

STUTTGARTER  
BIBELSTUDIEN 242

Carolin Neuber (Hg.)  
Der immer neue Exodus  
Aneignungen und  
Transformationen des  
Exodusmotivs

Carolin Neuber (Hg.)

# Der immer neue Exodus

Aneignungen und  
Transformationen  
des Exodusmotivs



bibelwerk

© Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 2018  
Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller  
Satz: SatzWeise GmbH, Trier  
Druck: Sowa Sp. z.o.o., Warschau  
Printed in Poland

[www.bibelwerk.de](http://www.bibelwerk.de)  
ISBN 978-3-460-03385-6

# Inhalt

<b>Ein altes Motiv immer neu – Zu den Transformationen des Exodus. Eine Einführung</b> . . . . .	<b>7</b>
<i>Carolin Neuber</i>	
<b>Exodus – historisch, mythisch, theologisch</b> . . . . .	<b>20</b>
<i>Andreas Michel</i>	
<b>„Und gedenke, dass du Sklave warst im Land Ägypten“ (Dtn 5,15). Zur Transformation des Exodusmotivs durch seine Verknüpfung mit der Sabbattradition</b> . . . . .	<b>45</b>
<i>Alexandra Grund-Wittenberg</i>	
<b>Auszug in die Wüste des Gerichts. Transformation des Exodusmotivs in Ez 20</b> . . . . .	<b>61</b>
<i>Carolin Neuber</i>	
<b>The Exodus – The Biblical Big Bang: Reading Psalm 114</b> . . . . .	<b>82</b>
<i>Yair Zakovitch</i>	
<b>Auszug unter dem Joch der Sklaverei. Transformationen des Exodus im Galaterbrief</b> . . . . .	<b>107</b>
<i>Hans-Ulrich Weidemann</i>	
<b>Exodus und Pesach: Transformation durch Interpretation im frühen Christentum und im Judentum</b> . . . . .	<b>144</b>
<i>Clemens Leonhard</i>	

## Inhalt

<b>Christus – unser Passah?! Zu Rezeption und Transformation des Exodus in der christlichen Liturgie im Angesicht des Judentums</b> . . . . .	<b>167</b>
<i>Stephan Winter</i>	
<b>Das Exodus-Motiv im Midrasch Schir ha-Schirim Rabba</b> . . . . .	<b>191</b>
<i>Agnethe Siquans</i>	
<b>Der Exodus im Koran</b> . . . . .	<b>208</b>
<i>Catharina Rachik</i>	
<b>The Exodus theme in Jewish Tradition</b> . . . . .	<b>228</b>
<i>Jonathan Magonet</i>	
<b>Von der Befreiung des Schülervolkes von Rektor-Pharao. Das Exodusmotiv in der gelben Transformation der Simpsons</b> . . . .	<b>249</b>
<i>Johannes Heger</i>	
<b>Die Autorinnen und Autoren des Bandes</b> . . . . .	<b>268</b>

# Ein altes Motiv immer neu – Zu den Transformationen des Exodus

## Eine Einführung

Von der Transformation eines Motivs, eines Motivkomplexes oder einer Tradition ist in exegetischer Literatur nicht selten zu lesen. In der Regel ist damit die gegenüber vorherigem Gebrauch bewusst veränderte Wiederaufnahme von etwas gemeint, das schon früher seinen Platz in der Überlieferung hatte. Im vorliegenden Band wird der Begriff „Transformation“ in einem ähnlichen, jedoch wesentlich geschärften Sinn verwendet, der sich am Transformationskonzept orientiert, das im Sonderforschungsbereich „Transformationen der Antike“ (SFB 644) an der Humboldt-Universität Berlin entwickelt und von Thomas Böhme programmatisch formuliert wurde.<sup>1</sup> Am Beispiel der klassischen Antike wurde im Rahmen dieses Sonderforschungsbereichs ergründet, wie die Vergangenheit und der Zugriff auf sie in Beziehung zu setzen sind. Die Vergangenheit ist demnach nichts, das, einmal geschehen, unverändert feststeht und von späteren Zeiten als Faktum aufgedeckt, objektiv betrachtet und aneinandergereiht werden könnte. „Vielmehr wird die Vergangenheit erst im Effekt ihrer Transformation gebildet, modelliert, verändert, angereichert, aber auch negiert, verfemt, vergessen oder zerstört.“<sup>2</sup> Dennoch ist sie auch nicht bloß rückblickende Konstruktion, da der Zugriff auf die Vergangenheit über real existierende Artefakte (Quellen und Monumente) geschieht. Die Artefakte bilden aus sich heraus wiederum nicht schon die Vergangenheit ab, der sie entstammen. Erst durch ihre Rezeption wird ein Zeugnis der Vergangenheit hervorgebracht, das ebenso sehr ein Zeugnis der Kultur ist, in der die Rezeption stattfindet. Die Berliner Forscher fassten diesen Zusammenhang unter

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu grundlegend Böhme, H., Einladung zur Transformation, in: ders. u. a. (Hg.), Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels, München 2011, 7–37.

<sup>2</sup> Böhme, Einladung 8.

den von ihnen neu geschaffenen Begriff *Allelopoiese*, das gegenseitige Erschaffen von Aufnahmekultur und Referenzkultur.<sup>3</sup>

Vergangenheit entsteht nach diesem Konzept erst in einem offenen Prozess in der Aneignung durch die Akteure der jeweiligen Gegenwart (diese können Personen sein, aber auch Institutionen, Diskursformationen u. a.). Indem die Rezipienten ihre eigene, auf dem Rezipierten aufgebaute oder davon distanzierte Kultur erschaffen, konstruieren sie zugleich das Rezipierte in einer Weise, die der eigenen Kultur entspricht. Der Transformationsprozess verläuft dementsprechend interdependent und asymmetrisch zwischen Referenz- und Aufnahmekultur. Das Rezipierte wird nicht nur einseitig übernommen, sondern auch verändert, so dass sich für jede historische Zeit, für jeden Aufnahmekontext ein anderes Bild der Referenzkultur ergibt. Bei diesem Vorgang entstehen häufig Transformationsketten, indem jede neue Gegenwart in ihrer kulturellen Produktion auf den Ergebnissen früherer Transformationen aufbaut. „Transformationen sind dabei performative Akte von Beobachtern, die ihre Konstruktionen von Objekten kommunizieren. Im Effekt entstehen dabei zugleich eine Antike *und* eine kulturelle Identität, welche sich in Referenz auf eben diese Antike konstituiert.“<sup>4</sup> So kann sich etwa eine bestimmte Zeit an Merkmalen der klassischen Antike orientieren, die nicht eigentlich der Antike eignen, sondern dem Bild, dass sich die Aufnahmekultur von dieser macht.

Das Transformationskonzept des Berliner Sonderforschungsbereichs hat den Anspruch, ein generalisierbares Modell darzustellen, das über die Geschichtswissenschaften hinaus anwendbar und fruchtbar ist.<sup>5</sup> Gerade für die Erforschung der Bibel, ihrer Überlieferung und Rezeption scheint es ein geeignetes Werkzeug zu sein. Hierbei sticht besonders das Exodusbild als Untersuchungsgegenstand hervor, das über einen langen Zeitraum in einer schier endlosen Transformationskette konstruiert und immer neu erfunden wurde. Das Exodusbild gehört zudem ins Zentrum biblischer Überlieferung und Theologie. Der Exodus stellt als Erzählung einer Befreiung aus Unterdrückung ein Grunddatum biblischer Überlieferung dar und konstituierte als Identifikationsmerkmal nicht nur die

---

<sup>3</sup> Vgl. Böhme, Einladung 9.

<sup>4</sup> Böhme, Einladung 15, Hervorhebung i. Orig.

<sup>5</sup> Vgl. Böhme, Einladung 8.

Identität des biblischen Israel als Gottesvolk. Schon seine literarische Fixierung im Buch Exodus ist unlösbar mit den komplexen innerjüdischen Prozessen der Entstehung und der Kanonwerdung der Tora verbunden. Darüber hinaus wirkte das Exodusmotiv in vielfältigen literarischen, liturgischen, politischen und sozialen Formationen weiter: in der Rezeption durch die Propheten im Babylonischen Exil, die einen neuen Exodus ankündigten, in den Geschichtspsalmen und in anderen jüdischen Texten, aber auch im frühen Judentum, wo das Christusgeschehen vor diesem Hintergrund gedeutet wurde, weiter in den diversen jüdischen und christlichen Liturgien – bis hin zur modernen Literatur, Kunst, Theologie und Religionspädagogik. Seine Transformationsgeschichte reicht weit über das Judentum hinaus, der Exodus zählt auch im Christentum und sogar im Islam zu den grundlegenden *identity markers*. Im Unterschied zu Sabbat, Speisegeboten und Beschneidung gehört der Exodus zu jenen Motiven, die sich in allen drei sog. abrahamitischen Religionen finden. Es lohnt sich also, dieses Motiv und seine Rezeption einer genaueren Betrachtung zu unterziehen.<sup>6</sup>

Natürlich ist in den Bibelwissenschaften der Gedanke, dass ein Motiv oder eine Tradition bei ihrer erneuten Verwendung dem Aufnahmekontext entsprechend verändert werden kann, nicht neu. Doch wird bisher meist nur die eine Seite der Rezeption wahrgenommen, wie man beispielsweise an der folgenden Aussage erkennen kann: „Traditionen werden ... in unterschiedlichen historischen Situationen relevant und als Modell für die Interpretation der je eigenen Erfahrungen verwendet. In diesem Zuge verändert sich dann häufig auch ihre konkrete, die Texte prägende und in Texten greifbare Gestalt.“<sup>7</sup> In dieser Sichtweise sind Mo-

---

<sup>6</sup> Dass sich das Exodusmotiv im Fokus der Wissenschaft befindet, zeigen die beiden kürzlich erschienenen Sammelbände zur Erforschung seiner Rezeption: J. Gärtner/B. Schmitz (Hg.), Exodus. Rezeptionen in deuterokanonischer und frühjüdischer Literatur (DCLS 32), Berlin/Boston 2016; M. Ederer/B. Schmitz (Hg.), Exodus. Interpretation durch Rezeption (SBB 74), Stuttgart 2017. Von ihnen unterscheidet sich der hier vorliegende Band durch den mit der Berücksichtigung des Transformationskonzepts veränderten Blickwinkel.

<sup>7</sup> H. Utzschneider/S. A. Nitsche, Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments, Gütersloh 32008, 194. In der 4. Aufl. (2014) wird stärker die „Plastizität“ (242) von Traditionen hervorgehoben.



tive und Traditionen feststehende, vorgegebene Komplexe, die aufgegriffen werden, weil sie zufällig gerade zur gegenwärtigen Situation passen und nur noch ihre äußere Gestalt verändern. Nach dem oben dargestellten Transformationsmodell ist der Sachverhalt jedoch differenzierter zu fassen, wie nun am Beispiel des Exodusbegriffs erschlossen werden soll.

Rezeption ist demnach immer ein wechselseitiger Vorgang. Dass und wie die Exoduserzählung „Wirkung“ zeigte, ist nur die eine Seite dieses komplexen und Jahrtausende umfassenden Prozesses. Denn keineswegs wird ein in sich stabiles literarisches oder theologisches Motiv wie ein Gepäckstück von Generation zu Generation weitergereicht und unverändert in neue Kontexte vermittelt. Tradierung bedeutet immer Aneignung, und dies führt zwangsläufig zu Transformationen sowohl der Rezipienten als auch des Rezipierten. Auf der einen Seite wird das Motiv für den jeweiligen Aufnahmekontext „passend gemacht“, es wird im Blick auf die je eigene Situation erst neu konstruiert, es können Erwartungen an ein Motiv bewusst konterkariert werden – kurz: es wird eine für den eigenen Bedarf passende *story* erzählt, die oft nur wenig oder gar nichts mit der eigentlichen *history*, den historischen Gegebenheiten, zu tun hat.<sup>8</sup> Dabei entsteht eine Transformationskette, denn viele Wiederaufnahmen des Motivs beziehen sich auf frühere Transformationen, die sie vorfinden. Ein großer Teil der Exodus-Rezeption bezieht sich auf die Exodus-*story*, wie sie im Pentateuch erzählt wird. Dies ist aber bereits eine Rekonstruktion, die mehr über die Zeit ihrer Entstehung aussagt als über den eigentlichen „historischen“ Exodus. Wir wissen nicht, wie das Exodusereignis „gewesen ist“, wenn wir die Rezeption desselben betrachten. Wir wissen nur, wie in der jeweiligen Situation der Exodus „gewesen sein soll“, um jetzt hilfreich zu sein.<sup>9</sup> Jede Generation, jede Gemeinschaft er-

---

<sup>8</sup> Zur Unterscheidung von *story* und *history* vgl. C. Frevel, *Geschichte Israels* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 2), Stuttgart 2016, 19 f.

<sup>9</sup> Das kommt der Konzeption nahe, die B. W. Breed für die Rezeptionsgeschichte der Bibel nahelegt (vgl. B. W. Breed, *Nomadic Text. A Theory of Biblical Reception History*, Bloomington/Indianapolis 2014, hier bes. 202–206): „Originaler“ Text und Kontext sind demnach nicht zu erfassen, vielmehr verändert sich ein Text (dies ist in seinem Sinne übertragbar auf ein Motiv oder eine Tradition) beständig im Laufe der Weitergabe. Breed schlägt daher vor, den Text (das Motiv, die Tradition) als „nomadisch“ zu betrachten: nirgendwo zu Hause, immer unterwegs von Kontext zu Kontext (oder, im hier verwendeten Modell: von

zählt ihre eigene Exodus-story. Auf der anderen Seite wirkt die jeweilige Exodus-story auf ihren Aufnahmekontext ein. Die Verwendung eines Motivs führt dazu, dass der Diskurs, in dem sie erfolgt, angereichert wird, indem er sich z. B. Legitimation verschafft oder neue Verhaltensnormen etabliert. In dieser Sichtweise stellt das Exodusmotiv ein Element dar, das bei den Akteuren, in den Diskursformationen immer wieder einen solchen Transformationsprozess auslöst, in dem sich die Akteure für ihren jeweiligen Kontext neu schaffen und zugleich das verwendete Motiv transformieren. Damit ist es möglich, die Prozesse der „Rezeption“ des Exodusmotivs differenzierter zu beschreiben, nämlich als Aneignungs- und Transformationsprozesse, die einen „Rückkopplungseffekt“ (Böhme) auf das rezipierte Motiv selbst haben.

In dem für die Antike erstellten Transformationsmodell werden die aus der Antike erhaltenen gegenständlichen Relikte, also Dokumente und Monumente, als Elemente wahrgenommen, die eine Rezeption entzünden und damit den Konstruktionsprozess der Referenzkultur in der jeweiligen Aufnahmekultur in Gang setzen. Im Falle des Exodusmotivs ist es schwierig zu bestimmen, worin diese „Relikte“ bestehen können, da das Exodusergebnis, falls es überhaupt je stattgefunden hat, im Dunkel der Geschichte verborgen liegt.<sup>10</sup> Die immer neuen Transformationen machen den Exodus erst zu dem, was er als Exodus sein kann. Wie für die Transformationen der Antike gilt auch für den Exodus: „In den Transformationsakten wird also die *Potentialität* [des Transformierten] *kreiert* und es wird *nicht* vordringlich *entdeckt* oder *freigelegt*, was [es]

---

Transformation zu Transformation). Demnach ist der einzige Blickwinkel, von dem aus ein Text betrachtet werden kann, der aus einem jeweiligen Kontext. Ein „originaler“ Blickwinkel ist jedoch nicht mehr zu erheben. Auch wenn den Schlussfolgerungen Breeds nicht in aller Konsequenz gefolgt werden kann (es muss, wie er selbst implizit zugibt [ebd. 206], ein „erstes Mal“ gegeben haben, ein erstes Ereignis oder eine erste Erzählung, auch wenn diese sich im Dunkel der Geschichte verliert und Breed zugestimmt werden muss, dass das „Original“ nicht bestimmt werden kann), geben sie doch einen entscheidenden Wink für die Betrachtung biblischer Texte, der auch für das hier vorgestellte Modell interessant ist: Texte sollten nicht nach äußeren Kriterien („Wo kommt der Text her?“, Nationalität, religiöser oder zeitgeschichtlicher Kontext des „Autors“) eingeordnet werden, sondern nach internen Kriterien, die aus dem Text selbst erhoben werden, so dass sich die Frage einstellt: „Was kann dieser Text tun?“

<sup>10</sup> Vgl. dazu den Beitrag von A. Michel.

„in Wirklichkeit“ gewesen sein mag.“<sup>11</sup> Und wie für die Antike mag sich auch hier Einspruch regen, der fragt, wie es bei einer solchen Auflösung des Rezeptionsgegenstands dennoch zur bekannten Kontinuität in der Verwendung des Exodusmotivs kommen konnte.<sup>12</sup> Offenbar enthält die Geschichte vom Exodus auch ein großes Beharrungsvermögen, eine Widerständigkeit, einen fast unveränderbaren Kern. Die Spannung zwischen Kontinuität und Potentialität, die für das Exodusmotiv gegeben zu sein scheint, ist die Grundlage für seine bis heute prägende Kraft. So konnte es in immer neuen religiösen, politischen und sozialen Konstellationen (Dispositiven) immer neuen Sinn generieren – zum Teil eben „neuen“ Sinn im wahrsten Sinne des Wortes.

Dieser Sammelband ist der Rekonstruktion des Exodusmotivs in solchen unterschiedlichen religiösen und politischen Kontexten gewidmet. Die Beiträge gehen der Frage nach, warum und mit welcher je neuen Ausprägung das Motiv in konkreten historischen und sozialen Situationen aufgenommen wurde und welchen Interessen das jeweils diente. Sie bieten keine flächendeckende Beschreibung der Rezeption des Exodusmotivs, sondern setzen einzelne Schlaglichter. Die Analysen dokumentieren die Kraft, die in der immer neu belebten Befreiungserfahrung steckt: Warum kann sie in so verschiedenen Situationen hilfreich sein – und für wen? Und worauf kann sie heute noch antworten? Transformation ist dabei niemals „unschuldig“, dient sie doch in der Regel strategischen Interessen wie der Etablierung von Identität und Abgrenzung, meist im Kontext von Krisensituationen und Neuformierungen. Die einzelnen Beiträge sind grob chronologisch angeordnet, eine absolute Chronologie wurde aber nicht angestrebt. Sie folgen der Entwicklung der *story* vom ersten Exodusgeschehen – der Frage nach der Historizität eines Auszugs aus Ägypten – bis zur Adaption dieser Befreiungsgeschichte in einer Folge der US-amerikanischen Fernsehserie *The Simpsons*. Es ist zu hoffen, dass die hier vorliegenden Untersuchungen einen ersten Anstoß für nachfolgende vertiefende Arbeiten bilden.

---

<sup>11</sup> Böhme, Einladung 15, Hervorhebungen i. Orig.

