Auslegung

1. Das Präskript (Gal 1,1–5)

In unseren heutigen Ausgaben des Neuen Testaments ist der Galaterbrief in den Rahmen von insgesamt 27 Schriften gezwängt. Deshalb braucht er hier eine Überschrift. Diese lautet:

Πρὸς Γαλάτας

– auf deutsch: „An die Galater“. Diese Überschrift geht jedoch nicht auf den Verfasser des Briefes zurück; sie wurde vielmehr erst zu dem Zeitpunkt erforderlich, als mehrere Schreiben des Paulus in einem Buch vereinigt wurden.

Der eigentliche Text des Briefes beginnt mit dem Präskript. Dieses ist Bestandteil aller (nicht nur der paulinischen) antiken Briefe; in unserm Fall ist es freilich besonders ausführlich. Es umfaßt die Verse 1–5 und lautet:

1 Paulus, Apostel nicht von Menschen und nicht durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott, den Vater,[1] der ihn auferweckt hat von den Toten, 2 und alle Brüder, die mit mir sind, an die Gemeinden Galatiens: 3 Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus, 4 der sich selbst gegeben hat für unsere Sünden, um uns aus der gegenwärtigen bösen Welt zu retten gemäß dem Willen Gottes, unseres Vaters, 5 welchem die Ehre sei in alle Ewigkeiten. Amen.

Das Präskript eines jeden paulinischen Briefes besteht aus drei Bestandteilen, der *superscriptio* (hier: 1,1–2a), der *adscriptio* (hier: 1,2b) und der *salutatio* (hier 1,3–5).

---

[1] Das καὶ θεοῦ πατρός fehlt bei Markion nach dem Zeugnis des Hieronymos. Es ist jedoch ganz unverdächtig und sollte daher im Text verbleiben.

a) Die superscriptio *(1,1–2a)*

Unter *superscriptio* versteht man die Angabe des Absenders. Sie besteht in unserm Fall aus zwei Gliedern, nämlich Paulus einerseits und „allen Brüdern, die bei mir sind“ andrerseits. Aus der Angabe bezüglich der Mitabsender kann man keine Schlüsse auf den Abfassungsort ziehen, zumal ja leider keine Namen genannt werden, wie dies in anderen Briefen des Paulus in der Regel der Fall ist.[2]

Eine dezidiert andere Auffassung findet sich im Kommentar von Ramsay, den ich Ihnen schon in der ersten Sitzung wegen der Bedeutung seiner Einleitung vorgestellt hatte. Ramsay meint: „He [Paulus] often quotes one or two individuals as joint-senders of a letter. Here, and here alone, he states that all the brethren who are with him are sending the letter to the Churches of Galatia. This important point calls for special consideration ...“[3]

Ramsay diskutiert die in Anm. 2 angeführten übrigen Präskripte der paulinischen Briefe sowie auch die des Epheser-, des Kolosserbriefs und der Pastoralbriefe (die er alle für genuin paulinisch hält) und kommt zu dem Schluß, daß die jeweils als Mitautoren – wie er das bezeichnet – genannten Personen in einem besonderen Verhältnis zur Adressatengemeinde stehen. Dieses läßt sich näherhin als ein solches charakterisieren, das eine gewisse Autorität in bezug auf die Adressaten enthält. Fragt man nun, welche Gemeinden zu den galatischen in einem solchen Autoritätsverhältnis stehen, kommen nach Ramsay nur Jerusalem und Antiochien am Orontes in Frage.

„The former is, for many reasons, out of the question; but Antioch is, from every point of view, specially suitable and impressive.“[4] „It was the brethren at Antioch who chose out Barnabas and Saul for the work [vgl. Apg 13,1–3], in the course of which the Galatians were converted. To the Galatians Antioch was their Mother-Church, and it would be specially effective among the Galatians that all the brethren who were at Antioch joined in the letter.“[5] Für Ramsay stammt unser Schreiben daher aus Antiochien am Orontes; damit ist Ramsay jedoch kein Verfechter der Frühdatierung wie andere Autoren aus dem angelsächsischen Bereich.[6] Vielmehr nimmt er an, daß die Nachrichten aus Galatien den Paulus erst nach der Heimreise von Korinth nach Antiochien erreichten. Auf der Rückreise nach Antiochien über Ephesos (vgl. Apg 18,18–22) habe sich Timotheos nämlich von Paulus getrennt und die Galater besucht. Mit den Nachrichten aus diesen Gemeinden sei er in Antiochien wieder zu Paulus gestoßen. Aus Antiochien schreibt Paulus nach Ramsay unsern Brief; die genannten Brüder seien demnach Repräsentanten dieser Gemeinde, denen Paulus sein Schreiben vorab vorgelesen habe.

---

[2] So werden im 1. Thessalonicherbrief (1,1) Silvanus und Timotheos, im Philemonbrief „der Bruder Timotheos“ (v. 1), im 1. Korintherbrief (1,1) „der Bruder Sosthenes“, im 2. Korintherbrief (1,1) „der Bruder Timotheos“ genannt und im Philipperbrief (1,17) Timotheos. Lediglich im Römerbrief (1,1–7) fehlt ein Mitabsender.

[3] *W.M. Ramsay*, S. 238.

[4] *W.M. Ramsay*, S. 242.

[5] Ebd.

[6] Vgl. dazu die Bemerkung oben S. 30 mit Anm. 75.

Da ich eine Reise nach Antiochien von Korinth aus für überaus unwahrscheinlich halte[7], vermag ich mich dieser faszinierenden These Ramsays nicht anzuschließen. Die Frühdatierung andererseits – die ebenfalls eine Abfassung in Antiochien ermöglichte – bringt nach meinem Urteil so viele neue Schwierigkeiten mit sich, daß mir eine Abfassung in Antiochien unmöglich erscheint.

Vergleicht man das erste Glied der *superscriptio* mit den andern paulinischen Präskripten, so fallen charakteristische Erweiterungen auf: ἀπόστολος zwar findet sich auch im einen oder anderen Präskript des Paulus (so Röm 1,1: κλητὸς ἀπόστολος; 1Kor 1,1: κλητὸς ἀπόστολος; 2Kor 1,1: ἀπόστολος; ohne Aposteltitel sind die Präskripte im Philemon-, Philipper- und 1. Thessalonicherbrief), ohne jede Parallele aber ist der Zusatz:
οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων
οὐδὲ δι' ἀνθρώπου,
ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ
καὶ θεοῦ πατρὸς
τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.
Diese Erweiterung des Aposteltitels im Präskript des Galaterbriefes weist uns auf ein Thema voraus, das im Brief selbst eine große Rolle spielen wird, nämlich auf die Frage der Legitimität des Apostolats des Paulus. „Diese Definition [des Begriffs ἀπόστολος] ist einmalig bei Paulus", stellt Hans Dieter Betz mit Recht fest.[8] Zunächst heißt es, Paulus ist Apostel „nicht von Menschen und nicht durch einen Menschen". Die Legitimität des Apostolats des Paulus wurde bezweifelt. Dieser Zweifel mußte sich für manchen frühen Christen nahelegen, war Paulus doch weder ein persönlicher Jünger Jesu[9], wie etwa Petrus oder Johannes, noch auch ein Mitglied der Urgemeinde in Jerusalem, wie etwa der Herrenbruder Jakobus oder Barnabas. Worauf also kann er seine Beauftragung zurückführen? Steht er nicht von vornherein sehr viel schlechter da als Petrus und Jakobus, Johannes oder Barnabas? Stand er nicht am Anfang auf der falschen Seite? Hatte er nicht sogar die frühen Gemeinden in Judäa verfolgt (vgl. dazu Gal 1,13)? Was andere im Sinne einer Kritik anführen, als ein Argument, das die Legitimität des Paulus unterminieren soll, wendet Paulus ins Gegenteil und stellt es voller Stolz an den Anfang: Ja, sein Apostolat ist „nicht von Menschen und nicht durch einen Menschen". Er hat es nicht nötig, sich auf menschliche – und seien es auch Jerusalemer – Autoritäten zu stützen. Dies ist grundsätzlich verfehlt.

---

[7] Vgl. zur Begründung unten die Auslegung von Gal 2,11–21.

[8] *Hans Dieter Betz*, S. 88, Anm. 9.

[9] Den lukanischen Kriterien für einen Apostel (vgl. Apg 1,21–22) wird Paulus bekanntlich nicht gerecht.

Vielmehr (ἀλλά): Paulus ist Apostel „durch Jesus Christus und Gott den Vater". Wie dies zu verstehen ist im einzelnen, das werden wir im Verlauf der Auslegung noch sehen (vgl. zu 1,12). Dies führt Paulus dann später noch des genaueren aus. Hier in der *superscriptio* begnügt er sich damit, ein für allemal festzuhalten, daß seine Legitimität keine menschliche Legimität ist: Sein Apostolat ist auf Jesus Christus und Gott den Vater gegründet. Damit sind die menschlichen, die irdischen Autoritäten übersprungen; ihr Wert ist radikal in Frage gestellt. Die Nabelschnur zur Urgemeinde in Jerusalem – auf die mancher vielleicht voller Stolz hinweist – kann demgegenüber nicht das geringste bedeuten. Das beigefügte τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν sollte man nicht übersehen: Es stellt nicht nur eine Verbindung her zwischen Gott und Jesus Christus, sondern auch zwischen Jesus Christus und Paulus: Seine Legitimität rührt her von der Begegnung mit dem Auferstandenen. Auch darauf werden wir später noch im einzelnen zu sprechen kommen.

b) Die adscriptio *(1,2b)*

v. 2b Von einmaliger Kürze ist die *adscriptio* in v. 2b: ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας. In dieser Einsilbigkeit ist die Angabe der Adressaten in den paulinischen Präskripten ohne jede Parallele. „Die üblichen Beifügungen und höflichen Ehrenbezeigungen in Bezug auf Gemeinden fehlen. Daß Paulus an mehrere Gemeinden schreibt, wirft die Frage nach ihrer Organisation auf. Sie müssen geographisch nahe beieinander gelegen haben. Mit ihnen müssen die gleichen Probleme verbunden gewesen sein. Außerdem müssen sie in einer uns unbekannten Weise organisatorisch in Verbindung gestanden haben."[10]

Γαλατία begegnet im gesamten Brief nur an dieser einen Stelle in der *adscriptio*. In 3,1 haben wir dann noch die in der Einleitung schon besprochene Anrede „o ihr unverständigen Galater".

c) Die salutatio *(1,3–5)*

Von besonderem Interesse ist schließlich die vielfach erweiterte *salutatio*. In ihrer Grundform lautet sie schlicht und einfach:
χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη
ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν
καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.
„Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserem Vater, und unserem Herrn

[10] *Hans Dieter Betz*, S. 92.

Jesus Christus“ (Phil 1,2).[11] Diese Grundform der *salutatio*, die sich in allen paulinischen Präskripten nach dem 1. Thessalonicherbrief findet, ist hier und nur hier derartig abgewandelt. Die Erweiterung der *salutatio* schließt sich in v. 4 an den Genitiv καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ an. Es handelt sich dabei um eine christologische Formel (v. 4a) und ihre Interpretation (v. 4b). Paulus faßt in diesem Vers „zusammen, was Christus »für uns« getan hat.“[12] Er hat „sich selbst gegeben für unsere Sünden, um uns aus der gegenwärtigen bösen Welt zu retten (wörtlich könnte man auch übersetzen: herauszureißen) gemäß dem Willen Gottes, unseres Vaters.“ Auch diese Aussage weist voraus auf das Briefcorpus des Galaterbriefes, in welchem gerade dieses Thema eingehend erörtert wird. Daher brauchen wir hier darauf noch nicht im einzelnen einzugehen. Die *salutatio* schließt in v. 5 mit der Doxologie: „welchem sei Ehre in alle Ewigkeiten. Amen.“

2. Das Prooemium (Gal 1,6–9)

Alle paulinischen Briefe sind nach einem bestimmten Schema verfaßt; auf das Präskript folgt ein Prooemium. Daran schließt sich dann der eigentliche Brief an. Man spricht technisch von einem Briefcorpus. Am Schluß steht das Eschatokoll:

- Präskript
- Prooemium
- Briefcorpus
- Eschatokoll.

Wie wir gesehen haben, ist im Fall des Galaterbriefes das Präskript besonders ausführlich gehalten (Gal 1,1–5). Lediglich das Präskript des Römerbriefes ist noch länger (Röm 1,1–7). Dies unterscheidet den Galaterbrief also von den andern Briefen des Paulus. Noch gravierender – und in den Paulusbriefen völlig analogielos – ist aber der Unterschied in bezug auf das Prooemium.

---

[11] Etwas modifiziert in 1Thess 1,1. Gleichlautend im Philemonbrief (v. 3), im Römerbrief (1,7b), im 1. Korintherbrief (1,3) und im 2. Korintherbrief (1,2).

Dieser abschließende Gebetswunsch begegnet auch in profanen Briefen sehr häufig, vgl. etwa die Texte aus Vindolanda, wo es heißt: *Niger et Brocchus Ceriali suo salutem. optamus, frater, it quot acturus es felicissimum sit*, auf deutsch: „Niger und Brocchus grüßen ihren Cerialis. Wir beten, Bruder, daß, was du zu tun im Begriff bist, sehr erfolgreich sein möge“ (The Vindolanda Writing Tablets (Tabulae Vindolandenses II), hg. v. Alan K. Bowman und J. David Thomas, London 1994, Nr. 248 auf S. 219).

[12] *Hans Dieter Betz*, S. 94; ihr „formelhafter Charakter ergibt sich aus ihren engen Parallelen in anderen Paulusbriefen.“

Normalerweise (d.h. bei *allen* andern paulinischen Briefen) ist das Prooemium nämlich als Danksagung gestaltet und beginnt mit „Ich danke meinem Gott“. So ist es im Fall des Römerbriefes (Röm 1,8): „Zuerst danke ich meinem Gott … für euch alle, daß von euerem Glauben in der ganzen Welt gesprochen wird.“ So ist es im Fall des ersten Korintherbriefs (1Kor 1,4f.): „Ich danke meinem Gott immer für euch …, daß ihr in jeder Beziehung reich seid … “. So ist es im Fall des zweiten Korintherbriefs (2Kor 1,3): „Gelobt sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, der Vater der Barmherzigkeit und Gott allen Trostes … “. So ist es im Philipperbrief (Phil 1,3): „Ich danke meinem Gott … für eure Gemeinschaft an dem Evangelium vom ersten Tag an bis heute … “. So ist es im ersten Thessalonicherbrief (1Thess 1,2f.): „Wir danken immer Gott, für euch alle Fürbitte tuend in unseren Gebeten, ohne Unterlaß, in der Erinnerung an das Werk eures Glaubens … “. Und so ist es schließlich auch im letzten unbestritten echten Brief des Paulus, dem kurzen Philemonbrief (v. 4f.): „Ich danke immer meinem Gott, wenn ich deiner in meinen Gebeten gedenke, wenn ich von deiner Liebe höre, die du zu dem Herrn Jesus hast, und zu all den Heiligen [d.h. Christen] … “.

Bei all den andern paulinischen Briefen also ist das Prooemium als Danksagung gestaltet. Hier im Galaterbrief lesen wir:

6 Ich wundere mich, daß ihr euch so schnell abwendet von dem, der euch durch die Gnadentat Christi berufen hat, [abwendet hin] zu einem andern Evangelium, 7 das es nicht gibt, wenn es nicht Menschen gibt, die euch verwirren und das Evangelium Christi ins Gegenteil verkehren wollen. 8 Aber auch wenn wir oder ein Engel aus dem Himmel euch ein anderes Evangelium verkündigen entgegen dem, was wir euch verkündigt haben: Er sei verflucht! 9 Wie wir schon vorher gesagt haben, sage ich auch jetzt wieder: Wenn irgend jemand euch ein Evangelium verkündigt, entgegen dem, was ihr empfangen habt: Er sei verflucht.

Dieses Prooemium ist *keine Danksagung*: Es beginnt mit „Ich wundere mich“ und gipfelt in dem zweifachen „Er sei verflucht!“ Paulus beginnt seinen Brief mit einem Paukenschlag; jeder Leser, der sich mit Paulusbriefen auch nur ein wenig auskennt, ist bei der Lektüre des Prooemiums des Galaterbriefes aufs höchste alarmiert. Aufs höchste alarmiert waren gewiß auch die ersten Leserinnen und Leser dieses Briefes.

Einwand einer Kommilitonin[13]: Wenn die Galater nicht andere Briefe des Paulus gekannt haben, konnten sie doch die paulinische Gewohnheit, das Prooemium

[13] Aus der Vorlesung in ihrer ursprünglichen Fassung an der RWTH Aachen. Leider ist der Name der Kommilitonin nicht überliefert (Mk 14,9).

als Danksagung zu gestalten, gar nicht kennen. Also waren sie dann auch nicht von dem mit θαυμάζω beginnenden Prooemium überrascht! Dagegen kann man mit Oepke folgendermaßen argumentieren: „Der antike Briefschreiber, religiöser als der moderne, stellt an die Spitze des Briefes gern die Versicherung, daß er für die Adressaten der Gottheit dankt oder ihrer mit guten Wünschen fürbittend gedenkt.“[14] Diese Konvention war den Leserinnen und Lesern des Galaterbriefes also schon vertraut, bevor sie den ersten paulinischen Brief zu lesen bekamen.

Mit einem Gebet beginnt auch Apion bei Deissmann, LvO 147: πρὸ μὲν πάντων εὔχομαί σε ὑγιαίνειν καὶ διὰ παντὸς ἐρωμένον εὐτυχεῖν μετὰ τῆς ἀδελφῆς μου καὶ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς καὶ τοῦ ἀδελφοῦ μου.[15] (Z. 2–6: „Vor allem wünsche ich, daß Du gesund bist und es Dir stets wohl und gut geht mitsamt meiner Schwester und ihrer Tochter und meinem Bruder.“) Danach kommt eine Danksagung: εὐχαριστῶ τῶ κυρίω Σεράπιδι, ὅτι μου κινδυνεύσαντος εἰς θάλασσαν ἔσωσε εὐθέως. (Z. 6–8: „Ich danke dem Herrn Serapis, daß er, als ich in Seenot war, mich sofort errettet hat.“)[16]

Bevor wir uns nun der Auslegung dieses Abschnittes im einzelnen zuwenden, will ich rasch einen Blick in die jüngste Auslegungsgeschichte dieser Verse werfen: „Kein anderes Evangelium“, diese Parole hat sich vor[17] unseren Tagen ja eine »Bekenntnisbewegung« auf die Fahnen geschrieben. Sie hat sich sogar nach diesem Abschnitt benannt und heißt „Bekenntnisbewegung Kein anderes Evangelium.“ In den siebziger Jahren machte diese fundamentalistisch gefärbte Bewegung viel von sich reden. Der anderen Seite warf man vor, dieses andere Evangelium zu vertreten. Damit stellte man die sogenannte »kritische« Theologie zugleich unter den paulinischen Fluch: „Sie (d.h. die »kritische« Theologie) sei verflucht!“

Damit kommen wir zur Einzelauslegung des Prooemiums. „Ich wundere mich, **v. 6**
daß ihr euch so schnell abwendet[18] von dem, der euch durch[19] die Gnadentat Christi berufen hat, [abwendet hin] zu einem anderen Evangelium“ (v. 6). Hier

---

[14] *Albrecht Oepke:* Der Brief des Paulus an die Galater, bearbeitet von Joachim Rohde, ThHK 9, Berlin [4]1979, S. 47. Belege aus Deissmann (LvO) nennt Oepke in Anm. 22.

[15] *Adolf Deissmann:* Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen [4]1923, S. 147; die im folgenden zitierte Übersetzung nach *Deissmann*, S. 148.

[16] Text bei *Deissmann*, S. 147, Übersetzung auf S. 148. Vgl. auch den LvO 150 zitierten Brief.

[17] In der Aachener Fassung dieser Vorlesung aus dem Jahr 1995 hatte ich geschrieben: „in unsern Tagen“ – das war damals schon etwas übertrieben und ist 2005 natürlich korrekturbedürftig. Es handelt sich um Ereignisse aus den 60er und 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts, in bezug auf welche das *tempora mutantur, nos et mutamur in illis* ja vielleicht wirklich zutrifft ...

[18] μετατίθεσθε ist Präsens und sollte im Deutschen auch so wiedergegeben werden: Es geht um einen Vorgang, der noch nicht abgeschlossen ist, vgl. *Theodor Zahn*, S. 42.

