

„Der den Gottlosen rechtfertigt“ (Röm 4,5)

Die frühjüdische Einordnung von Gen 15
als Hintergrund für das Abrahambild und die Rechtfertigungslehre des Paulus

Siegfried Kreuzer

„Auch die Aussagen über die Gerechtigkeit Gottes im Römerbrief erhalten ihr besonderes Profil, wenn sie auf dem Hintergrund biblisch-jüdischer Überlieferungen interpretiert werden.“¹ Dieser Hinweis auf die Bedeutung des alttestamentlich-frühjüdischen Hintergrundes der paulinischen Aussagen ist repräsentativ für die derzeitige Forschung nicht nur zur paulinischen Rechtfertigungslehre, sondern für die Paulusforschung insgesamt. Die verstärkte Beachtung des alttestamentlich-frühjüdischen Hintergrundes führte zu beachtlichen neuen Erkenntnissen und auch zu neuen Gesprächsmöglichkeiten. Es bleiben aber doch auch einzelne Bereiche, wo Paulus offensichtlich von anderen, unbekannteren oder merkwürdigen Voraussetzungen ausgeht.

Eine nicht nur merkwürdige, sondern geradezu befremdliche Aussage ist die Aussage in Röm 4,5, wo Gott im Blick auf sein Handeln an Abraham als der bezeichnet wird, „der den Gottlosen rechtfertigt“, womit *de facto* Abraham – denn mit ihm argumentiert Paulus – als gottlos bezeichnet wird. Diese Aussage ist so nicht im Alten Testament zu finden und muss angesichts der Bedeutung Abrahams im Judentum, gelinde gesagt, befremdlich gewirkt haben. – So jedenfalls die naheliegende Vermutung. Andererseits verwendet Paulus nun einmal nicht nur die Gestalt Abrahams, sondern eben auch diese Charakterisierung im Rahmen seiner Argumentation für die Glaubensgerechtigkeit, wobei er – angesichts der Kommunikationssituation im Römerbrief – seine Leser gewiss nicht verärgern oder irritieren, sondern gewinnen und überzeugen will.² Insofern ist es wahrscheinlich, dass auch dieser scheinbar befremdlichen Aussage über Abraham eine zeitgenössische frühjüdische Vorstellung zu Grunde liegt, auf die Paulus Bezug nahm, auch wenn er sie bei seiner Argumentation zugespitzt und in seinem Sinn ausgewertet haben mag.

Der vorliegende Beitrag möchte eben diese frühjüdische Vorstellung über Abraham aufzeigen und so zum Verständnis der paulinischen Argumentation beitragen. Dazu werden im Folgenden 1) bisherige Erklärungen des Problems vorgestellt, vor allem anhand von Kommentaren zum Römerbrief, 2) wird das hinter Röm 4,5 stehende, frühjüdische Abrahambild aufgezeigt und schließlich 3) dessen Bedeutung für Röm 4 und die Rechtfertigungsaussagen des Paulus herausgearbeitet.

Klaus Haacker hat immer wieder besonderes Augenmerk auf den alttestamentlich-frühjüdischen Hintergrund neutestamentlicher Personen und Schrif-

1 Karl-Wilhelm Niebuhr, Die paulinische Rechtfertigungslehre in der gegenwärtigen exegetischen Diskussion, in: T. Söding (Hg.), Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der „Gemeinsamen Erklärung“ von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund, QD 180, Freiburg/Basel/Wien 1999, 106–130, 121.

2 Zu Entstehungssituation und Anliegen des Römerbriefes vgl. Klaus Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer, ThK.NT 6, Leipzig 1999, 10–14.

ten gelegt. Dies besonders auch bei seinen Arbeiten über Paulus und den Römerbrief.³ So scheint es mir passend, ihm zu seinem 60. Geburtstag eben diesen Beitrag in kollegialer und freundschaftlicher Verbundenheit zu widmen.

1. Bisherige Erklärungen zu Röm 4,5

a) Eine vor allem in der älteren Literatur verbreitete Weise des Umgangs mit dem Problem von Röm 4,5 ist, es herunterzuspielen oder zu ignorieren. Ein markantes Beispiel bietet nun der Kommentar von Anders Nygren:

„Wo in der Schrift wird von Abraham als gottlos gesprochen? Die Frage ist jedoch ganz überflüssig. Denn offenbar ist es nicht die Meinung des Paulus, mit diesen Worten Abraham als in besonderem Grade sündig hinzustellen. Überhaupt muß man darauf achten, daß sich das Wort vom ‚Gottlosen‘ nicht direkt auf das gründet, was von Abraham angeführt worden ist. Was Paulus durch Heranziehung von Abrahams Beispiel aus der Schrift belegen wollte, war dies, daß Abrahams Gerechtigkeit Glaubensgerechtigkeit war.“⁴

Kurz und prägnant formuliert Karl Barth, bei dem auch das Übersetzungsproblem anklingt: „Abraham ist in seiner Menschengerechtigkeit und -ungerechtigkeit vor Gott *nur* „ehrfurchtslos“ (1,18), *nur* unter das Nein gestellt, wie alle andern“.⁵ Ehrfurchtslos scheint zwar wörtliche Wiedergabe für ἀσεβής zu sein, ist aber doch zu schwach.⁶

Nicht selten wird das Problem stillschweigend übergangen, z. B. bei John Knox: „By refusing to rely on good works, he can wholly trust him who justifies the ungodly. *For a moment the case of Abraham has slipped into the background*, and Paul indicates what God is able to do for the person who cannot advance a plea for being justified on the ground of what he has done.“⁷

b) Ein anderer, häufig eingeschlagener Lösungsweg besteht darin, auf die von Paulus intendierte theologische Aussage abzuheben und demgegenüber die Gestalt Abrahams in den Hintergrund zu schieben. So etwa Dieter Zeller: „Ob Paulus hier Abraham wider die jüdische Tradition als Sünder zeichnen will ..., ist noch nicht sicher (vgl. dagegen V.9). Geht es ihm doch darum, die für jeden sündigen Menschen bedeutsame Lage des Glaubenden herauszuarbeiten.“⁸

