Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 54 (1998)
Heft: 1

Artikel: Metaphernkonflikt und Missionsstrategie : Beobachtungen zur personifizierenden Rede vom Glauben in Gal 3, 23-25

Autor: Dobbeler, Axel von

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878014

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

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

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

Download PDF: 13.07.2025

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

Metaphernkonflikt und Missionsstrategie

Beobachtungen zur personifizierenden Rede vom Glauben in Gal 3,23-25[1]

«Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen beides, unser Sollen und Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben»[2]. Mit diesen Sätzen beschrieb Karl Barth die Bedrängnis, in der sich alles theologische Reden abspielt. Im Hintergrund dieser Aussage steht das Bewusstsein um die Grenzen menschlicher Sprache. Ist die Struktur menschlicher Sprache überhaupt im Verhältnis zum Seienden grundsätzlich metaphorisch, so gilt dies in besonderem Masse für die religiöse Sprache, die Sprache des Glaubens[3]. Wir können von Gott nur in menschlichen Begriffen und Bildern, d.h. in Analogie reden.

Dieser Tatbestand darf jedoch nicht einseitig negativ im Sinne des Mangels adäquater Begrifflichkeit und menschlichen Unvermögens beurteilt werden. Der metaphorische Charakter religiöser Sprache ist nicht in erster Linie Kennzeichen ihrer Hilflosigkeit, sondern vielmehr Ausdruck schöpferischen Tuns, demiurgischer Kraft[4]. Indem metaphorische Rede Wörter anders als üblich verwendet und damit Korrespondenzen zwischen Bedeutungen stiftet, die einander üblicherweise fremd sind, findet über die semantische Neuerung hinaus eine «Neubeschreibung der Existenz» statt[5], eröffnet sich der Raum für eine neue Vision von Wirklichkeit[6]. Metaphernbildung ist von daher als ein Prozess der «Seinssteigerung» zu verstehen[7].

In der religiösen Sprache eignet dem Akt der *Übertragung* eine noch umfassendere Dimension: Hier wird nicht allein Greifbares begreifbar[8], viel-

[1] Bisher unveröffentlichter, neu bearbeiteter Abschnitt meiner Dissertation: Glaube als Teilhabe. Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ekklesiologie des Glaubens, Diss.masch., Heidelberg 1984.

[2] K. Barth, Das Wort als Aufgabe der Theologie, in: J. Moltmann (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie I, München 1962, 199.

[3] Vgl. E. Jüngel, Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: P. Ricoeur / E. Jüngel, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache (EvTh Sonderheft), München 1974, 120f.

[4] «Demiurgische Werkzeuge» nennt H. Weinrich, Semantik der kühnen Metapher, DVfLG 37 (1963) 340, die Metaphern.

[5] P. Ricoeur, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: P. Ricoeur / E. Jüngel, Metapher, 45.

[6] P. Ricoeur, Stellung, 51.

[7] Vgl. Jüngels Satz: «Wahr zu sein ist mehr als zu sein», Wahrheit, 121.

[8] Vgl. Jüngel, Wahrheit, 120: «In der Sprache wird das Wahrgenommene als wahr genommen».

mehr gewinnt hier das Unfassliche durch das Wort Wirklichkeit[9]. Insofern ist metaphorisches Reden für Theologie und Glauben nicht nur unerlässlich, sondern die Überzeugungskraft religiöser Aussagen und ihre Vermittelbarkeit hängen entscheidend davon ab, ob gute oder schlechte Metaphern gewählt werden, ob und in welchem Umfang Wirklichkeit neu erschlossen, die eigene Existenz neu definiert werden kann. Neben dieser qualitativen Voraussetzung steht die quantitative der Konsumerabilität. Eine Metapher kann für einen Einzelnen noch so treffend sein, ihre schöpferische Kraft bleibt gering, wenn sie nicht von möglichst vielen anderen in ähnlicher Weise verstanden wird. Das bedeutet aber: Metaphern haben ihre Zeit, ihre Wirkkraft ist der Geschichtlichkeit unterworfen. Gemeinsam gekannte und anerkannte sprachliche, soziale, kulturelle und religiöse Strukturen bilden das notwendige Korrelat zur *seinssteigernden* Macht von Metaphern. Ändern sich diese Voraussetzungen, dann ändert sich zugleich die Wirkkraft der Metaphern.

Demnach hängt die Evidenz religiöser Sprache nicht allein von der rechten Wahl der Metapher, sondern entscheidend auch davon ab, ob sich religiöse Rede dem geschichtlichen Prozess des fortwährenden Metaphernkonflikts stellt oder nicht.

Die Missionserfolge des frühen Christentums sind nicht zuletzt das Resultat eines solchen Metaphernkonflikts. Zu dem Grundbestand der Judentum und Christentum verbindenden Metapherngemeinschaft[10] treten im Zuge der Wirkungsgeschichte Jesu neue *Übertragungen* in Konkurrenz, die in Verbindung mit dem Traditionellen ein Mehr an Evidenzerfahrung ermöglichten.

Am Beispiel der *personifizierenden Rede vom Glauben in Gal 3,23-25* lässt sich sehr schön zeigen, wie man sich einen solchen Metaphernkonflikt in Grundzügen vorzustellen hat und welche missionsstrategische Bedeutung damit verbunden war. Bekanntlich spricht Paulus in Gal 3 im Zusammenhang der Diskussion um die Funktion und Bedeutung des Gesetzes in parallelen Formulierungen vom *Kommen der Pistis* und vom *Kommen Christi* (V.19.23), um den Gültigkeitsbereich des Nomos einzugrenzen. In der Forschung ist man dem absoluten Gebrauch von πίστις in Gal 3,23.25 weithin mit einem gewissen Unbehagen begegnet. Zwar wurde durchgängig die Besonderheit dieser absoluten Rede vom Glauben angemerkt, aber nur sehr selten ist dies wirklich ausgewertet worden im Blick auf die Frage, welche Bedeutung diese

[9] In diese Richtung deutet auch M. Weiss, Methodologisches über die Behandlung der Metapher, dargelegt an Am. 1,2, ThZ 23 (1967) 1-25. Sein Diktum: «Ist das Wort ein Mittel, womit sich der Mensch die ausserhalb seiner vorhandene Wirklichkeit erobert, so schafft der Mensch in der Metapher aus dem Wort die Wirklichkeit seines Innersten»(S.4) ist m.E. aber zu einseitig, weil es zu sehr auf den emotionalen Charakter der Metapher festgelegt ist. Es geht nicht nur um das Innerste des Menschen, sondern um das Gesamt des *Unwirklichen*, das im Wort Wirklichkeit gewinnt.

[10] Vgl. hierzu K. Berger, Exegese des Neuen Testaments, Heidelberg 1977, 90.

Form der Personifikation von πίστις für das gesamte paulinische Glaubensverständnis hat.

Hier ist vor allem H. Binder zu nennen, der diese Stelle zum zentralen Ausgangspunkt für seine Studie über den paulinischen Glaubensbegriff gemacht hat[11]. So verdienstvoll es war, gegenüber der anthropozentrischen Interpretation Bultmanns den Charakter der paulinischen πίστις als einer «transsubjektiven göttlichen Geschehenswirklichkeit» zu betonen[12], so erliegt Binder doch der Gefahr, alle paulinischen Aussagen über den Glauben über diesen einen Leisten zu schlagen. Zudem bleibt bei ihm das Phänomen der Personifizierung selbst im Dunkeln, wenn er das «Kommen der *pistis*» als das Kommen einer neuen Epoche deutet[13]. Ob man aufgrund von Gal 3,23.25 von der «Objektivität» der πίστις, ihrem An-sich-Sein[14] sprechen kann, ist m.E. zweifelhaft. Auch andere Lösungsversuche bleiben zumeist recht unkonkret. So sieht z.B. W. Mundle in Gal 3,23 das Kommen des Christentums ausgedrückt[15], H. Lietzmann die objektive Heilsbedeutung der subjektiven πίστις[16], F. Neugebauer das eschatologische Heilsereignis[17], H. Schlier und A. Oepke das Mittel (Prinzip) des Heils, das in Christus seinen Grund hat[18], P. Stuhlmacher die Wirklichkeit der Glaubenspredigt[19], F. Mussner den Beginn der Zeit des Glaubens[20]; D. Lührmann schliesslich umgeht die Tatsache der personifizierenden Redeweise, indem er im Hinblick auf Gal 3,23 schreibt: «Wo Paulus ... in Gal 3 pistis absolut gebraucht, ist durch den Kontext sowohl das Objekt als auch der Bezug auf den Glauben der Galater deutlich»[21].

Alle diese Aussagen gehen nicht wesentlich über das hinaus, was sich auch von anderen Stellen her für das paulinische Glaubensverständnis ergibt, und tragen damit der metaphorischen Redeweise in Gal 3,23-25 nicht genügend Rechnung. Im Unterschied dazu soll im folgenden die Frage im Mittelpunkt

[11] H. Binder, Der Glaube bei Paulus, Berlin 1968.

[12] Glaube, 77-82; zur Auseinandersetzung mit Bultmann: 83-108.

[13] Glaube, 39f.

[14] Glaube, 53.

[15] W. Mundle, Der Glaubensbegriff des Paulus. Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des ältesten Christentums, Leipzig 1932, Neudruck Darmstadt 1977, 93, vgl. 42.

[16] H. Lietzmann, An die Galater (HNT 10), 3.Aufl., Tübingen 1933, 23; ähnlich auch F. Sieffert, Der Brief an die Galater (KEK VII), Göttingen 1899, 222.

