

## IMPLIZITE EKKLESIOLOGIE IM GALATERBRIEF

MICHAEL WOLTER

**Abstract.** This article tries to show that Paul's letter to the Galatians is guided by an implicit ecclesiological concept, the contours of which are clearly recognizable.

**Keywords:** Paul, Galatians, Ecclesiology, Hans Klein.

### I

In seiner erstmals im Jahre 2004 veröffentlichten Studie zur Entwicklung der Ekklesiologie im Corpus Paulinum hat Hans Klein die These vertreten, dass Paulus in den Briefen, die von ihm selbst verfasst wurden, „noch keine eigenständige Ekklesiologie entwickelt (hat)“. Die finde sich erst in den Briefen, die von seinen Schülern verfasst worden sind, nämlich im Kolosserbrief, im Epheserbrief und in den Pastoralbriefen. Es sei Paulus vielmehr „zunächst darum (gegangen), Gemeinde zu bauen und viele Menschen für Christus zu gewinnen, woraus sich dann langsam eine Ekklesiologie ergab“.<sup>1</sup>

Damit hat der verehrte Jubilar, den diese Zeilen in freundschaftlicher Verbundenheit grüßen möchten, einen der nicht wenigen Unterschiede zwischen den authentischen und den pseudepigraphischen Briefen innerhalb des Corpus Paulinum<sup>2</sup>, die auf der begrifflichen Ausdrucksebene der Texte deutlich erkennbar sind, präzise identifiziert. Gleichwohl lohnt es sich zu fragen, ob sich nicht unterhalb dieser Ebene auch in den paulinischen Homologoumena so etwas wie eine *implizite Ekklesiologie* identifizieren lässt. Von einer solchen kann man dann sprechen, wenn die inhaltliche

<sup>1</sup> Vgl. Hans KLEIN, „Zur Ekklesiologie im Corpus Paulinum“, in: DERS., *Entwicklungslinien im Corpus Paulinum und weitere Studien zu Paulustexten* (FRLANT 265, Göttingen 2016), 184–205 (überarbeitete und erweiterte Fassung eines Aufsatzes, der ursprünglich in *Sacra Scripta* 2 [2004] 97–106 publiziert worden war), Zitat S. 184. – Teile des folgenden Beitrags gehörten zu einem Paper, das einer Sitzung des Galaterbrief-Seminars auf dem 79. SNTS General Meeting am 8. August 2025 in Regensburg zugrundelag.

<sup>2</sup> Wie Hans Klein bin ich der Meinung, dass sich nur Röm, 1/2Kor, Gal, Phil, 1Thess und Phlm auf Paulus selbst zurückführen lassen, während Eph, Kol, 2Thess sowie 1/2Tim und Tit von unterschiedlichen Paulusschülern verfasst wurden.

Näherbestimmung der Gemeinschaft derjenigen, die Paulus meistens οἱ πιστεύοντες nennt (Röm 3,22; 4,11.24; 1Kor 1,21; 14,22; Gal 3,22; 1Thess 1,7; 2,10.13)<sup>3</sup>, nicht im Wege einer begrifflichen *explicitio* erfolgt, die zwei Sachverhalte durch die Verknüpfung von Gegenstandsbegriff und Bestimmungsbegriff *unmittelbar* miteinander verbindet, sondern wenn diese lediglich *mittelbar* in der Weise miteinander verbunden werden, dass ein zwischen ihnen bestehendes Analogieverhältnis hergestellt wird.

Dieser Frage möchte ich im Folgenden am Beispiel des Galaterbriefes nachgehen und eine Reihe von Texten zusammenstellen, in denen erkennbar wird, von welchen theologischen und sozialen Modellen die paulinische Vorstellung von der Gemeinschaft, die wir heute „Kirche“ nennen, bestimmt ist. Der Galaterbrief eignet sich dafür besonders gut, weil es eine ekklesiologische Kontroverse gewesen ist, die Paulus zur Abfassung dieses Briefes veranlasst hat.

Wichtig ist noch, dass es für Paulus noch nicht so etwas wie ein „Kirche“ gibt, die als eigenständige Größe bzw. als Institution unabhängig von den Menschen existierte, die er in Gal 5,24 οἱ τοῦ Χριστοῦ nennt und von denen man heute oft sagt, dass sie ihr ‚angehören‘. Für das paulinische Verständnis von Kirche gilt vielmehr: Alle, die glauben, dass Gott im Christusgeschehen zum Heil aller Menschen gehandelt hat und die ‚auf Christus getauft wurden‘ sowie ‚Christus angezogen haben‘ (Gal 3,27), sind nicht lediglich ‚Angehörige‘ oder ‚Mitglieder‘ der Kirche, sondern sie *sind* die Kirche, und die Kirche besteht aus ihnen.

## II

Dass es sich bei der Auseinandersetzung, die Paulus im Galaterbrief führt, um eine ekklesiologische Kontroverse gehandelt hat, geht aus Gal 5,2 und 6,12–13 hervor. Diese Verse lassen erkennen, dass Paulus den Galaterbrief geschrieben hat, weil in den gottesdienstlichen Versammlungen der galatischen Gemeinden christliche Juden aufgetreten sind, die von den dortigen nichtjüdischen Christen verlangt haben, sich beschneiden zu lassen. Hinter dieser Forderung steht die Überzeugung, dass nichtjüdische Christen Juden werden müssen, wenn sie an dem durch Jesus Christus vermittelten Heil Anteil bekommen wollen. Für die περιτεμνόμενοι, wie Paulus sie in 6,13 nennt, waren jüdische und nichtjüdische Christen in erster Linie nicht Christen, sondern Juden und Heiden, und sie konnten sich christliche ἐκκλησία nur als Bestandteil des Judentums vorstellen.