[19] ἐν χάριτι Χριστοῦ = „durch die Gnadentat Christi“, vgl. *Bauer/Aland*, s.v. χάρις 3b, Sp. 1752.

wird die Frist zwischen der ursprünglichen Mission der Galater und der Abfassung des Briefes des Paulus in zwei Phasen eingeteilt, der ersten Phase, in der die Galater am paulinischen Evangelium festhielten, und der zweiten Phase, in der sie sich davon abwenden. Der Zeitraum der ersten Phase wird charakterisiert als οὕτως ταχέως („so schnell"). Die Frage, die sich hier stellt, ist: Kann man daraus für die sogenannten Einleitungsfragen irgendwelche Schlüsse ziehen? Und wenn ja, welche? Schlier bestreitet, daß man daraus einschlägige Schlüsse ziehen könnte.[20]

Vorsichtige Schlüsse aus dem οὕτως ταχέως zieht dagegen Hans Dieter Betz: Zwar bemerkt er zunächst, die Wendung solle „nicht voreilig zur Datierung des Briefes herangezogen werden." Doch dann heißt es: „Die Worte hätten zwar wenig Sinn, wenn die Gründung der Gemeinde schon längere Zeit zurückläge, aber das ist auch so ziemlich alles, was man dazu sagen kann. Die Zeitangabe scheint sich auf die Gründung der Gemeinden zu beziehen, und nicht auf einen späteren Besuch des Apostels."[21] Sehr viel weiter kommen wir damit allerdings auch nicht.

Die Galater sind dabei, abzufallen von dem, der sie berufen hat, zu einem anderen Evangelium. Das griechische Wort, das Paulus hier für »abfallen« benutzt, μετατίθημι, hat vielleicht für die damaligen Leserinnen und Leser eine besondere Nuance besessen. Denken Sie etwa an unser neudeutsches Wort »Wendehals«[22]. Denn μετατίθημι bezeichnet insbesondere denjenigen, der einer philosophischen Schule untreu wird, und sein Heil bei einer anderen Schule sucht. In diesem Sinne wird das Wort dann sogar als ein Beiname verwendet. So gab es im 3. Jahrhundert einen Philosophen Dionysios Wendehals, Διονύσιος ὁ Μεταθέμενος, über den uns verschiedene Handbücher informieren.[23] Dieser Dionysios Wendehals hatte sich zunächst der stoischen Philosophenschule angeschlossen und wurde

---

[20] „ταχέως gehört zu μετατίτεσθαι und ist nicht auf einen bestimmten Termin bezogen, sondern absolut verstanden wie Phil 2$_{19.24}$, 2 Thess 2$_{2}$, 1 Tim 5$_{22}$" (*Heinrich Schlier:* Der Brief an die Galater, KEK VII, Göttingen 12. Aufl. 1962, S. 36, Anm. 2). Ähnlich argumentiert auch Rohde in seinem Kommentar: „Die Wendung οὕτως ταχέως ist nicht relativ zu fassen, also »so bald«. Es ist nicht der kurze Zeitraum zwischen dem Beginn des Abfalls und einem vorangehenden Zeitpunkt gemeint, etwa seit dem letzten Besuch des Apostels in Galatien, sondern die Wendung ist absolut im Sinne von »so schnell« zu verstehen: Der Abfall entwickelt sich in schnellem Tempo, ist aber noch im Gange, wie das Präskript zeigt … . Es hat die Gegner keine große Anstrengung gekostet, die galatische Gemeinde auf den Weg des Abfalls zu bringen." (*Joachim Rohde:* Der Brief des Paulus an die Galater, ThHNT 9, Berlin 1989, S. 38f.).

[21] *Hans Dieter Betz*, S. 104.

[22] Auch dieser Ausdruck bedarf heute fast schon wieder der Erklärung! Im Jahr 1995 war er in aller Munde.

[23] Vgl. Diogenes Laertios V 92; VII 23.37 und 166 sowie Athenaios: Deipn. VII 14. Weitere interessante Belege bei *Hans Dieter Betz*, S. 103, Anm. 35. Er übersetzt in bezug auf Dionysios mit „der Abtrünnige".

Zenons, des Schulgründers, Schüler. Als er aber von einem schmerzhaften Augenleiden gepackt wurde, konnte er der stoischen Lehre – wonach der Schmerz etwas Gleichgültiges (ἀδιάφορον) sei – nicht länger folgen. Er wandte sich der epikureischen Schule zu und wurde so zum Wendehals. Er „trieb sich in den Bordellen umher" – so berichtet ein antiker Gewährsmann –, „und frönte ganz unverhüllt seinen schamlosen Leidenschaften."[24] Ähnlich verhält es sich offenbar nach des Paulus Diagnose auch mit den Galatern: Wendehälse sind sie geworden, Überläufer von einer – der richtigen – Schule zur anderen – der falschen, wie sich versteht. Über die neue Schule, der sich die Galater anzuschließen im Begriff sind, erhalten wir gleich im folgenden Vers genauere Informationen.

Bevor wir uns dem v. 7 zuwenden, sollten wir jedoch noch einen Blick auf das ἀπὸ τοῦ καλέσαντος werfen: Von wem genau sind die Galater nach des Paulus Auffassung nun im Begriff abzufallen? Theodor Zahn möchte das τοῦ καλέσαντος mit dem Χριστοῦ verbinden[25]: „Wäre Χριστοῦ echt, so wäre ... diese Verbindung auch stilistisch erforderlich. Ist es, was mir zweifellos erscheint, unecht, so entsteht die Frage, ob Christus oder Gott als der Berufende gedacht sei. Da beides gleich sehr der Anschauung des P[au]l[us] entspricht ..., muß der Zusammenhang entscheiden. Dieser aber entscheidet dafür, daß Christus als der Berufende vorgestellt ist."[26] Keinesfalls aber kann man das τοῦ καλέσαντος auf Paulus selbst beziehen, wie einige KandidatInnen bei der Probeklausur im Erlanger Repetitorium im Sommersemester 2002 meinten.

Auf einen Einwand von Herrn Rehm hin habe ich die Übersetzung oben S. 36 und S. 37 bereits in „Gnadentat" verbessert; zu Recht mahnt er auch meine eigene Entscheidung in der hier im Text diskutierten Sachfrage an.

v. 7

In v. 7 spricht Paulus nämlich von solchen Leuten, die die Galater in Aufregung, Unruhe, Verwirrung bringen (εἰ μή τινές εἰσιν οἱ ταράσσοντες ὑμᾶς). Das die Gegner in Galatien qualifizierende Verb »verwirren« (ταράσσω) „beschreibt das destruktive Werk politischer Agitatoren, die Verwirrung und Aufruhr stiften. Diese Gegner versuchen, »das Evangelium von Christus zu verkehren«."[27] Was sie lehren, ist nicht ein anderes Evangelium, wie Paulus zunächst in v. 6 formuliert hatte (ἕτερον εὐαγγέλιον). Denn ein anderes Evangelium gibt es nicht und kann es auch gar nicht geben (v. 7: ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο).

Was diese Gegner predigen, ist der Auffassung des Paulus zufolge nicht ein anderes, sondern ein falsches, im Grunde also *gar kein* Evangelium. Ein Nicht-Evangelium geradezu. Denn das Wesen der Gegner besteht ja gerade darin, daß sie das Evangelium verdrehen, verkehren, verfälschen (μεταστρέφω): „Der Ausdruck

---

[24] Diogenes Laertios VII 167 (Apelts Übersetzung).

[25] *Theoder Zahn*, S. 43 mit Anm. 31; er hält allerdings Χριστοῦ für sekundär: Zu lesen sei ἐν χάριτι ohne irgendeinen Genitiv.

[26] *Theoder Zahn*, S. 44f.

[27] *Hans Dieter Betz*, S. 107.

μεταστρέφω (»von oben nach unten kehren«) kommt ursprünglich auch aus dem politischen Sprachgebrauch und impliziert revolutionäre Aktivitäten. Soweit wir wissen, tritt Paulus hier zum ersten Mal als Vertreter christlicher Orthodoxie, d.h. des »Evangeliums von Christus« auf. Wenn daher die Galater vollständig zu den Gegnern überwechseln sollten, würden sie im paulinischen Sinne zu Abtrünnigen", zu μετατιθέμενοι.[28]

v. 8–9 Damit kommen wir zum Höhepunkt dieses Prooemiums, dem wiederholt ausgesprochenen Fluch in v. 8–9. Das zentrale Wort dieses zweifachen Fluches lautet ἀνάθεμα. In seiner Grundbedeutung bezeichnet es das Aufgestellte (ἀνατεθειμένον). So z. B. ein in einem Tempel aufgestelltes Weihgeschenk (vgl. Luk 21,5 v.l.). Sodann meint ἀνάθεμα das „der Gottheit Überantwortete", d.h. entweder etwas Geweihtes oder etwas Verfluchtes. In diesem Sinne verwendet es Paulus hier in Gal 1,8 und 9 und an andern Stellen.[29]

Paulus redet hier von zwei verschiedenen Flüchen, dem früher ausgesprochenen und dem jetzigen. „Indem er feststellt, daß er mit seinem Fluch früher, also wohl beim zweiten Besuch, Gesagtes ausdrücklich aufrechterhält, spitzt er nun die Wiederholung des Fluchs auf die Gegenwart zu."[30] War bei dem früheren Fluch Paulus selbst (ἡμεῖς) oder ein Engel aus dem Himmel (ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ) als Subjekt genannt, so hat sich dieses nun zu einem unbestimmten τίς in v. 9 gewandelt: Hinter diesem τίς in v. 9 tauchen natürlich „die τινές von V. 7 in greifbarer Nähe auf".[31] D.h. im Moment besteht nicht die Gefahr, daß Paulus oder ein Engel vom Himmel die Galater mit einer falschen Botschaft verwirrt und so zum Objekt des Fluches wird, sondern es sind die nicht näher spezifizierten Eindringlinge aus v. 7, denen der Fluch gilt.

„*Toleranz* im landläufigen Sinn hat der Mann, der diese Worte schrieb, zweifellos nicht geübt. Sehr zu Unrecht aber hat man sein Anathema mit der Intoleranz des hellenistischen Pneumatikers und den Ketzerbannflüchen späterer Synoden zusammengestellt. Diese Bannflüche betrafen oft einzelne Dogmen, und es ging nicht selten recht menschlich dabei zu. Die hellenistische Mystik aber ist intolerant im Persönlichen: jeder Pneumatiker ist sein eigener Gott. Im Sachlichen dagegen ist die Mystik mehr als tolerant. Keine Mysterienreligion schließt die andere aus. Im

---

[28] *Hans Dieter Betz*, S. 108.

[29] Das Referat nach *Bauer/Aland*, Sp. 106, s.v. ἀνάθεμα. Die paulinischen Belege: 1Kor 12,3; 16,22; Röm 9,3; Gal 1,8.9; sonst im NT nur noch bei Lukas in Apg 23,14. Vgl. auch die präzise Zusammenfassung bei *Hans Dieter Betz*, S. 113: „Das griechische Wort ἀνάθεμα … bezeichnet etwas, das dem profanen Gebrauch entzogen und der Gottheit geweiht ist, entweder als Votivgabe oder zu seinem Verderben. Paulus gebraucht den Ausdruck in letzterem Sinne."

[30] *Albrecht Oepke*, S. 52.

[31] *Albrecht Oepke*, ebd.

Gegenteil, je mehr Weihen desto frommer! Paulus ist dagegen im Persönlichen höchst tolerant. … Unerbittlich ist er dagegen, wo die Sache – und zwar im vorliegenden Fall die Sache der *Freiheit* – es fordert."[32]

3. Das Briefcorpus (Gal 1,10–6,10)

Wir haben vorhin schon gesehen[33], daß auf das Prooemium der eigentliche Brief folgt; technisch spricht man von dem Briefcorpus. Dieses reicht von 1,10 bis 6,10; daran schließt sich dann in 6,11–18 das letzte Stück des Briefes, das sogenannte Eschatokoll.

Das Briefcorpus zerfällt seinerseits in drei große Teile, den biographischen Rückblick, die theologische Darlegung und die Paränese:

- a) Der biographische Rückblick: 1,10–2,21
- b) Die theologischen Darlegungen: 3,1–5,12
- c) Die Paränese: 5,13–6,10

Der erste Hauptteil ist für das Folgende wichtig, weil Paulus hier den Nachweis führt, daß sein Evangelium von menschlichen – insbesondere Jerusalemer – Autoritäten unabhängig ist. Ihm wenden wir uns nun als erstes zu.

a) Der biographische Rückblick: 1,10–2,21

Ich gliedere diesen biographischen Rückblick nach den einzelnen von Paulus erzählten Phasen in die folgenden Abschnitte:

(1)	Paulus als Verfolger der Gemeinde	1,10–14
(2)	Berufung und erste Wirksamkeit	1,15–24
(3)	Der sogenannte Apostelkonvent in Jerusalem	2,1–10
(4)	Der antiochenische Zwischenfall	2,11–21

(1) Paulus als Verfolger der Gemeinde (1,10–14)

Unser erster Abschnitt, v. 10–14, um den es hier zunächst geht, zerfällt seinerseits in zwei Unterabschnitte, nämlich

[32] *Albrecht Oepke*, ebd.

[33] Vgl. dazu oben, S. 35.

a) v. 10–11
b) v. 12–14,

wobei v. 10–11 überleitenden Charakter haben. Die Stellung dieser Verse wird daher bei den Auslegern unterschiedlich beurteilt. Wenn Sie einen Blick in die 27. Auflage des Textes von Nestle/Aland werfen, so sehen Sie schon an der Einrichtung der Seite, daß die Herausgeber den Einschnitt zwischen v. 9 und v. 10 machen (S. 493). Anders ist es beispielsweise bei Hans Dieter Betz in seinem Kommentar, der die v. 10–11 noch mit zum *Exordium*, d.h. dem von mir Prooemium genannten Abschnitt, zieht. Doch auch Betz räumt ein: „Der Fluch in VV 8–9 beendet das *exordium* ziemlich abrupt. Aus kompositorischen Gründen macht dies einen Übergang zum nächsten Abschnitt wünschenswert. Solch einen Übergang (*transitus*) scheinen die Verse 10–11 zu bilden."[34]

Im Grund aber hängt nicht viel davon ab – darin stimme ich mit Betz überein –, ob man diese überleitenden Verse noch zum Prooemium (so Betz) oder schon zum ersten Abschnitt des Briefes selbst (so ich) rechnet.

α) Die überleitenden Verse 10–11

10 Mache ich mich denn jetzt Menschen geneigt oder Gott? Oder suche ich Menschen zu gefallen? Wenn ich noch Menschen gefiele, wäre ich nicht Christi Knecht. 11 Ich tue euch nämlich kund, Brüder, daß das Evangelium, das euch von mir verkündigt wurde, nicht gemäß dem Menschen ist.

v. 10 Der Übergang vom Ende des Prooemiums in v. 9 zu diesem v. 10 ist einigermaßen hart. Aber „Paulus liebt, besonders im Kampfstil, ruckartige Übergänge (vgl. I. Kor. 1,17)", wie Albrecht Oepke in seinem Kommentar hervorhebt.[35] „Hier benutzt er dazu wohl eine Behauptung der Gegner, die er durch eine nur dem Eingeweihten ganz verständliche Anspielung blitzschnell abtut: er zeige den Heiden nur die verlockende Seite des Evangeliums, unterschlage aber den göttlichen Ernst des Gesetzes."[36]

Dieser Vorwurf – so will Paulus sagen – trifft ihn nicht. Keineswegs ist er be-
v. 11 strebt, Menschen zu gefallen (ἀνθρώποις ἀρέσκειν, v. 10). In v. 11 nimmt Paulus dann einen Gedanken auf, der schon im Präskript anklang: Wie Paulus nicht aufgrund menschlicher Aktivitäten Apostel ist (1,1), so ist das von ihm verkündigte Evangelium auch kein menschliches Evangelium (τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ ὅτι οὐκ ἔστιν κατὰ ἄνθρωπον, v. 11b). Hier wird gleichsam das Thema

[34] *Hans Dieter Betz*, S. 115.
[35] *Albrecht Oepke*, S. 53.
[36] Ebd.

angegeben, das den nun folgenden biographischen Rückblick von 1,12–2,21 bestimmt. Es geht also um das von Paulus verkündigte Evangelium, das die Gegner in Galatien offenbar als ein Evangelium κατὰ ἄνθρωπον, als ein Evangelium menschlicher Art, kritisieren. „Wie wir sehen werden, steht diese Art der Verteidigung in einer langen Tradition. Schon die Propheten des Alten Testaments sowie Sokrates in der griechischen Tradition haben sie benutzt. Am eindrucksvollsten ist das Beispiel des Sokrates in Platons *Apologie*, seiner Verteidigungsrede, in der er leugnet, daß seine Weisheit rein menschlich sei, und geltend macht, er habe sie vom Gott Apollo selbst erhalten."[37]

β) Paulus als Verfolger der Gemeinde (v. 12–14)

Damit befinden wir uns nun an dem eigentlichen Anfang des biographischen Rückblicks, in dem es zunächst um Paulus als den Verfolger der Gemeinde geht. Dies ist vielleicht die geeignete Stelle, Sie mit einer Spezialität des großen neuen Kommentars zum Galaterbrief von Hans Dieter Betz vertraut zu machen: nämlich mit der rhetorischen Methode. Hans Dieter Betz ist ein Neutestamentler deutscher Herkunft, der seit Jahrzehnten in Amerika lehrt. Sein Kommentar zum Galaterbrief erschien zuerst 1979 in der amerikanischen Kommentarreihe Hermeneia.[38] Zehn Jahre später erschien eine deutsche Übersetzung des amerikanischen Originals, welche ebenfalls in unserer Erlanger Bibliothek vorhanden ist, und die ich Ihrer Aufmerksamkeit bereits in einer früheren Sitzung wärmstens empfohlen habe.[39]

Das Besondere an diesem Kommentar von Hans Dieter Betz ist nun, daß er den Brief im Licht der antiken Rhetorik-Theorie interpretiert. Seine These geht dahin, daß „der Brief gemäß den Konventionen der griechisch-römischen Rhetorik und der Kunst des Briefeschreibens abgefaßt ist. Der Brief enthält eine durchgehende Beweisführung, die an Hand der konventionellen Logik analysiert werden kann,

---

[37] *Hans Dieter Betz*, S. 117. In Anmerkung 120 bietet Betz die platonischen Belege: „Vgl. Sokrates in Plato *Apol.* 20 D–E, der die menschliche Weisheit (ἡ ἀνθρωπίνη σοφία oder: ἡ κατ' ἄνθρωπον σοφία) mit der größeren Weisheit des delphischen Gottes, Apollo, vergleicht (20F–21A). »… daß die menschliche Weisheit nur wenig oder gar nichts wert ist« (ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ἀλίγου τινὸς ἀξία ἐστι καὶ οὐδενός [*Apol.* 23A])."

[38] *Hans Dieter Betz:* Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia, Hermeneia [o. Nr.], Philadelphia 1979. Die amerikanische Originalausgabe bespricht *Hans Hübner* in ThLZ 109 (1984), Sp. 241–250.

[39] *Hans Dieter Betz:* Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien. Aus dem Amerikanischen übersetzt und für die deutsche Ausgabe redaktionell bearbeitet von Sibylle Ann, München 1988. Die deutsche Ausgabe hat *Hans Hübner* in ThLZ 114 (1989), Sp. 598–599 besprochen.

einer Logik, die natürlich zur Zeit der Abfassung und zum Verfasser in Beziehung steht."[40]

In diesem Zusammenhang polemisiert Betz scharf gegen die moderne Forschung, die seiner Auffassung nach „immer noch unter dem Bann des Märchens von einem unintellektuellen Paulus" steht.[41] Dies geht seines Erachtens nach so weit, „daß ein Paulus, der die Fähigkeit haben soll, klar zu denken und verständlich zu schreiben, wie ein Fremder anmutet." So gehe die Forschung weithin davon aus, daß Paulus „keine anständige Erziehung genossen haben" könne. „Aufgewachsen im Judentum und als Mitglied der Sekte der Pharisäer, seien seine Sprache, sein Stil und seine Denkweise notwendigerweise barbarisch."[42] Gegen diese – sagen wir einmal: – seinerzeit herrschende Lehre macht Hans Dieter Betz in seinem Kommentar Front. Darin liegt die grundsätzliche Bedeutung dieses Buches, welches daher nicht nur für die Auslegung des Galaterbriefes speziell von Bedeutung ist, sondern auch für die Diskussion um Paulus überhaupt.

