Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 20 (1973)

Heft: 1-2

Artikel: "Christus anziehen"

Autor: Venetz, Hermann-Josef

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760508

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 04.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Hermann-Josef Venetz

«Christus anziehen»

Eine Exegese zu Gal 3,26-27 als Beitrag zum paulinischen Taufverständnis

Einleitung

«Alle nämlich seid ihr Söhne Gottes durch den Glauben in Christus Jesus; die ihr nämlich auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen» (Gal 3,26-27).

In diesen beiden Versen des Galaterbriefes erkennen die meisten Interpreten das Problem des Verhältnisses zwischen Glaube und Taufe. Je nach ihrem Standpunkt und ihrer exegetischen Methode versuchen sie, beides miteinander in Einklang zu bringen. Die Wendungen «in Christus Jesus» und «ihr habt angezogen» sind vielfach nichts anderes als Erklärungen oder Veranschaulichungen für den «Glauben» oder das «Söhne-Gottes-sein», beziehungsweise für das «Getauftwerden».

Die Frage wäre dann zusammengefaßt diese: Sind wir Söhne Gottes auf Grund des Glaubens oder auf Grund der Taufe? – Die Lösung des Problems zeichnet sich darin ab, daß man Glaube und Taufe nicht gegeneinander ausspielt, sondern in Beziehung zueinander bringt. Dabei darf man nicht übersehen, daß primär die Gotteskindschaft dem Glauben zugeschrieben wird (διὰ τῆς πίστεως) und daß dann die Erklärung dazu (γάρ) erst in V. 27 folgt.

Für G. Delling ist der «Glaube» in V. 26 die «Heilsmöglichkeit, die in Jesus Christus ... gekommen und offenbart ist» [1]. Die Galater sind Söhne Gottes «im Bestimmtsein von dem Heilsgeschehen in Christus

[1] G. Delling, Die Taufe im Neuen Testament. Berlin 1963, 120.

Jesus» [2]. Die Taufe ist dann einfach die konkrete Verwirklichung dieser Heilsmöglichkeit und dieses Heilsgeschehens am Menschen.

In eine andere Richtung geht jener Lösungsversuch, für welchen der «Glaube» nicht die «Heilsmöglichkeit» ist, auch nicht eine «göttliche Setzung» [3] oder das «Christusereignis» [4], sondern «die Annahme der Botschaft von der Erlösung, die Gott durch Christus gewirkt hat, und als solche Bekenntnis zur christlichen Religion» ist [5]. Dieser Glaube ist dann «die Voraussetzung für den Empfang der Taufe, durch welche das mystische Verhältnis hergestellt wird» [6].

Damit wenden wir uns einem neuen Problemkreis zu, der das «In-Christus-sein» in die Mitte stellt. V. 27 gibt nicht die Erklärung für den «Glauben» oder für die Gottessohnschaft, er begründet auch nicht den ganzen V. 26, sondern das ἐν Χριρτῷ Ἰησοῦ [7]. Nach A. Steinmann sind die Galater Söhne Gottes durch die Vereinigung mit Christus; und diese Vereinigung mit Christus erfolgt durch die Taufe [8].

Durch diese «mystische» Betrachtung des Problems erhält auch das «Anziehen» eine besondere Aufmerksamkeit: es wird mit dem ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ in Parallele gebracht und wird so zu einer näheren Bestimmung der Taufe: «Sie sind 'in ihm' als solche, die 'auf ihn getauft' wurden: in der Wassertaufe sind sie ihm zu eigen geworden und haben ihn 'angezogen'» [9]. Die Auffassung, nach welcher das «Anziehen» einfach eine weitere Umschreibung des Taufgeschehens ist, «noch eine andere Sinnbildlichkeit» besagt [10], ist unter den Exegeten weit verbreitet. Für

[2] Ebd. Fußnote 428. Nach Delling sollen die präpositionalen Wendungen διὰ τῆς πίστεως und ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ «am besten als gleichgeordnet verstanden» werden (ebd.).

[3] So W. Schmauch, In Christus. Eine Untersuchung zur Sprache und Theologie des Paulus. Gütersloh 1935, 144.

[4] So F. Neugebauer, In Christus. Eine Untersuchung zum paulinischen Glaubensverständnis. Göttingen 1961, 164.

[5] A. Wikenhauser, Die Christusmystik des Apostels Paulus. Freiburg ²1956, 86.

[6] Ebd. 85: «Das mystische Verhältnis ist das Sein in Christus».

[7] So z. B. H. Schlier, Der Brief an die Galater. In: Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Göttingen ⁴1965, 173; dagegen A. Oepke, Der Brief des Paulus an die Galater. In: Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Berlin ²1960, 88.

[8] A. Steinmann, Die Briefe an die Thessalonicher und Galater. In: Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes. Bonn ⁴1918, 96.

[9] W. Beyer, Die kleineren Schriften des Apostels Paulus. In: Das Neue Testament Deutsch, Teilband 8. Göttingen ⁸1962, 20.

[10] R. Schnackenburg, Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus. Eine Studie zur Paulinischen Theologie. München 1950, 73.

O. Kuss heißt «getauft werden»: «in Christus getaucht werden, Christus anziehen» [11].

Die Auffassung, daß «auf Christus getauft werden» und «Christus anziehen» formell etwas Verschiedenes bedeutet, ist äußerst selten anzutreffen. – Das Anziehen ist freilich nicht nur «eine andere Sinnbildlichkeit» für die Taufe, sondern hat auch eine gewisse Eigenständigkeit und verfolgt eine bestimmte Wirkung, doch meistens besagt diese Wirkung des «Anziehens» nichts anderes als eine genauere Präzisierung einer bestimmten Wirkung der Taufe. So kann A. Wikenhauser sagen: «Das 'Anziehen' des himmlischen Christus in der Taufe bewirkt das 'Sein in Christus'» [12]. Aber es ist doch die Taufe, die «den Täufling in solch innige Beziehung und Seinsverbindung mit Christus (bringt), daß er als ein 'in Christus' Befindlicher angesehen werden muß» [13].

Eine eigene Interpretation bietet H. Lietzmann, für welchen «Christus anziehen» einfach «ein anderer Ausdruck für das λαμβάνειν πνεῦμα υἱοθεσίας (Röm 8,14 ff.)» ist [14]. Und doch wird es ja die Taufe sein, die sich mit diesem Geistempfang identifiziert, oder es ist dieser Geistempfang doch der Taufe vornehmste Wirkung [15]. M. Barth, dem diese Interpretation von Lietzmann besonders sympathisch ist, stellt nach den Untersuchungen über das Korrelativpronomen ὅσοι fest: «Die Galater wurden wegen ihrer Bekleidung mit dem (mit Christus identischen) Kleid und um dieses Kleides willen 'auf Christus' getauft» [16].

Einzig scheint die Interpretation von I. de la Potterie dazustehen, der in einem kurzen Artikel das Verhältnis dieser beiden Ausdrücke, «auf Christus getauft werden» und «Christus anziehen» untersucht. Unter dem Hinweis auf die Verschiedenheit des Genus dieser beiden Verben und auf die Tatsache, daß das «Christus anziehen» den «Glauben» von V. 26 erklären muß, schließt er, daß dieses «Christus anziehen» sich formell in einem Glaubensakt vollziehen müsse. Der Akt des Christusanziehens würde dann nicht durch den Empfang der Taufe als solcher konstituiert, sondern durch das Bekenntnis des Glaubens in der Taufe [17].

[11] O. Kuss, Der Glaube nach den paulinischen Hauptbriefen. In: ThGl 46 (1956), 20.

[12] Christusmystik, 73.

[13] Christusmystik, 72.

[14] H. Lietzmann, An die Galater. In: Handbuch zum Neuen Testament. Tübingen ²1923, 23.

[15] Ders., An die Korinther I-II. In: Handbuch zum Neuen Testament. Tübingen ³1931, 63.

[16] M. Barth, Die Taufe – ein Sakrament? Zollikon-Zürich 1951, 360.

[17] I. de La Potterie, Foi et baptême d'après le Nouveau Testament. In:

Dieser kurze und eher schematische Überblick über die verschiedenen Deutungsversuche der beiden Verse erhebt keineswegs den Anspruch auf Vollständigkeit [18], noch verfolgt er die Absicht, für die verschiedenen Deutungen die Hauptvertreter zu Worte kommen zu lassen. Er will nur zeigen, wie verschieden diese Interpretationen sind, nicht nur verschieden auf Grund des jeweils verschiedenen Standpunktes, den man gegenüber der christlichen Taufe oder dem Glauben einnimmt. Noch mehr rühren die Schwierigkeiten daher, daß die einzelnen Wörter dieser Verse sehr verschieden gedeutet werden, sei es in sich und in ihrem Zusammenhang, sei es in der verschiedenen syntaktischen Funktion, die diese Wörter im Satzgefüge ausüben können. Häufige Unklarheiten, besonders in Kommentaren, in welchen ja die Texte meistens nicht nach einer bestimmten Problemstellung hin befragt werden, erklären sich vielleicht gerade aus dem Fehlen eines klar umrissenen status quaestionis.

Der Satz «die ihr nämlich auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen» muß sicher auf das Verhältnis zwischen Getauftwerden und dem Christusanziehen hin befragt werden. Aber der Wortlaut des Satzes verweist uns auf das Vorausgehende (γάρ). V. 26 lautet: «Denn ihr alle seid Söhne Gottes durch den Glauben in Christus Jesus». Dabei rückt nicht nur die Frage nach dem Glauben in den Vordergrund, sondern auch die Frage, auf welches der Elemente dieses Satzes sich die Begründung von V. 27 bezieht. Ebenso muß man feststellen, daß auch V. 26 eine Erklärung oder Begründung für das Vorausgehende gibt.

In unserer Untersuchung werden wir wie folgt vorgehen: In der Einleitung haben wir gesehen, wie verschieden die Interpretationen der beiden Verse sein können, und zwar hauptsächlich wegen der verschiedenen Akzentuierung und verschiedenen Deutung der einzelnen Worte und Wortgruppen. Wir werden deshalb in einem ersten Teil die beiden Verse grammatikalisch und syntaktisch genau zu analysieren trachten, wobei wir gleichzeitig versuchen, aus dem Zusammenhang und der Struktur den einzelnen Wörtern die ihnen zukommende Bedeutung und Funktion zuzuweisen (I). Im zweiten Teil werden wir die paulinischen Parallelen für das εἰς Χριστὸν βαπτίζεσθαι und das Χριστὸν

Repenser la Mission. Rapports et compte rendu de la XXVe semaine de Missiologie. Louvain 1965, 160.

[18] Zu einem einigermaßen vollständigen Bilde gehörte wenigstens noch die Anführung der Kirchenväter und der großen Reformatoren. Anhand neuerer Kommentare konnten wir feststellen, daß auch bei ihnen das Anziehen Christi allgemein sakramental-mystisch gedeutet wird, so z. B. H. Schlier, Galater, 173, 6 für Kyrill von Jerusalem; M. Barth, Taufe, 354 für Luther und Calvin.

ἐνδύεσθαι untersuchen und zwar in einer ständigen Gegenüberstellung zu unserem Text, Gal 3, 26–27 (II), um dann im dritten Teil auf Grund dieser Erkenntnisse noch einige weiterführende und abschließende Überlegungen in bezug auf die paulinische Ekklesiologie und die paulinische Ethik anzustellen (III).

I. GRAMMATIKALISCHE UND SYNTAKTISCHE ANALYSE VON GAL 3,26–27; BEDEUTUNG UND FUNKTION DER EINZELNEN BEGRIFFE

Als erstes muß uns hier die Frage beschäftigen, welche Bedeutung wir hier dem Begriff πίστις geben. Wir wissen, daß πίστις bei Paulus ein vielschichtiger Begriff ist, und daß ihm gerade im Galaterbrief eine zentrale Bedeutung zukommt. Außer in V. 26 kommt πίστις im Kapitel 3 noch 13 mal vor (abgesehen vom Verb πιστεύειν, das 2 mal vorkommt). In allen vier dem V. 26 vorausgehenden Versen steht dieses Wort, und es wäre naheliegend, daß wir auch in V. 26 diesem Wort dieselbe Bedeutung geben, die es im Vorausgehenden hat. In welchem Sinne wird aber im Vorausgehenden das Wort πίστις gebraucht? Im selben Sinn ist πίστις sicher in den Versen 23 und 25 gebraucht:

23 πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν ...
25 ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως ...