<sup>12</sup> Dabei wäre allerdings erst zu erheben, wie hoch diese Kontinuität objektiv tatsächlich ist, vgl. zu stark abweichenden Transformationen des Exodusmotivs u. a. die Beiträge von C. Neuber, H.-U. Weidemann und J. Heger.

*Andreas Michel* blickt in seinem Beitrag auf die ersten Anfänge des Exodusmotivs, den möglichen „historischen“ Auszug aus Ägypten, und auf die Verwendung des Motivs in Texten bis zum Babylonischen Exil. Mit der Rückfrage nach der Historizität legt Michel auch einen Prüfstein für die späteren Transformationen dieses Befreiungsgeschehens. Ausgehend von der Kritik einiger Vertreter der archäologischen Forschung, die den Exodus für einen Mythos halten, differenziert Michel anhand der (legendarischen Züge in der) biblischen Erzählung und historisch-archäologischer Fakten detailliert, was aus historischer Sicht nicht möglich ist und was gewesen sein könnte. Eine Flucht kleinerer semitischer Gruppen um 1200 v. Chr. aus Ägypten wird weithin als denkbar angenommen. Erzählungen hiervon könnten bei Bewohnern des efraimitisch-manassitischen Berglands auf fruchtbaren Boden gefallen sein, die noch bis ins 10. Jh. unter der Herrschaft der ägyptischen Großmacht litten und denen die Botschaft von der Befreiung aus der ägyptischen Unterdrückung Hoffnung und Identität stiftete. Weitere „Stationen“ des Exodusmotivs sind die Zeit der assyrischen Oberherrschaft im 8./7. Jh. und die babylonische Zeit im 6. Jh., die den fremden Mächten die Macht des eigenen Gottes JHWH entgegenstellen. Bereits in der frühesten Zeit nach einem möglichen historischen Exodusergebnis dürfte die Botschaft von der Befreiung aus Unterdrückung daher aufgegriffen worden sein, wobei „Ägypten“ zur Chiffre für die jeweilige Macht stand, der die Träger der Erzählungen begegnen wollten. Diese Erzählungen wirkten zugleich identitätsstiftend und prägten das Selbstverständnis der Trägergruppen als schwach und hilfsbedürftig, doch im Glauben an den Retter-Gott JHWH den Unterdrückern ebenbürtig oder gar überlegen. Es wird deutlich, dass das Exodusmotiv schon in den ersten Anfängen im Rahmen einer Transformationskette aufgebaut wurde – und so in die schriftlichen Zeugnisse Israels hineinwirkte.

Die Konstruktion und Transformation des Exodus in der hebräischen Bibel beleuchten drei Einzeluntersuchungen exemplarisch für die drei Kanontenile Tora, Propheten und Schriften. *Alexandra Grund-Wittenberg* geht der Verbindung von Exodus und Sabbat im Dekalog (Dtn 5,12–15) und in der priesterlichen Exoduserzählung nach. Die Arbeitsruhe erinnert nach Dtn an die Ausbeutung der Israeliten im Sklavenhaus Ägypten, was durch die Betonung der Arbeitsruhe gerade auch für die Sklaven

hervorgehoben wird. Der Sabbat wird zu einem regelmäßigen kleinen Exodus aus knechtlicher Arbeit. Umgekehrt wird die Erinnerung an den als Erfahrung der Befreiung aus dem Sklavenhaus gezeichneten Exodus zum Impulsgeber für die Gesellschaft und befestigt zugleich Israels Identität als Volk der Befreiung. Im priesterlichen Duktus wird der Sabbat in den Zusammenhang der Auszugs- und Wüstenüberlieferung eingebunden. Für P ist der Exodus kein Selbstzweck, sondern Beginn der Entstehung Israels als Gottesvolk, mithin nicht nur Befreiung *von* den Lastarbeiten der Ägypter, sondern vor allem Befreiung *zum* Leben in Gottes Gegenwart. Die Teilnahme an den beiden Exodus-Gedenkfesten Pesach und Sabbat befördert das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, die eng an ihren Retter-Gott gebunden ist und daraus Solidarität mit den sozial Schwachen zieht.

Ganz anders der Geschichtsrückblick in Ez 20\*, mit dem sich der Beitrag von *Carolin Neuber* befasst: Ägypten ist nicht mehr das Sklavenhaus, sondern der Ort, an dem Israel den „Götzen Ägyptens“ anhängt. Die Herausführung aus diesem Land, die zugleich ein Bekenntnis zu JHWH als einzigem Bezugspunkt des Volkes fordert, scheitert. Das Befreiungsgeschehen wird zum Gericht. Kein anderer Text des Alten Testaments zeichnet den Exodus so negativ wie dieses Kapitel des Ezechielbuches. Während der Auszug aus dem Land der Unterdrückung in anderen Texten identitätsstiftend wirkt oder, in späten Texten aus dem Babylonischen Exil, die Hoffnung auf Restitution im eigenen Land wachhält, zerstört Ez 20\* jegliche Bezugnahme auf den positiven Anfang, der sonst im Exodusereignis gesehen wird. Damit spricht der Text in die Situation des Exils hinein: Die Herausführung und Sammlung aus dem fremden Land ist zwar die Hoffnung der Exilierten, ihnen wird jedoch mit der Unheilsgeschichte vor Augen geführt, dass ohne eine klare Entschiedenheit für JHWH keine Zukunft möglich ist. Dass Ägypten nicht mehr als Sklavenhaus gezeichnet wird, sondern als Ort des Abfalls der Väter zu den Götzen, der von den Söhnen perpetuiert wird, macht aus den einstigen Opfern von Unterdrückung nun schuldig gewordene Täter der Übertretung. Die Transformation des Motivs ist extrem, die Erwartungen der Hörer/Leser werden bewusst durchkreuzt, um auch bei ihnen eine Transformation auszulösen.

In eine noch spätere Entstehungszeit ist Psalm 114 einzuordnen, der Traditionen von Schöpfung und Exodus zu einer neuen Aussageintention kombiniert, nach der *Yair Zakovitch* fragt. Die großen Umwälzungen in

der Schöpfung, die das Exodusereignis verursacht hatte, finden nach Ps 114 immer noch statt; Schöpfung, Geschichte (= Exodus) und Gegenwart sind eins. Der Exodus als biblischer *Big Bang* hat Auswirkungen, die keine räumlichen und zeitlichen Grenzen kennen. Dasselbe gilt für den, der darin gehandelt hat: Gottes früheres Handeln verändert noch heute die Welt zum Guten. Damit trägt der Rekurs auf den als Heilsgeschehen für alle Zeiten und Räume konstruierten Exodus zur Konstitution einer Identität des erwählten Volkes bei.

Die nun folgenden fünf Artikel beleuchten, wie die Verwendung des Exodusmotivs in sehr unterschiedlichen Kontexten immer wieder auch zur Markierung von Gruppengrenzen dient, die in den ersten vier Fällen zwischen (früh)jüdischen und (früh)christlichen Gruppierungen der Antike und des Mittelalters verlaufen, im fünften Beitrag dagegen die entstehende muslimische Gemeinde betreffen.

Der Beitrag von *Hans-Ulrich Weidemann* widmet sich dem Exodusmotiv im Galaterbrief, das von Paulus auf das Herausreißen der Christus-Gläubigen „aus dem gegenwärtigen bösen Äon“ übertragen wird. Das Befreiungsgeschehen des Auszugs Israels aus Ägypten wird dabei nicht bloß als Motivgeber und heilsgeschichtliche Parallele herangezogen, sondern für die Argumentation so verändert, dass es ins Negative gewendet wird: Das als Finale des Exodus gegebene Gesetz wird zu einer Art Verlängerung und Verschärfung der Versklavung und somit der in Christus gegebenen Verheißung kontrastiv gegenübergestellt. Die Exodus-story wird dadurch radikal transformiert: Statt in die Freiheit führt der Exodus „unter das Joch der Sklaverei“. Dies geschieht mit Blick auf die Adressaten des Galaterbriefes, die sich offenbar als Heidenchristen unter das jüdische Gesetz stellen wollten. Für sie gestaltet Paulus diese radikale Neuinterpretation des Exodusmotivs, damit ihre Wahrnehmung verändert wird: Die Tora ist nicht länger Garant der im Exodus gewonnenen Freiheit, sondern wird degradiert zum „Pädagogen“, dem Israel untersteht, bis Christus das Gesetz außer Kraft setzt und die Verheißung einlätet. Die Transformation des Exodusmotivs erfolgt zielgerichtet auf die Gegenwart der galatischen Gemeinde und ihre Praxis hin. Damit wird das Motiv verändert, die neue Konstruktion des Motivs hat aber auch wieder prägende Auswirkungen auf die Rezeptionsgemeinde, deren Geschichte zum eigentlichen Exodusgeschehen wird.

*Clemens Leonhard* plädiert in seinem Beitrag dafür, die antiken Transformationsprozesse wahrzunehmen, statt eine vermeintliche Kontinuität von Motiven und Bedeutungen seit der biblischen Literatur zu insinuieren. Dabei nehmen die frühen christlichen wie die jüdischen Traditionen bereits in einigen späten biblischen Schriften angelegte Deutungsmuster wieder auf und führen sie weiter. Der Exodus hat für die jüdische wie christliche Liturgie eine besonders große Rolle. Die Rezeption und Transformation des Motivs ist daher eng verbunden mit den Entwicklungen ritueller Praxis in der Ausformung des rabbinischen Judentums und des Christentums. Dabei spielt wohl auch die gegenseitige Abgrenzung der entstehenden Gemeinschaften eine Rolle. Was von den Christen antijüdisch aufgegriffen wurde, wurde vom Judentum eher nicht zur Schärfung der eigenen Identität herangezogen. Christliche Autoren bedienen sich eher der allegorischen Exegese der Schrifttexte statt aus ihnen direkt eine rituelle Praxis abzuleiten. So transformiert der Exodus die Liturgie und Identität der sich voneinander abgrenzenden Größen Judentum und Christentum, und er wird in der Auseinandersetzung zwischen diesen selbst in erheblichem Maße transformiert.

Dies wird in den Überlegungen von *Stephan Winter* im Blick auf die christliche Osternachtfeier und exemplarisch anhand des Elements des Pesachlammes weitergeführt und illustriert. Bereits in der frühesten Phase des Christentums sind das Gedenken an Passion und Sterben Jesu Christi und die Exodus-Thematik mit der Schlachtung und dem Verzehr der Pesachlämmer in typologischer Lesart miteinander verbunden. Die in Christus Erlösten deuten ihre Rettung im Bild vom Durchzug durchs Rote Meer, sie fühlen sich hineingenommen in dieses Ereignis der Geschichte Gottes mit seinem Volk, wobei Christus als neuer Mose firmiert und zugleich als geschlachtetes Pesachlamm verstanden wird, dessen Blut vor dem Würgeengel des ersten Pesach (Ex 12) schützt. In einer Initiale des Codex Gisle wird die Verbindung zwischen Eucharistie und neu gedeutetem Exodus polemisch antijüdisch aufgenommen. Transformation kann also nicht nur, wie bei Ez 20\* gesehen, die Aussage des Motivs in ihr Gegenteil verkehren, sondern wie im Codex Gisle gar zu dem Zirkelschluss führen, dass der Antijudaismus der Aufnahmekultur doch bereits in der Referenzkultur (der Schrift) angelegt sei.

Wie S. Winter der Verwendung des Exodusmotivs in der Abgrenzung des Christentums vom Judentum nachgeht, so spürt *Agnethé Siquans* um-

gekehrt dem Motiv in der Abgrenzung des rabbinischen Judentums vom entstehenden Christentum an einem nur auf den ersten Blick ungewöhnlichen Ort nach: im Hohelied, genauer im Midrasch zum Lied der Lieder. Die Befreiung Israels aus Ägypten wird darin zum entscheidenden Deuterahmen für das Hld – oder wird vielmehr das Hld zum Deuteschlüssel des Exodusbuches, das so als Liebesgeschichte zwischen JHWH und seinem Volk gelesen werden kann? Die Befreiung aus Ägypten ist demnach auf alle späteren Notsituationen typologisch übertragbar, sie realisiert sich primär in der Bindung an JHWH. So wird der Exodus zu einem zeitlosen Modell für die Beziehung Gott-Volk, das in Zeiten, in denen die eigene Identität angefragt ist (z. B. im Angesicht des entstehenden Christentums), stabilisierend wirkt. Der Text kann mit der eigenen Situation ins Gespräch gebracht werden. Die rabbinischen Vorstellungen von einem richtigen jüdischen Leben formen dabei die Lektüre des biblischen Textes und verändern so diese Texte selbst, jedoch innerhalb des Rahmens, den diese Texte bereitstellen. Gerade wenn die Gegenwart keine Anzeichen für Erlösung und Befreiung sehen lässt, bieten die Tora und ihr Studium die Möglichkeit eines „inneren Exodus“. Das so transformierte Exodusmotiv kann die Identität stärken und transformiert wiederum die Gemeinde.

Um Identitätsbildung und Abgrenzung geht es auch in der Rezeption des Exodusmotivs im Koran, wie *Catharina Rachik* herausstellt. Es dient Muḥammad und der gerade entstehenden muslimischen Gemeinde im Konflikt mit ihrer Umgebung zur Identifikation mit Mose und den „Dienern Gottes“ in deren Streit mit Pharao. Zugleich verweist der Koran im Rückgriff auf die biblische Tradition darauf, dass Muḥammad und seine Anhänger rechtmäßige Erben der religiösen Geschichte ihrer Vorläufer sind. Die Transformation entsteht in einem lebendigen Dialog zwischen der Offenbarung der Suren und der die Offenbarung empfangenden Gemeinde und antwortet auf deren zeitgeschichtliche Umstände, Nöte und Fragen. Aus den „Kindern Israels“ werden bisweilen allgemein „Diener Gottes“, eine Gemeinschaft von Gläubigen an den einen, wahren Gott. Der Konflikt mit Pharao und den ägyptischen Zauberern wird dadurch transparent auf den Konflikt Muḥammads und seiner Anhänger in Mekka: Auch in der Unterdrückung sollen sie an ihrem Glauben festhalten, denn dann wird Gott ihnen gegen das Böse beistehen. Aus dem Exodus aus Ägypten wird eine spirituelle Befreiung, eine Rettung durch den Glauben und aus dem Unglauben.



Ähnlich und doch ganz anders sieht Rabbiner *Jonathan Magonet* in der am jüdischen Sederabend je neu aktualisierten Exoduserinnerung eine Befreiungserfahrung, die ewige und universale Geltung hat. Wer am Sederabend teilnimmt, erlebt in den Ritualen selbst den Übergang von Sklaverei zu Freiheit. So konnte die Erzählung vom Exodus aus Ägypten in der Geschichte des jüdischen Volkes in jeder Generation Hoffnung auf ein Ende der Unterdrückung und Verfolgung stiften. Doch es geht heute darin nicht mehr nur um ein einzelnes Volk, sondern um jeden Einzelnen und um die ganze Menschheit. Das kann konkrete politische Auswirkungen haben, z. B. während der Civil Rights Movement in den USA der 1960er Jahre, als u. a. jüdische Rabbis und Anwälte gegen Rassismus und für die Rechte von schwarzen US-Amerikanern und US-Amerikanerinnen einstanden. So kann der Durchzug durchs Rote Meer zum Sinnbild werden für den Weg der Schwarzen in die „weißen“ Institutionen und Wohnviertel. Der transformierte Exodus entfacht politische Sprengkraft mit dem Ziel, unsere Welt umzugestalten. Gerade weil zum Sederabend in informellem Kontext Familie und Freunde zusammentreffen, bestehen unendliche Möglichkeiten, die Ur-Erzählung neu zu entzünden. Eine Herausforderung besteht dabei für J. Magonet darin, was es für den modernen Staat Israel bedeutet, dass die Unterdrückten der Exodusgeschichte nun zu Machthabern geworden sind.

Mit dem Beitrag von *Johannes Heger* wird ein säkularer Rezeptionskontext, die modernen Medien, betreten. Die US-amerikanische Fernsehserie *Die Simpsons* will unterhalten, tut dies aber, indem sie spitzfindig und pointiert unsere gegenwärtige Welt auf die Schippe nimmt und uns damit einen Spiegel vorhält, wobei dementsprechend auch religiöse Themen, Motive und Zitate eingespielt werden. Die Aufnahmekultur bringt sich auch hier in der Transformation der Referenzkultur hervor, sie offenbart darin ihre Bedürfnisse, Defizite und Fragen und ist somit auch für die theologische Forschung interessant. Der Exodus wird in der Serie unverkennbar angespielt, jedoch vollständig verfremdet, denn die theologische Aussage der Befreiungserzählung fällt komplett aus. Im Setting der Serie geht es nicht mehr um die Beziehung zu Gott, sondern um Deutung und (eigenmächtige) Bewältigung der Lebenswelt. Für die praktische Theologie stellt nicht nur diese Rezeption des Exodus die Frage, was die Exodus-story heute noch, im religiösen wie im säkularen Umfeld, bedeuten und welche Kraft sie entfalten kann.

Selbst diese nur exemplarische Durchsicht der Transformationen des Exodus zeigt, dass der vorliegende Band ein lohnendes Projekt war, an dem viele Köpfe beteiligt waren, über deren Unterstützung ich mich freuen konnte. Mein erster Dank gebührt Prof. Dr. Hans-Ulrich Weidemann, der den Anstoß zur Fragestellung gegeben hat, mir mit steter Bereitschaft zur Diskussion, stetem Rat und unschätzbaren Hilfe zur Seite stand, auch als ich dann schon nicht mehr an seinem Lehrstuhl beschäftigt war. Dank auch den Kolleginnen und Kollegen vom Seminar für Katholische Theologie an der Universität Siegen, in dessen Umfeld es mir möglich war, das Projekt in Angriff zu nehmen. Drei der Beiträge nahmen ihren Anfang als Vorträge bei einer Lehrerfortbildung zum Thema Exodus, die am Siegener Seminar für Katholische Theologie veranstaltet wurde, und wurden für den hier vorliegenden Zusammenhang angepasst und überarbeitet. Ich danke Prof. Dr. Christoph Dohmen für die Aufnahme des Bandes in die Reihe Stuttgarter Bibel-Studien, Herrn Dr. Michael Hartmann für die Betreuung im Lektorat und Herrn Dr. Jean Urban Andres und dem Team von SatzWeise GmbH für die Erstellung der Druckvorlage. Einen herzlichen Dank auch meiner Hilfskraft an der Universität Freiburg i. Br. Frau Antonia Lelle für unermüdliches Korrekturlesen. Zu guter Letzt bleibt mir, allen Beitragenden dafür zu danken, dass sie sich bereitwillig auf den neuen Blickwinkel der Transformation eingelassen haben. Wie im Gleichnis der Arbeiter im Weinberg erhalten alle Beitragenden den gleichen Dank – die, die geduldig auf die Publikation warteten, als sich das Projekt verzögerte, und die, die spontan aufsprangen und mit wichtigen Beiträgen Lücken schlossen – doch glücklicherweise ist Dank nicht zu quantifizieren.