Hinzu kommt noch, dass diese Gruppe ihre Forderung mit einem starken Argument theologisch begründen und ihr auf diese Weise Nachdruck verleihen

<sup>3</sup> Andere Bezeichnungen sind οἱ τοῦ Χριστοῦ (1Kor 15,23; Gal 5,24; s. auch Röm 8,9) oder οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (1Kor 1,2) oder οἱ ἐν Χριστῷ (Röm 8,1).

konnte: Sie konnte sich auf die Schrift berufen, und zwar auf Gen 17, wo erzählt wird, dass Gott mit Abraham einen „ewigen Bund“ (Gen 17,7.13.19) schließt und als Zeichen der Zugehörigkeit zu diesem Bund die Beschneidung von allem, was männlich ist, verlangt. Es ist sehr wahrscheinlich, dass sie diese Karte gegenüber den Galatern in der Tat auch ausgespielt haben. Diese Annahme liefert jedenfalls eine gute Erklärung dafür, warum Paulus in Gal 3,6–9.16–18; 4,21–31 ebenfalls Abraham ins Spiel bringt.

### III

Auf der ekklesiologischen Ebene setzt Paulus sich mit der im vorangegangenen Abschnitt skizzierten Forderung dadurch auseinander, dass er ebenfalls mit Abraham argumentiert. Daraus können wir zunächst schließen, dass es zwischen Paulus und seinen Gegnern einen fundamentalen Konsens gab. Genau wie seine Gegner geht auch Paulus davon aus, dass man an Abraham nicht vorbeikommt, dass Gott sein Volk erwählt hat, indem er Abraham erwählt hat, und dass die Zugehörigkeit zum Gottesvolk durch die Zugehörigkeit zu Abraham hergestellt wird. Das war zwischen Paulus und seinen Gegnern ganz offenkundig nicht strittig. Unübersehbar strittig war demgegenüber, wodurch die Zugehörigkeit zu Abraham hergestellt wird: nach Meinung der Gegner durch die Beschneidung, nach paulinischer Meinung durch den Glauben, und zwar durch den Christusglauben. Das lassen die Berufung auf Gen 15,6 in Gal 3,6–9 sowie die Verknüpfung, die Paulus in 3,16 zwischen Abrahamverheißung und Christus vornimmt, zweifelsfrei erkennen: „Die aus Glauben (οἱ ἐκ πίστεως)“, d.h. – so wird man zu ergänzen haben – οἱ ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, „die sind Kinder Abrahams“ (3,7) und οἱ ἐκ πίστεως (sc. Χριστοῦ) „sind mit dem gläubigen Abraham gesegnet“ (3,9). Es ist darum allein schon der Christusglaube, d.h. die Überzeugung, dass das Heil Gottes durch das Christusgeschehen erschlossen wird, der den nichtjüdischen Christen nach paulinischem Verständnis die Zugehörigkeit zu Abraham vermittelt, ohne dass sie Juden werden müssen. Sie sind vielmehr schon durch ihre Zugehörigkeit zu Jesus Christus „Kinder Abrahams“ (3,7) oder „Nachkommenschaft Abrahams“ (3,29).

Diese Argumentation impliziert ein deutlich erkennbares ekklesiologisches Konzept, das nur wenig unterhalb der Ebene der expliziten Prädikation bleibt: Die durch den Glauben (Gal 3,26) und durch die Taufe εἰς Χριστόν (3,27) hergestellte Zugehörigkeit zu Jesus Christus gilt Paulus als hinreichende Bedingung für den Zugang in die Nachkommenschaft Abrahams. Aus 2,16 (οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) geht dann auch noch hervor, dass Paulus den Glauben sogar als eine für die Rechtfertigung notwendige Bedingung kennzeichnet, die auch für jüdische Menschen Gültigkeit beansprucht.

Dem entspricht, dass Paulus die Identität der Christen auch sonst im Galaterbrief mit Begriffen beschreibt, mit denen das Alte Testament und die Literatur des frühen Judentums von Israel sprechen, wenn sie es als Gottes Eigentumsvolk charakterisieren wollen: Sie sind von Gott „erkannt“ worden (Gal 4,9); durch den Glauben werden sie zu „Kindern Gottes“ (3,26); sie sind von Gott „gerufen“ worden (1,6; 5,8.13). Auch ihre metaphorische Bezeichnung als Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ in Gal 6,16 wird man im Gegenüber zur Rede vom Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα (1Kor 10,18) in diesen Zusammenhang einordnen können.<sup>4</sup>

#### IV

Damit tritt das implizite ekklesiologische Profil, das die paulinische Auseinandersetzung mit der Konzeption seiner Gegner bestimmt, deutlich zutage:

1. Zum einen greift er ihre erwählungstheologische Grundlage an, indem er mehrfach betont, dass innerhalb der Wirklichkeitsgewissheit des Christusglaubens die Unterscheidung zwischen „Beschneidung“ und „Unbeschnittenheit“, d.h. die Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern aufgehoben ist (Gal 3,28; 5,6; 6,15). Diese Unterscheidung wertet er auch noch dadurch ab, dass er sie als eine Wirklichkeit des „Fleisches“ (6,12) und der „Welt“ (6,14) darstellt.