Wenn die jeweiligen Übersetzungen im Zusammenhang auch verschieden sind, so erkennt man doch allgemein an, «daß es sich nicht handelt um den Glauben, wie ihn die Gläubigen betätigen» [19], sondern um eine «göttliche Setzung» [20], um eine «objektive Größe» [21]. πίστις könnte hier also wiedergegeben werden mit «Glaubensökonomie».

In den Versen 23b und 24a kann man sich allerdings fragen, ob unter πίστις nicht weniger die «Norm», das «Prinzip» oder der Heilsweg [22] zu verstehen ist als eher «das in Christus ... gesetzte Heil selbst» [23] oder die «fides quae creditur». Für F. Neugebauer ist πίστις hier das «Christusereignis» oder das «eschatologische Heilsereignis» [24]. H. Zimmermann versteht hier unter «Glaube» «die neue, durch Christus gebrachte Heils-

[19] W. Schmauch, In Christus, 44.
[20] Ebd.
[21] O. Kuss, Glaube, 20.
[22] R. Bultmann, Art.: πίστις, in: TWNT VI, 214.
[23] G. Delling, Taufe, 120.
[24] F. Neugebauer, In Christus, 164.

ordnung, die so sehr mit Ihm verbunden ist, daß sie fast mit ihm identifiziert werden kann» [25]. Zu dieser Annahme kann die Gegenüberstellung der beiden Verse 23 und 24 führen

23a πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν
23b ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι *εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν* ἀποκαλυφθῆναι.
24a ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν *εἰς Χριστόν*,
24b *ἵνα ἐκ πίστεως* δικαιωθῶμεν.

A. Oepke bemerkt mit Recht, daß hier Χριστός und πίστις geradezu Wechselbegriffe seien [26], wobei aber dann der «Glaube», *aus* welchem wir gerechtfertigt werden sollen, sicher wieder eine andere Färbung hat. Dies wird deutlich, wenn wir 24b mit 22b vergleichen:

22b ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν·
24b ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν.

In V. 22b ist klar, daß sich das «Heilsgut», die Verheißung, nicht mit dem «Glauben» identifiziert, wird doch die Verheißung gerade auf dem Wege des Glaubens denen zuteil, die glauben. «Glaube» bedeutet hier sicher den Heilsweg und nicht die Verheißung oder das Heil selbst. So doch auch in V. 24b, denn das ἵνα ... δικαιωθῶμεν entspricht dem ἵνα ἡ ἐπαγγελία δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν, so daß auch die beiden ἐκ πίστεως einander entsprechen.

Wir sehen also, daß in den 3 Versen 22–24 πίστις keineswegs ein einheitlicher, klar begrenzter Begriff ist, so daß in V. 25, wo Paulus vom Kommen des Glaubens spricht, wirklich schwierig zu entscheiden ist, ob es sich nun um das neue Heilsprinzip handelt oder um das Heilsereignis, Christus. Aber dem Apostel geht es hier in diesen heilsgeschichtlichen Darlegungen nicht um ein genaues Abgrenzen dieser beiden Begriffe, wird das Heil, die Verheißung, doch immer mit dem «Glauben» (als Heilsweg) verbunden betrachtet, insofern eben nur dieser Glaube die Verwirklichung des Heils ermöglicht, wie auch von diesem «Glauben» nur gesprochen werden kann im Gedanken an jenes Heilsgut, zu welchem der Mensch eben nur durch den Glauben Zugang hat.

Wie steht es nun in V. 26? Nimmt hier das Wort πίστις die Bedeu-

[25] H. Zimmermann, Art.: «Glaube», in: Bibeltheologisches Wörterbuch (hrsg. v. J. B. Bauer). Graz 1962, Bd. I, 528.
[26] Galater, 85.

tung wieder auf, die es in den vorausgehenden Versen hatte, und welche Nuancierung ist hier anzutreffen?

Auf zwei kleine aber wichtige Dinge muß hier aufmerksam gemacht werden: Zuerst ist zwischen V. 24 und V. 26 eine deutliche Zäsur festzustellen. Die allgemein heilsgeschichtlichen Betrachtungen werden unterbrochen, oder besser, in V. 25 abgeschlossen. Vom damaligen Zustand vor dem Kommen des Glaubens (ἐφρουρούμεθα, Imperfekt!) ging die Überlegung zum heilsgeschichtlichen Ereignis des Kommens und den daraus sich ergebenden Folgerungen (V. 25). Das Subjekt war das allgemeine «wir».

In V. 26 sind aber mit dem «ihr» plötzlich die ganz konkreten Galater angesprochen, und es wird auf ihre ganz konkrete Situation oder ihren ganz konkreten aus dem Vorausgegangenen sich irgendwie folgernden (γάρ) Zustand hingewiesen.

Ein zweites Detail: die Präposition, die zu πίστις gehört, ist nicht mehr ἐκ ohne Artikel, sondern διά mit Artikel: διὰ τῆς πίστεως. Es geht hier nicht darum, diesem διὰ τῆς πίστεως gegenüber dem ἐκ πίστεως eine besondere Färbung abzuringen; dieses Problem izt zu kompliziert, als daß es in dieser Arbeit näher behandelt werden könnte [27]. Die Tatsache des Wechsels der Präpositionen dürfte aber erneut darauf hinweisen, daß der Verfasser in V. 26 eine von V. 25 verschiedene Situation anvisiert.

Durch diese beiden Beobachtungen in V. 26 soll deutlich gemacht werden, daß hier der «Glaube» nicht unbedingt die Wiederaufnahme des «Glaubens» der vorausgehenden Verse sein *muß*, wobei, wie noch einmal gesagt sein soll, in diesen Versen «Glaube» keineswegs als einheitlicher und eindeutiger Begriff qualifiziert werden darf.

Ein Vergleich unseres Textes mit Gal 4,1–7 dürfte einiges zum Verständnis beitragen:

3,23 *πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν*
ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι
εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι.

[27] H. Schlier, Galater, 122, spricht von einem Unterschied, wenn er V. 22 dem V. 24 gegenüberstellt: διὰ τῆς πίστεως wäre dann der «Modus des Heilsempfanges», während ἐκ πίστεως mehr die Nuancierung des «Prinzips der Heilsgabe» hätte. – Tatsächlich ist man innerhalb dieses Kapitels 3 versucht, eine Unterscheidung durchzuführen, stehen doch den 7 ἐκ πίστεως die 2 διὰ τῆς πίστεως (V. 14 und 26) gegenüber, die beide – wie es scheint – im Zusammenhang der konkreten persönlichen Aktualisierung des Heils stehen. – Ein Blick auf das Gesamt der paulinischen Briefe wird uns allerdings lehren, daß eine solche Unterscheidung nicht immer sinnvoll vorgenommen werden kann, vgl. z. B. Röm 3,30 (s. dazu O. Kuss, Der Römerbrief, 1. und 2. Lieferung, Regensburg 1957, 1959, S. 178: «Der Wechsel der Präpositionen hat ... lediglich stilistische Bedeutung»).

4,3 ὅτε ἦμεν νήπιοι
ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα δεδουλωμένοι
4,2b ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός.
3,25 ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως
οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν.
4,4 ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου...

Das Ereignis, von dem die Aoriste berichten (im Unterschied zu den Zuständen vor diesem Ereignis), ist das Kommen des Glaubens (3, 25), das Kommen der Fülle der Zeit (4, 4). Was zugleich mit oder in diesem Kommen des Glaubens und mit oder in diesem Kommen der Zeitenfülle geschehen ist und mit welcher Zielrichtung dies geschehen ist, wird 4, 4–5 gesagt. Nach 3, 25 wird deshalb nicht mehr darauf zurückgekommen, weil es vorher schon 3, 13–14 erwähnt ist [28].

In beiden Textreihen wird nun auf einen präsentischen Zustand hingewiesen, wobei an beiden Stellen das Subjekt ändert:

3,26 πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε ...
4,6 ὅτι δέ ἐστε υἱοί ...

Diese Sohnschaft wird 3, 26 durch den Glauben bewirkt (διὰ τῆς πίστεως), 4, 6 durch den vom Vater gesandten Geist des Sohnes, der da ruft (κρᾶζον, Präsens!): Abba, Vater [29].

Dieser Vergleich mit einem so ähnlich strukturierten Text wie dem unsern legt zumindest nahe, daß 3, 26 die Sohnschaft nicht nur begründet ist «in dem Glauben als der Heilsmöglichkeit, die in Christus Jesus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, gekommen und offenbart ist» [30], sondern daß die Galater Söhne Gottes sind durch die gegenwärtige Aktualisierung jenes Glaubens, der mit Christus gekommen ist. Es ist auch nicht so, daß mit der πίστις von V. 26 «die mit Christus gekommene neue Möglichkeit des Menschen als Wirklichkeit gemeint» ist [31], daß es ein «von jeder Schwankung im persönlichen Glaubensstand

[28] Es dürfte dabei nicht uninteressant sein, auf die Ähnlichkeit der Struktur dieser beiden Verse hinzuweisen.

[29] Wir gehen hier allerdings von der Annahme aus, daß es sich in 4,6 um ein ὅτι declarativum handelt (vgl. M. Zerwick, Graecitas Biblica. Rom 1960, Nr. 419). Dies ist allerdings sehr diskutiert (vgl. I. Hermann, Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe. München 1961, 94 ff.; H. Schlier, Galater, 139, 3), dürfte aber für unsere Gedankenführung von untergeordneter Bedeutung sein.

[30] G. Delling, Taufe, 120.

[31] H. Schlier, Galater, 127.

des Einzelnen unabhängiges Faktum» sei, «daß der mit Christus gekommene Glaube alle in Christus Jesus zu Söhnen Gottes gemacht hat» [32]. Diese Bedeutung könnte das Wort πίστις in den vorausgehenden Versen haben, hier aber, wo eine konkrete, präsentische Aussage der Gotteskindschaft von den Galatern gemacht wird, ist mit πίστις nicht nur die Wirklichkeit jener «mit Christus gekommenen neuen Möglichkeit des Menschen» gegeben; die Galater haben sich mit dieser neuen Wirklichkeit ganz persönlich auseinandersetzen, sie für sich konkretisieren müssen. Darauf scheint klar V. 22b hinzuweisen:

ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν.

Prinzipiell – kann man freilich sagen – liegt die Verheißung durch das gekommene Glaubensprinzip vor; gegeben aber wird sie nur denen, die sich dieses Prinzip zu eigen machen, d. h. die gläubig werden, gläubig sind (Partizip Präsens).

Zusammenfassend darf also gesagt werden: Sicher nimmt der Ausdruck διὰ τῆς πίστεως V. 26 die Bedeutung (oder die Bedeutungen) des Wortes πίστις der vorausgegangenen Verse wieder auf, ringt aber dieser Bedeutung eine neue Note ab im Sinne einer gegenwärtigen und aktuellen Entsprechung auf diese «Glaubensökonomie». Gewiß ist der «Glaube» «gekommen» und darum auch da in seinem Andauern, wie auch der Pädagog, das Gesetz, andauernd da war; persönlich entsprochen – (und darum geht es hier: ἐστε) – wird diesem mit Christus gekommenen Glauben eben nur in der aktiven Anwendung dieses Prinzips, im persönlichen Glaubens*vollzug*. Die πίστις V. 26 ist nicht mehr so sehr eine «heilsgeschichtliche Größe» als vielmehr die persönliche Entsprechung auf diese Größe, das «Gläubigsein» der Galater selbst [33]. Worauf sich diese gegenwärtige Entsprechung im Leben der Galater stützt, davon spricht V. 27.