Was nun die konkrete Durchführung des Programms angeht, so bietet Betz in der Einleitung (S. 54–72) eine Darstellung des Aufbaus des gesamten Briefes, wie er sich aus der rhetorischen Analyse ergibt. Betz zufolge handelt es sich beim Galaterbrief um einen sogenannten »apologetischen Brief«.[43]

Ich will Ihnen die Vorgehensweise im Betzschen Kommentar am Beispiel unserer Stelle 1,12–14 erläutern. Mit v. 12 beginnt nach Betz die *narratio*.[44] Bevor er dann zur Auslegung der Verse selbst kommt, schickt er einen Abschnitt („Analyse" überschrieben) voraus, der diese rhetorische Begrifflichkeit klärt.[45] Hier erfährt der Leser, daß nach den Empfehlungen der griechischen und römischen Rhetoriker auf ein *exordium* (in unserem Falle nach der Abgrenzung von Betz: 1,6–11) „die »Darstellung des Vorgangs« διήγησις, *narratio*" (in unserm Fall nach der Abgrenzung von Betz 1,12–2,14) folge.[46]

Sodann wird dem geneigten Leser die Funktion der *narratio* nach den antiken Rhetoriklehrbüchern von Cicero[47] und Quintilian[48] erklärt und diese Theorie auf

---

[40] So im Vorwort zur amerikanischen Ausgabe, dt. Ü. S. 6–7.

[41] *Hans Dieter Betz*, S. 7.

[42] Ebd.

[43] *Hans Dieter Betz*, S. 55. Interessanterweise bezieht sich Betz hinsichtlich der Begriffsbildung auf die Darstellung Momiglianos (*Arnaldo Momigliano:* The Development of Greek Biography, Cambridge 1971). Dem muß man bei Gelegenheit dann einmal gründlicher nachgehen!

[44] *Hans Dieter Betz*, S. 120ff.

[45] *Hans Dieter Betz*, S. 122–128.

[46] *Hans Dieter Betz*, S. 122.

[47] Ebd.

[48] *Hans Dieter Betz*, S. 122–124.

den vorliegenden Text angewandt. Gleichzeitig versucht Betz nachzuweisen, „daß Paulus' *narratio* diesen Prinzipien [der antiken Rhetoriklehrer] entspricht."[49] Betz kommt zu dem Ergebnis, daß Paulus die Empfehlung des Quintilian befolge: „In seinem Fall ist eine lange Darlegung des Vorgangs erforderlich, da er seine gesamte Geschichte von seiner Geburt an erzählen muß. Er beginnt mit seiner Geburt, da sie für seinen Fall von Bedeutung ist. Dann behandelt er schrittweise die Vorgeschichte des Problems, die man kennen muß, um die *causa* (1,6) zu verstehen. Seine *narratio* umfaßt drei Teile, was eine gängige Unterteilung gewesen zu sein scheint. Der erste Abschnitt (1,13–24) behandelt einen langen Zeitraum und ist in mehrere Unterabschnitte gegliedert. Der mittlere Abschnitt ist etwas kürzer und berichtet von dem sogenannten Apostelkonzil (2,1–10). Der letzte Abschnitt enthält nur eine kurze Episode, nämlich den Konflikt in Antiochia (2,11–14). Auf diese Weise kann Paulus die lange Vorgeschichte des Problems behandeln, wobei er alles für den vorliegenden Fall Notwendige sagt und alles Unwichtige wegläßt. Der Bericht ist knapp, aber nicht übermäßig kurz. Es ist eine lebendige und dramatische Erzählung ohne überflüssiges schmückendes Beiwerk. Die mitgeteilten Informationen dienen lediglich dem Zweck, die Behauptung zu untermauern (1,12)."[50]

Ich habe Ihnen den Betzschen Kommentar in dieser Ausführlichkeit vorgestellt, weil er zum einen wohl deutlich der beste neuere Kommentar ist, zum andern aber auch eine völlig neue Möglichkeit der Interpretation eröffnet. Auch wer – wie ich – dieser neuen Interpretationsweise mit vorsichtiger Skepsis gegenübersteht, wird doch den Kommentar mit Gewinn benutzen. Er sei Ihnen daher hiermit auf das wärmste empfohlen.

Wir kehren nach diesem Exkurs zur eigentlichen Auslegung zurück. Hier ist zunächst die Übersetzung nachzutragen:

12 Auch habe ich es [das Evangelium] nämlich nicht von einem Menschen empfangen oder gelernt, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi. 13 Denn ihr habt von meinem Wandel einst im Judentum gehört, daß ich die Gemeinde Gottes im Übermaß verfolgt habe und sie zu vernichten versuchte. 14 Und ich machte Fortschritte im Judentum [d.h. in der jüdischen Lebensweise] über viele Altersgenossen in meinem Volk [hinaus], da ich in viel höherem Maße ein Eiferer war bezüglich der Überlieferung meiner Väter.

Der Ursprung des paulinischen Evangeliums ist eine Offenbarung Jesu Christi **v. 12**
(ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ). Dieses Geschehen wird dann sogleich in v. 15ff.

[49] *Hans Dieter Betz*, S. 125.

[50] *Hans Dieter Betz*, S. 126.

noch genauer zu erörtern sein, so daß wir darauf hier noch nicht einzugehen brauchen. Paulus hatte darauf schon im ersten Satz seines Schreibens (1,1) Bezug genommen.

Paulus nimmt für sich in Anspruch, daß sein Evangelium *nicht* aus menschlicher Quelle stammt. „Ebenso bestreitet er, daß es ihn gelehrt worden sei (οὔτε ἐδιδάχθην). Mit dieser Zurückweisung reiht Paulus sich in ältere Traditionen ein, nach denen die Wahrheit an sich nicht durch Lehrer vermittelt noch durch Lernen erlangt werden kann, sondern nur durch direkte Offenbarung."[51]

v. 13 Die Erzählung des Paulus nimmt ihren Anfang bei seinem jüdischen Lebensabschnitt und greift später sogar bis zu seiner Geburt und noch darüber hinaus zurück (v. 15). „Denn ihr habt von meinem Wandel einst im Judentum gehört, daß ich die Gemeinde Gottes im Übermaß verfolgt habe und sie zu vernichten versuchte" (1,13). Dieser Vers wirft zum ersten Mal ein Problem auf, welches uns in den folgenden Sitzungen immer wieder von neuem beschäftigen wird: Wie verhält sich das paulinische Selbstzeugnis im Galaterbrief zu der Darstellung der Ereignisse, die Lukas in der Apostelgeschichte gibt? Wenn wir zunächst bei unserem v. 13 bleiben, so kommt in der Apostelgeschichte folgendes Material in Betracht:

Apg 7,58 und 8,1 (1) Apg 7,58 und 8,1. Hier geht es um die Steinigung des Stephanus in Jerusalem. Paulus wird unter dem Namen Saulus in die Apostelgeschichte eingeführt, indem er zunächst am Rande der Szenerie erwähnt und als junger Mann (νεανίσκος) charakterisiert wird; sodann findet sich die lakonische Bemerkung: Σαῦλος δὲ ἦν συνευδοκῶν τῇ ἀναιρέσει αὐτοῦ, „Paulus aber billigte seine (d.h. des Stephanus) Ermordung."

Apg 8,3 (2) Apg 8,3. Im Anschluß an die Steinigung des Stephanus berichtet Lukas von einer großen Verfolgung, die die Urgemeinde in Jerusalem heimsucht mit dem Ergebnis, daß die Christen in ganz Judäa und Samaria verstreut wurden. In diesem Zusammenhang wird einzig Saulus namentlich genannt: Σαῦλος δὲ ἐλυμαίνετο τὴν ἐκκλησίαν κατὰ τοὺς οἴκους εἰσπορευόμενος, σύρων τε ἄνδρας καὶ γυναῖκας παρεδίδου εἰς φυλακήν. (8,3, Übersetzung: „Saulus aber versuchte, die Gemeinde zugrundezurichten; er drang in die Häuser ein, zerrte Männer wie Frauen heraus und schaffte sie ins Gefängnis."). Hier erscheint Paulus als „Organisator der Verfolgung" gegen die christliche Gemeinde.[52]

Apg 9 (3) Apg 9. Die dritte Stelle, auf die wir gleich noch im einzelnen zu sprechen kommen werden, bietet die Schilderung der »Bekehrung des Paulus« in Apg 9.

In diesem Fall können wir also als Ergebnis festhalten: Die Selbstdarstellung des Paulus in Gal 1,13 als Verfolger der Gemeinde stimmt mit dem Bericht des

---

[51] *Hans Dieter Betz*, S. 129. Die Belege (aus Platon, Philon usw.) ebd., Anm. 59.

[52] Die Formulierung stammt von *Hans Conzelmann:* Die Apostelgeschichte, HNT 7, Tübingen 2. Aufl. 1972, S. 59.

Lukas mindestens im Prinzip überein. Auch Lukas berichtet in Apg 8,3 und zu Beginn von Kapitel 9 von der Verfolgertätigkeit des Paulus. Ein Problem ist jedoch die lukanische Lokalisierung in Jerusalem. Mißtrauisch sollte schon die Tatsache machen, daß Lukas in Apg 1–7 versucht, *alles* in Jerusalem zu lokalisieren. Aus der Darstellung des Paulus in Gal 1 läßt sich jedoch kein Fingerzeig auf Jerusalem entnehmen. Gal 1,23 spricht sogar eher dagegen, wie wir noch sehen werden.

Damit kommen wir zu v. 14, wo Paulus von seinem Fortschritt ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ spricht: „Und ich machte Fortschritte im Judentum [d.h. in der jüdischen Lebensweise] über viele Altersgenossen in meinem Volk[53] [hinaus], da ich in viel höherem Maße ein Eiferer war bezüglich der Überlieferung meiner Väter." **v. 14**

Der Ἰουδαϊσμός, von dem hier die Rede ist, meint sowohl eine Glaubens- als auch eine Lebensweise. Diese Stelle wird durch andere paulinische Texte erhellt. Ich führe hier nur die wichtigste Parallele an, Phil 3,4ff. Da heißt es: „Wenn sonst jemand seine Zuversicht auf das Fleisch setzen kann – ich umso mehr! Ich bin am achten Tag beschnitten, aus dem Volk Israel, aus dem Stamm Benjamin, Hebräer von Hebräern, dem Gesetz nach ein Pharisäer, dem Eifer nach ein Verfolger der Gemeinde, in bezug auf die Gerechtigkeit (die im Gesetz) tadellos." Darin also besteht der Ἰουδαϊσμός des Paulus: Er ist ein Kind jüdischer Eltern, ein Junge, der den gesetzlichen Vorschriften gemäß am achten Tag seines Lebens beschnitten wurde. Er stammt aus dem Volk Israel, näherhin aus dem Stamm Benjamin. – Er hat sich dann der besonders strengen Richtung der Pharisäer angeschlossen und das Gesetz auf tadellose Weise erfüllt. Ein 150%iger Jude also. **Phil 3,4ff.**

Zusätzlich zu den Informationen aus dem Philipperbrief erfahren wir hier, daß Paulus in Hinsicht auf den Ἰουδαϊσμός seine Altersgenossen zumeist übertraf. Ich zitiere in diesem Zusammenhang gern eine sehr treffende Formulierung aus dem Paulusbuch von E.P. Sanders: „Der Apostel Paulus hatte viele Charakterzüge mit dem Pharisäer Paulus gemein. Einer der wichtigsten: er war ein »Zelot«, ein Eiferer, der sich dem Lebensweg, zu dem er sich von Gott berufen fühlte, voll und ganz verschrieb. Auch war er in beiden Laufbahnen, die er einschlug, nach seinem

---

[53] Interessant der Kommentar Zahns zu ἐν τῷ γένει μου: „Unmöglich ist Mommsen's Deutung … auf die Heimat des P[au]l[us] d. h. Tarsus Ztschr. f. ntl Wiss. 1901 S. 85, wodurch dann AG 22, 3; 26, 4ff. Lügen gestraft wären. P[au]l[us] gebraucht im Sinne von Land und Leuten, Bevölkerung einer Landschaft, abgesehen von den Nationalitäten, aus welchen sie sich zusammensetzt, wohl einmal ἔθνος Rm 1, 13 …, niemals γένος, welches er dagegen gebraucht, wo er vom jüdischen Volk als dem seinigen redet 2 Kr 11, 26; Phl 3, 5 cf συγγενής Rm 9, 3; 16, 7. 11. 21. Vollends unannehmbar ist die hierauf gegründete Meinung, daß er eine Christengemeinde in Tarsus verfolgt habe … . In Tarsus gab es damals gar keine Christengemeinde …, und im Text von Gl 1, 14, wo von Verfolgung einer einzelnen Ortsgemeinde gar nicht die Rede ist, fehlt jeder Anhalt für diese phantastische Ansicht." (*Theodor Zahn*, S. 58, Anm. 58).

eigenen bescheidenen Urteil der beste, den es gab", sagt Sanders[54] zutreffend. Dies hebt er insbesondere an unserer Stelle hervor.

Aus den paulinischen Darlegungen in v. 13f. geht eindeutig hervor, daß Paulus sich nicht „allmählich zum Christentum hin entwickelt" hat.[55] Vielmehr ist in der Entwicklung des Paulus ein deutlicher Bruch zu konstatieren.

(2) Berufung und erste Wirksamkeit (1,15–24)

Die erste Phase der von Betz so genannten *narratio*, die Verse 13–14, befaßten sich mit der jüdischen Vergangenheit des Paulus. An diese Phase schließt sich nun der Abschnitt 15–24 an, der von der Berufung und ersten Wirksamkeit des Paulus handelt.

In diesem Zusammenhang ist zunächst darauf hinzuweisen, daß der Begriff »Bekehrung«, der in diesem Zusammenhang häufig verwendet wird, hier einigermaßen problematisch ist. So ist Hans Dieter Betz beispielsweise der Auffassung: „Streng genommen können wir überhaupt nicht von einer »Bekehrung« des Paulus sprechen. Nach dem Galaterbrief wurde Paulus zum Heidenmissionar »berufen«, und er wechselte innerhalb des Judentums vom Pharisäismus zum Judenchristentum über."[56] Ich stimme dem zu und bemühe mich daher, in bezug auf unsere Darstellung im Galaterbrief im folgenden den Begriff »Bekehrung« zu vermeiden.

Hier stehen wir erneut vor der Frage, wie das paulinische Selbstzeugnis mit dem Bericht der Apostelgeschichte zu vereinbaren ist. Wir haben gesehen, daß dies im Fall der Verfolgertätigkeit des Paulus (Gal 1,13) möglich war; doch wie steht es nun mit der Berufung? Wenden wir uns zunächst unserm Text v. 15–24 zu.

15 Als es aber Gott gefiel – Gott, der mich vom Mutterleib an ausgesondert und durch seine Gnade berufen hat –, 16 seinen Sohn in mir[57] zu offenbaren, damit ich ihn unter den Heiden verkündigen sollte, habe ich mich nicht sogleich mit Fleisch und Blut besprochen; 17 auch ging ich nicht hinauf nach Jerusalem zu denen, die vor mir Apostel waren, sondern ich ging weg nach Arabien und kehrte wieder zurück nach Damaskus.

18 Danach, nach drei Jahren, ging ich hinauf nach Jerusalem, um Kephas kennenzulernen, und blieb bei ihm fünfzehn Tage; 19 einen andern der Apo-

---

[54] *E.P. Sanders:* Paulus. Eine Einführung. Aus dem Englischen übersetzt von Ekkehard Schöller, Stuttgart 1995, S. 20.

[55] *Hans Dieter Betz*, S. 136.

[56] *Hans Dieter Betz*, S. 131.

[57] Zum Problem der Übersetzung des griechischen ἐν ἐμοί vgl. unten die Einzelauslegung.

stel aber sah ich nicht außer Jakobus, den Bruder des Herrn. 20 Was ich euch aber schreibe, siehe, bei Gott, daß ich nicht lüge.

21 Danach ging ich in die Gegenden von Syrien und Kilikien. 22 Ich war aber vom Angesicht unbekannt den Gemeinden Judäas, die in Christus sind. 23 Sie hatten nämlich nur gehört: »Der uns einst verfolgt hat, verkündigt nun den Glauben, den er einst auszurotten versuchte«, 24 und sie priesen Gott in mir.

Der lukanische Text, der hier zum Vergleich herangezogen werden muß, steht Apg 9. Zu dieser Darstellung gibt es dann noch zwei Parallelen in Apg 22 und 26; doch lasse ich diese hier beiseite, um Sie nicht allzu sehr zu verwirren. Sie sollten sich jedoch einprägen, daß Lukas die Bekehrung des Paulus in der Apostelgeschichte dreimal erzählt, in Kapitel 9, in Kapitel 22 und in Kapitel 26.

In 9,1 knüpft Lukas an die Verfolgertätigkeit des Paulus an (Apg 8,3), über die wir vorhin schon gesprochen haben. Diese erreicht nun einen Höhepunkt: Paulus begibt sich zum Hohenpriester in Jerusalem, um sich von diesem bevollmächtigen zu lassen, auch in Damaskus tätig zu werden (9,2). Er will die dortigen Synagogen besuchen, um etwaige Christen, seien es Männer oder Frauen, aufzuspüren und gefesselt nach Jerusalem zu schaffen (ebd.). In den folgenden v. 3–9 wird dann die »Bekehrung« – für die lukanische Darstellung ist dieser Begriff sachgemäß – selbst folgendermaßen geschildert: **3 Auf dem Weg aber, als er schon nahe bei Damaskus war, da plötzlich umstrahlte ihn Licht vom Himmel**[58]**, 4 und er fiel zu Boden und hörte eine Stimme, die sagte zu ihm: „Saul, Saul, was verfolgst du mich?“ 5 Er aber sagte: „Wer bist du, Herr?“ Der antwortete: „Ich bin Jesus, den du verfolgst. 6 Aber steh auf, geh in die Stadt! [Dort] aber wird dir gesagt werden, was du tun sollst.“ 7 Die Männer aber, die ihn begleiteten, standen sprachlos dabei, weil sie zwar die Stimme hörten, aber niemanden sahen. 8 Paulus aber stand vom Boden auf; obwohl seine Augen geöffnet waren, konnte er nichts sehen. Ihn an der Hand führend brachten sie ihn nach Damaskus hinein. 9 Und er war drei Tage blind und aß nicht und trank nicht.** **Apg 9,3–9**

Im Anschluß daran berichtet Lukas in 9,10 von einem Christen namens Ananias, der in Damaskus wohnt. Ihm erscheint der Herr, der ihn zum Haus des Judas zu Saulus schicken will (v. 11f.). Ananias ist zurückhaltend, da er von den bösen Absichten des Paulus schon gehört hat (v. 13f.), läßt sich aber doch dazu überreden, seinen Auftrag auszuführen (v. 15f.). Ananias kommt zu Paulus und legt ihm die Hände auf (v. 17). **18 Und sogleich fiel es ihm wie Schuppen von den Augen, und er konnte wieder sehen. Er stand auf und ließ sich taufen. 19a Er nahm Speise zu sich und kam wieder zu Kräften.**

Im Anschluß daran verkündet der bekehrte Paulus in Damaskus einige Tage lang die Botschaft von Jesus (v. 20). Da es aber zu einem Anschlag der Juden auf das Leben des

[58] Das Verbum περιαστράπτω begegnet im Neuen Testament sonst nicht. Wörtlich übersetzt müßte man sagen: „umblitzte ihn ein Licht aus dem Himmel“.

Paulus kommt (v. 23f.), flieht Paulus nach Jerusalem. In diesem Zusammenhang heißt es dann in v. 26 ausdrücklich:

Apg 9,26ff.

παραγενόμενος δὲ εἰς Ἰερουσαλὴμ ἐπείραζεν κολλᾶσθαι τοῖς μαθηταῖς

„Als er in Jerusalem angekommen war, versuchte er, Anschluß an die Jünger zu finden."

Zwar klappt das nicht sofort, denn man glaubt ihm nicht so ohne weiteres, daß er sich hat bekehren lassen (v. 26). Aber Barnabas nimmt sich seiner an und führt ihn bei den Aposteln ein (v. 27). D.h., um den entscheidenden Punkt hier vorwegzunehmen: Paulus wendet sich nach Apg 9 sogleich nach seiner Bekehrung von Damaskus nach Jerusalem und nimmt dort Kontakt zu den Aposteln auf. Dies bestreitet Paulus im Galaterbrief nachdrücklich.

Die wichtigsten Punkte aus der Erzählung der Apostelgeschichte kann man folgendermaßen zusammenfassen:

1. Paulus erlebt seine Bekehrung auf dem Weg nach Damaskus.
2. Das Ereignis selbst wird genau beschrieben.
3. Er bedarf der Hilfe des Christen Ananias, um wieder sehend zu werden.
4. Im Anschluß daran verkündigt Paulus für einige Tage in Damaskus.
5. Danach wendet er sich „nach einem Punkt" nach Jerusalem und nimmt dort Kontakt mit den Aposteln auf.

