

**Zeitschrift:** Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums  
**Herausgeber:** Zürcher Institut für interreligiösen Dialog  
**Band:** 54 (1998)

**Artikel:** Die andere Frau : synchrone und diachrone Beobachtungen zu Gal 4,21-5,1  
**Autor:** Bachmann, Michael  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-961182>

### **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:** 19.04.2026

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

# Die andere Frau

## Synchrone und diachrone Beobachtungen zu Gal 4,21-5,1\*

Michael Bachmann\*\*

### I

Viererei ist bei dem berühmt-berüchtigten und schwierigen<sup>1</sup> Textsegment Gal 4,21-5,1 mindestens klar. Wenn Paulus hier von Abraham, seinen beiden Söhnen und denen spricht, von denen sie geboren wurden, dann will er *erstens* auf zwei Gemeinschaften, zwei *Korporationen* hinaus. Es wird ja den beiden Gebärenden letztlich mehr als jeweils nur ein Nachkomme zugeordnet: Nach V. 25 und V. 28 (vgl. V. 27.31) geht es um Kinder, *tekna* – im Plural. *Zweitens* fasst der Apostel diese Korporationen zwar in V. 24 unter dem Begriff des Bündnisses, der *diathêkê*, zusammen: Er bezieht die Gebärenden bzw. die Gemeinschaften auf zwei solcher Bündnisse, auf *dvo diathêkai*. Es kommt aber daraufhin dann sogleich zu einer scharfen *Gegenüberstellung*<sup>2</sup>, die spätestens von nun an den Aufbau der Perikope bestimmt. *Drittens steht dabei* in V. 24f das Sinai-Bündnis und steht damit die als *Hagar* benannte Frau *voran*, der die weitere lediglich folgt. Letztere wird nicht einmal namentlich vorgestellt und rückt erst ab V. 26 ins Zentrum des Interesses (vgl. schon V. 22f). Dennoch meine ich beim Titel dieser Studie mit der “anderen Frau” nicht die nachgeordnete, sondern die voranstehende. Ich möchte damit einen *vierten* unstrittigen Sachverhalt ansprechen, dass nämlich – ähnlich wie in der Genesis-Erzählung (bes. Gen 16,1-17,27; 21,1-21) – die *Zweitgebärende*, also Sara, und mit ihr der in V. 28 genannte Isaak, *positiv* akzentuiert wird, die Erstgebärende, Hagar, aber mit ihrem in Gal 4 nicht namhaft gemachten Sohn Ismael sozusagen im Schatten steht: Während Paulus sich und die Adressaten in V. 26 und V. 31 im Sinne von Kindern letztlich mit der Zweitgebärenden als der Mutter verbindet und ihr die positiven Attribute “Freie” (*eleuthera* [4,22.23.26.30.31]), “Verheissung” (*epangelia* [4,23.28; vgl. 3,14-29]) und “Geist” (*pneuma* [4,29; vgl. 3,2-14; 4,6; 5,5-6,18]) zuordnet, schliesst er in V. 31 gleichzeitig eine entsprechende Beziehung zu Hagar aus; im Blick auf diese somit strikt von der legitimen christlichen Gemeinschaft getrennte Gestalt und Korporation gebraucht er zuvor kontrastiv die Begriffe “Sklavin” (*paidiskê* [4,22.23.30<2mal>.31]) und “Fleisch” (*sarx* [4,23.29;

\* Zuletzt am 3. 8. 1995 auf der Prager SNTS-Tagung als Short Paper vorgetragen. (Eine im Anmerkungsapparat erweiterte Fassung wird demnächst in meinem Aufsatzband *Antijudaismus im Galaterbrief?* [NTOA] erscheinen.) Mit der Studie führe ich einen bereits in meiner (sogleich in Anm. 1 zu nennenden) Habilitationsschrift (130-133) knapp skizzierten Interpretationsansatz weiter.

\*\* Prof. Dr. Michael Bachmann, Professor für Evangelische Theologie, Universität Siegen, Adolf-Reichwein-Strasse 2, D - 57068 Siegen.

vgl. 3,3; 4,13-6,13]). Entsprechend wird den Kindern der “Freien” natürlich “Freiheit” (*eleutheria* [5,1; vgl. 2,4; 5,13]) attestiert, denen der “Sklavin” “Knechtschaft” (*dûleia* [4,24; 5,1; vgl. 4,25 <Verb> und Röm 8,15.21]). Keine Frage: Die zweitgebärende Frau steht im Licht, die erstgebärende im Dunkel. Sie ist, von Paulus und seinen Adressaten aus gesehen, die andere.

## II

Vergleichbares gilt auch für eine interessante Darstellung zweier Frauen, die sich im Freiburger Münster findet, nämlich auf einander korrespondierenden Medaillons des sog. Tucherfensters. Sie sind am Ende des 13. oder zu Beginn des 14. Jahrhunderts entstanden<sup>3</sup>.



Dass hier eine ähnliche Wertung wie in Gal 4 begegnet, ist kein Zufall. Denn zu den Aussagen, die in dieser Darstellung wie in verwandten kunstgeschichtli-

- 1 Vgl. dazu die Literaturhinweise bei M. Bachmann, *Sünder oder Übertreter*, Studien zur Argumentation in Gal 2,15ff., WUNT 59, Tübingen 1992, 130, Anm. 161.
- 2 Sie scheint Paulus wichtiger als die Redeweise von den *dyo diathêkai* (s. V. 24c.26). Vgl. u. Anm. 39.
- 3 S. dazu und zu ihnen F. Geiges, *Der mittelalterliche Fensterschmuck des Freiburger Münsters*, Seine Geschichte, die Ursachen seines Zerfalles und die Massnahmen zu seiner Wiederherstellung; zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Baues selbst, Freiburg [1931], 87-92 (samt Anm. 3f). Unsere Abb. 1, welche die Medaillons zu sehr aneinanderrückt, reproduziert (mit freundlicher Genehmigung des Verlags Herder) die Abb. 245 und 246 bei Geiges, *Fensterschmuck*, und damit Pausen, die (1898) vor der Restauration der Glasmalereien angefertigt wurden (vgl. ebd., Abb. 247f: Fotos vom alten Zustand). Vgl. H. Schreckenber, *Die Juden in der Kunst Europas*, Ein historischer Bildatlas, Göttingen etc. 1996, 54, Abb. 2.

chen Zeugnissen aufgenommen werden<sup>4</sup>, gehört nicht zuletzt unser Textabschnitt<sup>5</sup>. Daneben gehen hier natürlich andere biblische Zusammenhänge ein: so auf der linken Seite bei dem Reittier, das an Kopf und Beinen Merkmale von Stier, Mensch, Löwe und Adler trägt und deshalb Tetramorph genannt wird, Offb 4,6f und Ez 1 (bes. V. 10) bzw. 10 (bes. V. 14); und so auf der rechten Seite beim Tuch, das die auf einem Esel reitende Frau nahezu am Sehen hindert, 2 Kor 3, (bes. V.) 14 – “liegt” doch nach dieser Stelle “bis zum heutigen Tage eben jene Decke auf der Verlesung des Alten Bündnisses, der *palais diathêkê*”, die Mose gemäss Ex 34,34 nach der Sinai-Offenbarung auf sein strahlendes Angesicht gelegt hatte (s. 2 Kor 3,7.13). Mit diesem Zug und etwa auch mit dem weiteren, dass die rechte Frau ein gelbes Kleid trägt, ist vollends offenkundig, dass mit ihr die Synagoge und mit der gegenüber plazierten, blau gewandeten die Kirche gemeint ist, die dann sozusagen auf den vier Evangelisten daherkommt<sup>6</sup>. Selbstverständlich soll es uns hier nicht eigentlich um die Ikonographie des Motivs gehen. Aber die Darstellung mit ihren unübersehbaren Bezugnahmen auf

- 
- 4 Von der einschlägigen Literatur seien genannt: A. Oepke, *Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung*, Gütersloh 1950; B. Blumenkranz, *Juden und Judentum in der mittelalterlichen Kunst*, FDV 1963, Stuttgart 1965; G. Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst*, 5 Bde., Gütersloh 1966-1991, Bd. 2, 117f.121-124; Bd. 4,1, 38-68; H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11.Jh.)*, EHS 23,172, Frankfurt am Main etc. 1982; ders., *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11.-13.Jh.)*, Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil, EHS 23,335, Frankfurt am Main etc. 1988; ders., Die patristische Adversus-Judaeos-Thematik im Spiegel der karolingischen Kunst, in: *Bijdr.* 49 (1988), 119-138; ders., *Bildatlas* (s. Anm. 3).
- 5 Oepke, *Gottesvolk*, 205, Anm. 2 (vgl. 302), formuliert im Blick auf Gal 4,21-31: “Die spätere Versinnbildlichung von Kirche und Synagoge als Frauengestalten in der bildenden Kunst und im geistlichen Schauspiel des Mittelalters geht vielleicht auf die vorliegende Stelle zurück. Auf jeden Fall bereitet sie sich hier vor”. Ähnlich K. Haacker, Paulus und das Judentum im Galaterbrief, in: E. Brocke/J. Seim (Hg), *Gottes Augapfel*, Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, Neukirchen-Vluyn 1986, 94-111, 98. Obwohl natürlich mit einer Fülle weiterer Einflussfaktoren (unter ihnen: die Hohelied-Exegese; die römischen *Judaea-captiva*-Münzen, auf denen einer *Judaea* allegorisch personifizierenden Frauengestalt ein bewaffneter Soldat siegreich gegenübersteht) zu rechnen ist, scheint ein solches Urteil eher noch zu vorsichtig, wenn man an das nun einmal in Gal 4,21-5,1 unter Einbeziehung des *diathêkê*-Begriffes besonders prägnant ausgedrückte Gegenüber und an auffällige Entsprechungen zwischen dieser Perikope und (in der Frühzeit verschiedentlich auf “Jerusalem” Bezug nehmenden) Darstellungen des *ecclesia-synagoga*-Motivs denkt, an die mögliche Nachwirkung der altkirchlichen Auslegung jener paulinischen Stelle (vgl. Schreckenberg, *Bijdr.* 49, 137) und an die nicht zuletzt in den Äusserungen Innozenz’ III. zum Verhältnis von Christentum und Judentum begegnenden Anspielungen auf eben diesen Passus (s. dazu Schreckenberg, *Ikonographie*, 408.410.414; vgl. aaO 99.279.283).
- 6 Vgl. dazu nur W. Greisenegger, *Ecclesia und Synagoge*, in: *LCI* 1 (1968), 569-578, 572, und H. H. Hofstätter, *Evangelistenbild und Evangelien Symbole/Evangelisten und Evangelien Symbole*, in: *Mün.* 37 (1984), 231-234/321-324, bes. 322f.

Gal 4 kann uns doch den Dienst leisten, uns zusammen mit der in dieser Visualisierung zum Ausdruck kommenden Interpretation des Abschnittes auf zwei Auslegungsgewohnheiten, auf zwei Auslegungsprobleme hinzuweisen.