Erstaunlich knapp sind die Bemerkungen bei Otto Michel: Er fasst V. 4f zusammen: „V 4 und 5 sind nicht anderes als eine Exegese des Schriftzitates unter der Problemstellung Gnade und Verdienst.“⁹ Mit der Übersetzung „der den Unfrommen rechtfertigt“ bezieht sich Michel auf Karl Barth (s.o.): „ἀσεβής heißt eigentlich ehrfurchtslos (K. Barth)“.¹⁰ Die Wendung selbst betrachtet er

3 Klaus Haacker, Paulus. Der Werdegang eines Apostels, SBS 171, Stuttgart 1997; Klaus Haacker, Brief an die Römer.

4 Anders Nygren, Der Römerbrief, Göttingen 1951, 129.

5 Karl Barth, Römerbrief 1922, 13. Aufl. Zürich 1940, 99.

6 Vgl. dazu etwa: Klaus Haacker, σέβομαι III, TBLNT I, Neukirchen/Wuppertal 1997, 556.

7 John Knox, The Interpreter's Bible IX, New York 1954, 440. Kursivierung von S. K.

8 Dieter Zeller, Der Brief an die Römer, RNT, Regensburg 1985, 100.

9 Otto Michel, Der Brief an die Römer, KEK IV, (1955) Göttingen 1977, 162.

10 Michel, Römer, 163, Anm. 7.

als Kampfformel: „Wir haben es in unserem Vers mit einer antithetischen Kampfformel des Paulus zu tun“. ¹¹ Der Tendenz nach mag das zutreffen, da der Römerbrief aber kein Kampfbrief ist, sondern gewinnen und überzeugen will, stellt sich die Frage nach der gemeinsamen Argumentationsbasis, auf die sich Paulus beziehen könnte. Michel fragt nicht in dieser Richtung weiter, obwohl seine Charakterisierung von Röm 5 eine Weg weisen könnte. „Das neue Kapitel wirkt wie ein selbständiges Ganzes, wie ein exegetischer Midrasch, der sich an Röm 3,21–31 anschließt ... Vielleicht war dieser Midrasch ursprünglich selbständig.“ ¹² – Von dieser Beobachtung her könnte gefragt werden, welche Tradition der Argumentation und nicht zuletzt der ‚Kampfformel‘ zugrunde liegt. – Genau das wird die Fragestellung unseres zweiten Teiles (s. u.) sein.

Auf einzelne Texte bezogen, aber doch von höherem Zusammenhang her argumentiert Ulrich Wilckens:

„Vielmehr geht es bei der Gnade darum, daß der *Gottlose* gerechtfertigt wird. ὁ μὴ ἐργαζόμενος kann dann nur heißen: Der, der die Werke des Gesetzes (3,28 vgl. 4,6) schuldhaft nicht getan hat, der Sünder, der als solcher durch keine Gesetzeserfüllung sich selbst die Gerechtigkeit zurückgewinnen kann. *Ihm* rechnet Gott Gerechtigkeit zu, und zwar nicht ἐξ ἔργων, (v.6), sondern ἐκ πίστεως. Die πίστις Abrahams, die Gott ihm zur Gerechtigkeit angerechnet hat, ist also der Glaube an Gott, als den, der den Frevler rechtfertigt. Zwar sieht auch die jüdische Überlieferung dort, wo sie in Abraham das Urbild des Proselyten erkennt, seine Rechtfertigung als die des ersten bekehrten Heiden. Niemals aber zeichnet sie ihn vor seiner Bekehrung als heidnischen Sünder, sondern als einen Heiden, der sich dadurch aus seiner gesamten götzendienerischen Umwelt heraushebt, daß er den einen, wahren Gott suchte und entgegen der heidnischen polytheistischen Verirrung nach ihm fragte (Jub 11f). Ebenso wird im Test Ijob2 der Heide Ijob beschrieben (vgl. Apk Abr 7ff). Paulus dagegen versteht die Rechtfertigung Abrahams als iustificatio impii; Abraham war zuvor faktisch Sünder. In VV4f geschieht also nichts anderes als das Zerschneiden des jüdisch-geläufigen Verständnisses der Rechtfertigung Abrahams und eine völlig neue, spezifisch christliche Deutung dieser Stelle. Der Glaube wird dem hermeneutischen Horizont des Gesetzes entrissen und dem der iustificatio impii zugeordnet.“ ¹³

Hier ist das Problem klar herausgestellt. Die Frage ist jedoch: Wie kommt es zu dieser angenommenen Neubewertung? Für Wilckens resultiert die neue Perspektive aus der von Paulus formulierten rechtfertigenden Bedeutung des Christusereignisses: „In VV4f geschieht also nichts anderes als das Zerschneiden des jüdisch-geläufigen Verständnisses der Rechtfertigung Abrahams und eine völlig neue, spezifisch christliche Deutung dieser Stelle.“ (ebd.) ¹⁴ – Jedoch: Welche Relevanz hat eine Argumentation, die das dabei herangezogene Beispiel völlig

11 Michel, Römer, 163.

12 Michel, Römer, 160.

13 Ulrich Wilckens, Der Brief an die Römer, EKK VI,1, Neukirchen 1997, 262f.

14 In ähnlicher Weise (und teilweise im Anschluss an Wilckens) argumentiert Dietrich-Alex Koch, Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus, BHT 69, Tübingen 1986, der gerade im Blick auf Röm (3 und) 4 die Behauptung aufstellt: „Möglich ist diese Inanspruchnahme der Schrift als Zeuge des εὐαγγέλιον nur a) aufgrund eines grundsätzlich veränderten Verstehensrahmens“ (344) und „b) durch eine ausgesprochen selektive Verwendung der Schrift“ (345), wobei gerade Röm 4,4f bzw. der Umgang mit Gen 15 eine wichtige Rolle spielt.

uminterpretieren muss? Allenfalls könnte mit der Weiterführung eines bekannten Zusammenhangs argumentiert werden, schwerlich aber mit dem „Zerbrechen des geläufigen Verständnisses“. Die kommunikative und argumentative Situation des Römerbriefes spricht dafür, dass Paulus nicht gegen eine bekannte Vorstellung argumentiert, sondern eher eine solche aufgreift und diese allenfalls weiterführt.¹⁵

In diesem Sinn wird verschiedentlich versucht, mit exegetischen Kombinationen eine Grundlage für die paulinische Argumentation zu finden, so etwa bei James D. G. Dunn:

„τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ, ‚the one who justifies the ungodly.‘ This would be distinctly more provocative. To justify the ungodly or acquit the wicked was abhorrent to a basic and frequently repeated canon of Jewish justice (Exod 23:7; Prov 17:15; 24:24; Isa 5:23; Sir 42:2; CD 1.19). As such it also offended against the whole basis of the covenant, since Israel’s judicial system was posited on God’s own dealing with humankind (as Exod 23,7 indicates): [...] Paul puts together two concepts which in Jewish thought were mutually exclusive: God justifies (that is, through the covenant) the ungodly (the one who is outside the covenant, that is, outside the sphere of God’s saving righteousness). In reference to Abraham himself the thought was not entirely strange to Jewish ears. For since the covenant began with Abraham, Abraham was already seen as the type of the proselyte, the Gentile who turns away from his idolatry to the one true God (Iub 12.1–21, Josephus, Ant 1.115; Apoc Abr. 1–8, Str-B, 3:195) ... But in Judaism he is lauded precisely as one who turned from his ungodliness and who through his obedience to the commands of God (including, not least, circumcision) entered the sphere of God’s righteousness. Paul starts at the same point but reaches a radically different conclusion.“¹⁶

Hier wird richtig gesehen, dass es um den „Anfang“ Abrahams geht; es bleibt allerdings die Schwierigkeit des Kommunikationszusammenhangs und die Frage, ob bzw. wie weit diese Argumentation überzeugen kann, wenn Paulus zwar vom gleichen Punkt startet, aber zu einer „radically different conclusion“ kommt.

Auf dem Hintergrund seines besonderen biblisch-theologischen Ansatzes sucht Peter Stuhlmacher nach alttestamentlichen und frühjüdischen Texten, die die Argumentation des Paulus erhellen können.

„Während in Jes 5,23 irdische Richter gewarnt werden, Frevler gerechztusprechen, und es im sog. Bundesbuch auch von Gott heißt, er rechtfertigt keinen Frevler (Ex 23,7), betont schon Ezechiel, Gott habe keinen Gefallen am Tode des ‚Gottlosen‘, sondern an seiner Umkehr (Ez 18,23). Entsprechend appellieren in Bußgebeten gerade Frevler an Gottes Erbarmen im Gericht (vgl. z.B. Ps 51, Dan 9,18ff.; 4Esr 8,35f., 1QS 11,11f.). Paulus kennt diese Gebete (vgl 3,4) und prägt von ihnen her eine neuartige Gottesprädikation von höchster Paradoxie und Aussagekraft: Gott hat sich schon Abraham gegenüber erwiesen als der Gott, der den Gottlosen (Frevler) rechtfertigt, und zwar durch Christus (vgl. 4,25; 5,6). Angesichts dieses Verhaltens Gottes ist für den jüdischen und judenchristlichen Mittelweg der Rechtfertigung aufgrund von Glauben und Werken, von Gottes Erbarmen und verdienstvollen

15 Auch Michael Theobald, *Der Römerbrief*, EdF 294, Darmstadt 2000, vermerkt als Fazit die Diskrepanz zum geläufigen Abrahambild: „Jedenfalls sticht sein Abrahambild gegenüber den jüdischen und christlichen (Jak!) Bildern auffällig ab“ (S. 222)

16 James D. G. Dunn, *Romans 1–8*, WBC 38A, Dallas, TX 1988, 204f.

Taten von Seiten der Frommen (4Esr 7,7; 13,23; Jak 2,20ff.), kein Raum mehr. Daß Gott so handelt, bezeugt nach Paulus schon die Schrift durch den Mund (des Psalmisten) David(s) in Ps 32,1f. Methodisch geht Paulus hier nach dem jüdischen exegetischen Grundsatz vor, daß zwei Schriftstellen, in denen dasselbe Stichwort (‚anrechnen‘) auftaucht, einander erläutern. Folglich legen sich Gen 15,6 und Ps 32,1f. gegenseitig aus.¹⁷

Hier sind zwar durchaus beeindruckende Möglichkeiten der Argumentation angesprochen, aber es ist doch Gottes prinzipielles Handeln, mit dem argumentiert wird, und weniger der konkrete Weg Abrahams.

c) Am engsten beim Wortsinn, weil auch an Abrahams Weg, bleiben jene Exegeten, die danach fragen, wo und inwiefern es bei Abraham Punkte gibt, die die Aussage einer Gottlosigkeit Abrahams begründen könnten. Dabei kann einerseits daran gedacht werden, dass Abraham in Mesopotamien als Heide lebte – dass Abraham mit dem heidnischen Polytheismus unzufrieden war, ist demgegenüber schon eine gewisse Erleichterung –, andererseits kann an problematische Aspekte in seinem Verhalten gedacht werden.

Die möglichen, bisher in der Forschung erörterten Aspekte sind bei Klaus Haacker umfassend zusammengestellt:

„Läßt sich das Problem abmildern, indem man ἄσβεῖς von 1,18 (ff.) her als Bezeichnung für einen Heiden nimmt und hier schon voraussetzt, was Paulus erst in V. 10 klarstellt: Daß Abraham zum Zeitpunkt seiner Gerechtersprechung nach Gen 15,6 noch nicht beschnitten (und damit für jüdisches Empfinden noch ‚Heide‘) war? [Anm. 22: Vgl. Joseph., Ant. 20,45: Unbeschnittenheit als ἄσβεῖα] Oder ist etwa gegen alle frühjüdische Abrahamsverehrung [Anm. 23: Nach Philon, Abr. 60, war Abraham einer, der um Frömmigkeit eifrig bemüht war] auf irgendein Versagen Abrahams angespielt? [Anm. 24: M. W. ist das problematische Verhalten Abrahams gegenüber seiner Frau Sarah in Gen 12,10ff und 20,1 ff. oder gegenüber Hagar und Ismael in Gen 21,8ff. im Frühjudentum nicht als moralisches Versagen kritisiert worden.] Denkbar wäre auch, daß die Gerechtersprechung durch Gott als Antithese zu einem menschlichen Urteil über Abraham zu verstehen ist, das Paulus unkommentiert zitiert: Abraham als ‚Unfrommer‘, als ‚impius‘: das könnte sich darauf beziehen, daß Abraham gegen die höchsten Normen antiker *pietas* verstieß, als er seine Heimat, seine Familie und insbesondere seinen alten Vater auf Gottes Ruf hin verließ (vgl. Gen 12,1.4f). Ein Problembewußtsein auf dieser Linie zeigt Philo, wenn er in einer Auslegung von Gen 15,2 (Rer.Div. Her. 25f) Abraham zu Gott sagen läßt: ‚Wer bin ich, ... daß du mir Lohn versprichst? Bin ich nicht ein aus dem Vaterland Ausgewandertes? Nicht von der Verwandtschaft entfernt, dem Vaterhaus entfremdet? Nennen nicht alle den Ausgestoßenen und Verbannten hilflos und ehrlos?‘ Auch rabbinische Auslegung ist sich dieses ethischen Problems von Gen 12 bewußt; vgl. GenR 39,7: ‚So fürchtete sich Abraham und sagte: Wenn ich weggehe, lästern sie meinewegen Gott und sagen: Er hat seinen Vater im Alter zurückgelassen und ist weggegangen. Da sagte der Heilige, gepriesen sei er: Dich spreche ich frei von der Ehrung des Vaters und der Mutter, doch die anderen spreche ich davon nicht frei.‘ [Anm. 26: Zit. nach G. Stemberger, Die Stephanusrede und die jüdische Tradition, in: Jesus in der Verkündigung der Kirche (SNTU 1, 1976, 154–274, hier 156. Zur Sache vgl. Matth. 8,21f. Par.] ... Die Möglichkeit, daß Paulus auf diese Problematik anspielt,

¹⁷ Peter Stuhlmacher, Der Brief an die Römer, NTD 6, Göttingen 1989, 68.

kann freilich die Tatsache nicht aufheben, daß Paulus vorher, in 3,9–20,23 von wirklichem Versagen gegenüber Gott und den Mitmenschen gesprochen hat und in 4,6–8 erneut darauf zu sprechen kommt.“¹⁸

Von den hier angeführten Aspekten gehört der zweite in den Zusammenhang der Idealisierung Abrahams, vor allem aber betrifft er eine ethisch-moralische Einzelfrage, die die Bezeichnung Abrahams als gottlos nicht rechtfertigt, zumal es ja Gottes Befehl war, auf Grund dessen Abraham seine Eltern verließ. Der eigentliche Bezugspunkt kann nur in der Berufung Abrahams aus der Heidenwelt und damit aus der Gottlosigkeit liegen. In diesem Sinn jetzt auch Thomas Söding: „Aber das Problem der Gottlosigkeit bricht nach der Logik von Röm 4 nicht durch, sondern vor Abrahams ‚Exodus‘ auf.“¹⁹

Die Schwierigkeit von Röm 4,5 liegt nun nicht einfach in der Bezeichnung Abrahams als Gottlosen, sondern in der engen Verbindung dieser Aussage mit der Rechtfertigungsaussage und dem Bezug auf Gen 15,6. Erst dadurch erhält sie ihre Pointe und ihr Gewicht. Liest man die Abrahamerzählung in ihrem vorliegenden Erzählverlauf, so wird der Heide Abraham in Gen 12 berufen als einer, der mit seiner Familie bereits aus Mesopotamien ausgezogen ist, und in Gen 15 wird er nicht als Gottloser gerechtfertigt, sondern als Zweifelnder, der der Zusage Gottes glaubte. Wie kommt es dagegen zur Argumentation des Paulus, d.h. zur engen Verbindung der Rechtfertigungsaussage aus Gen 15,6 mit der Situation der Berufung Abrahams?

2. „Als Abraham noch in Mesopotamien war“ – ein Aspekt des frühjüdischen Abrahambildes

Widersprüchliche Angaben in den Heiligen Schriften wurden auch schon in der frühjüdischen Auslegung bemerkt, nur eben anders wahrgenommen und behandelt als in der Neuzeit. Widersprüche – für damals besser gesagt: Differenzen – wurden versucht auszugleichen. Bei diesem Bemühen kam nicht selten faktisch ein neues Bild der so erklärten biblischen Aussagen zu Stande.

Besonders auffallend sind Divergenzen bei den Zahlen, weil Zahlen einfach nachgerechnet werden können und die Ergebnisse unmittelbar evident sind. Bekanntlich gab es verschiedene Wege, mit Zahlenproblemen umzugehen, wie etwa die „Dehnung“ der von Jeremia angekündigten 70 Jahre des Exils (Jer 25,11; 29,10) auf 70 Jahrwochen (Dan 9,2.24ff),²⁰ oder die Berufung auf die göttliche Perspektive in der Aussage „vor dir sind 1 000 Jahre wie 1 Tag“ (Ps 90,4),

¹⁸ Klaus Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer, ThK.NT 6, Leipzig 1999, 102.

¹⁹ Thomas Söding, Nicht aus Werken, sondern aus Glauben. Zur exegetischen Deutung der paulinischen Rechtfertigungslehre, in: Siegfried Kreuzer/Johannes von Lüpke, (Rechtfertigung), VKHW 7, Wuppertal/Neukirchen 2002, 172 Anm. 78.

Offensichtlich empfand die jüdische Auslegung ebenfalls an dieser Stelle ein Problem, nämlich das Problem der voraussetzungslosen Erwählung eines Heiden. Demgegenüber und im Zug der Idealisierung Abrahams wurde ein positiver Ansatzpunkt für das Handeln Gottes hergestellt: Abraham sei mit dem heidnischen Götterglauben unzufrieden gewesen und habe den einen, wahren Gott gesucht (s. o. 1.b), Zitat aus Dunn).