Anja Wildermann (4. Mai 2005) legt Wert auf die Feststellung, daß das „sogleich" der 2. Aufl. nicht vom Text des Lukas gedeckt ist.

* * *

Mit diesem Wissen im Hintergrund wenden wir uns nun unserem paulinischen Bericht Gal 1,15ff. zu.

v. 15

In v. 15 kommt Paulus zunächst gleichsam auf die Voraussetzung seiner Berufung zu sprechen: Gott hat ihn vom Mutterleib an „ausgesondert" und „durch seine Gnade berufen". D.h. „Paulus' Bekehrung zum Christentum war allein das Werk Gottes."[59] Hans Dieter Betz stellt fest: „Um VV 15–16 zu verstehen, ist es wichtig, sich über Zweck und Grenze der Aussage des Paulus klarzuwerden. Der Bericht ist zweifellos autobiographisch, aber er ist Teil der apologetischen *narratio*. Daher ist er nicht so ausführlich erzählend wie etwa in der Apostelgeschichte. Wahrscheinlich ist dies auch der Grund dafür, daß Paulus' »Bekehrung« zum christlichen Glauben hinter seine Berufung ins Apostelamt zurücktritt."[60]

Dies ist schon in unserm Vers 15 ganz deutlich: Die Berufung datiert Paulus hier gleichsam vor seine Geburt zurück. Er ist von Anfang an ausgesondert und berufen. Paulus orientiert sich hier bis in die sprachliche Gestalt hinein an alttestamentlichen Vorbildern, vgl. etwa den Propheten Jeremia: „Noch ehe ich dich bildete im Mutterleib, habe ich dich erwählt; ehe du aus dem Schoß hervorgingst,

---

[59] *Hans Dieter Betz*, S. 140.

[60] Ebd.

habe ich dich geweiht; zum Propheten für die Völker habe ich dich bestimmt" (Jer 1,5). So kann man mit Hans Dieter Betz konstatieren, daß Paulus „seinen Auftrag, das Evangelium Christi zu verkündigen, aus der Tradition der Prophetenberufungen heraus [versteht]. Für ihn ist seine Berufung Teil seines Judentums. In der Tat zeigen Röm 9–11, daß Paulus bis zum Ende seiner Mission seine Aufgabe in der Terminologie einer universalen jüdischen eschatologischen Perspektive ausdrückt."[61]

In v. 16a wird der Satz aus v. 15 fortgesetzt: Es hat Gott gefallen, „seinen Sohn in mir zu offenbaren, damit ich ihn unter den Heiden verkündigen sollte . . . ". Hier haben wir im Prinzip dasselbe Schema wie in Apg 9: Auch dort ist es so, daß Paulus sogleich nach seiner Berufung mit der Verkündigung Jesu in Damaskus beginnt. **v. 16a**

Unterschiede ergeben sich nun freilich bezüglich der Einzelheiten: Die in Apg 9,3ff. breit geschilderte Szene von Damaskus ist hier in die lakonische Bemerkung zusammengedrängt, daß es Gott gefallen habe, seinen Sohn in Paulus zu offenbaren (ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί). Auch unserm Bericht im Galaterbrief zufolge scheint sich dieses Ereignis im Raum Damaskus abgespielt zu haben. Ich bin mir allerdings in dieser Hinsicht nicht ganz so sicher wie Theodor Zahn, der behauptet: „Nur zu Leuten, die bereits wußten, daß seine Bekehrung in oder bei Damaskus stattgefunden und er gleich nach diesem Erlebnis in dieser Stadt sich aufgehalten hatte, konnte er so wie v. 17 von seiner Rückkehr nach Damaskus reden, ohne vorher Damaskus genannt zu haben."[62] Doch ist Zahn mindestens insoweit zuzustimmen, daß das πάλιν einen vorigen Aufenthalt des Paulus in dieser Stadt erfordert.

Was aber den Vorgang selbst angeht, so scheint Paulus hier etwas anderes im Sinn zu haben als die Erzählung, die vielleicht Apg 9,3ff. zugrundeliegt. Denn er selbst spricht zwar auch von einer Offenbarung (v. 12: ἀποκάλυψις, hier in v. 16 gebraucht er das zugehörige Verbum ἀποκαλύπτω [offenbaren]), aber es handelt sich anscheinend um eine Offenbarung im Innern (ἐν ἐμοί): Da denkt man doch nicht an ein Geschehen wie in Apg 9,3ff. beschrieben.

Wie lösen die Kommentatoren diese Schwierigkeit? Theodor Zahn sagt, scharfsinnig wie immer: „Mit der Berufung . . . kann nicht völlig zusammenfallen die Enthüllung des Sohnes Gottes; denn es wird weder von der Berufung gesagt, daß

---

[61] *Hans Dieter Betz*, S. 142.

[62] *Theodor Zahn*, S. 61. So auch *Heinrich Schlier*, S. 59: „Das setzt voraus, daß das Ereignis der Offenbarung Christi Paulus schon in Richtung auf Damaskus geführt hatte, was mit den Aussagen in Apg 9 und Parallelen übereinstimmt. Sein Reiseweg umfaßt also die Route von Jerusalem in Richtung Damaskus. Vor Damaskus wurde er durch die Offenbarung Christi unterbrochen. Von Damaskus ging er nach Südosten in die nördlichen Teile des Nabatäerreiches, von dort wieder nach Damaskus."

sie durch diese Enthüllung geschehen sei, noch umgekehrt, sondern von dem Gott, der ihn von Geburt an ausgesondert und später durch seine Gnade berufen hat, wird gesagt, daß er aus freiem Entschluß seinen Sohn in P[au]l[us] enthüllt habe. Es kann auch nicht zufällig sein, daß v. 12 von einer Selbstoffenbarung Christi an P[au]l[us], hier von einer Offenbarung im Innern des P[au]l[us] die Rede ist, deren Subjekt Gott und deren Objekt der Sohn Gottes war."[63]

Zahn zufolge hätten wir also zwei verschiedene Phänomene zu unterscheiden: Zunächst das Apg 9,3–6 geschilderte Geschehen, das Paulus selbst in Gal 1,12 im Auge hat: Dies ist „die von außen an P[au]l[us] gekommene Selbstenthüllung Jesu (v. 12)"[64], von der jedoch das zweite Phänomen als ein innerer Vorgang des Paulus zu unterscheiden ist: Denn „auch im Innern des P[au]l[us], über seinem Herzen, hing eine Decke und herrschte eine Finsternis, welche ihn hinderte, mit dem geistigen Auge Jesum zu sehen und ihn als den Sohn Gottes zu erkennen."[65] Deswegen war ein weiteres Eingreifen Gottes erforderlich, auf welches Paulus dann in v. 16 Bezug nimmt.

Die Zahnsche Konstruktion hat den Vorteil, daß sich auf diese Weise alle Differenzen zwischen dem paulinischen Bericht auf der einen Seite und dem lukanischen Bericht in Apg 9,3–6 auf der andern Seite in Wohlgefallen auflösen. Doch muß man dafür den schwerwiegenden Nachteil in Kauf nehmen, Dinge in den paulinischen Text hineinzulesen. Daher kann ich von diesen Zahnschen Hypothesen nur entschieden abraten.

Wesentlich eleganter ist die von Albrecht Oepke vorgeschlagene Lösung: Er weist darauf hin, daß in der Koine „ἐν ἐμοί häufig den einfachen Dativ vertritt, und zwar besonders bei Verben des Mitteilens usw." Ergebnis: „ἐν ἐμοί bedeutet hiernach »mir«".[66]

Sehen wir uns abschließend noch die Betzsche Lösung des Problems an: „Welche Form von Offenbarung Paulus im Sinn hat, ist unklar. Der Ausdruck ἀποκαλύπτω (»offenbaren«) kann vielerlei bedeuten. Die meisten Kommentatoren interpretieren ihn analog zu 1 Kor 9,1; 15,8, wo Paulus auch von seiner Offenbarung spricht. Aber im 1. Korintherbrief ist die Terminologie eine andere. In 1 Kor 9,1 (»Habe ich nicht Jesus, unseren Herrn, gesehen?«) und 15,8 (»er [*sc.* Christus] erschien auch mir«) finden sich Formen von ὁρᾶν (»sehen«), einmal im Aktiv (9,1) und einmal im Medium (15,8). Beide legen eher äußerliche Visionen als innerliche Erlebnisse

---

[63] *Theodor Zahn*, S. 62.

[64] Ebd.

[65] Ebd.

[66] *Albrecht Oepke*, S. 61. Diese Lösung lehnt *Heinrich Schlier*, S. 55 ab; mir ist allerdings nicht deutlich geworden, wie er die Stelle seinerseits dann zu interpretieren gedenkt.

nahe. Damit erhebt sich die andere Frage, wie das »in mir« (ἐν ἐμοί) zu interpretieren ist. Wird hier auf ein »mystisches« Erlebnis angespielt, oder wird nur ein Dativ (= »mir«) so ausgedrückt? Die »mystische« Interpretation hatte früher viele Anhänger, ist aber jetzt in Mißkredit geraten. Außerdem erleichtert es die Interpretation als Dativ, Gal 1,16 mit 1 Kor 9,1; 15,8 und den Berichten in der Apostelgeschichte (9,1–19; 22,3–16; 26,9–18) in Einklang zu bringen. Es sollte jedoch vermieden werden, diese Frage aufgrund von Äußerlichkeiten oder apologetischen Interessen zu entscheiden."[67]

Und nun kommt das zentrale Argument von Hans Dieter Betz: „Es ist nicht anzunehmen, daß für Paulus zwischen Gal 1,16 und 1 Kor 9,12; 15,8 ein Widerspruch bestand. Anscheinend sind die beiden Formen der Vision (äußerlich und innerlich) für ihn nicht so deutlich unterschieden wie für manche Kommentatoren. … Dies würde bedeuten, daß das Erlebnis des Paulus ekstatischer Natur war, und daß er im Verlauf dieser Ekstase eine Vision hatte (ob äußerlich oder innerlich oder beides – »ich weiß es nicht, Gott weiß es« [vgl. 2 Kor 12,2.3])."[68]

Zusammenfassung v. 16a

Zusammengefaßt: Es empfiehlt sich weder die Zahnsche noch die Oepkesche Lösung. Ich halte an der oben gedruckten Fassung der Übersetzung fest: „seinen Sohn in mir zu offenbaren" und ersetze nicht „in mir" durch den einfachen Dativ „mir". Mit Betz ist anzunehmen, daß Paulus keinen Widerspruch zwischen Gal 1,16 und 1 Kor 15,8 gesehen haben kann. D.h. es besteht sogar die Möglichkeit, sich das Geschehen im Sinne von Apg 9,3ff. vorzustellen, ohne mit dem paulinischen Selbstzeugnis ernsthafte Schwierigkeiten zu bekommen.[69]

v. 16c.17

Diese schöne Harmonie zerbricht allerdings in v. 16c. Paulus sagt hier, er habe sich nicht sogleich mit Fleisch und Blut besprochen und fügt dem in v. 17 noch verdeutlichend hinzu: „Auch ging ich nicht hinauf nach Jerusalem zu denen, die vor mir Apostel waren, sondern ich ging weg nach Arabien und kehrte wieder zurück nach Damaskus."

Offensichtlich wendet sich Paulus hier gegen Propaganda seitens der galatischen Gegner. Wie immer diese im einzelnen beschaffen gewesen sein mag: Hier ist nun der Widerspruch zur lukanischen Darstellung in Apg 9 mit Händen zu greifen. Denn dieser Darstellung zufolge begibt sich Paulus von Damaskus aus eben sogleich nach Jerusalem, was Paulus selbst hier ausdrücklich bestreitet: Erst nach drei Jahren, so sagt er in v. 18, ist er nach Jerusalem hinaufgezogen.

Zu dem in der Sitzung am 4. Mai diskutierten „sogleich" vgl. die neue Marginalie oben S. 50!

---

[67] *Hans Dieter Betz*, S. 143f.

[68] *Hans Dieter Betz*, S. 144.

[69] Kritischer zu einer solchen Möglichkeit äußert sich *Bernhard Heiniger*, vgl. dazu unten das Referat in Anm. 87.

Erinnern wir uns: In der Apostelgeschichte hatte sich Paulus nur wenige Tage in Damaskus aufgehalten (ἡμέρας τινάς heißt es Apg 9,19b), bevor er sich dann nach Jerusalem begab, um mit den Aposteln dort Kontakt aufzunehmen (Apg 9,26–30). Dagegen sagt Paulus in Gal 1,17f. ausdrücklich: „Ich ging auch nicht hinauf nach Jerusalem zu denen, die vor mir Apostel waren, sondern ging weg nach Arabien und kehrte wieder zurück nach Damaskus. Danach, nach drei Jahren, ging ich hinauf nach Jerusalem ...".

Sehr schön der Kommentar von Oepke zur Stelle: „Es hätte scheinbar nahegelegen, nach der Hauptstadt der Theokratie hinaufzuziehen. Dort saßen die Männer, die vor ihm bereits Apostel im Vollsinn: Beauftragte Jesu Christi! waren. Paulus erkennt das rückhaltlos an. Aber *er* bedurfte ihrer nicht. Für *ihn* waren sie auch nur »Fleisch und Blut«. Er »zog« nicht »hinauf« ... . Er begehrte keinen Rat, keine Approbation oder apostolische Sukzession. Im Gegenteil – er liefert einen förmlichen Alibibeweis –, er zog abseits in eine denkbar ausgefallene Gegend, nach *Arabien*."[70]

In diesem Fall müssen wir nun einen eklatanten Widerspruch zwischen der Darstellung des Lukas in Apg 9 und dem paulinischen Selbstzeugnis konstatieren: Während Lukas von einem Besuch in Jerusalem wenige Tage nach der Bekehrung vor Damaskus spricht, legt Paulus Wert auf die Feststellung, daß er erst nach drei Jahren nach Jerusalem hinaufzog.

v. 18–19 Damit kommen wir zu v. 18–19: „Danach, nach drei Jahren, ging ich hinauf nach Jerusalem, um Kephas kennenzulernen, und blieb bei ihm fünfzehn Tage; einen andern der Apostel aber sah ich nicht außer Jakobus, den Bruder des Herrn."

Schön erläutert Zahn das ἱστορεῖν („kennenlernen"): „Wie ein wißbegieriger Reisender ferne Länder und berühmte Städte aufsucht und alle Merkwürdigkeiten daselbst sich zeigen läßt, so reiste er [Paulus] nach Jerusalem, um die nähere Bekanntschaft des berühmten P[e]t[rus], des Haupts der von Jesus erwählten Apostel, zu machen."[71]

Sein Evangelium hat er dem Kephas also nicht zu verdanken; sondern erst drei Jahre nach seiner Berufung hat Paulus den Kephas in Jerusalem erstmals besucht und kennengelernt. Über Zweck und Verlauf des Besuches bei Kephas erfahren wir hier nichts. Spekulationen darüber anzustellen, scheint müßig ...[72]

---

[70] *Albrecht Oepke*, S. 61.

[71] *Theodor Zahn*, S. 69. In Anm. 78 fügt Zahn hinzu: „ἱστορεῖν, abgesehen vom apokryphen I Esra 1, 31. 40 (al. 33. 42), nur hier in der ganzen Bibel, heißt ursprünglich: durch eigene Anschauung oder durch persönliche Erkundigung genau kennen lernen, s. besonders Chrys. z. St."

[72] *Hans Dieter Betz* berichtet S. 152, Anm. 185 über Roloff, „der der Ansicht ist, Paulus habe den Besuch benutzt, um Verläßliches über Jesus und sein irdisches Dasein zu erfahren und um seine

Eine Bemerkung will ich noch anschließen: Die Tatsache, daß Paulus ausgerechnet den Petrus besucht, läßt darauf schließen, daß er zu dieser Zeit noch der Leiter der Urgemeinde in Jerusalem gewesen ist. Ich sage »noch«, denn wir wissen aus dem Galaterbrief selbst, daß sich dies relativ rasch geändert hat: Beim zweiten Besuch des Paulus in Jerusalem, auf den wir nächste Woche zu sprechen kommen werden, hatte Jakobus dem Petrus schon den Rang abgelaufen (Gal 2,9 werden die δοκοῦντες στῦλοι εἶναι aufgezählt: Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης das läßt darauf schließen, daß mittlerweile der Herrenbruder Jakobus den ersten Rang einnimmt). Später dann (vgl. schon Apg 12,17 am Ende) scheint Petrus Jerusalem endgültig verlassen zu haben. Wir finden ihn in der Gemeinde von Antiochien am Orontes (Gal 2,11–21); vielleicht ist er sogar in Korinth (1Kor 1,12 ist von einer Kephaspartei die Rede) und anderswo tätig gewesen. In Rom soll er dann schließlich als Märtyrer gestorben sein.

Außer den Petrus hat Paulus auch noch den Herrnbruder Jakobus getroffen. Dies wird in v. 19 einigermaßen gedrechselt formuliert: „einen andern aber der **v. 19** Apostel sah ich nicht, es sei denn den Jakobus ...“ (ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου).[73] Die Frage ist: Zählt Paulus nun den Jakobus zu den Aposteln oder nicht? „Die Antwort hängt davon ab, ob εἰ μή einschließlich (außer = »neben Jakobus«) oder ausschließlich (außer = »außer Jakobus«) aufgefaßt wird; im ersten Fall würde Jakobus als einer der »anderen Apostel« betrachtet, während er im letzteren in eine andere Kategorie fallen würde. Philologisch ist beides möglich.“[74]

Näher liegt es, den Jakobus als den Herrnbruder in eine andere Kategorie einzuordnen. D.h. Paulus will sagen: Von den Aposteln habe ich lediglich den Petrus getroffen; außerdem habe ich (unter den Gemeindegliedern in Jerusalem) lediglich Kontakt mit dem Herrnbruder Jakobus gehabt.

Kurz zu Jakobus: Im Neuen Testament begegnen verschiedene Männer dieses Namens, nämlich:

1. Jakobus, der Sohn des Zebedäus.

Ihn nennt man daher auch den Zebedaiden Jakobus. Dieser Jakobus ist ein Bruder des in Gal 2,9 genannten Johannes. Die beiden Zebedäussöhne spielen schon im Markusevangelium eine herausragende Rolle, vgl. nur Mk 10,35–45 (//Mt 20,20–

Theologie mit der von Petrus abzustimmen“ ... Von der Zensur gestrichen ...

[73] Es könnte sein, daß Paulus den Rang des Jakobus als Apostel in der Schwebe halten will. D.h., er nähme hier auf eine Fremdeinschätzung Rücksicht: „Wenn – andere – ihn für einen Apostel halten, dann hat er noch einen Apostel kennengelernt, wenn nicht, dann nicht.“ (Vorschlag des Kommilitonen Joachim Beilharz, in der Vorlesung am 11. V. 1995.)

[74] *Hans Dieter Betz*, S. 154.

28). Dieser Jakobus, der Sohn des Zebedäus, wurde von Herodes Antipas I. hingerichtet, vgl. Apg 12,1–2.

2. Jakobus, der Sohn des Alphäus.

Wie der Zebedaide, so war auch dieser Jakobus ein Jünger Jesu (vgl. Apg 1,13b).

3. Jakobus, der Sohn der Maria.

Dieser dritte Jakobus begegnet in Mk 16,1 und den Parallelen (vgl. auch Mk 15,40), spielt aber sonst keine Rolle.

4. Jakobus, der Vater des Judas.

Dieser Jakobus kommt nur bei Lukas vor (Luk 6,16a; Apg 1,13c).

5. Unser Jakobus, der Bruder Jesu.

6. Jakobus, der Verfasser des gleichnamigen Briefes.

Diese Nummer 6 ist ein Extra-Jakobus, da er vermutlich mit keinem der fünf zuvor genannten Jakobusse identisch ist.

Unser hiesiger Jakobus, der Bruder Jesu, war zu Lebzeiten kein Anhänger seines Bruders, sondern er wurde erst durch eine Erscheinung des Auferstandenen bekehrt (1Kor 15,7). In den Evangelien begegnet er daher nur am Rande (vgl. Mk 6,3//Mt 13,55; Mk 3,21.31–55 und die Parallelen; Joh 7,3–5). Er löste Petrus als Leiter der Urgemeinde in Jerusalem ab, spätestens nachdem dieser die Stadt endgültig verlassen hatte (Apg 12,17?). Dieser Jakobus ist eine der ganz wenigen neutestamentlichen Gestalten, die auch bei nichtchristlichen Autoren erwähnt wird: Der jüdische Autor Josephus berichtet von seinem Märtyrertod im Jahr 62.