Freiburg i. Br., Pesach/Ostern 2018

Carolin Neuber

# Auszug unter dem Joch der Sklaverei

## Transformationen des Exodus im Galaterbrief

Hans-Ulrich Weidemann

### 1. Der böse Äon an der Stelle Ägyptens

Durchsucht man den Brief des Apostels Paulus an die Ekklesien in Galatien nach Exodus-Motiven, so wird man gleich im Briefeingang fündig und zwar im Zusammenhang der ungewöhnlichen „Apposition von beschwörendem Ernst“<sup>1</sup>, mit der Paulus die stereotype *salutatio* in Gal 1,3 erweitert:

Gal 1,4

[... und dem Herrn Jesus Christus,]

- 4 a der sich selbst für unsere Sünden gegeben hat (τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν),  
b damit er uns herausreiße aus dem gegenwärtigen bösen Äon (ὅπως ἐξέλῃται ἡμεῖς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστώτος πονηροῦ)  
c nach dem Willen Gottes, unseres Vaters (κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν).

Die Forschung ist sich weitgehend einig, dass Paulus in Gal 1,4a auf traditionelle Formeln zurückgreift,<sup>2</sup> der Apostel will gleich zu Beginn seines Briefes offenbar an Bekanntes appellieren und Konsens herstellen. Den entscheidenden *eigenen* Akzent setzt Paulus dann aber mit dem ὅπως-Satz 1,4bc.<sup>3</sup> Die (Selbst-)Hingabe Jesu Christi „für unsere Sünden“ erfolgte, „damit er uns herausreiße aus dem gegenwärtigen bösen Äon“ und

---

<sup>1</sup> Oepke, Galater 45.

<sup>2</sup> Das zeigen v. a. der Plural ἁμαρτίαι und die Wendung διδόναι ὑπὲρ mit unpersönlichem Objekt (vgl. ebenfalls vorpaulinisch 1 Kor 15,3), die Mußner, Galaterbrief 36, unter das „vorpln. Material im Galaterbrief“ zählt; ausführlich ebd. 50 f. mit Anm. 38.

<sup>3</sup> Betz, Galaterbrief 94, spricht treffend von Gal 1,4a als „Formel“ und von 1,4bc als „ihre Interpretation“.

zwar „nach dem Willen Gottes, unseres Vaters“. In einer in der Forschung oft registrierten apokalyptischen Tonlage akzentuiert Paulus die Selbsthingabe und die Auferweckung Jesu (1,1) als endzeitliches Geschehen. Allerdings wird der „gegenwärtige böse Äon“ keineswegs beendet, sondern „wir“ werden „aus ihm herausgerissen“. Obwohl er vom „Äon“ (und nicht vom Kosmos) spricht, denkt der Apostel hier nicht zeitlich, sondern räumlich, es geht ihm also nicht um die Äonenwende.<sup>4</sup> Deswegen benutzt er ein Verb mit räumlicher Semantik, denn das Medium ἐξαιρεῖσθαι ἐκ τινος bedeutet „aus etwas herausreißen, von etwas befreien, aus etwas erretten“.<sup>5</sup>

Dieses Verb ist paulinisches Hapaxlegomenon. Aber warum benutzt Paulus gleich zu Beginn seines Briefes dieses für ihn so ungewöhnliche Wort? Die Antwort liefert seine Bibel, die Septuaginta: Denn in der LXX wird es regelmäßig in formelhaften Zusammenfassungen des *Exodusgeschehens* benutzt. Dafür nur einige Beispiele:

#### Ex 3,8 LXX

- 8 a Und ich bin herabgestiegen (καὶ κατέβην),  
 b um sie *herauszureißen* aus der Hand der Ägypter (ἐξελέσθαι αὐτοὺς ἐκ χειρὸς Αἰγυπτίων),  
 c das heißt (καὶ expl.):  
 um sie herauszuführen aus jenem Land (ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ τῆς γῆς ἐκείνης)  
 d und um sie hineinzuführen in ein gutes und geräumiges Land (καὶ εἰσαγαγεῖν αὐτοὺς εἰς γῆν ἀγαθὴν καὶ πολλήν),  
 e in ein Land, das Milch und Honig strömen lässt (εἰς γῆν ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι) [...]

Stereotyp wird dann in Ex 18 die Wendung ἐξείλατο ἐκ χειρὸς mit dem Pharao oder den Ägyptern als Genitivobjekt gebraucht.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Paulus formuliert gerade *nicht*, dass die Tat Jesu Christi in ihrer unsere Sünden tragenden Hingabe „den zukünftigen Äon für uns angebrochen sein“ ließ (so aber Schlier, Galater 34).

<sup>5</sup> Mußner, Galaterbrief 51. Ausführlich Spicq, Notes 276–279.

<sup>6</sup> Vgl. Ex 18,4 LXX: καὶ ἐξείλατό με ἐκ χειρὸς Φαραω, 18,8: ἐξείλατο αὐτοὺς κύριος ἐκ χειρὸς Φαραω καὶ ἐκ χειρὸς τῶν Αἰγυπτίων, 18,9: ἐξείλατο αὐτοὺς ἐκ χειρὸς Αἰγυπτίων καὶ ἐκ χειρὸς Φαραω, 18,10: ἐξείλατο τὸν λαὸν αὐτοῦ ἐκ χειρὸς Αἰγυπτίων καὶ ἐκ χειρὸς Φαραω.

In der LXX-Fassung von 1 Sam 10,18 wird das Exodusgeschehen als ἐξαιρειῖσθαι ἐξ Αἰγύπτου formuliert:

1 Sam 10,18 (= 1Βασ 10,18 LXX)

- 18 a So spricht der Herr, der Gott Israels  
b und sagt:  
c Ich habe heraufgeführt die Söhne Israels aus Ägypten (Ἐγὼ ἀνήγαγον τοὺς υἱοὺς Ἰσραηλ ἐξ Αἰγύπτου),  
d und ich habe euch *herausgerissen* aus der Hand des Pharaos, des Königs von Ägypten (καὶ ἐξειλάμην ὑμᾶς ἐκ χειρὸς Φαραω βασιλέως Αἰγύπτου) [...]

Interessant ist außerdem Jer 41,13 LXX, da hier das „Herausreißen“ Israels aus Ägypten mit der Sinai-*diathéke* verbunden wird. Diese Verbindung von Exodus und Bundesschluss setzt Paulus auch in Gal 3,17 voraus, auch wenn das Exodusgeschehen selbst dort ganz zurücktritt (s. u.):

Jer 41,13 LXX

- 12 a Und es erging das Wort des Herrn an Jeremias (καὶ ἐγενήθη λόγος κυρίου πρὸς Ἰερεμῖαν),  
b und er sagte (λέγων):  
13 a So spricht der Herr, der Gott Israels:  
b Ich habe gesetzt eine *diathéke* für eure Väter an dem Tag (Ἐγὼ ἐθέμην διαθήκην πρὸς τοὺς πατέρας ὑμῶν ἐν τῇ ἡμέρᾳ),  
c an dem ich sie *herausgerissen* habe aus dem Land Ägypten (ἧ ἐξειλάμην αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου),  
d aus dem Haus der Sklaverei (ἐξ οἴκου δουλείας) [...]

Diese Textpassagen machen deutlich, dass Paulus schon im Präskript des Galaterbriefes das Exodusgeschehen anklingen lässt. Allerdings handelt es sich bei genauerem Hinsehen um eine Art *Motiv-Transplantation*: „Wir“ werden „herausgerissen“, aber nicht aus Ägypten, sondern aus diesem bösen Äon, und zwar durch Christi stellvertretenden Sühnetod. Und „wir“ sind nicht das Volk Israel, sondern „wir“ sind Juden und Nichtjuden, die an Christus glauben und auf ihn getauft sind.

Was aber ist dann mit dem ‚realen‘ ἐξαιρειῖσθαι der *Söhne Israels* aus der Hand des Pharaos durch JHWH, den Gott Israels, von dem das Buch Exodus erzählt? Meine im Folgenden entwickelte These lautet, dass die

eingangs des Briefes vorgenommene ‚Transplantation‘ keineswegs eine Art heilsgeschichtliche Leerstelle hinterlässt; vielmehr hat Paulus den Exodus Israels aus Ägypten sehr wohl im Blick, transformiert ihn aber von einer Befreiungsgeschichte zu einer Geschichte der Verlängerung und Verschärfung einer Versklavung – und stellt ihn so in den Dienst seiner kontrastiven Verhältnisbestimmung von Verheißung und Sinaitora.

## 2. Was genau geschah „nach Ablauf der 430 Jahre“?

Dass Paulus den Exodus auch im weiteren Verlauf des Briefes im Blick hat, zeigt sich zunächst in Gal 3,17 im Kontext des argumentativen Hauptteils des Briefes (Gal 3,1–5,12).<sup>7</sup> Der Apostel greift hier die eigentümliche Zeitangabe aus Ex 12,40–42 auf, die sich am Ende der Schilderung des Auszugs der Israeliten aus Ägypten und direkt vor der ‚Satzung des Pesach‘ (Ex 12,43–13,10) findet.

Um die paulinische Transformation des Exodusmotivs zu erfassen, werfen wir zunächst einen Blick auf die MT-Fassung dieses Textes:<sup>8</sup>

Ex 12,40–42 MT

- 40 a Das Wohnen der Söhne Israel,  
b währenddessen sie sich in Ägypten aufhielten:  
c währte 30 Jahre und 400 Jahre.<sup>9</sup>
- 41 a Am Ende (מֵאֵץ) von 430 Jahren,  
b an eben diesem Tag (בַּעֲצָם הַיּוֹם הַזֶּה),  
c zogen alle Heerscharen JHWHs aus dem Lande Ägypten aus.
- 42 a Eine Nacht des Wachens (לַיְל שְׂמֵרִים) war sie für JHWH,<sup>10</sup>  
b um sie aus dem Land Ägypten herauszuführen.  
c Eben diese Nacht (הוּא הַלַּיְלָה הַזֶּה) ist für JHWH,

<sup>7</sup> Dazu Theobald, Galaterbrief 347 f.

<sup>8</sup> Die hier gebotene Übersetzung orientiert sich an Jacob, Exodus 365, Dohmen, Exodus 279, und Utzschneider/Oswald, Exodus 260.

<sup>9</sup> Jacob, Exodus 365: „Und was das Wohnen der bene Israel, die in Ägypten gewohnt haben, anbetrifft – es war im Jahre 430 – es geschah am Ende von 430 Jahren, es geschah an eben diesem Tage – da zogen alle SEINE Scharen aus dem Lande Ägypten hinaus“. Jacobs philologische Begründung ebd. 1037–1040.

<sup>10</sup> Vgl. Ps 121,4 und dazu Schmidt, Exodus II 540 f.

- d ein Wachen für alle Israeliten,
- e für ihre künftigen Generationen.

Laut Christoph Dohmen ist die Zeitangabe „in der Art eines analeptischen Summariums“ formuliert,<sup>11</sup> „das unmittelbar vor dem Auszug aus Ägypten die Zeit des Ägyptenaufenthalts betrachtet.“<sup>12</sup> Bemerkenswert ist dabei, dass der Auszug des Volkes „auf den Tag genau“ datiert wird.<sup>13</sup> Hinzu kommt, dass gar nicht der Exodus im Fokus steht, sondern die „Nacht für JHWH“, die für alle künftigen Generationen Israels eine Nachtwache sein soll, nämlich die Nacht der Schlachtung des Pesach-Lammes und des anschließenden Mahles. In der Zeitangabe laufen demnach jene beiden Linien zusammen, die das ganze Kapitel durchzogen haben, nämlich die narrative Schilderung der Erschlagung der Erstgeburt um Mitternacht und des daran anschließenden Auszugs Israels sowie die Ätiologien von Pesach (Ex 12,1–13.21–28.43–51) und Mazzotfest (12,14–20; 13,3–6). Dabei sind die kultisch-kalendarische Ritualanweisung und die linear-narrative Erzählung ineinander verschränkt.<sup>14</sup> Die beiden Feste werden „quasi in die Erzählung implantiert“ und erscheinen so „als im Ursprungsgeschehen verankerter Ritus“,<sup>15</sup> ja das Pesach wird gerade nicht aus dem Geschehen der Nacht entwickelt; den Israeliten wird vielmehr das Ritual geboten, und dieses wird dann von ihnen ausgeführt.<sup>16</sup>

Nun fungiert die Zeitangabe Ex 12,40f. als „eine Erfüllung der Zukunftsansage Gen 15,13–16“<sup>17</sup>. Dort wird dem Abraham vorhergesagt, dass seine Nachkommen Fremdlinge sein werden in einem Land, das

<sup>11</sup> Dohmen, Exodus 307.

<sup>12</sup> Dohmen, Exodus 287. Zu Ex 12,40f. vgl. auch Utzschneider/Oswald, Exodus 24: Ex 12,37–42 stelle einen ersten Schluss der Auszugsgeschichte dar. Er schließe „den Handlungsbogen der Exoduserzählung“ ab, da hier die Verheißungen Gottes vom Gottesberg (Ex 3,8–10) und der Anspruch an den Pharao, die Israeliten ziehen zu lassen, eingelöst werden. „Die V. 40–42 verstehen dies als Epochenabschluss und beziffern die Dauer des Aufenthalts der Israeliten auf 430 Jahre und fixieren den Auszug selbst auf ‚genau den Tag‘ nach Ablauf der 430 Jahre.“

<sup>13</sup> Vgl. Jacob, Exodus 1040: „Vierhundertunddreißig Jahre hat die Fremdzeit alles in allem gedauert, aber nach ihrem Ablauf hat Gott nicht Einen Tag gesäumt“.

<sup>14</sup> Dohmen, Exodus 290, unter Bezug auf B. Janowski.

<sup>15</sup> Dohmen, Exodus 289.

<sup>16</sup> Dohmen, Exodus 289, unter Bezug auf I. Müllner.

<sup>17</sup> Schmidt, Exodus II 540.

ihnen nicht gehört, und dass die Bewohner dieses Landes sie für 400 Jahre unterdrücken werden (15,13).<sup>18</sup> Kurz darauf wird dem Abraham verheißen, dass die 4. Generation seiner Nachkommen „hierher“, also nach Kanaan, zurückkehren werde.

Die 430 Jahre aus Ex 12,40 f. hängen offenbar mit der in Ez 4,4–6 erzählten Zeichenhandlung zusammen.<sup>19</sup> Ihre Differenz zu der Zeitangabe in Gen 15,13 sowie die Unvereinbarkeit mit der Zahl der Generationen in Gen 15,16 sowie weiterer Angaben des Buches Genesis hat die jüdische Exegese intensiv beschäftigt.<sup>20</sup> Deswegen rechnet die jüdische Exegese die in Gen 15,16 genannten 400 Jahre ab der Geburt Isaaks.<sup>21</sup>

Die LXX-Fassung von Ex 12,40 f. stellt offenbar bereits einen Ausgleich mit Gen 15,13.16 her:

Ex 12,40–42 LXX

- 40 a Der Aufenthalt der Söhne Israels (ἡ δὲ κατοίκησις τῶν υἱῶν Ἰσραηλ),  
 b den sie verbrachten im Land Ägypten und im Land Kanaan (ἦν κατώκησαν ἐν γῆ Αἰγύπτῳ καὶ ἐν γῆ Χανααν),  
 c (dauerte) 430 Jahre (ἔτη τετρακόσια τριάκοντα).  
 41 a Und es geschah nach den 430 Jahren (καὶ ἐγένετο μετὰ τὰ τετρακόσια τριάκοντα ἔτη):  
 b Es zog aus die ganze Macht („Schar“) des Herrn aus dem Land Ägypten (ἐξῆλθεν πᾶσα ἡ δύναμις κυρίου ἐκ γῆς Αἰγύπτου) bei Nacht (νυκτός).<sup>22</sup>  
 42 a Eine Nachtwache<sup>23</sup> ist es für den Herrn (προφυλακὴ ἐστὶν τῷ κυρίῳ),

<sup>18</sup> Kreuzer, 430 Jahre 207: „Immerhin bezeichnen die beiden Angaben Verschiedenes. 430 Jahre dauert der Ägyptenaufenthalt, 400 Jahre die Bedrückung. Bei der Annahme einer nur kurzen bedrückungsfreien Zeit, d. h. etwa solange Josef lebte, passen die Angaben zueinander“.

<sup>19</sup> Der Prophet soll 390 Tage auf der linken Seite liegen, um – „einen Tag für jedes Jahr“ – die Schuld des Hauses Israel darzustellen, danach 40 Tage auf der rechten Seite wegen der Schuld des Hauses Juda. Wie in Ex 12,40 f. bildet der Exodus das Ende der 430 Jahre (vgl. Ez 20,33 ff. und dazu Kreuzer, 430 Jahre 208 f.).

<sup>20</sup> Dazu Sarna, Exodus 62 f. Erhellend ist die von Jacob, Exodus 1033–1043, referierte jüdische Auslegung.

<sup>21</sup> Jacob, Exodus 1036, mit der jüdischen Auslegung.

<sup>22</sup> So falls νυκτός noch zu 41b hinzugehört. Dazu Wevers, Notes 190.

<sup>23</sup> Zu προφυλακὴ vgl. Wevers, Notes 190: „Exod [= der LXX-Übersetzer] emphasizes the cultic nature of the event.“



- b um sie hinauszuführen aus dem Land Ägypten (ὥστε ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου).
- c Jene Nacht (ist) diese Nachtwache für den Herrn (ἐκείνη ἡ νύξ αὐτῆς προφυλακῆ κυρίου),
- d um für alle Söhne Israels in ihrer Generation [fortan eine Nachtwache] zu sein (ὥστε πᾶσι τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ εἶναι εἰς γενεὰς αὐτῶν).<sup>24</sup>

Einig ist sich die LXX mit dem älteren MT darin, dass die 430 Jahre *in der Nacht des Exodus aus Ägypten enden*. Ein erster Unterschied zwischen LXX und MT, aber auch zu den Targumen Onkelos und Neofiti I,<sup>25</sup> besteht darin, dass die LXX die Zeitangabe nicht allein auf den Aufenthalt der Israeliten in Ägypten bezieht,<sup>26</sup> sondern hinzufügt: „und im Lande Kanaan“. Damit rechnet die LXX also die Zeit der sog. Erzeltern im Lande Kanaan (vgl. Gen 12,5 und 13,12; 35,6) – *und also Abraham!* – mit ein. Immerhin ist ja das „gemeinsame Merkmal“ von Erzelternzeit und Ägyptenaufenthalt, „dass man in der Fremde als Fremdling, als ger lebte.“<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Die „Septuaginta Deutsch“ (Stuttgart 2009, 68) übersetzt: „sodass er für alle Israeliten, auf ihre Generationen hin (verbindlich) ist.“ Wevers, Notes 191: „The ὥστε clause ending the verse defines the προφυλακῆ as a continuing, i. e. cultic, event in the life of all Israelites for all times.“

<sup>25</sup> Targum Neofiti I zu Ex 12,40f.: „40 And the sojourn of the children of Israel which they had sojourned in Egypt was four hundred and thirty years. 41 And it happened that at the end of four hundred and thirty years, on that very day, all the hosts of the Lord went out redeemed from the land of the Egyptians“ (englische Übersetzung von M. McNamara, in: Ders., Targum Neofiti 1 51).