Zum anderen überträgt Paulus die Kontroverse auf die Tora. Wenn Paulus seine ekklesiologische These von der Aufhebung der Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern damit verbindet, dass er die theologische Suffizienz der Tora problematisiert, stellt er nicht einen sachfremden Zusammenhang her, sondern bleibt ganz im Rahmen des jüdischen Selbstverständnisses, das von der Überzeugung getragen ist, dass zwischen Israels Erwählung aus den Völkern und der Gabe der Tora ein unauflöslicher Zusammenhang besteht. Dadurch wächst auch der Tora eine bedeutsame ekklesiologische Funktion zu: Damit Israel seine durch die Erwählung gewonnene Alleinstellung gegenüber allen anderen Völkern jeden Tag aufs Neue darstellen und erfahren kann, hat Gott ihm die Tora gegeben. Die Praktizierung der Tora-Gebote kann insofern als ethische Außenseite von Israels Identität als Gottes Eigentumsvolk gelten, denn in ihr wird Israels Teilhabe an der

<sup>4</sup> Darauf hat auch schon Hans Klein aufmerksam gemacht (vgl. KLEIN, *Entwicklungslinien* [s. Anm. 1], 185). – Beim Ausdruck „Israel Gottes“ handelt es sich um eine Metapher. Dabei grenzt der Genitiv θεοῦ die Verwendung der Bezeichnung „Israel“ in Gal 6,16 von ihrer alltagsweltlichen Referenz ab (d.h. von dem in 1Kor 10,18 so genannten „Israel κατὰ σάρκα“) und bringt zum Ausdruck, dass es die behauptete Wirklichkeit nur innerhalb der Wirklichkeitsgewissheit des christlichen Glaubens gibt. Ähnlich verfährt Paulus u.a. in Kol 2,11, wo er die Taufe als „Beschneidung Christi“ bezeichnet. Genitive mit einer vergleichbaren Funktion gibt es auch in 1Kor 7,22a; 2Kor 2,15; 3,3; 1Thess 4,16.

Heiligkeit Gottes und damit seine Unterscheidung von den Völkern erkennbar.<sup>5</sup> Paulus setzt damit im Galaterbrief dasselbe Gesetzesverständnis voraus wie seine Gegner. Wenn er hier νόμος sagt, ist darum immer die Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern mitzuhören. Die Gesetzesfrage ist auch bei Paulus in die Israelfrage eingebettet, und darum klingt auch immer ein ekklesiologischer Grundton mit, wenn im Galaterbrief vom Gesetz die Rede ist.

Hinzu kommt aber noch ein Weiteres: Wenn Paulus in Auseinandersetzung mit der Position seiner Gegner postuliert, dass die Zugehörigkeit zu Jesus Christus die Menschen unterschiedslos, d.h. Juden wie Heiden gleichermaßen, zu Abrahamskindern macht, ist er genötigt, an die Stelle der Tora und ihrer ethischen Weisung ein Äquivalent zu setzen, das dieser Unterschiedslosigkeit Ausdruck verleiht. Wenn wir aus dieser Perspektive auf den Galaterbrief blicken, fällt es nicht schwer zu verstehen, dass es gerade die in Gal 5,13 – 6,10 formulierte Paränese ist, in der Paulus seiner impliziten ekklesiologischen Grundannahme eine explizite ethische Gestalt gibt.

2. Wenn wir die implizite Ekklesiologie der in Gal 5,13 – 6,10 vorgetragenen ethischen Weisung mit der von den Gegnern vertretenen Position vergleichen, wie wir sie oben skizziert haben, wird sogleich erkennbar, was sie von dieser unterscheidet und was sie mit ihr verbindet:

Der *Unterschied* tritt auf der Ebene des Inhalts der Weisungen zutage. Schon ein flüchtiger Überblick macht deutlich, dass Paulus hier ethische Forderungen formuliert, die nicht durch das Merkmal der Exklusivität gekennzeichnet sind. Ihnen können vielmehr alle Menschen, und das heißt konkret: Juden genauso wie Heiden, zustimmen. Einander διὰ τῆς ἀγάπης zu dienen (Gal 5,13c) oder voneinander die Lasten zu tragen (6,2a) oder „Liebe, Freude, Friede, Großmut, Rechtschaffenheit, Güte, Verlässlichkeit, Gelassenheit und Enthaltbarkeit“ (5,22b–23a) zu praktizieren – dass es sich hierbei um Verhaltensweisen handelt, die für jede menschliche Gemeinschaft förderlich sind, wird weder bei Juden noch bei Heiden Widerspruch gefunden haben. Und wenn Paulus doch einmal ein Toragebot zitiert (Lev 19,18 in Gal 5,14b: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“), so handelt es sich ebenfalls um eine ethisch inklusive Weisung, die den Unterschied zwischen Israel und den Völkern unberücksichtigt lässt.

Gerade hierin wird aber auch die *Gemeinsamkeit* zwischen den ethischen Weisungen der Tora und denen des Galaterbriefes erkennbar, denn die paulinische Paränese ist von derselben Intention geleitet wie die ethischen Weisungen der Tora: Hier wie dort geht es darum, die Identität der Nachkommenschaft Abrahams durch eine bestimmte ethische Praxis darzustellen oder zur Anschauung zu bringen. Und genauso wie die ethischen Weisungen der Tora darauf abzielen, die *Exklusivität* der Erwählung Israels aus den Völkern ethisch erfahrbar zu machen, so zielt die

<sup>5</sup> Vgl. in diesem Sinne vor allem Lev 11,44–45; 20,24c–25a; Dtn 26,16–19.