Was zunächst die deutlichen Bezugnahmen angeht, so wird – um an den oben genannten vier Punkten entlangzugehen – *erstens* auch hier mit dem Mittel zweier Frauengestalten auf *Korporationen* abgehoben. *Zweitens* gehören sie unter dem Begriff des Bündnisses zusammen. Während darauf rechts der den Tempelkult symbolisierende Bockskopf weist<sup>7</sup>, ist es links der Kelch mit dem Blut des neuen Bündnisses (s. Lk 22,20; 1 Kor 11,25). Also haben wir es mit einem Nebeneinander von altem und neuem Bündnis bzw. Testament zu tun, wobei insbesondere die Anordnung mit ihrer sozusagen zwischen beiden Medaillons verlaufenden Symmetrieachse eben auf eine akzentuierende Gegenüberstellung hinauswill. Von einer Vorordnung der z.B. durch Tuch und Bockskopf mit dem Sinai-Bündnis verknüpften Frau freilich kann man – *drittens* – nicht sprechen, da nun einmal Symmetrie vorliegt. Aber wenn diese Gestalt vom Betrachter aus rechts ihren Platz hat, die den Abendmahlskelch tragende links, so passt das *viertens* wieder zur Wertigkeit, die in Gal 4 zum Ausdruck gebracht wird. Denn die Frau auf dem Tetramorph hat damit, wie ein darüber angeordnetes Kreuzesmedaillon erkennen lässt<sup>8</sup>, (zumindest letztlich) den Platz zur Rechten Christi inne<sup>9</sup>. Und wie hier “positiv” gegen “negativ” steht, ist etwa auch daran ablesbar, dass die Gestalt der *ecclesia* eine Krone trägt und eine Speerfahne mit aufgerichteter Schaft hält, während der Esel-Reiterin das Majestätszeichen vom Kopf rutscht (vgl. Klgl 5,16) und bei ihr die Fahnenstange doppelt gebrochen ist. Diese Frau ist negativ gezeichnet: Sie ist die andere Frau.

Aber nicht nur wird Gal 4 hier in solcher Weise aufgegriffen, sondern darüber hinaus auch noch in *doppelter* Weise dezidiert ausgelegt, und in beiderlei Hinsicht muss man spätestens angesichts der Schoa, aber, wie mir scheint, auch schon wegen der paulinischen Formulierungen von einer heiklen Interpretation sprechen. *Zum einen*: Man gewinnt aufgrund der symmetrischen Gegenüberstellung sowie aufgrund der verrutschten Krone, der gebrochenen Fahnenstange und des Hintenüberfallens des Körpers der rechten Frau den Eindruck, es handle sich nahezu um so etwas wie eine Kampfszene<sup>10</sup>, und z.B. in einer Variante des

7 Vgl. dazu nur Greisenegger, *LCI* 1, 571.574.577, und Blumenkranz, *Juden*, 58 (s. ebd. Abb. 70).

8 Vgl. Geiges, *Fensterschmuck*, Abb. 242f (vgl. Abb. 244).

9 Es ist die linke Seite als die heraldisch rechte, verglichen mit der anderen, die positive (vgl. dazu nur Schreckenberger, *Bijdr.* 49, 125, mit Hinweis auf Mt 25,33.41).

10 Krone und Speerfahne weisen ohnehin auf politisch-militärische Elemente in der Vorgeschichte der *ecclesia-synagoga*-Darstellung (s. dazu nur: Schreckenberger, *Ikonomographie*, 452; ders., *Bijdr.* 49, 125f) – Gal 4,30 eingeschlossen –. Aber erst relativ spät entwickelte sich das Gegenüber “zu einem echten Kampf ..., wie ihn die Turnierbilder zeigen” (Greisenegger, *LCI* 1, 576), insbesondere das Freiburger. Auf das noch weniger aggressive Gegenüber von Kirche und Synagoge zunächst in karolingischen Darstellungen wird nicht zuletzt die pseudoaugustinische Schrift “*Altercatio Ecclesiae et Synagogae*” (PL 42, 1131-1140) eingewirkt haben (s. dazu nur: Schreckenberger, *Ikonomographie*, 479f; ders., *Bijdr.* 49, 125 samt Anm. 24), in der übrigens

Motivs im Chorgestühl des Erfurter Doms<sup>11</sup> ist denn auch das Gegeneinander im Sinne eines Turniergefechtes dargestellt. Sollte Gal 4 diese pragmatische Funktion haben: Bekämpfung von Gegnern? *Zum anderen*: Nicht nur die auf dem Tetramorph reitende positive Gestalt ist – wie wir sahen – eindeutig identifiziert, sondern bemerkenswerterweise auch die andere Frau. Sie symbolisiert – das hatten wir bereits zu konstatieren – das Judentum. Während die Verbindung der positiven Gestalt von Gal 4 mit der Kirche in der Tat naheliegt, sofern Paulus ja in V. 26 und V. 31 – wie wir ebenfalls bereits feststellten – eine Relation zwischen dieser Frau und sich sowie den angesprochenen Christen herstellt, scheint die Gleichsetzung der anderen Korporation mit dem Judentum zwar einigermaßen logisch<sup>12</sup>, ohne indes durch ein solches Textmerkmal wie das Wir von V. 26 und V. 31 (vgl. 5,1a) gefordert zu werden. *Sollte* so zu verstehen sein, *dann* hätte Paulus die jüdische heilsgeschichtliche Sicht – nahezu – “auf den Kopf gestellt” und das Judentum gänzlich aus der von dessen Überlieferungen her doch gerade auf es selbst hinführenden Linie “Abraham, Sara, Isaak” herausgenommen und in die eigentlich von Israel wegführende Linie “Abraham, Hagar, Ismael” transponiert<sup>13</sup>. Man könnte dann verstehen, warum hinsichtlich unserer

---

bei der Auseinandersetzung dieser hier als Frauen dargestellten Gemeinschaften über die ihnen etwa zukommende Freiheit oder Knechtschaft (PL 42, 1131f) unser Passus Gal 4,21-5,1 nachklingen dürfte, sofern die in diesem Zusammenhang (aaO 1131) angeführte Stelle Gen 25,23 (bzw. Röm 9,12) nur das Moment der Knechtschaft vorgibt, nicht jedoch das der Freiheit und schon gar nicht das Motiv des Gegeneinanders zweier Mütter. Wenn es in einer Predigt Martin Luthers vom 16. 3. 1539 zu unserer Perikope (WA 47, 678-685) heisst (aaO 679, Z. 31f): *Haec pugna et altercatio inter hos 2 populos semper fuit*, so zeigt der Kampfesbegriff die inzwischen eingetretene Verschärfung an. Man wird überdies immerhin fragen können, ob hier nun nicht bildliche Darstellungen des Motivs Einfluss auf die Exegese von Gal 4,21-31 ausüben.

11 Vgl. Schreckenber, *Bildatlas*, 65, Abb. 14.

12 Jedenfalls hat man das Textsegment vom 2. Jh. an so aufgefasst: Tertullian (*Adversus Marcionem* 5,4,8) zufolge, der es selbst auch von Judentum und Christentum versteht, hat schon Marcion auf Synagoge und Kirche gedeutet (s. dazu J. L. Martyn, *The Covenants of Hagar and Sarah*, in: J. T. Carroll/Ch. H. Cosgrove/E. E. Johnson [Hg], *Faith and History*, Essays in Honor of Paul W. Meyer, Atlanta, Georgia, 1990, 160-192, 164-167). Für die sich anschliessenden Jahrhunderte s. nur Schreckenber, *Umfeld*, 306.332.496.

13 So, jedoch ohne die hypothetische Form, G. Ebeling, *Die Wahrheit des Evangeliums*, Eine Lesehilfe zum Galaterbrief, Tübingen 1981, 318 (vgl. z.B. D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*, Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus, BHT 69, Tübingen 1986, 204, Anm. 12, auch 209). Vgl. Sch. Ben-Chorin, *Paulus*, Der Völkerapostel in jüdischer Sicht, München 1980 (zuerst: 1970), 132: Paulus bietet in Gal 4,21-31 “eine völlige Umdrehung der Väter-sage”. – Solche Urteile würden nicht schon dadurch hinfällig, dass Paulus sich mit der Verschärfung des alttestamentlichen Gegenübers von Hagar/Ismael und Sara/Isaak jedenfalls grundsätzlich in jüdische Auslegungstraditionen (s. z.B. Philo: *Cher* 9; *Sobr* 7-9 [vgl. *Bar* 3,23]) einfügt (s. dazu zumal M. C. Callaway, *The Mistress and the Maid: Midrashic Traditions behind Galatians 4:21-31*, in: *RadRel* 2 [1975], 94-101, bes. 99).

Verse gern<sup>14</sup> ein harsches Wort Friedrich Nietzsches aus der “Morgenröte” zitiert wird: Er spricht von einem “unerhörte[n] philologische[n] Possenspiel um das Alte Testament”<sup>15</sup>. Ein solches Urteil ist um so weniger leichtzunehmen, als die beiden interpretativen Ansätze – der zur pragmatischen Funktion des Passus und der zur Identifikation der anderen Frau – nicht nur zur mittelalterlichen Bildtradition gehören, sondern auch noch in der gegenwärtigen Exegese eine prominente Rolle spielen. So heisst es etwa in der jüngsten grösseren deutschen Paulusdarstellung, die Jürgen Becker – zuerst – 1989 vorgelegt hat, in Hinblick auf Gal 4 folgendermassen: “Israel wird der Magd Abrahams zugeordnet und sein Gottesbund als Knechtschaft bestimmt”. “Die jüdische Religion ist Knechtschaft und Gesetzesdienst (Gal 4,24f.). Gott selbst fordert im Gesetz (Gen 21,10.12 = Gal 4,30), diese Nachkommenschaft Abrahams ‘fortzujagen’”<sup>16</sup>. Beiden Ansätzen soll nun nachgegangen werden (III; IV-V).

### III

Beginnen möchte ich mit dem, der die Intention des Abschnitts betrifft. Ist sie mit J. Becker oder auch mit Alfred Suhl<sup>17</sup> sozusagen in V. 30 greifbar, wo auf Gen 21,10 rekuriert wird und vom Fortzujagen der Sklavin und ihres Sohnes die

14 So H. D. Betz, *Der Galaterbrief*, Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien, Hermeneia, München 1988 (zuerst englisch: 1979), 420, der (sich in Anm. 55 auf H.-J. Schoeps, *Paulus*, Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, Tübingen 1959, 248, bezieht und) entsprechend verfährt.

15 F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, hg. von K. Schlechta, München <sup>5</sup>1966, Bd. 1, 1010-1279, 1068. Es geht aaO 1067f nicht speziell um Gal 4,21-5,1, sondern allgemein um den frühen “Versuch, das Alte Testament den Juden unter dem Leibe wegzuziehen” (1068).