Targum Onkelos zu Ex 12,40f.: „40. Now the residence (time) of the Israelites during which they lived in Egypt was four hundred and thirty years. 41. And it happened at the end of the four hundred and thirty years on that very same day, all the hosts of the Lord departed from the land of Egypt“ (englische Übersetzung von Grossfeld, Targum Onkelos 34).

<sup>26</sup> Der Codex Vaticanus fügt zweimal πέντε hinzu, zählt also 435 Jahre. In Gen 15,13 und Apg 7,6 werden 400 Jahre genannt. Den Widerspruch zwischen Gen 15,13 und Ex 12,41 thematisiert der Midrasch zum Buch Exodus (Kap. 14) und verweist auf die 30 Jahre, die zwischen Gen 15 und der Geburt Isaaks vergingen. Vgl. Mekhilta De-Rabbi Jishma'el. Ein früher Midrasch zum Buch Exodus, hg. v. G. Stemmerger, Berlin 2010, 67 f. Zum Folgenden vgl. Gurtner, Exodus 321. Zu den weiteren jüdischen Belegen für die 430 Jahre vgl. Propp, Exodus 365 sowie 415 f.

<sup>27</sup> Jacob, Exodus 1034. Ebd. 1036: Ein „ger in fremdem Land ist schon Abraham selbst, auch schon vor der Geburt Isaaks gewesen, nämlich von dem Augenblick an, da er seinen Geburtsort verließ.“

Damit steht die LXX keineswegs alleine: Laut Josephus fand der Exodus „im 430sten Jahre nach der Ankunft unseres Vaters Abram in Kanaan und im 215ten nach dem Zuge Jakobs nach Ägypten bis zum Auszug“ statt (Ant 2,318).<sup>28</sup> Und wie die LXX so beziehen auch das Targum Ps.-Jonathan<sup>29</sup> und der Samaritanus die Zeit der Erzeltern in die Zeitangabe mit ein.

Der Apostel Paulus wiederum setzt ganz offensichtlich die LXX-Fassung von Ex 12,40f. voraus, wenn er im Galaterbrief auf die 430 Jahre rekurriert:

Gal 3,17

- 17 a Dies aber sage ich (τοῦτο δὲ λέγω):  
b Einen Bund/ein Testament (διαθήκην),  
c der/das zuvor von Gott ratifiziert wurde (προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ θεοῦ),  
d macht das nach 430 Jahren entstandene Gesetz nicht (rechtlich) ungültig (ὁ μετὰ τετρακόσια καὶ τριάκοντα ἔτη γεγονώς νόμος οὐκ ἀκυροῦ),  
e so dass es die Verheißung zunichte mache (εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν).

Die Abhängigkeit des Apostels von der LXX zeigt sich schon in der Formulierung mit μετὰ und γίνεσθαι.<sup>30</sup> Vor allem aber bezieht Paulus die 430 Jahre nicht wie der MT alleine auf die Zeit Israels in Ägypten, sondern rechnet die vorangehende Zeit „im Land Kanaan“ mit ein. Gegen-

---

<sup>28</sup> In Ant 2,204 und Bell 5,382 spricht Josephus dann von 400 Jahren der Unterdrückung in Ägypten.

<sup>29</sup> Targum Pseudo-Jonathan zu Ex 12,40f.: „*The days that the children of Israel dwelt in Egypt (were) thirty weeks of years, that is two hundred and ten years. But the number was four hundred and thirty years since the Lord had spoken to Abraham, from the time he had spoken to him on the fifteenth of Nisan between the pieces until the day they went fourth from Egypt.* 41 *Thirty years passed from the time that this covenant was made until Isaac was born, and four hundred (years) from (the time) that Isaac was born until they went out redeemed from Egypt, and on that day all the hosts of the Lord went out redeemed from the Land of Egypt*“ (englische Übersetzung von M. Maher, in: McNamara, Targum Neofiti 1 194).

<sup>30</sup> Vgl. Gal 3,17: ὁ μετὰ τετρακόσια καὶ τριάκοντα ἔτη γεγονώς νόμος, mit Ex 12,41a: καὶ ἐγένετο μετὰ τὰ τετρακόσια τριάκοντα ἔτη.

über der LXX präzisiert er aber, dass die genannte Zeitspanne konkret mit der hier „Testament bzw. Bund“ (διαθήκη) genannten *Verheißung an Abraham* in Kanaan beginnt.<sup>31</sup>

Doch der eigentliche Eingriff des Apostels in die Tradition ist viel gravierender: „Das Enddatum der von Paulus genannten 430 Jahre ist die Gesetzgebung am Sinai“.<sup>32</sup> Die mit der Verheißung an Abraham beginnenden 430 Jahre enden laut Paulus also nicht mit dem Auszug Israels aus Ägypten, sondern mit der Gabe, genauer: der Entstehung (γεγονώς) *des Gesetzes!* Zwar assoziiert Paulus mit der expliziten Zeitangabe den Exodustext, aber er verschweigt den Exodus der ‚Söhne Israels‘ aus Ägypten und auch die ‚Nacht des Wachens für JHWH‘, mit der die 430 Jahre enden und derer in allen künftigen Generationen Israels beim Pesach- und Mazzotfest gedacht werden soll. Die damit entstandene Leerstelle füllt Paulus mit der Gesetzgebung. Der Apostel kann diesem Gedanken eine gewisse Überzeugungskraft zutrauen, denn dass der Exodus von Ägypten in die Wüste *zum Sinai* führt, wo Gott mit Israel den Bund schließt, entspricht durchaus der biblisch-jüdischen Vorgabe.<sup>33</sup> Paulus akzentuiert dies aber nun dahingehend, dass damit die Situation von „uns, die wir von Natur aus Juden sind“ (2,15: ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι), als eine Existenz ‚unter dem Gesetz‘ (ὕπὸ νόμον) begründet wird.

Allerdings ist auch die Abrahamsverheißung in einer Vielzahl von alttestamentlichen Passagen unlösbar mit dem Exodus vernetzt,<sup>34</sup> der

<sup>31</sup> Vgl. Mußner, Galaterbrief 242. Unklar ist, ob Paulus hier konkret den ‚Bundeschluss‘ in Gen 15,9–21 vor Augen hat oder ob er eher auf Gen 17,1–8 abhebt, denn in beiden Texten erscheint das Stichwort διαθήκη (Gen 15,18; 17,2–8). Wie sich insbesondere von Gal 4,21–31 her ergibt, unterscheidet der Apostel in Gen 17 offensichtlich *zwei* διαθήκαι, eine Art ‚Verheißungsdiathéke‘ in 17,1–8 und eine ‚Beschneidungsdiathéke‘ (laut 17,13: ἡ διαθήκη μου ἐπὶ τῆς σαρκὸς ὑμῶν εἰς διαθήκην αἰώνιον), von der ab 17,9 die Rede ist.

<sup>32</sup> Lührmann, 430 Jahre 422, und weiter: „Nach der Chronologie des Buches Exodus erfolgt sie bereits im dritten Monat nach dem Auszug aus Ägypten (Ex 19,1), also noch im selben Jahr. In der Tat liegen demnach 430 Jahre zwischen ‚den Verheißungen‘ (Gal 3,16), die Abraham ‚und seinem Samen‘ in Gen 12,7; 13,15–17 und 15,18 gegeben werden, und der Gesetzgebung am Sinai unter Beteiligung von Engeln (Gal 3,19) entsprechend Dtn 33,2 LXX.“

<sup>33</sup> Dazu Keesmaat, Paul 177: „The giving of the law is firmly rooted in the exodus narrative“, unter Hinweis auf Dtn 15,12–18.

<sup>34</sup> Schon in der Abrahamsgeschichte wird auf den Exodus verwiesen, vgl. Gen

Exodus aus Ägypten gehört nämlich grundlegend zur Abrahamsverheißung hinzu: „The exodus is, where the Abraham story goes, and the Abraham story provides the basis for the exodus event“.<sup>35</sup> Analoges gilt für den Einzug ins ‚gelobte Land‘.<sup>36</sup> Hier nun greift Paulus ein: Für ihn ist die Verheißung an Abraham gerade *nicht* mit dem ‚realen‘ Exodus und dem Einzug des Volkes Israel ins Land abgegolten. Stattdessen geriet Israel 430 Jahre nach der Verheißung an Abraham unter das Gesetz. Indem er die Zeitangabe aus Ex 12,40 f. übernimmt, aber den Exodus selbst verschweigt und durch die Gabe des Gesetzes ersetzt, blendet der Apostel den Exodus als *Befreiungsgeschichte* völlig aus. Die Zeitangabe in Gal 3,17 steht nun ganz im Dienst der paulinischen Verhältnisbestimmung von Verheißung und Gesetz, und damit von Abraham und Mose.

Gegenüber dem Gesetz ist die Abrahams-Verheißung eine *προκεκυρωμένη διαθήκη*, d. h. eine „vorher gegebene rechtskräftige *diathéke*“ (hier im doppelten Sinne von Testament und Heilssetzung). Der Rekurs auf die Zeitangabe aus Ex 12,40 f. dient Paulus also dazu, zunächst „den zeitlichen Vorrang der gültigen Ausfertigung der *διαθήκη* Gottes“

---

15,14 LXX: „Danach (also nach den in 15,3 genannten 400 Jahren der Erniedrigung durch die Ägypter) werden sie ausziehen hierher mit viel Gerätschaften (μετὰ δὲ ταῦτα ἐξελεύσονται ὧδε μετὰ ἀποσκευῆς πολλῆς).“ Und Josef verkündigt kurz vor seinem Tod: „Gott wird euch heimsuchen und euch aus diesem Land hinaufführen in das Land, das er Abraham, Isaak und Jakob zugeschworen hat“ (Gen 50,24–26). Komplementär dazu heißt es dann z. B. in Ex 2,24: Als das Geschrei der Israeliten zu Gott emporstieg, „gedachte Gott an seinen Bund mit Abraham, Isaak und Jakob.“ Dem Mose stellt sich JHWH vor als „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ (Ex 3,6.15 f.). In 6,3–5 rekurriert er zudem auf den Bund, den er mit ihnen aufgerichtet habe (ἔστησα τὴν διαθήκην μου πρὸς αὐτοὺς), „euren Bund“, an den er sich „erinnert“, als er die Wehklagen der Israeliten gehört hat (καὶ ἐμνήσθην τῆς διαθήκης ὑμῶν). Wichtig auch hier Ex 32,11–13: Nach der Episode um das Goldene Kalb erinnert Mose Gott an den Exodus (V. 11) und an seinen Schwur gegenüber Abraham und dessen Nachkommenschaft (= Gen 15,5) samt der Landverheißung. Auch in Dtn 6,20–25 ist der Exodus direkt mit der Landverheißung und dem Schwur an die Väter verbunden. Vgl. den Schlüsselvers 6,23: καὶ ἡμεῖς ἐξήγαγεν ἐκεῖθεν, ἵνα εἰσαγάγῃ ἡμεῖς δοῦναι ἡμῖν τὴν γῆν ταύτην, ἣν ὤμοσεν δοῦναι τοῖς πατράσιν ἡμῶν. Vgl. außerdem Ps 104,42–45 LXX.

<sup>35</sup> Keesmaat, Paul 178.

<sup>36</sup> Vgl. Ex 32,13; 33,31 usw.

herauszustellen.<sup>37</sup> Man kann sagen: „Das Gesetz kam zu spät und konnte an der Verheißung nichts ungeschehen machen.“<sup>38</sup> Die Sinaitora ist aber auch keineswegs ein „ergänzender Zusatz“<sup>39</sup>, ein „Kodizill zur Verheißung“<sup>40</sup>; für Paulus stehen Gesetz und Verheißung gerade *nicht* in einem komplementären Verhältnis.<sup>41</sup> Vor allem aber lässt Paulus durch seine Formulierung den Urheber des Gesetzes merkwürdig in der Schwebe (und bereitet damit Gal 3,19 vor, s. u.), während der Urheber der Verheißung eindeutig Gott selbst ist. Dieser Gedanke ist ein wichtiger Baustein seiner Argumentation, denn „wäre das Gesetz von Gott, könnte es die διαθήκη an Abraham außer Kraft setzen oder modifizieren.“<sup>42</sup>

Die Zeitangabe in Gal 3,17 bildet also das Vorzeichen der paulinischen Transformation des Exodus der Söhne Israels aus Ägypten. Dabei ist es insbesondere seine eigentümliche Sicht auf das Gesetz vom Sinai, die diese Transformation nötig macht und die quasi ihre Zielvorgabe bildet. Dies sei im Folgenden anhand von vier zentralen Textpassagen skizziert.

### 3. Israel nach dem Exodus – Israel „unter dem Gesetz“ (Gal 3,19–29)

Obwohl sich in Gal 3,19–29 keine Exodusmotive finden, ist dieser Abschnitt relevant für unser Thema. Denn in der für das Verständnis des Galaterbriefes geradezu neuralgischen (und entsprechend umstrittenen) Passage wird die durch den ‚Exodus zum Sinai‘ begründete Situation Israels ‚unter dem Gesetz‘ näher charakterisiert. Wichtig ist, dass der Apostel – wie schon in den vorangegangenen Passagen des Briefes – *zwei Perspektiven* sorgsam voneinander unterscheidet: die Perspektive von

---

<sup>37</sup> Schlier, Galater 147.

<sup>38</sup> Schlier, Galater 150, und weiter: „Es eröffnet keinen realen Besitz. Es vermittelt kein eschatologisches, göttliches Erbe und macht niemanden reich.“

<sup>39</sup> Zahn, Galater 171.

<sup>40</sup> Oepke, Galater 113. Ebenso Mußner, Galaterbrief 241: Die Gesetzgebung vom Sinai sei weder ein ergänzendes Kodizill zur Verheißung oder gar ihre Annullierung.

<sup>41</sup> Vgl. Schlier, Galater 148 f., und Mußner, Galaterbrief 242.

<sup>42</sup> Das betont mit Recht Bauer, Engel 234 mit Anm. 95.

Juden ‚unter dem Gesetz‘ (also die seiner eigenen Vergangenheit) und die Perspektive von Juden und Nichtjuden ‚in Christus‘ (also die der Gegenwart der galatischen Gemeinde). Dies zeigt sich am Einsatz der ersten und der zweiten Person Plural, mittels derer sich die Textpassage in drei Unterabschnitte gliedern lässt (3,19–22/23–25/26–29).

### 3.1 Die ‚Genesis‘ des Gesetzes (Gal 3,19–22)

Wenn der Exodus aus Ägypten das Volk Israel in die Situation ‚unter dem Gesetz‘ gebracht hat, dann stellt sich natürlich die Frage, welche Funktion die von Mose an Israel übermittelte Sinaitora überhaupt hat und auf wen sie zurückgeht. Klar ist für den Apostel aufgrund der ihm gewährten Christusoffenbarung (Gal 1,15–17), dass die Tora keinerlei soteriologische Funktion haben kann; sie kann kein Leben vermitteln und begründet auch keine Gerechtigkeit des Menschen vor Gott (3,21). Weder der Exodus noch der Sinaibund ändern etwas an der Sterblichkeit und der Schuldhaftigkeit der Söhne Israels, die sie mit allen Menschen teilen. Vielmehr wurde die Tora laut Paulus „der Übertretungen wegen hinzugefügt (τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη), bis (ἄχρις) der Nachkomme käme, dem die Verheißung gilt“ (3,19). Zunächst ist deutlich, dass die Herrschaft des Gesetzes über Israel durch das Kommen des ‚Nachkommens Abrahams‘ zeitlich befristet ist (3,19: ἄχρις). Dieser Nachkomme ist Christus, denn laut Gal 3,16 f. hat Gott selbst 430 Jahre vor der Entstehung des Gesetzes seine *diathéke* (Bund/Testament) mit Abraham und dessen Nachkommen aufgerichtet; Paulus versteht hier den (vermutlich ursprünglich kollektiv gemeinten) Singular *spérma* aus Gen 17,7 wörtlich und bezieht ihn in Gal 3,16 direkt auf Christus. Gottes *diathéke* gilt also sowohl Abraham als auch „seinem Samen“, nämlich (nicht Isaak, sondern) Christus. Es gibt also *zwei* von Gott festgelegte Testamentempfänger, „die sowohl zeitlich als auch funktional deutlich voneinander abgesetzt sind, insofern die Einlösung der testamentarischen Verfügung von vorneherein an den Nachkommen gebunden ist.“<sup>43</sup> Wenn aber Christus der Nachkom-

<sup>43</sup> Schröter, Universalisierung 189. Ebd. 190 ergänzt er, dass „den ersten die Festsetzung, den zweiten die tatsächliche Einlösung betrifft“. Laut Lietzmann, Galater 19, ist „Christus bereits in der Verheißung an Abraham inbegriffen“.

me ist, dann gilt *ihm* die in Gal 3,8 mit den Worten von Gen 12,3 LXX referierte Verheißung, dass nämlich in ihm „alle Völker“ (πάντα τὰ ἔθνη) – Juden wie Nichtjuden! – gesegnet sein sollen (vgl. 3,14). Dieser „Segen“ wird später indirekt als Lebensgabe und Gerechtigkeit entfaltet (3,21), gemeint ist aber eigentlich die von den Galatern ja erfahrene Gabe des Geistes (3,3–5; 4,6). Damit sind mit Christus (ὁ Χριστός) für Paulus immer „die, die in Christus sind“ (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) bzw. „die, die Christus gehören“, mitzudenken,<sup>44</sup> das bezieht sich auf Juden wie auf Nichtjuden. Sie sieht der Apostel in Gen 12,3 (Gal 3,8) bereits Abraham gegenüber angekündigt, auf sie zielt seine gesamte Argumentation hin.

Zurück zu Gal 3,19. Die Sinaitora wurde „der Übertretungen willen hinzugefügt“. Da die Präposition χάριν die Ursache oder das Ziel angeben kann,<sup>45</sup> ist dies von Paulus vielleicht bewusst uneindeutig formuliert. Neu an der Situation Israels seit dem Exodus ist in jedem Fall, dass Taten nun als „Übertretungen“ qualifiziert werden, wenn sie gegen Gottes nun offenbaren Willen und gegen seine Gebote gerichtet sind,<sup>46</sup> und dass sie als Übertretungen sowohl göttliche Disziplinarmaßnahmen<sup>47</sup> als auch den ‚Fluch‘ nach sich ziehen. Die im Pentateuch narrativ entfaltete Konfliktgeschichte Israels mit seinem Gott legt von Ersterem beredtes Zeugnis ab. Im Hinblick auf das Letztere konstatiert der Apostel in 3,22 abschließend, dass die Schrift (!) „alles (τὰ πάντα) unter die Sünde zusammengeslossen“ hat. Debbie Hunn hat dies überzeugend als „a summary of his quotation of Deut 27,26 in v. 10“ identifiziert,<sup>48</sup> zumal Paulus auch sonst mit ἡ γράφη auf konkrete Schriftstellen rekurriert.<sup>49</sup> Weil laut

<sup>44</sup> Vgl. Schlier, Galater 146: „Dieser eine Nachkomme (σπέρμα) trägt für ihn zugleich in seiner Person die Nachkommenschaft Abrahams in sich (V. 29)“. Lietzmann, Galater 21: „Die unendliche Schar der Heiden erhält dann dieses Erbe, sobald sie ἐν Χριστῷ ist“.