Paränese des Galaterbriefes darauf ab, die *Inklusivität* der paulinischen Abrahaminterpretation (3,7.29) ethisch erfahrbar zu machen. Zwischen dem ekklesiologischen Indikativ (z.B. Gal 3,28: οὐκ ἐν Ἰουδαίῳ οὐδὲ Ἑλλην... πάντες γὰρ ὑμεῖς εἶς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) und dem ethischen Imperativ besteht darum eine unmittelbare Entsprechung, deren ekklesiale Homologie sich in nichts von derjenigen unterscheidet, die Israels Erwählung und die ethischen Weisungen der Tora miteinander verbindet. Die ethischen Weisungen des Galaterbriefes verhalten sich zum Christusgeschehen genauso wie die Weisungen der Tora zur Erwählung Israels. Der Unterschied besteht lediglich darin, dass es diesen darum geht, die Trennung zwischen Israel und den Völkern darzustellen, während jene darauf ausgerichtet sind, die Aufhebung dieser Trennung abzubilden. In den Weisungen, die Paulus im Galaterbrief formuliert, spricht sich darum eine implizite Ekklesiologie aus, der es darum geht, die Identität, die der Christusglaube den Menschen verleiht, mit einer ethischen Gestalt auszustatten, in der alle kulturellen, ethnischen, ökonomischen und anderen Unterschiede, die Menschen voneinander trennen und die als Gegebenheiten des „Fleisches“ (6,12) bzw. der „Welt“ (6,14) selbstverständlich nach wie vor existent sind, keine Rolle spielen. Dass Paulus in 3,28 demgegenüber von seinen Lesern sagt, dass sie „in Christus Jesus“, d.h. innerhalb der durch das Christusgeschehen bestimmten Wirklichkeitsgewissheit<sup>6</sup>, zusammen mit allen, die „Christus angezogen haben“ (V. 27), „einer“ (εἶς) sind, und dass er damit zur Bestimmung ihrer neugewonnenen Identität ein Maskulinum benutzt, sollte man ekklesiologisch nicht überfrachten<sup>7</sup>. Das *genus* des Zahlwortes wird seinen einfachen Grund darin haben, dass auch die Reihe der Identitätszuschreibungen, der es antithetisch gegenübergestellt wird, durch Maskulina dominiert ist (Ἰουδαίῳ, Ἑλλην, δοῦλος, ἐλεύθερος).

Damit ist aber noch nicht alles gesagt, denn die ekklesiologischen Vorstellungen, von denen die paulinische Paränese in Gal 5,13 – 6,10 geleitet ist, lassen sich noch konkretisieren.

## V

Im Blick auf die Frage nach der impliziten Ekklesiologie im Galaterbrief lassen sich drei Aspekte voneinander unterscheiden: die Liebe, das Prinzip der egalitären Reziprozität und das Gegenüber von Fleisch und Geist.

<sup>6</sup> Vgl. dazu Michael WOLTER, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie* (Göttingen <sup>3</sup>2021), 238–241.

<sup>7</sup> Vgl. in diesem Sinne auch KLEIN, *Entwicklungslinien* (s. Anm. 1), 186.

1. Für die *Liebe* können wir Gal 5,6 als Ausgangspunkt nehmen. Paulus schreibt hier, dass der Glaube, d.h. natürlich die πίστις Χριστοῦ, der die ekklesiale Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern suspendiert, „durch die Liebe ins Werk gesetzt wird“ (δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη). Es ist demnach die Liebe, die dem empirisch unanschaulichen Glauben eine äußerlich wahrnehmbare Gestalt gibt. Paulus macht dadurch die Liebe zur ethischen Außenseite des Glaubens und schreibt ihr dieselbe Funktion zu, die nach jüdischem Verständnis der Tora im Blick auf Israels Erwählung zukommt.<sup>8</sup> Dieser Entsprechung dürfte sich auch die Bemerkung in 5,14 verdanken, wo Paulus auf Lev 19,18 verweist, um deutlich zu machen, dass es die in Gal 5,13c geforderte wechselseitige Liebe ist, in der die gesamte Tora ihre Erfüllung findet.<sup>9</sup> Paulus will seinen heidenchristlichen Adressaten auf diese Weise deutlich machen, dass es für sie durchaus einen Weg zur vollständigen Erfüllung der Tora gibt, ohne dass sie beschnitten und Juden werden müssen. Wenn wir an dieser Stelle noch einmal auf die paulinische Argumentation in Gal 3–4 zurückblicken, können wir sagen, dass es für Paulus nicht nur der Glaube ist, der den Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden aufhebt, sondern auch die Liebe, denn einander lieben können die einen genauso gut wie die anderen.

Warum ist es aber gerade die „Liebe“ (ἀγάπη), die Paulus hier zum Leitbegriff für das zwischenmenschliche Verhältnis macht? Die Antwort ist nicht schwer, denn es sind zwei Elemente, die Paulus in der Aufforderung zur wechselseitigen Liebe miteinander verknüpft:

Zum einen wird eine Rolle gespielt haben, dass im Corpus Paulinum, aber auch in der johanneischen Literatur Jesu Tod für die Menschen als Tat der „Liebe“ (ἀγάπη) gedeutet wird (Röm 5,8; 2Kor 5,14; Gal 2,20; Eph 5,2.25; Joh 15,12–13; 1Joh 3,14–16).<sup>10</sup> Diese Deutung des Christusgeschehens gibt der ethischen Liebesforderung eine auf der christlichen Identitätsebene angesiedelte theologische Grundlage. Die Ermahnung zur wechselseitigen Liebe impliziert darum die Aufforderung, sich im Umgang miteinander an Jesus selbst zu orientieren. Die implizite ekklesiologische Konnotation dieser Aufforderung ist nicht zu übersehen. In Eph 5,2.25 sowie in Joh 13,34; 15,12–13 wird sie auch explizit zum Ausdruck gebracht.

Zum anderen wird diese Konnotation der paulinischen Verknüpfung von Glaube und Liebe bei Paulus darin erkennbar, dass außerhalb des Neuen Testaments die wechselseitige Liebe als eine ethische Tugend gilt, an der sich vor allem

<sup>8</sup> S.o. bei und mit Anm. 5.

<sup>9</sup> Auch Lev 19,18 weist eine reziproke Ausrichtung auf, denn das angeredete „Du“ und der πλησίον sind untereinander austauschbar. Jeder Mensch, der einen πλησίον hat, ist zugleich immer auch dessen πλησίον.