16 J. Becker, *Paulus*, Der Apostel der Völker, Tübingen <sup>2</sup>1992, 116.492. Ähnlich z.B. auch R. Ruether, *Nächstenliebe und Brudermord*, Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus, ACJD 7, München 1978 (zuerst englisch: 1974), 100f. Wenn U. Luz, *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, BEvTh 49, München 1968, 285, im Blick auf Gal 4,30 formuliert: “Hier ist die Verwerfung der Juden explizit ausgesprochen”, so fügt sich das hier ebenso ein wie Betz’ (*Galaterbrief*, 423) Bemerkung zu V. 25: “Dies ist einer der schärfsten Angriffe von Paulus auf die Juden.” Wohl noch ein wenig krasser heisst es bei G. Klein, *Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus. Eine Interpretation ihres Verhältnisses im Galaterbrief*, in: ders., *Rekonstruktion und Interpretation*, Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament, BEvTh 50, München 1969, 180-224 (zuerst: 1964), 216, dass “Paulus ... mit dem Abschnitt V. 21-31 die Dignität Israels vernichtet.”

17 Der Galaterbrief – Situation und Argumentation, in: *ANRW* 2,25,4 (1987), 3067-3134, 3121. Vgl. J. Rohde, *Der Brief des Paulus an die Galater*, ThHK 9, Berlin 1989, 204f., wo von solcher Auslegung eine andere Interpretationslinie unterschieden wird, nach der die Verstossung nicht Sache der Adressaten, sondern Gottes ist (so z.B.: A. Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater*, ThHK 9, Nachdr. der 2.

Rede ist? Mir scheint, diese These mit ihrer Fixierung auf jüdische oder<sup>18</sup> auf judenchristliche bzw. judaistische *Gegner* mag zwar diese treffen, nicht aber die Textgegebenheiten.

Das gilt zunächst für das Zitat und die Art, wie es eingebracht wird. Das Zitierte ist nicht nur, wie der Apostel formuliert, ein Wort der "Schrift", sondern spezifischer ein solches Saras. Da sich Paulus an diesem Detail nicht interessiert zeigt, kann es nicht verwundern, wenn er die Schlusswendung der alttestamentlichen Aussage nicht einfach übernimmt, in die eben dieser Zug eingeht. Es heisst da: "nicht (zusammen) mit *meinem* [Saras] Sohn (, mit) Isaak"<sup>19</sup>. Es hätte genügt, wenn der Hinweis auf "*meinen* [also Saras] Sohn" getilgt und lediglich auf Isaak Bezug genommen worden wäre, und eine solche Tilgung oder auch die weitergehende jeden Hinweises auf Sara und Isaak hätte bestens zu der vorgeblichen Intention gepasst, eine Auseinandersetzung mit Gegnern zu stützen. Aber so verfährt Paulus nun gerade nicht. Vielmehr macht er aus der Wendung "mit meinem Sohn (, mit) Isaak" die prononciertere "mit dem Sohn *der Freien*". Die damit erreichte und fortgeführte Gegenüberstellung von "Sklavin" und "Freier" fördert nun natürlich die Konzentration auf die *eine* Korporation "Sklavin" keineswegs. Und dass Paulus auch gar nicht auf diese Grösse hinauswill, zeigt der folgende Vers, in dem eben jene mittels der Abänderung von Gen 21,10 formulierte Gegenüberstellung von "der Sklavin" und "der Freien", von *paidiskês* und *eleutheras*, aufgenommen wird. Mit diesem Vers ist dann auch klar, worauf die Modifikation des Septuagintawortlauts abzielt<sup>20</sup>. Es geht um den Ort des Paulus und vor allem seiner Adressaten in diesem Nebeneinander von "Sklavin" und "Freier": "Daher, ihr Brüder," – so folgert der Verfasser in V. 31 – "sind wir nicht Kinder der Sklavin, sondern der Freien." Damit rundet sich zugleich das, was ab V. 26 hinsichtlich dieser positiven Gemeinschaft gesagt wird. Die dortige These von "unserer Mutter" ist nun belegt, nachdem V. 27 von der Mutter- und Kindschaft handelte und nachdem in V. 28 erstmals die angeredeten "Brüder" (*adelphoi*) als "Kinder" (*tekna*) gekennzeichnet worden waren. V. 31 greift also nicht allein mit dem Paar "Sklavin/Freie" auf V. 30 zurück, sondern bezieht sich auch mit dem Wir bzw. mit dem "Brüder"-Hinweis auf V. 26 bzw. auf V. 28. Das widerspricht nachdrücklich der Auffassung A. Suhls, wonach Paulus in V. 31 zwar "noch mit der Terminologie des Schriftbeweises von 4,22ff." operiere, "aber dessen konkretes Argumentationsziel bereits wieder verlassen" habe, das schon in V. 30 erreicht gewesen sei<sup>21</sup>.

---

Aufl., Berlin 1964, 115). Ob nun so oder so, jedenfalls "wurde" gerade jene Aussage von Gal 4,30 seit der frühen Kirche "gewöhnlich als Beweis für den Erwählungsverlust und die heilsgeschichtliche Enterbung und Verwerfung des jüdischen Volkes gewertet" (Schreckenberg, *Umfeld*, 63).

18 Vgl. H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, KEK 7, Göttingen 1965, 227, und F. Mussner, *Der Galaterbrief*, HThK 9, Freiburg etc. 1974, 332 (vgl. ders., Theologische "Wiedergutmachung". Am Beispiel der Auslegung des Galaterbriefes, in: *FrRu* 26 [1974], 7-11, 10).

19 Die Septuaginta wiederholt hier im Unterschied zum hebräischen Wortlaut vor dem Namen die Präposition ("mit") nicht.

20 So z.B. Schlier, *Galater*, 228.

21 Suhl, *ANRW* 2,25,4, 3120.

Die Ansicht A. Suhls ist auch deshalb schwerlich zu halten, weil Paulus dann die letzte und wichtigste Aussage der Argumentation als Schriftzitat bieten müsste. Das ist, soweit ich sehe, bei ihm ohne jede Analogie. Wo er indes sonst, ähnlich wie es in V. 30 der Fall ist, ein Zitat mit dem Hinweis darauf oder der Frage danach einleitet, dass oder ob die Schrift bzw. ein göttlicher Spruch etwas sage (*ti [...] legei*), da geht es um autoritative Absicherung einer mit eigenen Worten formulierten Aussage. So ist es bei Röm 4,3 (s. V. 2.5) der Fall, und so auch zweimal zu Beginn von Röm 11 (V. 2b.4; s. V. 1-2a.5)<sup>22</sup>. Besonders aufschlussreich ist dort der Zusammenhang V. 4f. Die aus 1 Kön 19,18 zitierte Aussage, Gott habe 7000 Mann übriggelassen, die ihre Knie nicht vor Baal gebeugt hätten (s. V. 4), wird nämlich folgendermassen fruchtbar gemacht: “Ebenso gibt es auch in der jetzigen Zeit einen Rest, der aus Gnade erwählt ist” (V. 5): *hûtôs ûn kai en tô nyn kairô* (*leimma kat' eklogên charitos gegonen*). Diese Art der aktualisierenden Schriftverwendung bestimmt auch den Kontext von Gal 4,30. Es heisst ja in V. 29 ganz analog: *hûtôs kai nyn*, “so auch jetzt”. Damit war die Aussage von Gen 21,9 über das “Scherzen” (*zchq* [LXX: *paizein*]) Ismaels (mit Isaak [LXX]), das Paulus mit manchen jüdischen Traditionen<sup>23</sup> im feindlichen Sinn versteht und als ein “Verfolgen” (*diôkein*) interpretiert (vgl. 1 Kor 10,7 [neben Ex 32,6]), auf die paulinische und galatische Situation bezogen worden. Diese ist nach einigen Bemerkungen des Briefs (5,11 und 6,12) ihrerseits nicht zuletzt auch durch solches *diôkein* charakterisiert (vgl. 1,13.23). Dass die Adressaten dabei gerade nicht auf die Seite des Verfolgers gehören, vielmehr auf die des verfolgten Isaak, ist also mit V. 29 schon so gut wie deutlich<sup>24</sup> – obwohl sich natürlich, wie durch das *alla* (aber, doch) zu Beginn des Verses auch angedeutet wird, das Verfolgtwerden nicht eben gut zum positiven Tenor des vorangehenden Verses fügt. Erneut mit *alla* einsetzend, bekräftigt Paulus darum, ehe er diese Konsequenz expliziert, seinen Schriftbeweis noch durch die Aufnahme der sich in Gen 21 anschliessenden Aussage über das Vertreiben der Sklavin und ihres Sohnes sowie über das Nicht-Erben seitens dieses Knaben und das Erben seitens des Nachkommen Saras. Mit dem in V. 30 gebotenen Zitat, auf dessen Eingang sowohl wegen jener Entgegensetzung(en) als auch angesichts des eben durch Gen 21,9f vorgegebenen Zusammenhangs kaum verzichtet werden konnte, ist die Folgerung von V. 31 nun in der Tat gänzlich gesichert. Denn mit dem Stich-

22 Vgl. auch Röm 10,8a.

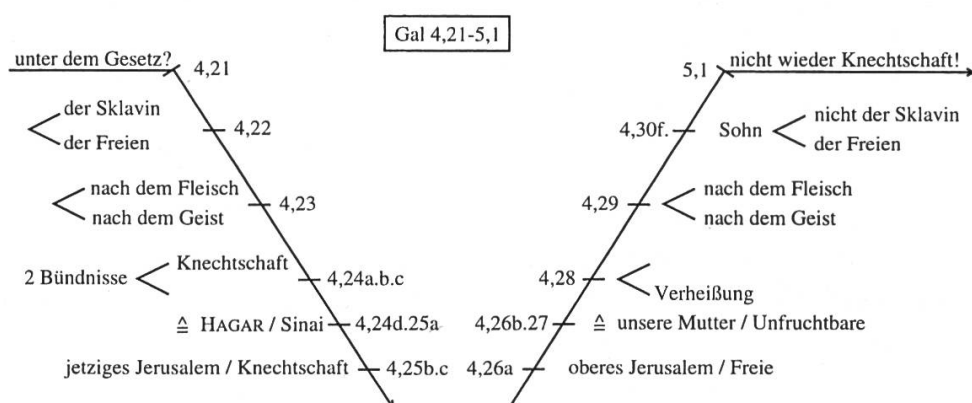
23 S. die Nachweise bei (H.L. Strack/) P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 4 Bde., München 1922-1928, Bd. 3, 410.575f; R. Le Déaut, *Traditions targumiques dans le Corpus Paulinien?* (Hebr 11,4 et 12,24; Gal 4,29-30; II Cor 3,16), in: *Bib.* 42 (1961), 28-48, 39-41; Mussner, *Galaterbrief*, 329f samt Anm. 69; Callaway, *RadRel* 2, 98f. Da es zwischen Gal 4,21-5,1 und den Targumim auch sonst auffällige Berührungen gibt (s. dazu: Déaut, *Bib.* 42, 37-43, und M. G. Steinhauser, Gal 4,25a: Evidence of Targumic Tradition in Gal 4,21-31?, in: *Bib.* 70 [1989], 234-240), ist es von besonderer Relevanz, dass gerade auch hier der Ausdruck *mzchq* von Gen 21,9 negativ, ja, teils im Sinne der Aggression verstanden wird (s. die hilfreiche synoptische Zusammenstellung bei P. Naumann, *Targum, Brücke zwischen den Testamenten* 1, Konstanz 1991, 114f.127).