<sup>45</sup> Zur Diskussion Mußner, Galaterbrief 245 f.

<sup>46</sup> Vgl. Mußner, Galaterbrief 246: „Das Gesetz hat eine eigentümliche Offenbarungsfunktion: es sollte die Sünde *als Sünde* und als Übertretung eines Gebots offenbar machen.“

<sup>47</sup> Hunn, Law 247: „Paul speaks in vv. 19–20 of its [= the law’s] purpose in disciplining Israel for transgressions“, außerdem 251 f.

<sup>48</sup> Hunn, Law 255, ausführlich ebd. 247–254.

<sup>49</sup> Hunn, Law 249, verweist auf Röm 4,3; 9,17; 10,11; 11,2; Gal 3,8; 4,30 sowie 1 Tim 5,18.

Dtn 27,26 jeder (παῖς) verflucht ist, „der nicht bei allem (παῖσιν) bleibt, was im Buch des Gesetzes geschrieben steht, um es zu tun“, führt die Gabe der Sinaitora laut Paulus dazu, dass Israel nach dem Exodus unter den Fluch des Gesetzes gerät, da seine Taten nun als „Übertretungen“ von Gottes Gebot und damit als Sünde qualifiziert sind, die das Todesurteil nach sich zieht.<sup>50</sup> Am „Volk der Tora“ zeigt Paulus also, „was Verfehlung der Beobachtung des Gesetzes und damit des Gotteswillens (vgl. 3,11a: παρὰ τῷ θεῷ) bewirkt, nämlich: Fluch (s. 3,10a.13a), und daß Christus sogar Juden(christen) hat loskaufen müssen.“<sup>51</sup>

Die Tora wiederum ist laut Paulus angeordnet durch Engel (διαταγείς δι’ ἀγγέλων). Durch die Hand eines Mittlers (ἐν χειρὶ μεσίτου) ist sie dann exklusiv dem Volk Israel auferlegt.<sup>52</sup> Paulus führt die Tora in Gal 3,19 also nicht auf Gott zurück. Zwar wird diskutiert, ob διαταγείς *passivum divinum* sein könnte, aber selbst in diesem Falle ließe Paulus „die Tora als doppelt vermittelt erscheinen“.<sup>53</sup> Aber die Logik von 3,20, wonach der eine Gott (εἷς θεός) keines Mittlers bedarf, deutet doch darauf hin, dass für Paulus eigentlich die Engel, die (erst) laut Dtn 33,2 LXX auf dem Sinai präsent sind,<sup>54</sup> die Urheber der Tora sind.<sup>55</sup> Da die Engel aber in der Mehrzahl am Ursprung der Tora stehen, bedarf es des Mittlers, Mose, der „also nicht der Vermittler des einen Gottes, sondern

<sup>50</sup> Zum Dasein Israels ‚unter dem Fluch‘ vgl. Wilder, Echoes 258–260.

<sup>51</sup> Bachmann, Sünder 144.

<sup>52</sup> Vgl. Hunn, Law 250: „[...] Moses mediated the law to Israel, not to the nations. Mediation requires that the parties involved agree to their responsibilities; and it was the Jews, not the Gentiles, who took on the yoke of the law“. Dazu auch Wilder, Echoes 251–265. Zu Mose als Mittler vgl. Bauer, Engel 232 f.

<sup>53</sup> Heil, Konzept 234.

<sup>54</sup> Vgl. Heil, Konzept 237 f., der außerdem auf Jub 1,27–29; Philo, Somn 1,140–143, Josephus, Ant 15,136 sowie auf Apg 7,38.53 und Hebr 2,2 hinweist. Vgl. auch Bauer, Engel 236.

<sup>55</sup> Ähnlich wie im Falle der Wendung τῶν παραβάσεων χάριν (s. o.) hat Paulus hier aber vermutlich bewusst unscharf formuliert. διὰ mit Genitiv dürfte die Engel als Urheber der Tora bezeichnen, sie sind demnach auch logisches Subjekt des Passivs διαταγείς. Aber wie Bauer, Engel 237, mit Recht bemerkt, hat Paulus durch die Formulierung „sich die Option offen gehalten,“ dass Gott an der Entstehung des Gesetzes „vielleicht nicht völlig unbeteiligt war.“



eigentlich der vielen Engel“<sup>56</sup> ist, und der nicht mit Gott gesprochen hat, „sondern lediglich mit Engeln“<sup>57</sup>.

### 3.2 Israel unter dem Gesetz (Gal 3,23–25)

Diese seit dem Sinai bestehende Situation Israels beschreibt Paulus in Gal 3,23–25 mit einer Reihe von im Einzelnen hochumstrittenen Wendungen. Dabei zeigt sein Gebrauch der ersten Person Plural, dass er (nur) von Israel spricht:<sup>58</sup> „Unter dem Gesetz“ waren wir (Juden) „in Schutzhaft genommen“ (ὕπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα),<sup>59</sup> waren „Eingeschlossene (συγκλειόμενοι), bis der Glaube kam“. Und indem „wir“ (Juden) unter dem Gesetz (ὕπὸ νόμον) waren, „waren wir unter einem Paidagogos“ (ὕπὸ παιδαγωγόν).

Der Paidagogos ist ein Hausklave, der den Knaben bis zum Eintritt der Mannbarkeit beaufsichtigt, ihn begleitet und auf gutes Benehmen achtet, also eine Art „Aufpasser“, der aber durchaus Gewalt anwendet.<sup>60</sup> Umstritten ist, ob der Begriff nur oder in erster Linie *negative* Assozia-

<sup>56</sup> Heil, Konzept 241. Vgl. Bauer, Engel 236: „Die Vielzahl der Engel aber brauchte einen ‚Mittler‘, im Sinne eines von ihnen beauftragten Sprechers, und dafür hätten sie Mose gewählt.“ Im Gegensatz zur frühjüdischen Tradition bezeichne „Mittler“ in Gal 3,19 nicht denjenigen, „der eine Verbindung zu Gott herstellt und Heil vermittelt, sondern lediglich ein ‚Sprachrohr‘ und einen Unterhändler“, dessen Tätigkeit „nur“ auf die Engel und nicht auf Gott bezogen wird“. Als „böswillig“ (ebd.) würde ich diese Deutung allerdings nicht bezeichnen, da sie eine für Paulus notwendige Konsequenz aus dem Christuszeugnis darstellt.

<sup>57</sup> Bauer, Engel 238.

<sup>58</sup> So auch Hunn, Law 250 f., und Wilder, Echoes 87 und 252–254; ausführlich Bachmann, Sünder 136–138 und 150. Die von Das, Paul 37–54 (v. a. 51–54), dagegen angeführten Gründe sind nicht überzeugend. Dieser erklärt den Wechsel von der ersten zur zweiten Person Plural als reines Stilmittel (54) und muss zudem postulieren, dass auch die Nichtjuden vor ihrer Bekehrung zum Christusglauben ‚unter dem Gesetz‘ standen (53 u. ö.).

<sup>59</sup> So Oepke, Galater 120.

<sup>60</sup> Ausführlich dazu Young, Paidagogos, ferner mit Belegen Oepke, Galater 121 f.; Mußner, Galaterbrief 256–260; Bachmann, Sünder 147–149; Schröter, Universalisierung 191–193; Eisele, Zuchtmeister 67–76.

tionen wecken soll.<sup>61</sup> Jens Schröter verweist auf Belege, laut denen der Erzieher die ungezügelter Leidenschaften des Kindes kultivieren soll, weswegen z. B. kynische Philosophen als Erzieher der Menschen bezeichnet werden können.<sup>62</sup> Und laut Wilfried Eisele hatte das Gesetz „gegenüber demjenigen, der ihm unterstand, eine wahrhaft sitten- und charakterbildende Funktion“, nach außen sogar „eine behütende Funktion“, indem es Israel vor den Übergriffen fremder Völker und ihrem Götzen dienst bewahrte.<sup>63</sup> Debbie Hunn schließlich betont, dass die vom Gesetz für „Übertretungen“ vorgeschriebenen Strafen und Züchtigungen auch dazu dienten, Israel zurück zu Gott zu bringen und damit auch die Verheißung an Abraham in Erinnerung zu behalten.<sup>64</sup> Pointiert: „Chastening, the topic of vv. 19–25 was the means God used to keep the promise to Abraham alive in the midst of the Jews.“<sup>65</sup>

In jedem Fall ist das Gesetz zeitlich wie sachlich limitiert: Israel ist nur „bevor der Glaube kam“<sup>66</sup> unter dem Gesetz als einem Paidagogos, der es züchtigt und zugleich erzieht und schützt.

---

<sup>61</sup> Oepke, Galater 122: „Wie der Vater den Pädagogen so gibt Gott das Gesetz, und er hat seine Absicht dabei. Aber diese ist negativ und zeitlich begrenzt.“ Analog Schlier, Galater 168 f.; Bauer, Engel 237 mit Anm. 110.

<sup>62</sup> Schröter, Universalisierung 193.

<sup>63</sup> Eisele, Zuchtmeister 72–76.

<sup>64</sup> Vgl. Hunn, Law 259: „The law restrained the Jews from wandering from God, as the Gentiles had. When the Israelites strayed, the chastening of the law – whether by judicial verdict on an individual or by war, famine, or exile on the nation – restricted the people by bringing them back to God and his law and therefore to his oracles in the law about the Abrahamic covenant.“ Zum Ganzen ebd. 258–260.

<sup>65</sup> Hunn, Law 260.

<sup>66</sup> Vgl. dazu Oepke, Galater 120: „Gemeint ist dabei immer der Glaube an Christus. (...) Χριστός und πίστις sind geradezu Wechselbegriffe“. Dass Paulus vom Kommen des *Glaubens* spricht, dürfte mit der Gegenüberstellung von Gesetz und Glaube (vgl. 2,16) zusammenhängen. Wie Gott seinen Sohn in Paulus „geoffenbart“ hat (1,15), so wird auch der Glaube von Gott „geoffenbart“ (3,23). Vgl. außerdem Wilder, Echoes 89: „Just as the bondage of the Israelites under the Egyptians lasted until the coming of Moses, so the bondage of the Jews ‚under the law‘ lasted until the coming ‚of faith‘.“

### 3.3 Die Gottessöhne (Gal 3,26–29)

Im Anschluss an seine Feststellung, dass die christusglaubenden Juden nicht mehr unter dem Paidagogos stehen (3,25), dass für sie also die seit dem Exodus bestehende Situation ‚unter dem Gesetz‘ beendet ist, spricht Paulus in V. 26 „alle“ seine galatischen Adressaten, Juden und Nichtjuden, in der zweiten Person Plural als „Söhne Gottes“ an. Die an Christus glaubenden und auf ihn getauften Galater sind „Söhne Gottes“ und damit nicht mehr Jude oder Grieche, sondern „einer (εἷς) in Christus“ (3,28). Wenn sie aber Christus gehören, dann sind sie Nachkommen Abrahams und der Verheißung gemäß „Erben“ (3,29).

Damit nimmt der Apostel allerdings emphatisch vorweg, was er erst im Folgenden in zwei sorgsam unterschiedenen Durchgängen entfalten wird: Wie nämlich erlangen *Juden* die „Sohnschaft“, die doch seit dem Sinai „unter dem Paidagogos“ stehen (s. u. Punkt 4)? Und wie werden *Nichtjuden* zu „Söhnen“, die doch genealogisch nicht von Abraham, Isaak und Jakob abstammen (s. u. Punkt 5)? Beide Fragen beantwortet Paulus im Folgenden und in beiden Antworten spielt der Exodus eine Rolle.

## 4. Juden und Nichtjuden erlangen die Sohnschaft (Gal 4,1–11)

### Gal 4,1–11

- 1 a Ich sage aber:
  - b Solange der Erbe ein Unmündiger ist (ὁ κληρονόμος νήπιός ἐστιν),
  - c unterscheidet er sich in nichts von einem Sklaven (οὐδὲν διαφέρει δούλου),
  - d obwohl er der Herr von allem ist (κύριος πάντων ὧν).
- 2 a Vielmehr ist er unter Vormündern und Verwaltern (ὑπὸ ἐπιτρόπους ἐστὶν καὶ οἰκονόμους)
  - b bis zu dem vom Vater festgesetzten Termin (προθεσμίας).
- 3 a Ebenso auch *wir* [Juden] (οὕτως καὶ ἡμεῖς):
  - b Als *wir* Unmündige waren (ὅτε ἦμεν νήπιοι),
  - c waren *wir* unter die Elemente des Kosmos versklavt (ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα δεδουλωμένοι).
- 4 a Als aber die Fülle der Zeit (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου) kam,
  - b sandte Gott seinen Sohn (ἐξάπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ),

- c geboren aus einer Frau (γενόμενον ἐκ γυναικός),  
d gestellt unter das Gesetz (γενόμενον ὑπὸ νόμον),  
5 a damit er die unter dem Gesetz loskaufe (ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ),  
b damit *wir* [Juden] die Sohnschaft empfangen (ἵνα τῆν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν).  
6 a Weil *ihr* [Galater] aber Söhne seid,  
b sandte Gott den Geist seines Sohnes in *unsere* Herzen,  
c der schreit:  
d *abba*, Vater (αββα ὁ πατήρ)!
- 7 a Also bist *du* nicht mehr Sklave, sondern Sohn (ὥστε οὐκέτι εἶ δούλος ἀλλ' υἱός),  
b wenn aber Sohn, dann auch Erbe (κληρονόμος) durch Gott.  
8 a Damals jedoch, als *ihr* [Galater] Gott nicht kanntet,  
b dientet *ihr* als Sklaven (ἐδουλεύσατε) denen, die von Natur keine Götter sind.  
9 a Jetzt aber habt *ihr* Gott erkannt,  
b vielmehr: seid *ihr* von Gott erkannt worden.  
c Wie wendet *ihr* euch *wieder* zu den schwachen und armseligen Elementen zurück (πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα),  
d denen *ihr wieder von neuem* als Sklaven dienen wollt (οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλετε;)?  
10 a *Ihr* beobachtet nämlich<sup>67</sup> Tage und Monate und Zeiten und Jahre (ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς).  
11 a Was euch angeht, fürchte ich,  
b dass ich vielleicht umsonst an euch gearbeitet habe.

#### 4.1 Unmündig – auch nach dem Exodus (Gal 4,3)

Über den Aufbau und die innere Struktur des Abschnitts wurden ausführliche Debatten geführt. Auch die Exodus-Bezüge dieses Abschnitts wurden mehrfach analysiert.<sup>68</sup> Um die für unsere Fragestellung entscheidenden Aspekte zu fokussieren, gehen wir im Folgenden vom Schlüssel-satz V. 3 aus.

<sup>67</sup> Laut Mußner, Galaterbrief 298, hat die Asyndese hier *begründende* Funktion.

<sup>68</sup> Scott, Adoption 121–186; Keesmaat, Paul 156–188; Morales, Spirit 114–131. Kritisch dagegen Das, Paul 125–145.

„Ebenso auch wir“ (4,3a: οὕτως καὶ ἡμεῖς)

Entscheidend für das Verständnis auch dieser Passage ist die präzise Bestimmung dessen, worauf sich die erste Person Plural in V. 3 (und dann in V. 5) bezieht: Wer sind die ἡμεῖς, die Paulus hier zu Wort kommen lässt und unter die er sich selbst zählt? Trotz anderslautender Vorschläge<sup>69</sup> ist davon auszugehen, dass Paulus in 4,1–5 – wie schon in 2,15–17, in 3,13 sowie in 3,23–25 – mit der ersten Person Plural *Juden* zu Wort kommen lässt, genauer: *Juden, die jetzt an Christus glauben* (aber natürlich weiterhin Juden sind) und die von diesem Standpunkt aus auf die Situation des Volkes Israel ohne Christus blicken. Es geht also um *Israel*, genauer: um die Vergangenheit der jetzt christusgläubigen Juden ‚unter dem Gesetz‘.<sup>70</sup>

„Als wir Unmündige waren“ (4,3b: ὅτε ἤμεν νήπιοι)

In der ersten Person Plural blickt Paulus also auf Israel ὑπὸ νόμον zurück, für *ihn* ist das ein Blick in die Vergangenheit, in der „wir (Juden) Unmündige (νήπιοι)“ waren. Damit wendet der Apostel die allgemeine Aussage von V. 1–2 auf Israel an: Solange es „unmündig“ ist, ist Israel, obwohl es der Erbe (ὁ κληρονόμος) ist, in nichts von einem Sklaven unterschieden.

James M. Scott hat aufgewiesen, dass νήπιος in 4,1.3 keineswegs *terminus technicus* für den rechtlich „Unmündigen“ sei, vielmehr spiele Paulus damit auf Hos 11,1 LXX an (vgl. Hos 2,17<sup>71</sup>), wo Israel in Ägypten,

<sup>69</sup> Scott, Adoption 149 und dann 151–157, außerdem Das, Paul 37–42 und 125–145.

<sup>70</sup> So auch Morales, Spirit 117.

<sup>71</sup> Hos 2,17 LXX: „Und dort wird sie erniedrigt werden (καὶ ταπεινωθήσεται ἐκεῖ) gemäß/wie in den Tagen ihrer Unmündigkeit/Jugend (κατὰ τὰς ἡμέρας νηπιότητος αὐτῆς) und gemäß den Tagen ihres Aufstiegs aus dem Land Ägyptens (καὶ κατὰ τὰς ἡμέρας ἀναβάσεως αὐτῆς ἐκ γῆς Αἰγύπτου).“ Vgl. außerdem Ez 16,22.43.60 LXX, wo von den „Tagen bzw. dem Tag τῆς νηπιότητός σου“ die Rede ist. In Ex 4,22 spricht der Kyrios von Israel in Ägypten als Ἰῶς πρωτότοκός μου.

also Israel vor dem Exodus, als νήπιος bezeichnet wird. Dem haben sich S. Keesmaat und R. J. Morales im Wesentlichen angeschlossen.<sup>72</sup>

Hos 11,1 LXX

- 1 a Denn unmündig/jung (war) Israel (Διότι νήπιος Ἰσραηλ),  
 b und ich gewann ihn lieb (καὶ ἐγὼ ἠγάπησα αὐτόν)  
 c und aus Ägypten rief ich zurück seine Kinder (καὶ ἐξ Αἰγύπτου μετε-  
 κάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ).