<sup>10</sup> S. auch M. KONRADT, „Die Christonomie der Freiheit. Zu Paulus' Entfaltung seines ethischen Ansatzes in Gal 5,13 – 6,10“, *Early Christianity* 1 (2010) (60–81), hier 71.

geschwisterliche Beziehungen orientieren sollen. Es genügt, wenn wir aus der großen Zahl der Belege eine kleine Auswahl zusammenstellen:

TestSeb 8,4–6: „Als wir nach Ägypten herabkamen, trug Josef uns nichts nach. ... Auf ihn achtend, meine Kinder, ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, und keiner rechne seinem Bruder das Böse an.“

TestGad 6,1: „Und jetzt, meine Kinder, ἀγαπᾶτε ἕκαστος τὸν πλησίον αὐτοῦ und rottet den Hass aus euren Herzen aus. ἀγαπήσατε ἀλλήλους in Tat und Wort und Gesinnung der Seele.“

TestGad 7,7: „Entfernt den Hass aus euren Seelen und ἀγαπήσατε ἀλλήλους in der Aufrichtigkeit des Herzens.“

TestJos 17,2–3: „καὶ ὑμεῖς οὖν ἀγαπᾶτε ἀλλήλους und verbergt in Langmut ἀλλήλων die Verfehlungen, denn Gott hat Gefallen an der Eintracht von Brüdern und an dem Vorsatz eines guten Herzens, das an Liebe Gefallen hat (εὐδόκιμούσης εἰς ἀγάπην).“

Jub 35,9 (Fragm. r')<sup>11</sup>: „Rebekka bat Isaak ..., Esau und Jakob zu ermahnen, ἀγαπᾶν ἀλλήλους.“

Jub 36,4: „Und seid, meine Kinder, untereinander (solche), die ihr eure Brüder liebt wie ein Mensch, der sein Leben liebt, und wobei ein jeder für seinen Bruder sucht, womit er ihm Gutes tue, und gemeinsam zu handeln auf der Erde! Und sie sollen sich untereinander lieben wie ihr Leben.“

Jub 46,1–2: „Die Kinder Israels wurden in Ägypten ... ein großes Volk. Und sie waren alle gleich in ihren Herzen, dass ein Bruder seinen Bruder liebte und dass ein Mensch [mit] seinem Bruder (Lat: Nächsten) [sich] gegenseitig Hilfe leisteten.“

Plutarch, *Mor.* 480c: Väter freuen sich darüber, „wenn sie die Söhne sehen, ὡς φιλοῦντας ἀλλήλους.“

Plutarch, *Mor.* 480d–e: „Tüchtige und recht geratene Kinder ... ἀγαπήσουσιν ... ἀλλήλους.“

Dio Chrysostomus, *Or.* 74,12: „Eteokles und Polyneikes waren nicht nur dem Gesetz nach Brüder, sondern die Kinder von Sohn und Mutter, also der engsten Verwandten. Wenn nun die Familie von Bedeutung war, wären diese am meisten von allen verpflichtet, einander zu lieben (οὗτοι μάλιστα ἀπάντων ἀλλήλους ὄφειλον ἀγαπᾶν).“

Die ethische Tugend der Liebe und die Aufforderung zur wechselseitigen Liebe in Gal 5,13c korrespondieren mit der ekklesialen Geschwistermetaphorik, mit der Paulus (und im Neuen Testament nicht nur er) die Eigenart der Zusammengehörigkeit von Christenmenschen<sup>12</sup> charakterisiert: Die gemeinsame Zugehörigkeit zu Jesus Christus stiftet ein Verhältnis zwischen ihnen, das dem Verhältnis von leiblichen Geschwistern entspricht, deren familieninterner Status

<sup>11</sup> Albert Marie DENIS, *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt graeca*, in: DERS./ Marinus DE JONGE (ed.), *Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece* III (Leiden, 1970), (45–246), hier 97,6–9.

<sup>12</sup> Mit diesem interpretationssprachlichen Sammelbegriff bezeichne ich aus Gründen der sprachlichen Ökonomie hier und im Folgenden alle Menschen, die glauben, dass Gott im Christusgeschehen zum Heil der Welt gehandelt hat, und die auf Jesus Christus getauft sind.

ein und derselbe ist. Es ist darum kein Zufall, dass Paulus auch im Galaterbrief, in dem er sich mit einer theologischen Position auseinandersetzt, die die nach wie vor bestehenden ethnischen Unterschiede zwischen den Christenmenschen in den Vordergrund stellt, immer wieder von der Geschwistermetaphorik Gebrauch macht, die die Gleichheit aller Christen bezeichnet.<sup>13</sup> Dem entspricht, dass das reziproke Pronomen ἀλλήλους immer wieder auch in den oben genannten außerneutestamentlichen Texten als Objekt von ἀγαπᾶν Verwendung findet, denn mit ihm sind zwei semantische Merkmale verbunden, die auch bei Paulus von zentraler Bedeutung sind: die Merkmale der Egalität und der Reziprozität. Damit sind wir aber auch schon beim zweiten Aspekt, dem ethischen Prinzip der egalitären Reziprozität:

2. Paulus verwendet das reziproke Pronomen ἀλλήλων/ἀλλήλοις/ἀλλήλους in Gal 5,13 – 6,10 nicht weniger als sechsmal mit Bezug auf das wechselseitige Verhältnis seiner Adressaten (5,13c.15a.b.26b.c; 6,2a). In seinen anderen Briefen ist diese Verwendung ähnlich intensiv. Helmut Krämer hat das semantische Profil dieses Gebrauchs prägnant charakterisiert:

„ἄ. (wird) von mehreren irgendwie gleichgeordneten Personen und innerhalb homogener Gruppen gebraucht“, niemals hingegen „vom Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern oder des Christus zu den Seinen“.<sup>14</sup>