Etwas klarer liegen die Dinge beim Ausdruck υἱοὶ θεοῦ. Wohl ist es auffallend, daß Paulus hier das Sohnsein auf den Glauben der Galater zurückführt, währenddem Röm 8, 14 die vom Geiste Gottes Getriebenen Söhne Gottes genannt werden, und Gal 4, 6 die Sohnschaft zurückgeführt wird auf den Geist des Sohnes, den der Vater in unsere Herzen

[32] H. Schlier, Galater, 127–128. Nach Schlier hat der Glaube den Galatern die Gotteskindschaft ermöglicht, begründet aber hat diese Sohnschaft ihr neues Verhältnis zu Christus, ihr In-Christus-sein.

[33] Dadurch bleibt gewiß auch ausgesagt, daß dieser Glaube der Galater nur dadurch möglich ist, daß Christus den neuen Heilsweg des Glaubens gebracht hat, und es bleibt auch keineswegs ausgeschlossen, daß das «Beschreiten» dieses neuen Heilsweges, des Glaubens, letztlich Gnade ist.

sandte, und der in unseren Herzen «Vater» ruft. Auf diesen Sachverhalt werden wir in Abschnitt III noch zurückkommen.

Was uns hier jetzt beschäftigt, ist eher die Bedeutung und die Stellung, die υἱοὶ θεοῦ in dem von uns zu besprechenden Satzgefüge einnimmt. Dabei stellen wir als erstes fest, daß υἱοὶ θεοῦ wohl kaum den Schwerpunkt der Gedankenführung ausmacht, d. h.: Paulus will den Galatern in diesem Abschnitt nicht «beweisen», daß sie Söhne Gottes sind; dies ist eher die Aufgabe von Gal 4,1–7: ὥστε [34] οὐκέτι εἶ δοῦλος ἀλλὰ υἱός.

Im Kontext von Gal 3 geht es dem Paulus eher darum aufzuzeigen, daß die Galater «Einer» sind in Christus Jesus, daß sie zu ihm gehören, in ihm – wie er – der Same Abrahams sind, auf Grund dieses Titels sie auch Anrecht haben auf die Verheißung (3, 28–29).

Um dies aufzuzeigen ist es aber nicht einmal nötig, daß Paulus die durch den Glauben Gerechtfertigten (vgl. 3, 24) ausdrücklich als «Söhne Gottes» betitelt. Wie wir bereits gesehen haben, weist alles darauf hin, daß Paulus in 3, 26 an den Galatern die konkrete Erfüllung von all dem sieht, auf was heilsgeschichtlich das Gesetz vorbereitet hat (3, 23–24), wofür Christus uns vom Fluche losgekauft hat (3,13–14), und wofür die Galater selbst Christus angezogen haben und auf ihn getauft wurden (3, 27) [35]. Doch ist gerade in diesen Texten nirgends die Sohnschaft als Ziel angegeben.

Vom Gesetz wird gesagt:

3,24 παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν *εἰς Χριστόν,*
ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν.

Das Ziel des Gesetzes war also, auf Christus hinzuführen, damit wir durch den Glauben gerechtfertigt werden. Das Ziel wird also konkret für die Galater darin bestehen, daß sie (in Christus) Gerechtfertigte durch den Glauben sind.

Von Christus wird gesagt, er hätte uns vom Fluch des Gesetzes losgekauft, indem er selber für uns zum Fluche wurde (3,13):

14a *ἵνα* εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,

14b *ἵνα* τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως.

[34] ὥστε leitet einen koordinierten Satz ein, der eine logische Schlußfolgerung enthält, vgl. F. Zorell, Lexicon Graecum, s. v.

[35] Vgl. dazu Ragnar Bring, Christus und das Gesetz. Die Bedeutung des

Konkret ist hier das Ziel dieses: durch den Glauben im Besitz des verheißenen Geistes zu sein.

Beide Ergebnisse sind allerdings noch zurückzuführen (γάρ) auf die Geschehnisse (Aoriste) V. 27 [36].

Abschließend kann also gesagt werden, daß 3, 26 der Ausdruck υἱοὶ θεοῦ wesentlich die Absicht hat, auf das Gerechtfertigt-sein hinzuweisen. Wenn Paulus dafür die Wendung «Söhne Gottes» braucht, dann ist das nicht überraschend, ist doch diese Begrifflichkeit zur Genüge vorbereitet durch die zweimalige Erwähnung des παιδαγωγός und seiner Tätigkeit, ein Ausdruck, der ja auch zur «Familie» gehört.

Nicht ohne Bedeutung ist die Frage, welche Funktion ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ innerhalb der Aussage V. 26 und 27 ausübt. Ist es eine nähere Bestimmung zu υἱοὶ θεοῦ, wie es die Großzahl der Kommentatoren annimmt, oder ist es eine Ergänzung zu διὰ τῆς πίστεως? In diesem zweiten Fall gäbe es wieder verschiedenste Nuancierungen: Ist Christus Jesus das Objekt des Glaubens [37], oder ist er der «Raum» oder das «Kraftfeld», «der Bereich, in dem allein Glaube möglich ist» [38], oder handelt es sich hier um ein ἐν- instrumentale, wobei Christus Jesus «der Vermittler der göttlichen Gabe» wäre [39], oder ist ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ das vorherrschende Element der Aussage, von welchem eigentlich alle anderen Termini abhängen [40]?

Die Verse 24 und 25 dürften hier einige Klarheit schaffen:

24 ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν,
ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν.
25 ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως
οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν.

Das Gesetz als Pädagog hatte zu Christus zu führen, damit wir aus dem Glauben gerechtfertigt würden. V. 25 wird darauf gesagt, daß der Pädagog sein Werk vollendet habe, nachdem der Glaube gekommen sei. Das Ziel

Gesetzes des Alten Testaments nach Paulus und sein Glauben an Christus. Leiden 1969, bes. 93 ff.

[36] Zu den beiden angeführten Texten könnte man noch 3,22b gesellen, der zu 3,14b parallel steht.

[37] So z. B. W. Mundle, Der Glaubensbegriff des Paulus. Leipzig 1932, 84; 124.

[38] So z. B. O. Kuss, Glaube, 20 bezüglich der πίστις ἐν Χριστῷ im Kolosserbrief.

[39] So F. Büchsel, «In Christus» bei Paulus. In: ZNW 42 (1949), 145.

[40] So M. Bouttier, En Christ. Etude d'exégèse et de théologie pauliniennes. Paris 1962, 36; 63; 94.

(εἰς Χριστόν), auf welches hin der Pädagog führte, ist also erreicht: Christus, und mit diesem Ziel dann auch die Folge: aus-dem-Glauben-gerechtfertigt-sein. Ins Deutsche übertragen würde also V. 26 lauten:

In Christus seid ihr durch den Glauben gerechtfertigt.

Oder, da dieses «gerechtfertigt» durch «Söhne Gottes» umschrieben ist:

In Christus seid ihr durch den Glauben Söhne Gottes.

V. 26 ist – es wurde bereits gesagt – die Erfüllung all jener Elemente, auf welche das Gesetz hinführen sollte (V. 24), und zwar die Erfüllung, wie sie konkret gegenwärtig ist bei den Galatern: Christus (oder der Bereich Christi), in welchem (oder durch welchen) sie Söhne Gottes durch den Glauben sind. Wir haben keinen Anhaltspunkt, ein einzelnes Element dieses Satzes besonders hervorzuheben. Diese Feststellung ist insofern von Bedeutung, als sich das folgende γάρ in V. 27 und darum die ganze Erklärung, die in diesem Vers enthalten ist, nicht allein auf υἱοὶ θεοῦ bezieht [41], auch nicht auf das In-Christus-Jesus-sein [42], sondern auf die ganze, ungeteilte Aussage von V. 26. Und diese Aussage lautet dahin, daß die Galater «in Christus Jesus Söhne Gottes durch den Glauben» sind [43]. Diese Feststellung erachten wir für die folgenden Darlegungen für sehr bedeutsam.

Grammatikalisch sollte V. 27 an sich keine Schwierigkeiten bieten. Das Satzgefüge besteht aus einem Hauptsatz (Χριστὸν ἐνεδύσασθε) und einem relativen bzw. korrelativen Nebensatz (ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε). Es bedarf kaum der Erwähnung, daß das Subjekt von V. 27 das gleiche ist wie das von V. 26, πάντες [44], und sich logisch auf die angesprochenen Galater bezieht. Das ὅσοι besagt nicht nur, daß Haupt- und Nebensatz von V. 27 das gleiche Subjekt haben, sondern daß darüber hinaus im Sinne einer Entsprechung (korrelativ) auch eine gewisse gleiche Ausdehnung des Subjektes mitgemeint ist. Damit werden freilich auch die beiden Verben zueinander in Beziehung gebracht: vom gleichen Subjekt, von den Galatern, wird ausgesagt, daß sie auf Christus getauft wurden und daß sie Christus angezogen haben. Diese beiden Verben stehen umso näher zueinander, als sie beide im Aorist stehen, strukturell einander entsprechen und darüber hinaus das

[41] So etwa F. Sieffert, Der Brief an die Galater. In: Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Göttingen [9]1899, 227.

[42] So fast die meisten katholischen Autoren.

[43] Vgl. A. Oepke, Galater, 88–89.

[44] Vgl. Blass-Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Göttingen [12]1965, § 304.

gleiche Objekt haben, bzw. durch den gleichen Umstand näher bestimmt sind:

ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε
Χριστὸν ἐνεδύσασθε.

Dies alles kann nahelegen, daß es sich zeitlich oder historisch um das gleiche Ereignis handelt; aber keineswegs kann der Satz besagen, daß beide Aussagen ganz einfach auswechselbar sind. Vielmehr ist es so, daß durch den Nebensatz das Subjekt näher bestimmt wird («ihr seid auf Christus getauft worden»), bevor (logisch, nicht zeitlich) von ihm die Hauptaussage («ihr habt Christus angezogen») gemacht wird. Eine zeitliche, kausale, konditionale oder finale Subordination liegt im Satz selber nicht vor.

Fassen wir zusammen: Die Aussage «in Christus seid ihr Söhne Gottes durch den Glauben» findet ihre Erklärung (γάρ) primär und zuerst im Hauptsatz: ihr habt Christus angezogen. Was im Nebensatz näher bestimmt ist, ist das Subjekt: die ihr auf Christus getauft worden seid. Aus dem Satz, wie er steht, ist also keineswegs ersichtlich, daß der Empfang der Taufe als solcher das Christusanziehen konstituiert und auch nicht umgekehrt; vielmehr unterscheiden wir bei diesem einmaligen (Aorist) Ereignis ein Doppeltes: das Getauftwerden auf Christus und das Anziehen Christi. Die erste Erklärung aber für das «Söhne Gottes sein durch den Glauben» ist das Anziehen Christi, das zeitlich mit dem Empfang der Taufe offenbar zusammenfällt. Dabei dürfen wir nicht übersehen, daß dieses «Söhne Gottes sein durch den Glauben» ein präsentischer Zustand ist, der sozusagen das Ergebnis ist jenes vergangenen *Tuns:* Christus anziehen.

II. ERHELLUNG DES TEXTES IM HORIZONT ANDERER PAULINISCHER AUSSAGEN ÜBER TAUFE UND «ANZIEHEN»

Was bedeutet bei Paulus «Christus anziehen», und welches ist beim Apostel der Sinn der Taufe?