Offensichtlich stand Paulus bei der Formulierung von Gal 4,1–2 eben diese Passage aus Hos 11,1 vor Augen, zumal er den νήπιος zugleich als den Erben (ὁ κληρονόμος) anspricht und die ganze Sequenz auf die Erlangung der „Sohnschaft“ (υἰοθεσία) hinausläuft, die jene Juden empfangen, die Christus durch seinen Fluchtod vom Gesetz loskauft (4,5; 3,13). Der Achse νήπιος – τέκνα bei Hosea entspricht also die Achse νήπιος – υἰοθεσία bei Paulus. Auf dieser Basis bringt Scott dann sowohl den Hoheitstitel „Herr aller“ (κύριος πάντων<sup>73</sup>) als auch die Wendung „Vormünder und Verwalter“ (ἐπίτροποι καὶ οἰκονόμοι<sup>74</sup>) mit dem Exodus in Verbindung.

Entscheidend ist aber, dass für Paulus – anders als für seinen Prätext Hosea – der Exodus nichts an Israels Unmündigkeit geändert hat. Mit dem Gesetz wird ihm sogar noch ein Paidagogos an die Seite gestellt, der seine Unmündigkeit geradezu verschärft. Solange also „wir“ (Juden) ὑπὸ νόμον (3,23) und damit ὑπὸ παιδαγωγόν (3,24f.) sind, sind „wir“ – obwohl Erbe und „Herr aller“ – gerade auch *nach dem Exodus* noch Unmündige!

<sup>72</sup> Dazu Keesmaat, Paul 159f., und Morales, Spirit 119–121. Dagegen (aber nicht überzeugend) Goodrich, Guardians 254–261, sowie Das, Paul 131.

<sup>73</sup> Dazu Scott, Adoption 130–135. Scott deutet den Titel im Lichte der frühjüdischen Auslegung von Gen 12,7; 13,14–17; 15,7.18–21 sowie 17,8 her und sieht ihn als Ausdruck der Erwartung, dass Israel die ganze Welt zum Erbe erhalte (vgl. Sir 44,19–23 sowie Jub 21,11–14 und 32,19). Dies ist durch die Parallele in Röm 4,13 durchaus plausibel. Dagegen aber Goodrich, Guardians 261 f.

<sup>74</sup> Dazu Scott, Adoption 143–147, allerdings ist die sprachliche Basis für diese Annahme sehr schwach, vgl. dazu die überzeugenden Einwände bei Goodrich, Guardians 262–265, sowie Das, Paul 132f.

„Wir waren Versklavte unter die Elemente des Kosmos“  
(4,3c: ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἡμεῖθα δεδουλωμένοι)

Der Gedanke der „Unmündigkeit“ wird von Paulus mittels des von der LXX ebenfalls im Exodus-Kontext (s. u. Punkt 6) benutzten Wortfeldes δουλεύειν κτλ. zugespitzt, denn das „an den Schluss gestellte, rhythmisch retardierende δεδουλωμένοι“ trägt den Ton.<sup>75</sup> Als unter dem Gesetz „Unmündiger“ ist Israel nicht nur „in nichts von einem Sklaven unterschieden“ – „wir“ waren tatsächlich versklavt, nämlich unter die Elemente des Kosmos.

Zur Vorbereitung dieser Aussage hatte Paulus in 4,2 bereits ausgeführt, dass der Erbe als νήπιος „unter Vormündern und Hausverwaltern“ (ὑπὸ ἐπιτρόπους ἐστὶν καὶ οἰκονόμους) stehe. Der doppelte Plural spricht klar dagegen, diese Größen schlicht mit dem „Pädagogen“ und also mit dem Gesetz von 3,23–25 zu identifizieren.<sup>76</sup> Denn erst im Hinblick auf die „Elemente des Kosmos“ formuliert Paulus, dass „wir“ Versklavte waren. Wie auch das zweimalige ὑπὸ zeigt, fungieren die ἐπίτροποι καὶ οἰκονόμοι in 4,2 als Platzhalter für die „Elemente“ (στοιχεῖα) in 4,3.<sup>77</sup>

Mit Recht formuliert also Morales: „being ‚under the law‘ for Paul is one way of being under the elements (shocking though it no doubt sounded to his fellow Jews), a way that the Galatian Christians were seeking to embrace (Gal 4:21).“<sup>78</sup> Diese Versklavung unter die Elemente teilt Israel mit den Nichtjuden, die vor ihrer Bekehrung zu Christus ebenfalls unter den schwachen und armseligen Elementen (4,8: τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα) standen. Ohne die Unterschiede aufzuheben, parallelisiert Paulus in Gal 4,1–11 also die jüdische wie die nichtjüdische Existenz außerhalb von Christus mithilfe des Stichwortes στοιχεῖα.<sup>79</sup> Zweifellos meint Paulus

<sup>75</sup> Mußner, Galaterbrief 268.

<sup>76</sup> Gegen Goodrich, Guardians 272, laut dem „both the παιδαγωγός and the ἐπίτροποι and οἰκονόμοι analogies serve to illustrate the function of the Law prior to faith.“

<sup>77</sup> So auch Mußner, Galaterbrief 268: „Den Vormündern und Verwaltern aus dem Rechtsbeispiel entsprechen in der Sachhälfte die ‚Weltelemente‘.“

<sup>78</sup> Morales, Spirit 122, vgl. außerdem Wilder, Echoes 84 f.

<sup>79</sup> Oepke, Galater 129: „Mit gewaltiger Kühnheit fasst der Apostel Judentum und Heidentum unter einem gemeinsamen religionsgeschichtlichen Gesichtspunkt zusammen als Dienst der στοιχεῖα τοῦ κόσμου.“

damit „diesen bösen Äon“ von 1,4. Dass Israel unter dem Gesetz sich „in nichts von einem Sklaven unterscheidet“ (οὐδὲν διαφέρει δούλου), liegt also daran, dass es wie zuvor unter die Elemente der Welt versklavt ist; erschwerend kommt hinzu, dass es mit dem Gesetz einen Paidagogos an der Seite hat, der es züchtigt und zugleich beschützt, und dass es außerdem ‚unter dem Fluch‘ steht. Paulus stellt damit die jüdische Existenz unter dem Gesetz als „Spezialfall einer generellen Versklavung“ dar.<sup>80</sup>

#### 4.2 Kalender, Pesach und Abgrenzung (Gal 4,10)

Das Anstößige am paulinischen Gedankengang liegt zweifellos in dieser Parallelisierung von Juden und Nichtjuden. Außerhalb von Christus sind laut dem Apostel *beide* ‚unter die Elemente‘ versklavt.<sup>81</sup> Die Nichtjuden als Sklaven von Göttern, die von Natur aus gar keine Götter sind (4,8); auf jüdischer Seite ändert auch der Exodus nichts an der grundsätzlichen Versklavung unter die Elemente. Diese macht Paulus in 4,10 an der jüdischen Festordnung fest, die ja vom Kalender und damit von den Bewegungen der Planeten und Sterne festgelegt ist.<sup>82</sup> Indem sich auch die galatischen christusgläubigen Nichtjuden der jüdischen Einhaltung von Tagen und Monaten, bestimmten Zeiten und Jahren verpflichten wollen, wenden sie sich laut Paulus „erneut (πάλιν) den schwachen und arm-seligen Elementen“ zu.

Auffällig sind die sprachlichen Bezüge von Gal 4,10 zu den Pesach-Anordnungen im Kontext des Exodusgeschehens, denn alle (!) hier genannten Zeitangaben erscheinen auch in Ex 12 + 13 LXX.<sup>83</sup> Diese An-

<sup>80</sup> Schröter, Universalisierung 196 f.

<sup>81</sup> Bachmann, Antijudaismus 145 f., macht allerdings auf einen wichtigen Unterschied aufmerksam: „Von den Juden heißt es in 4,3 mittels des Passivs von δουλοῦν, dass sie zu Sklaven gemacht worden seien, während in 4,8–9 bei den Heiden durch die Verwendung des Verbs δουλεύειν eine aktive Untertänigkeit zum Ausdruck gebracht wird. Knechtschaft ist nach dem Galaterbrief insofern für Heiden noch kennzeichnender als für Juden.“

<sup>82</sup> Ausführlich und mit viel Material Mußner, Galaterbrief 297–303.

<sup>83</sup> Vgl. dazu Gal 4,10 mit dem Programmsatz in Ex 12,2 LXX: Ὁ μὴν (!) οὗτος ὑμῖν ἀρχὴ μηνῶν, πρῶτός ἐστιν ὑμῖν ἐν τοῖς μηνσὶν τοῦ ἐνιαυτοῦ (!), sowie Ex 12,14 LXX: καὶ ἔσται ἡ ἡμέρα (!) ὑμῖν αὕτη μηνιμόσονον ..., hinzu kommt



klänge sind schwerlich zufällig. Kaum beachtet wird nämlich, dass hier sowohl im MT als auch in der LXX *zum ersten Mal im Pentateuch eine Anweisung ausdrücklich als „Gesetz“ qualifiziert wird.* So erscheint das Stichwort חֻקֵּי in Ex 12,49 zum ersten Mal im Pentateuch im Singular,<sup>84</sup> in der LXX ist Ex 12,43 der erste Beleg für νόμος überhaupt!<sup>85</sup> Außerdem benutzt die LXX in Ex 12,14 νομιμόν, im Singular ist dies ebenfalls der erste Beleg dieses Wortes im Pentateuch.<sup>86</sup> Dies hängt damit zusammen, dass sich das Pesach-Gesetz exklusiv an das erwählte Gottesvolk richtet und die *Abgrenzung Israels von Nichtjuden* und deren Nichtzulassung zur Tischgemeinschaft explizit einschärft. So arbeitet Nahum M. Sarna anlässlich von Ex 12,43–13,10 mit Recht heraus, dass die Pesach-Anordnungen „with primary emphasis on the practice of circumcision“ als „indispensable prerequisite for those who participate in the paschal offering“ ergehen.<sup>87</sup> Die Feier des Exodusgeschehens im Pesach nimmt Paulus also zweifellos unter dem Aspekt wahr, dass „kein (unbeschnittener) Fremdstämmiger“ (ἀλλογενής) zur Feier zugelassen werden darf (12,43); das Pesach ist *ein einziges Gesetz* (νόμος εἷς) für den „Eingeborenen“ und den „Proselyten“,<sup>88</sup> und also exklusiv für Israel. Als solches verweist es auch terminologisch bereits auf die Sinaigesetzgebung voraus. Gerade durch ihre Einhaltung jüdischer Festzeiten – nicht zuletzt des Pesach – machen die Galater also die Aufhebung der Unterschiede von Juden und Nichtjuden in Christus (Gal 3,28) rückgängig.

---

der abschließende Satz in Ex 13,10 LXX: καὶ φυλάξεσθε τὸν νόμον τοῦτον κατὰ καιροῦς (!) ὥρων ἀφ’ ἡμερῶν εἰς ἡμέρας (!). Zu 13,10 vgl. Wevers, Notes 199: „The phrase κατὰ καιροῦς ὥρων is unique in the LXX.“

<sup>84</sup> Noch einmal in Ex 13,9 (ferner in Ex 16,4; 24,12 usw.). Zuvor nur einmal in Gen 26,5 und dort im Plural.

<sup>85</sup> Dass νόμος hier für חֻקֵּי steht, ist ungewöhnlich, „since Exod uses this for חֻקֵּי and prefers νομιμόν for חֻקֵּי“ (Wevers, Notes 191). Νόμος dann noch in Ex 12,49; 13,9.10 (ferner Ex 16,4.28; 18,16.20; 24,12 usw.).

<sup>86</sup> Außerdem in Ex 12,17.24 (ferner 27,21; 28,39; 29,28; 30,21 usw.). Zuvor nur einmal in Gen 26,5 und dort im Plural.

<sup>87</sup> Sarna, Exodus 63. Vgl. Wevers, Notes 191: „The law of the πάσχα is designed to keep its celebration unprofaned by carefully excluding from it everyone who is uncircumcized (vv. 43–49)“.

<sup>88</sup> Ex 12,49 LXX: νόμος εἷς ἔσται τῷ ἐγχωρίῳ καὶ τῷ προσελθόντι προσηλύτῳ ἐν ὅμῃν.

## 5. Israel im gelobten Land? Die Hagar-Sara-Allegorie (Gal 4,21–31)

Dass auch der ‚Einzug ins gelobte Land‘ weder die Verheißung an Abraham erfüllt, noch an der Situation Israels etwas geändert hat, zeigt die sog. Hagar-Sara-Allegorie (Gal 4,21–31). Hier führt der Apostel aus der Schrift selbst den Nachweis, dass der 430 Jahre nach der Abrahamsverheißung aufgerichtete Sinaibund „in die Sklaverei gebiert“ (4,24), ja dass das „jetzige Jerusalem in Sklaverei lebt samt seinen Kindern“ (4,25).

Zugleich geht es Paulus darum, die Gestalt des *Isaak* in den Dienst seiner Argumentation zu stellen: Denn Isaak ist keineswegs der Verheißungsempfänger und (damit) zugleich der erste Protagonist einer von Abraham ausgehenden, gleichsam ‚natürlich‘-genealogischen Linie von Abrahamssöhnen. Vielmehr dient er als ‚Modell‘ geistgewirkter Sohnschaft von Juden und Nichtjuden.<sup>89</sup> Damit liefert er den ‚Schriftbeweis‘ für die These von 4,6–7 (vgl. 3,14). Isaaks wunderbare, geistgewirkte Zeugung ist für Paulus also nicht die Erfüllung der Verheißung, sondern ihr *Modus*.

Mit der Frage „Hört ihr das Gesetz nicht?“, leitet Paulus seine allegorische Lektüre der Abrahamsgeschichte ein. Dafür präsentiert er zunächst die Traditionsbasis,<sup>90</sup> indem er den Genesis-Text zusammenfassend paraphrasiert (4,22 f.) und dabei drei für ihn wichtige Aspekte fokussiert: 1. Abraham hatte zwei Söhne von zwei verschiedenen Frauen (4,22).<sup>91</sup> 2. Die beiden Mütter dieser Söhne unterscheiden sich durch ihren Status, der zugleich den Status der Söhne determiniert: ein Sohn stammt von der *παιδίσκη*<sup>92</sup> und ist deswegen in Sklaverei geboren, der andere von der *ἐλευθέρα* (4,22) und daher frei. 3. Vor allem aber unter-

<sup>89</sup> Laut Wolter, Paulus 421, interpretiert Paulus „die Art und Weise der ‚Zeugung‘ Isaaks allein durch das Verheißungswort Gottes als metaphorisches Modell für den Eintritt der *Heidenchristen* in die Kindschaft Saras und Abrahams“, allerdings gilt dieses Modell ebenso für die ‚Judenchristen‘!

<sup>90</sup> Dazu Lanzinger, Possenspiel 202–206.

<sup>91</sup> Sowohl die mit Ketura als auch die mit diversen Nebenfrauen gezeugten Kinder Abrahams übergeht Paulus.

<sup>92</sup> Vgl. Wolter, Paulus 418. Mit der LXX spricht Paulus von Hagar als *παιδίσκη*. Sara wird in der LXX zwar nirgendwo als „Freie“ bezeichnet, doch liegt diese Gegenüberstellung natürlich nahe.

scheiden sich die beiden Söhne der beiden Mütter durch die Art ihrer Erzeugung (γενένηται): Der Sohn der Sklavin ist κατὰ σάρκα gezeugt, der der Freien „durch Verheißung“ (δι’ ἐπαγγελίας). Zwischen dem Status von Mutter und Sohn und der Art der Zeugung herrscht also Korrespondenz. Damit spielt Paulus auf die unterschiedliche Darstellung der beiden Zeugungsvorgänge in Gen 16 und 21 an,<sup>93</sup> zumal auch in Gen 17,15–21 immer nur davon die Rede ist, dass Sara dem Abraham ein Kind gebären (und nicht, dass er es zeugen) wird.<sup>94</sup> Die Art der Erzeugung Isaaks lässt Paulus hier noch offen, in 4,29 formuliert er dann, dass Isaak κατὰ πνεῦμα gezeugt wurde. Damit greift der Apostel auf eine im hellenistischen Judentum belegte Vorstellung zurück, dass Isaak nicht durch natürlichen Beischlaf, sondern durch göttliches Einwirken ohne Geschlechtsverkehr Abrahams mit Sara gezeugt wurde.<sup>95</sup> Diese Vorstel-

<sup>93</sup> Vgl. Gen 16,4: καὶ εἰσῆλθεν πρὸς Ἀγαρ, καὶ συνέλαβεν, mit Gen 21,1: Καὶ κύριος ἐπεσκέψατο τὴν Σαρραν, καθὰ εἶπεν, καὶ ἐποίησεν κύριος τῇ Σαρρα, καθὰ ἐλάλησεν, 2 καὶ συλλαβοῦσα ἔτεκεν Σαρρα τῷ Ἀβρααμ υἱὸν εἰς τὸ γῆρας εἰς τὸν καιρὸν, καθὰ ἐλάλησεν αὐτῷ κύριος. In Gen 21,1f. ist also keine Rede davon, dass Abraham „zu Sara hineinging“ (wie zu Hagar) oder sie „erkannte“. Statt dessen ist in 21,1 *Gott* Subjekt, *er* handelt an Sara – die daraufhin schwanger wird und „dem Abraham“ einen Sohn gebiert, wie es in 17,15–21 verheißen wurde. Gegen Mußner, Galaterbrief 318, steht in Gen 21,1f. eben *nicht*, dass der bejahrte Abraham der bejahrten Sara „beiwohnte“. Auch Lanzinger, Possenspiel 204, entgeht der Unterschied zwischen Gen 16 und 21, wenn er behauptet, die atl. Texte enthielten „keinen Hinweis darauf, dass die Geburt Isaaks weniger ‚fleischlich‘ vor sich gegangen wäre als diejenige Isaels.“ Mit Recht betont dagegen Holtz, Jungfrauengeburt 29, „[w]ie zurückhaltend die Genesis-Erzählung Abraham bei der Hervorbringung Isaaks ins Spiel bringt.“ Ausführlich zu Gen 21,1f. ebd. 23–32.

<sup>94</sup> Gen 16,17: καὶ δώσω σοι ἐξ αὐτῆς τέκνον, 17,19: ἰδοὺ Σαρρα ἡ γυνή σου τέξεται σοι υἱόν, 17,21: Ἰσαακ, ὃν τέξεται σοι Σαρρα. Vgl. noch 18,10–15.