24 Ähnlich z.B. Schlier, *Galater*, 226f.

wort des Erbens wird an die Abraham-Argumentation von Kap. 3 (bes. V. 15-29; vgl. 4,1-7) angeknüpft<sup>25</sup>, die dort – nämlich in 3,29 – zu dem Ergebnis führte: “Abrahams Nachkomme seid ihr” und “Erben gemäss der Verheissung” (V. 29b). Was das, angewandt auf die von den beiden *Frauen* bestimmten Korporationen bedeutet, formuliert der Vers 4,31 als Konsequenz aus Gen 21. Es geht hier demnach nicht um einen Aufruf zur Auseinandersetzung mit den Gegnern, sondern um eine Art Platzanweisung<sup>26</sup> im Nebeneinander der beiden charakterisierten Gemeinschaften: Paulus und seine Adressaten gehören auf die Seite der Freien!

Bestätigt wird dieses (aufgrund des modifizierenden Zitates und seiner argumentativen Verwendung gewonnene) Resultat im übrigen noch durch zwei weitere Erwägungen. Die eine betrifft die Struktur unseres Abschnittes, die andere seinen Kontext.

Hinsichtlich der Binnenstruktur kann ich mich kurz fassen, da ich einleitend u.a. auf die Gegenüberstellung zweier Frauen und die dabei befolgte Nachordnung der Freien hinwies. Schaut man genauer hin – und dazu hat vor allem Gijs Bouwman<sup>27</sup> angeleitet –, so sieht man, dass dabei zwischen V. 25 und V. 26 gleichsam eine Symmetrieachse verläuft, ganz ähnlich wie zwischen den Medaillons des Freiburger Münsters. Ich veranschauliche die Ringkomposition durch eine Skizze, die einige Textmerkmale plakativ festhält:



Was uns an diesem kleinen Struktur-Tableau im Augenblick interessieren soll, ist die Korrespondenz des Eingangs und des Ausgangs der Perikope<sup>28</sup>. Hier wie dort wird nämlich nicht eigentlich auf der Ebene des Schriftbeweises formu-

25 So z.B. Mussner, *Galaterbrief*, 333.

26 Vgl. z.B. Schlier, *Galater*, (227-)228.

27 Die Hagar- und Sara-Perikope (Gal 4,21-31). Exemplarische Interpretation zum Schriftbeweis bei Paulus, in: *ANRW* 2,25,4 (1987), 3135-3155, bes. 3144f.

28 Dass sie erst mit 5,1 und nicht schon mit (4,30 bzw.) 4,31 ende, ist Minderheitsmeinung (vertreten z.B. von Haacker, *Augapfel*, 98). Für diese Sicht der Dinge lässt sich nicht nur die bereits angesprochene Ringkomposition, sondern, wie sogleich noch deutlich werden wird, auch der übergreifende Zusammenhang des Briefs geltend machen (vgl. dazu Bachmann, *Sünder*, bes. 105-107.111f).

liert, vielmehr seine Funktion bestimmt. Sie hat es nach 4,21 mit einem Bestreben der – bekanntlich (5,2f; vgl. 5,11; 6,12f.15, auch 2,3.7) beschneidungswilligen – Adressaten zu tun, unter dem Gesetz (*hypo nomon*) zu sein, und dieses Bestreben weist Paulus in 5,1 nachdrücklich zurück<sup>29</sup>: “Zur Freiheit hat euch Christus befreit; steht nun fest und seid nicht wieder durch ein Joch der Knechtschaft belastet!” Diese allein die Adressaten und nicht auch irgendwelche Gegner betreffende Aufforderung ist also Zielpunkt des Schriftbeweises, und sie geht noch einen Schritt über V. 30f hinaus, zeigt aber gleichzeitig, dass dort nicht eine Auseinandersetzung mit anderen intendiert war. Sprachen wir im Blick auf V. 30f von einer Art Platzanweisung im Nebeneinander zweier Gemeinschaften, so ist nun deutlich, dass es sich bei der beabsichtigten Orientierung genauer um eine Re-Orientierung handelt: eine Re-Orientierung, die deshalb als nötig erachtet wird, weil bei den Galatern, dem Apostel zufolge, eine Fehl-Orientierung auf das Gesetz hin, auf die Tora hin, droht.

Damit sind wir beim Kontext. In meinem Buch zum Galaterbrief habe ich nämlich ausführlicher dargestellt, dass in den unmittelbar auf die heidenchristlichen Adressaten bezogenen Kapiteln 3 bis 6 die Zeitadverbien *ûketi* (nicht mehr: 3,18.25; 4,7; vgl. 2,20) und *palin* (wieder: 4,9b; 5,1; vgl. 1,17; 2,18, auch 1,9; 2,1; 4,9c.19; 5,3) sich als Signale für die Ausrichtung der ersten beiden grösseren Zusammenhänge auffassen lassen<sup>30</sup>. In 3,1-4,7 wird auf die Wende der Bekehrung zurückgeschaut und wird insofern das *ûketi*, das Nicht-mehr-bestimmt-Werden durch einen mit der Taufe verlassenen Bereich thematisiert. Und so heisst es am Abschluss dieses Zusammenhangs, in 4,7: “somit bist du *nicht mehr* Sklave, sondern Sohn; wenn aber Sohn, dann auch Erbe durch Gott”. Die sich anschliessenden Passagen bis hin zum Ende unserer Perikope stehen dann unter dem Vorzeichen *palin*, “wieder”, “wieder-zurück”. Wenn dieses restitutive *palin* auch gegen Schluss der Passage<sup>31</sup>, in 5,1, gebraucht wird, nämlich bei der Aufforderung, sich nicht *wieder* durch ein Joch der Knechtschaft zu belasten, so ist vollends deutlich: Es geht nicht um einen Angriff auf Gegner, sondern um Warnung vor dem Rückfall hinter die Taufe, um Re-Orientierung. Soviel zum ersten der beiden an den Medaillons des Freiburger Münsters veranschaulichten Interpretationsansätze. Das Ergebnis lautet: Nicht Angriff auf ein Gegenüber, sondern Re-Orientierung im Nebeneinander zweier Korporationen!

29 Kann schon inhaltlich kein Zweifel an einer Korrespondenz von 4,21 und 5,1 bestehen (sofern in 4,1-7 durch *hypo nomon* [V. 4.5; vgl. V. 2.3] auf den Status eines *dûlos* [V. 1.7; vgl. V. 3] verwiesen wird und sofern der Terminus “Joch” gerade auch [wie in Apg 15,10] an den jüdischen Ausdruck “Joch der Gesetze” denken lässt), so kommt hinzu, dass *beide* Verse auf 4,9 zurückgreifen.

30 Bachmann, *Sünder*, bes. 123-135. Der dritte Zusammenhang (5,2-6,17) hat es m.E. mit dem christlichen Leben zu tun, das, recht verstanden, eine unmittelbare Ausrichtung an der Tora erübrigt (s. nur aaO 110f.158).

31 Kaum anders als zu deren Beginn, in 4,9b (vgl. o. Anm. 29).

## IV

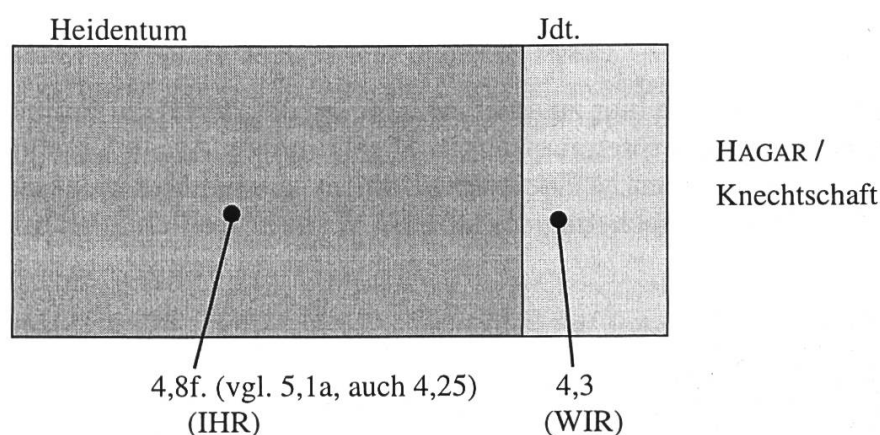
Der Blick auf den Kontext ermöglicht es ausserdem, sich der zweiten mittels der Glasfenster aufgeworfenen Frage mit Aussicht auf Erfolg zu nähern, der Frage danach, welche Korporation bei der anderen Frau im Blick ist, ob es sich bei der letztlich durch die Sklavin symbolisierten Grösse möglicherweise um das Judentum handle<sup>32</sup>. Bei diesem speziellen Lösungsansatz bereitet der Kontext nämlich Probleme, und das in zweierlei Hinsicht.