Bevor wir diese beiden Fragen an die übrigen paulinischen Schriften stellen, müssen wir uns der Schwierigkeiten bewußt werden, die hervorgerufen werden durch die Vorstellungswelt, die mit diesen Ausdrücken verbunden ist. Nicht nur, daß wir uns fragen müssen, inwiefern die

Vorstellung vom «Gewand», das angezogen werden soll, beim Apostel selbst eine Rolle spielte: haben sich auch bei den Lesern die gleichen Assoziationen eröffnet, so daß Christus als das Kleid vorgestellt wurde, das angezogen wird? Je bildlicher nun dieses «Anziehen» vorgestellt wird, desto größer ist auch die Versuchung, dem Getauftwerden selbst die bildhafte Vorstellung vom Untertauchen angedeihen zu lassen. Daß wir hier nicht nur berechtigt, sondern sogar verpflichtet sind, unserer Phantasie freien Lauf zu lassen, wird scheinbar bestätigt durch die folgenden Verse, besonders V. 28b:

πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Dementsprechend fallen dann auch die Übersetzungen und Erklärungen z. T. ziemlich phantasievoll aus [45]. So lesen wir in der eben erschienenen «Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift» [46]: «Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus als Gewand angelegt». «Die Gute Nachricht» [47] übersetzt unseren Vers wie folgt: «Als ihr auf den Namen Christi getauft wurdet, seid ihr gleichsam in seine Haut geschlüpft». J. Zink [48] übersetzt unsere Stelle paraphrasierend: «Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid (auf seinen Tod und seine Auferstehung), habt nun seine lebendige Kraft um euch wie ein Gewand» [49]. Es ist deutlich, daß die Verschiedenheit der drei Übersetzungen vom Verb ἐνδύεσθαι mit der Verbindung mit «Christus» herrühren. So betont bildhaft diese Ausdrucksweise übersetzt wird («wie ein Gewand»), so wenig hat man doch versucht, auch dem Getauftwerden im Sinne des Eintauchens den entsprechenden Vorstellungshorizont zu geben. Es sei auch darauf hingewiesen, daß die beiden zuletzt angeführten Übersetzungen in V. 27 nicht eine Erklärung (γάρ) für V. 26 sehen.

Nun besteht kaum ein Zweifel, daß Paulus βαπτίζειν als terminus technicus gebraucht, hinter welchem nur schwerlich die Vorstellung eines Eintauchens gefunden werden kann. So dürfte es schwer fallen, in den Wendungen βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα [Παύλου] (1Kor 1,13.15) oder βαπτίζειν εἰς τὸν Μωϋσῆν (1Kor 10,2) die Vorstellung des Eintauchens

[45] S. oben S. 2 und 3 die Zitate von O. Kuss und M. Barth.

[46] Das Neue Testament. Stuttgart 1972.

[47] Das Neue Testament in heutigem Deutsch. Stuttgart 1971.

[48] Das Neue Testament. Stuttgart 1969.

[49] Die neueren französischen Bibelübersetzungen, La Bible de Jérusalem und die eben erschienene Traduction œcuménique übersetzen hier entschieden nüchterner und zurückhaltender.

mitzuvollziehen, ebenso bei den Stellen, in welchen Paulus das Verb absolut bzw. mit Akkusativobjekt verwendet (1Kor 1,16.17). Es ist auch nicht anzunehmen, daß bei der Wendung βαπτίζεσθαι εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ Röm 6,4 die plastische Vorstellung vom «Eintauchen in den Tod des Christus» für das bessere Verständnis dieser Stelle etwas hergibt, geschweige denn, daß eine solche Vorstellung vom Text auch schon verlangt ist [50]. Die Wendung wird V. 5 erklärt, ohne eine solche Vorstellung durchzuhalten oder abzuverlangen. Allgemein darf gesagt werden, daß der Gebrauch der Ausdrücke βαπτίζειν, βάπτισμα bei Paulus die Assoziation mit irgend einer Art von Untertauchen nicht nur nicht verlangt, sondern sie in einigen Fällen sogar verbietet.

Etwas anders liegen die Dinge für das Verb ἐνδύεσθαι. Wenn auch Paulus dieses Verb immer im übertragenen Sinn gebraucht, so hat man doch Gründe dafür anzunehmen, daß die Vorstellung des Überziehens eines Kleides beim Gebrauch dieses Verbs mit eine Rolle spielt. Röm 13,12 sind es die Waffen des Lichtes, 1Thess 5, 8 ist es der Panzer des Glaubens und der Liebe, der angelegt werden soll. Aber die Erwähnung des Panzers besagt hier kaum etwas anderes, als daß sie eben innerhalb der Vorstellung nachhinkt, und tatsächlich gibt es in der LXX mehrere Beispiele dafür, daß die Erwähnung des «Kleidungsstückes» in einem solchen Zusammenhang fehlen kann, so z. B. Ijob 8, 22; 29,14; Ps 35,26; 93,1; 104,1 usw. Das, womit sich der Mensch bekleidet, wird naturgemäß verschieden angegeben: δήλωσις, ἀλήθεια (Esr 5, 40), δικαιοσύνη (Ijob 29,14), εὐπρέπεια (Ps 93,1; 104,1 Spr 31, 25), σωτηρία (Ps 132,16), ἰσχύς (Sir 17, 3) usw., aber auch αἰσχύνη (Ijob 8, 22; Ps 35, 26), κατάρα (Ps 109,18) o. ä. Alle Anzeichen deuten darauf hin, daß auf die Vorstellung des Überziehens eines Kleides kein Gewicht gelegt wird, daß das Bild verblaßt, so daß man das Verb ἐνδύεσθαι gut mit «übernehmen», «sich aneignen» übersetzen könnte [51]. Auch 1Kor 15, 53–54 dürfte die Vorstellung vom Anziehen eines Kleidungsstückes kaum eine Rolle spielen: wenn das Sterbliche Unsterblichkeit und das Vergängliche Unvergänglichkeit anziehen soll, wird die Vorstellung des Sichbekleidens innerhalb des zweimaligen πάντες ἀλλαγησόμεθα nicht mehr sehr groß sein.

Wie fraglich es ist, sich an irgendwelchen Vorstellungen festzuklammern, dürfte aus 2Kor 5,1 ff. hervorgehen. Hier sehnt sich der Apostel

[50] Gegen W. Bauer, Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Berlin [5]1963, s. v.

[51] Eine ähnliche Funktion übt übrigens auch das Verb περιζωννύναι aus, vgl. z. B. Ps 18, 32. 39; 30,11 usw.

danach, eine ganze Behausung «anzuziehen», wenn er nicht als «unbekleidet», als «nackt» befunden werden soll [52].

Gewiß müßten im Zusammenhang der Taufe als eines Ritus auch weitere religionsgeschichtliche Parallelen beigebracht werden. J. Leipoldt erinnert an das Gewand des Osiris, das der Gläubige am Ende der Weihe anlegt und durch das er selbst zu Osiris wird [53]. Juvenal (60–140) beschreibt einen Ritus, nach welchem der Täufling untertaucht, dabei aber die im alten Jahr getragenen Gewänder dem Priester gibt [54]. Auch in der indischen Bußtaufe verfällt das bis zum Eintritt in das Taufwasser getragene Gewand dem Priester, währenddem der Täufling beim Heraussteigen ein neues Kleid empfängt [55]. Ferner spielt das Bild vom Anziehen von neuen Gewändern in den Beschreibungen von Himmelfahrten eine gewisse Rolle: Apuleius (um 125 n. Chr.) wird während seiner Wanderung, die die ganze Nacht hindurch dauert, durch 12 heilige Gewänder geweiht, die die 12 göttlichen Tugenden oder Kräfte darstellen [56]. Wir kennen aus den Thomas-Akten (3. Jh. n. Chr.) auch das Bild vom Kleid, das, abgelegt, mit den guten Taten wächst, um dann dem Träger als eigenes Spiegelbild zu begegnen [57].

Indessen finden wir in den sonstigen Äußerungen des Paulus über die Taufe kaum irgendwelche Anhaltspunkte, die die Vorstellungswelt der hellenistischen Mysterienreligionen nahelegen würden. Erhellender dürften die von Wettstein aus der griechischen und lateinischen («induere») Literatur entnommenen Beispiele sein, nach welchen «anziehen» mit persönlichem Objekt die Bedeutung hat von «sich in die Rolle eines anderen hineindenken und darnach handeln, sich wie ein anderer gebärden und darstellen» [58], doch dürfte die relative Seltenheit dieses Sprachgebrauchs es verbieten, daraus sichere Schlüsse zu ziehen.

So wird uns wohl nichts anderes übrig bleiben als Paulus selbst über

[52] Ohne hier auf eine Exegese dieses schwierigen Verses eingehen zu wollen, darf doch gesagt werden, daß dem Nackt-sein das Überkleidet-sein mit der Behausung vom Himmel gegenübersteht.

[53] Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte. Leipzig 1928, 60f.

[54] Vgl. R. Reitzenstein, Die Vorgeschichte der christlichen Taufe. Berlin 1929, 42–43.

[55] Ebd.

[56] Vgl. R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen. Berlin 1927, 266.

[57] Vgl. R. Reitzenstein, Mysterienreligionen, 60–62.

[58] Zit. bei Th. Zahn, Der Brief des Paulus an die Galater. In: Kommentar zum Neuen Testament, 3. Aufl., durchgesehen von Fr. Hauck, Leipzig 1922, 188.

seine Vorstellungen zu befragen. Wir werden uns dabei wohl bewußt bleiben müssen, daß er uns nicht alles sagt, was er sich beim Gebrauch bestimmter Ausdrücke vorstellte. Dieses Problem stellt sich jeder Textinterpretation von neuem, und hier wird wohl auch jede Interpretation ihre Begrenzung anerkennen müssen.

A. Die Begrifflichkeit des (Christus-)Anziehens im paulinischen Schrifttum

Die Wendung «*Christus* anziehen» findet sich sonst nur noch Röm 13,14, in einem paränetischen Kontext, in welchem die Römer aufgerufen werden (Imperativ Aorist), Christus anzuziehen. Werfen wir einen Blick auf den Zusammenhang von 13,11–14: Zwei Zeiten werden V. 11 unterschieden: das νῦν, auf das sich die Römer besinnen sollen, und die Zeit des Christlichwerdens, ein aoristisches Faktum: ἐπιστεύσαμεν. Daß hier auch eine gewisse eschatologische Spannung vorliegt, beweist nicht nur die Aufforderung, die Zeit zu bedenken, sondern auch der Hinweis, daß das Heil, die Rettung (ἡ σωτηρία) «jetzt» «näher» ist «als damals, als wir gläubig wurden». Heilsgeschichtlich wird dies V. 12 so dargestellt: Die Nacht ist vorüber (προέκοψεν, Aorist!), der Tag ist da (ἤγγικεν, Perfekt!). V. 12b haben die Christen nun für ihr Leben die Konsequenzen zu ziehen (οὖν!): Die Werke der Nacht sollen sie ablegen und die Waffen (für die Werke) des Tages (des Lichtes) sollen sie anziehen. Dem Lichte entsprechend sollen sie ehrbar wandeln (V. 13a). Sie sollen aufhören mit den Werken der Heiden und – jetzt auf die zusammenfassende, kurze Formel gebracht – den Kyrios Jesus Christus anziehen.

Dieses Christus-anziehen in 13,14 kann sicher nicht die Bedeutung haben von «gläubig werden», denn Paulus spricht von solchen, die gläubig geworden sind (ἐπιστεύσαμεν V. 11). Auch bietet der Kontext keine Veranlassung, hier eine Aufforderung zur Taufe zu sehen. Vielmehr geht es hier um das neue Tun des Menschen in der neuen Lage angesichts des seit dem Gläubigwerden sich nahenden Heils. Für dieses Tun auf Grund der neuen Gegebenheit und angesichts der Parusie gebraucht Paulus vielfach das Wort περιπατεῖν, ein Ausdruck, der uns noch öfters begegnen wird. Aufschlußreich ist hier auch noch die Gegenüberstellung mit Gal 5,16:

Gal 5,16 Πνεύματι περιπατεῖτε
καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε·

Röm 13,14 ἐνδύσασθε τὸν Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν,
καὶ τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας.

Die Berechtigung dieser Gegenüberstellung ergibt sich auch daraus, daß Gal 5,19–21 die gleichen Laster aufgezählt werden wie Röm 13,13 (außer κοίτη). Abgeschlossen wird diese Aufzählung Gal 5, 25: εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν [59].

