

Andreas Wechsler
Geschichtsbild und Apostelstreit



Beihefte zur Zeitschrift für die
neutestamentliche Wissenschaft
und die Kunde der älteren Kirche

Herausgegeben von
Erich Gräßer

Band 62

Walter de Gruyter · Berlin · New York
1991

Andreas Wechsler

Geschichtsbild und Apostelstreit

Eine forschungsgeschichtliche und exegetische Studie
über den antiochenischen Zwischenfall (Gal 2,11–14)

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1991

© Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Wechsler, Andreas:

Geschichtsbild und Apostelstreit : eine forschungsgeschichtliche und exegetische Studie über den antiochenischen Zwischenfall (Gal 2.11 – 14) / Andreas Wechsler. – Berlin ; New York : de Gruyter, 1991

(Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche ; Bd. 62)

Zugl.: Erlangen, Nürnberg, Univ., Diss., 1990

ISBN 3-11-013399-7

NE: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche / Beihefte

ISSN 0171-6441

© Copyright 1991 by Walter de Gruyter & Co., Berlin 30

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Druck: Werner Hildebrand, Berlin 65

Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer, Berlin 61

VORWORT

Vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 1990/91 von der theologischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg als Dissertation angenommen und für den Druck geringfügig ergänzt. Zunächst als rein forschungsgeschichtliches Unternehmen geplant, ergab sich im Verlauf der Bearbeitung ein Aufriß in drei Schritten:

In Kapitel I werden die Gesichtspunkte, die die gegenwärtige Interpretation und Diskussion von Gal 2,11ff. bestimmen, gesammelt und systematisiert. Bei dieser Skizze fällt auf, daß eine Vielzahl exegetischer - teils durch hermeneutische Entscheidungen mitbedingter - Rekonstruktionen der Geschichte des frühen Christentums und des Paulus vorausgesetzt wird. Bemerkenswert ist, daß diese Auffassungen des apostolischen Zeitalters im Lauf der Forschungsgeschichte mehr oder weniger deutlich schon einmal 'da' waren und jeweils mit einer charakteristischen Auslegung des Antiochiavorfalls einhergingen. Aus dieser Beobachtung ergibt sich die Aufgabe, die Forschungsgeschichte aufzuarbeiten: Ergebnisse zu referieren, bereits Erledigtes und noch Unerledigtes zu benennen, Ansatzpunkte und Geschichte der bis in die Gegenwart reichenden Fragestellungen und Forschungslinien zu ermitteln und zu beschreiben.

So umfaßt der Mittelteil der Arbeit (Kapitel II-IX) eine einzelexegetisch orientierte Forschungsgeschichte zu Gal 2,11ff. seit Beginn der historisch-kritischen Arbeitsweise am NT¹. Bei der Durchführung zeigten sich insbesondere bei den Neutestamentlern um die Wende zum 20. Jahrhundert Zuordnungen, die nicht immer den geläufigen theologiegeschichtlichen Gliederungsschemata entsprachen. Für jeden Exegeten dürfte es reizvoll sein, in der Forschungsgeschichte wie in einem vielfach zerbrochenen und neu zusammengesetzten Spiegel Splitter der eigenen Position, eigene Einsichten und Neigungen wiederzuentdecken und sich so über die Voraussetzungen klarer zu werden, denen die eigenen exegetischen Wahrnehmungen und Urteile unterliegen.

Der Schlußteil der Arbeit (Kapitel X) ist der Versuch eines eigenen exegetischen Beitrags zur gegenwärtigen Auslegungsdiskussion und setzt insofern die jüngste Forschungsgeschichte bis 1990 fort. Ohne die leitenden Fragestellungen der Auslegungsgeschichte aus den Augen zu verlieren, konzentriert sich dieser Versuch auf das kritische Gespräch mit den exegetischen Zeitgenossen. Die aus der Forschungsgeschichte ererbten Fragen nach theologischen Gegensätzen im Urchristentum, nach dem möglichen Zusammenhang von 'Zwischenfall' und 'Dekret', nach der zeitlichen Ansetzung von 'Zwischenfall' und Rechtfertigungslehre in der *vita Pauli*, sowie damit

¹ Zur forschungsgeschichtlichen Arbeitsweise als eine die Vergangenheit und Gegenwart umschließende Reflexion vgl. Merk, Anfänge 1980, 38f.

zusammenhängend nach der inneren Geschlossenheit von Gal 2,11ff. - diese Fragen erschienen mir so akut, daß ich mich einer exegetischen Stellungnahme nicht entziehen wollte. Abschließend wurde versucht, auf der Basis der exegetischen Ergebnisse den theologischen Problemen, die sich aus dem hermeneutisch orientierten Einleitungskapitel ergaben, Rechnung zu tragen (Kapitel X, 2.4).

Mein besonderer Dank gilt Herrn Prof. Dr. Otto Merk, der mich über Jahre hinweg im wissenschaftlichen wie im persönlichen Bereich begleitet hat. Er regte diese Untersuchung an und trug wesentliche Einsichten bei, die in sie eingegangen sind. Von ihm wurde auch das Erstgutachten erstellt. Herrn Prof. Dr. Jürgen Roloff danke ich für sein kritisches Zweitgutachten. Zum rechtzeitigen Abschluß der Arbeit haben beigetragen Frau Karin Fick mit gewissenhafter Schreibaarbeit sowie meine Tante Frau Oberlehrerin i.R. Emilie Wechsler und mein Vater mit gründlichem Korrekturlesen. Ihnen fühle ich mich ebenso verbunden wie den Gesprächspartnern unter Studenten und Kollegen während meiner Assistenzzeit am Institut für Neues Testament in Erlangen. Endlich danke ich Herrn Prof. Dr. Erich Gräßer für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe der Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.

Erlangen, im Oktober 1991

Andreas Wechsler

INHALTSVERZEICHNIS

I.	Der Antiochiazwischenfall in der gegenwärtigen theologischen Diskussion: Drei mögliche Ebenen	1
1.	Die innerkonfessionelle Ebene: Das Gespräch in der eigenen Kirche	1
2.	Die interkonfessionelle Ebene: Das Gespräch zwischen den Kirchen	4
3.	Die interreligiöse Ebene am Beispiel des Gesprächs zwischen Christentum und Judentum	15
II.	Gal 2,11-14 und der rein geschichtliche Standpunkt Ferdinand Chr. Baus	30
1.	Die Argumentation in Baus Frühwerk "Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde..." (1831)	31
1.1	Die Auslegung von 1 Kor 1,12	31
1.2	Weiterführung der Argumentation: Vom 1. Korintherbrief zum Galaterbrief	32
1.3	Baus Systemgedanke von 1831	35
2.	Vorarbeiten vor 1831: Die grundsätzliche Infragestellung der harmonischen Einheit des Urchristentums	36
2.1	David Johann Salomo Semler	37
2.2	Johann Ernst Christian Schmidt	40
2.3	Baus eigene Vorarbeit im Tübinger Weihnachtsprogramm von 1829	43
3.	Die Bedeutung der Stelle Gal 2,11-14 im Gesamtwerk Baus	45
3.1	Die historische Kritik an der Darstellung der Apostelgeschichte	46
3.2	Einzelexegetische Beiträge zu Gal 2,11-14: Verteidigung und Vertiefung des Standpunktes	49
3.3	Die Zusammenfassung der Ergebnisse Baus in seinem großen kirchengeschichtlichen Werk	51
4.	Zur Würdigung des kritischen Geschichtsbildes von Baur	53
III.	Weiterführende Auslegungen des Antiochiazwischenfalls im Rahmen der 'Tübinger Schule'	55
1.	Der äußerste Gegensatz zwischen Petrus und Paulus in Albert Schweglers Entwurf des nachapostolischen Zeitalters	56
1.1	Zwei grundsätzliche Einseitigkeiten im Entwurf Schweglers	57
1.2	Der Galaterbrief als "stummberechter Ankläger der Apostel- geschichte"	59
1.3	Einzelexegetische Beobachtungen zu Gal 2,11ff.: Petrus war <i>kein</i> Heuchler	60
1.4	Zusammenfassung	61

2.	Grundgedanken zum apostolischen Zeitalter und zum Antiochia- konflikt bei weiteren Vertretern der 'Tübinger Schule'	62
2.1	Das Urteil Eduard Zellers aus dem Blickwinkel seiner kritischen Untersuchung der Apostelgeschichte	63
2.2	Karl Christian Planck und seine Rückfrage nach der Bedeutung des "Bewusstseins Jesu" für die Entwicklung des Urchristentums	67
2.3	Karl Reinhold Köstlin und seine These von einem 'mittleren' Christentum als Basis der frühkatholischen Kirche	71
2.4	Zusammenfassung	74
3.	Das Auslaufen des Tübinger Ansatzes nach dem Tod Baur's bis zur Jahrhundertwende	75
3.1	Die Zurücknahme des schroffen Gegensatzes zwischen den Uraposteln und Paulus in Adolf Hilgenfelds Interpretation des Antiochia- zwischenfalls als Hauptwendepunkt der urchristlichen Geschichte	75
3.2	Die Verbindung von psychologischer, historischer und logischer Analyse bei Carl Holsten	81
3.3	Das Nachwirken des Tübinger Ansatzes bei Johannes Kreyenbühl: Mt 16,18f. als Antwort der Urgemeinde auf die urkundliche Fixierung des Antiochiastreits durch Paulus	90
3.4	Zusammenfassung	97
4.	Zum Auslaufen des Standpunktes der 'Tübinger Schule'	98
IV.	Der Antiochiazwischenfall im Rahmen der Überspitzung und Umkehrung des Tübinger Ansatzes durch radikale religiöse Strömungen des 19. Jahrhunderts	99
1.	Die Überspitzung des kritischen Ansatzes in der destruktiven Hyperkritik Bruno Bauers (1850)	100
1.1	Zweifel an der Echtheit der paulinischen Hauptbriefe	101
1.2	Die Destruktion von Gal 2	101
1.3	Konsequenzen: Quellenlage und Spätdatierung des Galaterbriefs	104
1.4	Zusammenfassung	106
2.	Das Wiederaufleben der radikalen Kritik in der holländischen Theologie	106
2.1	Der antiochenische Zwischenfall im Urteil von Allard Pierson	107
2.2	Die Grundlegung des urchristlichen Geschichtsbildes der 'neuen Kritik' durch Abraham Dirk Loman und W.C. van Manen	112
2.3	Die Rezeption der radikalen Kritik der Holländer in der deutsch- sprachigen Forschung	118
2.4	Zusammenfassung	127
V.	Gal 2,11-14 und der Versuch, das traditionell-einheitliche Geschichtsbild des Urchristentums zu retten	129
1.	Die Bedeutung August Neanders für die Abgrenzung des restaurativen Standpunktes gegenüber dem Tübinger Geschichtsbild	130
1.1	Die Ergänzungsbedürftigkeit von Apostelgeschichte und Paulusbriefen	

	als Quellen der ältesten Kirchengeschichte	131
1.2	Der Antiochiastreit als Störung eines harmonischen Aposteltreffens	132
1.3	Die inneren Gründe für das vorübergehende Fehlverhalten des Petrus in Antiochien	133
1.4	Zusammenfassung und Ausstrahlung des Standpunktes von Neander	134
2.	Der Antiochiazwischenfall im historisch-chronologischen System von Karl Wieseler	135
2.1	Sachliche und chronologische Trennung der Verhandlungen Apg 15 und Gal 2	135
2.2	Der Antiochiazwischenfall als Folge der allmählich sich durchsetzenden Aufhebung des Dekrets in gemischten Gemeinden	137
2.3	Zusammenfassung	138
3.	Gotthard Victor Lechler und Bernhard Weiß: Zwei Versuche der Rezeption des kritischen Standpunktes aus konservativer Grundhaltung	139
3.1	Innere Einheit und vielgestaltige Schriftwahrheit	140
3.2	Der Antiochiakonflikt als Folge der in Jerusalem übergangenen Frage des Verhältnisses der Judenchristen zum Gesetz (Lechler)	142
3.3	Das Aposteldekret als Jerusalemer Lösung des Antiochiakonflikts (B. Weiß)	144
3.4	Zusammenfassung	147
4.	Der Antiochiakonflikt als eher belangloser Streitfall im Urteil von Christian Konrad Hofmann	148
4.1	Gegen die Überbewertung des Streites im Rahmen der Geschichte des Urchristentums	149
4.2	Richtigstellungen gegenüber den 'Tübingern'	151
4.3	Zusammenfassung	152
5.	Die Vorverlegung des Antiochiazwischenfalls bei Theodor Zahn	153
5.1	Zahns Aufsatz "Petrus in Antiochien" (1894)	153
5.2	Weitere einzelexegetische Beobachtungen in Zahns Galaterbriefkommentar (1905)	157
5.3	Zusammenfassung	158
6.	Adolf Schlatter - Glaube und Gemeinwillen. Ein Beitrag zum theologischen Verstehen des Antiochiazwischenfalls	159
6.1	Der Antiochiastreit als Konflikt unter Glaubenden	160
6.2	Das Bemühen um eine theologische Auslegung des Konflikts	161
6.3	Zusammenfassung	163
7.	Zum Ertrag der restaurativen Auslegungsversuche	163

Vorbemerkung zu den Abschnitten VI, VII und VIII: Zur liberalen theologischen Forschung des ausgehenden 19. Jahrhunderts	165
VI. Gal 2,11-14 in der liberalen und gleichzeitig apologetisch gerichteten Position neben und nach Baur	166
1. Die Bedeutung des von Eduard Reuß vertretenen urchristlichen Geschichtsbildes für die Grundlegung der liberalen Position	166
1.1 Vielschichtigkeit der urchristlichen Parteienlandschaft und der Antiochiazwischenfall als praktisch-sozialer Konflikt	167
1.2 Weiterbildungen am urchristlichen Geschichtsbild unter dem Eindruck der Tübinger Kritik. Das Dekret als Anlaß des Parteienkonflikts	168
1.3 Résumé	170
2. Aposteldekret und Antiochiazwischenfall in Albrecht Ritschls "Entstehung der altkatholischen Kirche": Zwei Lösungsmodelle	171
2.1 Der Antiochiazwischenfall als Folge der nachträglich von Jakobus erlassenen Dekretsatzungen (erstes Lösungsmodell)	172
2.2 Der Antiochiazwischenfall als Folge unterschiedlicher Interpretationen der gemeinsam beschlossenen Dekretsatzungen (zweites Lösungsmodell)	174
2.3 Zusammenfassung	178
3. Der Antiochiazwischenfall im Rahmen des Paulusbildes von Adolf Harnack	179
3.1 Paulus - der mißverstandene Judenchrist	180
3.2 Lukas - der getreue Biograph	181
3.3 Das Aposteldekret als Sittenregel und der Antiochiazwischenfall im Zusammenhang der Uneindeutigkeit des Paulus	182
3.4 Zusammenfassung	186
4. Zum Gesamtgeschichtsbild der liberalen und gleichzeitig apologetisch gerichteten Position	187
VII. Gal 2,11-14 und die historisch-kritische Mittelposition nach Baur	188
1. Der Antiochiasstreit in seiner Mittelpunktstellung für das Geschichtsbild des apostolischen Zeitalters bei Carl Weizsäcker	188
1.1 Infragestellung des ausschließlichen Gegensatzes Judenchristentum - Heidenchristentum	189
1.2 Korrektur des Tübinger Geschichtsbildes: Gegensätze und Streit im Urchristentum erst <i>nach</i> dem Antiochiazwischenfall	190
1.3 Einzelexegetische Aspekte zu Gal 2 und Fragen zum Verhältnis Gal / Apg	194
1.4 Zusammenfassung	198
2. Der Antiochiazwischenfall im Urteil der beiden Hauptvertreter der kritischen Mittelposition: Otto Pfliegerer und Heinrich Julius Holtzmann	199
2.1 Otto Pfliegerer: Von der offenen Prinzipienfrage in Jerusalem zum offenen Bruch in Antiochien	203

2.2	Heinrich Julius Holtzmann: Vom "Compromiss" in Jerusalem über den "acuten" Gegensatz in Antiochien zum "chronischen" Gegensatz während der paulinischen Korrespondenz	209
2.3	Zusammenfassung	213
3.	Der Antiochiazwischenfall im wissenschaftlichen Werk von Franz Overbeck	215
3.1	Der Antiochiastreit in seiner Bedeutung für Overbecks Zweckbestimmung der Apostelgeschichte	216
3.2	Die Auslegung des Antiochiastreits bei den Kirchenvätern als Beispiel für die Problematisierung der Kanonfrage: Die Not der Apologetik	219
3.3	Die Behandlung des Antiochiastreits in Overbecks Galaterbrief-Vorlesungen: Die rücksichtslose Subjektivität des Paulus gegenüber Petrus	222
3.4	Zusammenfassung	224
4.	Gegenüberstellung: Die Einschätzung des Apostelstreits im Urteil der 'Apologeten' und der 'Kritiker' Ende des 19. Jahrhunderts	224
VIII.	Der Antiochiazwischenfall als Fragestellung in der 'Religionsgeschichtlichen Schule' und deren Nachwirkungen - eine exemplarische Skizze	226
1.	Gal 2 und Apg 15 in den quellenkritischen Studien von Johannes Weiß	228
1.1	Die auf Quellenscheidung beruhende historische Rekonstruktion der Ereignisse: Apostelkonzil, Antiochiazwischenfall und Dekretbeschuß	229
1.2	Gal 2,11ff. und die Annahme einer paulinisch-gesetzeskritischen Gedankenentwicklung	233
1.3	Zusammenfassung	236
	<i>Ausblick:</i> Das Nachwirken der literarkritischen Quellenhypothesen von J. Weiß bis in die gegenwärtige neutestamentliche Forschung	236
2.	Der konsequente Entwicklungsgedanke und die Frage nach der Entstehung der paulinischen Rechtfertigungslehre	241
2.1	Entwicklungsdenken und Paulusinterpretation	241
2.2	Antiochiakonflikt als Streit um die Frage nach dem vollen Lebensrecht in der endzeitlichen christlichen Gemeinde (Wernle)	242
2.3	Antiochiazwischenfall als bedeutsame Szene im Lebenskampf des Paulus: Rechtfertigungslehre als Kampfeslehre (Wrede)	245
2.4	Zusammenfassung	246
	<i>Ausblick:</i> Das Nachwirken der Hypothese über die Zeitbedingtheit und über das Werden der paulinischen Rechtfertigungslehre bis in die Gegenwart	247