Zum einen fragt man sich, wie Paulus in unserer Perikope von einer Rückkehr der Adressaten zum mit dem Judentum identifizierten Bereich der Knechtschaft sprechen kann, nachdem die Galater in 4,8 als Nicht-Juden gekennzeichnet worden waren, sofern sie einst nicht Gott, sondern den Göttern Knechtsdienste erwiesen hatten. Bei einer erstmaligen Hinwendung zur Tora liegt doch keine Rückkehr zum Judentum vor! Das Problem wäre zumindest erheblich vermindert, wenn die andere Frau zwar eine durch das Merkmal der Knechtschaft charakterisierte Korporation meinte, als solche indes neben Juden gerade auch Heiden umfasste. Denn dann liesse sich der erstmalige Weg ins Judentum in der Tat zugleich als ein Rückweg in den Bereich der Knechtschaft begreifen. Mit einer derartigen Auffassung von der anderen Frau ist um so mehr zu rechnen, als Paulus bei den diese Gestalt betreffenden Bemerkungen und auch noch in 5,1

---

32 So die Mehrheitsmeinung (s. Martyn, *Faith*, 168f). Bei dieser Option (vertreten z.B. von Betz, *Galaterbrief*, 422f.430f) wird gelegentlich immerhin das Judenchristentum nicht der negativen Korporation zugerechnet (so spricht Koch, *Schrift*, 204, von einem "Gegenüber von Israel ... und der Gemeinde aus Juden und Heiden"). Gerade auf eben jene hier ausgenommene Teilgruppe hat andererseits vor allem Mussner, *Galaterbrief*, 325 (vgl. ders., *FrRu* 26, 10) gedeutet, der offenkundig genauer – und damit die sich sonst durch das Wir von 4,26.31 (vgl. 5,1a) ergebende Schwierigkeit umgehend – an die "am Gesetz festhaltenden Judaisten" (*Galaterbrief*, 327) denkt (so in seiner Nachfolge auch Schreckenber, *Umfeld*, 89.99.100.122; gegen einen solchen Lösungsansatz z.B. Koch, *Schrift*, 211, Anm. 47). Ähnlich wie z.B. Mussner, *Galaterbrief*, 26.325, und auch Bouwman, *ANRW* 2,25,4, 3144, rechnet Martyn, *Faith*, bes. 174, Anm. 34, mit einer paulinischen Uminterpretation von Aussagen der jüdischen Gegner. Wenn er freilich (*Faith*, bes. 179-183) meint, der Apostel wolle – in Anknüpfung an das in 4,12-20 über seine Geburtswehen Gesagte – selbst auf zwei verschiedene christliche Gruppen hinaus, genauer: auf "two different ways in which churches are being born" (179; bei M. kursiv), eine durch Jerusalem bestimmte, "the Law-observant mission to Gentiles" (183), einerseits und "the Law-free mission pursued by himself and his co-workers" (ebd.) andererseits, so steht dem nicht zuletzt das Wir von 4,26.31 (vgl. 5,1a) entgegen. Es kommt selbst hinsichtlich seiner Position, erst recht indes im Blick auf die Auffassungen derjenigen, welche die Hagar-Korporation unmittelbar von Judaisten verstehen (nämlich zumal Mussner und Schreckenber), der sogleich im Text gegenüber der herkömmlichen Sicht zuerst geltend zu machende Einwand hinzu, wenn man ihn denn auf diese Lösungsversuche hin zuspitzt. Aber Martyn und diese Autoren haben sich gleichwohl erheblich darum verdient gemacht, auf die Schwächen des traditionellen Konsenses aufmerksam werden zu können (s. bes. Mussner, *FrRu* 26, 10). Zu der ihn auf ganz andere, sehr interessante Weise sprengenden Sicht, die zumal Bouwman, *ANRW* 2,25,4, bes. 3151, entwickelt hat, s.u. (bei) Anm. 35f.

den Begriff *nomos* (mit der Nennung des Sinai in 4,24 möglicherweise umgeht, die Vokabel jedenfalls) konsequent meidet, obwohl die zu bewältigende Situation nach der Einleitung 4,21 eben durch den Wunsch nach einer Unterordnung unter den *nomos* (Gesetz, Tora) bestimmt scheint. Dazu fügt sich, dass der Apostel zu Beginn von Kap. 4 (V. 3.9) eine gewisse Entsprechung zwischen Judentum und Heidentum durch den auf beide Grössen angewandten Terminus “Elemente/Naturmächte (der Welt)”, *stoicheia (tû kosmû)*, zum Ausdruck gebracht und in diesem Zusammenhang in 4,9 von der Rückwendung der Adressaten zu diesen “Elementen” bzw. “Naturmächten” ganz ähnlich gesprochen hatte wie dann in 5,1 von der Rückkehr zum Joch der Knechtschaft. Übrigens werden in 4,1-7.8-11 die Unterschiede trotz dieser Parallelisierung nicht eingeebnet: Von den Juden heisst es in 4,3 mittels des Passivs von *dûlûn*, dass sie zu Sklaven *gemacht* worden seien, während in 4,8f bei den Heiden durch die Verwendung des Verbs *dûleuein* eine *aktive* Untertänigkeit zum Ausdruck gebracht wird<sup>33</sup>. Knechtschaft ist nach dem Galaterbrief insofern für Heiden noch kennzeichnender als für Juden. Für unsere Perikope, die nun bemerkenswerterweise in V. 25 ebenfalls *dûleuein* bietet (und, wie betont, ausser in der Hinführung 4,21 nirgends *nomos*), lassen sich die Überlegungen in der folgenden, sozusagen mentheoretischen Skizze zusammenfassen.

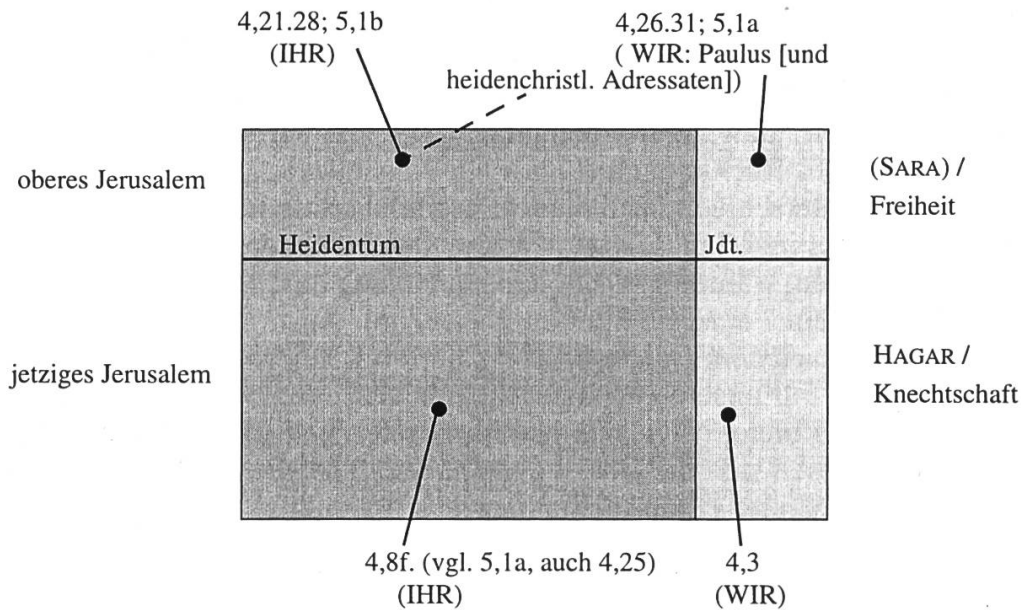


Das *zweite* durch den Kontext aufgeworfene Problem bei einer Gleichsetzung der Hagar-Korporation mit dem Judentum besteht darin, dass Paulus dann innerhalb unserer Perikope das Judentum strikt negativ gewertet haben müsste, während er doch zuvor das heilsgeschichtliche Handeln Gottes an Juden gerade auch positiv beleuchten konnte: ob man nun an den nach 4,4 “unter das Gesetz” getanen Sohn Gottes oder an den jüdischen Verfasser selbst denkt, dessen Weg in Kap. 1 zur Sprache kam (vgl. noch das Wir von 2,15-17; 3,13-4,6<sup>34</sup>). Und so kann denn ja auch in unserem Passus selbst kein Zweifel daran bestehen, dass Paulus bei dem Wir von 4,26.31 und 5,1a nicht nur, wie das beim Ihr von 4,21.28

33 S. dazu nur Bachmann, *Sünder*, 124 samt Anm. 127.

34 Dass die 1. Pers. Plur. in 2,15-17 exklusiv auf Judenchristen weist, ist angesichts des Kontexts und angesichts der in V. 15 vorgenommenen Gegenüberstellung klar. Von daher liegt eine analoge Antwort für das umstrittene Problem bezüglich der Bedeu-

und 5,1b der Fall ist, (zumindest primär) an Heidenchristen denkt, sondern sich auch selbst (und möglicherweise überdies weitere Personen) mit einschliesst, also wenigstens *einen* Judenchristen. Unsere "mengentheoretische" Skizze wäre also entsprechend zu ergänzen.



Damit sind wir auch hier zu einer Ablehnung des durch die Freiburger Medaillons illustrierten Interpretationsansatzes gekommen. Ähnlich meint auch der schon genannte Bouwman<sup>35</sup>: "Die beiden Frauen ... sind hier nicht zwei Gruppen von Menschen, die nacheinander lebten". Wenn er freilich fortfährt: Sie sind

35 ANRW 2,25,4, 3151 (Sperrungen von mir rückgängig gemacht).

tung des Wir in dem sich an 2,15-21 anschließenden Teil des Briefs, 3,1-4,7, nahe. Weitere wichtige Gründe für eine solche Lösung hat T. L. Donaldson, 'The 'Curse of the Law' and the Inclusion of the Gentiles: Galatians 3. 13-14, in: *NTS* 32 (1986), 94-112, beigebracht. Ihm zufolge gibt Paulus hier dreimal (s. 3,13f; 3,23-29; 4,3-7) – und nicht zuletzt mittels der 1. Pers. Plur. – eine christologisch reflektierte Interpretation des traditionellen eschatologischen Schemas, nach dem "salvation is extended to the Gentiles, who share on equal terms with the Jews" (98). Das Wir werde darum erst gegen Abschluss der Adaptionen jener vorgegebenen Vorstellung inklusiv, die Heidenchristen einbeziehend, gebraucht, nämlich in 3,14b und 4,5b.6b. Diesem Lösungsansatz hat sich ausser mir (Bachmann, *Sünder*, bes. 137-139; allerdings verstehe ich die 1. Pers. Plur. in 4,5b, der doch in V. 6a ein Ihr folgt, in exklusivem Sinne) auch J. Lambrecht, *The Universalistic Will of God. The True Gospel in Galatians*, in: ders., *Pauline Studies, Collected Essays*, BEThL 115, Löwen 1994, 299-306, 304f, angeschlossen (der damit seine frühere inklusive Deutung des Wir [insbesondere von 3,13] aufgibt [s. dazu nur aaO 304, Anm. 6]). Obwohl jenseits von 2,15-4,7 das exklusiv auf Judenchristen gehende Wir nicht begegnet (s. dazu nur Bachmann, *Sünder*, 136f samt Anm. 198), zeigt das zumal an 3,14 und 4,6(-7) erinnernde Nebeneinander von 2. Pers. Plur. und inklusivem Wir, welches, wie sogleich im Text zu belegen ist, 4,21-5,1 bestimmt, dass die Differenzierung hier nicht etwa aufgegeben wird.

“zwei Existenzweisen ..., die ... nebeneinander bestehen und seit Abraham immer bestanden haben”<sup>36</sup>, so wird er damit m.E. einem wichtigen Merkmal des Textes nicht wirklich gerecht, das ich bislang nahezu umgangen habe, nun aber – wie die diesbezüglichen Beischriften in der erweiterten “mengentheoretischen” Skizze wohl schon erahnen liessen – abschliessend und kurz synchron wie diachron beleuchten möchte. Es handelt sich um die mit den beiden Frauen verknüpfte Redeweise vom jetzigen und vom oberen Jerusalem, die im Zentrum unseres Abschnittes, in V. 25 und V. 26 begegnet.