Paulus ruft also die Gläubigen in Rom zu einem Tun auf, das die Galater bei der Taufe schon vollzogen haben. Es ist ein Tun, das seine Folge und seine Fortsetzung findet im περιπατεῖν. In Gal 3, 26–27 gibt aber das bei der Taufe vollzogene Tun, das Christus-anziehen, die Erklärung für einen Sachverhalt, der nicht mit περιπατεῖν umschrieben ist, sondern mit dem Söhne-Gottes-sein-durch-den-Glauben.

Der zweite Text, den es zu untersuchen gilt, ist Eph 4, 24 [60]. Auch hier findet sich das Verb ἐνδύεσθαι im Imperativ, auch hier ist der Kontext deutlich paränetisch. Auch hier wird das christliche Leben dem heidnischen gegenübergestellt: das Vorher dem Jetzt: wir sollen nicht «wandeln» (περιπατεῖν) wie die Heiden wandeln (V. 17), deren Einsicht verdunkelt ist (ἐσκοτωμένοι V. 18); und V. 19 folgt dann wieder eine kurze Aufzählung der Laster der Heiden. Die Epheser hätten nicht so «Christus gelernt» (Aorist!). Es werden in diesem Zusammenhang drei Ausdrücke genannt, die sonst oft im Zusammenhang der christlichen Verkündigung zu finden sind: μανθάνειν, ἀκούειν, διδάσκειν (V. 20):

– *ἀποθέσθαι ... κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης,*
– *ἀνανεοῦσθαι ... τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν καὶ*
– *ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας.*

Das Objekt des Anziehens ist hier nicht mehr ausdrücklich Christus, sondern τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ...
Was besagt dieses κτίζειν?

Eine Antwort gibt uns Eph 2,10. Als Paralleltext zu Kol 2,12–13 findet sich Eph 2, 5–6, also im unmittelbaren Zusammenhang, deutlich

[59] Nach H. SEESEMANN, Art.: πατέω, in: TWNT V, 944, ist στοιχεῖν ein «Ersatz» für das häufigere περιπατεῖν.

[60] Der methodischen Schwierigkeit, hier einen Text zuhilfe zu ziehen, dessen Verfasser nicht mit Sicherheit mit Paulus identisch ist, müssen wir uns bewußt bleiben. Das gilt auch für die Stellen aus dem Kolosserbrief.

die Terminologie der Taufe. Wir werden darauf noch zurückkommen.

10a αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα κτισθέ ντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς.

Der «neue Mensch, nach Gott geschaffen» Eph 4, 24 ist der Eph 2, 5–6 durch Gott erlöste, «in Christus Jesus zu guten Werken[61] geschaffene Mensch». Oder: der neue Mensch, der «in Christus» geschaffen ist zu guten Werken, ist der Mensch «quatenus renovatus est per gratiam Dei»[62]. Der neue Mensch, den wir anziehen sollen, ist «in Christus» geschaffen, er ist von Gott her gegeben, er ist auch der «nach dem Bilde Christi» (Kol 3,10) geschaffene, und in diesem Zusammenhang auch der in der Taufe erlöste Mensch. Aber auch das Anziehen dieses «neuen Menschen» geschieht im Hinblick auf die guten Werke:

10b οἷς προητοίμασεν ὁ θεὸς ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν.

Daß auch dieses περιπατεῖν eine eschatologische Spannung aufweist, zeigt der ganze Zusammenhang von Eph 2,1–10, besonders V. 6. – Es sei zu diesem Text auch noch vermerkt, daß 2Kor 5,17 und Gal 6,15[63] diese neue Schöpfung als ἐν Χριστῷ gegeben bezeichnet wird, was ja sicher im gleichen Sinn zu verstehen ist wie Gal 3, 26, wo dann diese neue Schöpfung eben darin besteht, daß wir Söhne Gottes durch den Glauben sind.

Es ist wohl erlaubt, aus diesen beiden Texten zu schließen, daß auch hier am Anfang des Christseins ein Doppeltes steht: die Taufe, die den Menschen nach Gott neu erschafft zu guten Werken, und das «Lernen Christi», diesen neuen Menschen anzuziehen und in ihm zu wandeln. Wie diese beiden Elemente zeitlich oder kausal zueinander stehen, ist dem Text und dem nächsten Zusammenhang kaum zu entnehmen. Aber es dürfte sich Gal 3, 27 grundsätzlich um die gleichen Momente handeln, wobei hier nicht vom «Lernen ...» die Rede ist, sondern vom «Anziehen» selbst, das, wie der Text nahelegt, bei der Taufe geschieht.

Die Übersetzungen von Kol 3,10 sind nicht alle einheitlich: sollen die beiden aoristischen Partizipien in einem temporalen (oder gar kausalen) Nebensatz in die Vergangenheit gesetzt werden[64], oder sollen sie von

[61] ἐπί mit Dativ: «ad indicandum finem», vgl. M. Zerwick, Graecitas Biblica, Nr. 129.

[62] So G. Estius, zitiert bei H. Schlier, Der Brief an die Epheser. Düsseldorf 1965, 220.

[63] besonders nach der von namhaften Textzeugen vertretenen Lesart ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ ... καινὴ κτίσις.

[64] So z. B. H. Schlier, Epheser, 218.

μὴ ψεύδεσθε abhängig als Imperative übersetzt werden? [65] Für welche dieser beiden Übersetzungsmöglichkeiten man sich auch entscheidet, ein paränetischer Einschlag wird dem Text nicht abzusprechen sein, ist doch der neue Mensch, den man anzuziehen hat oder der angezogen wurde, sich selbst stets erneuernd (Partizip Präsens) und zwar entsprechend dem Bilde seines Schöpfers.

Es scheint daß gerade diese Stelle sehr viel zum rechten Verständnis von Gal 3, 26–27 beiträgt: Das Christus-angezogen-haben besagt eine große Spannung zwischen Erlösung bzw. Taufe und Vollendung. Es wird in der Taufe Christus angezogen nicht als fertiges, endgültiges Kleid; es wird ein neuer Mensch angezogen, der nicht einfach schon vollendetes Bild Gottes ist, sondern der sich stets neu auszurichten und zu erneuern hat entsprechend dem Bilde des Schöpfers, unter welchem Bild ja sicher Christus selbst zu verstehen ist, wie es Kol 1,15 ausdrücklich heißt und hier im Relativsatz erklärt ist: πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός.

Der Erwähnung wert ist hier auch die Parallele Kol 3,11 und Gal 3, 28: an beiden Orten steht der sonst sehr seltene Ausdruck οὐκ ἔνι [66] mit dem Aufzählen der Hellenen, Juden, Sklaven, Freien, wobei der Abschluß lautet:

Gal 3,28 πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.
Kol 3,11 ἀλλὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός.

Also das eine Mal πάντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, das andere Mal Χριστὸς ἐν πᾶσιν, zwei Ausdrucksformen, die sicher beide eine analoge Realität deutlich machen [67]. Und gerade die Kolosserstelle in ihrem Kontext zeigt deutlich an, daß es sich bei diesem «In-sein» nicht um «irgendeine mythische Spekulation» handelt, auch nicht um etwas Statisches, sondern daß es «auf die allerkonkreteste sittliche Folgerung abzielt, die aus dem εἰκών-werden sich ergibt: daß man nicht hurt, nicht lästert und nicht lügt (V. 5. 8. 9)» [68]. Und in diesem Sinne fährt dann auch V. 12 fort: ἐνδύσασθε οὖν ... und es werden die Tugenden aufgezählt: die Barmherzigkeit, die Güte, die Bescheidenheit usw.

Einer näheren Untersuchung wären freilich auch noch wert die beiden Stellen Eph 6,11–14 und 1Thess 5, 8. Unter dem Bilde der

[65] So E. Lohmeyer, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon. In: Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Göttingen [11]1961, 135. 139.

[66] Außer an diesen beiden Stellen nur noch 1Kor 6,5 (und Jak 1,17).

[67] Vgl. die Ausführungen bei A. Wikenhauser, Christusmystik, 37 ff.

[68] R. Kittel, Art. εἰκών, in: TWNT II, 395.

Waffenrüstung sollen hier die verschiedenen Tugenden angezogen werden, vornehmlich Glaube, Liebe und Hoffnung. Grundsätzlich stehen diese Texte in der gleichen Linie wie die behandelten.

Mit einem Seitenblick auf Gal 3, 27 können wir sagen, daß im paulinischen Schrifttum das ἐνδύεσθαι ein terminus technicus der Paränese ist. Paulus verlangt dieses «Anziehen» auf Grund der Entscheidung, Christ zu werden oder auf Grund des Faktums, daß man Christ geworden ist. Der neue Lebenswandel, der gegeben ist und sich weiter gibt als ein Anziehen Christi, als ein Anziehen des neuen Menschen und damit als ein Anziehen aller christlichen Tugenden und Werke, sieht sich aber immer ausgerichtet auf eine letzte Vollendung.

Von dieser letzten Vollendung sprechen die Stellen 1Kor 15, 53–54 und 2Kor 5, 2–4. Es ist vielleicht nicht ganz zufällig, daß wir an beiden Stellen die Begrifflichkeit des Anziehens wiederfinden. Eine nähere Untersuchung dieser Texte in bezug auf das Anziehen soll einer anderen Arbeit vorbehalten sein. Hier soll nur soviel festgehalten werden, daß an beiden Stellen vom Ereignis der Vollendung her zurückgeblickt wird auf das vorausgehende Leben, welches durch eigenes Mitwirken auf das Ziel des Überkleidetwerdens zugeht (1Kor 15, 58; 2Kor 5, 6–9), wobei es doch Gott selbst ist, der uns den Sieg gibt (1Kor 15, 57: δίδοντι, Präsens!) bzw. uns das Angeld des Geistes gegeben hat (δούς, Aorist).

B. Das «Tun» des Menschen in den paulinischen Tauftexten

Wir konnten im Vorausgehenden feststellen, welche «Färbung» in den andern paulinischen Schriften das ἐνδύεσθαι hat, besonders das Anziehen Christi und des «neuen Menschen», Ausdrücke, die unserm Text besonders nahe stehen. Dieses «Anziehen» hat einen viel zu dynamischen, viel zu sehr ins Leben weisenden Zug, als daß es beispielsweise nur eine neue Sinnbildlichkeit der Taufe als Ritus beinhalten würde im Sinn etwa eines Bekleidetwerdens mit dem «Christusbild» [69]. Gal 3, 26–27 steht ἐνδύεσθαι im Zusammenhang mit dem «Glauben» und der Taufe, und wenn wir nun einige wichtige Tauftexte bei Paulus untersuchen, werden wir dabei besonders aufmerksam bleiben für das Tun des Menschen, das in der Taufe oder im Zusammenhang der Taufe erwähnt wird, ob wir dort vielleicht in dieser Richtung irgendwelche Anhaltspunkte finden für das ἐνδύεσθαι von Gal 3, 27 [70].

[69] So etwa R. SCHNACKENBURG, Heilsgeschehen, 21.

[70] Selbstverständlich geht es nicht um eine vollständige Exegese dieser Texte, sondern nur um ein paar Hinweise.

Röm 6: ... ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ...

Was besagt nun in diesem Zusammenhang das einmalige Ereignis des Getauftwerdens [71]? Verschiedene Aoriste, die von eben diesem einmaligen Ereignis handeln, deuten darauf hin: ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ (V. 2), συνετάφημεν (V. 4), ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη (V. 6), ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ (V. 8), ἀπέθανεν ἐφάπαξ (V. 10). Es ist ein Sterben, das im Totsein andauert: σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ (V. 5), λογίζεσθε ἑαυτοὺς εἶναι νεκρούς (V. 11). Die Auferstehung und das neue Leben stehen noch bevor in der Zukunft (a), sind aber jetzt schon wirksam (b) und sind auf jenes Ereignis zurückzuführen (c):

a) σύμφυτοι ... τῶν ὁμοιώματι ... τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα (V. 5); συζήσομεν αὐτῷ (V. 8).
b) ἵνα ... ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν (V. 4); ὃ δε ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ (V. 10); ζῶντας δὲ τῷ θεῷ (V. 11).
c) die καινότης ζωῆς ist schon da (V. 5 im Zusammenhang); ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται (V. 7, Perfekt!); ἀπέθανεν ἐφάπαξ – ζῇ τῷ θεῷ (V. 10); νεκροὺς ... τῇ ἁμαρτίᾳ – ζῶντας ... τῷ θεῷ (V. 11).