3.	Von Jesus zu Paulus und die Frage nach einer vorpaulinischen hellenistischen Urgemeinde	251
3.1	Der Abstand zwischen Jesus und Paulus bei der Gesetzesfrage. Die herausfordernde Alternative 'Jesus oder Paulus' (Wrede)	252
3.2	Paulus als Exponent des gesetzeskritischen hellenistischen Christentums in Antiochien (Heitmüller)	253
3.3	Christusglaube und besondere Form der von Paulus in Antiochien vertretenen Gesetzeskritik (Bousset)	256
3.4	Zusammenfassung	257
	<i>Ausblick:</i> Der Antiochiakonflikt und die wiederauflebende Jesus-Paulus-Frage im 20. Jahrhundert	258
4.	Unmittelbare Gegenentwürfe zur 'Religionsgeschichtlichen Schule' und deren Auswirkung auf die Interpretation des Antiochiakonflikts	268
4.1	Albert Schweitzer und die Theorie des status quo: Der Antiochiazwischenfall als Folge der praktischen Undurchführbarkeit des paulinischen status-quo-Prinzips	269
4.2	Von Karl Holl zu Hans Lietzmann: Das Wiederaufleben der Betonung des apostolischen Gegensatzes im Zusammenhang von neuerwachtem Lutherinteresse und der Opposition gegen die 'Religionsgeschichtliche Schule'	273
4.3	Zusammenfassung	277
	<i>Ausblick:</i> Gal 2,11-14 als kontroverstheologisches Fundamentalproblem. Ein ökumenischer Versuch aus protestantischer Perspektive (Inge Lönning)	278
IX.	Forschungsgeschichtliche Ergebnisse und Fragestellungen zum Antiochiazwischenfall	281
1.	Antiochiakonflikt und apostolische Einheit	281
2.	Einzelprobleme, die sich aus skizzierter Forschungsgeschichte ergeben	285
X.	Ein exegetischer Beitrag zur gegenwärtigen Auslegungsdiskussion um Gal 2,11ff.	296
1.	Zur Situation und Vorgeschichte in Antiochien (Gal 2,11-14a)	297
1.1	<i>Damals aber, als Kephass nach Antiochien kam, widerstand ich ihm ins Angesicht. Denn er war ein Verurteilter.</i>	297
1.2	<i>Denn vor der Ankunft einiger Jakobusleute hatte er Tischgemeinschaft mit den Heiden; als er/sie aber kam/en, zog er sich zurück und sonderte sich ab, weil er die aus der Beschneidung fürchtete.</i>	316
1.3	<i>Und mit ihm [sc. Kephass] heuchelten auch die übrigen Judenchristen, so daß auch Barnabas mitfortgerissen wurde durch ihre Heuchelei.</i>	336
1.4	<i>Als ich aber sah, daß ihr Wandel nicht richtig war nach der Wahrheit des Evangeliums, sagte ich zu Kephass in Gegenwart aller...</i>	343

2.	Die Zurechtweisung des Kephas und die theologische Anwendung des Konflikts durch Paulus (Gal 2,14b-21)	349
2.1	<i>Wenn du, der du ein Jude bist, heidnisch und nicht jüdisch lebst, wie kannst du die Heiden zwingen nach jüdischer Sitte zu leben?</i>	349
2.2	Zur Verarbeitung des antiochenischen Konflikts	365
2.3	Von Antiochien nach Galatien: ein exegetischer Rekonstruktionsversuch	374
2.4	Lernen aus einem Grundsatzkonflikt: Der Antiochiastreit und das Problem ökumenischer und interreligiöser Kommunikation	396
	Literaturverzeichnis	399
	Autorenregister	422
	Bibelstellen	424

I. DER ANTIOCHIAZWISCHENFALL IN DER GEGENWÄRTIGEN THEOLOGISCHEN DISKUSSION: DREI MÖGLICHE EBENEN

Die knappe Skizze des Zusammenstoßes Pauli mit Petrus, den übrigen Judenchristen Antiochiens und Barnabas, ist nur schwer auf den historischen Ereignisablauf hin zu rekonstruieren. Ein wichtiger Grund liegt darin, daß der paulinische Bericht schon selbst Interpretation dieses Vorfalles ist. Die Exegese steht vor der Aufgabe, rekonstruierend hinter die paulinische Interpretation zurückzufragen, um so von da aus eine neue Interpretation zu wagen. Wie die Auslegungs- und Forschungsgeschichte zeigt, ist im Falle Gal 2,11ff. die Begrenztheit des objektiv vorliegenden historischen Materials nahezu unvermeidlich zum Anlaß folgenreicher Hypothesenbildungen geworden, die unmittelbar mit dem Gesamtverständnis des Urchristentums in Beziehung stehen. Der hermeneutische Rückschluß vom Urchristentum zur eigenen Gegenwartssituation des Auslegers ist dabei ebenso problematisch wie für christliche Existenz notwendig. Voraussetzung ist aber eine Rekonstruktion, die textbezogen bleibt und ihre interpretationsbedingten Rekonstruktionselemente bewußt werden läßt. Möglichst unvoreingenommen zur Kenntnis zu nehmen sind aus dem Text der Tatbestand des Verhaltens Petri in Rückzug und Absonderung von der zuvor gepflegten Tischgemeinschaft der antiochenischen Gesamtgemeinde (*ὑπέστειλεν, ἀφώριζεν ἑαυτόν*) sowie die theologisch motivierte Wertung dieses Verhaltens durch Paulus (*οὐκ ὀρθοδοδεῖν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου*). Zur Debatte stehen also eine in Antiochien unmittelbar gesplante Gemeinschaft und die Wahrheit des Evangeliums, zumindest so wie Paulus dieses versteht und predigt. Infolge der Konzentration auf die zwei Kernpunkte 'aufgekündigte Einheit' und 'Wahrheit', die als Gegensatzpaar die innere Spannung des Textes ausmachen, darf nicht die Komplexität der Problemlage in Antiochien verwischt werden. Aber von hier aus lassen sich mindestens drei Ebenen aktueller Interpretation denken.

1. Die innerkonfessionelle Ebene: Das Gespräch in der eigenen Kirche

Diese gewissermaßen unterste, aber auch unmittelbarste Ebene geht von dem Grundgedanken aus, daß innerhalb der eigenen Konfession wiederholt Kontroversituationen auftreten, in denen die sichtbare Einheit der Glaubensgemeinschaft der Frage nach der Wahrheit des Evangeliums gegenübersteht. Das Heuchlerwort Mt 7,5 ist insofern für die Interpretation von Gal 2,11ff. als Mahnung ernst zu nehmen, als es

im Hinblick auf christliche Wahrheit zunächst gilt, gewissermaßen 'vor der eigenen Türe zu kehren', bevor man 'über den Zaun' auf den vermeintlich Außenstehenden deutet.

Evangelischerseits ist auf den provokanten Auslegungsversuch von Hans Asmussen zurückzuweisen, der den in Antiochia angeprangerten Petrus gerade nicht kontrovers-theologisch belastet: "... Wer nur wissen will, daß man aus Glauben gerecht wird, wer aber nicht wirklich die Existenz eines Gerechtfertigten leben will, der soll überhaupt seine Finger vom Glauben lassen. ... Nie haben wir es den Deutschen Christen bestritten, daß sie den Forderungen des Augenblicks gerecht werden möchten. ... Aber ihr Denken geschieht in dem Schema, daß die Gerechtigkeit das Produkt unseres Handelns ist. Indem sie auf die Forderungen des Augenblicks eingehen, wollen sie darin Gott gefallen, wollen sie darin den uns begegnenden Dingen gerecht werden. ... Sie wollen expressis verbis nicht die Leute des Dritten Reiches lehren: Erst Christus und dann die Forderung des Augenblicks. Sondern sie drehen es um, und sind bei aller unter ihnen immer wieder aufflammenden Judenfeindschaft Judaisten bis ins Mark"¹. Hier wird der in einem paulinischen Kampfbrief als Argument herangezogene Konfliktfall in eine seinerzeit aktuelle Kampfsituation projiziert und innerkonfessionell Einheit aufgekündigt. Dabei nimmt Asmussen das Problem der Taktik als unverzichtbaren Bestandteil auch kirchlichen Lebens durchaus ernst, fordert aber angesichts des 'factum Antiochenum' die Verkündigung der "Erlösung von der Taktik im Glauben"². Der Verlauf der Geschichte scheint zumindest im nachhinein Paulus ebenso recht zu geben wie Asmussen. Allerdings - wenn Willi Marxsen 1987 mit im wesentlichen gleichen exegetischen Einzelargumenten und ähnlichen Schlagworten wie 'Taktik' oder 'Pflichtkollision' den Antiochiazwischenfall interpretiert, fällt die ethische Problemlösung weniger einfach aus: "... im Grundsätzlichen sind Paulus und Petrus sich einig. Die Frage ist nur, ob man das grundsätzlich Richtige praktizieren kann und darf, ohne die Folgen zu bedenken. Die Folgen schätzen Paulus und Petrus unterschiedlich ein. Da aber niemand mögliche Folgen im voraus sicher angeben kann, ist die Frage, wer von beiden sich in Antiochien richtig verhalten hat, gar nicht zu beantworten ... Ihre Entscheidung blieb ein Wagnis"³. Hier wird die Konfliktsituation auf die individuelle Ebene theologisch begründeter Entscheidungsfindung transponiert und die komplexe Spannung zwischen "Gesinnungsethik" und "Verantwortungsethik" sowohl bei Paulus als auch bei

¹ Asmussen, Gal² 1935, 77.80f. Der Kommentar ist Karl Barth gewidmet.

² A.a.O., 74, vgl. auch die bezeichnende Überschrift "Ein Kapitel Taktik ..." für den Abschnitt Gal 2,11-14 (a.a.O., 71).

³ Marxsen, Sündige tapfer 1987, 83. Folgende Unterscheidung ist erwähnenswert: Petrus scheint geurteilt zu haben, das grundsätzlich Richtige nicht praktizieren zu dürfen - und "riskierte das Zerbrechen der Gemeinde in Antiochien ...". Paulus scheint geurteilt zu haben, das grundsätzlich Richtige praktizieren zu müssen - und setzte damit die Existenz der Gemeinde in Jerusalem aufs Spiel, wenn er Petrus an den gemeinsamen Tisch zurückholte.

Petrus vorausgesetzt. Luthers Motto: "Sündige tapfer" und die mittels exegetischer Rekonstruktion erfolgte Rehabilitierung des Petrus werden verbunden zu einer subtilen Warnung davor, Paulus als ausschließliches Beispiel zu nehmen: "Wer ..., wie es leider häufig geschieht, eine fremde andere Entscheidung als Sünde bezeichnet, weil er meint, mit seiner eigenen Entscheidung der Sünde entgehen zu können, täuscht sich. Er nimmt die Sünde als Macht in dieser Welt nicht ernst."⁴

Katholischerseits ist der Antiochiakonflikt interpretiert worden im Hinblick auf die anstehende innerkatholische Hierarchie-Problematik. Dabei wird Recht und Pflicht des konstruktiven Widerspruchs gegenüber einer äußerlichen, auf blindem Gehorsam beruhenden Einheit angesprochen: "Der in jüngster Zeit öfter erklärte und beanspruchte Gehorsam von Bischöfen und Kardinälen gegenüber dem Papst erscheint als blind. Der kirchliche Gehorsam im Dienst am Evangelium verlangt die Bereitschaft zu konstruktivem Widerspruch (vgl. Codex Juris Canonici, Canon 212, §3). Wir fordern die Bischöfe dazu auf, sich an das Beispiel des Paulus zu erinnern, der mit Petrus versöhnt blieb, obwohl er ihm in der Frage der Heidenmission "ins Angesicht hinein widerstand" (Galaterbrief 2,11)."⁵ In zitierter 'Kölner Erklärung', die kaum zufällig mit Gal 2,11 als einzigem direkten biblischen Beleg argumentiert⁶, wird auch die päpstliche Lehre über die Geburtenregelung aufgegriffen und insbesondere die Verknüpfung solcher Lehre "mit fundamentalen Glaubenswahrheiten wie der Heiligkeit Gottes und der Erlösung durch Jesus Christus"⁷ als fragwürdig beanstandet. Es ist die Rede von der sog. "Hierarchie der Wahrheiten" (ökumenisches Dekret im 2. Vatikanischen Konzil). Auf die ethische Problematik kann hier selbstverständlich nicht eingegangen werden. Doch wenn die katholischen Kritiker an der päpstlichen Geburtenregelungslehre sich dem Vorwurf gegenübersehen, fundamentale Glaubenswahrheiten in Frage zu stellen (vgl. den Hinweis "Kreuz Christi vergeblich" mit Gal 2,21), erinnert das sehr unmittelbar an die Konfliktsituation in Antiochien. Freilich erheben sich von Gal 2,11ff. her zwei grundsätzliche Fragen: Welche der debattierenden innerkatholischen Seiten argumentiert hier eigentlich sachgemäß im Sinne des Paulus, so daß *Adiaphora* nicht mit fundamentaler Glaubenswahrheit verbunden werden?⁸ Widerspricht nicht gerade deshalb das

⁴ A.a.O., 84. Marxsen verwendet ethisches Vokabular des Soziologen Max Weber, obwohl er sich der Ungenauigkeit der Ausdrücke bewußt ist.

⁵ Kölner Erklärung vom Dreikönigstag (6.1.1989), 10.

⁶ Es ist anzunehmen, daß der reformatorische *Impetus* hinter Gal 2,11ff. den Unterzeichnern geläufig ist.

⁷ Die Aussage: "Die vom Papst behauptete Zusammengehörigkeit der Wahrheiten bedeutet nicht ihre Gleichsetzung und Gleichgewichtigkeit ..." (ebd.) wird von den Unterzeichnern protestierend dagegehalten.

⁸ Der Papst rückt dann in die Nähe des Paulus, wenn auch die Gegenseite scheinbare *Adiaphora* ins Grundsätzliche erhebt. Treffend entgegenzuhalten wären vielleicht folgende interpretative Ausführungen Marxens: "Wer sich ausschließlich an einer 'Gesinnungsethik' orientiert und daraus eindeutige Handlungsmodelle einleitet, macht es sich zu einfach. Zwar leuchten solche Handlungsmodelle auf den ersten

'factum Antiochenum' dem Ansatz einer Hierarchie von Wahrheiten, weil es für Paulus nur mehr die eine Wahrheit gibt?⁹

Einen Grundzug aber haben die genannten Interpretationsversuche gemeinsam. Er ist Voraussetzung auf dieser innerkonfessionellen Ebene und bezieht sich auf eine durchaus nicht selbstverständliche Annahme der Rekonstruktion: Petrus und Paulus waren sich grundsätzlich einig, und zwar im Sinne der Wahrheit des paulinischen Evangeliums. Den Petrus verließ in Antiochia der Glaube nur vorübergehend, Paulus blieb über den Streit hinweg mit Petrus versöhnt.¹⁰ Im letzten Jahrhundert hätte man dies von seiten der Kritik als apologetischen, weil harmonisierenden Standpunkt bezeichnet.

2. Die interkonfessionelle Ebene: Das Gespräch zwischen den Kirchen

Auf dieser zweiten Ebene der Interpretation steht die Verwirklichung des Grundgedankens an, daß unter Zuhilfenahme des methodischen Prinzips historisch-kritischer Distanz gegenüber den Texten eine gemeinsam verantwortete Auslegung solcher Schriftstellen, über deren Deutung es zur Kirchenspaltung gekommen war, der ersehnten Wiederannäherung der Kirchen dienen kann¹¹. Gal 2,11ff. erhält dabei eminente Bedeutung, weil der Text einst zu einer der stärksten Waffen gegen die Kirche des Papsttums geworden war. Eine gewisse Gegenreaktion, ausgelöst durch Ermittlungen

Blick oft ein und können darum leicht als 'christlich allein vertretbare Entscheidungen' ausgegeben werden. Erweisen sie sich nicht aber bei genauerem Hinsehen als Versuch, sich der Verantwortung für die Folgen (für andere!) zu entziehen? Zumindest werden diese anderen ausgeblendet." (Marxsen, Sündige tapfer 1987,84) Daß diese Mahnung vor dem Rückzug auf die Gesinnung nicht nur innerhalb der evangelischen Kirche gilt, zeigt ein Vergleich mit Can. 212 §1: "Was die geistlichen Hirten in Stellvertretung Christi als Lehrer des Glaubens erklären oder als Leiter der Kirche bestimmen, haben die Gläubigen im Bewußtsein ihrer eigenen Verantwortung in christlichem Gehorsam zu befolgen" (zitiert nach Codex Juris Canonici, lat.-dt. Ausgabe 1983, 86f.).

⁹ Insofern, als eine "Hierarchie der Wahrheiten" zwangsläufig ein dogmatisches Additions-Prinzip nicht ausschließt, sei im Hinblick auf Gal 2,11ff. auf folgende Anmerkung von Oechslen, Kronzeuge 1986, 305 Anm. 27, verwiesen: "Daß 'Häresie' im Neuen Testament nicht nur 'Auswahl' ist, sondern ebenso eine Addition von sich ausschließenden Möglichkeiten sein kann, wie es der Galaterbrief zeigt, wird [u.U. von einzelnen kath. Exegeten] übersehen."

¹⁰ Das gilt auch bei Asmussen, a.a.O., 74: "... Gott war barmherzig genug, ihn [sc. Petrus] öffentlich zu blamieren und ihn so zum Glauben zurückzurufen."