Auch hier sind die Adverbien von hohem Interesse<sup>37</sup>. Zunächst ist dabei im Sinne Bouwmans<sup>38</sup> der Tatbestand hervorzuheben, dass unser Abschnitt trotz der Bezugnahme auf zwei Bündnisse (4,24) anders als 2 Kor 3 (und Hebr 8f [vgl. 10,16f]: erstes [8,7.13; 9,15.18; vgl. 8,9] und neues [8,8.13; 9,15; vgl. 12,24] bzw. zweites [8,7] Bündnis) nicht nur nicht von altem (2 Kor 3,14) und neuem (2 Kor 3,6; vgl. 1 Kor 11,25, ferner Lk 22,20) Bündnis redet<sup>39</sup>, sondern eben auch nicht von altem und neuem Jerusalem.

Statt des z.B. in Offb 21,2 (*hê polis hê hagia Ierûsalêm kainê* [vgl. 3,12]) verwandten Ausdrucks vom “neuen Jerusalem”<sup>40</sup> benutzt Paulus den vom “oberen Jerusalem”<sup>41</sup>, und das wird in der Tat bedeuten, dass er nicht auf die Idee

36 Vgl. aaO 3149 (“Existenzweise[n], ... dem Begriffspaar Fleisch-Geist” gemäss) sowie 3152 (“Die beiden Frauen sind Symbole zweier Existenzweisen, die nicht typisch sind für Judentum einerseits oder Christentum andererseits, sondern die sich in beiden Religionen finden”) – und vgl. die o. Anm. 10 zitierte Äusserung Luthers –. Ähnlich, jedoch ohne ein faktisches Nebeneinander auch hinsichtlich der Vergangenheit zu behaupten, bereits Schlier, *Galater*, (223-)224.

37 Vgl. etwa: Klein, *Rekonstruktion*, 216f; Koch, *Schrift*, 210.

38 Und mit ihm: ANRW 2,25,4, 3149.3151.

39 So zuletzt H. Lichtenberger, *Alter Bund und Neuer Bund*, in: NTS 41 (1995), 400-414. 414. Trotzdem wird im Zuge der oder doch in einer gewissen Nähe zur üblichen Deutung unseres Passus auf *synagoga* und *ecclesia* hin angesichts der Redeweise von den *dyo diathêkai* oft auf altes und neues Bündnis bezogen (bes. nachdrücklich z.B. bei: U. Luz, *Der alte und der neue Bund bei Paulus und im Hebräerbrief*, in: *EvTh* 67 [1967], 318-336, 320). Das ist nicht nur wegen des Fehlens der betreffenden Adjektive bzw. Ordinalzahlen heikel. Es kommt erstens hinzu (vgl. o. Anm. 2), dass der Begriff *diathêkê* nach V. 24 fallengelassen wird. Zweitens geriete man dann, wenn man das Hagar- bzw. Sinaibündnis als “alten Bund” einem durch die Zweitgebärende markierten “neuen Bund” vorordnen wollte, in erhebliche Konflikte mit der Akolouthie von Abraham-*diathêkê* und Gesetzgebung in Kap. 3 (s. bes. V. 17) (vgl. dazu etwa: Bouwman, ANRW 2,25,4, 3151; Martyn, *Faith*, 186).

40 Schon in äthHen 90,29 wird im Blick auf diese Stadt (oder ihren Tempel) von einem neuen Haus gesprochen, das an die Stelle des ersten, alten tritt. Zum späteren, rabbinischen Sprachgebrauch, der zwischen einem Jerusalem der kommenden Welt und einem von dieser Welt unterscheidet, s. nur Billerbeck, *Kommentar*, Bd. 3, 22.87.573.

41 “Der früheste Beleg für die Vorstellung vom himmlischen Jerusalem findet sich in Gal 4,26”, heisst es bei B. Ego, *Im Himmel wie auf Erden*, Studien zum Verhältnis von himmlischer und irdischer Welt im rabbinischen Judentum, WUNT 2,34, Tübingen

einer Ablösung des Alten durch das Neue hinauswill<sup>42</sup>, die z.B. die Freiburger Medaillons bestimmt. Deshalb habe ich in der erweiterten “mengentheoretischen” Skizze die beiden Korporationen nicht nebeneinander angeordnet, sondern übereinander.

Merkwürdigerweise steht nun aber dem oberen Jerusalem (*hê anô Ierûsalêm*) nicht das untere (*hê katô Ierûsalêm*)<sup>43</sup> gegenüber, sondern das jetzige: *hê nyn Ierûsalêm*<sup>44</sup>. Auch das ist schwerlich Zufall. Denn die Gegenwart, das *nyn*, ist ja auch in V. 29 betont, wo das einstige (*tote* [damals], Vergangenheitsfor-

---

1989, 15. Die Parallelen sind, natürlich auch im Vergleich etwa mit äthHen 90,29 (s. die vorangehende Fussnote), späteren Datums. Vgl. Hebr 12,22 und ParJer 2,34, ferner zum rabbinischen Nebeneinander vom Jerusalem, das unten, und dem, das oben ist, nur Billerbeck, *Kommentar*, Bd. 3, 573.

42 Dies um so weniger, als auch an den beiden Vergleichsstellen Hebr 12,22 und ParJer 2,34 gerade noch nicht die Endvollendung gemeint sein dürfte (s. dazu O. Hofius, *Katapausis*, Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief, WUNT 11, Tübingen 1970, 188).

43 Das wäre besonders naheliegend gewesen. Darauf führt etwa die rabbinische Terminologie (s. dazu o. Anm. 41), ebenso aber auch das (nicht erst) neutestamentliche (Joh 8,23; Apg 2,19 [Joel 3,13 v.l.]) Nebeneinander von “oben” und “unten” sowie der Vergleich insbesondere mit: Hebr 12,25 (vgl. V. 22); Phil 3,19f. (vgl. V. 14); Kol 3,1f.

44 Diese Dissonanz ist extrem schrill und hat, soweit ich sehe, keine enge Parallele, obwohl es natürlich naheliegt, dass sich lokale und temporale Bestimmungen bei einem an den Ort Jerusalem anknüpfenden und einigermaßen *eschatologischen* Sachverhalt vermischen können, wie es z.B. in Hebr 12,22-24 (“himmlisches Jerusalem” und “Himmel” neben dem “Mittler des neuen Bundes”) und syrBar 4,1-7 der Fall ist. Im letztgenannten Zusammenhang wird das der Zerstörung (durch die Babylonier) überantwortete und für eine begrenzte Phase preisgegebene Jerusalem als dieses und als jetziges dem bei Gott von Anfang an bereitstehenden künftigen kontrastiert. Während da “diese Stadt” deutlich lokal gekennzeichnet wird, ist das in Gal 4,25b (trotz V. 25a) gerade nicht der Fall. Schon deshalb ist es heikel, hier *unmittelbar* auf den in Kap. 1f mit einiger Betonung genannten Ort Jerusalem zu deuten (so jedoch etwa: Schreckenberg, *Umfeld*, 63; Haacker, *Augapfel*, 99; Martyn, *Faith*, 181-183) – zumal das *gar* (denn, nämlich) von V. 25c nicht als begründend verstanden und der Satz nicht von politischer Abhängigkeit (vom römischen Reich) begriffen werden muss (so indes Haacker, ähnlich auch Schreckenberg; anders D. Lührmann, *Der Brief an die Galater*, ZBK. Das Neue Testament, Zürich<sup>2</sup>1988, 77, der das *gar* in folgerndem Sinn versteht) –. Es kommt hinzu, dass die einfache Verbindung von 4,25 mit Kap. 1f aus zwei weiteren Gründen problematisch ist: Der Terminus *Arabia* (von 4,25a) erscheint in 1,17 ohne jede negative Konnotation, und für Jerusalem wird in 1,17.18 und 2,1 nicht die in 4,25(-26) gesetzte feminine Form gebraucht – die dem hebräischen Namen nähersteht und von daher in der Septuaginta das Feld beherrscht –, sondern das Neutrum *Hierosolyma* (vgl. dazu nur M. Bachmann, *Jerusalem und der Tempel*, Die geographisch-theologischen Elemente in der lukanischen Sicht des jüdischen Kultzentrums, BWANT 109, Stuttgart etc. 1980, 13-66, bes. 22-26). Das Gesagte schliesst einen *weniger direkten*, einen raffiniert-schwebenden Bezug auf den Ort Jerusalem von Kap. 1f (als Ausgangspunkt der Judaisierungsbestrebungen in Galatien) keineswegs aus.

men) Verhältnis Ismael-Isaak (V. 29a) just auf die Gegenwart (*nyn*) bezogen wird (V. 29b). Das spricht nicht anders als die in die gleiche Richtung weisende Auffälligkeit, dass von V. 24 an bis hin zu V. 31<sup>45</sup> präsentisch formuliert wird<sup>46</sup>, gegen Bouwmans Sicht, Paulus gehe es um ein durchgängiges Nebeneinander zweier Korporationen seit Abraham<sup>47</sup>. Nein, während bei der Abraham-Argumentation von Kap. 3 Heilsgeschichtliches und damit auch Zurückliegendes thematisch war, wird nun in unserem Passus eine Aussage über ein aktuelles Gegeneinander gemacht<sup>48</sup>, in dem die Adressaten sich re-orientieren, die richtige Position finden sollen. Da diese Positionierung gerade aufgrund des Beschneidungswunsches, aufgrund von Judaisierungstendenzen nötig ist, macht es im übrigen Sinn, wenn Paulus in V. 25 für die andere Frau speziell jüdische Symbole verwendet, nämlich “Sinai” und “jetziges Jerusalem”<sup>49</sup> – obwohl, wie wir sahen, bei der anderen Frau im Blick auf die gefährdeten Heidenchristen ein weiterer Horizont aufgerissen wird: der der Knechtschaft allgemein.

## V

Auf beides, auf ein aktuelles Gegeneinander und auf die Verwendung gerade auch von jüdischen Symbolen, lassen auch traditionsgeschichtliche Sachverhalte aufmerken. Sie seien wenigsten noch angesprochen. Etwa dies, dass Paulus in Kap. 4 anders als in den Kapiteln 1 und 2 (1,17.18; 2,1) nicht das Neutrum (*ta*) *Hierosolyma* zur Bezeichnung der Stadt verwendet, sondern die feminine Form

45 Mit Ausnahme eben von V. 29a – selbstverständlich auch mit Ausnahme der Zitate (V. 27.30). Vgl. Koch, *Schrift*, 210.

46 Vgl. hierzu bes. Gal 3,20; 2 Kor 3,12-18 (doch s. V. 13.14a).

47 Ebenfalls lassen sich aufgrund des paulinischen Vokabulars und insbesondere des doppelten *nyn* (V. 25b.29b) solche Positionen m.E. nicht ungeschmälert aufrechterhalten, nach denen “jenes *nyn* [von V. 25b] nicht historisch zu fixieren ist, sondern ‘die ganze Länge dieses Äons’ einschliesst” (Klein, *Rekonstruktion*, 217 [samt Anm. 128]; ähnlich z.B. Luz, *EvTh* 67, 322). Die diesbezügliche Terminologie wird hier indes (anders als z.B. in 1 Tim 6,17[-19]) bemerkenswerterweise nicht benutzt.