Das Prinzip der egalitären Reziprozität ist nicht nur durch das Element der Statusgleichheit bestimmt, sondern auch dadurch, dass die unter Rückgriff auf ἀλλήλων/ἀλλήλοις/ἀλλήλους formulierten ethischen Weisungen symmetrisch konzipiert sind: Sie gelten immer *für beide Seiten gleichermaßen*. Das ethische Subjekt ist immer auch zugleich das ethische Gegenüber, und zwar in der Weise, dass beide Seiten vor *ein und dieselbe* Forderung gestellt werden. Das heißt z.B. für die in Gal 6,2a formulierte Aufforderung, dass jeder Christenmensch von jedem anderen Christenmenschen verlangen kann, seine Last mitzutragen, und dass umgekehrt jeder Christenmensch aufgefordert ist, auch seinerseits die Last anderer Christenmenschen mitzutragen. Die große Bedeutung dieses Prinzips für den Galaterbrief wird auch darin erkennbar, dass der pauschale Aufruf, mit dem Paulus den gesamten Abschnitt in Gal 6,10 abschließt, von ihm bestimmt ist: „Solange wir Zeit haben, lasst uns darum allen Gutes tun, vor allem aber πρὸς τοὺς οἰκεῖους τῆς πίστεως.“ Alle, die οἰκεῖους τῆς πίστεως haben, denen sie Gutes tun sollen, sind auch selbst deren οἰκεῖοι τῆς πίστεως, denen Gutes getan werden soll.

Das Prinzip der egalitären Reziprozität in den ethischen Weisungen des Galaterbriefes überschneidet sich aber nicht nur mit dem Gebrauch der ekklesialen

<sup>13</sup> Vgl. Gal 1,11; 3,15; 4,12.28.31; 5,11.13; 6,1.18.

<sup>14</sup> Helmut KRÄMER, „ἀλλήλων (-οις -ους)“, *EWNT* 1 (1980) (151–152) 151.152.

Geschwistermetaphorik, sondern es geht auch über sie hinaus, denn es inkorporiert ein weiteres soziales Modell: die *Beziehung zwischen Freunden*. Das wird in Gal 6,2a erkennbar, wo Paulus seine Leser auffordert: „Tragt voneinander die Lasten“ (ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε). Hans Dieter Betz hat darauf aufmerksam gemacht, dass diese Weisung ihre engsten Parallelen dort hat, wo es darum geht, wie Freunde miteinander umgehen sollen:<sup>15</sup>

Xenophon, *Mem.* 2,7,1 lässt Sokrates sagen: „Die Nöte τῶν φίλων, die aus Unverstand erwachsen war, versuchte er durch guten Rat zu beheben. War sie aus wirtschaftlicher Not entstanden, dann ermahnte er, einander nach Kräften zu unterstützen (κατὰ δύναμιν ἀλλήλοις ἐπαρκεῖν). ... Als er einmal sah, dass Aristarch missmutig umherging, da sagte er zu ihm: ›Du scheinst an etwas schwer zu tragen (βαρέως φέρειν), Aristarch. Du solltest aber von deiner Last etwas den Freunden abgeben (χρῆ δὲ τοῦ βάρους μεταδιδόναι τοῖς φίλοις), denn vielleicht können wir dir Erleichterung verschaffen.“

Menander, *Fragm.* 534: „Halte alle Lasten der Freunde für gemeinsam (νόμιζε πάντα κοινὰ τῶν φίλων βάρη).“<sup>16</sup>

Aristoteles, *Eth. Nic.* 1171a25–32: „Der Besitz von Freunden ist im Unglück notwendiger, weil man da die nützlichen Freunde braucht ... Die bloße Gegenwart der Freunde ist angenehm, auch im Unglück, so dass die Bekümmerten sich erleichtert fühlen, wenn die Freunde ihren Schmerz teilen. Daher könnte man auch zweifeln, ob die Freunde gleichsam die Last mittragen (ὥσπερ βάρους μεταλαμβάνουσιν) oder ob vielmehr ihre angenehme Gegenwart und die Überzeugung von ihrer Teilnahme den Schmerz verringert.“

Maximus von Tyrus, *Philosophoumena* 14,6 über den Freund im Unterschied zum Schmeichler: Er ist „ein äußerst solidarischer Teilhaber von Missgeschicken (συμφορῶν κοινωνὸς ἰσότητος).“

Dadurch, dass Paulus in Gal 6,2a einen Topos der hellenistischen Freundschaftsethik aufnimmt<sup>17</sup>, gibt er zu erkennen, dass er sich die Gemeinschaft von Christen auch als eine Gemeinschaft von Freunden vorgestellt hat. Mit der ekklesialen Geschwistermetaphorik ist diese Gemeinschaft sowohl durch das Merkmal der Gleichheit als auch durch das Prinzip der egalitären Reziprozität verbunden.

3. Für den dritten Aspekt müssen wir noch einmal zurückblicken: In Abschn. III hatten wir gesehen, dass es für Paulus der Christusglaube ist, der ekklesiale Gleichheit und Gemeinsamkeit dadurch herstellt, dass er alle, die ihn teilen, nicht

<sup>15</sup> Hans Dieter BETZ, *Der Galaterbrief* (München, 1988), 507–508.