¹¹ Vgl. Hahn, Bedeutung (1982) 1986, 110: "Die wiedererlangte Gemeinsamkeit im Verständnis des Neuen Testaments hat bisher verschlossene Türen aufgestoßen. Die Christusbotschaft in ihrer fundamentalen Geltung ist zwischen uns unumstritten." In diese Richtung zielt auch die Konzeption des Evang.-Kath. Kommentarwerkes; vgl. Wilckens, Rm I 1978, VI; insgesamt weniger optimistisch äußert sich Oechslen, Kronzeuge Paulus 1986. Vereinfachend werden die Überlegungen im folgenden auf das evangelisch/katholische Gespräch beschränkt.

heutiger Exegese, kommt dort zum Ausdruck, wo anstatt konfessioneller Polemik das Urchristentum, einschließlich der im Neuen Testament bezeugten Streitfragen, modellhaft Impulse für gegenwärtige ökumenische Bemühungen beisteuern soll. Natürlich rückt daher der offensichtlich enge Zusammenhang zwischen Apostelkonvent und Antiochiazwischenfall in den Mittelpunkt des Interesses.

Im Vorfeld des weiten Problemkreises der interkonneffionellen Gesprächsebene sind drei, sehr unterschiedliche Beobachtungen zu erwähnen:

(1) Urchristentum als ökumenisches Modell darf nicht nur formal als Beispiel für das Ringen um kirchliche Einheit gedeutet werden, sondern die theologischen Inhalte, um die gekämpft wurde, sind ökumenisch ernst zu nehmen: Im Antiochiestreit geht es sachlich um die Durchsetzung der Wahrheit des Evangeliums im Sinne paulinischer Rechtfertigung und deren praktischer Implikation im Leben.

(2) Exegeten-Konsens ist nicht gleichzusetzen mit Theologen-Konsens und schon gar nicht mit Konsens der Glaubenden¹². Die Methode historisch-kritischer Entfremdung gegenüber dem Text als Voraussetzung (gemeinsam) verantworteter Interpretation steht vor einem Umsetzungsproblem: Es zeigt sich in der Frage nach der Normativität exegetischer (Forschungs-)Ergebnisse oder bei dem Problem der Vermittlung solcher Ergebnisse an Nichtexegeten¹³; ganz zu schweigen von dem entscheidenden Prozeß der Aneignung der Schrift als Lebensgrundlage¹⁴, welcher als Problemstellung im Zusammenhang des Antiochiakonfliktes neutestamentlich präformiert zu sein scheint.

(3) Eine auf den ersten Blick überraschende Feststellung ist im Hinblick auf die verhältnismäßig junge, historisch-kritisch arbeitende, katholische Exegese¹⁵ ernstzunehmen: Tendenziell scheint die katholische Bibelwissenschaft unbefangener mit der historisch-kritischen Methode umgehen zu können als eine bewußt evangelische Schriftforschung, die sich dem eigenen traditionell-reformatorischen Verständnis des biblischen Wortes als unmittelbare, lebendige Anrede Gottes verpflichtet weiß. Denn das Programm der katholischerseits oft angemahnten Vielgestaltigkeit des ganzen Kanons oder Problemkreise wie die Einmaligkeit, die Situationsgebundenheit und die Entwicklungsbedingtheit neutestamentlicher Aussagen lassen sich umso unbeschwerter thematisieren, als die verbindliche Auslegung der Schrift ohnehin in der Hand des zentralisierten Lehramtes liegt und sich die eigene Kirche in ihrer faktischen Gestalt als

¹² Vgl. zur Problematik die Ausführungen von Oechslen, a.a.O., 248 - 260 (Abschnitt: "Dogmatische Kritik am Anspruch historischer Exegese").

¹³ Vgl. Niebuhr, Tendenzen 1987, 293: "Die neutestamentliche Exegese hat gegenwärtig Schwierigkeiten, ihre lange Zeit gewohnte Führungsrolle im Zusammenspiel der theologischen Disziplinen zu halten. ... Angefragt wird ...[u.a.] die Möglichkeit für den Nicht-Spezialisten, ihre Arbeitsweise auch nur rezeptiv nachzuvollziehen, angefragt wird schließlich prinzipiell die Fähigkeit herkömmlicher neutestamentlicher Exegese, Hilfe und Wegweisung für Theologie und Verkündigung zu bieten".

¹⁴ Siehe Mildnerberger, Gegenläufigkeit 1972, 57 - 64, unter kritischer Würdigung Rudolf Bultmanns: "Verstanden ist die Schrift erst, wenn sie in ihrer Anwendbarkeit verstanden ist" (a.a.O., 63).

¹⁵ Als Meilensteine katholischer Bibelkritik sind die lehramtlichen Entscheidungen der Enzyklika 'Divino afflante spiritu' (1943 unter Pius XII) und der Konstitution 'De divina revelatione' ('Dei verbum') (1965 im Rahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils) anzusehen (vgl. Hahn, Beitrag der katholischen Exegese 1973, 85ff. und Vögtle, Neutestamentliche Wissenschaft 1984, 53).

Verlängerung der im NT ansetzenden Gott-gewirkten Entwicklung versteht.¹⁶ Die Exegeten beider Konfessionen treffen sich bedauerlicher Weise oft erst dort wieder, wo auch die protestantisch-kritische Auslegung die Frage der Anwendbarkeit ihrer Ergebnisse an die eigene Dogmatik (als normsetzende Disziplin) abgegeben hat.

Im folgenden sind - wiederum in Auswahl - einige Interpretationsvorschläge zum Antiochiazwischenfall auf dieser interkonfessionellen Gesprächsebene zu nennen, sofern eine bewußt ökumenische Stoßrichtung intendiert wird.

Am entschlossensten auf katholischer Seite bezieht Franz Mußner den Petrus-Paulus-Streit in seine exegetischen Bemühungen um die Ökumene ein: Die beiden Apostel sind "Pole der Einheit"¹⁷ und "ökumenische Helfergestalten"¹⁸: "Vor allem vergesse man nie, daß der Adressat der 'Rede', in der Paulus seine Rechtfertigungslehre literarisch zum ersten Mal niedergelegt hat, der 'Felsenmann' Petrus war. ... Ob die katholische Kirche jemals davon absehen kann? 'Die Wahrheit des Evangeliums' hat für Paulus den absoluten Vorrang vor der Institution. Apostolische Autorität gründet für Paulus im Evangelium!"¹⁹ Aus der Beobachtung, daß Paulus den Petrus über die Rechtfertigung belehrt, ergeben sich dann insofern Konsequenzen für das katholisch-evangelische Gespräch, als paulinischer Theologie insgesamt eine dauerhaft kritische Funktion für Kirche und Welt zuerkannt wird. Es dürfte mehr als ein Zufall sein, daß Mußner - im Gegensatz zu lutherischen Gesprächspartnern - gerade nicht von der kritischen Funktion des Evangeliums spricht²⁰. Denn darin - genauer, im Vorwurf einer lutherischen Verengung des paulinischen Evangeliums zur *iustificatio impii*, ohne die "katholische Weite" dieses streng objektivierbaren Ausdrucks (Rm 10,9; 1 Kor 15,2) zu berücksichtigen²¹ - liegt nach wie vor die kontroverstheologische Differenz: Ist die Rechtfertigungslehre (und ihre Entsprechung in der paulinischen Gesetzeslehre) ein "integraler

¹⁶ Vgl. Oechslen, a.a.O., 228f., 248, 258 u. ö.; freilich wehrt sich Mußner dagegen, seine als neutestamentliche Gegebenheit erarbeitete Feststellung: "Petrus ist vor allem *nach* seinem Tod 'aufgewertet' worden", mit dem Schlagwort 'Frühkatholizismus' abzutun (insbesondere gegen Siegfried Schulz). Und doch sieht er "providentiell" den 'institutionellen' Sieg des Petrus als "ein Werk des inspirierenden Gottesgeistes" (Mußner, Petrus und Paulus 1976, 134).

¹⁷ Vgl. den Buchtitel von Mußners 1976 herausgegebenem Beitrag der *Quaestiones Disputatae* (Bd. 76), insbesondere auch den letzten Abschnitt mit der Überschrift: "Das ökumenische Zweigespann" (Mußner, Petrus und Paulus 1976, 123ff.).

¹⁸ Mußner, a.a.O., 133.

¹⁹ Mußner, a.a.O., 137; vgl. 86.

²⁰ So jedenfalls nicht in seinem Schlußkurs, Abschnitt 2 (vgl. Mußner, Gal 5¹⁹⁸⁸, 422). Trotzdem kommt Inge Lönnings Interpretation von Gal 2,11ff. (vgl. unten Anm.34) als "kontroverstheologisches Fundamentproblem" unter dem Aspekt der permanenten Traditionskritik in der Kirche in Mußners Gal-Kommentar hohe Bedeutung zu (vgl. a.a.O., 165-167.422).

²¹ Vgl. die sehr entschiedene Verteidigung der kath. Position bei Mußner, Evangelium 1967, 159 - 177, Evangelium im lutherischen Sinne dürfe nie zum kanonkritischen Prinzip werden (a.a.O., 172).

Bestandteil²² des Evangeliums, das in der neutestamentlichen Heilsbotschaft insgesamt zur Sprache kommt und dem auch Paulus untersteht (selbst in Antiochien), oder ist diese Rechtfertigung des Sünders "ein Implikat der 'Christuswirklichkeit'" unter anderen, *ein* Topos unter neun weiteren im "semantischen Universum" des Paulus²³, also letztlich doch nur *ein* Lehrinhalt von verschiedenen Inhalten des paulinischen Evangeliums²⁴, dessen Logik²⁵ Paulus in Antiochien gehorchen mußte?²⁶ Eben weil Mußner Rechtfertigung betont als Lehraussage des paulinischen Evangeliums versteht, welche im Konflikt mit Petrus erstmals bezeugt und im Hinblick auf die galatische Gegnerfront formuliert worden sei, ist die Anwendung der linguistischen Methode (generative Transformationsgrammatik) auf den Basis-Satz in Gal 2,16 konsequent: Durchaus in ökumenischem Interesse wird nachgewiesen, daß sich die kontrastive Grundformel *οὐκ ἐξ ἔργων* trotz Kontextveränderungen bis in die Deuteropaulinen durchhält und noch darüber hinaus das sachliche Anliegen paulinischer Rechtfertigungslehre in anderen ntl. Texten gewahrt bleibt. Die Gesamtexegese führt zum Schluß: "Theologisch gesehen, hat Paulus in der Urkirche gesiegt"²⁷. Man wird das auf seine theologische (nicht unmittelbar historische) Interpretation des Antiochiazwischenfalls rückbeziehen dürfen, sofern der "Gegenpol" im Auge bleibt, der sich aus der posthumen Aufwertung der Person des Petrus innerhalb des NT nachweisen lasse: "... institutionell" hat am Ausgang des neutestamentlichen Zeitalters weithin Petrus gesiegt ..."²⁸

Weil Mußner damit ökumenische Verständigung nicht über die Brücke paulinisch-lutherischen Verständnisses von "Evangelium" finden kann, setzt er - wiederholt vom

²² Also etwas, was das *Ganze* des Evangeliums ausmacht; vgl. dazu Roloff, *Geschichtlichkeit* 1974, 141.

²³ Vgl. Mußner, Gal ⁵1988, 424 - 431; Einordnung und Funktion dessen, was Paulus als 'Evangelium' bezeichnet, wird in diesem Nachtragskapitel zum Gal-Kommentar (5. Aufl.) von Mußner nicht geklärt.

²⁴ Vgl. Mußner, *Evangelium* 1967, 162: "... Jedoch ist die Lehre vom rechtfertigenden Glauben an das rettende Kreuz Jesu in den Paulusbriefen nicht der einzige Inhalt seines 'Evangeliums'".

²⁵ "Es war nicht die Logik seiner Prämissen, sondern die 'Logik' des Evangeliums, der Paulus gehorchen mußte, wenn das Evangelium nicht 'verdrehen' werden sollte" (Mußner, Gal ⁵1988, 162).

²⁶ Der in Anm. 25 zitierte Satz kann zwar durchaus in lutherischem Sinn interpretiert werden ("Evangelium" ist dann nicht gleichzusetzen mit einem kerygmatischen Lehrsatz und verstanden als unverfügbares Gegenüber des Heilshandelns Gottes, das auf bestimmte Situationen hin sich an den Glaubenden wirksam erweist (1 Thess 2,13)), und Mußner erkennt im pln. Begriff *εὐαγγέλιον* ausdrücklich beides, sowohl missionarisches Verkündigen als Vorgang als auch den Inhalt dieser Verkündigung (vgl. Mußner, *Evangelium* 1967, 165); doch sein Exkurs über die "Mitte des Evangeliums" handelt ausdrücklich von der Lehre der *iustificatio impii* und fordert die Erweiterung um den größeren Horizont der Sohnschaft (Gal 4,4f.) (Mußner, Gal ⁵1988, 75f.). Auf den Charakter von 'Evangelium' als verkündigtes Heilsgeschehen läßt sich ein solches additives Verfahren im Grunde aber nicht ein, selbst wenn Mußner *νιοθεσία* als "dynamische Ontologie" formuliert, weil sie "unter das eschatologische Handeln Gottes gestellt" ist.

²⁷ Mußner, *Petrus und Paulus* 1976, 121.

²⁸ A.a.O., 133. Umstritten ist freilich, ob eine solche spät- und nachneutestamentliche Aufwertung des Petrus als institutioneller Sieg im Sinne des Primatsanspruches gelten darf.

antiochenischen Konflikt ausgehend - den Schwerpunkt der Interpretation anders: "Einen entscheidenden Anstoß gab dem Apostel zur Entwicklung seiner Freiheitstheologie der antiochenische Streit um das *συνεσθίειν* zwischen Judenchristen und Heidenchristen, in dessen Zusammenhang Paulus nach Gal 2,14 - 21 seine Rechtfertigungslehre solo Christo, sola fide et sola gratia vortrug"²⁹. Als bedenkenswerter lutherischer Vorbehalt gegen das päpstliche Primat wird entsprechend das Anliegen der *Freiheit* des Evangeliums genannt und von Mußner beantwortet mit der vom Gal her gewonnenen Überzeugung, daß Kirche ein "offenes System" sein muß, in dem das Pneuma verhärtete Strukturen aufbricht. Ein in seiner Tiefenschau faszinierendes Programmwort der Ökumene gewinnt er von Gal 2,12 her: "Das Wesen des Christentums ist *συνεσθίειν*"³⁰ Denn diese Metapher fängt in ihrem Tätigkeitswort nicht nur die Lebenswirklichkeit der Kontroverssituation in Antiochien ein, sondern weist auch zurück auf Jesu Mahlgemeinschaft mit Sündern (explizit Mk 2,15ff. par.; Lk 15,2) und den sich darin gleichnishaft manifestierenden, universalen Heilswillen Gottes. "Zusammen-Essen" bezeichnet die Erfahrung des Petrus (Apg 10,41 mit dem auferstandenen Jesus; 11,3 mit Unbeschnittenen), schließt aber auch das Herrenmahl ein und eröffnet die Perspektive auf aktuelle Fragen christlich ökumenischer Orthopraxie. Mußners Programmwort ist gewissermaßen Ausdruck der Kontinuität und Einheit, um die in Antiochia gekämpft wird. Es ist freilich auch subjektiv gewählt³¹, denn *συνεσθίειν* begegnet im NT insgesamt nur fünf mal (Paulus: zwei mal; vgl. Lk 15,2; Apg 10,41; 11,3; 1 Kor 5,11; Gal 2,12) und droht von dem abzulenken³², was überhaupt Paulus veranlaßt haben dürfte, den Streit mit Petrus zu berichten: die Wahrheit des Evangeliums. Sie verlangt in Gal 2,11ff. nach dem *συνεσθίειν*. "Zusammen-Essen" meint in Antiochia die Situation, auf die hin

²⁹ Mußner, Gal ⁵1988, 428.

³⁰ So die Abschlußworte in Mußners Schlußexkurs über "Die Bedeutung des Galaterbriefes für Theologie und Kirche" (a.a.O. ⁵1988, 423). Zur weiteren Ausführung siehe ders., Wesen des Christentums 1975, 92 - 102.

³¹ Wagenhammer, Bemerkungen 1981, 495f. Als Würdigung zu verstehen ist folgende Bemerkung: "Das Wort '*συνεσθίειν*' gibt also unendlich viel zu tun. Es gäbe auch unendlich zu denken" (a.a.O., 506). Damit ist gleichzeitig eine ökumenische Verfahrens-Problematik aufgezeigt: Denn wo es unendlich viel zu tun gibt, kommt man häufig nicht mehr zum Denken; und wo jemand unendlich viel zu bedenken hat, bleibt womöglich das Handeln auf der Strecke.

³² Ein gewisses Ablenken dürfte beabsichtigt sein, ist aber aus Mußners Kritik an einer (in folgendem Zitat wohl mißverständenen) lutherischen Auffassung von 'Evangelium' her zu erklären: "Der Vertreter der 'Institution' [sc. Petrus versus der Papst] muß schon deshalb in die Kirche hineingehören, weil 'Evangelium' nicht jenes 'Zauberwort' ist, das die Christenheit zusammenhält, wie die Erfahrung der Geschichte zeigt" (Mußner, Petrus und Paulus 1976, 138). Als 'Zauberwort' haben weder die Reformation noch gegenwärtige evangelische Schriftauslegung das Evangelium verstanden (vgl. etwa Roloff, Geschichtlichkeit 1974, 126 - 158): Der Vorwurf setzt im übrigen voraus, daß aus 'Evangelium' wieder 'Gesetz' geworden ist.