<sup>95</sup> Mit Recht bemerkt Oepke, Galater 148, dass das Zitat in 4,27 „strenggenommen auf eine vaterlose, nur durch die Schöpferkraft des Gottesgeistes bewirkte Geburt“ führt, dies gilt aber auch schon für 4,23. Leider gleicht auch Oepke dies nicht mit dem Genesistext ab, sondern rekuriert auf frühjüdische Traditionen. Besser Schlatter, Galater 119: „Isaak war eine Schöpfung der allmächtigen Gnade Gottes“, außerdem ebd. 124f. Laut Lietzmann, Galater 30, ist Isaak „wunderbar auf Grund einer Verheißung ... geboren“.

lung, die Paulus im Römerbrief erneut einsetzt (Röm 4,18–21; 9,6–13), findet sich auch bei Philo von Alexandrien.<sup>96</sup>

In der anschließenden Allegorese<sup>97</sup> bringt Paulus dann die Sklavin Hagar<sup>98</sup> und ihren mit Abraham „in fleischlicher Weise gezeugten“ Sohn Ismael mit der *diathéke* vom Berg Sinai sowie mit dem „jetzigen Jerusalem“ zusammen. Laut Paulus bezeichnet *das Wort* „Hagar“ (τὸ Ἄγαρ<sup>99</sup>) nämlich den Sinaiberg in Arabien, jenen Berg, an dem Gott mit Israel nach dem Auszug aus Ägypten die *diathéke* geschlossen hat, die dieses unter das Gesetz brachte.

Dieser steht wiederum „in einer Reihe“ (συστοιχεῖ) mit dem „jetzigen Jerusalem“ (4,25). Daniel Lanzinger hat überzeugend herausgearbeitet, dass Paulus mit diesem sonst nicht in exegetischen Kontexten belegten Verb συστοιχεῖ das Verfahren der klassischen Allegorie verlässt und eine dritte Größe einführt. Denn mit der Deutung Hagars auf den Berg Sinai in der Arabia war der Text bereits allegorisch ‚entschlüsselt‘, aber Paulus braucht für sein Argument drei (statt sonst üblich) zwei Glieder, denn er möchte das „jetzige Jerusalem“ in seine Argumentation einbeziehen. Die Gleichsetzung der beiden Frauen Abrahams mit den beiden Jerusalems, dem „jetzigen“ und dem „oberen“, belegt Paulus dann mit dem Zitat von Jes 54,1.<sup>100</sup> Da die Schrift hier ebenfalls von einer Frau als Allegorie für Jerusalem spricht, „hat Paulus ein plausibles Argument da-

<sup>96</sup> Ausführlich dazu Theobald, Jungfrau 66–77 (Philo) und 77–81 (Paulus), außerdem Holtz, Jungfrauengeburt 73–82 (Philo) und 83–92 (Paulus).

<sup>97</sup> ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα in 4,24 heißt „allegorisch reden“, vgl. Philo, Leg All 2,5 u. ö. sowie Lanzinger, Possenspiel 206 f. Das neutrische Relativpronomen ἄτινά zeigt, dass es das in der Genesis über die beiden Frauen Abrahams und ihrer Söhne *Geschriebene* (22: γέγραπται) geht. Mußner, Galaterbrief 337.340: Die γραφή ist ein „überzeitlicher“ Text geworden, der seinen geschichtlichen Ort verloren hat“, der aber „den Vorrang vor der Geschichte“ hat.

<sup>98</sup> Gen 16,1 LXX: ἦν δὲ αὐτῆ παιδίσκη Αἰγυπτία, ἧ ὄνομα Ἀγάρ, ebenso in Gen 16,2–8; 21,10–13.

<sup>99</sup> Nicht ἡ Ἄγαρ, also die konkrete Frau, so mit Recht Oepke, Galater 149, ausführlich dazu Lanzinger, Possenspiel 210–215.

<sup>100</sup> Zu dieser „Fundierung der Allegorese durch das Jesaja-Zitat“ vgl. Lanzinger, Possenspiel 215–217 und 219–225.

für, dass die Schrift auch an einer anderen Stelle, an der von zwei Frauen die Rede ist, allegorisch spricht und eigentlich Jerusalem meint“.<sup>101</sup>

Entscheidend für unsere Fragestellung ist aber: Während der Exodus Israel an den Sinai und damit „unter das Gesetz“ brachte, so hat der Einzug ins Land weder die Verheißung an Abraham erfüllt noch an Israels seit dem Sinai bestehender Situation „unter dem Gesetz“ etwas geändert. Weil die bereits vor dem Exodus bestehende Versklavung Israels unter die „Elemente“ andauert, „gebiert“ die *diathéke* vom Sinai „in die Sklaverei“ (4,24: εἰς δουλείαν γεννώσα). Damit lebt das „jetzige Jerusalem“ mit seinen „Kindern“ – also jenen Juden Jerusalems, die das Gesetz halten<sup>102</sup> – in Sklaverei (4,25: δουλεύει γὰρ μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς).

An diesem Punkt setzt die Hagar-Sara-Allegorie die Ausführungen des Apostels über das Gesetz und über die Versklavung von „uns Juden“ unter die στοιχεῖα (4,3) voraus. Wie die Nichtjuden werden auch die leiblichen Nachfahren Abrahams im Sinai-Bund in die Sklaverei unter die Weltelemente geboren. Das Dasein unter dem Gesetz ist für den Apostel die spezifisch jüdische Form der Unterwerfung unter die Elemente der Welt. Verschärft wird die Situation Israels dadurch, dass das Gesetz nicht nur als Paidagogos fungiert, sondern auch die unter den Fluch stellt, die ‚aus Gesetzeswerken‘ sein wollen.

Dieser Seite stellt er antithetisch Sara, die Freie, ihren „durch die Verheißung gezeugten“ Sohn Isaak und das „obige Jerusalem“ gegenüber, das „unsere Mutter“ ist – „wir“, das sind eben Juden und Nichtjuden, die zum Glauben an Christus gekommen sind (vgl. 3,28 f.). Wenn das „obere Jerusalem frei und unsere Mutter“ ist, dann sind „wir“ konsequent „nicht Kinder der Sklavin, sondern der Freien“ (4,31). Laut Daniel Lanzinger fungiert Isaak „als *Paradigma* für den Status der Adressaten“.<sup>103</sup> Dies ist richtig, doch wird man präzisieren müssen, dass insbesondere die Art der Zeugung im Fokus steht: Weil bereits Isaak nicht auf ‚fleischnliche‘ Art, also durch Geschlechtsverkehr, sondern durch das Wirken des

<sup>101</sup> Lanzinger, Possenspiel 224. Die Schrift *selbst* stellt also für Paulus die allegorische Entsprechung der Frauen mit den beiden Jerusalems her (ebd. 225).

<sup>102</sup> Das könnte sich durchaus auch auf jene christusglaubenden Juden Jerusalems beziehen, die gesetzesobservant leben und dies auch von den Nichtjuden verlangen, vgl. Gal 2,4 f. Zur Bedeutungsänderung des Begriffs ‚Kinder‘ zu einer Bezeichnung der ‚Bewohner einer Stadt‘ vgl. Lanzinger, Possenspiel 217.

<sup>103</sup> Lanzinger, Possenspiel 226.

Gottesgeistes gezeugt wurde, deswegen sind (nur) jene Juden und Nichtjuden, die ihre Existenz ebenfalls dem Wirken des Gottesgeistes (und nicht natürlicher Abstammung von Abraham) verdanken, „Kinder der Freien“. In Gal 6,15 wird Paulus diesen Sachverhalt mit dem Stichwort ‚Neue Schöpfung‘ (καὶνὴ κτίσις) beschreiben und der Dichotomie von ‚Beschneidung‘ und ‚Vorhaut‘ gegenüberstellen.

## 6. Der Exodus als Freiheitsgeschehen? (Gal 5,1.13)

Auch das polare Wortfeld von Sklaverei und Freiheit (δουλεία und ἐλευθερία κτλ.) entkoppelt der Apostel vollständig vom Exodusgeschehen, wie sein Sprachgebrauch zeigt. Das zeigt schon die Charakterisierung seiner Gegner im Kontext des sog. Apostelkonvents (Gal 2,1–11): diese seien „eingeschlichene Falschbrüder“, die sich eingeschlichen haben, „um auszuforschen unsere Freiheit (τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν), die wir in Christus Jesus haben, um uns zu versklaven (ἵνα ἡμεῖς καταδουλώσωμεν)“ (2,4). Zum ersten Mal im Galaterbrief stellt Paulus hier die *Freiheit*, die christusglaubende Juden wie auf Christus getaufte Nichtjuden<sup>104</sup> in Christus haben, ihrer beider *Versklavung* gegenüber. Dieser polare Sprachgebrauch prägt die Sara-Hagar-Allegorie in 4,21–31 (s. o.), vor allem aber den direkt anschließenden Aufruf Gal 5,1:

Gal 5,1

- 1 a Zur Freiheit (τῆ ἐλευθερίᾳ) hat Christus uns befreit (ἠλευθέρωσεν)!
- b Steht also fest
- c und lasst euch nicht erneut (πάλιν) unter das Joch der *Sklaverei* (ζυγῶ δουλείας)<sup>105</sup> zwingen!

<sup>104</sup> Die erste Person Plural in 2,4 bezieht sich im Kontext von Gal 2,1–11 auf die antiochenische Delegation, die die Juden Paulus und Barnabas sowie den unbeschnittenen „Griechen“ Titus umfasst (2,1.3).

<sup>105</sup> Zur Wendung ζυγὸς δουλείας in 5,1 vgl. v. a. Lev 26,13 im *Exoduskontext* (dazu Keesmaat, Paul 171 f.); Jer 2,20 (ἀπ’ αἰῶνος συνέτριψας τὸν ζυγὸν σου ... Οὐ δουλεύσω); Ez 34,27; Jes 10,24–27 sowie Zef 3,9 (τοῦ δουλεύειν αὐτῶ ὑπὸ ζυγὸν ἕνα).

Das hier erneut betonte *πάλιν* erschließt sich von 4,9 (*πάλιν ἄνωθεν*) her. Indem sich die nichtjüdischen Galater unter das Gesetz stellen wollen, begeben sie sich „erneut“ unter das „Joch der Sklaverei“ der Elemente, wenn auch in anderer Form als in der Zeit vor ihrer Taufe auf Christus.

Auch noch der Beginn des paränetischen Teils (5,13–6,10) ist von der genannten Gegenüberstellung der beiden Wortfelder geprägt:

### Gal 5,13

- 13 a Ihr nämlich seid zur Freiheit (*ἐπ’ ἐλευθερίᾳ*) berufen,  
 b Brüder und Schwestern!  
 c Nur nicht die Freiheit (*τὴν ἐλευθερίαν*) als Anlass für das Fleisch (*εἰς ἀφορμὴν τῆ σαρκί!*)  
 d Sondern durch die Liebe leistet einander *Skavendienste* (*δουλεύετε ἀλλήλοις*).

Weil Paulus das Substantiv *δοῦλος* im Galaterbrief auch von „echten“ Sklaven gebraucht (1,10; 3,28; 4,1) und sich außerdem bemerkenswerte antike Parallelen finden, wurde seit A. Deissmann und H. Lietzmann der antike Sklavenloskauf als Hintergrund vermutet.<sup>106</sup> Demgegenüber liegt es aber näher, das *Exodusgeschehen* als Matrix für den genannten dualen Sprachgebrauch des Apostels anzunehmen. Für das Wortfeld *δουλεία κτλ.* legt der Sprachgebrauch der LXX das unmittelbar nahe, für *ἐλευθερία κτλ.* gerade nicht, weswegen dieser Bezug auch oft nicht gesehen wird.

Die Wortgruppe *δοῦλος κτλ.* benutzt die LXX laut K. H. Rengstorf (im Unterschied zu *παῖς*) da, wo der Gedanke an die Unrechtmäßigkeit und an die wesenhafte Widersinnigkeit des geleisteten Sklavendienstes sei. „Daher kommt es, daß die Wortgruppe in LXX ständig zur Charakterisierung des Dienstes gebraucht wird, den die Israeliten in Ägypten zu leisten hatten (Ex 14,5 u. ö.). Für alle Zeit gilt Ägypten der Judenschaft als *οἶκος δουλείας* (Ex 13,3.14; 20,2; Lv 26,45 u. ö.)“.<sup>107</sup> Entsprechend findet sich das Wortfeld (*κατα-*)*δουλεύειν*, *δουλεία κτλ.* gerade im Kontext

<sup>106</sup> Bauer, Epistolographie 256: „Die antike Sklaverei bzw. die Freilassung von Sklaven bildet den Kontext für die Verwendung von *ἐλευθερία* und dem zugehörigen Verb *ἐλευθεροῦν* sowie für das Verb *ἐξαγοράζειν* (Gal 3,13; 4,5)“. Laut Bauer (im Anschluss an Deissmann) knüpft Paulus „hier wahrscheinlich besonders an die antike Vorstellung bzw. Praxis des sakralen Sklavenloskaufs an“.

<sup>107</sup> Rengstorf, Art. *δοῦλος κτλ.* 269.

des Exodus zur Beschreibung der Situation der Israeliten in Ägypten.<sup>108</sup> Im Hinblick auf Paulus bemerkt Rengstorf, dass die *δουλεία* hier der *υἰοθεσία* gegenübergestellt werde (Gal 4,5 ff.; Röm 8,15.23). „In ihr ist der Gedanke der *ἐλευθερία* mitgesetzt, aber doch nur insofern, als er durch den Kontrast gegenüber der bisherigen *δουλεία* gefordert wird“.<sup>109</sup>

Gegenüber *δουλεία* κτλ. erscheint das Wortfeld *ἐλευθερία* in der LXX nur ganz marginal, nämlich v. a. im Kontext der Sklavenbefreiung (vgl. dazu Ex 21,2.5 und Dtn 15,12–18 sowie Lev 19,20). Dies ist vermutlich auch der Grund, warum die LXX (im Gefolge des MT) das Exodusgeschehen (noch) *nicht* mit diesem Wortfeld beschreibt: Das erlöste Israel ist schließlich kein Freigelassener Pharaos.<sup>110</sup> Aus diesem Grund wird das Wortfeld ‚Freiheit‘ in der Exegese des Galaterbriefes daher in der Regel nicht mit dem Exodus in Verbindung gebracht.

Dabei wird allerdings zu wenig beachtet, dass im Bereich des *hellenistischen Judentums* selbstverständlich *ἐλευθερία* als Gegenbegriff zum Wortfeld *δουλεία* benutzt wird, und zwar insbesondere im Kontext des Exodus – auch wenn sich dieser Sprachgebrauch in der LXX noch nicht findet.<sup>111</sup>

Ein gutes Beispiel dafür liefert Philo mit seiner Nacherzählung des Exodus in *De vita Mosis* I. Daraus nur einige wenige Beispiele: Philo betont, dass die Israeliten eigentlich als *Freie* (*ἐλεύθεροι*) und damit als Gäste, Schutzsuchende und Einwanderer nach Ägypten kamen, dort aber zu Sklaven (*δοῦλοι*) gemacht wurden.<sup>112</sup> Die Sklaverei in Ägypten kann

<sup>108</sup> Programmatisch Jer 41,13 (s. o.), außerdem Ex 6,5 (οἱ Αἰγύπτιοι καταδουλοῦνται αὐτούς); 6,6 (ῥύσομαι ὑμᾶς ἐκ τῆς δουλείας); 13,3.14; 20,2; Lev 26,45; Dtn 5,6; 6,12; 7,8; 8,14; 13,11; Ri 6,8; 3Kön 9,9; Mi 6,4 (ἐξ οἴκου δουλείας); Dtn 13,6 (ἐκ τῆς δουλείας); Ex 14,5 (τοῦ μὴ δουλεύειν ἡμῖν); 14,12 (ὅπως δουλεύσωμεν τοῖς Αἰγυπτίοις).

<sup>109</sup> Rengstorf Art. δοῦλος κτλ. 278.

<sup>110</sup> Vgl. Vollenweider, Art. ἐλευθερία 500.

<sup>111</sup> Im ThWNT findet sich dazu nichts. Eckey, Galaterbrief 270–293 (langer Exkurs *ἐλευθερία*, *libertas*, *Freiheit* I) bespricht nur pagane Autoren. Wenige Hinweise im ThBLNT.

<sup>112</sup> Philo, Vit Mos 1,36: ὑπήγετο καὶ δούλους ἀπέφαινε τοὺς οὐκ ἐλευθέρους μόνον ἀλλὰ καὶ ξένους καὶ ἰκέτας καὶ μετοίκους. In 1,71 u. ö. wird der Exodus direkt mit der *ἐλευτερία* in Verbindung gebracht. Nach dem Exodus betont Philo, ebd. 140, erneut, dass die Israeliten Freie (*ἐλεύθεροι*) sind.



Philo deswegen auch als „Freiheitsberaubung“ (στέρησις ἐλευθερίας) bezeichnen.<sup>113</sup> Wenn Philo dann an einer Reihe von Stellen den Exodus explizit als Zug in die Freiheit (ἐλευθερία) benennt,<sup>114</sup> dann ist klar, dass es sich hier nicht um die Freilassung von Sklaven handelt, sondern dass die Israeliten nun von einer (vorübergehenden) Sklaverei befreit werden. Im Kontext ihres Aufbegehrens gegen die Strapazen der Wüstenwanderung werfen die Israeliten Mose dann wiederum mehrfach vor, er habe in ihnen „die Hoffnung auf Freiheit“ (ἐλευθερίας ἔλπις) geweckt und sie damit in die Wüste geführt.<sup>115</sup> Der Gott Israels ist im Exoduskontext für Philo ausdrücklich *der Befreier-Gott* (ὁ ἐλευθέριος θεός), sowie der Gott der Gastfreundschaft und des Schutzes von Schutzflehenden.<sup>116</sup>

Auch Josephus bezeichnet den Exodus an einigen wenigen Stellen als Befreiung.<sup>117</sup> Das zeigt, dass es gerade für hellenistische Autoren, die den Exodus erzählen, nahelag, das Sprachspiel ἐλευθερία κτλ. einzusetzen. Auch bei Josephus schlägt sich das Freiheitsmotiv in einer Gottesprädikation nieder: Der Gott des Exodus wird bei Josephus als „Urheber ihrer Rettung und der Freiheit“ besungen.<sup>118</sup>

Die genannten Belege bei Philo und Josephus, die noch vermehrt werden können, machen deutlich, dass Paulus mit dem Stichwort ἐλευθερία den Exodus assoziiert. Wie in Gal 4,1–7 wird auch hier in Gal 5,1.13 ein mit dem Exodus verbundenes Sprachspiel von diesem gelöst und mit dem

<sup>113</sup> Philo, Vit Mos 1,141.

<sup>114</sup> Vgl. z. B. Philo, Vit Mos 1,71 (ἐλευθερία). Laut ebd. 86 versichert Mose den Israeliten in Ägypten, dass Gott ihnen ἐλευθερία versprochen habe und die Umsiedelung vom jetzigen in ein besseres Land, wofür er selbst ihr Wegführer sein werde.

<sup>115</sup> Philo, Vit Mos 1,171 (Gegenbegriff ist hier πᾶσα δουλεία), sowie ebd. 193 (ἐπ’ ἐλευθερίας ἐλπίδι μεταναστάντες).

<sup>116</sup> Philo, Vit Mos 1,36: τὸν ἐλευθέριον καὶ ξένιον καὶ ἰκέσιον καὶ ἐφέστιον θεόν. Alle vier Gottesprädikate werden auch dem Zeus zugeschrieben.