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

[18] H. Schlier, Der Brief an die Galater (KEK VII), 14. Aufl., Göttingen 1977, 167; A. Oepke, Der Brief des Paulus an die Galater (ThHK 9), 3. Aufl. bearbeitet von J. Rohde, Berlin 1973, 120; ähnlich auch O. Kuss, Der Römerbrief I-III, Regensburg 1957-1978, 136.

[19] P. Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus (FRLANT 87), 2.Aufl., Göttingen 1966, 81-83.

[20] F. Mussner, Der Galaterbrief (HThK IX), 4.Aufl., Freiburg / Basel / Wien 1981, 257f.; so auch W. Egger, Galaterbrief, Philipperbrief, Philemonbrief (NEB.NT 9/11/15), Würzburg 1985, 28.

stehen, in welcher Weise die personhafte Darstellung der πίστις das Gesamtbild des paulinischen Glaubensverständnisses zu erweitern oder zu modifizieren vermag, inwiefern hier traditionelle Bildfelder[22] mit neuen Metaphern verknüpft werden, in welchem Ausmass sich von daher die Wirklichkeit der Beziehung zwischen Gott und den Menschen neu darstellt und welche missionsstrategische Bedeutung dies für das frühe Christentum haben konnte.

Dabei bieten sich verschiedene methodische Vorgehensweisen an:

1. die stilkritische, die nach der rhetorischen Funktion der *fictio personae* fragt,
2. die Frage nach dem semantischen Gehalt der Personifikation innerhalb des spezifischen Kontextes,
3. die religionsgeschichtliche Fragestellung, die die Personifikationen von πίστις im Umfeld der paulinischen Briefe in Rechnung stellt,
4. die Frage nach den traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen der paulinischen Metaphorik und schliesslich
5. die phänomenologische Vorgehensweise, die nach den allgemeinen Gründen für die Personifizierung unpersönlicher Grössen fragt.

Diese unterschiedlichen methodischen Zugangsweisen haben fraglos je ihr eigenes Recht und erhellen je eigene Bereiche des Phänomens der personhaften Rede vom Glauben. Um ein möglichst umfassendes Bild zu gewinnen, sollen sie nebeneinander zur Geltung kommen, weniger im Sinne einer stufenweisen Abfolge als vielmehr in der Hoffnung, dass durch die Beleuchtung von verschiedenen Seiten die in Frage stehende paulinische Konzeption einer personhaften πίστις klarer hervortritt.

1. Die rhetorische Figur der fictio personae

Nach der Klassifikation der traditionellen Rhetorik gehört die *fictio personae* oder *Prosopopoiie* zu den Tropen, die als Elemente des *ornatus* die Schönheit der sprachlichen Äusserung bezwecken und damit zum Luxus der Rede zu rechnen sind[23]. Die Wendung des semantischen Zeichenpfeils vom üblichen zu einem neuen Wortinhalt ist das Hauptmerkmal der Tropen, ihre

[21] D. Lührmann, Glaube im frühen Christentum, Gütersloh 1976, 58; vgl. ders., Der Brief an die Galater (ZBK NT 7), Zürich 1978, 65; ähnlich auch R.N. Longenecker, Galatians, Word Biblical Commentary 41, Dallas 1990, 145. U. Borse , Der Brief an die Galater (RNT), Regensburg 1984, 137f., sieht zwar Gesetz und Glaube nach Art personaler Mächte dargestellt, schenkt aber dem absoluten Gebrauch von πίστις weiter keine Beachtung, sondern versteht ihn als erwartete Antwort auf das Kommen des Christus.

[22] Zum Begriff des «Bildfeldes» vgl. H. Weinrich, Sprache in Texten, Stuttgart 1976, 276-290.325f.; zur Kritik am Begriff des Bildes vgl. G. Kurz, Metapher, Allegorie, Symbol, Göttingen 1982, 22ff.

[23] Vgl. H. Lausberg, Elemente der literarischen Rhetorik, 4.Aufl., München 1971, § 162ff.

Hauptaufgabe von daher die Verfremdung[24]. Die Gruppe der Tropen wird in Wort- und Gedankentropen, diese jeweils wieder in Grenzverschiebungs- und Sprungtropen unterteilt. Als Realisierungs-Variante der Allegorie gehört die *fictio personae* zu den gedanklichen Sprungtropen[25]. Unter *fictio personae* wird «die Einführung nichtpersonhafter Dinge als sprechender sowie zu sonstigem personhaftem Verhalten befähigter Personen» verstanden[26]. Ihr nahe verwandt ist die versinnlichende Metapher, deren Ziel es ist, der genuinen Dunkelheit der Metapher entgegenzuwirken und sie dem Empfinden (!) durch sinnliche Vergegenwärtigung zugänglich zu machen. Ihre eindringlichste Form ist die verpersönlichende Metapher[27]. Insofern die *Prosopopoiie* als ein die Rede schmückendes Element auf das Empfinden der Hörer zielt, gehört sie zu den schwerpunktmässig affektischen Figuren[28].

Eine Sonderform der *fictio personae* ist die Personifizierung von Begriffen, die untereinander in ein Familienverhältnis gesetzt werden[29]. Hier dient zumeist das Verhältnis Eltern-Kinder zur Versinnlichung des Ursache-Wirkung-Zusammenhangs zwischen verschiedenen Phänomenen. Leitend ist die Frage nach dem Woher, dem Ur-Grund bestimmter Verhaltensweisen u.ä. So heisst es z.B. bei Sophokles: ἡ γνώμη κακῶν μήτηρ (Phil 1360) oder bei Aeschylos: πειθαρχία γάρ ἐστι τῆς εὐπραξίας μήτηρ (Sept. 224)[30].

Die rhetorische Funktion der *Prosopopoiie* erschöpft sich von daher nicht in ihrem Schmuck-Charakter. Indem sie auf die Emotionen der Hörer zielt und abstrakte Zusammenhänge dem Empfinden durch Versinnlichung zugänglich macht, dient sie vielmehr als mimetisches Hilfsmittel der *persuasio* als dem Ziel der Rede[31].

Ergebnis

Beurteilen wir den Kontext unserer Stelle aus dem Gal nach den Kriterien der literarischen Rhetorik, so ergibt sich folgendes:

Der Abschnitt Gal 3,15 - 4,7 ist durch eine Häufung von Sprungtropen gekennzeichnet. Schon der einleitende Satz: «Ἀδελφοί, κατὰ ἄνθρωπον λέγω» (V. 15a) qualifiziert die folgenden Verse deutlich als metaphorische Rede[32]. Inhaltlich geht es um das Verhältnis der Grössen *Gott, Verheissung, Erfüllung, Gesetz, Sünde, Glaube, Christus, Mensch* untereinander. Diese Verhält-

[24] Lausberg, Elemente, § 174ff.
[25] Lausberg, Elemente, § 425.
[26] H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, 2.Aufl., München 1973, § 826.
[27] Lausberg , Handbuch, § 559c.
[28] Lausberg, Handbuch, § 808.
[29] Lausberg, Handbuch, § 829.
[30] Weitere Beispiele bei Lausberg, Handbuch, § 829.
[31] Vgl. Lausberg, Handbuch, § 1162ff.
[32] Vgl. Longenecker, Galatians, 127: «in context it connotes taking an example from everyday human life and suggests an *ad hominem* use of that example».

nisbestimmung geschieht durchweg metaphorisch. Es lässt sich jedoch von vornherein kein umfassendes, einheitliches Bildfeld (im Sinne eines Gleichnisses oder einer in sich geschlossenen Allegorie) erkennen. Vielmehr ist der Text durch die Kombination unterschiedlicher Sprungtropen mit verschiedenem Bildgehalt gekennzeichnet. Darunter ist die personifizierende Rede vom *Kommen* des Glaubens der undeutlichste Tropus. Von einer *fictio personae* im rhetorischen Sinne kann man hier nur insoweit sprechen, als πίστις absolut gebraucht ist und *kommen* in gewissem Sinne ein personhaftes Verhalten signalisiert[33].

So kann zwar der gesamte Abschnitt aufgrund der Vielzahl affektischer Figuren als eine die Emotionen der Hörer ansprechende Einheit und damit im Verhältnis zum gesamten Argumentationsgang des Gal als ausführliches *argumentum ad hominem* bestimmt werden[34], die Wirkung der Personifizierung des Glaubens selbst als mimetisches Hilfsmittel im Dienst der *persuasio* wird jedoch nur gering eingeschätzt werden können. Eher ist hier sogar im Verhältnis zu den anderen Sprungtropen eine gewisse Zurückhaltung des Autors spürbar, die die personhafte Zeichnung des Glaubens nur in Umrissen entstehen lässt.

2. Der semantische Gehalt der Personifizierung innerhalb des Kontextes

Im Hinblick auf die Behandlung von Metaphern hat Meir Weiss vom Standpunkt der Semantik aus den modernen Bibelwissenschaften, vor allem der gattungsgeschichtlichen Exegese eine «ontische Reduktionstendenz» vorgeworfen, die er sieht in dem «Versuch, ein Seiendes in seinem faktischen So-Sein, in seiner uns vorliegenden Form nicht als in sich selber ruhend zu verstehen, sondern aus einem anderen – vorhandenen oder auch nur vermuteten, rekonstruierten – Seienden zu erklären»[35]. Weiss fordert von daher, «dass neben der Kategorie der Kontinuität die der Diskontinuität berücksichtigt werden muss, so dass neben der Auffindung des Traditionsgutes die Interpretation des *Stellenwertes* im jeweiligen Kontext zu treten hat»[36], und schliesst sich E. Bettis Forderung nach einem «Kanon der hermeneutischen Autonomie des Objekts» an[37].