Evangelium als Heilsgeschehen zu interpretieren ist³³. Doch in der hier geübten Kritik vollzieht sich gleichzeitig ein 'Seitenwechsel' auf interkonfessioneller Ebene zu einer aktualisierten lutherischen Position. Am schärfsten wird sie in den ökumenischen Überlegungen von Inge Lönning artikuliert: Sein Grundgedanke gipfelt darin, daß 'in concreto' nicht zwischen christlicher Lehre und christlichem Leben unterschieden werden darf und im 'Evangelium' ein ökumenisch-ekklesiologisches Programm wiedergewonnen werden muß: "Nicht die Kirche macht das Evangelium zum Evangelium, sondern das Evangelium macht die Kirche zur Kirche"³⁴.

Mußners Programmwort eröffnet einsichtig die Möglichkeit zu einem weiteren Interpretationsaspekt in Gal 2,11ff., der evangelischerseits von Dieter Lührmann durchgeführt wurde und die ökumenische Frage nach Abendmahlsgemeinschaft aufwirft. Die kirchengeschichtliche Beobachtung, daß am Abendmahl immer wieder interkonfessionelle Verständigungsbereitschaft scheitert, kombiniert Lührmann mit der exegetisch-forschungsgeschichtlichen Beobachtung, daß protestantische Auslegung bisher zu Recht in die Situation Gal 2,11ff. die Feier des Abendmahls miteinschließt³⁵. Die paulinischen Gemeinden, nach dem Grundsatz Gal 3,28 christologisch auf die beiden Sakramente Taufe und Abendmahl aufgebaut und damit konkret realisierte und soziologische Neuschöpfungen³⁶, sind Erscheinungsformen des radikal paulinischen Einheitskonzeptes aufgrund des einen Evangeliums, welches in Antiochien gegen ein anderes Konzept stand, das die vereinbarte Kirchengemeinschaft nicht überall als Tischgemeinschaft zu realisieren bereit war. Als Vergleichstext zum Antiochiastreit bietet sich deshalb 1 Kor 11,17-34 an, weil dort ebenfalls von einem Schisma bei der Tischgemeinschaft ausgegangen wird. Aufgrund der veränderten Briefsituation in Korinth entfaltet Paulus

³³ Weil "Evangelium" und "Zusammenessen" nicht gegeneinander auszuspielen sind, ist zu würdigen, daß von Mußner der Aspekt ökumenischen Handelns exegetisch verankert wird. Freilich darf dann auch nicht zwischen Lehre und Verhalten (Petrus!) getrennt werden. Es drängt sich m. E. der Verdacht auf, daß Mußner deshalb das Verb *συνεσθίειν* wählt, weil bei ihm das Verständnis für *εὐαγγέλιον* als Geschehen (Kraft Gottes) zu kurz kommt. Hingewiesen sei an dieser Stelle auf ein naheliegendes, aber ungewöhnliches Schlagwort, das Gerhard Ebeling aus Gal 2,14 gewonnen hat, um die zwei Grundfesten der Christenheit zu charakterisieren: "Orthopodie", also "die Gesamtorientierung auf die Grundwahrheit des Lebens hin, auf den Ort, wohin unser Leben in Wahrheit ganz und gar gehört". Der Ausdruck deckt sich bewußt nicht mit Orthodoxie und nicht mit Orthopraxie (Ebeling, Die Wahrheit des Evangeliums 1981, V). Freilich ist *ὀρθοδοξία* im NT Hapaxlegomenon.

³⁴ Lönning, Fundamentalproblem 1970, 62; es sei zugegeben, daß ein unreflektiertes Übernehmen dieses Zitates leicht das Mißverständnis von Evangelium als 'Zauberwort' hervorrufen könnte.

³⁵ Lührmann, Abendmahlsgemeinschaft 1980, 274f. mit Anm. 20; ohne Bezugnahme auf, aber durchaus als Warnung vor einer Fehlinterpretation von Mußners Programmwort, kann man folgende kritische Bemerkung Lührmanns gegen eine theologisch unpräzisierte Praxis der Abendmahlsgemeinschaft verstehen: "Die populäre 'Zöllner und Sünder' - Christologie ermöglicht zugleich einen weitgehenden Abbau des sakramentalen Charakters des Abendmahls unter Berufung auf die Tischgemeinschaft Jesu mit 'Zöllnern und Sündern' (vgl. Mk 2,13 - 17) und damit dessen Ethisierung."

³⁶ A.a.O., 283.

aber nicht eine Rechtfertigungstheologie (Gal), sondern eine Abendmahlstheologie (1 Kor), argumentiert freilich in beiden Fällen christologisch: "Das *Abendmahl*, und das ist das eigentliche Argument des Paulus in Gal 2,11ff. gegen Petrus, kann *als gemeinsames Mahl gerechtfertigter Sünder* kein Schisma mehr zulassen. Abendmahlsgemeinschaft ist also in der Erinnerung und Verkündigung des Todes Jesu (1 Kor 11,23-26) die der Christologie der Rechtfertigung aus Glauben an Christus allein entsprechende Lebensform, ihre Verweigerung wie in Antiochien Verleugnung des einen Christus und des einen Gottes."³⁷ Als Versäumnisse gegenüber dem Gemeinschaftscharakter werden der reformatorischen Tradition "Individualisierung der Abendmahlsfrömmigkeit" vorgehalten und der römisch-katholischen Seite die Möglichkeit, Privatmessen ohne Teilnahme der Gemeinde zuzulassen³⁸. Damit berührt Lührmanns Kritik freilich gleichzeitig die innerkonfessionelle Ebene. Er erinnert an die paulinische Entscheidung, aufgrund der Wahrheit die Einheit der Kirche aufs Spiel gesetzt zu haben. Entsprechend konfessionell geprägt klingt sein Programmwort: "Abendmahlsgemeinschaft als Gemeinschaft gerechtfertigter Sünder"³⁹ Die hier unter Berufung auf Lührmann skizzierte Position ist wiederum in Richtung auf deutlichere ökumenische Perspektiven korrigiert worden. Das läßt sich exemplarisch an zwei Beispielen aufzeigen:

(1) Der katholische Exeget Hans-Josef Klauck spricht von einem "'integrierten' Herrenmahl ... in doppeltem Sinn"⁴⁰ und betont in Gal 2,11ff. wie Lührmann den Bruch der Abendmahlsgemeinschaft. Zu Recht weist er aber auf die Kollekte hin und damit auf eine andere Möglichkeit der Gemeinschaftsform, die Paulus trotz des antiochenischen Zwischenfalles unbeirrt durchgeführt habe, und interpretiert dann: "gestörte Tischgemeinschaft ist noch kein Grund, jegliche Form von Gemeinschaft aufzukündigen. Gemeinschaftserweise sind auch auf dem Gebiet der Diakonie möglich, in gemeinsamen Aktionen. Eucharistische Gemeinschaft bedeutet bei Paulus dem strengen Wortsinn nach in erster Linie gemeinsames Dankgebet, das sich an Gott richtet und seinen Gnadenerweisen antwortet, die ständig auf die Kirchen überströmen"⁴¹. Hier wird der Bericht vom Antiochiastreit mit Textaussagen aus 2 Kor 9, 11 - 15 gekoppelt und darüber hinaus die

³⁷ A.a.O., 285; zu beachten ist hier, wie Christologie, Rechtfertigungs- und Abendmahlstheologie sachlich ineinandergesehen sind.

³⁸ A.a.O., 286; sehr konkret stellt sich Lührmann übrigens auch die jeweilige Individualisierung im antiochenischen Schisma vor: Die Gemeinde sei im selben Raum zur gleichen Zeit zusammengekommen, habe aber in getrennten Gruppen an verschiedenen Tischen das Mahl eingenommen (vgl. Lührmann, Gal 1978, 41).

³⁹ Lührmann, *Abendmahlsgemeinschaft* 1980, 286.

⁴⁰ Klauck, *Gemeinde* 1989, 341. Gemeint ist die Kombination von Gemeindemahlzeit und Herrenmahl einerseits, sowie die Kombination von früheren Juden und Heiden als Mahlteilnehmern andererseits (Hinweis auf Gal 3,28).

⁴¹ A.a.O., 345.

ökumenische Perspektive mittels einer besonderen Gewichtung des *κοινωνία*-Begriffes (Gal 2,9f.) gewonnen, der zu verstehen sei als gemeinsame Teilhabe aller an dem einen Evangelium und von Paulus geradezu als terminus technicus für die Kollekte verwendet werden konnte (2 Kor 8,4; 9,13; Rm 15,26f.)⁴². In der Durchführung der Sammlungsaktion für Jerusalem als eine auf dem Aposteltreffen intendierte Ausdrucksform der Gemeinschaft⁴³ - trotz der zunehmenden judenchristlichen Anfeindungen seit dem Tag von Antiochien - liegt also der ökumenische Impuls, den Paulus gesetzt hat.

(2) Ein Beispiel, wie überaus eng hypothetische Rekonstruktion und ökumenische Interpretation verschränkt sein können, liefert das unkonventionelle Paulus-Bild des evangelischen Neutestamentlers August Strobel, der den Heidenapostel einen unerhörten Positionswandel durchleben sieht⁴⁴, so daß dieser am Ende seines Wirkens ganz im Sinne der Apg (21,18ff.) als Garant kirchlicher Einheit verifiziert werden kann⁴⁵: Als Paulus in Antiochien das erste Mal von den Dekretauflagen des Jakobus erfuhr, welche einige Leute (*τινές*) übereifrig in Galatien durchzusetzen versuchten⁴⁶, habe er die Wahrheit des Evangeliums rigoros über die Einheit der Kirche gestellt⁴⁷. Dieser konsequente Standpunkt samt Implikationen für urchristliche Lebensformen sei auch im

⁴² Im Anschluß an Josef Hainz; vgl. Hainz, Gemeinschaft 1981, 30 - 42 (besonders S. 41), wobei in diesem Aufsatz Gal 2,9f. als "prinzipielle Lösung" des Konfliktes zwischen Heiden- und Judenchristentum bezeichnet wird, was anzeige, daß "die Einheit der Kirche selbst an grundlegend verschiedenen theologischen Konzeptionen nicht zerbrechen mußte ..." (a.a.O., 30). Der m.E. wichtige Punkt, daß die Kollekte von Paulus trotz Gal 2,11-14 und judenchristlicher Anfeindungen durchgehalten und theologisch fundiert wird (2 Kor 9,11-15), wird von Hainz nicht ausgewertet.

⁴³ Hainz, a.a.O., 40f. argumentiert ausdrücklich gegen die These, in der Kollekte eine Spendenaufgabe der Jerusalemer im Sinn eines Besteuerungsrechtes zu sehen.

⁴⁴ Strobel, Aposteldekret 1981, 94. 102.

⁴⁵ Hier trifft sich Strobel mit Mußner (dem genannter Aufsatz gewidmet ist) im Versuch, die Apg positiv für das ökumenische Gespräch auszuwerten (vgl. Mußner, Petrus und Paulus 1976, 127 Anm. 306: "Die Rehabilitierung des Lukas ist in vollem Gang ..."). Jedoch wesentlich vorsichtiger und kritischer spricht Mußner von Lukas als Vorbild eines ökumenischen Denkers, der bereits Petrus und Paulus als ökumenisches Zwiespänn zusammenzieht (a.a.O., 125-127), während Strobel davon ausgeht, daß eine "theologische Positionsverschiebung ersten Ranges" in der Person des Paulus selbst der Tendenz des lk. Geschichtswerkes Pate stand (Strobel, a.a.O., 102f.). Aber wäre Apg 21,18ff. wirklich ein exakt-historischer Bericht, so steht doch nichts davon im Text, daß Paulus das Dekret auch wirklich akzeptiert hat, und genauso wenig läßt sich aus Gal oder 2 Kor nachweisen, daß die Paulus-Gegner auf Einführung des Dekretes drangen.

⁴⁶ Die These, daß sich Paulus im Gal gegen die Auflagen des Dekretes zur Wehr setzt, begegnet übrigens auch in der Erstauflage des Galaterkommentars von Heinrich Schlier, freilich mit der Modifikation, daß Paulus zwar das Dekret mitbeschlossen hat (Apg 15), sich allerdings gegen eine Auffassung zu wenden scheint, "die das Aposteldekret als grundsätzliche Anerkennung des Gesetzes als Heilsweges auslegte" (Schlier, Gal ¹⁰1949, 77). Die Argumente, die Erich Dinkler gegen Schlier ausgesprochen hat, gelten im Prinzip auch gegen Strobel: Paulus hätte dann das Dekret im Gal wenigstens erwähnen und sein Verhältnis dazu (selbst wenn es ablehnend war) klar stellen müssen (vgl. Dinkler, Signum Crucis 1967, 278). Schlier hat den entsprechenden Abschnitt seines Kommentars dann auch verändert und erklärt, der Verfasser der Apg habe irrtümlich die Lösung der Heidenmissionsfrage mit den Verhandlungen Apg 15,1ff. zusammengebracht (vgl. Schlier Gal ¹²1962, 116).

⁴⁷ Vgl. hier die Nähe zur Ausdrucksweise Lühhmanns (s. oben S. 10).

Augenblick der Abfassung des Gal noch beibehalten. Später jedoch habe der Heidenmissionar um seiner apostolischen Legitimierung willen gewisse gesetzliche Auflagen ebenso wie das Dekret anerkannt und die Einheit der Urkirche dem Kampf um die Wahrheit vorgeordnet. Die Schlußfolgerungen Strobel's sind sehr pragmatisch, aber dann bedenklich, wenn unverkürzte christliche Wahrheit nach wie vor Grundlage ökumenischer Einigung bleiben soll⁴⁸: Nach Strobel ist Paulus "der anschauliche Beweis dafür, daß es im ökumenischen Gespräch unsinnig ist, die formale Erkenntnis der pura doctrina über das Ringen um die Einheit der una sancta ecclesia zu stellen, sofern deren Existenz bedroht ist. ... Es wird immer wieder in der Geschichte der Kirche die Stunde kommen, in der es nicht nur formal um die Wahrheit geht, sondern mehr noch um die Einheit der Gemeinde als Lebensfrage der Kirche in der Welt"⁴⁹.

Nun sind wohl solche Versuche als für das ökumenische Gespräch besonders weiterführend zu würdigen, die vor kurzschlüssiger Parallelisierung warnen⁵⁰ und, statt einen Positionswandel des Paulus zu behaupten, exegetisch-theologisch zu klären versuchen, wie es jeweils dem Heidenapostel in (historisch-kritisch zu rekonstruierenden) Situationen gelang, seinen konsistenten Leitgedanken umzusetzen, "wonach das gesetzessfreie Evangelium die das Leben der Kirche bestimmende normative Macht ist"⁵¹. Auf interkonfessioneller Ebene läßt sich Paulus dann insofern als ökumenische Leitfigur verstehen, als er die innere Kontinuität der Verkündigung des Evangeliums Christi gerade in der äußeren Diskontinuität erhält. Folgende Interpretation schließt die Situation des Petrus und des Paulus in Antiochien ein, beansprucht aber auch Gültigkeit für das paulinische Traditionsverständnis insgesamt und für das Gespräch innerhalb und zwischen den Kirchen: "Einheit in Christus statt Einheitsglaube - so lautet das Programm des Paulus ... Die Heilsbotschaft von Kreuz und Auferstehung kann nicht 'zitiert', sondern muß verkündigt werden ... Bewahren jedoch läßt sich die innere Kontinuität des

⁴⁸ Strobel's Annahmen entsprechen letztlich einer Hypothese von Entwicklung im pln. Denken, bei der Paulus durchaus einer ernsten theologischen Sachkritik zu unterziehen wäre, welche m.E. wiederum gerade durch den Rm-Brief in Frage gestellt wird. So meldet Hahn, *Bedeutung* (1982) 1986, 114 große Bedenken an und selbst die katholische Exegese dürfte kaum zustimmen, sofern auch sie die Wahrheit des Evangeliums unverkürzt erhalten will (vgl. etwa Mußner, *Gal* ⁵1988, 76).

⁴⁹ Strobel, a.a.O., 103f. Freilich ist festzuhalten: Weder im gegenwärtigen ökumenischen Gespräch darf es um formale Wahrheitsprinzipien gehen, noch dürfte es Paulus in Antiochien oder später um solchen Formalismus gegangen sein.

⁵⁰ Vgl. Hahn, *Bedeutung* (1982) 1986, 110: Im Gegensatz zu einem Urchristentum aus Juden- und Heidenchristen ist im Laufe der konfessionellen Aufspaltung für Reformation und Gegenreformation "die Gemeinsamkeit im Verständnis der Botschaft und des Kircheseins selbst strittig geworden ...".

⁵¹ Roloff, *Rechtsbildungen* 1987, 126; vgl. ders., *Geschichtlichkeit* 1974, 155, auf das gesamte NT - und nicht nur auf Paulus - bezogen: "Was wir im Neuen Testament vorfinden, sind jeweils Interpretationen des Evangeliums auf bestimmte Situationen hin".