²⁰ Vermutlich im Licht von 2Chr 36,21, wo mit dem Verhältnis von Einzeltag (Sabbat) und Woche ebenfalls ein Verhältnis von 1 zu 7 anvisiert ist; vgl. Siegfried Kreuzer, Zahl. NBL III, Düsseldorf/Zürich 2001, 1166f.

die möglicherweise auf die Spannung zwischen Gen 2,17 und 5,5 zurückgeht,²¹ und die in Verbindung mit den sieben Tagen der Schöpfung ihrerseits zur Vorstellung einer Weltwoche von 7 mal 1 000 Jahren mit besonderer Bedeutung der letzten 1 000 Jahre als abschließender Heilsepoche (vgl. Offb 20,2–6) führte.²²

Ein chronologisches Problem eigener Art bildeten die Zahlenangaben um Abraham und die Dauer des Ägyptenaufenthaltes seiner Nachkommen. Diese Zahlen führten schon sehr früh zu intensiven Reflexionen, deren Ergebnis schließlich das frühjüdische Abrahambild nicht unerheblich beeinflusste. Konkret geht es um die Zahlenangaben in Gen 15,13 und in Ex 12,40. Beim Bundesschluss von Gen 15 (dem in der jüdischen Tradition sog. „Bund zwischen den Stücken“) wird Abraham im Rahmen einer auf die zukünftige Geschichte vorausblickenden Gottesrede gesagt: „Das sollst du wissen, daß deine Nachkommen Fremdlinge sein werden in einem Land, das nicht das ihre ist; und sie [Abrahams Nachkommen] werden ihnen dienen und sie [die Ägypter] werden sie bedrücken 400 Jahre. Aber auch das Volk, das sie bedrückt: Ich richte es. Danach sollen sie ausziehen mit großem Gut. Du aber sollst zu deinen Vätern hineingehen in Frieden und sollst begraben werden in gutem Alter. Die vierte Generation soll hierher zurückkehren, denn noch ist nicht voll die Schuld der Amoriter bisher.“ (V. 13–16). Während hier der Blick von Abraham aus in die Zukunft geht, geht er in Ex 12,40 vom soeben erlebten Auszug aus Ägypten zurück in die Vergangenheit, und es wird festgestellt: „Die Zeit, die die Israeliten in Ägypten gewohnt hatten, ist 430 Jahre.“

Im Einzelnen bietet Gen 15,13–16 manche Probleme, etwa, wie sich die 400 Jahre und die vier Generationen²³ zueinander verhalten und wie überhaupt die Generationen zwischen Abraham und Mose gezählt werden. Darauf braucht hier nicht eingegangen zu werden.²⁴ Deutlich ist, dass der Blick von Abraham aus in die Zukunft geht, und dass die 400 Jahre bis zur Rückkehr nicht mit den 430 Jahren des Aufenthaltes in Ägypten übereinstimmen, zumal zu Letzterem zumindest noch die Zeit des Aufenthaltes der Väter in Kanaan hinzugerechnet werden müsste, genau genommen auch die Wüstenwanderung.

21 Adam lebte fast 1 000 Jahre, obwohl Gott gesagt hatte „an dem Tag da du von ihm (dem Baum) isst, musst du des Todes sterben“ (so Helmut Engel, mündlich).

22 Siegfried Kreuzer, *Zahl. NBL III*, Düsseldorf/Zürich 2001, 1166.1169.

23 Gegenüber literarkritischen Ansätzen bzw. einer aktualisierenden Beziehung auf die Rückkehr aus dem – dann allerdings nicht babylonischen, sondern assyrischen (vgl. dazu Siegfried Kreuzer, *Die Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments*, BZAW 178, 1988, 83–96 (zu Gen 15,13–16) – Exil setzt Shemaryahu Talmon, ‚400 Jahre‘ oder ‚vier Generationen‘ (Gen 15,13–15[!]): geschichtliche Zeitangaben oder literarische Motive?, in: FS Rolf Rendtorff, Neukirchen 1990, 13–25, mit Verweis auf Gen 17,1 bzw. 18,5 eine Generation mit 100 Jahren gleich. Das gilt allerdings nur für Abraham, dem in seinem 100. Lebensjahr Isaak geboren wurde (Gen 18,5), nicht für die Nachkommen. 400 Jahre wäre dann vielleicht ein früher Ausgleichsversuch zwischen Ex 12,40 und Gen 15,16.

24 Siehe dazu ausführlich: Kreuzer, *Frühgeschichte*, 83–96, sowie ders., *Zur Priorität und Auslegungsgeschichte von Exodus 12,40 MT*. Die chronologische Interpretation des Ägyptenaufenthaltes in der jüdischen, samaritanischen und alexandrinischen Exegese, *ZAW* 103 (1991), 252–258.

Diese Problematik wurde offensichtlich schon früh empfunden. Sie schlug sich nicht erst in der uns zugänglichen, frühjüdischen Auslegungsgeschichte, sondern schon in der Textgeschichte nieder: Sowohl die Septuaginta (bzw. deren hebräische Vorlage) als auch der samaritanische Pentateuch interpretieren inklusiv und ergänzen „die Zeit des Aufenthaltes, die sie sich aufgehalten hatten in Ägypten“ mit dem Zusatz „und in Kanaan“. Mit dieser Ergänzung werden die beiden Angaben nicht nur in ihrer Gesamtdauer, sondern auch sachlich aneinander gerückt.

Eine ähnliche Tendenz findet sich in der rabbinischen Literatur, auch wenn diese vom masoretischen Text und sozusagen vom anderen Ende, nämlich von Gen 15 ausgeht. Während die Aussage von der Bedrückung in V. 13aß an Ägypten als das Land der Fremdlingsschaft denken lässt, erlaubt das Stichwort Nachkommenschaft die Anknüpfung an Isaak und damit die Einbeziehung der Zeit in Kanaan und den Beginn der Berechnung bei Isaak. Die resultierende Spannung ist in den Erörterungen noch gut zu erkennen: „Wenn Gott zu Abraham auch gesagt hat ‚Sie werden ihnen dienen, und sie werden sie bedrücken 400 Jahre‘, so hat er (auch) gesagt: ‚Fremdling wird dein Same sein‘, d. h. von da an, wo dir ‚Same‘ sein wird; es fing also Gott zu zählen an (die 400 Jahre), nachdem Isaak geboren war.“²⁵

Der Bezug der 430 Jahre von Ex 12,40 auf die Zeit nicht nur des Ägyptenaufenthaltes im engeren Sinn, sondern auf die Zeit zwischen Abraham und Mose hatte offensichtlich eine große Verbreitung im Judentum. Sie findet sich, wie oben gesagt, im samaritanischen Text ebenso wie in der Septuaginta, und der eigentlich anders lautende masoretische Text wird im gleichen Sinn interpretiert. Auch Gal 3,17 mit dem Hinweis auf 430 Jahre Abstand zwischen der Verheißung und dem Gesetz²⁶ setzt dieses Verständnis – immerhin für die Mitte des 1. Jahrhunderts – als im Judentum bekannt und verbreitet voraus.