Josephus: Antiquitates XX 200–202[75]

200 ἅτε δὴ οὖν τοιοῦτος ὢν ὁ Ἄνανος,
νομίσας ἔχειν καιρὸν ἐπιτήδειον
διὰ τὸ τεθνάναι μὲν Φῆστον,
Ἀλβῖνον δ' ἔτι κατὰ τὴν ὁδὸν ὑπάρχειν,
καθίζει συνέδριον κριτῶν καὶ παραγαγὼν εἰς αὐτὸ
τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ,
Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ,
καί τινας ἑτέρους,
ὡς παρανομησάντων κατηγορίαν ποιησάμενος παρέδωκε λευσθησομένους.
201 ὅσοι δὲ ἐδόκουν ἐπιεικέστατοι τῶν κατὰ τὴν πόλιν εἶναι
καὶ περὶ τοὺς νόμους ἀκριβεῖς
βαρέως ἤνεγκαν ἐπὶ τούτῳ

[75] Der Text des Josephus wird hier abgedruckt nach der Ausgabe von *Louis H. Feldman:* Josephus with an English Translation in Ten Volumes, Band X: Jewish Antiquities, Book XX. General Index to Volumes I–X, LCL 456, Cambridge/Mass. und London 1981 (= Nachdr. der Ausgabe von 1965), S. 106–108.

καὶ πέμπουσιν πρὸς τὸν βασιλέα κρύφα
παρακαλοῦντες αὐτὸν ἐπιστεῖλαι τῷ Ἀνάνῳ
μηκέτι τοιαῦτα πράσσειν·
μηδὲ γὰρ τὸ πρῶτον ὀρθῶς αὐτὸν πεποιηκέναι.
202 τινὲς δ' αὐτῶν καὶ τὸν Ἀλβῖνον ὑπαντιάζουσιν
ἀπὸ τῆς Ἀλεξανδρείας ὁδοιποροῦντα καὶ διδάσκουσιν,
ὡς οὐκ ἐξὸν ἦν Ἀνάνῳ χωρὶς τῆς ἐκείνου γνώμης
καθίσαι συνέδριον.

200 Da nun (der Hohepriester) Ananus so geartet war,
war er der Auffassung, er hätte eine günstige Gelegenheit,
weil (der Procurator) Festus gestorben war,
(sein Nachfolger) Albinus aber noch auf dem Weg (nach Palästina) war.
So berief er das Synhedrion der Richter ein und führte ihm vor
den Bruder Jesu, des sogenannten Christus,
Jakobus hieß er,
und einige andere,
und beschuldigte sie, sie hätten gegen das Gesetz verstoßen und übergab sie zur Steinigung.
201 Diejenigen aber von den Stadtbewohnern, die als die integersten galten
und als genau in bezug auf die Gesetze,
waren deswegen bedrückt.
Und sie schickten heimlich zu dem König (Agrippa II.)
und baten ihn darum, den Ananus anzuweisen,
so etwas nicht wieder zu tun;
denn noch nicht einmal das erste hatte er richtig gemacht.
202 Einige von ihnen trafen auch den Albinus
der auf dem Weg aus Alexandrien (nach Palästina) war, und unterrichteten ihn,
daß Ananus nicht berechtigt gewesen sei, ohne sein Wissen
das Synhedrion einzuberufen.

Zur Hinrichtung des Herrenbruders Jakobus sind interessant die Bemerkungen in einem neuen Aufsatz von Gerd Theißen, der die Namenlosen, die nach Josephus mit Jakobus hingerichtet worden waren, als Mitglieder des Gremiums, an dessen Spitze Jakobus stand, identifiziert.[76] Das würde bedeuten, daß hier nicht nur von der Hinrichtung des Herrenbruders Jakobus erzählt wird, sondern darüber hinaus auch von der Hinrichtung führender Männer der Urgemeinde in Jerusalem. An der Hinrichtung all dieser Christen ist nach Theißen letztlich Paulus schuld. Ich empfehle den Aufsatz Ihrer Lektüre.

---

[76] *Gerd Theißen:* Paulus – der Unglücksstifter. Paulus und die Verfolgung der Gemeinden in Jerusalem und Rom, in: Biographie und Persönlichkeit des Paulus (erscheint in wenigen Wochen in der Reihe *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* beim Verlag Mohr Siebeck in Tübingen). Theißen vertritt in diesem Aufsatz die Ansicht, daß zusammen mit Jakobus auch die Presbyter der Gemeinde in Jerusalem hingerichtet worden seien.

Obwohl wir also eine Quelle außerhalb des Neuen Testaments für den Herrenbruder Jakobus haben – seine Hinrichtung und vielleicht auch die Hinrichtung führender Männer der Urgemeinde wird durch den Text des Josephus bezeugt –, sind wir doch leider nicht in der Lage, über den Mann selbst oder seine theologischen Positionen Genaueres zu sagen. Einiges werden wir dazu im Verlauf dieser Vorlesung noch hören.

v. 20 Diese Jerusalemer Episode schließt Paulus in v. 20 mit einem Schwur: „Was ich euch aber schreibe, siehe, bei Gott, daß ich nicht lüge."

v. 21–24 Damit kommen wir zum letzten Teil dieses Rückblicks, der uns nach Syrien und Kilikien führt: „Danach ging ich in die Gegenden von Syrien und Kilikien"

v. 21 (v. 21). Diese Bemerkung ist einigermaßen rätselhaft; dies umso mehr, wenn man die sich anschließende Passage v. 22–24 hinzunimmt: „Ich war aber vom Angesicht unbekannt den Gemeinden Judäas, die in Christus sind. Sie hatten aber nur gehört: »Der uns einst verfolgt hat, verkündigt nun den Glauben, den er einst auszurotten versuchte[77]«, und sie priesen Gott in mir."

Denn statt den Grund anzugeben, weswegen Paulus sich nach Syrien und Kilikien aufmacht, oder die Zeit dort zu beschreiben, kehren diese Verse zu der Reaktion der Gemeinden in Palästina zurück. In Palästina – das Paulus ja nun für längere Zeit (vgl. Gal 2,1) gerade verlassen hat!

Der Grund hierfür ist leicht erklärt: Paulus kommt es in diesem Zusammenhang ja nicht auf seine Reise nach Syrien und Kilikien an; vielmehr geht es ihm um seine Beziehungen zu den judäischen Gemeinden, insbesondere zu der Urgemeinde in Jerusalem. Ziel seiner Argumentation ist es ja gerade, seine Unabhängigkeit von den Autoritäten in Jerusalem zu erweisen. Wir müssen also verstehen: Aufgrund meiner Abreise nach Syrien und Kilikien blieb ich den christlichen Gemeinden in Judäa unbekannt. D.h. es geht hier noch immer um den Aufenthalt des Paulus in Jerusalem. Dieser – so wird hier unterstrichen – war so kurz – denn er reiste ja sogleich wieder nach Syrien und Kilikien ab –, daß er zwar den Kephas und den Jakobus dort kennenlernte – aber den Christinnen und Christen sonst blieb er ein Unbekannter. [78]

v. 22 Die Formulierung in v. 22 »den Gemeinden Judäas, die in Christus sind« (ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας ταῖς ἐν Χριστῷ) klingt etwas umständlich; das ist auch im griechischen Text der Fall. Der Grund dafür liegt darin, daß es das Adjektiv

---

[77] Schön der Druckfehler bei *Oepke*, S. 65: „... predigt jetzt den Glauben, den er einst *v*erstörte."

[78] So interpretiert auch *Hans Dieter Betz:* „Infolge seiner Abreise nach Syrien und Kilikien blieb Paulus den judenchristlichen Gemeinden Judäas persönlich unbekannt ..." (S. 157). „Mit anderen Worten: Paulus konnte nicht an ihren Zusammenkünften teilgenommen und Instruktionen von ihnen empfangen haben." (S. 157f.).

χριστιανικός zur Zeit des Paulus noch nicht gibt; daher kann er nicht sagen »den christlichen Gemeinden Judäas« (ταῖς χριστιανικαῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας), was auch im Griechischen viel einfacher wäre. Das Adjektiv χριστιανικός begegnet erst bei sehr viel später schreibenden Kirchenvätern.[79]

Besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang sodann der v. 23. Diesem Vers hat Ernst Bammel einen eigenen Aufsatz gewidmet.[80] Diesen will ich Ihnen in den Grundzügen referieren: Bammel beginnt mit der These, daß unser Vers „aus der Diktion des Kapitels heraus[fällt]. Paulus zitiert, was er – abgesehen vom AT – sehr selten tut. Das Zitat, durch das rezitative ὅτι eingeleitet, wird in direkter Rede dargeboten. Es ist in gebundener, aus drei Gliedern bestehender Form mitgeteilt. Es enthält mindestens *einen* Begriff, der so sonst nicht von Paulus verwendet wird: πίστις bezeichnet hier wie in Act 6 7 die Observanz – andernorts durch ὁδός oder αἵρησις charakterisiert –, nicht aber eine fides quae creditur.“[81] D.h. Bammel ist der Auffassung, daß wir in der Formulierung **v. 23**

ὁ διώκων ἡμᾶς ποτε νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν, ἥν ποτε ἐπόρθει,

„Der uns einst verfolgt hat, verkündigt nun den Glauben, den er einst auszurotten versuchte“ eine Formulierung der judäischen Gemeinden vor uns haben, die Paulus hier zitiert, um sein Argument zu unterstützen. „Der Paulus, der seine Unabhängigkeit in diesem Kapitel stärker als an irgendeiner anderen Stelle betont, der jede menschliche Überlieferung ablehnt, ja deren Verderblichkeit am eigenen Beispiel vor Augen geführt hat (v. 14b), greift hier auf Gewährsmänner zurück, gibt nicht nur inhaltlich sondern auch formal eine Ansicht wieder, die nicht von ihm stammt, aber ihm und seiner Sache zugute kommt.“[82]

Bammel nimmt an, daß die Eindringlinge in Galatien, die nach v. 7 die Galater verwirren (ταράσσοντες), den Paulus als Christenverfolger denunziert hatten. „Ihm war Nichtbesitz einer autoritativen Tradition und Legitimierung, dazu wohl auch – für eine frühere Zeit – Buhlen um die Mitteilung von Tradition und Anerkennung vorgeworfen worden.“[83] Dagegen verteidigt sich Paulus, indem er sich hier auf ein Zeugnis aus der judäischen Gemeinde bezieht. Bammel kommt zu dem

---

[79] Im Neuen Testament kommt nur das Substantiv Χριστιανός vor; bei Lukas in bezug auf die Gemeinde in Antiochien (Apg 11,26) sowie im Munde des Agrippa II. (Apg 26,28); und im 1. Petrusbrief (1Petr 4,16) – das sind alle Belege aus dem Neuen Testament!

Ignatius benutzt das Wort χριστιανός auch als Adjektiv und spricht von der χριστιανὴ τροφή (ITrall 6,1); aber dieser Beleg steht recht isoliert da.

[80] *Ernst Bammel:* Galater 1 23, ZNW 59 (1968), S. 108–112.

[81] *Ernst Bammel*, S. 108.

[82] Ebd.

[83] *Ernst Bammel*, S. 111.

Schluß: Der v. 23 ist „eine verschüttete Quelle aus der Urgemeinde, eines der ganz wenigen Zeugnisse, in denen das älteste Christentum von sich selbst spricht."[84]

Hinzu kommt ein weiterer Sachverhalt, der für unseren Argumentationsgang im Galaterbrief von Bedeutung ist, das Spezifikum dieser Gemeinden in Judäa: Sie sind judenchristliche Gemeinden. „Ihre Mitglieder waren Judenchristen und hielten sich treu an die Tora. Die spätere antipaulinische Opposition hatte ihre Wurzeln in diesen Gemeinden. Von hier aus müssen auch Paulus' Gegner nach Galatien gekommen sein. Dies mag der Grund sein, warum Paulus sie hier erwähnt. Was sie über Paulus wußten, war nicht aus erster Hand, denn sie kannten ihn nicht persönlich, sondern nur vom Hörensagen (V. 23)."[85] Das scheint darauf hinzudeuten, daß die Verfolgertätigekeit des Paulus nicht in Jerusalem und in Judäa zu lokalisieren ist, sondern ebenfalls im Raum Damaskus.

Schließlich noch eine letzte Bemerkung zu diesem so überaus bemerkenswerten Vers: Wir befinden uns chronologisch gesehen Mitte der dreissiger Jahre des ersten Jahrhunderts, also ganz am Anfang der Geschichte des frühen Christentums. Unsere wichtigste Quelle für dies Zeit, die Apostelgeschichte des Lukas (Apg 1–7), ist ganz auf Jerusalem und das Wirken der Apostel dort konzentriert; erst in Kapitel 6 tritt mit den Sieben eine weiter Gruppierung in den Blick. Aber auch hier erfahren wir mit keinem Wort etwas über Gemeinden außerhalb Jerusalems! Nur durch Gal 1,23 wissen wir, daß es so etwas in dieser Phase überhaupt gab.[86]

* * *

Zusammenfassung

Wenn wir nun abschließend auf die ersten beiden Abschnitte des biographischen Rückblicks zurückschauen, so können wir zusammenfassend zu Gal 1,10–14.15–24 folgendes festhalten:

1. Der biographische Rückblick ist wegen der gegen Paulus in Galatien erhobenen Vorwürfe erforderlich. Diese betreffen die Legitimität seiner Verkündigung, insbesondere die Herkunft seines Evangeliums; das Verhältnis des Paulus zu Jerusalem und seine Tätigkeit als Verfolger der Gemeinde.

2. Die beiden Abschnitte 10–14.15–24 gehören enger zusammen, als es auf den ersten Blick den Anschein hat: Ausgangspunkt ist die Tätigkeit des Paulus als Verfolger der Gemeinde; zu diesem Ausgangspunkt kehrt Paulus am Schluß in v. 23–24 wieder zurück. Allein daraus ergibt sich schon, wie wichtig dieses Thema in der Debatte in den Gemeinden Galatiens war.

---

[84] *Ernst Bammel*, S. 112.

[85] *Hans Dieter Betz*, S. 158.

[86] Über spätere Ereignisse in den Gemeinden Judäas – die Lukas uns ebenfalls nicht berichtet – vgl. 1Thess 2,14.

3. Ziel der paulinischen Argumentation ist, seine Unabhängigkeit von den Autoritäten in Jerusalem zu erweisen. Sein Evangelium geht auf Offenbarung zurück, nicht auf Jerusalemer Tradition.

4. Erst nach drei Jahren ist Paulus für lediglich 14 Tage in Jerusalem gewesen und hat dort nur zu Petrus und zu Jakobus Kontakt gehabt. Vermutlich ist auch die Verfolgertätigkeit gegen Lukas nicht in Jerusalem zu lokalisieren.

5. Eine besondere Nuance fügt das abschließende Zitat 1,23 hinzu: Diese Gewährsleute, auf die sich die galatischen Opponenten offenbar berufen, geben in diesem Ausspruch, den Paulus aus ihrem Mund zitiert, zu, Paulus persönlich gar nicht zu kennen. Damit ist ihr Anspruch bestritten, den Paulus zu kritisieren, sei es seine Tätigkeit als Verfolger der Gemeinde, sei es seine Verkündigung in Galatien und anderswo.

6. Die Passage überschneidet sich vielfach mit dem lukanischen Bericht aus der Apostelgeschichte. Dort nimmt Lukas auf das, was Paulus hier so wichtig ist, keine Rücksicht; insbesondere läßt er ihn sogleich nach seiner »Bekehrung« von Damaskus nach Jerusalem reisen, um Anschluß an die Apostel zu suchen.

7. Inwiefern die Darstellung des Ereignisses der Bekehrung in Apg 9 sich mit dem vereinbaren läßt, was Paulus hier kurz und knapp berichtet, mag hier auf sich beruhen.[87]

(3) Der sogenannte Apostelkonvent in Jerusalem (2,1–10)

1 Danach, nach vierzehn Jahren, ging ich wiederum hinauf nach Jerusalem mit Barnabas und nahm auch Titus mit. 2 Ich ging aber gemäß einer Offenbarung hinauf und legte ihnen das Evangelium vor, das ich unter den Heiden verkündige, im Einzelgespräch aber den Angesehenen, damit ich nicht vergeblich laufe oder gelaufen bin. 3 Aber nicht einmal Titus, der mit mir war, ein Grieche, wurde gezwungen, sich beschneiden zu lassen. 4 Wegen der eingeschlichenen Falschbrüder aber, diejenigen, die sich eingeschlichen hatten,

---

[87] Wer sich dafür speziell interessiert, mag zur Darstellung von *Bernhard Heininger:* Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie, HBS 9, Freiburg usw. 1996, S. 196–201 (zum Galaterbrief) und S. 211–234 (zur Darstellung der Apostelgeschichte) greifen. Heininger kommt zu folgendem Ergebnis: „Paulus charakterisiert … Gal 1,15f. jenes Erlebnis bei Damaskus als einen inneren Vorgang, bei dem ihm Gott seinen »Sohn« enthüllte, um ihn unter den Heiden zu verkündigen“ (S. 200). Dem steht die Darstellung des Lukas entgegen: „Gemeinsam hat die Apg 9 vorausliegende Tradition mit der paulinischen Selbstaussage …, daß sie die Lebenswende Pauli als transzendentes Geschehen begreift … . Sie verortet dieses Geschehen im Gegensatz zu Paulus aber nicht im Inneren, sondern macht es an äußeren Momenten fest“ (S. 233).

um unsere Freiheit auszuspionieren, die wir in Jesus Christus haben, um uns wieder zu Sklaven zu machen, 5 denen wir uns auch nicht auf kurze Frist unterwürfig gezeigt haben, damit die Freiheit des Evangeliums bleibe bei euch. 6 Von den Angesehenen aber – welcher Art immer sie waren, interessiert mich nicht, die Person des Menschen sieht Gott nicht an – mir nämlich haben die Angesehenen nichts noch dazu auferlegt. 7 Sondern im Gegenteil, als sie sahen, daß ich betraut bin mit dem Evangelium für die Unbeschnittenen, so wie Petrus mit dem für die Beschnittenen, 8 – denn der bei Petrus wirksam war zum Apostelamt für die Beschnittenen, war auch bei mir wirksam zu den Heiden – 9 und als sie die Gnade erkannten, die mir gegeben ist, gaben Jakobus und Kephas und Johannes, die als Säulen gelten, mir und Barnabas die rechte Hand der Gemeinschaft, damit wir zu den Heiden, sie aber zu den Beschnittenen gingen. 10 Allein daß wir der Armen gedenken sollten, was ich mich auch bemüht habe zu tun.

Gleich der erste Vers ist für das folgende und weit darüber hinaus von nicht zu
v. 1 unterschätzender Bedeutung: „Danach, nach vierzehn Jahren, ging ich wiederum hinauf nach Jerusalem mit Barnabas und nahm auch Titus mit“ (2,1). Die Frage ist, worauf die Zahlenangabe „nach vierzehn Jahren“ (διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν) zu beziehen ist. Diese Frage ist für die paulinische Chronologie im besonderen, für die Geschichte des frühen Christentums im allgemeinen von entscheidender Bedeutung, da von ihr die Datierung des Apostelkonvents abhängt. Mehrere Lösungen werden vorgeschlagen:

1. Es ist von der Bekehrung des Paulus ab zu rechnen.

Das hieße: Paulus rechnet ab 1,15 und gibt zunächst in 1,18 ein Ereignis „nach drei Jahren“ und nun hier ein Ereignis „nach vierzehn Jahren“ an. Demnach wäre der Apostelkonvent auf das Jahr 14 nach der Bekehrung des Paulus zu datieren. Diese These vertritt beispielsweise Peter Klein in einem Aufsatz aus dem Jahr 1979.[88] Klein geht von dem Konsens aus, der „über die These [herrscht], daß es Paulus hier auf den langen Zeitraum ankommt, der verstrichen ist, ohne daß es nach dem in Gal 1 18 geschilderten Treffen zu einem weiteren Kontakt mit den anderen Aposteln gekommen ist.“[89]

Dieser Konsens wird freilich normalerweise dahingehend interpretiert, daß man dann die 14 Jahre auf den Zeitraum zwischen den beiden Jerusalembesuchen des

[88] *Peter Klein:* Zum Verständnis von Gal 2 1. Zugleich ein Beitrag zur Chronologie des Urchristentums, ZNW 70 (1979), S. 250–251. In Anm. 1 auf S. 250 nennt Klein als weitere Vertreter dieser These u.a. W.M. Ramsay, A. Loisy, D.R. de Lacey und Alfred Suhl.