Evangeliums Christi nur in immer wieder neuem, scheinbarem Traditions-’bruch’⁵². Freilich gehört hier dazu, den Antiochiazwischenfall nicht als isoliertes Ereignis überzubetonen, weil für Paulus gerade die praktizierte Gemeinschaft Kriterium war (Kollekte; *συνεοδίζειν* in Antiochien; Gal 2,2 nicht als Unterwerfung unter Autoritäten, sondern als Bewahrheiten der *κοινωνία* Gal 2,9 usw.) und es ihm nicht etwa darum ging Uneinheitlichkeit zu legitimieren. Vielmehr rückt der Gedanke der "Einheit in der Verschiedenheit"⁵³ als zutreffendes Interpretament für den fundamentalen Rang der theologischen Übereinkunft auf dem Apostelkonvent in den Mittelpunkt, wonach das eine Evangelium nur jeweils im Hinblick auf die geschichtlichen Voraussetzungen der Adressaten (Beschneidung, Unbeschnittenheit) tatsächliche Gestalt gewinnt.⁵⁴ Damit wird aber auch die Frage nach dem, was heilsnotwendig ist, als gemeinsames christliches Kriterium exegetisch verifiziert und gleichzeitig seine Gefährdung in Antiochien festgehalten. Denn dort, wo Heiden auf das Gesetz verpflichtet werden sollten, bedeutete das, "daß sie zur Einhaltung einer Tradition aufgefordert wurden, die ihrer eigenen Geschichte fremd war und ihrem eigenen Weg zu Christus nicht entsprach"⁵⁵. Das Aposteldekret in seinem historischen Verhältnis zu Apostelkonvent und der Problemstellung des Antiochiazwischenfalles wird als nachträgliche Regelung von nur vorübergehender Gültigkeit interpretiert und im aktuellen Zusammenhang ökumenischer Gemeinschaft als Exempel gesehen für Zusatzvereinbarungen, ohne die nicht auszukommen sei, solange sie nicht dem Grundsatz des allein Heilsnotwendigen widersprechen⁵⁶. Natürlich bricht hier die Frage nach dem Verhältnis zwischen Paulus und dem Dekret erneut auf (gab es überhaupt ein solches?), insbesondere, ob sich die von Paulus im Anschluß an den Antiochiasstreit zum Problem der Tischgemeinschaft in Beziehung gesetzte Rechtfertigungslehre⁵⁷ mit dem Dekret verträgt und dessen Satzungen nicht zwangsläufig mit dem Grundsatz des allein Heilsnotwendigen kollidieren müssen. Doch anstatt hier vor unüberwindlichen Gegensätzen zu kapitulieren, bietet sich die Erklärung an, das Dekret gerade im Hinblick auf das "Ja zu dem Recht auf die

⁵² Kahl, Traditionsbruch und Kirchengemeinschaft 1977, 37. 40.

⁵³ Hahn, Das apostolische Zeitalter (1981) 1986, 81 unter bewußter Aufnahme dieses allgemein verbreiteten ökumenischen Schlagwortes.

⁵⁴ Vgl. Roloff, Geschichtlichkeit 1974, 140f.; Kahl, a.a.O., 15; Holtz, Bedeutung des Apostelkonzils 1974, 142ff.; ders., Zwischenfall 1986, 353; Hahn, Das apostolische Zeitalter (1981) 1986, 80f. mit Verweis auf Mußner.

⁵⁵ Hahn, Bedeutung (1982) 1986, 112.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Hahn, Einheit der Kirche (1979) 1986, 149ff., betont im Anschluß an Hermann Cremer und dann Peter Stuhlmacher den Charakter des Gottes- und Gemeinschaftsverhältnisses von *δικαιοσύνη θεού* und erklärt: "Für Paulus bot die Rechtfertigungslehre die umfassendste Möglichkeit einer Explikation des Evangeliums einschließlich des Glaubens, der Glaubensgemeinschaft und des Dienstes in der Welt" (a.a.O., 152).

eigene Geschichte, das das Apostelkonzil sprach", als bewunderungswürdig minimalen Forderungskatalog der Jerusalemer Autoritäten zu interpretieren⁵⁸. Petrus, der damit relativ eng mit dem Dekret in Verbindung steht, ist also schon deshalb über eine nachträgliche Verurteilung erhaben, weil er in Antiochien den notwendigen geschichtlichen Gestaltungsrahmen des in der Welt wirkenden Evangeliums wahren mußte. Paulus, der im Endeffekt (trotz anderer Begründungszusammenhänge) seine Gemeinden dem Aposteldekret vergleichbaren Ordnungen unterstellte (1 Kor 8 - 10; Rm 14f.), ist in Antiochien zum Zeugen für die theologisch tödliche Gefahr geworden, die entsteht, wenn das Heil an eine bestimmte Geschichte wie etwa an jüdische Gesetzeshandlungen gebunden wird. Diese von Traugott Holtz vertretene Position, die betont, daß weder Petrus noch Paulus den Gefahren jeweiliger Einseitigkeit zum Opfer gefallen sind⁵⁹, zeigt beachtliche Nähe zu Franz Mußners Überlegungen bezüglich der Hauptapostel als "Pole der Einheit": "Die Kirche tritt ihren Weg in die Geschichte an, indem sie Petrus und Paulus zu ihren Zeugen macht, Paulus als Garant der Wahrheit des Evangeliums, Petrus als Fundament des Baus der Kirche"⁶⁰. Gleichzeitig rückt in diesem Versöhnungsprogramm ein neuer Aspekt in den Blick, weil vom Weg gesprochen wird: Die Kirche bleibt weder beim Streitpunkt in Antiochien stehen noch erstarrt sie in der Übernahme des Dekrets als verbindliche Regelung, sondern sie entwickelt ihre geschichtliche Gestalt "in der Begegnung von Evangelium und Welt weiter"⁶¹. Daß Ökumene und damit die Einheit der Kirche im Neuen Testament ebenso wie heute als Prozeß zu begreifen sind, ergibt sich aus dem Grundgedanken, den Antiochiazwischenfall nicht als isoliertes Ereignis, sondern in seiner historisch-theologischen Vernetzung mit anderen Stationen auf dem Weg des Ringens um Einheit des Urchristentums zu sehen⁶².

⁵⁸ So Holtz, Zwischenfall 1986, 355 mit der Annahme, die Forderungen des Petrus in Antiochien hätten sich nicht grundlegend von den (später zur verbindlichen Regelung erhobenen) Dekretbestimmungen unterschieden.

⁵⁹ "Weder Paulus noch offenbar Petrus sind den Gefahren ihrer jeweiligen Entscheidungen erlegen ... Der Ausstieg aus der Geschichte im Namen des Paulus führt in die Gnosis, die Bindung an die Lebensform des Judentums im Namen des Petrus und des Jakobus in den Ebionitismus" (a.a.O., 357).

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd.

⁶² Vgl. Link/Luz/Vischer, Gemeinschaft 1988 mit dem Untertitel: "Einheit der Kirche als Prozeß im Neuen Testament und heute". Der antiochenische Streit wird hier besprochen im Umfeld weiterer Konflikte des Paulus (Auseinandersetzung zwischen Starken und Schwachen in Rm 14 f.; Verteidigung vor Gegnern; Problematik der Kollekte und der letzten Jerusalemreise; paulinisches Konzept "Kirche gegenüber Israel" in Rm 9-11). Ökumene als lebendiger Prozeß wird dabei von Christian Link mit dem ungewöhnlichen Bild eines Spiels verglichen, das seinen eigenen Regeln folgt aber auch wirklich von den Beteiligten gespielt werden muß: "Kritisch darf man wohl fragen, ob in der gegenwärtigen offiziellen Ökumene nicht überwiegend nur über die *Regeln* geredet wird statt über das *Spiel*. Das Spiel wird an der Basis eingeübt, und dort geschieht offenbar das Entscheidende. Während die einen noch damit beschäftigt sind, Regeln zu entwerfen, *spielen* die anderen bereits das Spiel der ökumenischen Kirche" (a.a.O., 193). Die Problematik, das ökumenische Spiel zu spielen ohne vollständig abgeklärte 'Regelfestlegung', wird allerdings in Gal 2,11ff. aufgezeigt. Streit

3. Die interreligiöse Ebene am Beispiel des Gespräches zwischen Christentum und Judentum

"O dieser Galaterbrief, was hat der für ein Unheil in der Geschichte angerichtet!" Mit dieser mündlich artikulierten Klage eines Juden gegenüber Franz Mußner⁶³ wird eine dritte Interpretationsebene angeschnitten, auf der sich gegenwärtig speziell die international betriebene Paulusforschung zu bewegen scheint. Vielleicht liegt es daran, daß der interkonfessionelle und insbesondere der reformatorisch-katholische Gegensatz vornehmlich im Raum europäischer und deutscher Theologie als virulentes Problem empfunden wird, jedenfalls wird die Fragestellung 'Paulus und Judentum' diskutiert, bevor die ökumenische Problematik der Paulusexegese zu einem zufriedenstellenden Abschluß gekommen wäre.⁶⁴ Tatsächlich lassen sich beide Interpretationskreise weder historisch noch theologisch ohne weiteres voneinander trennen. Denn was sich gegenwärtig als interreligiöser Dialog zwischen Christen und Juden darstellt, erweist sich unter neutestamentlicher Perspektive als Grundkonflikt um die Einheit der Kirche: es geht ebenso um das Problem der Einheit zwischen Heidenchristen und Judenchristen einerseits, wie um das Problem der Einheit der Kirche mit Israel und ihrer Offenheit für Israel andererseits. So prallen im konkreten Fall des antiochenischen Streites zwei urchristliche Grundkonzepte zur Frage 'Kirche und Israel' aufeinander: "Der *Jakobuskreis* begreift die Einheit der Kirche als Einheit *in* Israel, *Paulus* begreift sie als Einheit *gegenüber* und *für* Israel"⁶⁵.

Trifft diese Aussage zu, so hat man bei der Anwendung des hermeneutischen Schlüssels, den Franz Mußner für das Verständnis des Galaterbriefes bereitlegt, zu differenzieren. Demnach gehört es "zu den Akten der theologischen 'Wiedergutmachung' der christlichen Theologie gegenüber dem Judentum"⁶⁶, den Auslegungsgrundsatz zu verfolgen, daß Paulus "im Gal, so wenig wie im Röm, nicht gegen seine Volksgenossen und ehemaligen Glaubensgenossen, sondern gegen ein christliches Pseudoevangelium" kämpft⁶⁷. Konsequenterweise scheut Mußner dann die exegetische Aussage nicht, daß

ist dann eine natürliche Folgeerscheinung, darf aber nicht dazu führen, aus Angst davor das Spiel gar nicht erst aufzunehmen.

⁶³ Vgl. Mußner, Wurzel 1987, 55.

⁶⁴ Vgl. Oechslen, Kronzeuge Paulus 1986, 243.

⁶⁵ Christian Link in: Link/Luz/Vischer, Gemeinschaft 1988, 221.

⁶⁶ Mußner, Wurzel 1987, 57.

⁶⁷ Mußner, Gal⁵1988, 29. Verfolgt man die theologische Sachfrage zurück, kann man mit gutem Grund genau zur gegenteiligen Feststellung wie Mußner gelangen und statt einem innerchristlichen einen innerjüdischen Konflikt postulieren: "Daß der Christusweg und der Weg mit der Tora ohne Christus inkompatible Heilswege sind, behauptet das Neue Testament, und zwar anfänglich nur als innerjüdische Kritik, die dann später von außen verschärft geübt wurde" (Gräßer, Christen und Juden (1982) 1985, 283f. mit Anm. 64: "Die Feststellung trägt der historischen Tatsache Rechnung, daß es sich ursprünglich um eine

Paulus seine Rechtfertigungslehre gegen Mitchristen - und das meint in Antiochia gleichzeitig gegen Petrus - erfochten hat. Aber es muß deutlich gesehen werden, daß es selbst dieser Auslegung nicht möglich ist, sich auf die ökumenisch-interkonfessionelle Ebene zurückzuziehen⁶⁸; denn faktisch hat die Rechtfertigungslehre des Paulus die Abwertung des heiligsten Gutes Israels, der Tora, vorangetrieben und "letzten Endes trifft diese [sc. Rechtfertigungslehre] auch die Heilslehre der Juden, nach der die Tora den Weg zum Heil weist. Paulus war sich der Konsequenzen seiner Theologie für das Verhältnis Kirche/Israel völlig bewußt, vgl. nur Gal 2,11-21; Röm 3,21-4,25; 9-11"⁶⁹.

Doch von einer dem paulinischen Denken an sich inhärenten Negativ-Kritik am jüdischen Selbstverständnis zunächst einmal abgesehen, richtet sich der Vorwurf der sogenannten 'Theologie nach Holocaust' in erster Linie gegen solche christliche Theologen, denen vorzuwerfen ist, daß sie - mehr oder weniger bewußt - in ihrer Exegese entgegen dem neutestamentlichen Textbestand auch antijüdische Auslegung betrieben haben. Wohl zu grob vereinfachend ist die Rede von einem Verlust der Israeldimension bei den Reformatoren durch den überspannten Gedanken der Rechtfertigung des Gottlosen⁷⁰ oder von einer verunglimpfenden Einschätzung des Judentums als formal-werkgerechte Leistungsrömmigkeit in der religionsgeschichtlichen Forschung des deutschen Protestantismus⁷¹. Aber auch ein katholischer Exeget wie Franz Mußner meint sich schuldig bekennen zu müssen, lange Zeit mit dem Schlagwort 'Leistungsprinzip' dem Selbstverständnis jüdischer Torafrömmigkeit Unrecht getan zu haben⁷² und schließt sich jetzt zustimmend den Ergebnissen der religionsgeschichtlichen Studien von Edward P. Sanders an, der das palästinische Judentum um die Zeitenwende als 'Bundesnomismus' ("covenantal nomism") charakterisiert hat: Der Jude "tritt in den Bund ein dank Gottes gnädiger Erwählung und verbleibt in ihm durch Treue und den

rein innerjüdische Auseinandersetzung handelte, sofern die im ältesten Urchristentum an Jesus als den Messias Glaubenden Juden waren und gar nicht daran dachten, ihr Judesein aufzugeben.").

⁶⁸ Sofern Mußner seinem hermeneutischen Schlüssel treu bleibt und der Gal eben nicht an Juden adressiert ist, darf m. E. Gal 6,13 *οἱ περιτεμνόμενοι* nicht verallgemeinert werden; vgl. Mußner, Wurzel 1987, 58: "Wer den Juden zum 'Verdienstesammler' macht, hat keine Ahnung von der jüdischen Glaubensexistenz und vom Sinn der Tora im Leben des Juden. Gewiß sollte auch der Jude den Hinweis des Apostels in Gal 6,13 nicht überhören, daß auch Beschnittene die Tora nicht befolgen."

⁶⁹ Mußner, Wurzel 1987, 166; vgl. ders., Gesetz-Abraham-Israel 1983, 208. 219 Anm. 20.

⁷⁰ Vgl. Klappert, Erwählung und Rechtfertigung 1985, 368-410 und Mußner, Wurzel 1987, 54 Anm. 60.

⁷¹ Vgl. Sanders, Paulus und das palästinische Judentum 1985, IXf. 1-12; Mußner, a.a.O., 24-26 (Besprechung von Sanders); neuerdings Liebers, Gesetz als Evangelium 1989, mit einem Forschungsüberblick zur Frage der Einschätzung des jüdischen Gesetzesverständnisses durch Paulus (a.a.O., 11ff.) und dem Ergebnis, Paulus bestreite den für jeden Juden selbstverständlichen Zusammenhang von Tora und Gnade bzw. Verheißung Gottes; die pln. Kritik richte sich gegen ein jüdisches Verständnis von 'Gesetz' als 'Evangelium' (a.a.O., 242f.).

⁷² Vgl. Mußner, a.a.O., 57f.; vgl. 24-26.

Vorsatz, dem errettenden Gott gehorsam zu sein".⁷³ Trifft diese Kennzeichnung als "common denominator"⁷⁴ für verschiedene Formen des Judentums im ersten Jahrhundert zu - und das ist nicht unbestritten⁷⁵ -, so ist freilich damit noch nicht nachgewiesen, daß Paulus eben diese Einschätzung teilte; allerdings stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis der Heidenapostel zum 'bundesnomistischen' Selbstverständnis stand, sofern es für seine jüdischen und judenchristlichen Gegner veranschlagt werden darf. Die Beantwortung dieser Frage bestimmt die exegetische Einschätzung des Antiochiastreites und hat unmittelbar Konsequenzen für das Paulusbild.

Sanders seinerseits redet von Bruch⁷⁶ und bewußter Ablehnung der Heilsgrundlage des Judentums durch Paulus⁷⁷, wenn es um die Gegenüberstellung der beiden

⁷³ Sanders, a.a.O., XII. Eine konzentrierte Charakteristik der dem palästin. Judentum gemeinsamen Religionsstruktur des 'Bundesnomismus' findet sich a.a.O., 400. Die Forderung des Gesetzesgehorsams im jüdischen Kontext von Erwählung aus Gnade bewirke demnach "die Beibehaltung des eigenen Platzes innerhalb des Bundes", dieser Gehorsam "verdient aber als solcher die Gnade Gottes nicht" (Sanders, a.a.O., 398).

⁷⁴ Sanders, *Jesus and Judaism* 1985, 336.

⁷⁵ Auf den ersten Blick überraschend ist schon der Anspruch hinter der Arbeit von Sanders. Denn hier liefert ein amerikanischer Religionswissenschaftler, was sich jüdische Forscher bis heute nur mit Vorbehalt und Vorsicht zu bestimmen wagen: eine systematische Kennzeichnung des Wesens jüdischer Theologie (vgl. zur Problemstellung: Ben-Chorin, *Was ist jüdische Theologie?* 1989, 167-177: es wird die "Furcht vor jüdischer Theologie in Israel" bedauert und damit erklärt, daß sich das Judentum als Religion der Tat verstand und verstehe). Hinzuweisen ist auch auf die Untersuchungen von Jacob Neusner, der in Gegenposition zu Sanders das rabbinische Judentum wesentlich betonter vom sozial-praktischen Kult um das Gesetz her versteht. Sanders, der die Vorrangstellung des Bundesgedankens auch noch im späteren Judentum (einschließlich Rabbinen) postuliert, steht vor dem Problem, zu begründen, warum der Bundesbegriff so selten in der entsprechenden Literatur vorkommt. Seine Erklärungs-Hypothese ist einfach, aber kaum nachprüfbar: "Der Bund wurde vorausgesetzt, und die rabb. Debatten bezogen sich weitgehend auf die Frage, wie die Verpflichtungen des Bundes zu erfüllen seien" (Sanders, *Paulus und das palästinische Judentum* 1985, 398). In der Debatte zwischen Sanders und Neusner prallen zwei vollkommen verschiedene Vorverständnisse von Religion aufeinander. Wenn Sanders unterscheidet zwischen dem, was die Juden des ersten Jahrhunderts n. Chr. eigentlich dachten, und dem, womit sich inhaltlich ihre Schriften auseinandersetzen (Fragen des Kultes), so wirft ihm Neusner vor, die feindliche Haltung des lutherisch geprägten Protestantismus gegenüber religionswissenschaftlichen Studien übernommen zu haben, der sich auf die religiöse Innerlichkeit theologischen Denkens zurückgezogen habe. Demgegenüber gelte für das Judentum (übrigens ebenso für die römisch-katholische und die orthodoxe Position): "Religion is something that people do, and they do it together" (Neusner, *Theological Enemies* 1986, 160). Entsprechend ergibt sich bezüglich des pharisäischen Judentums vor 70 n. Chr. "das Bild einer Gruppe, deren Verhaltensregeln sich vor allem mit gemeinsamen Mahlzeiten befassen, die im Zustand kultischer Reinheit eingenommen werden" (Neusner, *Verwendung* 1984, 107). Neusner skizziert eine geordnet-strukturierte, pharisäische Ontologie mit dem Kult als Mittelpunkt des Systems. Das Christentum sei demgegenüber eine andersartige, neue Form jüdischer Frömmigkeit gewesen mit dem "Interesse am Ende einer alten Ordnung und dem Beginn einer neuen Ära" (Neusner, a.a.O., 110; zur Debatte Sanders - Neusner vgl. William S. Green (Hg.), *Approaches to Ancient Judaism II*, Brown Judaic Series 9, Chicago 1980, XXI und Neusner, *Theological Enemies* 1986, 159 ff.; auf der Gegenseite: Sanders, a.a.O., XI f. und Räsänen, *Paul* 1987, XXVIII f. 168, der konstatiert, daß inzwischen Neusner selbst die Bezeichnung "covenantal nomism" zustimmend verwendet).