Die Taufe und in ihr das Sterben wird als ein einmaliges Ereignis hingestellt (ἐφάπαξ). Das im Tode gegebene neue Leben ist wohl da, es anzunehmen und zu verwirklichen ist Sache des Täuflings oder des Getauften. Zwei Dimensionen finden sich also im Ereignis der Taufe:

- das einmalige Sterben zu einem neuen Leben,
- der Beginn, das Entgegennehmen und Vollziehen dieses neuen Lebens in der Zeit.

Doch wird der Anteil des Menschen hier nicht im Aorist bezeichnet wie das Getauftwerden, Begrabenwerden und Gestorbensein. Vielmehr ist durch das, in was der Mensch hineinbezogen wurde, durch das Sterben und Auferstehen, ein neues Leben möglich, das der Mensch auf Grund eben dieser Taufe verwirklichen soll. Er soll περιπατεῖν ἐν καινότητι ζωῆς. Dieses περιπατεῖν ist der eigentliche paulinische Fachausdruck für das sittliche Leben des Menschen zwischen Taufe und Vollendung und findet sich, wie wir bereits an Beispielen beobachten konnten, fast ausschließlich in paränetischen Texten. Für O. Kuss hat selbst Röm 6,1–11 eine «paränetische Spitze» [72], und auch für O. Michel besteht das Eigen-

[71] Vgl. hierzu die Arbeit von H. Frankemölle, Das Taufverständnis des Paulus. Taufe, Tod und Auferstehung nach Röm 6. Stuttgart 1970 (Lit.).

[72] O. Kuss, Römerbrief, 309.

artige des Kapitels in dem «Nebeneinander von Indikativen und Imperativen», die bei Paulus eine «unauflösliche Einheit» bilden [73].

Kol 2,11–13: συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι
ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας ...

Gerade durch die Beziehung dieses Auferwecktseins zum Glauben (an die Kraft Gottes, die Christus auferweckt hat) öffnet dieser Aorist (συνηγέρθητε) die Sicht in die Gegenwart und in die Zukunft. Auch wenn wir sagen, daß das Sterben und Auferwecktwerden in dem historisch einmaligen und einzigen Ereignis der Taufe geschehen ist, so erhält doch dieses συνηγέρθητε eine eigene Erklärung durch das διὰ τῆς πίστεως. Diese πίστις, durch welche die Galater nach Gal 3, 26 in Christus Söhne Gottes sind, bewirkt Kol 2,12 «in Christus» [74] das Auferwecktwordensein. Dabei ist aber wichtig festzuhalten, daß der Leser dem Sterben und Auferwecktwerden in dem historisch einmaligen und einzigen Ereignis der Taufe zeitlich nicht gleich gegenübersteht: das Sterben kann sicher ein punktueller Akt sein in der Geschichte, so auch das Auferwecktwerden und das Lebendigmachen (V. 13 συνεξωοποίησεν), aber dieses letztere ist mit dem Anheben eines neuen Zustandes (nämlich des Lebens) verbunden, ob ich die Fortdauer dieses neuen Zustandes nun eigens betone oder nicht. Sicher, auch das Tot-sein dauert an, doch nur deshalb, weil das neue Leben übernommen wurde. Um den Zustand des Tot-seins eigens ins Bewußtsein zu rufen, müßte man freilich zu den dafür bestimmten stilistischen Mitteln greifen (z. B. das Perfekt in Röm 6, 5). In diesem Sinne dürften die beiden Aoriste Kol 2,12 wohl nicht den gleichen aoristischen Charakter haben. Diese grundsätzliche Überlegung gilt auch für Röm 6. V. 9 wird von Christus gesagt: ἐγερθεῖς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνῄσκει, θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει.

Wenn die Auferstehung selbst auch ein einmaliges Ereignis ist, so geht es hier doch deutlich um das Andauern des Zustandes des Auferwecktseins, des Auferstandenen, so daß er nicht mehr stirbt, und der Tod über ihn keine Macht mehr hat. Noch deutlicher zeigt das V. 10, der die Erklärung gibt für V. 9:

ὁ γὰρ ἀπέθανεν, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ.
ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ.

[73] O. Michel, Der Brief an die Römer. In: Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Göttingen [10]1955, 128–129.

[74] Das ἐν ᾧ bezieht sich eher auf Christus als auf die Taufe; vgl. auch E. Lohmeyer, Kolosser, 111.

Dem betont einmaligen Sterben steht der Zustand des Lebens gegenüber, das aus der Auferstehung oder Auferweckung resultiert.

Das Gleiche finden wir auch Eph 2, 5–7, dem Paralleltext zu Kol 2, 12–13 (mit umgekehrter Wort- und Gedankenfolge), wo das Mitauferwecken und Mithinsetzen mit Christus auch im Aorist stehen – ὄντας ἡμᾶς νεκρούς –, aber doch deutlich in die Gegenwart (σεσῳσμένοι V. 5) und in die Zukunft weisen (ἵνα ἐνδείζηται ἐν τοῖς αἰῶσιν τοῖς ἐπερχομένοις τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος ...V 7).

Und noch zwei weitere bemerkenswerte Einzelheiten sind hier festzuhalten:

– τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσῳσμένοι διὰ πίστεως (V. 8): die Epheser sind gerettet (Perfekt) durch den Glauben – wie die Galater durch den Glauben Söhne Gottes sind –; und man kann sich mit Fug und Recht fragen, ob aus dem unmittelbaren Kontext heraus (V. 6 und 7) dieses τῇ χάριτι nicht in die nämliche Richtung weist wie das ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ von Gal 3, 26.

– Zum Zweiten sei auch hier hingewiesen auf das περιπατεῖν in V. 10, auf das wir immer wieder aufmerksam werden.

Kehren wir zurück zu Kol 2,12. Es darf nicht verschwiegen werden: Nicht nur aus der Tatsache des Auferwecktseins ergeben sich eine Reihe von Imperativen, sondern auch aus der Tatsache des Gestorbenseins, des Totseins [75]. Und doch darf der große Unterschied zwischen beiden Aussagereihen nicht übersehen werden, die auch keineswegs parallel zueinander stehen. Das Ziel dieser paränetischen Aufforderungen (z. B. die Glieder abzutöten, Kol 3, 5. 8 usw.) wie auch das Ziel der Taufe ist nicht das völlige Tot-sein, das totale Abgetötet-haben der Glieder, das völlige Abgelegt-haben des alten Menschen (z. B. Eph 4, 22), sondern das Leben τῷ θεῷ (Röm 6,10; Gal 2,19), das In-den-Dienst-Gottes-stellen der Glieder (Röm 6,13), das Anziehen bzw. das Angezogenhaben des neuen Menschen (Eph 4, 24), was freilich alles erst bei der eigenen Auferstehung zur Vollendung gelangen wird (Röm 6, 4–7.10).

Diesen Gedanken faßt sehr schön zusammen Kol 3, 3–4:

ἀπεθάνετε γάρ, καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ.
ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ἡμῶν,
τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ *φανερωθήσεσ* ἐν δόξῃ.

[75] Vgl. A. Feuillet, Mort du Christ et mort du chrétien d'après les Epîtres pauliniennes. In: RB 66 (1959) 491; Ders., Le Mystère Pascal et la Résurrection des chrétiens d'après les Epîtres pauliniennes. In: NRTh 79 (1957), 343; A. Wikenhauser, Christusmystik, 100–101.

Vgl. aber auch Gal 2,19; 5, 24–25; Röm 8,17; 2Kor 4,10; 5,14–16: fast an allen Stellen steht nach der Aufforderung oder der Tatsache des Sterbens oder Absterbens oder Leidens usw. das finale ἵνα, das hinweist auf das Leben, die Herrlichkeit, die Auferstehung usw.

Wenn in Kol 2,12 das συνταφέντες und das συνηγέρθητε vom gleichen Ereignis berichten (auch wenn sich das ἐν ᾧ nicht auf die Taufe sondern auf Christus bezieht), und so beide mit einem Aorist übersetzt werden können [76], so haben doch die beiden Ausdrücke aus dem Kontext heraus für Paulus nicht die gleiche zeitliche Aktualität. Wenn wir nach unserem Begrabensein uns auch weiterhin abtöten sollen (Kol 3, 5), so steht doch von diesem Ereignis an nicht das Totsein, sondern das Leben im Vordergrund, gegeben in der Taufe selbst (V. 12: συνηγέρθητε vgl. συνεζωοποίησεν V. 13), in der Gegenwart anwesend, wenn auch verborgen (3, 3) und in der Zukunft in der Herrlichkeit erscheinend (3, 4).

Aus diesem Grunde hat auch die πίστις in 2,12 zeitlich nicht einfach die gleiche Punktualität wie die Taufe; beide dürfen weder völlig parallel gesetzt noch miteinander in Konkurrenz gebracht werden. Das neue Leben, das in der Taufe (im Sterben und Begrabenwerden) geschenkt wurde, ist (in Christus) gegenwärtig durch den Glauben an die Macht Gottes, der seinen Sohn auferweckt hat [77]. Richtig faßt E. Lohmeyer zusammen: «Dieser Erweckung ist der Gedanke eschatologischer Vollendung unlöslich verbunden; indes, die 'miterweckten' Gläubigen leben noch 'im Fleisch' und harren 'der Offenbarung in Herrlichkeit'» [78].

Das συνηγέρθητε birgt also in sich schon alle Perspektiven der Gegenwart und Zukunft, wie sie 3,1–4 dargelegt werden: εἰ οὖν συνηγέρθητε ... (οὖν paraeneticum!).

Dieser Gedanke läßt sich auch dadurch illustrieren, daß wir Kol 2,12 vergleichend neben Röm 6,4 stellen: Beide Sätze beginnen überraschend ähnlich:

Kol 2,12 συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι ...
Röm 6,4 συνετάφημεν ... αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος ...

Auf Grund dieser Ähnlichkeit sei es auch erlaubt, die weitere Aussage der Sätze nebeneinander zu stellen:

[76] Das Partizip Aorist hat an sich keine ratio temporalis, wird hier aber dem Sinn nach aoristisch zu übersetzen sein, vgl. M. Zerwick, Graecitas Biblica, Nr. 261.

[77] τῆς ἐνεργείας kann auch als Genitiv der Herkunft aufgefaßt werden, vgl. E. Lohmeyer, Kolosser, 112.

[78] Ebd.

Kol ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ (a)
τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν (b).

Röm ἵνα ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός (b)
οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν (a).

Was Röm 6, 4 als Ziel des Begrabenwerdens in der Taufe angegeben ist, nämlich das Wandeln im neuen Leben, ist Kol 2,12 im Begrabenwerden selbst schon da und nimmt dort im Auferwecktwerden durch den Glauben seinen Anfang, wie das aus dem Vorausgehenden ersichtlich ist, wonach das συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως deutlich eine futurische Perspektive hat.

Fassen wir das Gesagte kurz zusammen, indem wir unsern Text Gal 3, 26–27 gegenüberstellen:

In der Taufe seid ihr in Christus (ἐν ᾧ) auferweckt worden durch den Glauben.

Dieser Aussage entspricht Gal 3, 27:

In der Taufe habt ihr Christus angezogen,

was die Erklärung (γάρ) sein soll für 3, 26:

In Christus seid ihr Söhne Gottes durch den Glauben.