[33] Darauf deutet vor allem die Tatsache, dass parallel vom *Kommen* des Christus die Rede ist (V.19).

[34] Zum *argumentum ad hominem* vgl. Lausberg, Handbuch, § 1244 homo III B; § 1246 hominem; § 376 (*argumentum a persona*).

[35] Methodologisches, 1.

[36] Methodologisches, 2; zur Aufgabe einer synchronischen Metaphorik vgl. auch Weinrich, Sprache, 282f.

[37] Methodologisches, 10; E. Betti, Die Hermeneutik als allgemeine Methode der Geisteswissenschaften, Tübingen 1963, 14f.

Der Versuch, Metaphern von ihrem je spezifischen Kontext her zu verstehen, hat einiges für sich. Denn ein solches Vorgehen nötigt dazu, eine Texteinheit in der uns vorliegenden Form als vom Autor sinnvoll gestaltet zu begreifen, ohne sie sogleich an einer idealtypischen Form zu messen. Damit wird die Möglichkeit eröffnet, unlogische oder disharmonische Passagen des Textes, Spannungen und Brüche als sinnvoll innerhalb der Logik des gedeuteten Objekts zu verstehen[38] und von daher den semantischen Gehalt der verwendeten Metaphern genauer bestimmen zu können. Freilich bleibt dabei ein möglicher Metaphernkonflikt, der sich ja erst vom Blickwinkel des Historikers aus erkennen lässt, im Dunkeln, wie auch ein Teil des Assoziationskomplexes, der sich für zeitgenössische Hörer von der ihnen gemeinsamen sprachlichen, kulturellen, sozialen und religiösen Tradition her ergab. Die von Weiss vorgeschlagene Methode wird von daher nicht exklusiv angewendet werden dürfen, ihre Ergebnisse können jedoch als Mosaiksteine innerhalb eines Gesamtbildes durchaus hilfreich sein.

Fragt man nach dem *Stellenwert* der personifizierenden Rede vom Glauben innerhalb des weiteren Kontextes (3,15 - 4,7), so legt es sich nahe, zunächst die übrigen Sprungtropen des Textes näher zu betrachten und nach einem sie verbindenden Gedanken zu suchen.

Die Metaphern für die oben genannten Grössen, deren Verhältnis zueinander das Thema des Abschnitts bildet, entstammen zum Grossteil dem Bereich des engsten Familienkreises, der sehr häufig metaphernspendend war, weil die Familie als Erfahrungsbereich eigentlich bei jedem Hörer vorausgesetzt werden konnte[39]. So werden Gott als *Vater* (4,6), seine Verheissung als *Testament* (3,15.17), deren Erfüllung als *Erbschaft* (3,18), die Menschen als *Söhne* (3,26; 4,6.7) und *Erben* (3,29; 4,1.7) bezeichnet. Auch die Qualifizierung des Gesetzes als *Pädagoge*[40] (3,24.25) entstammt dem Bezugsfeld der Familie, denn παιδαγωγός meint nicht einen Erzieher, sondern den mit der Beaufsichtigung eines Kindes beauftragten Haussklaven[41].

In das Bildfeld der Familie scheint durch die Verben συγκλείειν (3,22.23) und φρουρεῖν (3,23) ein zweites, nämlich das der Gefängnishaft, eingetragen zu sein. Geht man davon aus, dass συγκλείειν Fachausdruck für «verhaften»

[38] Vgl. Bergers Forderung nach der Vorordnung der Kohärenz, Exegese, 27-32.

[39] Vgl. Berger, Exegese, 90.

[40] Vgl. D.J. Lull, «The Law was our Pedagogue»: A Study in Galatians 3.19-25, JBL 105 (1986) 481-498; N. H. Young, Paidagogos: the Social Setting of a Pauline Metaphor, NT XXIX (1987), 150 - 176; T.D. Gordon, A Note on ΠΑΙΔΑΓΩΓΟΣ in Galatians 3.24-25, NTS 35 (1989) 150-154.

[41] Vgl. Oepke, Galater, 121f.; Mussner, Galaterbrief, 257; Longenecker, Galatians, 146-148, mit Belegen aus der griechischen, jüdisch-hellenistischen und rabbinischen Literatur, kommt zu dem Schluss: «The παιδαγωγός, though usually a slave, was an important figure in ancient patrician households, being charged with the supervision and conduct of one or more sons in the familiy», 148.

oder «in Haft nehmen» ist[42] und φρουρεῖν die Tätigkeit von Gefängniswärtern meint, dann bleibt immer noch fraglich, ob Paulus an eine Schutzhaft oder an eine Haft zur Verhinderung der Flucht denkt[43]. Beides stellt sich quer zum Bildfeld der Familie. Von daher versuchen einige Kommentatoren, die anstössigen Bedeutungsinhalte zu umgehen, indem sie eine besondere Beziehung auf das Einschliessen im Gefängnis abstreiten und vom «Einschliessungsakt im Urteil der Schrift»[44] und von einem «Verhaftetsein an das Gesetz»[45] sprechen. Damit wird diesen beiden Metaphern aber jede semantische Innovationspotenz genommen, da sie im Sinne der alten Metaphorik als übersetzbare Bilder gelten. Demgegenüber gilt es vielmehr zu fragen, ob die beiden Verben in unserem Abschnitt nicht doch in das vorherrschende Bildfeld der Familie eingegliedert werden können. Dies erscheint in der Tat möglich, vor allem was φρουρεῖν betrifft. Neben der genannten Bedeutung kann φρουρεῖν auch mit «behüten», «bewahren», «beschützen» übersetzt werden[46]. In dieser Bedeutung entspricht φρουρεῖν genau dem Tätigkeitsbereich des mit der Kinderbeaufsichtigung betrauten Haussklaven (παιδαγωγός)[47].

Für συγκλείειν wird man etwas weiter ausholen müssen: V.22 gibt den Grund dafür an, dass das Gesetz die Funktion des παιδαγωγός (V.24f.) hatte und nicht die als theoretische Möglichkeit in V.21 genannte: Die Schrift hat alles unter die Sünde zusammengeschlossen. Dem ὑπὸ ἁμαρτίαν (V.22) entspricht in V.23 das ὑπὸ νόμου, jedoch drückt ersteres die Ursache, letzteres die Wirkung aus. Aus der Sicht des Pädagogen gibt es nur einen einzigen Grund für seine Pflicht der Kinderbetreuung, nämlich deren *Unmündigkeit*. Das Zu-

[42] So Oepke, Galater, 119; in diesem Sinne auch Lietzmann, Galater, 23, und Sieffert, Galater, 221.

[43] Für Schutzhaft: Oepke, Galater, 120; für Haft zur Fluchtverhinderung: Sieffert, Galater, 223.

[44] Schlier, Galater, 164; vgl. Mussner, Galaterbrief, 252f.; aber auch Th. Zahn, Der Brief des Paulus an die Galater (KNT 9), Leipzig 1905, 181.

[45] Schlier, Galater, 166.

[46] Vgl. H.G. Liddell / R. Scott, A Greek-English Lexicon, 9. Aufl., 1940, Neudruck Oxford 1968, und W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen christlichen Literatur, 5. Aufl., Berlin 1971.

[47] Mussner, Galaterbrief, 257; Gordon, Note, 154; J.J. Meuzelaar legt der Aussage in Gal 3,22-25 ein hebräisches Wortspiel zugrunde: Das Gesetz ist nach BerR 1,1 mit Hinweis auf Num 11,12 ein אמן (Pädagoge, Pfleger von Kindern). «Wenn der Glaube (אמונה...) gekommen ist, sind wir nicht mehr unter dem אמן, weil das Ziel seiner Aufgabe in der אמונה erreicht ist» (Der Leib des Messias. Eine exegetische Studie über den Gedanken vom Leib Christi in den Paulusbriefen, Assen 1979, 82). Ob man hier ein von Paulus bewusst als rhetorisches Mittel eingesetztes Wortspiel annehmen darf, ist m.E. höchst fragwürdig, zumal sich die Pointe nur im Hebräischen ergibt. Auch die Rezipienten des Gal werden dies nicht ohne weiteres assoziiert haben, da παιδαγωγός auch im Hebräischen als Lehnwort bekannt war (פדגוג). Zuzustimmen ist allerdings Meuzelaars Folgerung, dass es hier nicht in erster Linie um eine Abwertung der Gebote geht, sondern um die Unmündigkeit der unter dem Gesetz Lebenden (ebd.).

sammengeschlossenwerden unter die Sünde ist von daher als gemeinsames Eingeschlossenwerden in den Stand der Unmündigkeit zu verstehen[48], das den Zusammenschluss aller[49] unter die Obhut eines Pädagogen bedingt. Der leitende Gedanke ist dabei jeweils die Fixierung aller auf den *einen* Unmündigkeitsstand und den *einen* Pädagogen. Dass Paulus für diesen Vorgang das Verb συγκλείειν verwendet, leuchtet im Hinblick auf die Unterstellung unter einen Pädagogen ein, da dieser gegenüber den ihm Anvertrauten Gewalt hat, Herrschaft über sie ausübt. Im Hinblick auf den Zusammenschluss unter die Sünde deutet συγκλείειν darauf, dass der Stand der Unmündigkeit kein natürlicher ist, sondern dass Mündige gewaltsam in den Stand der Unmündigkeit zurückversetzt werden (freilich selbstverschuldet, darauf weist ἁμαρτία). Den Menschen wird also in doppelter Weise Gewalt angetan, darauf weist der zweifache Gebrauch des Verbs συγκλείειν. Diesem Gezwungensein in doppelter Hinsicht entspricht dann auch die Qualifizierung des unmündigen Erben als Sklave in 4,1ff. Auch hier hat das Sklavesein einen zweifachen Grund: zum einen die Herrschaft der Vormünder und Haushalter, zum anderen ist auch hier das Zwanghafte des Unmündigkeitsstandes vorausgesetzt, was in der Opposition δοῦλος– κύριος πάντων (4,1) zum Ausdruck kommt. Man wird also nicht von einer Verschiebung des Bildes reden müssen[50].