<sup>16</sup> Vgl. auch Menander, *Fragm.* 370: „Die Missgeschicke der Freunde halte für deine eigenen (ἰδίας νόμιζε τῶν φίλων τὰς συμφοράς).“

<sup>17</sup> Aristoteles, *Eth. Nic.* 1168b6–8 zitiert drei Sprichwörter, die typische Freundschaftsmerkmale beschreiben: μὴ ψυχὴ („eine Seele“), κοινὰ τὰ φίλων („Freunde haben alles gemeinsam“) und ἰσότης φιλότις („Freundschaft ist Gleichsein“). Zu ihrer Verbreitung in der Umwelt des Neuen Testaments vgl. G. STÄHLIN, „φίλος κτλ.“, *ThWNT* 9 (1973) (144–169), hier 149f.

nur zu Nachkommen Abrahams macht (3,7.9), sondern auch Kinder Gottes werden lässt (3,26). Um diesen Aspekt, d.h. um die implizite Ekklesialität des Gottesverhältnisses der Christenmenschen soll es im Folgenden gehen. Im Galaterbrief findet er vor allem im Gegenüber von „Fleisch“ und „Geist“ seinen Ausdruck. Auf dieses Gegenüber greift Paulus erstmals in 3,2–3 zurück, um die Unvereinbarkeit von νόμος und πίστις zu erläutern und seine Adressaten davon abzubringen, sich beschneiden zu lassen. In 4,29 beschreibt er mit seiner Hilfe den Unterschied zwischen menschlicher und göttlicher Wirklichkeit, und dann durchzieht es auch noch den gesamten paränetischen Abschnitt von 5,13 bis 6,10<sup>18</sup>.

Belegt ist das Gegenüber von „Fleisch“ und „Geist“ erstmals im hebräischen Text von Jes 31,3:

„Ägypter sind Mensch und nicht Gott (לֹא־אֱלֹהִים אֲדָמָה), ihre Pferde sind Fleisch und nicht Geist (בְּשָׂרׁ לֹא־רוּחַ).“

In diesem Text markiert der Parallelismus membrorum „Mensch – Gott // Fleisch – Geist“ eine Basisdifferenz, die auch bei Paulus noch das semantische Feld dieser Antithese strukturiert: Das Gegenüber von „Fleisch“ und „Geist“ repräsentiert in metonymischer Weise das Gegenüber von Mensch und Gott oder von irdischer und himmlischer Welt. Philo unterscheidet mit seiner Hilfe eine zweifache „Art von Menschen“ (διττὸν εἶδος ἀνθρώπων):

Philo, *Heres 57*: „Die eine sind diejenigen, die durch den göttlichen Geist und die Vernunft, leben, die andere die, die durch Blut und Lust des Fleisches existieren. Die eine Art ist ein Gebilde der Erde, die andere eine Wiedergabe des göttlichen Bildes“ (τὸ μὲν θεῖον πνεύματι λογισμῶ βιούντων, τὸ δὲ αἵματι καὶ σαρκὸς ἡδονῇ ζώντων. τοῦτο τὸ εἶδος ἐστὶ πλάσμα γῆς, ἐκεῖνο δὲ θείας εἰκόνας ἐκμαγεῖον).

Es ist nicht zu übersehen, dass Philo in diesem Text mit Hilfe des antithetischen Dualismus von „Fleisch“ und „Geist“ kollektive Identitäten charakterisiert. Es geht um einander ausschließende Zugehörigkeiten entweder zur Erde oder zu Gott. Nur zurückhaltend, aber doch unmissverständlich gibt Philo darüber hinaus zu verstehen, dass sich der Unterschied zwischen den beiden Menschenklassen in ihren Lebensweisen manifestiert.

Dem entspricht die Verwendung des Gegenübers in Gal 5,24 (οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ [Ἰησοῦ] τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις), denn hier betont Paulus, dass die ethische Bestimmtheit durch das „Fleisch“ für diejenigen, die zu Jesus Christus gehören, Teil ihrer vorchristlichen Vergangenheit ist, die sie ein für alle Mal hinter sich gelassen haben. Über sie haben die „Leidenschaften und Begierden“ keine Macht mehr, weil sie durch den Geist mit Gott verbunden

<sup>18</sup> Vgl. Gal 5,13b.16–23.24–25; 6,1.7–8.

sind.<sup>19</sup> Diese Verbundenheit in ihrem Handeln und Verhalten zum Ausdruck kommen zu lassen, ist darum auch das Ziel der reichlich tautologischen Aufforderung in 5,25 (εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχοῦμεν). In welcher Weise sie dieser Weisung nachkommen sollen, können die Leser des Galaterbriefes den beiden Katalogen in V. 19–23 entnehmen: durch ein Handeln und Verhalten, das nicht von den üblichen ethischen Lastern (V. 19b–21a), sondern von den allseits bekannten ethischen Tugenden (V. 22b–23a) bestimmt ist.

Ekklesiologisch bedeutsam ist in diesem Zusammenhang aber auch noch, dass Paulus die Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern, auf der die Forderung seiner Gegner basiert, mit Hilfe der Unterscheidung zwischen „Fleisch“ und „Geist“ durch das Gegenüber von Mensch und Gott ersetzt. Dieselbe Ersetzung hatte er bereits in Gal 2,15–16 angedeutet, wo das Gegenüber von Juden und Heiden (V. 15) in die Gemeinsamkeit ihres Mensch-Seins hinein aufgehoben wird (V. 16). Genau dieselbe Bewegung wird Paulus auch in Röm 3,27–30 vornehmen. Vor Gott sind Juden und Heiden ein und dasselbe, nämlich Menschen.

Dadurch wird es aber auch möglich, das Tora-Verständnis des Galaterbriefes in diesen Zusammenhang einzuordnen und die ekklesiologischen Implikationen der Kontroverse zwischen Paulus und seinen Gegnern auch aus der Perspektive des Gegenübers von „Fleisch“ und „Geist“ in den Blick zu nehmen: Nachdem Paulus bereits in Gal 3,2.5 πνεῦμα und νόμος auseinanderdividiert hat, stellt er in 5,18 (εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμου) fest, dass die existentielle Bestimmtheit durch den Geist die Orientierung der Lebensführung am Gesetz und damit die Beschneidung der Adressaten des Briefes überflüssig macht. Was er mit Hilfe einer rhetorischen Frage in 3,3 explizit formuliert hat (seine Leser sind dabei, im „Fleisch“ zu vollenden, was sie im „Geist“ angefangen haben), wiederholt er hier implizit: Die Tora, die es Israel ermöglichen soll, seine Unterscheidung von den Völkern darzustellen, und das gottferne Fleisch stehen auf ein und derselben Seite.