Der für unseren Zusammenhang entscheidende Schritt ist nun der weitere Ausgleich zwischen 400 Jahren und 430 Jahren. Wenn, und das wird immer vorausgesetzt, der Anfang bzw. der Endpunkt dort liegen, wo die entsprechenden Zahlen genannt werden, also bei Gen 15 und bei Ex 12, so ergibt sich notwendigerweise an einer der beiden Stellen eine Diskrepanz. In allen Auslegungen wird der gemeinsame Punkt immer am Ende, nämlich beim Auszug aus Ägypten, gesehen. Die dreißig Jahre Differenz müssen somit am Anfang, in der Biographie Abrahams untergebracht werden. Das Stichwort Nachkommenschaft in Gen 15,13 erlaubt, wie oben bereits deutlich wurde, den Anfang der 400 Jahre bei Isaak, und zwar bei dessen Geburt, anzusetzen. Damit ergeben sich 30 Jahre als Abstand zwischen dem Bundesschluss von Gen 15 und der Geburt Isaaks. Diese – bei Aufrechterhaltung der Zahlen – an sich einzige Möglichkeit wird dann auch explizit formuliert: „Eine Schriftstelle sagt: ‚430 Jahre‘ und eine andere Schriftstelle sagt: Sie werden ihnen dienen, und sie werden sie bedrücken

25 GenR 18 (81a) nach Paul Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, Bd. II, München 1924, 671; ähnlich Seder Olam R3 und Mekh Ex 12,40 (19a), ebd. 669f.

26 Nach Ex 19,1 erfolgt die Ankunft am Sinai und damit die Gesetzgebung nur wenige Wochen nach dem Auszug, wodurch für die Gesetzgebung das gleiche Jahr gilt wie der Auszug.

,400 Jahre'. Wie werden diese beiden Stellen (nebeneinander) aufrechterhalten? Dreißig Jahre, bevor Isaak geboren wurde, ist der Beschluss zwischen den Stücken (vgl. die Vorgangsweise in Gen 15,9f) festgesetzt worden.²⁷

Diese Lösung steht allerdings in Spannung zu anderen Zahlenangaben. Nach Gen 18,5 war Abraham bei der Geburt Isaaks 100 Jahre alt, bei der Ankunft in Kanaan 75 Jahre. Der Bundesschluss von Gen 15 liegt zwischen diesen beiden Daten. Der Abstand von (maximal) 25 Jahren reicht noch nicht, um auf die vorausgesetzten 430 Jahre vor dem Exodus zu kommen, sondern der Bundesschluss und das Gotteswort von Gen 15 müssten sich zusätzlich 5 Jahre vor der Ankunft in Kanaan ereignet haben. Genau diese Konsequenz wurde in der Tat auch gezogen: „Und die 430 Jahre Ex 12,40 werden gerechnet von da an, wo Jahve mit Abraham geredet hat, von der Stunde an, da er mit ihm am 15. Nisan ‚zwischen den Stücken‘ Gen 15 geredet hat, bis zu dem Tage, da sie aus Ägypten auszogen. Und es waren vom Ende der 30 Jahre – zwischen der Beschlußfassung und Isaaks Geburt – bis sie frei aus Ägypten auszogen 400 Jahre ...“²⁸ – Damit ist die Zahl 430 erreicht, und man kann nur staunen, wie weit der „Zahlentreue“ der Vorrang gegenüber dem Erzählverlauf des Textes gegeben wurde bzw. zeitgenössisch zutreffender gesagt: dessen Wahrnehmung prägte!

Um es nochmals zu verdeutlichen: Durch diese Berechnung liegt der Bundesschluss von Gen 15 vor Gen 12. Gen 15 wird somit zum ersten Reden und Handeln Gottes mit Abraham, und dieses fand fünf Jahre vor dem Aufbruch aus Haran und der Ankunft in Kanaan statt, und zwar in Mesopotamien. Dieses Abrahambild war offensichtlich im Judentum weit verbreitet und ist im Geschichtsrückblick der Stephanusrede vorausgesetzt: „Er aber sprach: Liebe Brüder und Väter hört zu: Der Gott der Herrlichkeit erschien unserem Vater Abraham, als er noch in Mesopotamien war, ehe er in Haran wohnte“ (Apg 7,2). Mit der ausdrücklichen Nennung Mesopotamiens und der Aussage „ehe er in Haran wohnte“ ist eindeutig klar, dass dieses Geschehen vor der in Haran ergehenden Gottesrede von Gen 12 gedacht ist und sich von dieser unterscheidet.

Die Zweistufigkeit (Auszug aus Mesopotamien; vgl. „Ur in Chaldäa“, Gen 15,7, und Wegzug aus Haran, Gen 12) ist u. a. in der rabbinischen Tradition vorausgesetzt und wird dort aus dem doppelten *lk* von Gen 12,1 herausgelesen: Entgegen der (späteren) masoretischen Vokalisation wird das zweite *lk* nicht als *dativus ethicus* (*lek leka*, „geh [du]!“), sondern als zweiter Imperativ (*lek lek*, „geh! geh!“) erklärt und deren Verteilung auf die beiden „Auszüge“ diskutiert. Dazu Stemberger: „Gen Rabba 39,8 nimmt den unnötig verdoppelten Ausdruck *lekh lekha* von Gen 12,1 als Hinweis, daß hier von zwei Auszügen die Rede ist: So sagt R. Jehuda (Mitte 2. Jh.) ‚zweimal, einmal von Aram Nahoraim (Mesopotamien) und einmal von Aram Nachor.‘ R. Nehemja (Zeitgenosse von Jehuda) sagte: ‚zweimal – einmal von Mesopotamien und Aram Nachor, und einmal, als er ihn von den Opferstücken (Gen 15) forteilen ließ und nach Haran brachte.‘“²⁹

27 Mekh Ex 12,40 (19a), Billerbeck, Kommentar, II, 670.

28 Ebd.

29 Günter Stemberger, Die Stephanusrede (Apg 7) und die jüdische Tradition, SNTU A, Bd. 1, 1976, 154–174; jetzt in: Ders., Studien zum rabbinischen Judentum, SBAB.AT 10, 1990, 229–250; 233.