Wenn wir in diesen Tauftexten – wie wir in der Einleitung zu diesem Abschnitt sagten – nach irgendwelchen Anhaltspunkten für das ἐνδύεσθαι suchen, ist es wohl berechtigt, folgendes zu sagen: Das Χριστὸν ἐνεδύσασθε, das die Erklärung ist für das «Söhne Gottes sein durch den Glauben», liegt sicher in der Richtung des συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως, das der Anfang – und man kann vielleicht auch sagen: die Erklärung – ist für das «Wandeln im neuen Leben» (Röm 6, 4). Oder anders formuliert: Wie das «Söhne Gottes sein durch den Glauben» das Ergebnis ist aus der Tatsache, daß die Galater in der Taufe Christus angezogen haben, so ist das «Wandeln im neuen Leben» das Ergebnis aus der Tatsache, daß wir in der Taufe auferweckt wurden durch den Glauben. Oder noch anders: Einerseits das Anziehen Christi, das sich im Glauben fortsetzt; andererseits das Auferwecktwerden durch den Glauben, das sich im neuen Wandel fortsetzt. – Aber es ist beidemal die Taufe der Ort, in dem das Anziehen Christi wie das Auferwecktwerden durch den Glauben vollzogen wird.

Einen weiteren äußerst wichtigen wie auch diskutierten Tauftext, Tit 3, 5, können wir aus Raumgründen nicht mehr analysieren, obwohl er wahrscheinlich auch auf diesen «sittlichen Vorgang» in der Taufe zu befragen wäre, wird doch die ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου auch weniger

eine «neue Sinnbildlichkeit» des λουτρὸν παλιγγενεσίας beinhalten als eher in die Richtung des radikalen Beginns des neuen Wandelns im Geiste weisen, wie das die Verse 8 ff. nahelegen.

III. GAL 3, 26–27 IM VERSTÄNDNIS DER PAULINISCHEN EKKLESIOLOGIE UND DER PAULINISCHEN ETHIK

Im vorausgehenden Abschnitt untersuchten wir ein paar wichtige Tauftexte des paulinischen Schrifttums und gingen die Stellen durch, in welchen vom Anziehen gesprochen wird; beides versuchten wir auf dem Hintergrund der Verse Gal 3, 26–27 zu tun. Wir konnten dabei feststellen, daß dieser aoristische Beginn des Christenlebens nicht nur in einem passiven Erleiden des Menschen in der Taufe oder durch die Taufe besteht, sondern (auch) in einem Tun des Menschen, das im Laufe des christlichen Lebens, freilich auf Grund des ganzen anfänglichen Geschehens, also einschließlich der Taufe, sich weiter entfalten und intensivieren soll in der Gestalt des christlichen Wandelns im Geiste, als Söhne Gottes, angesichts der Vollendung.

Auf Grund dieser Beobachtungen bekommt nun Gal 3, 26–27 besonderes Relief: Es handelt sich hier – wie gesagt – um ein zeitlich einziges Ereignis, wobei das einmalige Geschehen am Menschen und in diesem Geschehen das Tun des Menschen hervorgehoben ist. Obwohl es der gleiche geschichtliche Ort ist, ist doch nicht einfach der Empfang der Taufe formell mit dem Anziehen Christi gleichzusetzen wie z. B. Kol 2,12 das Begrabenwerden durch die Taufe auch formell verschieden ist von dem (in Christus) Auferwecktwerden durch den Glauben. Das «in Christus Söhne Gottes sein durch den Glauben» findet seine Erklärung darum primär nicht im Empfang der Taufe, sondern im Anziehen Christi. Dieses Anziehen Christi könnte dann aber der *Anfang* des *Glaubenslebens* sein: «*Anfang*», weil dies das Leben ist, das aus der Auferweckung durch den Glauben herrührt; «*Leben*», weil «Anziehen» bei Paulus nicht (nur) einen assensus intellectus bedeutet, sondern das lebendige Bekenntnis, das Verwirklichen verschiedener Tugenden, die aus dem Glauben fließen, bezeichnet, eben jenes Glaubens, durch den wir in Christus Söhne Gottes sind. In der Taufe auf Christus hin geschieht die Annahme, die Übernahme, das «Anziehen» Christi mit all seinen Forderungen und Konsequenzen, an die Paulus die Christen immer wieder erinnert und durch deren Erfüllung in Christus der Mensch zum Sohne Gottes wird.

Bevor wir aber diese Einsichten aus dem paulinischen Schrifttum noch erhärten und vertiefen, müssen wir uns fragen, ob diese Erklärung des ἐνδύεσθαι Gal 3,27 auch wirklich in den Zusammenhang paßt. Und hier scheint nun einiges gegen unseren Deutungsversuch zu sprechen. Im Zusammenhang von Gal 3 geht es ja nicht um die Taufe, auch nicht um den christlichen Lebenswandel, sondern um das, was V. 28b formuliert ist mit πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ; es geht um die Zugehörigkeit zu Christus (Χριστοῦ εἶναι), wodurch eben auch die Galater «Same Abrahams» sind, d. h. «Erben nach der Verheißung» (V. 29). Gerade nicht der durch die Taufe und das Anziehen Christi eröffnete und ermöglichte Lebenswandel des einzelnen scheint hier gefordert zu sein, sondern das «Einer-sein in Christus».

Nun, es ist bei diesem Ausdruck ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ von verschiedenen Interpreten an die Kirche erinnert worden, insbesondere an die Darlegungen 1Kor 12,12 ff. Tatsächlich dürfte es von der paulinischen Theologie her schwierig sein, an eine Einheit der Gläubigen und der Getauften in Christus zu denken, ohne dabei den Paulus so vertrauten Begriff des «Leibes Christi» ins Spiel zu bringen. Dabei braucht man keineswegs wie W. Kümmel anzunehmen, daß «das Bild vom Anziehen des Christus aus demselben geistigen Bereich wie das vom Leib Christi» stamme, auch nicht, «daß Christus als der eine Universalmensch vorgestellt ist, der die vielen einzelnen Menschen, die zu ihm in Beziehung treten, umfaßt wie ein Gewand und mit ihnen zusammen die Universalpersönlichkeit des Christus, den 'Leib Christi' bildet» [79]. Ohne auf dieses Problem weiter eingehen zu wollen und ohne eine «seinsmäßige» Zuordnung oder Einordnung zu Christus in Frage zu stellen [80]: es dürfte doch keinem Zweifel unterliegen, daß für Paulus, wenn er die Begrifflichkeit des «Leibes Christi» gebraucht, nicht nur die *Einheit* der Kirche in den Vordergrund tritt, die für ihn als Vorgegebenheit nicht in Frage steht, sondern auch und nicht weniger die *Verschiedenheiten* der Existenz- und Wirkmöglichkeiten dieses Einen Leibes [81]. Es ist darum wichtig festzuhalten, daß gerade an jenen Stellen, in denen Paulus ausführlicher vom «Leib Christi» handelt, die unvermeidliche Vielfalt des Wirkens

[79] W. Kümmel, Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes. In: Das Neue Testament Deutsch, Ergänzungsreihe 3, Göttingen 1969, 187.

[80] H. Schlier, Galater, 175.

[81] Vgl. dazu z. B. J. A. T. Robinson, Le corps. Etude sur la théologie de saint Paul. Lyon 1966, 97 ff.

Christi betont wird: 1Kor 12, 4–31; Röm 12, 3–8; vgl. Eph 4, 1–16. Der Feststellung von H. Schlier, daß das Χριστοῦ εἶναι bei Paulus nicht einen moralischen Sinn habe, sondern den Besitz des sakramentalen πνεῦμα Χριστοῦ (mit Hinweis auf Röm 8, 8 f.; 1Kor 3,16; 12,16; Gal 5, 24 f.) oder auch das Sein Christi «in uns» voraussetze [82], braucht nicht widersprochen zu werden, doch ist auch hier zu fragen, ob die moralische und die seinsmäßige Ordnung einfach so säuberlich getrennt werden dürfen. Um nur die von H. Schlier erwähnten Stellen durchzugehen: auf Röm 8, 8 f. folgt V. 12 die daraus resultierende Paränese (ἄρα οὖν), wonach die Römer mit dem Geist die Werke des Fleisches töten sollen. 1Kor 3,16 ist es der Geist Gottes, der in den Korinthern wohnt, die Tempel Gottes sind, doch wissen wir gerade aus 1Kor, welche Bedeutung dem Geist in der Gemeinde zukommt, ist es doch der eine und selbe Geist, der «all das» wirkt, «indem er jedem nach seiner Art zuteilt, wie er will» (12, 4–11). – Das Zugehören der Glieder zum einen Leib, wovon 1Kor 12,16 die Rede ist, darf gerade nicht in der Identifizierung mit dem Leib bestehen, sondern jedes einzelne Glied soll in dem einen Leib seine eigene Funktion und Aufgabe wahrnehmen, «so, wie er wollte» (V. 18; vgl. auch V. 27 ff., wo das Bild auf die Gemeinde übertragen wird). – Wenn es Gal 5, 24 heißt: «Die, welche Jesus Christus zugehören, haben das Fleisch mit seinen Leidenschaften und Gelüsten gekreuzigt», besteht doch die Zugehörigkeit zu Christus nicht im «Gekreuzigtsein», im «Totsein», sondern im «Wandeln im Geiste» (V. 25 εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν).

Möge man das εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Gal 3, 28) auf das σῶμα hin deuten oder nicht, wir würden doch an den wesentlichen Aussagen des Paulus über die «Einheit» hinweggehen, wenn wir sie nicht in einem pneumatischen, das heißt doch aber auch dynamischen Sinn verstünden. Auch kann nur eine so verstandene Einheit von sich behaupten, «Same *Abrahams*» zu sein (Gal 3, 29), dürfen wir doch die unseren Versen vorausgehende Argumentation nicht aus den Augen verlieren, wonach eben «die aus dem Glauben» (οἱ ἐκ πίστεως) Kinder Abrahams sind (3, 7) und daß daher «die aus dem Glauben» (οἱ ἐκ πίστεως) mit dem gläubigen Abraham (τῷ πιστῷ Ἀβραάμ) gesegnet werden (3, 9).

So fügt sich unsere Interpretation des Χριστὸν ἐνδύεσθαι im Sinne der gläubigen Übernahme und Annahme des Christus mit all seinen Forderungen in der Taufe nicht nur gut in den Zusammenhang des Ab-

[82] H. Schlier, Galater, 175.

schnittes Gal 3, sondern auch in das Gesamt der paulinischen Theologie.

Zum Abschluß sollen noch ein paar Hinweise unsere Einsichten erläutern und vertiefen.

Nach einer ähnlichen Aussage hin wie Gal 3, 26–27 wäre auch Kol 2, 6 zu untersuchen:
ὡς οὖν παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν Κύριον, ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε.

Nur auf einige Einzelheiten soll hier aufmerksam gemacht werden: παραλαμβάνειν ist bei Paulus ein terminus technicus im Zusammenhang der Verkündigung und kann wiederum verschiedene Nuancierungen haben. So besagt es z. B. das Empfangen der christlichen Überlieferung «in fester Prägung in der Traditionskette» 1Kor 11, 23; 15, 1. 3; aber auch «die formulierbaren Gesetze christlicher Sittlichkeit» werden in dieser Überlieferung angenommen, wie 1Thess 4, 1 zeigt [83]. Es darf aber bei diesem παραλαμβάνειν nicht nur an die verstandesmäßige Entgegennahme geistiger Sachverhalte gedacht werden, sondern es besagt dieser Ausdruck ein Annehmen im Sinne einer «Zustimmung» oder «Billigung»[84] der Verkündigung, der Anerkennung des Verkündigten. In diesem Sinne ist παραλαμβάνειν sicher in unserm Vers zu verstehen, wo vom Annehmen Christi selbst die Rede ist, einzige Stelle im paulinischen Schrifttum, in welchem das Objekt des παραλαμβάνειν mit einer Person bezeichnet wird. Es wird zudem Christus betont als der Kyrios dargestellt (Nachstellung mit Wiederholung des Artikels), d. h. es handelt sich hier um ein Anerkennen Christi, der als der Herr unseren Dienst in Anspruch nimmt, und um ein Bekenntnis der eigenen Abhängigkeit [85]. Wie wir uns nun zu diesem Christus dem Herrn bekannt haben [86], so sollen wir in ihm wandeln.