⁷⁶ Vgl. Sanders, *Jewish People* 1983, 207 - 210 den Schlußabschnitt: "Paul and the Break with Judaism".

⁷⁷ Sanders, *Paulus und das palästinische Judentum* 1985, XIV. 513; insbesondere votiert Sanders gegen die Methode, aus der Polemik des Paulus diejenige jüdische Front zu rekonstruieren, gegen die der Heidenapostel seine Rechtfertigungslehre aufgestellt habe: aus der Polemik sei nicht zu schließen, daß es

Religionsstrukturen geht: "Was Paulus am Judentum für falsch hält, ist, auf eine Kurzformel gebracht, daß es kein Christentum ist"⁷⁸. Paulus selbst ist dabei nicht einfach als "unjüdisch" zu charakterisieren⁷⁹, denn in seiner Auffassung, daß Heil aus göttlicher Gnade widerfahre und nicht aus Werken, stimme er ebenso mit dem palästinischen Judentum überein wie etwa in seiner Parusievorstellung oder seiner Gerechtigkeitsterminologie, welche lediglich "den Eintritt, nicht aber das Verbleiben im Leib der Geretteten bezeichnet"⁸⁰. Trotzdem könne die paulinische Religionsstruktur gerade nicht als 'Bundesnomismus' bezeichnet werden, sondern sei eine "partizipationistische (allein auf Teilhabe beruhende) Eschatologie"⁸¹. Als Schlüsseltext wird wiederholt Gal 2,21 herangezogen⁸² und die Argumentation im Zusammenhang des antiochenischen Streites als Bestätigung dafür ausgedeutet, daß Paulus ein theologischer Denker mit kohärentem Standpunkt war: "Wenn das Heil nur in Christus kommt, darf niemand einem anderen, wie auch immer beschaffenen Heilsweg folgen"⁸³. Situative und theologische Komponente greifen ineinander, wenn Sanders die Einzigartigkeit⁸⁴ bei Paulus herausstellt: "Das Heidenproblem und die Ausschließlichkeit der pln. Soteriologie sind für die Entthronung des Gesetzes verantwortlich, nicht aber ein falsches Gesetzesverständnis oder eine durch seinen jüd. Hintergrund vorherbestimmte Auffassung"⁸⁵. Im Rahmen eines Dialogs zwischen Judentum und Christentum intendiert Sanders, beiden 'Religionsstrukturen' historische Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, und zollt gerade der pharisäischen Religion Respekt und Hochschätzung⁸⁶; ein doppelt apologetischer Aspekt wird dadurch erkennbar, daß nicht nur eine Aufwertung des palästinischen Judentums erfolgt⁸⁷, sondern auch Paulus gegen das Urteil jüdischer Theologen (Schoeps, Ben-Chorin) in Schutz genommen wird, wonach der Apostel tragischerweise

ein solches Judentum überhaupt gegeben hat (a.a.O., 4).

⁷⁸ A.a.O., 513.

⁷⁹ Sanders wehrt sich gegen Lüdemanns Formulierung "Der unjüdische Paulus" zur Kennzeichnung seiner Position (a.a.O., XIII f. und Lüdemann, Judentum 1983, 16).

⁸⁰ Sanders, a.a.O., 504.

⁸¹ A.a.O., 510. Paulus hatte demnach aufgrund seiner Christologie bewußt kein Verhältnis zum "covenantal nomism" des Judentums.

⁸² U.a. mit Rückverweis auf Otto Pflleiderer (vgl. Sanders, a.a.O., 457 mit Anm. 34).

⁸³ A.a.O., 498.

⁸⁴ Vgl. a.a.O., 517. Sanders will dies ausdrücklich nicht als Werturteil über Paulus oder das Judentum verstanden wissen, sondern betont einfach die andersgeartete "neue Perspektive" des Apostels, "die ihn dazu brachte, das Gesetz für abgeschafft zu erklären" (a.a.O., 473).

⁸⁵ A.a.O., 473.

⁸⁶ A.a.O., X.

⁸⁷ Unter diesem Gesichtspunkt wurde Sanders von Mußner rezipiert (vgl. Mußner, Wurzel 1987, 24-26).

das Gesetz mißverstanden habe, so daß er den konstitutiven Zusammenhang zwischen Bund und Gesetz auseinanderriß⁸⁸. Im Grunde genommen bestehen inhaltliche Entsprechungen zwischen dem, was Sanders als "covenantal nomism" bezeichnet und dem, was Hans-Joachim Schoeps unter "Bundesgesetz" im genuin biblischen Sinn versteht, nämlich "die Verfassungsakte des Sinaibundes, die Rechtssatzung, Hausordnung Gottes für sein 'Haus Israel'"⁸⁹. Allerdings behauptet Sanders bei Paulus dort eine bewußt christologisch begründete Ablehnung (Neu-Perspektive), wo Schoeps bereits bei dem vorchristlichen Saulus die Kritik an einem zur autoritativen Rechtsverfügung gewordenen Gesetzesverständnis des Diasporajudentums⁹⁰ vorfindet, welches dem Apostel wiederum die Möglichkeiten verwehrt, den inneren Sinn des jüdischen Gesetzes zu erkennen ("Perspektivenverzerrung")⁹¹.

Die eben skizzierten Entwürfe zeigen, wie die theologische Durchdringung jüdischen Gesetzesverständnisses unweigerlich zur Sachkritik an Paulus veranlaßt. Selbst Sanders vermutet: "es könnte sein, daß Pauli Vorwurf in Gal 2,14, Petrus würde die Heiden zwingen, jüdisch zu leben, nicht ganz zutreffend war; offenbar lebte Petrus selbst in jüd. Weise und pflegte Heiden nur dann zu jüd. Lebensweise zu 'zwingen', wenn diese mit ihm essen wollten"⁹². Wo von 'Perspektivenverzerrung' bei Paulus die Rede ist, liegt es nahe, den Sachverhalt auf einen in Antiochien mißverstandenen Petrus auszudehnen und den Streithintergrund so zu beschreiben, wie Schalom Ben-Chorin: "In Jerusalem aber sah man mit Schrecken, daß hier Gemeinschaften sich im Namen Jesu zusammen-

⁸⁸ Ein ähnliches Paulusbild vertreten in dieser Hinsicht Schoeps, der von "einer eigentümlichen Perspektivenverzerrung" spricht, "die freilich im geistigen Raum des jüdischen Hellenismus schon vorbereitet war" und Ben-Chorin, der dem Apostel einen tragischen Konflikt attestiert, weil dieser zeit lebens "keinen persönlichen Zugang zum Gesetz fand" (vgl. Schoeps, Paulus 1959, 224f. und Ben-Chorin, Paulus 1970, 75).

⁸⁹ Schoeps, a.a.O., 225; der Bundesgedanke ist bezüglich des AT schon von Hermann Cremer, Rechtfertigungslehre 1899, 82 in ähnlichen Formulierungen beschrieben worden, wie sie bei Schoeps und noch deutlicher bei Sanders begegnen: "Glaube und Gesetzesgehorsam gehören naturnotwendig zusammen, aber obwohl der Gesetzesgehorsam, die Bundestreue als Bewährung des דאסין zur Bewahrung der Erwählung erfordert wurde, so ist er doch tatsächlich nicht das Mittel gewesen, sich die Heilshoffung zu erhalten". Je neu hinzukommt bei Schoeps der Aspekt des Bundes als "sakralrechtlicher Gegenseitigkeitsakt" zweier Partner auf gleicher Plattform (Schoeps, a.a.O., 226) und bei Sanders der Nachweis, daß der beschriebene Bundesnomismus sich im palästinischen Judentum bis 200 n. Chr. durchhielt (Sanders, a.a.O., X).

⁹⁰ Schoeps, a.a.O., 228f. macht u. a. die Bedeutungsverschiebung von בריה zu *δολοχία* (LXX) verantwortlich für dieses Mißverstehen.

⁹¹ Aufschlußreich ist, wie jüdische Theologen Paulus dennoch Positives für den jüdischen Glauben abgewinnen können und so die "Heimholung des Ketzers" betreiben (Schoeps, a.a.O., 314). Für Schoeps steckt in der Gesetzeskritik des Saulus "als ewige Warnung an das häufig zu rasch und zu geradlinig Gottes Willen verwirklichen wollende Judentum der Protest gegen die Verschiebung des Gewichtes von der Bundesbewährung durch den Menschen zur ethischen Gerechthaltung". (A.a.O., 302). Ähnlich äußert sich Ben-Chorin zu Gal 2: "Paulus führt alle diese Beispiele nur [sc. Beschneidungsforderung des Titus, Antiochiazwischenfall] an, um zu zeigen, daß die Einhaltung des Ritualgesetzes zur Geistlosigkeit führt" (ders., Paulus 1970, 154).

⁹² Sanders, Paulus und das palästinische Judentum 1985, 497f.

fanden, die mit Jesus von Nazareth kaum mehr etwas zu tun hatten. Gibt es denn nicht zu denken, daß Jakobus, der leibliche Bruder Jesu, der ihn wahrscheinlich besser kannte als alle anderen, das Haupt der antipaulinischen Opposition wurde? Gibt es denn nicht zu denken, daß Petrus, der Jesus zu Lebzeiten so nahestand, sofort der Gruppe des Jakobus nachgab? Gerechtigkeit für Jakobus und Petrus muß gefordert werden, gerade wenn wir Paulus verstehen wollen⁹³. Hier, vom jüdischen Standpunkt aus, zielt die Sachkritik an Paulus gerade darauf ab, daß dieser seinen Mitapostel Petrus als Juden mißverstanden hat und nicht die angebrachte Gerechtigkeit hat widerfahren lassen⁹⁴.

Es darf dem jüdischen Dialogpartner kaum ein Vorwurf wegen konsequenter Sachkritik am Heidenapostel gemacht werden, solange diese Kritik auf christlicher Seite selbst in recht verschiedenartiger Weise vorangetrieben wird. So hat die von Sanders an sich eher vorsichtig geäußerte These der bewußten Ablehnung des Bundesnomismus durch Paulus zwei Fortführungen ausgelöst, die den Antiochiazwischenfall wiederum je unterschiedlich einbeziehen.

(1) Heikki Räisänen, der sich neben Sanders auch von Schoeps beeinflusst zeigt und ausdrücklich als Wissenschaftler die religionsgeschichtliche Perspektive einer prononciert theologischen vorzieht⁹⁵, treibt die Sachkritik so weit, daß Paulus als ein in Selbstwidersprüche gedrängter Heidenapostel für eine zeitgemäße theologische Diskussion nicht mehr oder höchstens nur noch mit äußerster Vorsicht herangezogen werden darf⁹⁶. Im Grunde ist für Räisänen Paulus derart inkonsistent, daß man nicht einmal mehr eine Entwicklung nachweisen könne, zumal die entscheidenden Ereignisse seines Werdegangs noch vor den eigentlichen Briefen, nämlich während seiner antiochenischen Lebens-

⁹³ Ben-Chorin, Paulus 1970, 160; hier werden Fragestellungen der kritischen Forschung (Jesus-Paulus-Problem einschließlich Spaltung des Urchristentums) konsequent für die jüdische Perspektive ausgenutzt; denn "Gerechtigkeit" für Jakobus und Petrus meint hier "Gerechtigkeit" für diejenigen Apostel, denen der persönliche Zugang zum Gesetz (wenigstens im Sinne des Juden Jesus) noch nicht derart verschlossen war wie Paulus.

⁹⁴ Folgerichtig stellt Ben-Chorin die Frage, ob die Falschbrüder, die Jakobus-Sendlinge und die galatischen Gegner nicht ebenfalls Opfer eines tragischen Konfliktes des Paulus mit dem Gesetz waren (ebd.).

⁹⁵ Räisänen, Paul ²1987, V. XV f.

⁹⁶ A.a.O., XV f. (in Übereinstimmung mit Francis Watson, Paul, Judaism and the Gentiles. A Sociological Approach, Cambridge 1986, 180f.) und 264ff.: "Paul's thought on the law is full of difficulties and inconsistencies. ... It is a fundamental mistake of much Pauline exegesis in this century to have portrayed Paul as the 'prince of thinkers'... (a.a.O., 266). Paul will have to be carefully listened to in Christian theology and in interreligious discussions, but his contribution must be assimilated critically (a.a.O., 267f.)... I can find no fault with the Jew who says that, as a Jew, Paul should not have said much that he actually said" (a.a.O., 268). Dem Leser von Räisänen's Paulus-Buch drängt sich die Frage auf: Ist Paulus noch zu retten?

periode lägen⁹⁷. Die Ereignisse im Umfeld des Zwischenfalles selbst trieben den Paulus zur Mißinterpretation der jüdischen Position und zum Kampf gegen judenchristlichen "covenantal nomism"⁹⁸. Im Affekt gegen das Zurückweichen des Petrus vor dem zunehmenden Restaurationsdruck aus Jerusalem, wo man um 48 n. Chr. wieder verstärkt davon ausging, daß das Bundesgesetz auch in der neuen heilsgeschichtlichen Situation von allen Christen zu beobachten sei, habe Paulus entgegen jüdischem und judenchristlichem Selbstverständnis, das Ritualgesetz als Heilsweg disqualifiziert⁹⁹. Die Totalzurückweisung des Gesetzes entspringe einer nachträglichen, argumentativen Rationalisierung, um den einst intuitiv in radikale Richtung gelenkten Schritt zu unterstützen, ende aber in zahlreichen Selbstwidersprüchen¹⁰⁰. Der von Sanders konstatierte De-facto-Bruch des Paulus mit dem Judentum wird von Räsänen nicht ausschließlich dem Apostel in Rechnung gestellt, sondern verstärkt dem vorpaulinischen hellenistischen Christentum Antiochiens mit seiner spontan-liberalen-Gesetzespraxis¹⁰¹; diese sei später von Paulus radikalisiert und versuchsweise mit Begründungen versehen worden.

(2) James D. G. Dunn übernimmt ebenfalls die These des "covenantal nomism", schwankt in seinem Urteil gegenüber Sanders aber zwischen höchster Würdigung ("'breaking the mould' of Pauline studies")¹⁰² und dem Vorwurf, daß Sanders den aufgrund der 'reformatorischen Brille' falsch interpretierten Paulus nun durch einen 'idiosynkratischen' Paulus ersetzt habe, der in seiner angeblichen Differenz zum jüdischen Kontext des ersten Jahrhunderts als willkürlicher und selbstwidersprüchlicher Springer von einem System ins andere erscheine¹⁰³. "Let Paul be Paul"¹⁰⁴ bedeutet

⁹⁷ Vgl. a.a.O., XVI ff. 9f.; Räsänen betont zwei Gründe für das widerspruchsvolle Verhältnis des Paulus zum Gesetz: 1. Spannungen zwischen Pauli antiochenischem Erbe und später entstandenen Ideen. 2. Die Eigenart, daß Paulus neue Problemlösungen unausgeglichen neben den alten stehen läßt (ders., *Paul's Conversion* 1987, 414).

⁹⁸ Räsänen, *Legalism* (1980) 1986, 50.

⁹⁹ A.a.O., 52 zu Gal 2,11ff.: "He (Pls) ascribes soteriological significance to something which the other side understood in a rather different way. In the case of Peter and Barnabas this is clear..."; ähnlich wie Mußner betont Räsänen, daß die gesetzeskritische Rechtfertigungslehre in Polemik gegen *Juden-Christen* entstanden sei und nicht gegen Juden, freilich mit dem differierenden Endergebnis, daß die paulinische Theorie letztlich künstlich und unhaltbar sei (Räsänen, *Paul* ²1987, 262 f.).

¹⁰⁰ A.a.O., 269.

¹⁰¹ Vgl. Räsänens besonderes Interesse an einer Rekonstruktion der antiochenischen Gemeindeftheologie (ders., *Paul's Conversion* 1987, 414f.), die neuerdings auch von Ulrich Mell (*Neue Schöpfung* 1989) und Jürgen Becker (*Paulus* 1989) herausgearbeitet wurde.

¹⁰² Dunn, *The new perspective* 1983, 97.