Der entscheidende Gedanke ist jedoch nicht die Härte eines barbarischen Pädagogen «mit struppigem Bart und Glatze», der mit Schlägen nicht spart[51], sondern die Rolle des Pädagogen als Zwischeninstanz zwischen dem Vater und den Söhnen, die – da er nicht zum engsten Familienkreis gehört – die Unmittelbarkeit und Nähe der familiären Beziehungen unterbricht. Dieser Gedanke kommt auch in der These zum Ausdruck, dass das Gesetz nicht von Gott, sondern von Mittelwesen (Engel) mit Hilfe eines Mittlers (Mose) gegeben wurde (V.19). Der Pädagoge ist ein Fremder, der zwischen den engsten Verwandten steht und damit ihre Beziehung zueinander entfremdet.

Dieser Zustand der Entfremdung hat mit dem *Kommen* der πίστις bzw. des Christus sein Ende gefunden[52]. So richtig es ist, dass Paulus hier einander

[48] Vgl. Longenecker, Galatians, 148.

[49] Die 1.pers.pl. nimmt das τὰ πάντα aus V.22 auf.

[50] Vgl. die meisten Kommentare.

[51] So Oepke, Galater, 120-22; ähnlich H.D. Betz, Galatians. A Commentary on Paul´s Letter to the Churches in Galatia, Philadelphia 1979, 177. Dagegen Longenecker, Galatians, 148: «The depiction of the ancient pedagogue as a grim and ugly character is, indeed, a caricature, and must not be imported into Paul´s analogy here»; Gordon versteht den Pädagogen als «guardian», dessen Hauptaufgabe es war, die ihm anvertrauten Kinder zu beschützen (Note, 154).

[52] Insofern wird man nicht sagen können, dass das Gesetz für Paulus ein alternativer Heilsweg bleibt (gegen E.P. Sanders, Paul, the Law, and the Jewish People, Philadelphia 1983, und H. Räisänen, Paul and the Law, Tübingen 1983); vgl. D.B. Garlington, The Obedience of Faith. A Pauline Phrase in Historical Context, Tübingen 1991, 260f.

ablösende Zeitabschnitte im Blick hat[53], erschöpft sich darin doch noch nicht das mit der personhaften Darstellung der πίστις Gesagte. Schon in Gal 3,1-14 stellt Paulus die πίστις dem νόμος antithetisch gegenüber. Den entscheidenden Unterschied zwischen den beiden Grössen bildet dort die Ambivalenz des Gesetzes, das zu Fluch oder Segen führen kann, einerseits und die eindeutige Ausrichtung des Glaubens auf Gerechtigkeit und Segen andererseits[54].

Ergebnis

Dem Gegenüber von Gesetz und Glaube entspricht in unserem Abschnitt der Wechsel von der Mittelbarkeit zur Unmittelbarkeit in der Beziehung zwischen Gott und den Menschen. Markiert ist dieser Wechsel durch das Kommen Christi und des Glaubens. Entsprechend der personhaften Darstellung des Gesetzes als Pädagoge wird auch die in die Unmittelbarkeit zu Gott versetzende Grösse πίστις von Paulus personhaft gezeichnet. War das Gesetz insofern eine inkludierende Gestalt, als alle unter ihm zusammengeschlossen waren, so sind jetzt auch Christus und der Glaube als umfassende Grössen vorgestellt. Der entscheidende Unterschied besteht aber darin, dass der Pädagoge die ihm Anvertrauten in der Ferne des Vaters hielt, diejenigen, die *in Christus* sind, aber durch den Glauben als Söhne in der unmittelbaren Nähe Gottes stehen. Weil Gott als *Vater* Person ist, gewinnt auch der Bereich seiner Nähe personhafte Züge. Von daher bilden das Pädagoge-Sein des Gesetzes einerseits und die Identifizierung des kollektiven Singulars σπέρμα mit Christus (V.16) andererseits das Verstehensraster für die Personifizierung der πίστις in Gal 3,23.25. Seit Christus tritt anstelle des Gesetzes der Glaube von Gott her auf die Menschen zu. Insofern ist sein *Kommen* im Offenbarungshandeln Gottes (ἀποκαλυφθῆναι) begründet. Die Hörer kommen innerhalb der metaphorischen Redeweise des Paulus als Kinder zum Zuge, d.h. als solche, an denen etwas geschieht: Aufgrund ihrer – durch Sünde selbstverschuldeten – Unmündigkeit tritt ihnen das Gesetz als Pädagoge entgegen, unter dessen Obhut sie zusammengeschlossen bleiben bis zum Kommen Christi. Seither tritt ihnen aufgrund ihrer – im Gläubigwerden erlangten – mündigen Sohnschaft die πίστις sozusagen als *Person* der Nähe des Vaters entgegen[55]. Ein solches Verständnis konnte gestützt werden durch die Tatsache, dass πίστις im paganen Bereich als das Element gesehen wurde, das den sozialen

[53] Dass εἰς in V.23 und V.24 temporal zu verstehen ist, zeigen eindeutig die Konjunktionen πρό (V.23a) und ἄχρις (V.19).

[54] Vgl. dazu A. von Dobbeler, Glaube als Teilhabe. Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ekklesiologie des Glaubens (WUNT II/22), Tübingen 1987, 148ff.

[55] In I Petr 1,5 ist wie in Gal 3,23 von einem φρουρούσθαι auf eine Offenbarung hin die Rede, nur ist hier der Glaube und nicht das Gesetz der Bewahrer, und das Ziel ist die endzeitliche Rettung.

Verband der Grossfamilie (οἶκος) konstituierte und stabilisierte; die πίστις band die Hausgenossen in enger Solidarität und Loyalität zusammen[56].

Die Tatsache, dass neben der Personifizierung der πίστις vom Glauben auch als menschlicher Reaktion auf die göttliche Offenbarung die Rede ist (3,22), darf nicht dazu verleiten, diese beiden Bedeutungsinhalte vorschnell zu harmonisieren. Die Verwendung verschiedener Bedeutungen ein und desselben Wortes innerhalb eines Textes ist durchaus denkbar, nur sind dann die verschiedenen Bedeutungen nicht als «auf einen Gedankenfaden gezogen» zu verstehen, sondern «der Dichter gleicht dann einem, der mehrere Fäden ineinanderflechtet, wobei trotz ihrer Verflechtung ein jeder von ihnen abwechselnd bald sichtbar, bald hinter dem anderen verborgen zu sein scheint. Wer eine Doppelsinnigkeit behauptet..., sage nicht, dies sei der gemeinte Sinn, der andere gesellt sich nur nebenbei hinzu, sondern er wisse, dass nicht von primär und sekundär die Rede sei. Die Melodie ist vieltönig, und alle Töne sind von gleichem Wert»[57].

Das Bild, das sich aufgrund der textimmanenten Analyse bisher ergeben hat, muss nun noch nach zwei Richtungen hin erweitert werden: zum einen im Blick auf die Frage nach Formen der Personifikation von πίστις im religionsgeschichtlichen Umfeld der Paulusbriefe; zum anderen ist zu prüfen, ob eventuell gebräuchliche Personifikationen anderer Grössen – wie etwa der *Weisheit* im Judentum – dem Apostel als Modell für die personifizierende Darstellung der πίστις gedient haben können und ob das von Paulus benutzte Bildfeld der *Familie* traditionelle Verwendungsformen aufweist. Beide Fragerichtungen haben das Ziel, einen möglichst grossen Teil des Assoziationskomplexes, der sich für die Leser von der paulinischen Konzeption her ergeben konnte, aufzuhellen.

3. Der religionsgeschichtliche Befund

3.1 Personifikationen von πίστις im paganen Bereich

In der pagan-griechischen Literatur findet sich schon bei *Theognis* (6./5. Jh.v.Chr.) ein Beleg für die Personifizierung von πίστις. Dort heisst es:

«Ἐλπὶς ἐν ἀνθρώποισι μόνη θεὸς ἐσθλὴ ἔνεστιν,
ἄλλοι δ᾽Οὔλυμπόν (δ᾽) ἐπρολιπόντες ἔβαν
ᾤχετο μὲν Πίστις, μεγάλη θεός, ᾤχετο δ᾽ἀνδρῶν

[56] Vgl. dazu von Dobbeler, Glaube, 251-273, und die dort gegebenen Belege.

[57] M. Weiss, המקרא כדמותו, Jerusalem 1962, deutsch zitiert nach Weiss, Methodologisches, 21f.