Im Licht der oben dargestellten Textgeschichte und der frühjüdischen Auslegungstradition wird der vieldiskutierte,³⁰ aber bisher wenig geklärte Einsatz von Apg 7,2 unmittelbar klar. Zwar hat diese Einordnung der Ereignisse um Abraham auch ihren Bezug auf Angaben im engeren Kontext, d. h. in Gen 11, etwa bezüglich der Angaben über den Tod von Abrahams Vater Terach,³¹ aber der entscheidende Auslöser für die diversen Erörterungen ist die Verhältnisbestimmung der 400 und der 430 Jahre.

Sind diese Zusammenhänge erkannt, klären sich nicht nur die Hintergründe für die Detailerörterungen in der jüdischen Exegese, sondern es zeigt sich auch die weite Verbreitung dieses Geschichtsbildes. „Der *Seder Olam Rabba* vertitt die übliche rabbinische Datierung, daß Abraham beim Bund zwischen den geteilten Opfertieren (Gen 15) 70 Jahre alt war, diese Szene also Gen 12 vorzuzureichen ist.“³² Mit Abrahams Alter von 70 Jahren ist man wieder um jene 5 Jahre vor Gen 12,4 bzw. 30 Jahre vor Isaaks Geburt (Gen 18,5), die sich aus der Verbindung der 400 Jahre mit 430 ergaben. Nicht nur der *Seder Olam Rabba*, auch „*Gen Rabba* 39,7 setzt diese Berechnung voraus“³³ und offensichtlich auch Jub 11³⁴.

Mit dem Jubiläenbuch, von dem Fragmente in Qumran gefunden wurden, haben wir einen Beleg des 2. Jh. v. Chr. vor uns.³⁵ Allerdings sind die zahlreichen, in Qumran gefundenen Manuskripte des Jubiläenbuches sehr fragmentarisch und enthalten nicht die für unser Thema relevante Stelle.³⁶ Auch die weiteren für unser Thema in Frage kommenden Qumrantexte³⁷ sind sehr fragmentarisch und an den für uns relevanten Stellen nicht erhalten; das gilt leider insbesondere für die diversen Kommentare oder Paraphrasen zu Genesis oder Exodus.³⁸

Die – soweit ich sehe – einzige Stelle eines Qumrantextes zu unserem Thema ist 4Q252 (=4QcommGen A) II, 8-10: Dort heißt es nach der Erwähnung Noahs und seiner Söhne: „(8) He gave the Land to Abraham[sic!], his beloved. [blank]

30 Aus der umfangreichen Literatur sei genannt: Stemberger, Stephanusrede; Klaus Kliesch, Das heilsgeschichtliche Credo in den Reden der Apostelgeschichte, BBB 44, 1975 (Lit); die neueste Untersuchung von Joachim Jeska, Die Geschichte Israels in der Sicht des Lukas. Apg 7,2b–53 und 13,17–25 im Kontext antik-jüdischer Summarien der Geschichte Israels, FRLANT 195, 2001 (Lit.!) holt zwar mit gattungsgeschichtlichen, stilkritischen und sogar statistischen Untersuchungen sehr weit aus, bleibt aber in den traditionsge- schichtlichen und inhaltlichen Darlegungen sehr blass (vgl. S. 156 zu V. 2). Die Arbeit von Jacob Thiessen, Die Stephanusrede Apg 7,2–53 untersucht und ausgelegt aufgrund des alttestamentlichen und jüdischen Hintergrundes, 1999, war mir leider nicht zugänglich.

31 Siehe dazu Stemberger, Stephanusrede, 230–232.

32 Stemberger, Stephanusrede, 231.

33 Ebd.

34 Stemberger, Stephanusrede, 232, Anm. 8: „Jub 11 setzt die Vordatierung von Gen 15 voraus, wenn es das Erlebnis Abrahams mit den Raben von dessen Kindheit erzählt“.

35 Bernhard Lang, Jubiläenbuch, NBL II, Düsseldorf/Zürich 1992, 395. Dafür sprechen auch die Fragmente verschiedener Handschriften aus Qumran.

36 Der vollständige Text ist nur in den Übersetzungen erhalten.

37 Siehe die Textausgaben von Johann Maier, Die Qumran-Essener: die Texte vom Toten Meer, Bd. I–III, 1995–1996 und Florentino García Martínez/Eibert J. C. Tigchelaar, The Dead Sea Scrolls Study Edition, I–II, 1997–1998.

38 Z. B. 1Q20 = „1QGenesis Apokryphon“; 4Q158 = „4QReworked Pentateuch“; 4Q462 = 4QNarrative“; 4Q559 = „4QBiblical Chronology“ u. a.

Terah was one hundred and fo[r]ty years old when he left (9)Ur of the Chaldees and came to Haran, and Ab[ram was se]venty years old. Abram lived five years (10) in Haran and afterwards [Abram] went [to] the Land of Canaan...³⁹ Mit der Angabe von Abrahams Alter von 70 Jahren und insbesondere dem fünfjährigen Aufenthalt in Haran ist eindeutig die von uns hier untersuchte Tradition des Ausgleichs zwischen den Angaben von Gen 15,13 und Ex 12,40 und damit die Erstberufung Abrahams in Ur bzw. in Mesopotamien vorausgesetzt. Darüber hinaus steht die in Z. 8 genannte Landzusage vor dem Auszug aus Ur und ist somit ebenfalls in Mesopotamien eingeordnet. Nach allem, was wir bisher gesehen haben, und weil der eigentliche Grund für die ganze Vorstellung in Gen 15 liegt, muss hier wiederum Gen 15 in Mesopotamien und als Erstberufung gedacht sein. – Die in Apg 7,2 und in verschiedenen jüdischen Texten vorausgesetzte bzw. erörterte Tradition erweist sich damit als offensichtlich weit verbreitete und für das erste⁴⁰, durch das Jubiläenbuch (s.o.) wohl schon für das zweite Jh. v. Chr. bezeugte Tradition.