<sup>19</sup> In Gal 5,16–17 gebraucht Paulus das Gegenüber von „Fleisch“ und „Geist“ in anderer Weise, denn hier beschreibt er mit seiner Hilfe eine Spaltung innerhalb des christlichen Individuums: Weil auch sie immer noch leiblich existieren, wirken „Fleisch“ und „Geist“ wie zwei Kräfte auf sie ein, die sie in zwei entgegengesetzte ethische Richtungen ziehen. Diese Verwendung hat eine Parallele bei Ps. Philo, *De Sampson* 20: „Es scheint, dass die Schwäche unserer menschlichen Natur die Größe eines Gottesgeschenks nicht fassen kann. Deswegen hatte auch damals der starke Simson zwar den Geist empfangen und den Körper zur Kraftprobe gestählt; die Seele aber erwies sich als schwach und allzu nachgiebig gegenüber dem Begehren des Fleisches“ (Übers. F. SIEGERT, *Drei hellenistisch-jüdische Predigten* [WUNT 20; Tübingen, 1980], 63–64).

## VI

Ein kurzes Fazit zu formulieren, ist nicht schwer. Wenn Hans Klein am Schluss seines Beitrags zur Ekklesiologie im Corpus Paulinum feststellt, dass es in den sieben authentischen Paulusbriefen „noch keine ausgebaute Ekklesiologie“ gibt<sup>20</sup>, so hat er damit selbstverständlich recht. Trotzdem wird man aber sagen können, dass zumindest der Galaterbrief erstaunlich präzise ekklesiologische Vorstellungen zu erkennen gibt, die nicht weit unter der Oberfläche des Textes sichtbar werden. Sie stehen zudem nicht unverbunden nebeneinander, sondern konvergieren: Alle Christenmenschen, d.h. alle Menschen – Juden genauso wie Nichtjuden –, die davon überzeugt sind, dass Gott im Auftreten und im Geschick Jesu von Nazaret zum Heil der Welt gehandelt hat und dass das Heil Gottes durch Jesus von Nazaret erschlossen wird, sind Teil der Nachkommenschaft Abrahams und Erben der Verheißung, die Abraham zuteil geworden ist. Sie sind das „Israel Gottes“, wie Paulus sie in Gal 6,16 metaphorisch nennt, das sich von dem in 1Kor 10,18 so genannten „Israel nach dem Fleisch (κατὰ σάρκα)“ dadurch unterscheidet, dass in ihm die Trennung von Israel und den Völkern aufgehoben ist. An die Stelle dieser Unterscheidung, lässt Paulus das Gegenüber von „Fleisch“ und „Geist“ treten, das in metonymischer Weise das Gegenüber von „Mensch“ und „Gott“ abbildet. Dabei macht er die alternative Bestimmtheit durch den Geist oder das Fleisch davon abhängig, ob man zu Jesus Christus gehört oder nicht.

Darüber hinaus sieht Paulus die überindividuelle Identität derer, die „an Christus Jesus glauben“ (Gal 2,16b) und „auf Christus getauft worden sind“ (3,27), durch Merkmale bestimmt, die für das Verhältnis von Geschwistern und Freunden charakteristisch sind. Es handelt sich um Merkmale, die Gleichheit und Gemeinsamkeit in den Vordergrund stellen und den Anspruch erheben, über alle kulturellen – d.h. über alle ethnischen, sozialen, geschlechtlichen usw. – Unterschiede zwischen den Menschen, die deren alltägliche Lebenswelt nach wie vor bestimmen, uneingeschränkt zu dominieren.

Ihre ethische Konkretion finden diese ekklesiologischen Vorstellungen in den Weisungen von Gal 5,13 – 6,10. Mit ihrer Hilfe will Paulus es den Christenmenschen in Galatien ermöglichen, ihre korporative Identität in einem ihr entsprechenden Handeln und Verhalten zum Ausdruck kommen zu lassen.

<sup>20</sup> KLEIN, *Entwicklungslinien* (s. Anm. 1), 204.

MICHAEL WOLTER

Das ökumenische Potential dieser Ekklesiologie ist erheblich, und es ist gerade heute allen Kirchen zu wünschen, dass sie es erkennen und nutzen.

Michael WOLTER  
Faculty of Protestant Theology  
University of Bonn  
Germany

## Bibliographie

- BETZ, Hans Dieter, *Der Galaterbrief* (München, 1988).
- DENIS, Albert Marie, *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt graeca*, in: idem/ Marinus DE JONGE (ed.), *Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece III* (Leiden, 1970), 45–246.
- KLEIN, Hans, „Zur Ekklesiologie im Corpus Paulinum“, in: idem, *Entwicklungslinien im Corpus Paulinum und weitere Studien zu Paulustexten* (FRLANT 265, Göttingen 2016), 184–205.
- KONRADT, Matthias, „Die Christonomie der Freiheit. Zu Paulus’ Entfaltung seines ethischen Ansatzes in Gal 5,13 – 6,10“, *Early Christianity* 1 (2010) 60–81.
- KRÄMER, Helmut, „ἀλλήλων (-οις -ους)“, *EWNT* 1 (1980) 151–152.
- SIEGERT, Folker, *Drei hellenistisch-jüdische Predigten* (WUNT 20; Tübingen, 1980).
- STÄHLIN, Gustav, „φίλος κτλ.“, *ThWNT* 9 (1973) 144–169.
- WOLTER, Michael, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie* (Göttingen <sup>3</sup>2021).