Σωφροσύνη, Χάριτές τ', ὦ φίλε, γῆν ἔλιπον».[58]

Die parallele Stellung zu Ἐλπίς, Σωφροσύνη und Χάριτες macht deutlich, dass Πίστις hier die menschliche Tugend der Treue meint. Auch bei *Marc Aurel* wird von der πίστις und anderen Tugenden gesagt, dass sie «hin zum Olymp von der wegreichen Erde» gingen[59]. An beiden Stellen zeigt der Kontext, dass durch die metaphorische Darstellungsweise die Ursache für die sittliche Verderbtheit der Gegenwart beschrieben werden soll: Die Tugenden sind zum Olymp, ihrem Ursprungsort, zurückgekehrt und herrschen nicht mehr unter den Menschen, was zur Folge hat, dass es keine Aufrichtigkeit und Frömmigkeit mehr unter Menschen gibt (Theognis), dass alles im Leben Geliebte «leer und faul» ist, «gering und gegenseitiges Beissen von Hündlein, Streiten von Kindern, die lachen und dann gleich wieder weinen»(Marc Aurel).

Dass die πίστις bei Theognis μεγάλη θεός genannt wird, mag zum einen auf ihren göttlichen Ursprung deuten, macht aber zugleich ihre dominierende Stellung unter den Tugenden deutlich. Zudem kommt darin zum Ausdruck, dass sie menschliches Leben wie eine Gottheit beherrscht, dass sie in ihrer Vollkommenheit menschlich prinzipiell unverfügbar bleibt.

Ist bei Theognis die Deifikation der πίστις noch deutlich metaphorisch gemeint, so finden sich aus späterer Zeit Belege, die darauf zu weisen scheinen, dass die πίστις regelrecht als Gottheit verehrt wurde. So wird z.B. im Proömium zu den orphischen Hymnen Πίστις neben Δίκη in einer Reihe mit traditionellen Gottheiten wie Zeus, Hera, Helios, Poseidon u.a. genannt[60]. *Diogenianos* berichtet sogar über ein Heiligtum der Πίστις in Athen[61]. Auf die kulti-

[58] Ed. J. Carrière, Paris 1975.

[59] Neben πίστις: αἰδώς, δίκη und ἀλήθεια; Marc Aurel V 33, ed. W. Theiler, Zürich 1951.

[60] HmnOrph prooem 25, ed. E. Abel, Orphica, Leipzig 1885. Auch in einem griechischen Zauberpapyrus tritt die *Pistis*, in der 1. pers.sg. redend, als Gottheit auf (PGrM XII 228F, ed. K. Preisendanz, Leipzig [etc.] 1928-31); vgl. auch die aramäische Inschrift aus Kappadozien aus dem 2.Jh.v.Chr. (M. Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik I, Giessen 1900-02, 69):

1 ... Diese(?) Dên Mazdaiasniš
2 Die Königin(?), die Schwester und Frau des Bel
3 sprach so: «Ich bin die Frau des Königs Bel.»
4 Hernach sprach Bel so zur Dên Mazdaiasniš:
5 «Du, meine Schwester, bist sehr weise,
6 und schöner bist du als Göttinnen,
7 und deshalb habe ich dich gemacht
8 zur Frau des
9 Bel(?).»

Nach H. Gressmann, Das religionsgeschichtliche Problem des Ursprungs der hellenistischen Erlösungsreligionen, ZGK NF 40/41, III/IV (1922), 186f, ist hier die Vermählung Bels, ursprünglich Gott, später Ahnherr der assyrisch-kappadokischen Könige, mit der als Göttin bezeichneten «mazadajasnischen Glaubensjungfrau» (Dên = Glaube) beschrieben.

sche Verehrung der Πίστις deutet auch der Bericht über die Weihung einer Pistis-Statue durch die römischen Κομπεταλισταί auf Delos im Jahre 97 v.Chr.[62] Hier lässt sich allerdings fragen, ob in der als Gottheit bezeichneten πίστις nicht die griechische Bezeichnung der in Rom verehrten *Fides* zu sehen ist. Dies gilt mit Sicherheit von der Münze der epizephyrischen Lokerer, über die L. Deubner berichtet und die die Bekränzung der 'Ρώμα durch Πίστις darstellt[63]. Die römische *Fides* ist auch gemeint, wenn es bei Plutarch, VitFlam 378C, heisst:

«Πίστιν δὲ Ῥωμαίων σέβομεν
τὰν μεγαλευκτοτάταν ὅρκοις φυλάσσειν·
μέλπετε, κοῦραι,
Ζῆνα μέγαν Ῥώμαν τε Τίτον θ'ἅμα Ῥωμαίων τε Πίστιν·»

An dieser Stelle wird zweierlei deutlich: Erstens ist auch die römische *Fides* ursprünglich eine Deifikation der menschlichen Tugend *Treue*; zweitens fällt die Verbindung zum Göttervater Zeus (bzw. Jupiter) auf. Seit frühester Zeit besteht diese enge Beziehung zwischen Jupiter und Fides[64]. H.L. Axtell sieht hinter der römischen Verehrung der Fides einen Staatskult, in dem der Bedeutung der Treue als eines fundamentalen Prinzips staatlichen Zusammenlebens Rechnung getragen wurde[65]. Demnach wäre der Fides-Kult nur der Ausdruck der besonderen Wertschätzung des Staatsprinzips der Treue gewesen, die Fides-Verehrung dementsprechend in der Nähe einer Loyalitätserklärung gegenüber dem Staat anzusiedeln. Dies wird zumindest in der Kaiserzeit so gewesen sein, wie die Hinzufügung des Beinamens *Augusta* zeigt; aber auch der volle Name der verehrten Gottheit: *Fides publica populi Romani Quiritium* deutet schon in diese Richtung[66].

3.2 Personifikationen von πίστις im frühen Christentum

Auch in der ausserneutestamentlichen Literatur des frühen Christentums lässt sich die personifizierende Rede vom Glauben nachweisen. Im *Hirten des Hermas* wird die πίστις als eine Macht «von oben her», «vom Herrn her» be-

[61] «ἱδρύσαντο γὰρ οἱ Ἀττικοὶ ἱερὸν Πίστεως» Prov. 2,80, ed. E.L. von Leutsch / F.G. Schneidewind, Corpus Paroemiographorum Graecorum I/II, Göttingen 1839-51.

[62] SIG II,3 Nr.727, ed. W. Dittenberger, Leipzig 1915-23, Neudruck 1960.

[63] Personifikationen (L. Deubner), ALGM III 2, Leipzig 1884-1924, 2140.

[64] Darauf weist 1. die Tatsache, dass die Priester des Jupiter, Mars und Quirinus jährlich zum Fides-Tempel auf das Capitol kamen, um Opfer darzubringen, 2. die Nähe des Tempels der Fides zu dem des Jupiter, 3. der Kult des Dius Fidius auf dem Quirinal; vgl. H.L. Axtell, The Deification of Abstract Ideas in Roman Literature and Inscriptions, Chicago 1907, 20.

[65] Deification, 21.65.

[66] Vgl. Axtell, Deification, 21.

stimmt, die mächtig und stark ist, die, was sie verheisst, auch vollendet und der es zu dienen gilt, nicht ihrer Gegenspielerin, der διψυχία, der «Tochter des Teufels» (Herm(m) IX)[67]. Das Verhältnis der πίστις zu Gott ist hier in Analogie zu dem als *Tochterschaft* bestimmten Verhältnis der διψυχία zum Teufel gesehen. Die Beziehung der Menschen zu den beiden antithetischen Grössen ist durch den *Dienst* gekennzeichnet, durch den Anteil an πίστις und διψυχία möglich ist. Die πίστις hat demnach ihren Ursprung (ihren Erzeuger) in Gott und qualifiziert so die ihr als einer göttlichen Macht Dienenden, also die Glaubenden, als δοῦλοι τοῦ θεοῦ[68]. An anderer Stelle erscheint die πίστις u.a. als *Jungfrau* (Herm(s) IX 15,2) bzw. als *Frau* (Herm(v) 8,2-5). Als solche gehört sie zu den *heiligen Geistern*, den *Kräften des Sohnes Gottes* (Herm(s) IX 13,2). Nur der, den sie mit ihrem Gewand bekleidet (Herm(s) IX 13,2), bzw. der, welcher ihren Namen trägt, kann ins Reich Gottes kommen (Herm(s) IX 15,2). Insofern wird von diesen Kräften die Kirche (der *Turm*) getragen (Herm(v) III 8,2; vgl. III 3.,3). Unter ihnen hat die πίστις eine dominiernde Stellung: sie führt die Liste der Jungfrauen bzw. Frauen an und gilt als *Mutter* aller folgenden Kräfte (Herm(v) III 8,4).

Im Hirten des Hermas ist die πίστις also als die entscheidende Herrschaftsform Gottes bzw. Christi in der Welt gezeichnet und hat als solche personhaften Charakter[69]. Der rechte Kontakt der Menschen mit dieser *Person* äussert sich im Dienst, im Überkleidetwerden oder im Tragen ihres Namens, m.a.W. in der Unterordnung unter die göttliche Macht der πίστις, deren Konsequenz das Sein in der Nähe Gottes, die Bürgerschaft in seinem Reich ist[70]. Damit hat die πίστις die Funktion eines Mittlers zwischen Gott und den Menschen, und zwar nicht im Sinne einer Distanz schaffenden Zwischengrösse, sondern als eine den menschlichen und den göttlichen Bereich umfassende Klammer. Sie ist sozusagen der Teil Gottes, der den Menschen erfahrbar in die Welt hineinreicht und so – weil Gott Person ist – nur personhaft und mit herrscherlichen Attributen ausgestattet dargestellt werden kann[71].

[67] Vgl. auch I Clem 58,2: Die Pistis «lebt» neben Gott, dem Herrn Jesus Christus und dem Heiligen Geist.