Die weite Verbreitung der Tradition bestätigt sich schließlich darin, dass auch Philo von Alexandrien sie sowohl in *De Abrahamo* § 15 als auch in *De migratione Abr.* § 32f benennt.⁴¹ Andererseits spricht auch Josephus, *Antiquitates* I,7,1 davon, dass Abraham als von Gott berufen Chaldäa verlassen habe, um nach Kanaan zu ziehen. Selbst die apokalyptische Offenbarung in der Apokalypse Abrahams wird mit Abrahams (erster) Berufung in Mesopotamien verbunden, und diese wird mit eindeutigen Elementen aus Gen 15 (z. B. die zerteilten Tiere) beschrieben, also mit dem „Bund zwischen den Stücken“ gleichgesetzt.⁴²

3. Folgerungen für Röm 4,5

Aus den dargestellten Beobachtungen ergibt sich, dass Paulus in Röm 4 auf dem Hintergrund einer breiten jüdischen Auslegungstradition argumentiert. Diese Auslegungstradition hatte er auch schon in Gal 3,17 herangezogen, denn die dortige Aussage über einen Abstand von 430 Jahren zwischen der Verheißung

39 García/Tichelaar, *Dead Sea Scrolls* I, 503.

40 4Q252 wird von George Brooke, 252. 4Qcommentary on Genesis A, DJD XXII, Oxford 1996, 185-207, in die (frühe) herodianische Zeit datiert („Overall, the hand is another example of early Herodian script, datable to the last quarter of the first century BCE, give or take a generation“, 219). Damit ist allerdings nur das Alter des Manuskriptes, nicht das Alter der Tradition bestimmt.

41 De Abr 15: „Deshalb heißt es, dass er die erste Wanderung aus dem Lande der Chaldäer in das der Charräer gemacht habe.“ (Leopold Cohn, *Die Werke Philos von Alexandriens*, Bd. I, Breslau 1909) Ähnlich in de migr Abr 32–33 mit der allegorischen Schlussfolgerung für die Leser, die so wie Abraham sich auf den Weg zur Wahrheit machen sollten (34): „... bewohnt, nachdem ihr das Chaldäerland, das Symbol der Vorstellung verlassen habt, Charran, damit seid ihr an den Ort der Sinneswahrnehmung übersiedelt“ (Leopold Cohn u. a., *Philo von Alexandrien*, die Werke in deutscher Übersetzung, Bd. V, Breslau 1929 = Berlin ²1962).

42 Apok Abr IX ff; die Apok Abr entstand kurz nach 70. n. Chr. vgl. Belkis Philonenko-Sayar/Mark Philonenko, *Die Apokalypse Abrahams*, JSRZ V/5, Gütersloh 1982, 415–454.

und dem Gesetz ist nicht aus Ex 12,40 herleitbar, sondern nur aus der Kombination mit Gen 15 und der Datierung der Verheißung und des Bundesschlusses von Gen 15 auf 430 Jahre vor dem Exodus bzw. der Sinaioffenbarung. War schon aus der Konfliktsituation des Galaterbriefes und der daraus resultierenden Kommunikationsstrategie zu schließen, dass dieser Aspekt des Abrahambildes keine Neuerung des Paulus war, so hat unsere Untersuchung die Bekanntheit und Verbreitung sowie das Alter dieser Tradition aufgezeigt.

Die Aussage von Röm 4,5, dass Gott den Gottlosen rechtfertigt, ist ebenfalls eine am Abrahambild gewonnene Aussage. Abraham kann als gottlos bezeichnet werden, weil er – nach der voranzusetzenden Einordnung von Gen 15 – tatsächlich als Gottloser berufen wurde; gottlos nicht in einem moralischen Sinn, sondern als Heide inmitten einer heidnischen Umwelt und auch ohne jegliche Voraussetzungen eines schon irgendwie begonnenen Weges. In dieser Hinsicht ist Abraham das Urbild und Urexempel für das voraussetzungslose Ausgreifen Gottes in die heidnische Welt und für die einzig mögliche und einzig legitime Reaktion auf das Handeln Gottes, nämlich sich vertrauensvoll auf die Verheißung Gottes einzulassen: „Abraham glaubte Gott, und er rechnete es ihm zur Gerechtigkeit“ (Gen 15,6).

Der hier erkannte und herausgestellte frühjüdische Traditionshintergrund berührt sich mit den oben (1.2 und besonders 1.3) referierten exegetischen Einsichten, dass die Argumentation von Röm 4 klarerweise auf Gen 15 (insbesondere auf V. 6) bezogen ist, dass aber zugleich ein Bezug auf die Berufung Abrahams besteht. Diese Berufung ist jedoch nicht – wie es der alttestamentliche Text nahe zu legen scheint und wie es üblicherweise geschieht – auf Gen 12 zu beziehen, sondern die vorausgesetzte frühjüdische Tradition hat Gen 15 selbst in die Situation der Erstberufung gestellt.

Diese Einsichten passen bestens zur Situation und zum Anliegen des Römerbriefes und zu dessen Veranlassung durch die missionarischen Absichten des Paulus: Bei der Rechtfertigungs„lehre“ des Paulus geht es nicht nur um die voraussetzungslose Zuwendung Gottes zum einzelnen Menschen und um die grundlegende, existentielle Bedeutung der Rechtfertigung aus Glauben, sondern es geht zugleich um eine grundlegende Aussage über Gott selbst (vgl. die partizipiale Formulierung τὸν δικαιοῦντα τὸν ἄσεβῆ!): Der Gott, der den Gottlosen rechtfertigt, ist der Gott, der in seinem Wirken voraussetzungslos in die gottferne, heidnische Welt eingreift und ausgreift. Indem sich Paulus in dieser Weise auf Abraham bzw. das zeitgenössische Abrahambild bezieht, rechtfertigt er nicht nur seine Botschaft, sondern zugleich auch sein heidenmissionarisches Wirken. – Die Argumentation mit Abraham zeigt somit nicht nur die individuelle Bedeutung der Rechtfertigung, sondern auch und untrennbar die ekklesiologisch-missionarische Dimension des rechtfertigenden, d. h. rettenden⁴³ Handelns Gottes.

43 Auf diese soteriologische Bedeutung von δικαιοῦν weist Klaus Haacker, Römerbrief, 101, zu unserer Stelle ausdrücklich hin: „Aber vorzuziehen ist ein Verständnis, das die im Kontext eingeführte Bedeutung von δικαιοῦν für Gottes Heilshandeln durchhält“.