¹⁰³ A.a.O., 101.119; mit einem gewissen Recht zeigt Dunn auf, daß Räsänens Paulusbild sich aus der konsequenten Fortführung der "idiosynkratischen Religionsstruktur" des Paulus bei Sanders ergibt.

demnach für Dunn, die paulinische Theologie aus ihrer zunächst positiven Relation zum Bundesnomismus des Judentums heraus zu erklären¹⁰⁵: "Paul's solution does not require him to deny the covenant, or indeed the law as God's law, but only the covenant and the law as 'taken over' by Israel"¹⁰⁶. Sanders wird vorgeworfen, den paulinischen Passus der "Werke des Gesetzes" nicht differenziert genug verstanden zu haben, denn weder mit dem Gesetz als solchem, noch mit dem Judentum wolle Paulus brechen, sondern nur mit der falschen jüdischen Selbstauffassung, die drei "identity markers" (Beschneidung, Speisegesetz, Sabbat) als exklusive Zeichen des Bundes zu proklamieren¹⁰⁷: Paulus beabsichtige lediglich eine rassistische, nicht aber die rituelle Form des Glaubens auszuschließen. Er verneine Nationalismus, nicht Aktivismus¹⁰⁸. Diese Interpretation, in der Paulus selbst in Kontinuität als Jude zum Sachwalter des Antirassismus wird, beruht auf einer umstrittenen Exegese des Antiochiazwischenfalles (Gal 2,11-18)¹⁰⁹ einschließlich des Verses 2,16; denn in diesem Vers entwickle Paulus vor den Augen der Leser den Übergang von einem jüdischen Messianismus zu einem kennzeichnend verschiedenen, christlichen Verständnis¹¹⁰. Dunns provokanteste These enthält die Behauptung, Rechtfertigung durch Glauben sei keine besondere christliche Lehre, sondern "a phrase which could describe the basis for Judaism as well as for the particular expression of faith in the Messiah Jesus"¹¹¹. Hier liegt die Annahme zugrunde, in Gal 2,15.16a verwende Paulus eine "covenant-language"¹¹², so daß Glauben zunächst nur eine christliche Präzisierung des jüdischen Glaubens an einen gnädig erwählenden und erhaltenden Gott sei¹¹³, um dann erst ab V.16b zur entscheidend differenten Logik

¹⁰⁴ A.a.O., 95 Anm.* .

¹⁰⁵ A.a.O., 100.

¹⁰⁶ A.a.O., 122.

¹⁰⁷ A.a.O., 113.

¹⁰⁸ A.a.O., 115.

¹⁰⁹ Dunn, Incident 1983, 3-57; zur Auseinandersetzung mit Dunn vgl. Houlden, Response 1983, 58-67, Chon-Sherbok, Reflections 1983, 68-74; Räisänen, Paul's break with Judaism (1985) 1986, 168-184; Holtz, Zwischenfall 1986, 351.

¹¹⁰ Dunn, The new perspective 1983, 115; dagegen ausdrücklich Räisänen, a.a.O., 176 ff.

¹¹¹ Dunn, Incident 1983, 40 (die Behauptung ist dort vorsichtig in Frageform gekleidet); vgl. ders., The new perspective 1983, 106.

¹¹² Ders., The new perspective, 106: "God's justification is rather God's acknowledgement that someone is in the covenant..."

¹¹³ A.a.O., 106. Dunn dürfte hier das gänzlich Neue des Glaubens an Jesus Christus unsachgemäß mit Hilfe des Bundesbegriffes eingebeinet haben. Dies gilt auch für die einzelexegetische Hypothese, das *ἐάν μή* in Gal 2,16a nicht exklusiv zu lesen und durch Auslassung des *δέ* das Partizip additiv aufzulösen, so daß zu übersetzen wäre: "... und wir wissen [bei unserem Erwähltsein; vgl. 2,15] daß der Mensch nicht gerechtfertigt wäre aufgrund der "identity markers" allein, sondern nur im speziellen Fall, sofern auch der Glaube an Jesus

vorzustoßen, daß Glaube an Jesus Christus nicht nur *ein* "identity marker" neben den drei anderen für Judenchristen sei, sondern der primäre "identity marker", welcher die anderen als überflüssig beseitigt¹¹⁴.

Diese Hypothese, die vorgibt gewissermaßen auf literarischer Ebene die Herausbildung des Spezifikums paulinischer Theologie zum 'Entweder-Oder' anhand *eines* Verses nachkonstruieren zu können, gründet in Schlußfolgerungen aus Dunns umfangreicher Analyse des Antiochiazwischenfalls¹¹⁵. Denn dort wird bereits betont, daß der antiochenische Streit eines der wichtigsten Ereignisse für die Entwicklung der frühesten Christenheit sei¹¹⁶ ("an important watershed in Paul's personal development and in the development of Christian self-understanding")¹¹⁷ und der Apostel wahrscheinlich in den Versen 14 - 18 die Argumentationslinie erneut durchlebe, die er gegen Petri Irrtum einsetzte. Dies schließt - weitgehend noch ohne Kritik an Sanders' "idiosynkratischem" Paulus¹¹⁸ - die Annahme ein, daß Paulus erst beachtliche Zeit nach seiner Bekehrung den Bruch zwischen Gesetz und Evangelium an die Heiden vollzog¹¹⁹ und erst der Antiochiazwischenfall seine Überzeugung auslöste, daß Rechtfertigung durch Glauben und Werke des Gesetzes (im Sinne äußerer Erkennungszeichen des "covenantal nomism") nicht zwei komplementäre, sondern direkt antithetische Sachverhalte seien¹²⁰. Wenn man konsequent Dunns Rekonstruktion von Gal 2,11ff folgt, so will eben genannter Bruch jedoch nicht recht in das Bild der antiochenischen Verhältnisse

Christus vorhanden ist ..." (vgl. a.a.O., 104f. und dagegen: Räsänen, Paul's break with Judaism (1985) 1986, 177).

¹¹⁴ Dunn, a.a.O., 113.

¹¹⁵ Dunn, Incident 1983, 3 - 57 enthält eine der bisher ausführlichsten Quellenuntersuchungen zum urchristlichen Problem der Speisegemeinschaft in Antiochien. Der Beitrag entstand 1980, nach Dunns eigenen Angaben zwei Jahre vor dem Aufsatz "The new perspective on Paul".

¹¹⁶ Dunn, Incident 1983, 41.

¹¹⁷ A.a.O., 37.

¹¹⁸ A.a.O., 40f. beansprucht Dunn, das von Sanders aufgestellte Problem zu erklären.

¹¹⁹ Vgl. Dunn, Light of Gentiles 1987, 255: "... the more complete we see the breach between law and gospel to be *before* Paul's conversion, the more difficult is it to explain why the sort of confrontation described in Gal 2: 1-10 and 11-14 did not occur sooner...". In diesem Aufsatz versucht Dunn auch zu erklären, daß die frühe antichristliche Polemik Dt 21,23 und ihre Umkehrung beim Damaskuserlebnis zwar die Heidenmission ("the *immediate* corollary for Paul would be that God must therefore favour the cursed one, the sinner outside the covenant, the Gentile..."; a.a.O., 265), noch nicht aber die Antithese zum Gesetz auslöste, welche eine spätere sekundäre Reflexion sei. Freilich steht Gal 3,10 als Aussage dagegen! Dazu siehe bereits Houlden, Response 1983, 59f.

¹²⁰ Dunn, Incident 1983, 40f; eben diese Antithese entspricht noch der Feststellung von Sanders: "Pauli "Religionsstruktur" kann nicht als "Bundesnomismus" bezeichnet werden" (Sanders, Paulus und das palästinische Judentum 1985, 503). "The new perspective on Paul" gewinnt allerdings Dunn, indem er diese Antithese aufhebt (für Paulus gilt: "The covenant is not thereby abandoned"; Dunn, The new perspective 1983, 114) und demnach Paulus die jüdischen "identity markers" attackiert habe, ohne Gesetz und Bund in Frage zu stellen.

passen¹²¹. Denn Dunn geht davon aus, daß die Heidenchristen Antiochiens von vorneherein den Status von "Gottesfürchtigen" (*σεβόμενοι*) innehatten, die auch ohne Beschneidung zu gemäßiger jüdischer Gesetzesobservanz gerne bereit waren¹²², und nun aufgrund eines allgemein nachweisbaren Restaurationsdruckes von jüdischer Seite¹²³ zu einer verschärften Beobachtung der jüdischen Gesetze veranlaßt werden sollten¹²⁴. Also hätte Paulus in Antiochien nur das Mehr an Gesetzesobservanz bekämpfen müssen, ohne grundsätzlich antinomistisch zu werden - abgesehen davon, daß bei einem derart eingeebneten Unterschied zwischen "heidnisch leben" und "jüdisch leben" alle Sympathien des heutigen Auslegers dem Apostel Petrus zu gelten hätten, der mit guten Gründen, schon aus Sensibilität gegenüber den Jerusalemer Brüdern von den Antiochenern etwas mehr an Halacha-Beobachtung erwarten durfte¹²⁵.

Insgesamt erkennt Dunn durchaus zutreffend die Israelproblematik hinter dem antiochenischen Streit¹²⁶. Doch widerfährt nicht nur dem Judentum Gerechtigkeit (wie das Sanders beansprucht), sondern Paulus wird gleich mit-"judaisiert"¹²⁷, so daß der Apostel als Berufungsinstanz nicht nur für einen reformatorischen, sondern auch für einen christlichen Standpunkt auszufallen droht. Interessant ist, daß gerade von jüdischer

¹²¹ Insofern fügt sich das Paulusbild in Dunn, *The new perspective* 1983, besser zu seiner Rekonstruktion des Zwischenfalles als die Schlußfolgerungen in ders., *Incident* 1983, 40f.

¹²² A.a.O., 22.

¹²³ A.a.O., 16.11 (infolge wachsender Bedrohung des Judentums, speziell aufgrund der politischen Situation in Palästina); dagegen Chon-Sherbok, *Some Reflections* 1983, 69f. mit dem Hinweis, es gebe kein Zeugnis, daß die Juden aufgrund eigener Bedrohung von außen den Druck auf ihre Brüder in der Diaspora verstärkt hätten. Sondern die neue "Sekte" der Christen hätte sich schlicht ebenso verhalten wie der Hauptstrom der Juden: "... they would have done this not necessarily because of any external threat, but simply because it is what Judaism as a religion requires".

¹²⁴ A.a.O., 25f. 31f., mit der Annahme, *ἑθνικῶς σῆν* sei ein ebenso unpräzises Wort wie *λουδαῖζειν*, wobei ersteres ein für gottesfürchtige Heiden charakteristisches Leben nach den "basic food laws" der Tora bedeute und letzteres eine dem Judentum näher stehende Gesetzesobservanz nach sinaitischem Lebensstil ("... one could 'judaize' without going the whole way (circumcision)"; a.a.O., 26); dagegen Houlden, *Response* 1983, 59 mit dem Hinweis, eine quantitativ abgestufte Akzeptanz des Gesetzes für Heiden bei Paulus widerspreche dem Gegensatz Jesus(Christus)-Gesetz vor und nach der paulinischen Bekehrung. Gegen Dunn ebenso Holtz, *Zwischenfall* 1986, 351 ("Der Gegensatz *ἑθνικῶς σῆν* - *λουδαῖζειν* ist kein relativer eines bestimmten Weniger oder Mehr an Einhaltung von Speisegeboten..., er bezeichnet einen grundsätzlichen Wandel der Lebensweise") und Chon-Sherbok, a.a.O., 71 ("The epistle itself contains no such information...").

¹²⁵ Zur Verteidigung des Petrus vgl. Dunn, *Incident* 1983, 34f. 38f.

¹²⁶ Paulus begann zu sehen, daß Rechtfertigung aus Glauben eine Neudefinition des Verhältnisses zwischen dem Glaubenden und Israel bedeutet, keine Aufhebung dieses Verhältnisses, aber eine Neudefinition, auf welche Weise das Erbe Abrahams die Heiden unter Absetzung des Gesetzes umfassen könne (vgl. a.a.O., 37).

¹²⁷ Dunn gibt vereinzelte Rückverweise auf W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, Philadelphia ⁴1981, der sämtliche Theologumena des Apostels aus rabbinischen Vorstellungen ableitet (vgl. Dunn, *The new perspective* 1983, 97 (Anm. 10). 98 (Anm. 13) und Lüdemann, *Judentum* 1983, 14f. (Kurzcharakteristik).

Seite Dunns Untersuchung zu Gal 2,11-18 "richly suggestive" empfunden wird¹²⁸. Wenn Dunn an Sanders kritisiert, man könne gegenwärtig mit dessen 'idiosynkratischen' Paulus nichts anfangen¹²⁹, so versäumt er seinerseits aktuelle theologische Konsequenzen aus seiner neuen Paulusperspektive zu ziehen. Unter Umständen werden nämlich die "reformation spectacles"¹³⁰ vertauscht mit einer ebenso einseitigen Perspektive 'nach Auschwitz', so daß eine Exegese, die das Judesein des Paulus überbetont, dazu mißbraucht werden könnte, die Konturen paulinischer Christologie zu verwischen und dadurch letztlich den jüdischen Gesprächspartner seines christlichen Gegenübers zu berauben¹³¹.

Einen im Endergebnis ähnlichen Weg wie Dunn beschreitet auch Peter von der Osten-Sacken¹³², allerdings mit erheblich deutlicherer Sachkritik an der Polemik des Paulus und unmittelbareren Vorschlägen für den christlich-jüdischen Dialog. Denn hier wird erklärt: "Das paulinische Evangelium ist voll von dem, was sich auch jenseits des Bereiches der Halacha in einem nicht religionsrechtlich fixierbaren Sinne auf den Begriff jüdischen Lebens bringen läßt"¹³³. Von da aus fällt unweigerlich das ganze Gewicht der Exegese von Gal 1 - 2 auf die offensichtlich begrenzte Polemik des Paulus, der zwar von "Wahrheit des Evangeliums" redet, aber an dieser Stelle nun selbst historisch-kritisch auf Wahrheit hin befragt werden müsse¹³⁴. Denn hier werde eine "tendenziöse Personalisierung der urchristlichen Geschichte hin auf zwei herausragende Gestalten"¹³⁵

¹²⁸ Chon-Sherbok, *Some Reflections* 1983, 74; ähnlich Räisänen, *Paul's break with Judaism* (1985) 1986, 177.183, der bemerkt, Dunns Betonung der Kontinuität mit dem Judentum käme vielleicht der Position nahe, wie der Apostel sich selbst gerne verstehen wollte, nicht aber dem tatsächlichen Sachverhalt eines De-facto-Bruches mit dem Bundesnomismus.

¹²⁹ Dunn, *The new perspective* 1983, 119 ("...he [sc. Sanders] has still left us with a Paul who could have made little sense to his fellow Jews and whose stated willingness to observe the law elsewhere (1.Cor.9.19-23) must have sounded like the most blatant selfcontradiction.").

¹³⁰ A.a.O., 119.

¹³¹ Vgl. zu dieser Problematik allgemein: Gräber, *Christen und Juden* (1982) 1985, 273.

¹³² Vgl. den Sammelband Osten-Sacken, *Die Heiligkeit der Tora* 1989, mit der Schlußthese, daß die Tora zwar nicht Heil schafft, man jedoch von ihrer Heilsamkeit reden könne, sofern sie mit dem Gebot der Nächstenliebe "einem Evangelismus die Grenze setzt, der von der anarchischen Dimension des Evangeliums hinweggetragen wird..." (a.a.O., 170). Die offene Frage ist hier, ob ein derartiges Toraverständnis noch mit dem zu vereinbaren ist, was für einen Juden das Gesetz bedeutet.

¹³³ A.a.O., 156 mit Hinweis auf das biblisch-jüdische Gebot der Nächstenliebe und den Schriftgebrauch des AT in der Urgemeinde; ebenso hätte Paulus (sofern er nicht im Rahmen der Analyse des Menschen wie in Rm 7 das Gesetz in seiner Totalität meint) durchaus differenziert zwischen überholten kultisch-rituellen und weiterhin gültigen ethischen Geboten (vgl. a.a.O., 152ff.). Schließlich wird sogar behauptet, daß Paulus das Gesetz insofern gültig aufgerichtet habe, als nach Gal 3,10 der Fluch des Gesetzes doch diejenigen treffe, die aufgrund von Werken des Gesetzes gerechtfertigt werden wollen und nicht das Evangelium des Paulus angenommen hätten (vgl. a.a.O., 159).

¹³⁴ A.a.O., 118.

¹³⁵ A.a.O., 137.

betrieben, die steigend auf den Apostelkonflikt zuläuft; nur so sei die "Reduktion von Gegnern und Geschichte" zu erklären, die ihre Entsprechung hat "in der Reduktion der jüdischen Signatur des Evangeliums in diesen beiden Kapiteln"¹³⁶. Selbst wenn im Verlauf dieser Auslegung Paulus nicht gerade selbst als "Lügenapostel" gebrandmarkt wird¹³⁷, scheint er doch exegetisch-theologisch korrigiert werden zu müssen, zumal sich von Gal 1 - 2 her Rückfragen zum paulinischen Verständnis des Judentums ergeben. Neben die zum entscheidenden Ausgangspunkt deklarierte Teilaussage Gal 2,16 ("Auch wir - Juden - sind zum Glauben (an Jesus Christus) gekommen")¹³⁸ müssen ergänzend Überlegungen gestellt werden, selbst wenn sie sich "weniger deutlich aus demselben Text" ergeben: "Der Apostel hat auf seine Weise die Heiden durch das Evangelium dahin geführt, zwar nicht die jüdische Lebensweise (Halacha) zu übernehmen, aber doch ungeachtet aller Diskontinuität in erheblicher Kontinuität mit dem Volk Israel zu glauben, zu lieben, zu hoffen und zu beten und *in diesem Sinne* jüdisch zu leben"¹³⁹.

Schließlich verweist Osten-Sacken wiederholt auf die Gegengewichte, die Paulus zu Gal 1-2 in Rm 9-11 gesetzt habe¹⁴⁰, und schlägt damit die Brücke zu denjenigen Aussagen, die am ehesten positive Ansatzpunkte für ein Gespräch mit 'Israel' ergeben. Gemäßigtere Auslegungsvorschläge gehen von einer "Kehre" des Paulus in der dritten

¹³⁶ A.a.O., 157.