[68] Entsprechend sind die, die der διψυχία dienen, Knechte des Teufels. Dass der Zweifel eine den Menschen beherrschende Macht ist, kommt auch noch in den deutschen Redewendungen «vom Zweifel überfallen/geplagt werden» zum Ausdruck. Entsprechendes gilt nach unserem Text auch vom Glauben, allerdings ohne den negativen Beigeschmack der Okkupation.

[69] Schon im AT gehört die אמת zu den Mächten um Gottes Thron (Ps 85,11f.; 89,15); die LXX übersetzt hier allerdings nicht mit πίστις, sondern mit ἀλήθεια.

[70] Zugleich wird dadurch auch eine Ähnlichkeit mit Christus hergestellt, denn auch er trägt die Namen der Jungfrauen (Herm(s) IX 13,3).

[71] Mathematisch ausgedrückt bildet die πίστις also die Schnittmenge zwischen Gott und Mensch.

Die Dimension eines Mittelwesens zwischen Gott und den Menschen hat die πίστις auch in der *valentinianischen Gnosis*. Πίστις gehört hier zu den zwölf Äonen, die der Vereinigung von Λόγος und Ζωή entspringen[72]. Freilich dokumentiert diese Darstellung im Unterschied zur Konzeption des Hirten des Hermas gerade die Distanz der Menschen zu Gott. Auf dem Weg zur Überwindung dieser Distanz bildet der Glaube eine Teilstrecke.

Eine ähnliche Metaphorik verwendet auch *Ignatius von Antiochien*. Wenn er einerseits die πίστις als «Geleiter nach oben» (ἀναγωγεύς) und die ἀγάπη als den «Weg, der zu Gott hinaufführt», bezeichnet (IgnEph 9,1) und andererseits die Einheit von πίστις und ἀγάπη mit Gott selbst identifiziert[73], kommt er der Konzeption des Hirten des Hermas sehr nahe, weil nämlich auch hier die πίστις zu einem entscheidenden Bindeglied zwischen Gott und den Menschen wird[74]. Die πίστις ist Wegweiser[75] und Ziel des Weges zugleich.

[72] Hippolyt, Elenchos VI 30,5; Irenäus, adv.haer. I 1,1; vgl. auch Pistis Sophia c.73 (ed. C. Schmidt, GCS 1, 3.Aufl. bearbeitet von W. Till, Berlin 1962, 121,4): «Mit diesen Worten pries die Pistis, weil sie gerettet war, und aller Dinge gedachte, die ich ihr getan hatte.»

[73] Vgl. auch die Bezeichnung Jesu Christi als ἡ τελεία πίστις in IgnSm 10,2; vgl. auch Sextus Sententiae 402 (ed. H. Chadwick, Cambridge 1959, 58): «ψυχὴν ἀπὸ γῆς ἀνάγει παρὰ θεόν».

[74] Allerdings tritt hier die *agape* gleichberechtigt neben die *pistis*.

[75] Vgl. hierzu auch Chrysologus, Sermo X: «Dux vitae istius fides est» sowie die Grabinschrift des Bischofs Aberkios, der in der 2. Hälfte des 2.Jh.n.Chr. in Hieropolis am Glaukos in Phrygien lebte: «Παῦλον ἔχων ἐπ᾽ ὄ(χῳ) Πίστις π(άντῃ προῆγε) καὶ παρέθηκε (τροφὴν) πάντῃ ἰχθὺν ἀ(πὸ πηγῆς)» (Text nach W. Wischmeyer, Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm, JAC 23 (1980), 22-47, hier: 25). Die Lesart πίστις ist allerdings nicht ganz eindeutig. So plädiert z.B. A. Dietrich, Die Grabinschrift des Aberkios, Leipzig 1896, mit Nachdruck für Νῆστις (12.42f.). Πίστις lesen H. Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult (RVV 1), Giessen 1903, Neudruck Berlin 1967, 188 Anm.4; R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen, 3. Aufl., Berlin 1927, Neudruck Darmstadt 1977, 235; A. von Domaszewski, Die politische Bedeutung der Religion von Emesa, ARW 11 (1908) 277 Anm.1; F.J. Dölger, ΙΧΘΥΣ. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit, Münster 1928ff, Bd.II, 480-86; Aberkiosinschrift (H. Strathmann), RGG, 3.Aufl., Bd.I, Tübingen 1957, 63; zuletzt Wischmeyer, Aberkiosinschrift, 25.42.

Dölger plädiert darüber hinaus für den christlichen Charakter der Inschrift. Mit Paulos sei der Heidenapostel gemeint, der dem Bischof Aberkios als Zielgeber und Vorbild gedient habe, mit πίστις der christliche Glaube; so auch H. von Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968, 269 Anm.113; Wischmeyer, Aberkiosinschrift, 22, der versucht, den Text als Grabinschrift im Kontext des uns bekannten epigraphischen Materials zu interpretieren. Nach Strathmann kann die Aberkiosinschrift «als Ganzes nur von der frühchristlichen Symbolsprache und der christlichen Arkandisziplin aus verstanden werden»(RGG I, 63). Als atl. Parallele vgl. Ps 43,3.

4. Die traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen der paulinischen Metaphorik im Judentum

Die Identifizierung sowohl mit dem Wegführer wie auch mit dem Ziel, die wir für die πίστις bei Ignatius beobachtet haben, ist in gleichem Masse charakteristisch für die Personifizierung der *Weisheit* im hellenistischen Judentum[76]. Unabhängig von der Frage, ob bei der Darstellung der *Sophia* als himmlische Person ein aus Hen(aeth) 42, Sir 24 und Bar 3f. zu erschliessender *Weisheitsmythos* im Hintergrund stand[77], ist für die personifizierte Weisheit durchweg kennzeichnend, dass sie sowohl das Erkenntnismittel als auch das Erkenntnisziel umfasst. Dies wird besonders bei *Philo* deutlich, der die Sophia als den Bereich Gottes bestimmt (Migr Abr 28), zugleich aber auch als Weg und Wegführer dorthin versteht (Imm 142f.; 159f.). Die von der Weisheit vermittelte Erkenntnis ist die Erkenntnis ihrer selbst:

> «So nämlich wie durch die Musik das, was zu ihr gehört, und so durch jede Kunst ihr Substrat erfasst und erkannt wird, wird auch durch die Weisheit das Weise aufgenommen; die Weisheit selbst ist aber nicht etwa, wie das Licht, nur ein Mittel zum Schauen, nein, sie vermag sogar sich selbst zu schauen; sie ist das Urlicht Gottes, dessen Nachahmung und Abbild die Sonne ist» (Migr Abr 39f.).

Wie die πίστις im Hirten des Hermas und bei Ignatius ist die σοφία bei Philo sowohl Mittel zur Erlangung als auch Medium der unmittelbaren Nähe Gottes (All I 42; Quaest in Ex II 40). Auch nach Sap 8,17 verleiht die Sophia, indem sie die Erkenntnis ihrer selbst schenkt, ihre eigene Unmittelbarkeit zu Gott (vgl. 6,19). Im Hintergrund steht hier, dass «die Synusie mit der Weisheit ... der mystische Nachvollzug der Synusie Gottes mit ihr als Widerfahrnis besonderer, himmlischer Offenbarungserkenntnis» ist[78].

Von daher lässt sich vermuten, dass die personhafte Darstellung der Sophia im hellenistischen Judentum – traditionsgeschichtlich gesehen – das Modell für die Personifizierung der Pistis im frühen Christentum darstellte. Diese These lässt sich durch drei weitere Beobachtungen stützen:

[76] Zu den religionsgeschichtlichen Wurzeln der Personifizierung von *Weisheit*, vgl. σοφία (G. Fohrer), ThWNT VII, Stuttgart 1964, 490f. Neben der Weisheit finden sich im Judentum vor allem folgende Hypostasen: Gottes *Schechina* (Av III 2; TO Ex 24,10f.; 25,8; 33,14f.20; TO Num 12,8; TJ I Kön 22,19), Gottes *Wort* (Ps 107,19f.; 147,15; Jes 9,7f.; 55,10ff.; Sap 18,15; 4 Es 6,38; TO Ex 19,17; TO Num 23,21; TO Dt 1,30; 5,8; TJ I Kön 8,50; TJ II Kön 13,23; 19,28), Gottes *Geist* (I Kön 22,19-22; Jes 63,10f.; Neh 9,20; Sach 4,6; Hag 2,4f.; Ps 104, 30; 143,10; Ri 9,23; I Sam 16,14; Sap 1,4f.7; 9,17; Gen 1,2; Jud 16,15; ApcBar(syr) 21,4; TestXII.Jud 20 u.ö.), Gottes *Name* (Ex 23,20f.; Ps 54,3; 89,25; Hen(aeth) 39,7.9.13; 41,2.6; 43,4 u.ö.); vgl. hierzu auch P. Heinisch, Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient, Münster 1921.

[77] So vermutet U. Wilckens, Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1 Kor 1 und 2 (BHTh 26), Tübingen 1959; σοφία κτλ. (U. Wilckens), ThWNT VII , Stuttgart 1964, 508-10.

[78] Wilckens, ThWNT VII, 500; vgl. 502.

1. Den Wirkweisen von Pistis und Sophia ist ihre wesentlich *soteriologische Ausrichtung* gemein[79].

2. Dem gemeinsamen Ziel entspricht das gemeinsame *Bildfeld der Freundschaft*; sowohl Pistis als auch Sophia machen Menschen zu *Freunden Gottes*[80].