Bemerken wir zudem noch, daß dieser Vers umrahmt ist von der zweimaligen Erwähnung der πίστις, wobei das οὖν in V. 6 doch sicher auch auf die Glaubensfestigkeit der Kolosser hinweist und zugleich an die damalige Annahme Christi des Kyrios erinnern will, bevor es daraus auf die Forderung zum sittlichen Wandel in Christus überleitet; und man kann sich fragen, ob diese Glaubensfestigkeit nicht indirekt zurückgeführt wird auf die Annahme Jesu Christi [87]. Wenn wir weiterhin noch

[83] Vgl. G. Delling, Art. παραλαμβάνειν, in: TWNT IV, 14.

[84] Vgl. W. Bauer, Wörterbuch, s. v.

[85] Vgl. W. Foerster, Art. κύριος, in: TWNT III, bes. 1087 ff.

[86] E. Lohmeyer, Kolosser 97, denkt dabei an die Überlieferung der alten Bekenntnisformel: Herr ist Jesus Christus.

[87] Eine innere Beziehung zwischen πίστις und παραλαμβάνειν τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν Κύριον sieht z. B. auch G. Delling, in: TWNT IV, 15. Auch andere

feststellen, daß auch hier gleich darauf von der Taufe die Rede ist (2,11 ff.) – wenn auch die Beziehung zwischen παραλαμβάνειν und der Taufe nicht klar zutage tritt – so erinnert doch Kol 2, 6 sehr stark an die Aussage Gal 3, 26–27, und das Χριστὸν ἐνδύεσθαι kann eine neue Erklärung erhalten durch das παραλαμβάνειν τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν Κύριον: es geht um das Annehmen und das Anerkennen Christi des Herrn mit all den sittlichen Folgerungen, die sich zusammenfassen lassen als «Wandeln in ihm», in welchem Wandeln das «Erstarken im Glauben» (Kol 2,7) die vornehmste Rolle spielt.

Im Vorausgehenden sind wir immer wieder auf einen Ausdruck gestoßen, nämlich auf περιπατεῖν, und wir haben zugleich feststellen können, daß von diesem «Wandel» stets im Hinblick auf die Vollendung, auf die Auferstehung oder auf die Parusie gesprochen wurde.

Würden wir alle paulinischen Stellen, in welchen von περιπατεῖν die Rede ist, zusammenstellen, könnten wir außerdem noch folgendes feststellen, das in enger Beziehung steht mit dieser eschatologischen Färbung der Texte, nämlich die häufige Erwähnung der κληρονομία und des πνεῦμα, die ihrerseits wieder in enger Beziehung zueinander stehen. Es ist im Rahmen dieser Arbeit natürlich nicht möglich, diesen beiden sehr wichtigen Begriffen auch nur ein klein wenig nachzugehen, obwohl beide für unseren Text ungemein lehrreich sind.

Wir haben bereits auf die Ähnlichkeit der Strukturen Gal 3, 23–29 und 4,1–7 hingewiesen. Am Ende der beiden Textreihen steht das Wort κληρονόμος (κληρονομία), so auch in dem Gal 4, 6–7 parallelen Text Röm 8,14–17, eine Feststellung, die sicher unsere nähere Aufmerksamkeit verdient.

Nach W. Foerster liegt der Inhalt der Wortgruppe κληρονόμος, κληρονομέω, κληρονομία «fast ganz im Gleichnis von den ungerechten Winzern beschlossen, Mk 12,1–12 par». Der «Erbe» ist der «Sohn», das Erbe das Reich Gottes. «Erbe sein heißt im Gleichnis von den bösen Winzern nicht, das Erbe schon angetreten haben, sondern die Anwartschaft auf das Erbe haben; der Sohn kommt noch nicht *als* der Herr des Weinbergs, mit der Vollmacht des, der seinen Besitz schon angetreten hat» [88]. Vor diesem Antreten des Erbes unterscheidet sich der Erbe in nichts vom Knecht, «obwohl er der Herr von allem ist» (Gal 4,1) bis zu der vom

paulinische Stellen, in denen παραλαμβάνειν vorkommt, weisen auf die Beziehung zur πίστις hin: Gal 1,9.12; Phil 4,9; 1Thess 2,13.

[88] W. Foerster, Art.: κληρονόμος, in: TWNT III, 781 ff.

Vater festgesetzten Zeit. W. Foerster schließt richtig, daß «κληρονόμος ein eschatologischer Begriff» ist [89].

Worin besteht nun das Erbe? Im genannten Gleichnis wird es bei Mt 21, 43 formuliert als das «Reich Gottes». κληρονομία als βασιλεία [τοῦ] θεοῦ findet sich auch bei Paulus: 1Kor 6, 9; 15, 50; Gal 5,21, vgl. auch Eph 5, 5 βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ. Der Inhalt des Erbgutes wird bei Paulus auch mit δόξα bezeichnet: Rom 6,17, vgl. Eph 1,18, s. auch ζωὴ αἰώνιος Tit 3,7 (im Taufkontext).

Welches ist die Grundlage dafür, daß jemand zum Erbe eingesetzt wird oder die Anwartschaft auf das Erbe erhält? Am deutlichsten zeigt sich das in den beiden Texten Gal 4, 6–7 und Röm 8,14–17: Wenn jemand Sohn Gottes ist, ist er auch Erbe. Das Sohnsein bzw. das Sohnwerden beruht wiederum auf der Sendung des Geistes (Gal 4,6) bzw. auf der Annahme des Geistes der Sohnschaft durch den wir getrieben werden (Röm 8,14 ff.).

Gal 3, 26–29 ist der Gedankengang ähnlich: die Galater sind Erben, weil sie zu Christus gehören, weil sie «einer» sind in Christus Jesus; Söhne aber durch den Glauben in Christus Jesus sind sie auf Grund des Anziehens Christi in der Taufe.

Daß das Erbe-werden im Augenblick des Christ-werdens oder auch im Augenblick der Taufe geschieht, ist auch aus zwei weiteren Texten ableitbar: Eph 1,13–14 und Tit 3, 5–7.

Wenn der Erbe auch κύριος πάντων ist (Gal 4,1), so ist er doch noch nicht im eigentlichen Vollbesitz der Erbschaft. Der Akt der eigentlichen vollgültigen Übernahme der Erbschaft findet in der Zukunft statt, genauer gesagt bei der Vollendung (Auferstehung, Parusie) und wird im Griechischen bezeichnet durch das Verb κληρονομέω. Nach 1Kor 6,9.10 und Gal 5, 21 werden die Gerechten das Reich Gottes erben, diejenigen aber, die Böses tun, werden es nicht erben. Kol 3, 24 steht dafür der vielleicht exaktere Ausdruck ἀπολαμβάνεσθαι τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας, das Entgegennehmen der Auszahlung des Erbes, das auch hier der Verfasser für die Zukunft in Aussicht stellt, nachdem er in den Versen zuvor zu guten Werken aufgemuntert hat.

Dieser Aspekt, daß die eigentliche Auszahlung des Erbes irgendwie

[89] TWNT III, 782. – Ob gewisse Zweifel bezüglich des «eschatologischen Klanges» besonders in den Galaterstellen zurecht angemeldet werden (ebd. Fußnote 30), vermögen wir nicht zu beurteilen. Sollte der Begriff in 3, 29 in sich betrachtet auch nicht eschatologisch gemeint sein, so erhält er doch diese Färbung aus der direkt sich anschließenden Betrachtungsweise des Begriffes 4,1 ff.

in Beziehung oder gar in Abhängigkeit steht vom Tun des Menschen, ist in allen genannten paränetischen Texten deutlich vorhanden. Aber auch im Zusammenhang mit den mehr lehrhaften Texten klingt dieser Aspekt des menschlichen Bemühens mit [90], und hier zeigt sich zugleich auch die Bedeutung der Rolle des Geistes im christlichen Leben.

Tit 3, 5–7 wird das Erbe-sein in engste Beziehung gebracht zum Heiligen Geist, der in reicher Fülle über uns ausgegossen wurde durch Jesus Christus. Doch gleich folgt die Mahnung, daß sich Titus mit allem Nachdruck dafür einsetze, ἵνα φροντίζωσιν καλῶν ἔργων προίστασθαι οἱ πεπιστευκότες θεῷ (V. 8).

Eph 1,13–14 ist von der Besiegelung durch den Heiligen Geist die Rede, wobei zu bemerken ist, daß dieses Besiegeln, σφραγίζειν, ein Wort ist, das «unzweifelhaft» zur Taufterminologie gehört [91]. Dieser Heilige Geist ist das Angeld (ἀρραβών) unserer Erbschaft. Und es folgt V. 15 die Erwähnung des Glaubens und der Liebe der Epheser: διὰ τοῦτο κἀγώ, ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ... (vgl. dazu noch Eph 1,18 ff.).

Gewiß, der Begriff πνεῦμα kommt in Gal 3, 26–27 direkt nicht vor. Wir haben aber gesehen, daß Gal 3, 26 das Ergebnis und die Erfüllung von all dem ist, auf das das Gesetz, die frühere Ökonomie, hingeführt hat: auf Christus und sein Werk, dessen Ziel folgendermaßen ausgedrückt ist:

3,24b ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν,
3,14b ἵνα τὴν *ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος* λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως.

Und es ist sehr wichtig festzuhalten, daß in dem Gal 3, 26–27 strukturell parallelen Text Gal 4, 6 (bzw. Röm 8,14–15) die Sohnschaft nicht zurückgeführt ist auf den Glauben, sondern auf den Geist, den der Vater in unsere Herzen gesandt hat, nicht einfach, damit wir ihn «haben», sondern damit er in uns tätig sei.

O. Kuss spricht anschließend an den exegetischen Kommentar zu Röm 8,12–17, daß Paulus hier in diesen Versen eine «Theologie einer Zwischenzeit zu erarbeiten sucht», und er charakterisiert diese Zwischenzeit: «Das Pneuma ist die Macht, welche die Zwischenzeit als Vorwegnahme der Heilserfüllung beherrscht» [92]. Diese Zwischenzeit wird – ähnlich wie Röm 8,15 – Gal 4, 6 eröffnet durch die Sendung des Geistes

[90] Vgl. u. a. Anton Grabner-Haider, Paraklese und Eschatologie bei Paulus. In: Neutestamentliche Abhandlungen. Münster 1968.

[91] I. de La Potterie, L'onction du chrétien par la foi, in: I. de la Potterie S. J., S. Lyonnet, S. J., La vie selon l'Esprit. Condition du chrétien. Paris 1965, 113 f.

[92] O. Kuss, Römerbrief, 607 f.

und wird stets durchlebt durch die ständige Führung (Röm 8,14) und das stete Rufen dieses Geistes (8,15). Als solche, die vom Geiste getrieben Söhne Gottes sind, sind wir auch Erben.

Gal 3, 27, wo der Schwerpunkt der Beweisführung im Kontext eben auf dem Glauben liegt, wird diese Zwischenzeit eröffnet durch das Anziehen Christi in der Taufe und dauert fort im Glauben. Als solche, die wir durch den Glauben Söhne Gottes sind in Christus Jesus, sind wir auch Erben. Der vermeintliche Widerspruch: Sohnschaft durch den Glauben und Sohnschaft durch den Geist erklärt sich leicht aus der verschiedenen Betrachtungsweise dieser Zwischenzeit.

Nach Gal 3, 27 beginnt diese Zwischenzeit mit dem Χριστὸν ἐνεδύσασθε in der Taufe, mit der Übernahme Christi mit all seinen Forderungen, die zusammengefaßt sind im «Glauben», freilich in der πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμέμη, denn «*in Christus*» gilt nur der Glaube, der durch die Liebe wirksam ist (Gal 5, 6), welche wiederum die erste Frucht des Geistes ist (5, 22), des Geistes, in dem wir wandeln sollen (5,16).