48 Vgl. Koch, *Schrift*, 211.

49 In anderem Zusammenhang wählt er auch ein deutlich anderes Vokabular, z.B. in Phil 3,17-21.

50 Betont wird das Femininum – als einer (nur durch das “Sinaigebirge” unterbrochenen) Kette femininer Termini zugehörig – zumal von U. Borse, *Der Brief an die Galater*, RNT, Regensburg 1984, 171. Das scheint sinnvoller, als hier auf mit dem (bereits o. Anm. 44 erwähnten) Sprachgebrauch der Septuaginta verbundene “sacred connotations” (R. N. Longenecker, *Galatians*, Word Biblical Commentary, Dallas, Texas, 1990, 213) abzuheben (die wohl auch sonst bei der Erklärung des *Ierûsalêm/Hierosolyma*-Befundes des Neuen Testaments zu stark betont werden [s. dazu nur: Bachmann, *Jerusalem*, 24f.42f.; J. T. Sanders, *The Jews in Luke-Acts*, London 1987, 35f]). Die *nyn Ierûsalêm* gehört nun einmal auf die negative Seite. Das Femininum fügt sich vielmehr dem zweifachen Befund ein, dass im Neuen Testament die Vor-

(*hê*) *Ierûsalêm*<sup>50</sup>, lenkt den Blick auf alttestamentliche Tatbestände, denen Odil Hannes Steck vor einigen Jahren einen schönen Aufsatz unter folgendem Titel gewidmet hat: “Zion als Gelände und Gestalt. Überlegungen zur Wahrnehmung Jerusalems als Stadt und Frau im Alten Testament”<sup>51</sup>. Wie im Hebräischen Substantive für das Umfassende und Gebärende oft feminin sind, werden da auch Städte entsprechend aufgefasst<sup>52</sup>. Die personale Vorstellung ist in einem recht begrenzten, aber dann doch mannigfach weiterwirkenden Textbereich insbesondere auf Jerusalem angewandt worden<sup>53</sup>. Die so als Frau aufgefasste Stadt kann dabei im Blick auf die zu ihr Gehörenden – wie in Gal 4,26 (vgl. V. 27.28.31 [auch V. 25]: *tekna* [Kinder])<sup>54</sup> – als “Mutter” (Jes 50,1; Jer 50,12) gekennzeichnet werden und hinsichtlich ihres Verhältnisses zu Gott zumal als “Tochter Zion” (z.B. Jes 52,2) und als “Gemahlin” (z.B. Jes 62,4f). Sofern die Relation zu Gott (schuldhaft) gestört ist (s. bes. Ez 16), wird von Jerusalem auch als der “Verlassenen” (z.B. Jes 54,6f), der “Witwe” (z.B. Klgl 1,1)<sup>55</sup> und der “Hure” (z.B. Ez 16,30f) gesprochen, eine Begrifflichkeit und eine Sicht, die überdies auf ausländische Städte bezogen werden kann (z.B. auf Ninive [Nah 3,4])<sup>56</sup>, in Jes 47 auch auf das plötzlich zur “Witwe” (V. 8f) werdende Babel, Babylon – freilich ohne dass in diesem Zusammenhang der durch ihn immerhin nahegelegte (s. V. 1-3 [und vgl. dazu Ez 16,35-37; Nah 3,4f]) Terminus “Hure” (*swnh*) gebraucht würde. Dieser sozusagen nach aussen gerichtete Sprachgebrauch dominiert den auf Jerusalem bezüglichen jedoch nicht. Genetisch dürfte es zudem so sein, dass

---

stellung vom oberen bzw. neuen Jerusalem stets mit dem Begriff *Ierûsalêm* – nie mit *Hierosolyma* – verbunden ist (Gal 4,26; Hebr 12,22; Offb 3,12; 21,2.10) und dass dabei (sowie in Mt 23,37 par., Lk 13,34) die Stadt durchweg als weibliche Person (s. bes. Gal 4,[25-]26; Offb 21,2) und/oder als Korporation verstanden wird. Jedenfalls das letztere gilt auch für die *nyn Ierûsalêm* von Gal 4,25; es ist jedoch überdies zu beachten, dass ausserdem wegen der *anô Ierûsalêm* von V. 26, bei der beides zutrifft, ein Antonym *nyn Hierosolyma* kaum möglich gewesen wäre.

51 *ZThK* 86 (1989), 261-281.

52 S. dazu aaO 271f (hier Anm. 57: Hinweis auf die Formulierung “eine Stadt und Mutter in Israel” von 2 Sam 20,19), auch 274f: zu Abweichendem im ostsemitischen und zu Vergleichbarem im westsemitischen, “früh die Vorstellung von der Stadt-Göttin” (275) entwickelnden Bereich.

53 S. dazu Steck, *ZThK* 86, 278f (samt Anm. 107). Was die Nachwirkungen angeht, s. vorerst nur aaO 262.281: Gal 4,26; Offb 21; 4 Esr 9,26-10,59; Philipp Nicolais Lied (1599) “Wachet auf, ruft uns die Stimme” (CH: Nr. 380 des Gesangsbuchs der Ev.-ref. Kirchen der deutschsprachigen Schweiz; D: Nr. 147 des [neuen] Evangelischen Gesangsbuchs).

54 Vgl. 4 Esr 10,6f; syrBar 3,1.3. Weitere Parallelen bei Billerbeck, *Kommentar*, Bd. 3, 574.

55 (Weitere) Belege hierzu und zu den vorangehenden Begriffen bei Steck, *ZThK* 86, 270f.

56 S. dazu aaO 276-279 (vgl. J. Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels*, WMANT 35, Neukirchen-Vluyn 1970, 33-37, nach dem in Nah 3,4 ursprünglich noch an Jerusalem als Hure gedacht war [s. ebd., 36f, zum auch in Jes 47,3a verwandten Bild der Entblössung]).

“das Hervortreten der personalen Jerusalem-Vorstellung im Alten Testament erst ab der exilischen Zeit ... mit der Erfahrung der Katastrophe Jerusalems ursächlich zusammenhängt” und dass entsprechende Negativ-Formulierungen wie die – u.a. durch die auf das Land bezüglichen Bemerkungen in Hos 2,1-4 vorbereitete – “Dirnen-Metapher” aus Jes 1,21-26 von Jerusalem her auf ausländische Städte erst übertragen werden, bei ihnen also “Gegenaussagen” finden<sup>57</sup>. “Eine zweite Phase der Entwicklung” wird dann zu “Weissagungen mit einer heilvollen Zeichnung der Frau Zion” geführt haben<sup>58</sup>. Im Ergebnis stehen sich demnach – ähnlich wie in dem von Paulus in Gal 4,27 aufgegriffenen Wort aus Jes 54,1 (hier u.a.: “Vereinsamte” vs. Verheiratete [“den Mann Habende”])<sup>59</sup> – zwei unterschiedlich gewertete Frauengestalten gegenüber: Jerusalem/Babel als negative Grösse einerseits und Jerusalem als positive Einheit andererseits. Und für die so ins Auge gefassten Korporationen ist dabei wesentlich, dass nun – nicht zuletzt wegen des umfassenden Machtanspruchs Babels (s. nur Jes 47,5-8.11) – “die Vorstellung Zions als Person mit ihrer Stellung als Königin hinsichtlich der Völkerwelt verbunden ist”<sup>60</sup>.

Im Sinne eines aktuellen, ja, eines apokalyptischen Gegeneinanders begegnen die derart bereitliegenden – und übrigens bereits in Ez 16<sup>61</sup> (vgl. Jes 56,4[-5].6[-7]; 61,8) nachdrücklich mit dem Begriff des (gebrochenen und zu erneuernden) Bündnisses (V. 8.59-62) verknüpften – Vorstellungen dann bekanntlich in der Johannesoffenbarung<sup>62</sup>. Dort kommt in Kap. 17f zunächst die Hure Babylon zur Darstellung, dann in Kap. (19 [V. 7-9; vgl. auch 20,9] und) 21f die reine “Braut”<sup>63</sup>, das “neue Jerusalem”.

57 Zitate: Steck, *ZThK* 86, 279.278.280.

58 AaO 280. Da auch “diese Texte ..., wie Thr 4,21f. und vor allem Jes \*51ff mit seiner Orientierung an Jes 47 zeigen, als Gegenbild zu entsprechend dargestellten Feindgrössen” (ebd.) entworfen werden, handelt es sich sozusagen um Gegenaussagen von Gegenaussagen.

59 Jes 54,1, schon durch den Kontext recht deutlich mit Jerusalem verknüpft, in die Argumentation aufzunehmen, wird für Paulus nahegelegen haben. Der Vers wird auch in den Targumim von Jerusalem verstanden (s. nur: Koch, *Schrift*, 209 [samt] Anm. 34; Longenecker, *Galatians*, 215) und (wegen des gleichen Themas “Kinderlosigkeit”) in PesR 32,2 mit Sara verknüpft (s. ebd.; vgl. Bouwman, *ANRW* 2,25,4, 3150 [samt Anm. 78: Bezug auf Callaway, *RadRel* 2, 97, die ihrerseits auf das diesbezügliche Material der Kairoer Geniza verweist]: “In dem alten palästinischen Zyklus war Jes 54 die *haftara* ... zu Gen 16”), wie denn bereits in Jes 51,1-3 Abraham und Sara mit Zion in Verbindung gebracht werden.

60 Steck, *ZThK* 86, 280; ebd. (samt Anm. 114) Belege, darunter Jes 54,3. Von solchen Aussagen her ist verständlich, dass “sehr früh in der apokalyptischen Jerusalem-Überlieferung ein universalistischer Zug” begegnet (W. W. Reader, *Die Stadt Gottes in der Johannesapokalypse*, Diss. Göttingen 1971, 28; aaO 29, Hinweis u.a. auf: äth-Hen 90,30-35; Gal 4,26-28; Hebr 12,22 [vgl. PsSal 14,29-36, bes. V. 31]).

61 Vgl. Jes 54,10; 55,3; 56,4(-5).6(-7); 61,8.

62 S. dazu vor allem C. Deutsch, Transformation of Symbols: The New Jerusalem in Rv 21<sub>1</sub>-22<sub>5</sub>, in: *ZNW* 78 (1987), 106-126, bes. 122-124.