[89] *Peter Klein*, S. 250.

Paulus in 1,18 und 2,1 bezieht. Dagegen wendet Klein ein: „Aber wenn man die nächstliegende Interpretation des ἔπειτα als auf die Mission in Syrien und Kilikien bezogen – zu Recht – undiskutiert ablehnt, erscheint diese Begründung für die genannte Lösung als nicht stichhaltig, denn damit würde dann ja von den Exegeten eine zusätzliche Möglichkeit, den Zeitraum zwischen den beiden Besuchen in Jerusalem zu vergrößern, nicht genutzt."[90]

Damit kommt Klein dann zu folgendem Ergebnis: „Man wird aufgrund dieser Unklarheiten davon ausgehen dürfen, daß Paulus mit Absicht seine Aussage in Gal 2 1 zweideutig gehalten hat. Wenn dies aber der Fall ist, dann kann man den Zeitraum der 14 bzw. 13,5 Jahre nur auf das Verhältnis von Bekehrung und zweitem Jerusalembesuch beziehen."[91]

Diese Begründung vermag nicht zu überzeugen. Wir hatten schon bei der Besprechung von Kapitel 1 gesehen, daß Paulus trotz der in 1,21 erwähnten Abreise nach Syrien und Kilikien paradoxerweise bei Judäa verweilt: Die Verse 22–24 haben die Reaktion der Gemeinden Judäas zum Thema, nicht die Mission in Syrien und Kilikien. Das bedeutet: Faktisch ist der erste Besuch in Jerusalem nicht nur in 1,18–19 Thema des Paulus, sondern auch in 1,22–24. Daher liegt es nahe, von diesem Ereignis aus zu rechnen, wenn im folgenden Vers (2,1) gesagt wird: „Danach, nach vierzehn Jahren, ging ich wiederum hinauf nach Jerusalem . . . ". Damit sind wir bei der zweiten Lösung angelangt.

2. Es ist von ersten Jerusalembesuch des Paulus (Gal 1,18) aus zu rechnen.

Das hieße, daß der Apostelkonvent im Jahr 3 + 14 = 17 nach der Bekehrung des Paulus stattgefunden hätte. Dieser Ansatz wird u.a. von Heinrich Schlier[92] und Alfred Oepke[93], auch von Philipp Vielhauer in seiner Geschichte der urchristlichen Literatur[94] vertreten. Auch mir scheint er deutlich angemessener als die andere Lösung.

Eine schulmäßige Textkritik

Dies gilt auch dann, wenn das sich anschließende πάλιν nicht Bestandteil des paulinischen Textes sein sollte: Die handschriftliche Überlieferung dieser Stelle macht eine eingehendere textkritische Diskussion erforderlich, da hier auch der Sinn des Textes in Frage steht.

---

[90] *Peter Klein*, S. 251.

[91] *Peter Klein*, S. 251.

[92] *Heinrich Schlier*, S. 64f.

[93] *Albrecht Oepke*, S. 72f. mit dem Hinweis: „διά c. Gen., gut griechisch *nach Verlauf von*, lenkt den Blick darauf, daß sich in dieser langen Zwischenzeit an dem Verhältnis des Apostels zur Urgemeinde nichts geändert hat. πάλιν ist möglicherweise (sinngemäßer) Zusatz." (S. 72f.)

[94] *Philipp Vielhauer:* Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin/New York 1975 (Nachdr. 1985), S. 74.

Die Lesarten und ihre Bezeugung

LA I

ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν πάλιν ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα.
„Danach, nach vierzehn Jahren, wiederum ging ich hinauf nach Jerusalem."

Bezeugung:

P 46		
ℵ	(01)	Codex Sinaiticus (IV)
A	(02)	Codex Alexandrinus (V)
B	(03)	Codex Vaticanus (IV)
I	(016)	Codex Freerianus (V/VI)
Ψ	(044)	Codex Athous Laurensis (VIII/IX)
0278		eine weitere Majuskel aus dem Katharinenkloster (Sinai) (IX)
33		die »Königin der Minuskeln« (IX/X)
1739		Minuskel vom Athos (X)
1881		ebenfalls aus dem Katharinenkloster (XIV)

LA II

ἔπειτα διὰ τεσσάρων ἐτῶν πάλιν ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα.
„Danach, nach *vier* Jahren, wiederum ging ich hinauf nach Jerusalem."

Bezeugung:

1241[s]		eine Minuskel[95]
Grotius *cj.*		Konjektur von Grotius

LA III

ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν ἀνέβην πάλιν εἰς Ἱεροσόλυμα.
„Danach, nach vierzehn Jahren ging ich hinauf wiederum nach Jerusalem."

[95] Das hochgestellte [s] nach der Zahl für die Minuskel steht für *supplementum*, d.h. Ergänzung in einer Handschrift. Mehr als erratisch ist die Erklärung in Nestle/Aland[27], S. 13*: „bezeichnet Lesarten aus nachträglichen Ergänzungen verlorengegangener Blätter oder Lagen einer Handschrift. Die supplementierten Textabschnitte werden in der Handschriftenliste (Appendix I) für die ständigen Zeugen angegeben." S. 708 liest man dazu bei 1241, daß der Galaterbrief hier „suppl. vel alia manu"; letzteres also ist für unsere Stelle anzunehmen.

Bezeugung:

D	(06)	Codex Claramontanus (VI)
F	(010)	Codex Augiensis (IX)
G	(012)	Codex Boernerianus (IX)
ar und b		bezeichnen altlateinische Handschriften

LA IV

ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα.
„Danach, nach vierzehn Jahren, ging ich hinauf nach Jerusalem."

Bezeugung:

vg^{ms}		eine Handschrift der Vulgata
bo		die bohairische Übersetzung
Markion nach Tertullian		
Irenäus lat		
Ambrosiaster		

LA V

ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν πάλιν ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα.
„Danach, nach vierzehn Jahren, wiederum kam ich hinauf nach Jerusalem."

Bezeugung:

C	(04)	Codex Ephraemi rescriptus (V)

Beurteilung: **Die Beurteilung**

Um beim einfachsten anzufangen: Die LA V scheidet sogleich aus. Nicht nur, weil sie überaus schwach bezeugt ist (allein durch den Codex Ephraemi rescriptus), sondern auch, weil sich diese LA leicht erklären läßt: Der Schreiber fand ἀνέβην in seiner Vorlage. Aber in v. 2 steht sogleich ἀνέβην erneut. Daher versuchte der Abschreiber, den Stil zu verbessern, indem er eines der ἀνέβην kurzerhand in ἀνῆλθον änderte. Von der Bedeutung her handelt es sich um eine vernachlässigbare Nuance: „Ich ging hinauf" bzw. „ich kam hinauf" allenfalls.

Ebenso schnell wie LA V läßt sich auch die LA II ausscheiden. Hier haben wir zwar eine inhaltliche Änderung von großer Tragweite vor uns, da das „vierzehn"

durch „vier“ ersetzt ist. Doch ist die Bezeugung dafür mehr als schwach und inhaltliche Gründe, die *für* diese Änderung sprechen könnten, sind nicht in Sicht. Damit kann man also auch LA II *ad acta* legen.

Da sich LA I und LA III nur hinsichtlich der Wortstellung unterscheiden (πάλιν ἀνέβην ↔ ἀνέβην πάλιν), empfiehlt es sich, als nächstes die LA IV ins Auge zu fassen. Sie unterscheidet sich von LA I und LA III durch das Fehlen des πάλιν. Diese LA wird wegen ihrer inhaltlichen Bedeutung in vielen Kommentaren diskutiert. So schreibt Theodor Zahn: Es sei „mehr als zweifelhaft, ob πάλιν ursprünglich ist. Die ältesten Zeugen kennen es nicht ...“[96]

Hier kann man sehen, welcher Fortschritt auf textkritischem Gebiet seit den Tagen von Theodor Zahn zu verzeichnen ist. Er konnte im Jahre 1905 noch sagen: Die ältesten Zeugen wissen nichts von dem πάλιν. Heute – 100 Jahre nach Zahns Galaterkommentar – sind wir in dieser Hinsicht sehr viel weiter: Wir haben den Papyrus p^{46}, der dieses πάλιν enthält (vgl. die Bezeugung zu LA I). Diese Handschrift stammt etwa aus dem Jahr 200; damit ist p^{46} bei weitem der älteste Zeuge für unsern Galaterbrief, was die HSS angeht[97] – und p^{46} liest das umstrittene πάλιν! Bei p^{46} handelt es sich um einen Chester Beatty Biblical Papyrus, der erst in den dreißiger Jahren publiziert wurde, d.h. Theodor Zahn konnte ihn natürlich noch nicht berücksichtigen.[98]

Damit fällt das Hauptargument Zahns dahin: Der älteste Zeuge – p^{46} – bezeugt unser πάλιν! Zieht man zunächst nur die äußere Bezeugung in Betracht – und hier darf man die Zeugen von LA I und LA III zusammennehmen, da *beide* LAA das πάλιν bieten –, so ergibt sich: Die Bezeugung *für* das πάλιν ist überwältigend gut, die *gegen* das πάλιν überaus schwach.[99]

Zum selben Schluß gelangt man auf inhaltlichem Wege: Daß πάλιν bei einigen Kirchenvätern beziehungsweise in der einen oder andern Übersetzung (zufällig?) wegfällt, verwundert nicht. Umgekehrt wäre es nicht zu erklären, wieso ein nicht ursprünglich von Paulus hier geschriebenes πάλιν sich so vollständig in der hand-

---

[96] *Theodor Zahn*, S. 76f.

[97] Der andere Papyrus, auf dem der Galaterbrief überliefert ist, p^{51}, ist um 200 Jahre jünger als p^{46}; vgl. die Ausgabe von Nestle/Aland, S. 687, wo sich s.v. p^{51} die Datierung „ca. 400“ findet.

[98] Vgl. dazu *Bruce M. Metzger:* Der Text des Neuen Testaments. Eine Einführung in die neutestamentliche Textkritik, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1966, S. 37, Anm. 2, wonach die Chester Beatty Biblical Papyri 1933–1937, eine Generation nach Erscheinen des Zahnschen Kommentars (1905) veröffentlicht wurden.

[99] Die dem entgegenstehenden Bemerkungen *Theodor Zahns* (S. 76f.) fallen nicht ins Gewicht. Offenbar ist hier der Wunsch der Vater des Gedankens. Keineswegs kann man behaupten, daß „die schwankende Stellung, welche ihm [sc. dem πάλιν] seine Zeugen geben, ... es als eine späte Zutat“ kennzeichnen, wie Zahn S. 77 behauptet.

schriftlichen Überlieferung hätte durchsetzen sollen.[100] Damit ist klar: Das πάλιν ist ein ursprünglicher Bestandteil unseres Verses.

Damit ist auch LA IV erledigt, und es verbleibt nur noch die Entscheidung zwischen LA I und LA III; diese fällt aufgrund der besseren Bezeugung eindeutig zugunsten LA I aus.

Ergebnis der Textkritik

Damit ergibt sich: Trotz der von einigen Kommentatoren geäußerten Zweifel ist πάλιν Bestandteil des ursprünglichen Texts. D.h.: Paulus blickt hier ohne Zweifel auf den ersten Besuch in Jerusalem (Gal 1,18) zurück. Auch von daher liegt es nahe, den Zeitraum von vierzehn Jahren zwischen den beiden Jerusalembesuchen anzusetzen.[101]

* * *

Auf dem Weg nach Jerusalem wurde Paulus von Barnabas und von Titus begleitet. Bemerkenswert der Kommentar von Albrecht Oepke: „Daß dieser [Barnabas] ohne weitere Erklärung eingeführt wird, beweist noch nicht, wie die südgalatische Theorie für sich geltend macht, daß er den Lesern persönlich bekannt und an ihrer Bekehrung beteiligt war.“[102] Ich stimme Oepke zu: Die Tatsache beweist noch nicht, daß Barnabas den ersten Leserinnen und Lesern bekannt war; aber der Text ist leichter verständlich, wenn Paulus hier auf eine den AdressatInnen bekannte Figur verweist!

Barnabas

Barnabas war ein bedeutender christlicher Missionar, den Paulus außer in Gal 2 (1.9.13) auch noch im 1. Korintherbrief (9,6) erwähnt. Alle andern Informationen muß man der Apostelgeschichte entnehmen, in deren erstem Teil (d. h. bis Kapitel 15) Barnabas eine wichtige Rolle spielt. Mit Barnabas zusammen hat Paulus laut dem Bericht der Apostelgeschichte die sogenannte erste Missionsreise durchgeführt (Apg 13.14). Wer wie ich die südgalatische Hypothese für die angemessenere hält, kann an dieser Stelle daher darauf verweisen, daß für die Leserinnen und Leser des Briefes in Galatien Barnabas eine Figur von grundlegender Bedeutung ist. Wenn Paulus sich hier sozusagen auch auf Barnabas stützen kann, so ist dies für die zu

---

[100] Einen weiteren Grund nennt *Hans Dieter Betz*, S. 163, Anm. 237: „πάλιν fehlt in verschiedenen Übersetzungen und patristischen Quellen, wahrscheinlich wegen des Widerspruchs zur Apostelgeschichte.“ Betz weist in diesem Zusammenhang hin auf *Bruce M. Metzger:* A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (Third Edition), London/New York 1975, S. 591, den ich so erhellend hier nun auch wieder nicht finde.

[101] „Paulus führt nicht aus, was der Grund oder das Ziel der Reise war, und wo sie begann, aber es ist mit Sicherheit anzunehmen, daß es sich um eine offizielle Delegation aus Antiochia mit einem bestimmten Auftrag handelte“ (*Hans Dieter Betz*, S. 164).

[102] *Albrecht Oepke*, S. 73.

leistende Überzeugungsarbeit ohne Zweifel von großem Vorteil. Die zu schildernde Episode ist eben nicht nur durch Paulus verbürgt, sondern auch durch Barnabas.

Zahn spekuliert über das Rangverhältnis der beiden in 2,1: „Die Worte μετὰ Βαρνάβα lassen es unentschieden, ob P[au]l[us] im Gefolge des Barnabas oder Barnabas im Gefolge des P[au]l[us] oder ob beide als einander gleichstehend gleichsam Hand in Hand die Reise machten ...“[103] Anderer Auffassung ist Hans Dieter Betz, der sich dafür u.a. auf Haenchen beruft: „Beteiligt waren Paulus und Barnabas, die damals offenbar gleichrangig nebeneinander standen (vgl. 2,9).“[104]

v. 3 Über Titus erfahren wir gleich in v. 3 Näheres: „Aber nicht einmal Titus, der mit mir war, ein Grieche, wurde gezwungen, sich beschneiden zu lassen.“ Albrecht Oepke interpretiert die Mitnahme des Titus als „eine bewußte Provokation des Judaismus in Jerusalem!“[105] Im Unterschied zu Barnabas wird Titus in der Apostelgeschichte überhaupt nicht genannt. Er war ein Mitarbeiter des Paulus. „Er mag von Paulus bekehrt worden sein (vgl. Titus 1,4). Laut 2 Kor 2,13; 7,6.13.14; 8,6.16.23; 12,18 war Titus ein Hauptorganisator der Sammlung für Jerusalem“[106], auf die wir gleich bei 2,10 noch zu sprechen kommen werden.

v. 2 Den Zweck der Reise nach Jerusalem umreißt Paulus in v. 2: „Ich ging aber gemäß einer Offenbarung hinauf und legte ihnen das Evangelium vor, das ich unter den Heiden verkündige, im Einzelgespräch aber den Angesehenen, damit ich nicht ins Leere laufe oder gelaufen bin.“

Besondere Beachtung verdient der erste Teil des Satzes: Nicht von sich aus begibt sich Paulus nach Jerusalem, sondern „gemäß einer Offenbarung“ (κατὰ ἀποκάλυψιν). Das Wort ἀποκάλυψις ist uns schon in Gal 1,12 und das zugehörige Verbum ἀποκαλύπτω in 1,16 begegnet. Nicht nur sein Evangelium überhaupt (1,12) oder seine Bekehrung (1,16), sondern auch seinen zweiten Besuch in Jerusalem führt Paulus also auf ein göttliches Eingreifen zurück.

Was die Verhandlungen in Jerusalem selbst angeht, so sind zwei verschiedene Formen zu unterscheiden: Die allgemeine Gemeindeversammlung – das Plenum sozusagen – und die Gespräche κατ' ἰδίαν mit den δοκοῦντες: „Von der beschränkt *öffentlichen* Verhandlung vor dem Plenum der Gemeinde unterscheidet Paulus eine (oder mehrere solche) *privaten* oder *internen* Charakters, mit den Führern.“[107] Diese werden in v. 2 als οἱ δοκοῦντες bezeichnet, das Oepke zufol-

---

[103] *Theodor Zahn*, S. 77.

[104] *Hans Dieter Betz*, S. 164 mit Anm. 239; Betz verweist auf *Ernst Haenchen:* Die Apostelgeschichte, KEK III, Göttingen [16/7]1977, S. 406.

[105] *Albrecht Oepke*, S. 73.

[106] *Hans Dieter Betz*, S. 165.

[107] *Albrecht Oepke*, S. 73.

ge „mindestens hier noch keinen ironischen Nebenklang“ hat.[108] Wir kommen darauf dann bei v. 6 und v. 9 noch einmal zurück.

„Ἀνατίθεσθαί τινι τι (med.) heißt jemandem etwas darlegen, genauer: jemandem etwas zur Begutachtung oder auch Entscheidung vorlegen.“[109] „Paulus betont, daß er nicht als Bittsteller nach Jerusalem ging, und das kann richtig sein. Anscheinend ging es darum, die kirchlichen Autoritäten in Jerusalem zu zwingen, angesichts einer hitzigen Opposition post factum die Genehmigung für das paulinische Evangelium zu erteilen und dadurch mitzuhelfen, die antipaulinischen Kräfte in Kleinasien zu bekämpfen. Solch ein Ziel erforderte beträchtlichen politischen Einfluß. So ging Paulus nicht als kleiner Bittsteller nach Jerusalem, sondern als zäher Verhandlungspartner, der die Jerusalemer Autoritäten zu einer Entscheidung zwang, zu der sie sich, wie man sich vorstellen kann, nur sehr zögernd entschlossen.“[110]

An dem letzten Teil unseres Verses hat sich im 20. Jahrhundert eine bemerkenswerte Debatte entsponnen: μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον, „damit ich nicht etwa vergeblich liefe oder gelaufen wäre“. Das μήπως mit folgendem Konjunktiv drückt „gewöhnlich eine Befürchtung aus. Auf den vorliegenden Satz angewandt erhebt sich die Frage, wessen Befürchtung hier wohl ausgedrückt wird. Paulus könnte damit meinen, daß er sein Evangelium der Jerusalemer Gemeinde vorgelegt hat, weil er wirklich besorgt war, sein Evangelium könnte nicht echt und voll gültig sein.“[111]

Genau diese Position vertritt Heinrich Schlier, dessen bedeutenden Kommentar zum Galaterbrief ich Ihnen bei dieser Gelegenheit vorstellen möchte. Schlier war von Haus aus Protestant und Schüler von Rudolf Bultmann in Marburg. Er hat sich mit Bultmann in der Weise auseinandergesetzt, daß er zum Katholizismus konvertierte. Hans Dieter Betz beschreibt das Werk Schliers in der Vorrede zur amerikanischen Fassung seines Kommentars wie folgt: „Keiner, der sich mit

---

[108] *Albrecht Oepke*, S. 74. Anders Zahn, S. 81: „Eine gewisse Ironie haftet darnach allerdings der Bezeichnung an, welche wir in geschriebener Rede etwa durch Anführungszeichen als Entlehnung von dem freigeschaffenen Ausdruck des eigenen Gedankens unterscheiden würden; aber die Spitze der Ironie ist nicht gegen die δοκοῦντες in Jerus.[alem], sondern gegen die Judaisten in Gal.[atien] gerichtet, welche den von P[au]l[us] bekehrten Gal.[atern] sagten: Was ist P[au]l[us] gegen einen Jakobus, Petrus, Johannes? Nichts ist er; jene dagegen sind und gelten etwas; ja sie sind die Säulen, die Pfeiler, welche das Dach der Kirche tragen.“

[109] *Heinrich Schlier*, S. 66.

[110] *Hans Dietrich Betz*, S. 167.