¹³⁷ A.a.O., 134: "Es läßt sich schwerlich sagen, Paulus habe Falsches berichtet - aber ebenso problematisch dürfte die Behauptung sein, er habe alles richtig dargestellt". Entsprechend wendet sich Osten-Sacken gegen die Kommentare, die seiner Meinung nach mit Paulus in weitgehend zustimmendes Einvernehmen treten (ausgenommen: Schlier, Gal¹² 1962; Eckert, Urchristliche Verkündigung 1971; Betz, Gal 1979): Man wird die Paulusgegner "von dem Zerrbild trennen müssen, das bereits bei Paulus von ihnen gezeichnet ist. Die einfache Wiederholung der paulinischen Äußerungen bedeutet den bequemsten Weg und ist historisch wie theologisch gleichermaßen unangemessen." (Osten-Sacken, a.a.O., 144 (Zitat). 116f.).

¹³⁸ A.a.O., 160; fraglich ist, ob Paulus mit der Einklammerung einverstanden wäre, die Osten-Sacken vornimmt. Die Klammer erklärt sich aus der durchaus in Frage zu stellenden Annahme, Paulus argumentiere in 2,15-21 "nicht unmittelbar christologisch mit dem Bekenntnisinhalt", sondern ekklesiologisch (a.a.O., 140). Beides wird hier wohl nicht zu trennen sein. Gegen Osten-Sacken ist anzuführen, was Räsänen schon gegen Dunns Exegese von Gal 2,16 anmahnt: *πίστις* bedeutet nicht bloß ein wie auch immer geartetes 'Vertrauen' in Gal 2,16. Es meint Glaube an Jesus Christus, und das ist etwas Neues im Judentum (vgl. Räsänen, Paul's break with Judaism (1985) 1986, 175).

¹³⁹ A.a.O., 160; wird hier nicht der eigentlich christologisch-soteriologische Gehalt aufgegeben, so daß im Sog von Relativierung und religiös geprägter Mitmenschlichkeit um der Verständigung willen Christentum und Judentum gleichermaßen ihre Konturen verlieren? Gegen Osten-Sacken und für die Anmeldung eines christlichen Vorbehaltes, der in der kirchlichen Christologie und der paulinischen Rechtfertigungslehre begründet liegt und gerade von jüdischer Seite als Vorbehalt empfunden werden dürfte (ohne daß hier Glaubensüberzeugung mit Antijudaismus gleichzusetzen wäre), hat sich auch Mußner (Gesetz-Abraham-Israel 1983, 215f.) ausgesprochen.

¹⁴⁰ Vgl. a.a.O., 156-158, mit dem m.E. berechtigten Hinweis, nicht den Gal grundsätzlich zum theologischen Kriterium für den Röm werden zu lassen. Deswegen muß freilich der Gal noch lange nicht unangemessen für eine Entfaltung der paulinischen Theologie sein, sicher aber reicht er allein dazu nicht aus.

Antwort dieses Abschnittes aus (Rm 11,11-36)¹⁴¹ oder von theologischer Wandlung zwischen 1 Thess 2,14ff. und Rm 11,26ff.¹⁴²; hier wird das theologische Problem gleichsam historisch aufgefangen¹⁴³ und positiv daraus die Pflicht zur Dialogbereitschaft trotz eines gegenwärtig unlösbaren theologischen Konflikts erschlossen. In der Forschung wesentlich umstrittener ist die Annahme, Paulus spreche in Rm 11,26 von einem "Sonderweg für Israel", und zwar "scheinbar am Evangelium vorbei"¹⁴⁴, denn hier wird für protestantische Theologie eine Grenze angetastet, hinter der sich ein unüberschaubares theologisches Problemfeld eröffnet, das sich in Osten-Sackens Forderung nach "der Notwendigkeit theologischen Besitzverzichtes"¹⁴⁵ stellt. Da einerseits Besitzverzicht an sich eine grundsätzliche Möglichkeit im theologischen Gespräch bleiben muß, andererseits aber aus dem Dialog mit 'Israel' angesichts der "retrospektiven Hermeneutik" längst ein innerchristlicher Kirchen- und Theologenstreit um 'Israel' geworden ist, erfreut sich die Grundkonstellation des Antiochiazwischenfalles einer überraschend unmittelbaren Aktualität: Denn wieder geht es um die Frage der Offenheit gegenüber den Juden (ungeachtet der paulinischen Differenzierungen des Namens 'Ισραήλ)¹⁴⁶, wieder geht es um die Frage der Wahrheit des Evangeliums (zumindest in Form eines

¹⁴¹ Z.B. Lüdemann, Judentum 1983, 33ff. 41f. mit der Annahme, aufgrund der fehlgeschlagenen Judenmission ohne Paulus, daß sein theologisches Axiom der einen Kirche aus Juden und Heiden gefährdet sei, und reflektiere über einen möglichen Verlust des Judentums angesichts eines überhandnehmenden Heidenchristentums.

¹⁴² Vgl. Schnelle, Wandlungen 1989, 77-87, der einen inneren "Sachzusammenhang zwischen dem Entstehen der spezifisch paulinischen Rechtfertigungslehre und seiner [sc. des Paulus] neuen Position zu Israel" vermutet: Die Rettung Israels ist unverfügbare Tat Gottes in der Zukunft, die seine durchhaltende Gerechtigkeit erweisen wird (A.a.O., 87).

¹⁴³ Gegen eine Entwicklung des Paulus, vor allem aufgrund der damit verknüpften Frage, ob nun dem 'frühen' Paulus oder dem 'späten' das entscheidend theologische Gewicht beizumessen sei, erheben sich beachtliche Problemanzeigen (vgl. Kümmel, Problem der Entwicklung 1971/72, 457f. und Klein, Werkruhm und Christusruhm 1986, 197; neuerdings auch Schmithals, Heidenmissionar 1989, 236ff., mit dem Hinweis auf die relativ geringe zeitliche Differenz der zufällig erhaltenen und situationsbedingten Paulusbriefe).

¹⁴⁴ Mußner, Traktat 1979, 231; zur Kritik vgl. Gräßer, Zwei Heilswege? (1981) 1985, 212-230; Mußners Antworten in: ders., Gesetz-Abraham-Israel 1983, 205-217 und ders., Wurzel 1987, 39-54. 62ff., mit nachdrücklichem Festhalten am "solo Christo" und dem Hinweis, schließlich sei ja auch Paulus ohne besondere Bekehrung zum Evangelium, sondern allein durch Gnade Christ geworden; zur Diskussion siehe auch die Gegenargumentation bei Schnelle, a.a.O., 83ff. Mußner, Gesetz-Abraham-Israel 1983, 209.216, bezeichnet Osten-Sacken zwar als "Mitsreiter", allerdings nicht ohne Kritik an dessen christologischem Ansatz.

¹⁴⁵ Osten-Sacken in: R. Rütger, Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus, München 1978, 246.

¹⁴⁶ An zwei wesentliche Differenzierungen erinnert Gräßer, Christen und Juden (1982) 1985, 283 Anm.63: "Ist der politische Weg des heutigen Staates Israel der 'Heilsweg' des jüdischen 'Volkes'? Vom christlichen Glauben her besteht keine Möglichkeit, diese Frage zu bejahen oder zu verneinen. Politisch will jene Unvereinbarkeitserklärung gar nichts verneinen" [Gräßer betont, daß der Christusweg und der Weg mit der Tora ohne Christus unvereinbare Heilswege sind]. Ferner erinnert Gräßer daran, die 'Intoleranz' der Wahrheit von derjenigen der Zeugen zu unterscheiden (a.a.O., 287). Sicherlich ist damit die Problematik noch nicht gelöst, solche Differenzierungen auch im konkreten Miteinander durchzuhalten.

notwendigen Glaubens-Konsens unter Christen) und mancherorts wird berechnete Furcht die Unvoreingenommenheit des Dialogs belasten (*φοβούμενος* hier nicht als Angst vor Verfolgung durch Juden, sondern aus angebrachter Scham nach dem 'Holocaust' unseres Jahrhunderts). Hinter Erich Gräbers Erwägungen wird die antiochenische Konfliktsituation unüberhörbar transparent: "Meine Kritik richtet sich nicht gegen Juden, sondern an die Adresse christlicher Theologen, denen es um eine jüdische Theologie des Christentums geht, um derentwillen sie auch Abstriche an der Wahrheit des Evangeliums in Kauf nehmen"¹⁴⁷.

Die einleitende Problemskizze gegenwärtiger Interpretationsstandpunkte zum antiochenischen Zwischenfall ist weitverzweigt und umfangreich, darf jedoch nicht den Anspruch der Vollständigkeit erheben. Ohne an dieser Stelle schon eine Interpretation unter den dargelegten zu favorisieren, ist der zunächst recht bunte hermeneutische Interessenhintergrund zur Kenntnis zu nehmen: Denn die Wahrheitsfrage der christlichen Botschaft einschließlich ihrer praktischen Umsetzung betrifft zum ersten die tagtägliche Existenz des einzelnen innerhalb seiner Gemeinde, zum zweiten das Ringen um Einheit zwischen den christlichen Kirchen und zum dritten die Auseinandersetzung und das Verhalten im Gegenüber oder Miteinander zu Vertretern anderer Religionen. Darüber hinaus ist im Laufe des bisherigen Problemabrisses die historische Dimension des Apostelstreites zum Vorschein gekommen, genauerhin die Vielzahl geschichtlicher Fragen und Hypothesen zum apostolischen Zeitalter, zur Person des Paulus und zu den neutestamentlichen Quellen. Es gesellt sich also zur Frage nach der Wahrheit des Evangeliums diejenige nach der Wahrhaftigkeit der im NT berichteten Geschichte. Letztgenannte Fragestellung ist ein Erbe, hinter welches gegenwärtige Auslegung spätestens seit dem Aufkommen historisch-kritischer Forschung im 19. Jh. nicht mehr zurückkann. Mag der historische Aspekt im Verlauf der Forschungsgeschichte bis in die Gegenwart bisweilen ein allzu starkes Übergewicht im Rahmen exegetischer Arbeit eingenommen haben, so ist diese Dimension dennoch nach wie vor gewissenhaft zu berücksichtigen und mit ihr die jeweilige Interpretation möglichst stimmig in Korrelation zu bringen.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen heutiger Auslegung und den Pionierleistungen historisch-kritischer Schriftforschung dürfte darin liegen, daß früher der historische Interessenhintergrund als solcher ein verstärktes Eigenrecht beanspruchte und die

¹⁴⁷ Gräber, a.a.O., 273; die entscheidende Grundproblematik läßt sich exegetisch auch dahingehend zusammenfassen, ob "Wahrheit des Evangeliums" (Gal 2,5.14) tatsächlich nur in der Konnotation von Polemik verwendet werden darf (wie das Osten-Sacken, *Die Heiligkeit der Tora* 1989, 116f., unter Verweis auf Paulus nahelegt) oder ob es dabei nicht zunächst unpolemisch um Feststellung eines christologisch sachgemäßen Grundkonsenses geht.

Interpretation leitete, während heutzutage hermeneutische Vorüberlegungen und Zielsetzungen bewußter abgeklärt werden und ein entsprechend gerichtetes Auslegungsinteresse die Rekonstruktion mitbestimmt. Gerade hier kann der Beschäftigung mit der Forschungsgeschichte eine Art Kontrollfunktion zukommen, sofern sie wesentliche bisher erarbeitete Ergebnisse als bleibende historische und theologische Grundlage in Erinnerung ruft und dort "Warnschilder postiert", wo Denkkonstruktionen in Sackgassen geführt haben. Je länger allerdings die kritische Forschung nunmehr fortbesteht und weiterläuft, desto tiefer und unergründlicher scheint der - bildhaft gesprochen - forschungsgeschichtliche Graben zu werden, und umso größer wird die Versuchung, bei der neuen Auslegung einer Schriftstelle einfach darüber hinwegzuspringen, ohne auch nur rezipierend der Flut an bisher geleisteten Arbeiten und Untersuchungen gerecht zu werden. Aus gutem Grund sehen sich wichtige Galaterbriefkommentare der Gegenwart deshalb veranlaßt, in Exkursen zum antiochenischen Zwischenfall die in der Auslegungsgeschichte vertretenen Hauptargumente abzuwägen¹⁴⁸. Naturgemäß müssen solche Darstellungen in gebotener Kürze abgehandelt werden, wodurch allerdings rasch hinter den aufgelisteten Einzelheiten das Verständnis für die interpretative Gesamtkonstruktion eines Forschers verloren gehen kann. Gerade im Fall von Gal 2,11ff., wo Paulusbild und urchristliche Geschichte insgesamt zur Diskussion stehen, sollte aber verhindert werden, forschungsgeschichtliche Rückschau in der Weise zu mißbrauchen, daß es zum isolierenden 'Durchforsten' vergangener Standpunkte nach jeweils passenden Zitaten kommt. Verschärft wird die Problemlage dann, wenn zusätzlich Fragestellungen unserer Zeit gefahrlaufen, einer vergangenen Epoche aufgedrängt zu werden. Wer derartige Verkürzungen von Positionen vermeiden will, muß sich auf den Weg machen, in erwähnten forschungsgeschichtlichen Graben hinabzusteigen und zunächst ungeachtet seines Ausgangspunktes versuchen, die ihm begegnenden Sichtweisen nachzuvollziehen. Er wird dabei zwangsläufig der Gefahr eines forschungsgeschichtlichen Positivismus ausgesetzt sein, aber er wird auch verschüttete Problemstellungen entdecken, die es wert sind, bei einem eigenen Auslegungsversuch neu aufgegriffen zu werden, und er wird in vermeintlich neuen Hypothesen der Gegenwart bisweilen alten 'Bekanntschaften' wiederbegegnen. In den nachfolgenden Kapiteln wird also versucht, von der interpretatorischen Pluralität gegenwärtiger Auslegung zurückzulenken zu den großen Linien in der kritischen Forschungsarbeit am Petrus-Paulus-Konflikt, um - nicht nur für die hier vorliegende Untersuchung - einen tragenden Hintergrund zu gewinnen im Interesse erneuter exegetischer Reflexionen zur Stelle.

¹⁴⁸ Oepke, Gal ³1971, 97-99; Rohde, Gal ⁴1989, 103.118-126; Betz, Gal 1979, 103f. (=dt. 1988, 196-198); Mußner, Gal ⁵1988, 146-167; vgl. auch die Exkurse bei Borse, Gal 1984, 107-111 und Schlier, Gal ¹²1962, 105-117.

II. GAL 2,11-14 UND DER REIN GESCHICHTLICHE STANDPUNKT¹

FERDINAND CHR. BAURS

Rückblickend auf die Jahrzehnte, in deren Verlauf sich die Beschäftigung mit dem Neuen Testament zur historisch-kritischen Wissenschaft konsolidiert hatte, formulierte Martin Kähler in seiner Kommentierung des Galaterbriefes folgenden forschungsgeschichtlichen Gedanken: "Zweimal in der neueren Geschichte der Kirche hat der Galaterbrief in dem Mittelpunkte theologischer Arbeit gestanden, beidemal einer wissenschaftlichen Arbeit von einer Tragweite, die weit über die Wissenschaft hinausgreift. Es war zuerst in den Tagen der Reformation; zum andern Male ist es unter unsern Augen geschehen, nämlich, als die Tübinger kritische Schule eine Umwälzung in der Betrachtung und Schätzung des Urchristentums unternahm"². Zwei Aspekte sind in der Aussage Käblers über das Lebenswerk seines verstorbenen wissenschaftlichen Kollegen Ferdinand Christian Baur bemerkenswert: Es ist zum einen die Tatsache, daß Baur auf der Methode der historischen Kritik beruhende Forschung als *theologische* Arbeit gewürdigt wird: denn hinter seinem historischen Interesse liegt ein brisantes *dogmatisches* Anliegen, ja es "greift diese scheinbar bloß geschichtliche Untersuchung gewaltig hinein in das Wurzelgebiet christlichen und kirchlichen Lebens", und "der maßgebende Wert des Geschichtlichen steht und fällt letztlich mit dem Ansehen der geschichtlichen Offenbarung"³. Zum andern veranlaßt Käblers Gedanke die Gegenfrage, wo und inwiefern gerade der Galaterbrief die Triebfeder zu Baur's Umwälzung des urchristlichen Geschichtsbildes sein sollte: denn zunächst einmal wird man mit Ernst Käsemann eher die Stelle 1 Kor 1,12 als den "archimedische(n) Punkt" bezeichnen, "von dem aus sich für Baur die urchristliche Geschichte erschloß"⁴; und in der Tat setzt ja der Tübinger in seinem epochemachendem Aufsatz über die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde beim Korintherbrief ein! Verfolgt man jedoch die exegetischen Belegstellen in diesem Frühwerk Baur's, läßt sich durchaus feststellen, daß der Argumentationsgang auf die beiden ersten Kapitel des Galaterbriefes hinausläuft, und daß dabei die Verse Gal 2,11-14 besondere Bedeutung gewinnen. Wer die hier erstmals vorgetragene Tübinger Geschichtskonzeption des Urchristentums widerlegen will, darf sich deshalb nicht damit begnügen, die Unhaltbarkeit von Baur's Zwei-Parteien-

¹ In der Vorrede zur 1. Ausgabe seines Spätwerkes "Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte" (1853) charakterisiert Baur in diesem Sinne seine Arbeitsmethode: "Mein Standpunkt ist mit Einem Worte der rein geschichtliche, auf welchem es einzig darum zu thun ist, das geschichtlich Gegebene, so weit es überhaupt möglich ist, in seiner reinen Objectivität aufzufassen" (Baur, Christentum² 1860, IVf.).

² Kähler, Galater 1884, 4f.

³ A.a.O., 3.

⁴ Käsemann in: Scholder (Hg.), F. Chr. Baur, Ausgewählte Werke Bd. I 1963, IX.