63 Vgl. 2 Kor 11,2, auch Jos., Bell. 6,301.

Wie in Gal 4 ist dabei natürlich an Korporationen gedacht und steht die negative Grösse voran. Wie in Gal 4 geht von ihr die Verfolgung aus (s. nur Offb 17,6.13f;18,24) und ist Orientierung in einer unübersichtlichen Situation intendiert (s. nur Offb 17,2.7). Vor allem: Wie in Gal 4 ist bei der anderen Frau nicht eigentlich – bestimmt nicht allein – das Judentum im Blick.

Denn erstens wird gemäss der alttestamentlichen Vorgeschichte dieses “grosse Babylon” (17,5; 18,2 u.ö.; vgl. Dan 4,27) nicht anders als das “neue Jerusalem” auf die gesamte Erde (s. bes. 17,2; 19,2; 21,24) und alle Völker (s. bes. 17,15; 18,3; 21,24.26; 22,2) bezogen, und zweitens weist Kap. 17 (s. bes. V. 8-12) – und weist gegen Ende des ersten Jahrhunderts der Name “Babylon” (vgl. nur 1 Petr 5,13; syrBar 67,7) – hinreichend deutlich auf Rom und das römische Reich hin<sup>64</sup>. Angesichts der von uns knapp angesprochenen Geschichte des Motivs muss es einen indes nicht verwundern, dass die “grosse Hure” trotz des Babylon-Terminus gelegentlich auf Jerusalem gedeutet wird<sup>65</sup>. So wenig das dem Apokalypse-Befund entspricht, so sehr verdient doch festgehalten zu werden: Bei der “Hure Babylon” steht letztlich, traditionsgeschichtlich, Jerusalemisches im Hintergrund, und dem trägt der Seher Johannes in gewisser Hinsicht auch Rechnung.

Er benutzt nämlich nicht nur für die positive Korporation jüdische oder jüdisch beeinflusste Vorstellungen – neben dem als Braut aufgefassten neuen Jerusalem ist vor allem die “Sonnenfrau” von Kap. 12 mit dem sich aus zwölf Sternen zusammensetzenden Kranz um ihr Haupt (V. 1)<sup>66</sup> und sind die unmittelbaren Bezugnahmen auf die zwölf Stämme Israels (s. nur 7,3-8 [vgl. 14,1]; 21,12f [vgl. 22,3]) zu nennen<sup>67</sup>. Vielmehr verfährt er analog auch bezüglich der gegen-

---

64 So etwa auch A. Yarbro Collins, *Feminine Symbolism in the Book of Revelation*, in: *Biblical Interpretation* 1 (1993), 20-33, 26f (vgl., was die zumeist [Ausnahmen sind u.a.: E. Lohmeyer und J. Sickenberger] ebenfalls in diesem Sinne interpretierenden Kommentatoren angeht: O. Böcher, *Die Johannesapokalypse*, EdF 41, Darmstadt 31988, 87-96). Sie denkt im übrigen bei der “Frau auf dem scharlachroten Tier” (17,3) genauer an die Göttin Roma (27). Dieser Gedanke liegt in der Tat (nicht nur unter traditionsgeschichtlichen Gesichtspunkten [vgl. o. Anm. 5.52]) nahe (vgl. Offb 13,14f), zumal man bei den Adressaten wohl Vertrautheit mit der “Abbildung von Stadttychen auf phönikisch-hellenistischen und römischen Münzen” (Steck, *ZThK* 86, 275 samt Anm. 89) annehmen darf.

65 Nachweise bei Deutsch, *ZNW* 78, 122(-123), Anm. 98, die diese Ansicht ebenso abweist wie Yarbro Collins, *Biblical Interpretation* 1, 26.

66 Dazu, dass hier mit der Aufnahme eines bereits vorher im jüdischen Raum rezipierten heidnischen Mythos zu rechnen ist, s. R. Bergmeier, *Altes und Neues zur ‘Sonnenfrau am Himmel (Apk 12)’*. Religionsgeschichtliche und quellenkritische Beobachtungen zu Apk 12<sub>1-17</sub>, in: *ZNW* 73 (1982), 97-109 (hier 103 zur unsicheren Herkunft der Zwölfzahl von V. 1). Vgl. E. Lohse, *Synagogue of Satan and Church of God. Jesus and Christians in the Book of Revelation*, in: *SEÅ* 58 (1993), 105-123, 117f.

67 Vgl. dazu nur: Lohse, aaO 116-119; F. W. Horn, *Zwischen der Synagoge des Satans und dem neuen Jerusalem*, Die christlich-jüdische Standortbestimmung in der Apokalypse des Johannes, Gerhard-Mercator-Universität, Veröffentlichungen des Fachbereichs 1: H. 6, Duisburg 1994, 17-19.

überstehenden negativen Korporation. Indirekt ist das in Offb 7,3-8 wohl insofern der Fall, als hier die Erwähnung des Stammes Dan (mittels der Nennung von Manasse *und* Joseph) deshalb umgangen zu werden scheint, weil er als umfassende Negativ-Grösse eingeschätzt wird<sup>68</sup>. Direkt und aggressiv, aber lediglich auf Segmente des negativen, satanischen Bereichs bezogen<sup>69</sup>, ist die Redeweise von der “Synagoge des Satans”, die in den auf Smyrna und Sardes hin ausgerichteten Sendschreiben benutzt wird (2,9; 3,9)<sup>70</sup>. Noch bemerkenswerter ist jedoch, dass und wie in Kap. 11 der auch in den Kapiteln 17 und 18 begegnende Ausdruck “grosse Stadt” (17,18; 18,16.18.19; vgl. 16,19; 18,10.21, auch Jer 22,8) vorkommt<sup>71</sup>. In 11,8 wird in bezug auf sie formuliert, dass sie “geistlich Sodom und Ägypten heisst, wo auch ihr Herr gekreuzigt wurde”. Angespielt wird dabei, bei dieser nach V. 9(-10) mit den *laoi* (Völker), *phulai* (Stämme, Völker), *glôssai* (Zungen, Sprachen) und *ethnê* (nicht-jüdische Völker, “Heiden”) verbundenen universalen *polis* (Stadt), natürlich auf diejenige Grösse, die in V. 2 noch die “heilige Stadt” genannt und, als den *ethnê* für eine bestimmte Spanne preisgegebene<sup>72</sup>, nicht zu vermessende vom nach V. 1 auszumessenden himmlischen “Tempel Gottes” unterschieden wurde<sup>73</sup>. Es stehen sich also in gewisser Hinsicht schon innerhalb von Kap. 11, nämlich mit V. 2-10 einerseits und V. 1 andererseits, jedenfalls aber mit Kap. 11 (V. 2-10) (und Kap. 17f) einerseits und Kap. 21f andererseits eben Jerusalem und Jerusalem – negativ und positiv gewertet – gegenüber, und zwar so, dass hier (nicht anders als das positive auch) das negative Symbol letztlich nicht, jedenfalls nicht nur, auf das Judentum abzielt<sup>74</sup>.

68 S. dazu nur: Lohse, *SEÅ* 58, 117; Horn, *Synagoge*, 19 – wo auf Ri 17f; TestDan 5,6f und *Iren.*, *Adversus haereses* 5,30,2 verwiesen wird.

69 Wahrscheinlich (nicht auf Christen, sondern) auf kleinasiatische Juden (so Lohse, *SEÅ* 58, 106f, wie Horn, *Synagoge*, 8 samt Anm. 1) – ob diese nun wegen Blasphemie gegenüber Christus (so Lohse, *SEÅ* 58, 119f) oder, wie der unmittelbare Kontext von Offb 2,9 (vgl. etwa auch Apg 13,45.50) nahelegen könnte, wegen gegen Christen gerichteter, zu Akten der Verfolgung führender Kooperation mit den politischen Behörden (so Horn, *Synagoge*, bes. 8f.) negativ gewertet werden.

70 Sofern in 3,9 beim künftigen Niederfallen der angesprochenen “Juden” auf den für Kap. 21f (s. bes. 21,24-26) so wichtigen Passus Jes 60 (nämlich auf 60,14) angespielt wird, steht der Synagoge des Satans also in gewisser Weise Zion/Jerusalem gegenüber.

71 Einen weiteren unübersehbaren Kontakt zwischen Kap. 11 und Kap. 17(-18) bildet das aus der “Unterwelt” kommende Tier (11,7;17,8). Vgl. M. Bachmann, *Himmlich: Der ‘Tempel Gottes’ von Apk 11.1*, in: *NTS* 40 (1994), 474-480, 479 (samt Anm. 34).

72 Vgl. Horn, *Synagoge*, 14-17.25.

73 So (im Anschluss u.a. an Ch. H. Giblin, *Revelation 11.1-13: Its Form, Function and Contextual Integration*, in: *NTS* 30 [1984], 433-459, 438, und) in Abhebung von der üblichen, auf den im Jahre 70 von den Römern zerstörten irdischen Tempel beziehenden Interpretation zuletzt Bachmann, *NTS* 40 (bes. 477).

74 Vgl. Deutsch, *ZNW* 78, 124, und Horn, *Synagoge*, 19.

## VI

Die Traditionsgeschichte macht demnach wie die von Paulus zu bewältigende Situation die von ihm benutzte Bildlichkeit verständlich. Und Diachronie wie Synchronie raten an, von einer Rezeption Abschied zu nehmen, die durchweg im Sinne der Freiburger Medaillons erfolgt<sup>75</sup>. Erst wenn das Fehlen einer Kampfaufforderung registriert und eine leichtfertige Identifizierung des bedrohlichen Anderen vermieden wird, kann die paulinische Aufforderung zur Re-Orientierung erfasst und für unsere Situation fruchtbar gemacht werden.

---

<sup>75</sup> Da man Mussner (*FrRu* 26, 10) wird zustimmen müssen (s. dazu nur o. [bei] Anm. 12.15-17), wenn er in bezug auf Gal 4,21-31 sagt: "Gerade in der Auslegung dieses Textes hat der Antijudaismus in der christlichen Exegese seine besonderen Triumphe gefeiert", ist es von einiger Relevanz, dass es exegetische Daten sind, die uns zu einem Abrücken von der herkömmlichen Interpretationslinie führen (nicht anders, als das, trotz [etwas] anderer Sicht mancher Züge [s. dazu nur o. Anm. 32.35f], zumal bei Mussner, Bouwman und Martyn der Fall ist). Sind die hier zusammengestellten Beobachtungen einigermaßen korrekt, so gelangt man im übrigen zu dem Eindruck, dass Paulus, der im Galaterbrief nicht nur von der "Gemeinde Gottes" (1,13), sondern abschliessend auch vom "Israel Gottes" (6,16) sprechen kann, sich in diesem fraglos polemische Elemente aufweisenden Schreiben sachlich in grösserer Nähe zu Röm (4 und) 9-11 befindet (vgl. etwa Schlier, *Galater*, 227, und Longenecker, *Galatians*, 217), als oft angenommen wird (vgl. bes. Luz, *Geschichtsverständnis*, 285f, und Betz, *Galaterbrief*, 430f) – und auch methodisch, in seinem Umgang mit dem Alten Testament.