[111] *Hans Dieter Betz*, S. 169f. Doch zum Konjunktiv beachte S. 170, Anm. 269: „τρέχω ist ein Konjunktiv, abhängig vom Willen des Subjekts. ἔδραμον als unveränderliche Vergangenheit ist ein Indikativ.“

dem Galaterbrief befaßt, kommt um Heinrich Schliers monumentalen Galaterbriefkommentar herum. Dieser Kommentar gilt als »die derzeit beste Exegese und Erläuterung dieses Briefes«. Während der Forschungen zu diesem Brief" – so fährt Betz fort – „stellte es sich jedoch heraus, daß Schlier den Galaterbrief, wenn auch sehr klug, so doch völlig falsch interpretiert hat. Es liegt eine gewisse Ironie darin, daß diese Fehlinterpretation irgendwie mit Schliers Übertritt zur katholischen Kirche in Zusammenhang gebracht wurde, über den der Kommentar angeblich Rechenschaft ablegen sollte."[112]

Dieses Phänomen der »katholischen Auslegung« des Bultmannschülers[113] Heinrich Schlier kann man an unserer Stelle in v. 2 besonders deutlich wahrnehmen: Für Schlier sind die Jerusalemer die alten und ordentlichen (!) Apostel, Paulus hingegen ist der neue und außerordentliche (!) Apostel.[114]

Wie der ordentliche Professor mehr gilt als der außerordentliche, so ist offenbar das ältere stets das bessere.[115] Das ist zwar kein christliches, aber vielleicht ja ein gut katholisches Prinzip. In bezug auf unseren Versteil ergibt sich daraus nach Schlier: „Paulus will also sagen, daß er der Jerusalemer Kirche bzw. den Aposteln sein Heiden-Evangelium dargelegt habe, im Gefühl der Besorgnis, umsonst zu »laufen« oder »gelaufen zu sein«."[116] Diese Aussage erläutert Schlier wie folgt: „Die Aussage in Gal 2 2 geht dann dahin, daß Paulus sein unter den Heiden verkündetes Evangelium in Jerusalem vorgelegt habe, in der Befürchtung, andernfalls in bezug auf die Erbauung der Kirche umsonst zu wirken oder gewirkt zu haben."[117]

Entscheidend ist der folgende Satz: „Es genügt also auch für seine Überzeugung nicht, daß er das Evangelium und den Apostolat durch Offenbarung Christi emp-

---

[112] *Hans Dieter Betz*, S. 5. Das im Zitat von Betz zitierte Urteil stammt von Erich Dinkler (vgl. bei *Betz* S. 5, Anm. 1): *Erich Dinkler:* Der Brief an die Galater. Zum Kommentar von Heinrich Schlier, VF 1953/55, S. 175–183 – das Zitat hier S. 175; wieder abgedr. in: ders.: Signum crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur Christlichen Archäologie, Tübingen 1967, S. 270–282 – das Zitat hier S. 270.

[113] Nur am Rande sei vermerkt, daß Schlier seinen Kommentar keinem andern als „Rudolf Bultmann" gewidmet hat (S. 5). Im Vorwort zur 10. (d.h. 1. Schlierschen) Auflage heißt es: „Der Kommentar ist dem Manne gewidmet, der meinen wissenschaftlichen Lebensweg seit dem ersten Referat in seinem Neutestamentlichen Seminar bis heute lehrend und klärend begleitet hat, und dessen großes Wissen, unbestechliche Kritik und theologische Energie Ansporn und Hilfe für eine ganze Generation von Theologen ist. Möge er das Buch, wenn auch mit ein wenig Kopfschütteln, freundlich als Zeichen des Dankes annehmen" (S. 7).

[114] *Heinrich Schlier*, S. 66.

[115] Vgl. dazu *Peter Pilhofer:* Presbyteron Kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte, WUNT 2/39, Tübingen 1990.

[116] *Heinrich Schlier*, S. 67f.

[117] *Heinrich Schlier*, S. 68.

fangen hat. Gerade weil das unleugbar der Fall ist, muß sich zwischen ihm und den Aposteln vor ihm die Einheit des Evangeliums und des apostolischen Amtes erweisen. "[118]

Zum Schluß kehrt Schlier erneut zu der schon kritisierten Argumentationsfigur zurück: „Dabei gilt – und das ist das zweite sachliche Moment, das der beschriebenen Situation zu entnehmen ist –, daß die entscheidende Autorität durch das frühere Evangelium und das frühere Apostolat repräsentiert wird. Paulus geht nach Jerusalem und nicht kommen die Jerusalemer Apostel zu ihm. Daß Paulus sich dieses Sachverhaltes nicht aus eigener Einsicht und mit eigenem Willen bewußt geworden ist, erweist das Prinzip des Anschlusses an die Tradition – im weiteren Sinn des Wortes – als ein offenbarungsmäßiges."[119]

Man[120] hat mit Recht bemerkt, daß Paulus das erste Kapitel seines Briefes *umsonst* geschrieben hätte, wenn dies zuträfe. Denn das gesamte paulinische Argument zielt ja darauf ab, daß sein Evangelium kein *menschliches* Evangelium ist, d.h.: „Ich tue euch nämlich kund, Brüder, daß das Evangelium, das euch von mir verkündigt wurde, nicht gemäß dem Menschen ist, auch habe ich es nämlich nicht von einem Menschen empfangen oder gelernt, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi." (Gal 1,11–12).

Daraus geht unzweifelhaft auch dies hervor, daß das paulinische Evangelium keiner menschlichen Konfirmation bedarf. Und das heißt: Auch keiner jerusalemer Bestätigung. Seine gesamte Verteidigung wäre hinfällig, wenn dem nicht so wäre.[121] Paulus würde – wenn Schlier Recht hätte – „selbst seine Abhängigkeit von den Autoritäten der Jerusalemer Gemeinde zugeben."[122]

---

[118] *Heinrich Schlier*, ebd.

[119] *Heinrich Schlier*, S. 68–69.

[120] *Dieter Georgi:* Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem, ThF 38, Hamburg-Bergstedt 1965, S. 17, Anm. 27.

[121] Vgl. *Hans Dieter Betz:* „Ein solches Eingeständnis [wie Schlier es voraussetzt] würde jedoch seine Verteidigung hinfällig machen, denn er hätte dann selbst das Bedürfnis nach offizieller Anerkennung seines Evangeliums gehabt." (*Hans Dieter Betz*, S. 170).

[122] *Hans Dieter Betz*, S. 170. In diese Richtung argumentiert schon 1905 Zahn: „Nun liegt aber auf der Hand, daß P[au]l[us] weder damals in Jerus.[alem], noch jetzt, da er den G[a]l[aterbrief] schreibt, von der Furcht beseelt gewesen sein kann, sein ganzes früheres und dermaliges Wirken unter den Heiden sei ein ergebnisloses. ... Er konnte daher auch nicht die Absicht haben, durch die Reise nach Jerus.[alem] und die dortige Darlegung seines Ev.[angeliums] zu verhüten, daß seine ganze Arbeit vernichtet werde. Auch im Falle des Fernbleibens von Jerus.[alem] oder eines Mißerfolgs in Jerus.[alem] war höchstens zu befürchten, daß er nach dem Urteil der jüdischen Christenheit für nichts und wieder nichts arbeite und gearbeitet habe. Er selbst hätte das niemals zugeben können ..." (*Theodor Zahn*, S. 82).

Die Argumentation des Paulus wäre in diesem Falle als ganze hinfällig. Man muß daher eine andere Interpretation von v. 2c ins Auge fassen: „»Vergeblich zu laufen« muß die gegenwärtige Sorge der Galater widerspiegeln, die aus dieser Sorge heraus Beschneidung und Befolgung der Tora in Betracht ziehen. Ebenso ist es die Sorge der Opposition, die den Galatern erzählt haben, ohne Beschneidung und Tora »liefen sie vergeblich«. Paulus nimmt diese Sorge auf, um sie zu entkräften.“[123]

Damit ergibt sich: Nicht Paulus ist um sein Evangelium besorgt. Er weiß – und davon ist er überzeugt –, daß sein Evangelium kein menschliches Evangelium ist. D.h. daß man hier auch keine menschlichen Maßstäbe anlegen kann. Mag immerhin ein ordentlicher Professor mehr Ansehen genießen als ein außerordentlicher – ich nehme hier Schliersche Formulierungen auf –, mag ansonsten auch die Maxime πρεσβύτερον κρεῖττον gelten – in bezug auf das paulinische Evangelium trifft all das nicht zu.

Nicht Paulus ist um sein Evangelium besorgt, die Galater sind es, und die sie aufhetzenden Eindringlinge. Gegen deren Parolen (umsonst laufen usw.) argumentiert Paulus auch in v. 2c.

v. 3 Damit kommen wir zu v. 3: „Aber nicht einmal Titus[124], der mit mir war, ein Grieche, wurde gezwungen, sich beschneiden zu lassen.“ Mit diesem Vers sind wir schon mitten in den Verhandlungen, die Paulus in Jerusalem führte. Erster und wichtigster Verhandlungspunkt war die Frage, ob man auch als Heide Christ werden könne, d.h. muß man den Umweg über das Judentum nehmen und sich zunächst beschneiden lassen, bevor man Christ wird, oder ist dieser Umweg nicht erforderlich? Die Position des Paulus in Jerusalem war klar: Man kann als Heide direkt Christ werden, und es bedarf keiner vorhergehenden Beschneidung. Man muß sich die weltgeschichtliche Tragweite dieser paulinischen Position klarmachen: Wir alle, Sie und ich, säßen heute nicht hier, hätte Paulus sich mit seiner Position damals nicht gegen energischen Widerstand durchgesetzt: „Das Endergebnis des Jerusalemer Konvents ist, daß die christlichen Kirchen heute kulturell heidnisch und nicht jüdisch sind.“[125] Die Tragweite dieses Ergebnisses kann man überhaupt nicht hoch genug einschätzen. Die paulinische Mission in der Ägäis, oder, von unserem Standpunkt aus formuliert: die paulinische Mission in Europa wäre undenkbar ohne dieses Ergebnis des Jerusalemer Konvents. D.h. die Tatsache, daß es bei uns im Heidenland Europa eine christliche Kirche gibt, ist letztlich eine Folge der damaligen Entscheidung.

---

[123] *Hans Dieter Betz*, S. 170

[124] Über Titus haben wir vorhin schon gesprochen, vgl. oben S. 68.

[125] *Hans Dieter Betz*, S. 162.

Diese Entscheidung demonstriert Paulus am Fall des Titus. Er hat mit uns heutigen Christinnen und Christen dies gemein, daß er ein Grieche – Ἕλλην – ist. D.h. er ist nicht beschnitten und damit kein Jude. „Paulus berichtet nicht im einzelnen über den Verlauf, sondern nur über das Ergebnis der Verhandlungen.“[126] Der entscheidende Punkt all dieser Verhandlungen aber – das macht v. 3 deutlich – war die Frage der Beschneidung. Titus ist der lebende Beweis: Nicht einmal er wurde zur Beschneidung gezwungen – obwohl er damals »greifbar« gewesen wäre.

Theodor Zahn hat dem Problem dieser Verse einen Exkurs gewidmet: „Excurs I. Zur Geschichte des Textes und der Auffassung von 2,5“[127], in dem er seine Interpretation der Stelle eingehend begründet. Er meint nämlich, Paulus habe geschrieben: „Wegen der eingeschlichenen falschen Brüder aber .... [sic! Vier Punkte!] gaben wir für einen Augenblick vermöge der Unterordnung nach.“[128] Untergeordnet hat sich Zahn zufolge Paulus freilich nicht den falschen Brüdern: „Nach v. 1–3 hatte er es nur mit der Muttergemeinde und deren Oberhäuptern zu tun. Diesen aber hat er sich damals gehorsam untergeordnet, wie ein Kind den Eltern oder das Weib dem Gatten, wie der Knecht seinem Herrn, der Untertan seiner Obrigkeit.“[129] Welch eine wilhelminische Idylle! Diese Unterordnung besteht nach Zahn in der Reise nach Jerusalem: Paulus fuhr dorthin, um sein Evangelium begutachten zu lassen – darin bestand seine Unterordnung unter die Jerusalemer Autoritäten: „Aus eigenem Bedürfnis und Antrieb wären die Heidenmissionare nicht nach Jerus.[alem] gereist und würde namentlich P[au]l[us] nicht den dortigen Auktoritäten sein Ev[angelium] zur Begutachtung vorgelegt haben.“[130]

„Aber den bösen Absichten und dem schädlichen Einfluß jener Spione glaubten sie nicht anders wirksam entgegentreten zu können, als dadurch, daß sie von ihnen ein günstiges Urteil der δοκοῦντες herausforderten, auf deren praktische und theoretische Stellung zu Gesetz und Beschneidung die falschen Brüder sich beriefen.“[131]

---

[126] *Albrecht Oepke*, S. 74.

[127] *Theodor Zahn*, S. 287–292.

[128] *Theodor Zahn*, S. 91.

[129] *Theodor Zahn*, S. 92.

[130] *Theodor Zahn*, S. 94.

[131] *Theodor Zahn*, ebd. Zahn knüpft hieran noch weitreichende Folgerungen, die zu erörtern in der Vorlesung die Zeit fehlt. Aus 2,5b ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς schließt Zahn – da mit ὑμᾶς eindeutig die galatischen Adressaten gemeint sein müssen –, daß zur Zeit des Jerusalemer Treffens diese Gemeinden schon bestanden haben: „Obwohl der Angriff, gegen welchen sie [d.h. Paulus und Barnabas] ihre eigene christliche Freiheit und die durch sie gestifteten heidenchristlichen Gemeinden zu verteidigen und im Besitz des wahren Ev[angeliums] zu erhalten hatten, zunächst in Antiochien stattfand und gegen die dortigen Gemeindezustände gerichtet war, so galt er doch gemäß seiner prinzipiellen Natur allen aus den Heiden gesammelten Gemeinden, und nichts

Nach dem πάλιν in v. 1, welches wir zuvor gründlich textkritisch diskutierten[132], wäre hier demnach erneut eine Gelegenheit für eine eingehendere textkritische Besprechung. Die Frage, die zu stellen ist, lautet: Gehört das οἷς οὐδέ am Anfang von 2,5 zum Text des Paulus oder nicht (D*; it; Ir^{lat}; Ambst; MVict; Tert; Hier^{ms})? Aus Zeitgründen kann ich diese Frage heute nicht so eingehend behandeln. Wer sich dafür interessiert, sei auf die einschlägige Literatur verwiesen.[133]

v. 4–5 In v. 4 und 5 kommt Paulus dann ausdrücklich auf die gegnerische Partei zu sprechen; bemerkenswert ist dabei schon, in welcher Weise er das tut: „Wegen der eingeschlichenen Falschbrüder aber, diejenigen, die sich eingeschlichen hatten, um unsere Freiheit auszuspionieren, die wir in Jesus Christus haben, um uns wieder zu Sklaven zu machen, denen wir uns auch nicht auf kurze Frist unterwürfig gezeigt haben, damit die Freiheit des Evangeliums bleibe bei euch."

Um heimtückisch eingeschlichene Falschbrüder handelt es sich demnach bei den Gegnern, mit denen Paulus es damals zu tun hatte. Die Erinnerung an diese Leute bringt Paulus in Harnisch; vor lauter Aufregung gerät ihm der Satz aus den Fugen: Es handelt sich um ein sogenanntes Anakoluth.[134] Die mit διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους begonnene Konstruktion nämlich wird nicht fortgesetzt. Stattdessen beschreibt Paulus in dem οἵτινες-Satz v. 4b zunächst die Absicht dieser hinterrücks eingeschlichenen Falschbrüder. Sie schleichen sich ein wie Spione mit heimtückischer Absicht. Darauf wies in v. 4a schon das Adjektiv παρείσακτος hin; in 4b haben wir das Verbum παρεισέρχομαι („sich einschleichen", „auf unehrliche Weise eindringen"). Bei dieser Beschreibung der Gegner bedient

---

war natürlicher, als daß P[au]l[us] und Barn[abas] auch an die durch ihre gemeinsame Arbeit gestifteten Gemeinden in Südgalatien … dachten und um deren Besitz an evangelischer Wahrheit und Freiheit in Sorge waren." (S. 95).

[132] Vgl. oben, S. 63–67.

[133] Den Wegfall des οὐδέ erklärt Metzger damit, daß „certain scribes thought it necessary – in view of the apostle's principle of accommodation (1 Cor 9.20–32) – to find here an analogue to the circumcision of Timothy (Ac 16.3). Since, however, the resulting meaning (»Because of the false brethen … I yielded for a brief time«) seems to be distinctly contrary both to the drift of the apostle's argument and to his temperament, the Committee had little hesitation in adopting the reading οἷς οὐδέ, which is decisiveley supported by all known Greek manuscripts except D* and by the preponderant weight of versional and patristic witnesses" (S. 591f.) – als hätte Zahn nie geschrieben!

Zum Fehlen des οἷς οὐδέ ist die unten bei 2,14 zitierte Untersuchung von *Franz Overbeck* aufschlußreich, vergleiche zu Tertullian Overbeck, WuN 2,242; zu Victorinus Overbeck, WuN 2,280 und zu Ambrosiaster Overbeck, WuN 2,286.

[134] Vgl. *Hans Dieter Betz:* „Die erste Abschweifung (2,4–5) ist ein grammatikalisches Anakoluth." (S. 173 mit Spezialliteratur in Anm. 288). Meine Erklärung schon bei *Albrecht Oepke*, S. 76: „Die Erregung des Schreibenden, die schon der abgehackte Stil zum Ausdruck bringt, entlädt sich nun weiterhin in einer grimmigen Charakteristik der Gegner, die den Satzbau aus den Fugen bringt."

sich Paulus „wie früher schon einmal (vgl. 1, 6–7) der Sprache politischer Demagogie."[135] Genauer betrachtet handelt es sich hier um „eine ins Politische übertragene Sprache aus dem militärischen Bereich."[136] Wie Agenten sind die Gegner „heimlich eingeschleust" (παρείσακτος) worden. „Ihre [eigene] Aktivität besteht im »Einschleichen« (παρεισέρχεσθαι) und »Auskundschaften«".[137]

Die Frage, die in diesem Zusammenhang gestellt werden muß, lautet: Wo sind die von Paulus hier genannten Gegner eingeschleust worden: In Galatien, in Jerusalem oder in Antiochien? Die Antwort muß wahrscheinlich lauten: Überall. Daß Falschbrüder mit dergleichen Absichten zur Zeit der Abfassung des Galaterbriefs in den galatischen Gemeinden ihre Wühlarbeit verrichten, liegt auf der Hand. Daß dergleichen Spione und Agenten auch in Jerusalem tätig waren, als Paulus zusammen mit Barnabas und Titus dort weilte, geht aus unserer Versgruppe eindeutig hervor. Daß schließlich solche Tätigkeit schon zuvor in Antiochien in Syrien für Unmut sorgte, kann man mit guten Gründen annehmen: Darin haben wir mindestens *eine* Ursache für die Reise nach Jerusalem zu sehen. Demnach haben wir hier ein Modell der anti-paulinischen Propaganda vor uns, die schon in Antiochien wirksam war, sich bei dem Konvent in Jerusalem dann aber nicht durchsetzen konnte. Nichtsdestoweniger hat diese antipaulinische Propaganda hernach auch in den galatischen Gemeinden Fuß gefaßt, wie unser Brief an diese Gemeinden zeigt. D.h. mit den einstigen Gegnern in Antiochien und Jerusalem charakterisiert Paulus in v. 4 und 5 zugleich auch die gegenwärtigen Gegner in den galatischen Gemeinden als „eingeschleuste Falschbrüder".

Denselben Zusammenhang stellt Paulus in v. 5 dann auch ausdrücklich her: **v. 5**
Den besagten Falschbrüdern hat er damals in Jerusalem widerstanden, damit das Evangelium für die Galater erhalten bleiben möge. „Paulus argumentiert, daß die »Wahrheit des Evangeliums« preisgegeben worden wäre, wenn er in Jerusalem nachgegeben hätte, und daß die Galater dann überhaupt kein Evangelium erhalten hätten. Nun sind sie dabei, genau den Fehler zu machen, den Paulus in Jerusalem vermieden hatte."[138]

---

[135] *Hans Dieter Betz*, S. 173.

[136] *Hans Dieter Betz*, S. 174.

[137] *Hans Dieter Betz*, S. 175. In Anm. 293 weist Betz darauf hin, daß παρείσακτος ursprünglich „eine militärische oder politische Verschwörung (siehe z.B. Polybius 1.18.3; 2.7.8; Diodorus Sic. 12.41.4; Plutarch *Mor.* 261B und öfter ...)" bezeichnet. Es liegt hier die Vorstellung vom Freikauf eines Sklaven zugrunde, der hier erneut versklavt werden soll; dies wird unten bei 3,13 im einzelnen besprochen, vgl. einstweilen LvO 276.