3. Gemeinsam ist auch das *Bildfeld der Familie*; Pistis und Sophia können als *Mutter* der ihnen Zugehörigen bezeichnet werden. Der Sophia als der *Mutter aller Dinge* tritt Gott als *Vater des Alls* zur Seite (Philo, All II 49); mit ihr gemeinsam hat Gott die Welt erschaffen (Ebr 30f.). Die Weisheit lehrt ihre *Söhne* (Sir 4,11) und geht dem, der den Herrn fürchtet, wie eine *Mutter* entgegen (Sir 15,2). Nach Philo wird der Hohepriester von Gott als seinem *Vater* und der Weisheit als seiner *Mutter* zum λόγος wiedergeboren (Fug 108-112)[81]. In gleicher Weise wird auch von der Pistis als *Mutter der Gläubigen* gesprochen; so heisst es z.B. bei Polykarp:

> «Denn weder ich, noch ein anderer meinesgleichen vermag der Weisheit des seligen und berühmten Paulus nahezukommen, ... der euch auch in der Ferne Briefe schrieb, durch die ihr, wenn ihr euch darein vertieft, erbaut werden könnt zu dem Glauben, der euch verliehen wurde, der ja unser aller Mutter ist (πίστιν· ἥτις ἐστὶν μήτηρ πάντων ἡμῶν)» (Polyc 3,2f.).

Und in den Akten über das Verhör des Justin wird berichtet, dass dieser auf die Frage nach seinen Eltern geantwortet habe: «Ὁ ἀληθινὸς ἡμῶν πατήρ ἐστιν ὁ Χριστός, καὶ μήτηρ ἡ εἰς αὐτὸν πίστις» (ActJust 4,8). War traditionell Gott als Vater der Mutter Sophia zugeordnet, so tritt hier Christus als Vater der Glaubenden an die Seite der Mutter Pistis.

Diese Beobachtungen machen es wahrscheinlich, dass im frühen Christentum die personifizierte πίστις den funktionalen Ort der personifizierten σοφία im Judentum einnahm. Den Übergang von der Sophia zur Pistis dokumentiert eine Stelle aus der *Sophia Jesu Christi*:

> «Es sprach der vollkommene (τέλειος) Erlöser (σωτήρ): Der Sohn des Menschen stimmte mit der Sophia, seiner Paargenossin (σύζυγος) überein (συμφωνεῖν) und offenbarte sich in einem grossen Licht als männlich-weiblich. Seine Männlichkeit heisst der Erlöser (σωτήρ), der Erzeuger aller Dinge; seine Weiblichkeit aber: Sophia Allmutter (παγγενέτειρα), die einige die *Pistis* nennen» (c.102,14 - 103,9)[82].

[79] Sap 9,18; Herm(m) IX; Herm(s) IX 15,2.

[80] Von der Pistis: Philo, Abr 273; I Clem 10; ClemAlex Strom IV 17,105,3; Jak 2,23; von der Sophia: Philo, Her 21; Sap 7,27.

[81] Daneben wird die Weisheit als Gottes erstes Werk und Helferin bei der Schöpfung (Prov 8,22-31) oder als eine zum Gastmahl ladende Frau (Prov 9,1ff.) vorgestellt; sie hat auf Gottes Geheiss hin alles geschaffen (Hen(sl) 30,8; PsClemHom XVI 11f.) und gilt als Frau Gottes (Philo, Cher XIV 48-50).

[82] Ed. W.C.Till / H.M. Schenke, Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502 (TU 60/2), Berlin 1972, 244-247.

Sophia und Pistis sind hier Wechselbegriffe. Sie sind dadurch verbunden, dass beide zur Bezeichnung des weiblichen Elternteils dienen, der Allmutter, die dem Erzeuger aller Dinge zur Seite steht. Zudem kommt ihre soteriologische Ausrichtung in der Qualifizierung ihres männlichen Pendants als σωτήρ zum Ausdruck. Die Formulierung des Textes macht deutlich, dass σοφία der übliche, traditionell gebrauchte Name der Allmutter war, der jetzt von einigen durch die Benennung πίστις abgelöst wird. Damit ist diese Stelle ein Dokument eines *Metaphernkonflikts*, der insofern unterschwellig verläuft, als nicht an die Stelle der alten neue, seinssteigernde Metaphern für dieselben Phänomene treten, sondern ein traditionelles Metapherngebäude an einem Punkt für ein neues Phänomen steht und damit insgesamt ein neues Gesicht bekommt. Wenn im Bildfeld der Familie die personifizierte Pistis anstelle der Sophia die Rolle der Mutter einnimmt, dann verändert sich dadurch sowohl das Gottesbild als auch die Sicht der Menschen in ihrer Beziehung zu Gott. Zudem verengt sich der Anwendungsbereich des Metaphernkomplexes auf die soteriologische Dimension; es ist bezeichnenderweise nie davon die Rede, dass Gott die Welt gemeinsam mit der Pistis geschaffen habe.

Eine solche Verschiebung innerhalb des traditionellen Bildfeldes war möglich aufgrund der oben genannten Gemeinsamkeiten von Sophia und Pistis. Entscheidend ist dabei vor allem, dass beide *Offenbarungscharakter* haben und dabei Weg und Ziel umgreifen, Mittel zur Erlangung und Medium der unmittelbaren Nähe Gottes zugleich sind. Es lässt sich zudem auf eine semantische Brücke zwischen Pistis und Sophia verweisen, die bereits im Judentum über die Wendung *Furcht Gottes* geschlagen wurde: zum einen wird die Weisheit in enger Beziehung zur Gottesfurcht gesehen[83], zum anderen können die Wendungen *den Herrn fürchten* und *glauben* synonym verwandt werden[84].

Ausgangspunkt des skizzierten Metaphernkonflikts war die zentrale Bedeutung, die der Glaube im frühen Christentum von Anfang an hatte. Neben der Ablösung der Sophia durch die Pistis kommt es durch die Eintragung Jesu Christi als eines neuen Elementes, das im traditionellen Bildfeld der Familie keine Entsprechung hat, zu Verschiebungen und Unstimmigkeiten. Die Schwierigkeit, Jesus Christus in das vorgegebene Bildfeld zu integrieren, hat zu unterschiedlichen Lösungsversuchen geführt. So kann Christus z.B. anstelle Gottes als Vater neben der Mutter Pistis erscheinen (ActJust 4,8). Dies steht dann aber in Spannung zur traditionellen Vaterschaft Gottes. Oder aber die Rolle Christi wird entsprechend dem Hoheitstitel als *Sohn Gottes* definiert, was dann aber die Frage nach dem Verhältnis zu den Menschen als den *Kindern* des Vaters Gott aufwirft. Ungeachtet dieser Schwierigkeiten hat das frühe Christentum das traditionelle Bildfeld der Familie zur Beschreibung

[83] Vgl. Prov 1,7; 2,6; 9,10; 14,16; 15,33; Ps 111,10; Hi 28,28.
[84] Ex 14,31; Sir 1,14; ApcBar(syr) 54,4f.; vgl. I Clem 3,4; 6,4.

des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen aus dem Judentum übernommen. Die Gründe dafür liegen vermutlich erstens in der breiten Rezipierbarkeit dieses Metaphernkomplexes, zweitens aber auch in der Fähigkeit dieses Bildfeldes, die Rolle und Funktion der πίστις im Geschehen zwischen Gott und den Menschen umfassend zu beschreiben.

Ergebnis

Für die paulinische Rede vom *Kommen* der πίστις in Gal 3 ergibt sich vor dem skizzierten religions- und traditionsgeschichtlichen Hintergrund folgendes: Kennzeichnend für den Apostel ist eine grosse Freiheit im Umgang mit dem Bildfeld der Familie; so wird mit dem *Pädagogen* eine neue Figur eingeführt, die es erlaubt, die Rolle des Gesetzes im Kontext des Familienbildes zu beschreiben. Zudem ist das Bild bei Paulus nicht in sich geschlossen: die Person der *Mutter* ist weder explizit genannt noch genau zu erschliessen. Man könnte zwar von dem aufgezeigten Material her die πίστις auch bei Paulus in der Mutterrolle vermuten, dies ist aber in Gal 3 weder durch das *Kommen* als der personhaften Verhaltensweise der πίστις angedeutet noch entspricht es dem Verhältnis der πίστις zu dem Pädagogen νόμος, der von dieser abgelöst wird. Paulus lässt bei der Personifizierung der πίστις eher Zurückhaltung walten und nimmt damit die relative Unabgeschlossenheit des Bildes in Kauf. Ein Grund dafür könnte sein, dass Paulus eine Verwechselung mit der im pagan-griechischen und -römischen Bereich verehrten Göttin Πίστις / Fides vermeiden wollte[85]. Die vorsichtige Ausdrucksweise des Apostels mag zum anderen auch in der angesprochenen Schwierigkeit begründet liegen, Jesus Christus in das Bildfeld der Familie zu integrieren. Die offene Darstellungsform erlaubte es, Christus einerseits als *Sohn Gottes* (4,4) in enge Beziehung zu den *Söhnen* zu setzen, die ihre Gottessohnschaft erst durch ihn und in ihm erlangen (3,26), und zugleich nahezu synonym von seinem Kommen und dem Kommen der πίστις zu sprechen (3,19.23.25). Ein dritter Grund für die Zurückhaltung des Paulus mag schliesslich im Phänomen der Personifizierung selbst liegen, auf das wir abschliessend unser Augenmerk richten.