<sup>117</sup> Josephus, Ant 2,290: καὶ τοῖς οἰκείοις ἐκπορίζειν τὴν ἐλευθερίαν ὑπῆρχε. Ant 2,327: τῶν ἐκ θεοῦ πρὸς τὴν ἐλευθερίαν αὐτοῖς σημείων. Vorwürfe an Mose in 2,345: βεβαίως νομίζοντας ἡλευθερωῖσθαι τῶν ἀναγκάζοντων δουλεύειν διεφθαρμένων.

<sup>118</sup> Josephus, Ant 3,64: Aaron und Raguel singen mit den Ihrigen Loblieder εἰς τὸν θεὸν ὡς τῆς σωτηρίας αὐτοῖς καὶ τῆς ἐλευθερίας αἴτιον καὶ ποριστὴν γεγεννημένον.

Christusgeschehen gefüllt. Die polemische Note ist dabei nicht zu verkennen: Weder führt der Exodus den Unmündigen (*νήπιος*) in die mündige Sohnschaft (*υἰοθεσία*) und zum Erbe (*κληρονομία*) noch aus der Sklaverei (*δουλεία*) in die Freiheit (*ἐλευθερία*). Wie im Falle des *νήπιος* so koppelt Paulus auch im Falle von *δουλεία* und *ἐλευθερία* ein semantisches und metaphorisches Feld vom Exodus ab und überträgt es auf das Christusgeschehen. Brisant ist das polemische Vorgehen des Apostels im Hinblick auf jene Juden, die nicht zum Glauben an Christus kommen, sowie auf getaufte Nichtjuden, die sich dem Gesetz unterstellen und der Beschneidung unterziehen wollen. Denn ihnen wird die genealogische Verbindung mit Sara und Isaak bestritten, da sie die ‚geistgewirkte‘ Sohnschaft nach dem Modell Isaaks durch die ‚fleischliche‘ Abstammung von Abraham nach dem Modell Ismaels ersetzen wollen.

## 7. Die Transformation des Exodus im Galaterbrief

Zur angemessenen Einordnung der Ausführungen des Apostels im Galaterbrief ist es wichtig, die Pragmatik des Briefes im Blick zu behalten. Paulus will die heidenchristlichen Mitglieder seiner galatischen Gemeinden davon abbringen, sich beschneiden zu lassen (Gal 5,2–4) und gemeinsam mit dem Volk Israel die jüdischen Feste – nicht zuletzt das Pesach – zu feiern (4,10). Um zu verhindern, dass die auf Christus getauften Nichtjuden den Exodus des Volkes Israel aus Ägypten zu ihrer eigenen Geschichte machen, indem sie sich als Proselyten in das Gottesvolk Israel integrieren (vgl. Ex 12,49), transformiert Paulus den Exodus von einer Befreiungsgeschichte in eine Geschichte der verlängerten Unmündigkeit und der verschärften Unfreiheit. Der ‚real‘ Exodus, also der Auszug des Volkes Israel aus Ägypten unter der Führung des Mose, führt laut Paulus nicht in die ‚Freiheit‘, sondern an den Sinai und damit unter das von Engeln verordnete und durch Mose vermittelte Gesetz. An der Versklavung unter die Elementarmächte (4,3) und an der Verstrickung in den gegenwärtigen bösen Äon (1,4) – und gerade dies teilt Israel mit den Nationen! – ändert der Auszug aus Ägypten nichts. Das zeigt nicht zuletzt das nach dem Mondkalender festgelegte jüdische Pesachfest, an dem des Exodus gedacht wird (4,10). Von diesem bleibt nur eine nicht mehr eigens erwähnte Ortsveränderung übrig. Deren Ausgangspunkt (Ägyp-

ten) ist für Paulus gar nicht mehr der Rede wert, nur ihr Ziel nennt er ausdrücklich: den Berg Sinai. Da der Exodus nichts am grundlegenden Verhängnis Israels ändern und das Gesetz kein Leben geben kann, werden die unter der Sinai-*diathéke* geborenen Juden weiterhin in die Sklaverei der Elementarmächte geboren (4,24) und verbleiben – wie die Nichtjuden – in diesem Äon. Im Widerspruch zu Hos 11,1 ändert der Exodus aber auch nichts am Status der rechtlichen Unmündigkeit Israels, und im Widerspruch zu Lev 26,13 befreit er auch nicht vom Joch der Sklaverei. Daran ändert auch der Einzug Israels in das Land nichts, ist doch auch das jetzige Jerusalem mitsamt seinen Kindern versklavt (4,25). Durch die Gabe der Sinaitora erhält Israel allerdings einen ‚Pädagogen‘, der die Übertretungen von Gottes Willen bestraft, der das Volk damit aber zugleich bei seinem Gott hält und es vor dem Abfall zu Fremdgöttern schützt, dessen sich die Nichtjuden schuldig gemacht haben. Indem es ὑπὸ νόμον (3,23) und damit ὑπὸ παιδαγωγόν (3,24f.) ist, ist Israel aber auch ὑπὸ κατάρων (3,10). Denn das Gesetz kann nicht nur kein Leben geben (3,21); dort wo Israel „aus Werken des Gesetzes“ (ἐξ ἔργων νόμου) zu sein und also all das zu tun bestrebt ist, was im Buch des Gesetzes geschrieben ist (3,10), wird es nicht nur nicht gerechtfertigt, sondern vielmehr als Übertreter identifiziert (3,19). Insofern *verschärft* der Exodus in der paulinischen Lesart sogar die Situation Israels, indem er es ‚unter den Fluch‘ bringt.

Es ist naheliegend, das paulinische Verständnis des Exodus als „profound subversion of Israel’s story, particularly the exodus tradition within that story“ zu beurteilen.<sup>119</sup> Allerdings knüpft der Apostel bei seinem kreativ-neuen Narrativ des Exodus teilweise durchaus an biblisch-jüdische Vorgaben an. So ist die Ausrichtung des Exodus auf den Bundeschluss am Sinai samt der Unterstellung des Volkes unter die Tora in der biblischen Erzählung angelegt (vgl. nur Ex 19,3–6). Dass der Exodus maßgeblich zur Konstitution des Gottesvolkes Israel in Abgrenzung von den anderen Völkern gehört und dass dies auch die Feier des Pesachfestes prägt, an dem seiner gedacht wird (Ex 12,43–13,10), konnte der Apostel ebenfalls den biblischen Vorgaben entnehmen. Gegen diese biblischen Vorgaben erfolgt allerdings die konsequente Abkopplung des Exodus und der Sinaitora von der Abrahamsverheißung. Sie dokumentiert, dass

<sup>119</sup> So Keesmaat, Paul 193.

der Apostel eine deutliche Spannung zwischen der ‚partikularen‘ Ausrichtung des ersteren und dem ‚universalen‘ Horizont der letzteren empfunden hat, beinhaltet die Verheißung doch den „in dir“ geschenkten Segen über alle Völker.

Doch ist die genannte Transformation des Exodusgeschehens nur die eine Geschichte. Gleichzeitig erzählt Paulus seinen galatischen Adressaten ihre eigene Geschichte als das ‚wahre‘ Exodusgeschehen, als ‚wahren‘ Zug von der Sklaverei in die Freiheit. Mit Recht formuliert daher Silvia Keesmaat: „Paul’s description of the Galatians’ story has the same narrative flow as the story of the exodus“, Paul „tells the story of God’s salvation of the Galatians in such a way that the exodus of Israel becomes paradigmatic for their redemption in Christ.“<sup>120</sup> Wichtig ist aber, dass Paulus diese Geschichte als ‚Exodusgeschehen‘ erzählt, das Juden *und* Nichtjuden einschließt. Indem Paulus das Christusgeschehen mittels transplantiertes Exodusmotive versprachlicht, transformiert er das Gründungsgeschehen des Volkes Israel in Abgrenzung zu den Nationen in das Gründungsgeschehen der Ekklesia aus Juden und Heiden in Abgrenzung zu einem toraobservanten ‚Judenchristentum‘, welches sich als Teil Israels definiert. Durch Jesu Tod und Auferstehung sind Juden wie Heiden herausgerissen aus dem gegenwärtigen bösen Äon und sind damit aus der Versklavung durch die Elemente des Kosmos befreit. So hat Paulus die Elementarmächte an die Stelle Pharaos und „diesen bösen Äon“ an die Stelle Ägyptens gesetzt – und zur Freiheit befreit Christus, nicht Mose. Diese Befreiung wird aber sozusagen ethnisch differenziert vollzogen: Der Loskauf Israels vom Gesetz (4,5) durch den stellvertretenden Sühnetod des Juden Jesus unter dem Fluch eben dieses Gesetzes (3,13) führt dazu, dass die bis dahin ‚unmündigen‘ Juden die Sohnschaft empfangen (4,5). Damit kommt aber der Segen Abrahams in Christus Jesus zu den Nationen (3,14),<sup>121</sup> „the Gentiles have participated in the eschatological

---

<sup>120</sup> Keesmaat, Paul 170. Vgl. ebd. 224: „There are some ways in which Galatians, however, uses the Exodus story fundamentally to undermine certain features of that story itself“.

<sup>121</sup> Treffend zu Gal 4,5 Wilder, Echoes 84: „He sent his Son, born in a particular covenantal context (ὑπὸ νόμου), precisely to deliver those living within that context (ὑπὸ νόμου)“, und weiter ebd. 86: „By faith Gentiles share in the sonship of the one Jew (3:26) who was born into that quintessential state of bondage

destiny of Israel through their incorporation into Christ.“<sup>122</sup> Glaube und Geist machen Juden wie Nichtjuden zu Söhnen Gottes (3,26), beide werden zu Nachkommen Abrahams, indem sie durch Christusglauben und Geistgabe nach dem Vorbild Isaaks *κατὰ πνεῦμα* gezeugt werden (4,21–31). Indem sie durch den Geist geleitet werden, sind beide nicht ‚unter dem Gesetz‘ (5,18).<sup>123</sup>

Am Ende steht damit die Erkenntnis, dass der Apostel auf seine Weise an der heilsgeschichtlichen Priorität Israels festhält: Denn die Teilnahme der Nichtjuden am ‚Exodus‘ aus diesem bösen Äon setzt voraus, dass Jesus Christus, der „von einer Frau geboren und unter das Gesetz gestellt“ war, durch seinen Tod und seine Auferstehung jene loskaufte, die seit dem Auszug aus Ägypten „unter dem Gesetz“ waren (Gal 4,5 f.).

## Literatur

- BACHMANN, M., Sünder oder Übertreter. Studien zur Argumentation von Gal 2,15 ff. (WUNT 59), Tübingen 1992.
- BACHMANN, M., Antijudaismus im Galaterbrief? Exegetische Studien zu einem polemischen Schreiben und zur Theologie des Apostels Paulus (NTOA 40), Fribourg/Göttingen 1999.
- BAUER, T. J., Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie. Kontextualisierung und Analyse der Briefe an Philemon und an die Galater (WUNT 276), Tübingen 2011.
- BAUER, T. J., „... angeordnet durch die Engel mit Hilfe eines Mittlers“ (Gal 3,19). Gestalt und Rolle des Mose in den Briefen des Paulus, in: M. Sommer u. a. (Hg.), Mosebilder. Gedanken zur Rezeption einer literarischen Figur im Frühjudentum, frühen Christentum und der römisch-hellenistischen Literatur (WUNT 390), Tübingen 2017, 211–252.

---

‚under the law‘ (4:4), took the curse of that law upon himself (3:13), and thereby accomplished the redemption (3:13; 4:5) of those within its power.“

<sup>122</sup> Wilder, Echoes 90.

<sup>123</sup> In Gal 5,18 stellt Paulus die Führung durch den Geist dem Dasein unter dem Gesetz gegenüber. Zum Zusammenhang von Exodus und Geist vgl. Hag 2,4 f.; Jes 63,11–14; Neh 9,9–10 sowie Ps 143,10 (142,10 LXX). Zu den Exodus-Bezügen in diesen Belegen und zu deren Nachklang in Gal 5,18 vgl. umfassend Wilder, Echoes 121–200, außerdem Morales, Spirit 148–151. Kritisch dagegen Das, Paul 147–178.

- BERGMEIER, R., *Gerechtigkeit, Gesetz und Glaube bei Paulus. Der judenchristliche Heidenapostel im Streit um das Gesetz und seine Werke* (BThS 115), Neukirchen-Vluyn 2010.
- BETZ, H. D., *Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien*, München 1988.
- DAS, A. A., *Paul and the Stories of Israel. Grand Thematic Narratives in Galatians*, Minneapolis 2016.
- DOHMEN, C., *Exodus 19–40* (HThKAT), Freiburg u. a. 2004.
- DUNN, J. D. G., *The Epistle to the Galatians* (Black's NT Comm.), London 1993.
- ECKEY, W., *Der Galaterbrief. Ein Kommentar*, Neukirchen-Vluyn 2010.
- EISELE, W., Vom „Zuchtmeister Gesetz“ zur „erziehenden Gnade“ (Gal 3,24f.; Tit 2,11f.). Religiöse Erziehung in der Paulustradition, in: BZ N.F. 56 (2012) 65–84.
- GOODRICH, J. K., Guardians, not Taskmasters. The Cultural Resonances of Paul's Metaphor in Galatians 4.1–2, in: JSNT 23 (2010) 251–284.
- GROSSFELD, B., *The Targum Onqelos to Exodus* (The Aramaic Bible 7), Edinburgh 1988.
- GURTNER, D. M., *Exodus. A Commentary on the Greek Text of Codex Vaticanus* (Septuagint Commentary Series), Leiden/Boston 2013.
- HEIL, C., „Angeordnet durch Engel durch die Hand eines Mittlers“ (Gal 3,19). Das paulinische Konzept von der Vermittlung der Tora, in: A. Taschl-Erber/I. Fischer (Hg.), *Vermittelte Gegenwart. Konzeptionen der Gottespräsenz von der Zeit des Zweiten Tempels bis Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr.* (WUNT 367), Tübingen 2016, 229–244.
- HOLTZ, G., *Jungfrauengeburt und Greisinnengeburt. Zur Rezeptionsgeschichte von Gen 21,1f. im antiken Judentum und im frühen Christentum* (BThSt 172), Neukirchen-Vluyn 2017.
- HUNN, D., Does the Law Condemn the World? Law, Sin, and Faith in Galatians 3,22–23, in: ZNW 106 (2015) 245–261.
- JACOB, B., *Das Buch Exodus*, Stuttgart 1997.
- KEESMAAT, S. C., *Paul and his Story. (Re)interpreting the Exodus Tradition* (JSNT.SS 181), Sheffield 1999.
- KREUZER, S., 430 Jahre, 400 Jahre oder 4 Generationen, in: ZAW 98 (1986) 199–210.
- LIETZMANN, H., *An die Galater* (HNT 10), Tübingen 41971.
- LANZINGER, D., Ein „unerträgliches philologisches Possensspiel“? Paulinische Schriftverwendung im Kontext antiker Allegorese (NTOA/StUNT 112), Göttingen 2016.
- LÜHRMANN, D., Die 430 Jahre zwischen den Verheißungen und dem Gesetz (Gal 3,17), in: ZAW 100 (1988) 420–423.
- LÜHRMANN, D., *Der Brief an die Galater* (ZBK.NT 7), Zürich 32001.
- McNAMARA, M., *Targum Neofiti 1: Exodus* / MAHER, M., *Targum Pseudo-Jonathan: Exodus* (The Aramaic Bible 2), Edinburgh 1994.
- MORALES, R. J., *The Spirit and the Restoration of Israel. New Exodus and New Creation Motifs in Galatians* (WUNT II/282), Tübingen 2010.

- MUSSNER, F., Der Galaterbrief (HThK IX), Freiburg u. a. <sup>5</sup>1988.
- OEPKE, A., Der Brief des Paulus an die Galater (ThHKNT 9), Berlin <sup>5</sup>1984.
- PROPP, W. H. C., Exodus 1–18 (AncB 2), New York u. a. 1999.
- RENGSTORF, K. H., Art. *δοῦλος κτλ.*, in: ThWNT II (1935) 264–283.
- SARNA, N. M., Exodus (The JPS Torah Commentary 2), Philadelphia 5751 [1991].
- SCHLIER, H., Der Brief an die Galater (KEK VII), Göttingen <sup>6</sup>1989.
- SCHMIDT, W. H., Exodus (BK II/2 Lfg. 3), Neukirchen-Vluyn 1995 ff.
- SCHRÖTER, J., Die Universalisierung des Gesetzes im Galaterbrief. Ein Beitrag zum Gesetzesverständnis des Paulus, in: ders., Von Jesus zum Neuen Testament. Studien zur urchristlichen Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons (WUNT 204), Tübingen 2007, 171–201.
- SCHLATTER, A., Die Briefe an die Galater, Epheser, Kolosser und Philemon (Erläuterungen zum NT 7), Stuttgart 1963.
- SCHLIER, H., Der Brief an die Galater (KEK 7), Göttingen <sup>14</sup>1971.
- SCOTT, J. M., Adoption as Sons of God. An Exegetical Investigation into the Background of *υιοθεσία* in the Pauline Corpus (WUNT II/ 48), Tübingen 1992.
- SPICQ, C., Notes des Lexicographie Néo-Testamentaire III: Supplément (OBO 22), Fribourg/Göttingen 1982.
- THEOBALD, M., Der Galaterbrief, in: M. Ebner/S. Schreiber (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (Studienbücher Theologie 6), Stuttgart 2008, 347–364.
- THEOBALD, M., „Siehe, die Jungfrau wird empfangen“ (Jes 7,14). Die „Geburtsankündigungen“ Mt 1,18–25/Lk 1,26–38 im Licht ihrer schrifthermeneutischen, religionsgeschichtlichen und anthropologischen Voraussetzungen, in: H.-U. Weidemann (Hg.), „Der Name der Jungfrau war Maria“ (Lk 1,27). Neue exegetische Perspektiven auf die Mutter Jesu (SBS 238), Stuttgart 2018, 20–106.
- UTZSCHNEIDER, H./OSWALD, W., Exodus 1–15 (IEKAT), Stuttgart 2013.
- VOLLENWEIDER, S., Art. *ἐλευθερία*, in: ThBLNT (<sup>2</sup>2010) 499–505.
- VOUGA, F., An die Galater (HNT 10), Tübingen 1998.
- WEVERS, J. W., Notes on the Greek Text of Exodus (Septuagint and Cognate Studies 30), Atlanta, GA 1990.
- WILDER, W. N., Echoes of the Exodus Narrative in the Context and Background of Galatians 5:18 (Studies in Biblical Literature 23), New York u. a. 2001.
- WOLTER, M., Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011.
- YOUNG, N. H., Paidagogos. The Social Setting of a Pauline Metaphor, in: *Novum Testamentum* 29 (1987) 150–176.
- ZAHN, T., Der Brief des Paulus an die Galater (KNT IX), Leipzig <sup>2</sup>1907.