5. Phänomenologische Betrachtung

Man hat in Personifikationen und Hypostasierungen abstrakter Begriffe ein Mittel gesehen, «polytheistische Neigungen der Volksreligion zu überwin-

[85] Assoziationen in diese Richtung mögen zwar bei Heidenchristen möglich gewesen sein; dies hätte dann aber immerhin noch insoweit der paulinischen Intention entsprochen, als auch im paganen Bereich die personifizierte πίστις ein Bindeglied zwischen menschlichem und göttlichem Bereich bildet, indem in ihr die menschliche Tugend der Treue in den Bereich des Göttlichen gehoben wurde. Eine direkte Identifikation mit der heidnischen Göttin war jedoch durch die zurückhaltende Ausdrucksweise bei Paulus unmöglich.

den, den Glauben an göttliche Wesen umzugestalten, dadurch dass man sie zwar beibehielt, aber Gott entschieden unterordnete oder in seinem Wesen als seine Eigenschaften untergehen liess»[86]. Man hat aber auch umgekehrt vermutet, dass sich «eine *primitive* Denkweise die abstrakten Begriffe nicht ohne eine konkrete Grundlage oder einen Träger und somit nicht ohne Individualisierung und Personifizierung vorstellen» konnte, so dass «verschiedene Aspekte der Gottheit, die die Fülle und den Reichtum des göttlichen Wesens darstellen, als selbstständige Grössen veranschaulicht und von der Gottheit mehr oder weniger abgetrennt als eigene Wesenheiten, ja sogar als besondere Gottheiten aufgefasst» wurden[87]. Unabhängig von dieser unterschiedlichen Bewertung des Phänomens wird man sagen können, dass alle für den anvisierten Sachverhalt einschlägigen Personifikationen eine polytheistische Latenz aufweisen. Von daher war eine drastische Personifizierung von πίστις ohne Gefährdung des monotheistischen Bekenntnisses nicht möglich. Entsprechend ist auch die personhafte Darstellung anderer Grössen wie z.B. der Sünde[88], des Todes[89], des Geistes[90] u.a. im NT nur vorsichtig durchgeführt. Die deutliche Personifizierung des Gesetzes als Pädagoge ist demgegenüber insofern unbedenklich, als hier durch den Kontext (von den Engeln gegeben, 3,19) ein polytheistisches Missverständnis ausgeschlossen ist.

Trotz der zurückhaltenden Darstellungsweise sind m.E. auch die paulinischen Ausführungen im Kontext des mit der Ablösung der Sophia durch die Pistis sich vollziehenden Metaphernkonflikts zu verstehen. Denn auch in Gal 3,23 hat die πίστις Offenbarungscharakter (ἀποκαλυφθῆναι) und versetzt – zugleich Weg und Ziel – in die Nähe Gottes. Dass sie personhaft dargestellt ist, entspricht dem Personsein Gottes und des Menschen, so dass man sagen kann: Die Begegnung mit der πίστις begründet ein personales Verhältnis zu der unmittelbaren Nähe Gottes. Die spezifische paulinische Spitze liegt dabei in der Abgrenzung der πίστις gegenüber dem Pädagogen νόμος. Dadurch dass die in der πίστις erlangbare Unmittelbarkeit zu Gott in Opposition zum Gesetz gestellt wird, das zwischen Gott und den Menschen Distanz und Ferne

[86] W. Bousset / H. Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter (HNT 21), 4.Aufl., Tübingen 1966, 343.

[87] Hypostasen (H. Ringgren), RGG 3.Aufl., Bd. III, Tübingen 1959, 504.

[88] Röm 5,12.21; Röm 6 (passim); Röm 7 (passim); vgl. hierzu G. Röhser, Metaphorik und Personifikation der Sünde. Antike Sündenvorstellungen und paulinische Hamartia (WUNT II/25), Tübingen 1987.

[89] Röm 5,14.17; 6,9; I Kor 15,55.

[90] Röm 8,26; I Kor 2,10f.13; 3,16; Gal 5,17f.; I Tim 4,1; Hebr 3,7; 9,8; 10,5; Jak 4,5; I Joh 4,1; Apk 14,13; 22,17; vgl. daneben auch die personhafte Darstellung der Schrift (Röm 9,17; Gal 3,8.22), der Gerechtigkeit (Röm 6,18; 10,6), der Gnade (Röm 5,21) und des Gehorsams (Röm 6,16).

schafft, wird der zugrundeliegende Metaphernkonflikt noch entscheidend radikalisiert.

6. Auswertung

Vor dem Hintergrund der Konkurrenz jüdischer und christlicher Mission hatte diese Konzeption eminente Konsequenzen: das von der jüdischen Mission propagierte Gesetz, dessen umfassende Übernahme erst die vollgültige Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinde sicherte, stellte für die *Gottesfürchtigen* eine immense Hürde dar, und die Forderung der vollen Übernahme des ganzen Gesetzes bedeutete, dass sie immer zu einem gewissen Teil Aussenstehende blieben. Dieses Gesetz stellte sich nun in der paulinischen Diktion als in die Gottesferne führend dar, während die von Paulus verkündete πίστις die unmittelbare Nähe Gottes verhiess. Dadurch wurde der Zurückhaltung der Gottesfürchtigen gegenüber einer vollständigen Konversion zum Judentum ein zusätzliches Argument geliefert. Den Vorteil, den die paulinische gegenüber der jüdischen Mission dadurch hatte, war umso bedeutender, als sich die paulinische Verkündigung ja innerhalb des Judentums verstand und abspielte und so als eine neue Variante jüdischer Mission begriffen werden konnte, also nicht als Konkurrenz von aussen, sondern als eine innerjüdische Opposition gegen die orthodoxe Form der Mission verstanden wurde. Die missionsstrategische Bedeutung des skizzierten Metaphernkonflikts bestand mithin darin, dass sich jetzt für alle ein Zugang zur jüdischen Tradition eröffnete, der nicht mehr an die Übernahme des Gesetzes gebunden war und dennoch eine vollgültige Zugehörigkeit und Teilhabe an den Israel gegebenen Zusagen und Verheissungen Gottes verlieh.

Dreh- und Angelpunkt dieser Konzeption ist die zentrale Stellung der πίστις, die in Gal 3,23-25 als eine von Gott her auf den Menschen zukommende Grösse für die neue Heilssetzung Gottes selbst steht. In der πίστις eröffnet Gott für alle die Möglichkeit des Zugangs zu seiner heilschaffenden Nähe. Glaube ist hier also verstanden als die in die Unmittelbarkeit zu Gott versetzende Grösse, die Teilhabe an den Heilsgütern verleiht. Partizipation an Gottes Nähe bedeutet dabei immer zugleich Teilgabe (im Sinne der von Gott für alle eröffneten Möglichkeit) und Teilnahme (im Sinne des Gläubigwerdens, des Ergreifens der πίστις).

Der absolute Gebrauch von πίστις in Gal 3,23-25, d.h. der Verzicht auf die Benennung eines Glaubens*inhalts* hat dabei – wie wir sahen – die missionsstrategisch sinnvolle, ja geschickte Übernahme und Modifizierung des Metaphernfelds der Familie zum Hintergrund, galt die jetzt an die Stelle der Sophia rückende Pistis doch allgemein als das den Sozialverband einer Grossfamilie / eines Hauses (οἶκος) konstituierende und stabilisierende Element, das im Sinne einer wechselseitigen Loyalität und Solidarität auch Aussenstehen-

den die Zugehörigkeit zu einer Grossfamilie / zu einem Haus ermöglichte und zugleich das Kennzeichen dieser Zugehörigkeit war[91]. Stellt man zudem in Rechnung, dass die Sozialform des Oikos «die elementare Sozial- und Wirtschaftsform»[92] der hellenistischen Gesellschaft schlechthin darstellte und mithin auch prägend auf die Sozialgestalt des frühen Christentums (Hausgemeinden)[93] wirkte, so lässt sich ermessen, welche missionsstrategische Bedeutung die modifizierende Übernahme des Metaphernfelds der Familie mit der zentralen Stellung, die jetzt der Pistis darin zukam, haben konnte. Als «Person der Unmittelbarkeit zum Vater» im Metaphernfeld einerseits und als das die Binnenstruktur des Oikos konstituierende Element der Loyalität und Solidarität der «Hausgenossen» andererseits verhiess πίστις Verbundenheit in vertikaler wie horizontaler Richtung, Teilhabe an Gott und Teilhabe an der Gemeinde, und zwar in einem Masse, das soziale Identität nach aussen und nach innen Integration verschiednener Herkunft versprach. Damit hatte die christliche Mission in einer Zeit, die durch soziale, religiöse und kulturelle Desintegration breiter Gesellschaftsschichten geprägt war, eine kaum zu überbietende Attraktivität.

Axel von Dobbeler, Bonn

[91] Vgl. Anm. 56

[92] D. Lührmann, Neutestamentliche Haustafeln und antike Ökonomie, NTS 27 (1981), 87; vgl. J.H. Elliot, A Home for the Homeless. A Social Exegesis of 1 Peter. Its Situation and Strategy, Philadelphia 1981, 174-179; E.A. Judge, The Household Community: Oikonomia, in: ders., The Social Pattern of Christian Groups in the First Century, London 1960, 30-39.

[93] Zur Bedeutung der Hausgemeinden gerade für die Mission vgl. Elliot, Home, 188f.; H.-J. Klauck, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum (SBS 103), Stuttgart 1981, 59; W. Vogler, Die Bedeutung der urchristlichen Hausgemeinden für die Ausbreitung des Evangeliums, ThLZ 107 (1982) 785-794.