[138] *Hans Dieter Betz*, S. 177.

Wir stehen damit am Ende des genannten Anakoluths, das die Verse 4–5 umfaßt. Zu einem Prädikat ist Paulus nicht vorgedrungen. Trotzdem macht er hier
v. 6 dann – modern gesprochen – einen Punkt und setzt in v. 6 neu ein mit ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι. Wer freilich hofft, damit auch auf syntaktisch festen Boden zu gelangen, sieht sich sogleich enttäuscht: in v. 6–10 folgt ein Gewirr von Satzteilen, die zusammengenommen wiederum nur ein Anakoluth ergeben.

Ich benutze die Gelegenheit, auf eine Frage einzugehen, die wir in der vergangenen Woche ansatzweise diskutiert haben. Handelt es sich bei diesen Anakoluthen in unserem Abschnitt um Folgen der inneren Beteiligung des Paulus oder um eine Inszenierung, wie Herr Müller das in der vergangenen Sitzung frageweise formulierte? D.h. geht es letzten Endes um eine sprachliche Unzulänglichkeit des Apostels oder ist es – ganz im Gegenteil – eine besondere sprachliche Kunstfertigkeit, mit der wir es in diesen Versen zu tun haben?

Wenn man die Kommentare danach befragt, bekommt man ganz unterschiedliche Antworten.

W.M. Ramsay räumt ohne Wenn und Aber ein: „Paul's narrative is broken by the omission of words essential to strict grammatical construction."[139] Bei der Beschreibung des paulinischen Satzungetüms scheut Ramsay nicht vor Superlativen zurück: „What a sentence it is that we have to study! Involved and perplexed, taking up one point, abandoning it, resuming it, explaining, correcting, returning on itself. Never was such a sentence penned by mortal man before or since. Never has so much been said in so few words; and never has it been said in such defiance of ordinary construction, and yet on such a high intellectual level. The one thing on which all commentators are agreed is the terrific, awe-inspiring nature of that portentous sentence; for though one may thrust in a period here or there, it is really one sentence that runs through the verses 1–10."[140] Leider versucht Ramsay nicht, dieses seines Erachtens so einmalige Satzgebilde zu erklären. Für unsere Fragestellung können wir in diesem Fall aus seinem Kommentar daher nichts lernen.

Theodor Zahn bietet, wie wir in der vergangenen Woche gesehen haben, seine ganze Gelehrsamkeit auf, um das beklagte Anakoluth in v. 4–5 verschwinden zu lassen. Seines Erachtens ist das οἷς οὐδέ zu Beginn von v. 5 nicht Bestandteil des ursprünglichen Textes.[141] Streicht man aber dieses οἷς οὐδέ, so gewinnt man

---

[139] *W.M. Ramsay*, S. 285.

[140] *W.M. Ramsay*, S. 288f. Ich kann dieser Analyse allerdings nicht zustimmen: Die Passage v. 1–3 weist keine sprachlichen Härten auf und läßt sich ohne weiteres in einzelne Sätze unterteilen; erst mit v. 4 beginnen die syntaktischen Probleme.

[141] Zum textkritischen Problem vgl. auch oben S. 73–74 mit Anm. 133. *Theodor Zahn* diskutiert die Frage auf den Seiten 88–95 und fügt seinem Kommentar einen eigenen Exkurs zu dieser Frage

aus v. 5 einen ordentlichen Hauptsatz, und ein Anakoluth braucht nicht mehr diskutiert, geschweige denn erklärt zu werden. Damit können wir auch aus seinem Kommentar für unsere Frage nichts entnehmen.

Heinrich Schlier räumt im Gegensatz zu Theodor Zahn zu v. 4f. das Anakoluth ein: „Der Satz ist abgebrochen und findet eine etwas unbeholfene Wiederaufnahme durch das οἷς οὐδέ.“[142] Aber eine Erklärung sucht man auch bei Schlier vergeblich.

Albrecht Oepke erklärt das Anakoluth mit der inneren Erregung des Paulus: „Die Erregung des Schreibenden, die schon der abgehackte Stil zum Ausdruck bringt, entlädt sich nun weiterhin in einer grimmigen Charakteristik der Gegner, die den Satzbau aus den Fugen bringt.“[143]

Hans Dieter Betz schließlich spricht in beiden Fällen von einem Anakoluth und nähert sich beinahe der Analyse Ramsays, wenn er in bezug auf v. 6–10 formuliert: „V 6–10 scheint ein verschlungenes Satzgebilde zu sein, – ein eigenartiges Phänomen in dem sonst so gut durchdachten und formulierten Brief. Eine genaue Analyse zeigt jedoch, daß der Abschnitt keineswegs ohne Sorgfalt komponiert ist; er ist einfach komplexer. Die große Sorgfalt, die der Verfasser anscheinend auf ihn verwandt hat, kann nur so erklärt werden, daß das berichtete Ereignis den Angelpunkt seiner »Darlegung des Vorgangs« bildet.“[144]

Zusammenfassung

Zusammenfassend ergibt sich also: Unsere Frage wird in keinem der hier regelmäßig benutzen Kommentare wirklich diskutiert. Die von mir in der vergangenen Woche vorgetragene These findet in der Auslegung Oepkes eine Stütze. Die Müllersche These könnte sich mindestens ansatzweise auf den Kommentar von Hans Dieter Betz stützen. Eine eingehende Analyse wäre lohnend ...

* * *

v. 6 – zweiter Anlauf ...

In v. 6 kommt Paulus zum zweiten Mal auf die schon am Anfang des Kapitels genannten δοκοῦντες zu sprechen: „Von den Angesehenen aber – welcher Art immer sie waren, interessiert mich nicht, die Person des Menschen sieht Gott nicht an – mir nämlich haben die Angesehenen nichts noch dazu auferlegt.“

„Paulus beginnt den Abschnitt (2,6–10) mit einer Charakterisierung der Jerusalemer Autoritäten analog zu der Charakterisierung seiner Gegner (2,4); allerdings ist sie objektiver und weniger feindselig. Natürlich sollte dieser unterschiedliche Ton nicht nur im Zusammenhang mit Paulus' späterer Beziehung zu den die Jerusalemer Gemeinde leitenden Männern gesehen werden, sondern auch im Zu-

an: „Zur Geschichte des Textes und der Auffassung von 2, 5“ (S. 267–296).

[142] *Heinrich Schlier*, S. 72.

[143] *Albrecht Oepke*, S. 76.

[144] *Hans Dieter Betz*, S. 178f.

sammenhang mit seiner Verteidigung."[145] Im Zusammenhang mit seiner Verteidigung in der konkreten Auseinandersetzung in Galatien erhebt sich doch die Frage: „Wenn Paulus sein Evangelium und seine Berufung nicht von den Jerusalemer Autoritäten, sondern von Gott selbst erhalten hat (vgl. 1,1.12), muß er sich mit der Frage auseinandersetzen, welche Rolle diese Autoritäten dann für ihn spielen."[146]

Genau dies tut er hier in v. 6. Aus diesem Grund habe ich auch in der vergangenen Sitzung bei v. 2 die Diskussion der Bezeichnung οἱ δοκοῦντες bis hierher vertagt. Hier ist sie angebracht, weil aus diesem Vers 6 ersichtlich wird, daß Paulus sich von dieser Bezeichnung distanziert.[147] Richtig erklärt m.E. Albrecht Oepke: „Das Prädikat δοκοῦντες verrät durch seine Häufung und die immer mehr anschwellenden Zusätze (V. 2, 6, 9) nun einen gewissen Sarkasmus, der sich aber weniger gegen die Säulen selbst richtet als gegen den Kult, den man mit ihnen treibt."[148]

ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι haben wir vorläufig übersetzt: „Von den Angesehenen aber ...". Hans Dieter Betz formuliert: „Was aber die Männer betrifft, die »in Geltung stehen« ..."[149]

Wörtlich müßte man aber übersetzen: die Scheinenden, etwas zu sein (δοκέω intr. = scheinen, für etwas gelten, als etwas angesehen werden). D.h. die genannten

---

[145] *Hans Dieter Betz*, S. 178.

[146] Ebd.

[147] Anders *W.M. Ramsay*, der nachdrücklich bestreitet, daß wir es hier mit einer Distanzierung seitens des Paulus zu tun hätten: „Some commentators attribute a depriciatory sense to δοκοῦντες, »the so-called leaders«. This is not justifiable. The Greek word means »the recognised or accepted leaders«. Lightfoot quotes examples of a depreciatory sense for δοκοῦντες, but in them all the depreciatory innuendo comes from the context and not from the word. To attribute such a meaning to it here is out of keeping with Paul's courteous tone to the leaders, and is also opposed to the spirit which we have recognised in this narrative" (S. 300f.).

[148] *Albrecht Oepke*, S. 78.

[149] *Hans Dieter Betz*, S. 121. *Albrecht Oepke* hat: „Von Seiten der Männer aber, die im Ansehen besonderer Geltung standen ..." (S. 72). *Schlier* faßt sich besonders kurz: „Von seiten derer, die etwas galten ..." (S. 73). Schließlich *W.M. Ramsay:* „but from the recognised leaders ..." (S. 299) – alles nicht genau genug, wie ich finde.

Zahn betont, daß das οἱ δοκοῦντες in v. 2 nur eine Kurzform des οἱ δοκοῦντες εἶναί τι aus v. 6 (vgl. auch v. 9) ist und erklärt οἱ δοκοῦντες εἶναί τι wie folgt: Es „könnte an sich ausgedrückt sein, daß die so gekennzeichneten Männer sich nur einbildeten, etwas bedeutendes zu sein" (S. 79) oder „auch ohne Grund von anderen so angesehen werden" (S. 80). Dies schließe der Kontext jedoch aus. Zur Konstruktion vgl. S. 79f., Anm. 98: „Cf Gl 6,3 mit τὶ εἶναι, häufig bei Plato, dafür bei Epiktet τὶς εἶναι z. B. diss. II, 24, 19 (δοκῶν μέν τις εἶναι, ὢν δὲ οὐδείς); IV, 12, 10 (von einer vorher genannten Person ἀλλὰ δοκεῖ τις εἶναι ὄψεσται αὐτὸς καὶ οἷς δοκεῖ); enchir. 13; auch Lucian, piscator 6. Statt τίς oder τί auch häufig eine bestimmte Eigenschaft wie σοφός 1 Kr 3,18; προφήτης 1 Kr 14,37; θρῆσκος Jk 1,26; στῦλοι Gl 2,9 cf auch 1Kr 8,2; 10,12; 12,22. Das bloße ὁ δοκῶν, in Prosa jedenfalls selten, ist nur eine aus dem volleren Ausdruck entstandene Ellipse, mag sich aber bei P[au]l[us] zugleich anlehnen an das talmudische usw. usw."

Menschen werden als solche angesehen, die etwas darstellen. Die Frage ist nur: von wem? Und da muß die Antwort sogleich lauten: Jedenfalls nicht von Paulus, denn der fügt ja unmittelbar den Zusatz an: ὁποῖοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει, „welcher Art immer sie waren, es interessiert mich nicht". Beachte zur Übersetzung: ποτέ ist hier nicht Zeitpartikel, sondern drückt die Unbestimmtheit aus.[150]

Die Übersetzung oben auf S. 62 ist in v. 6 entsprechend zu korrigieren!

Für diejenigen aber, denen diese paulinische Distanzierung als solche nicht ausreicht, folgt sogleich noch ein »Schriftbeweis«: πρόσωπον [ὁ] θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει, „Gott sieht die Person des Menschen nicht an".

Dietrich-Alex Koch sieht hier kein Schriftzitat; jedenfalls hat er Gal 2,6c in seiner Arbeit nicht nur nicht behandelt, sondern überhaupt nicht erwähnt.[151] Nestle/Aland[27] hat am Rand Deut 10,17 und Sir 35,13 G.
Deut 10,17 lautet:
ὁ γὰρ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν,
οὗτος θεὸς τῶν θεῶν καὶ κύριος τῶν κυρίων,
ὁ θεὸς ὁ μέγας καὶ ἰσχυρὸς καὶ ὁ φοβερός,
ὅστις οὐ θαυμάζει πρόσωπον οὐδ' οὐ μὴ λάβῃ δῶρον.
Sir 35,13 lautet:
οὐ λήμψεται πρόσωπον ἐπὶ πτωχοῦ
καὶ δέησιν ἠδικημένου εἰσακούσεται.
Zum Sinn vgl. Eduard Lohse, ThWNT VI 780: „Im Alten Testament begegnen mehrfach die Wortverbindungen ... λαμβάνειν πρόσωπον bzw. θαυμάζειν πρόσωπον ... . Diese Wendungen erklären sich aus der ehrfürchtigen orientalischen Begrüßung, bei der man das Antlitz demütig zu Boden senkt oder zur Erde niederfällt. Wenn die auf diese Weise begrüßte Persönlichkeit das Antlitz des Mannes erhebt, so ist damit ein Zeichen der Anerkennung und der Wertschätzung gegeben. Die Übersetzung ... λαμβάνειν πρόσωπον ist eng an die hebräische Wendung angelehnt. λαμβάνειν bedeutet freilich im Profangriechischen nur *nehmen, ergreifen, annehmen*, niemals *erheben*. Da ... [das hebräische *nasah*] aber nicht nur *aufheben*, sondern auch *nehmen* bezeichnet, wurde λαμβάνειν zur Wiedergabe im Griechischen verwendet. Die auf diese Weise gewonnene Übersetzung mußte freilich dem Griechen nahezu unverständlich bleiben. ... Gott kennt kein Ansehen der Person: οὐ θαυμάζει πρόσωπον (Dt 10,17; vgl 2 Ch 19,7). Menschen dagegen erweisen einander Ehre durch demütige Be- und Aufheben des Antlitzes. ... Das λαμβάνειν kann aber auch aus parteiischer Rücksichtnahme erfolgen, indem man die Person ansieht und in ungerechter Weise bevorzugt. Daher werden vor allem die Richter gewarnt ... . Wie es vor Gott kein Ansehen der Person gibt, so muß auch der irdische Richter unbestechlich ein gerech-

---

[150] *Theodor Zahn*, S. 95f. mit Anm. 22. Zahn schlägt als Übersetzung vor: „was immer für Leute sie waren" und begründet diese Übersetzung wie folgt: „Zeitpartikel kann ποτέ hier nicht sein." Vielmehr ist ποτέ mit ὁποῖοι zu einem Indefinitpronomen zu verbinden.

[151] *Dietrich-Alex Koch:* Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus, BHTh 69, Tübingen 1986.

tes Urteil sprechen. … πρόσωπον ὁ θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει (Gl 2,6 vgl Dt 10,17; Sir 35,13): Gott ist ein unbestechlicher Richter, der kein Ansehen der Person kennt."

Diese Ausführungen Lohses finde ich einleuchtend bis auf die Anwendung auf unsern Vers; das trifft die Sache nicht oder jedenfalls doch nicht ganz. Brauchbar die Ausführungen von Betz z.St. (S. 182f.): „Paulus ist nicht interessiert an irgendwelchen Verschiebungen der Positionen von Männern damals gegenüber heute, sondern an dem Grundprinzip, daß ihr Status zur Zeit des Jerusalemer Konvents nicht als Argument eingesetzt werden kann. Es geht ihm jetzt um die Entscheidung einer theologischen Frage, und bei dieser Entscheidung darf man sich nicht durch Betrachtungen über Dinge wie den äußeren Status von jemand beeinflussen lassen. Es ist jedoch angebracht, über den Status von Leuten, in Vergangenheit oder Gegenwart, zu urteilen, indem man die Lehre von Gottes Unparteilichkeit zur Anwendung bringt."

Abschließend kann man konstatieren, daß ein eigentliches Schriftzitat hier nicht vorliegt.

Nach diesen beiden Einschüben macht Paulus am Ende von v. 6 den Versuch, zu seinem Hauptsatz, den er in 6a begonnen hatte, zurückzukehren. Aber der Versuch mißlingt, und so führt er die δοκοῦντες neu als Subjekt ein, wodurch die Syntax endgültig entgleist: ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο, „mir nämlich haben die Angesehenen nichts noch dazu auferlegt." Der Sinn dieser Aussage erschließt sich in v. 9–10: Das Evangelium des Paulus wurde in Jerusalem vorbehaltlos anerkannt. Eine Einschränkung findet sich diesbezüglich auch in v. 10 nicht. Daher kann Paulus sagen, daß ihm noch dazu (d.h. über v. 10 hinaus) nichts auferlegt worden ist.[152]

v. 7 Wir kommen zu v. 7: „Sondern im Gegenteil, als sie sahen, daß ich betraut bin mit dem Evangelium für die Unbeschnittenen, so wie Petrus mit dem für die Beschnittenen". Ganz im Gegenteil (τοὐναντίον), so fährt Paulus fort: Nicht nur wurden ihm keinerlei Auflagen gemacht, sondern die Jerusalemer Autoritäten haben sein Evangelium sogar anerkannt. In v. 7 deutet sich bereits eine schiedlich-friedliche Regelung des Konflikts an. Die Missionsgebiete werden aufgeteilt in ἀκροβυστία („Unbeschnittenheit") und in περιτομή („Beschneidung"). „Dies ist zweifellos der heikelste Teil der paulinischen Argumentation, da er die Vorstellung zu unterstützen scheint, daß Paulus auf dem Konvent zumindest implizit den Jerusalemer Aposteln die Ehre einer höheren Instanz zubilligt. Infolgedessen muß seine

[152] „An was für eine Art »zusätzliches Auferlegen« dachte Paulus? Es kann nur eine Forderung sein, wie sie von seinen Gegnern erhoben wurde: den Heidenchristen Tora und Beschneidung aufzuerlegen (vgl. 4,9; 5,1b). Es war für die Verteidigung des Paulus von entscheidender Bedeutung, daß er berichten und glaubhaft machen konnte, daß sein Evangelium auf dem Jerusalemer Konvent, so wie es war, gutgeheißen wurde, und daß es keine weiteren Forderungen von der Art gab, wie sie jetzt von den Gegnern erhoben wurden. Damit werden die gegenwärtigen Forderungen der Gegner als illegitim erklärt." (*Hans Dieter Betz*, S. 183).

Verteidigung das Gegenteil beweisen, daß nämlich damals keine solche Anerkennung stattgefunden hat. Daher argumentiert Paulus, er habe nicht die Jerusalmer Apostel anerkannt, sondern sie hätten ihn anerkannt."[153]

Nur am Rande oder in Klammern sei an dieser Stelle bemerkt, daß wir hier in v. 7 den Namen Πέτρος haben, während doch sonst im Galaterbrief nirgendwo von Πέτρος, sondern durchweg von Κηφᾶς die Rede ist (vgl. Gal 1,18: ἱστορῆσαι Κηφᾶν. 2,9: Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης. 2,11: ὅτε δὲ ἦλθεν Κηφᾶς εἰς Ἀντιόχειαν. 2,14: εἶπον τῷ Κηφᾷ ἔμπροσθεν πάντων). Dieser auffällige Befund[154] hat zu ganz unterschiedlichen Erklärungen in der exegetischen Literatur geführt. Ich stelle Ihnen hier lediglich die Lösung von Erich Dinkler vor.[155]

In bezug auf Gal 2,7f. bezieht sich Dinkler auf zwei ältere Autoren, nämlich auf Barnikol und Schlier: „Hingegen urteilen Barnikol und Schlier gemeinsam, daß eine »stilistische Unbeholfenheit« in beiden Versen zu erkennen und daß die »Petrus«-Lesart als alt anzuerkennen sei. Mir will scheinen, daß sich hier eine neue Sicht eröffnet, die dem textgeschichtlichen Bestand *und* der Sache gerecht wird: Paulus zitiert im Gal 2,7 u. 8 einen Satz aus dem Protokoll der Jerusalemer Sitzung. Dort war im Blick auf Schwierigkeiten der missionarischen Arbeit eine Abgrenzung vollzogen worden, die Paulus helfen sollte, in der Diaspora diese Hemmnisse zu überwinden. Wie so oft bei Paulus, ist ein *Zitat* in den Brieftext eingefügt, ohne daß es sofort als solches erkennbar ist."[156]

„Alle Schwierigkeiten würden gelöst – auch die stilistischen Einmaligkeiten in der paulinischen Literatur –, wenn hier ein Zitat angenommen wird, das der in Gal 2 berichteten Konferenz der Apostel entstammt und als Formel in aramäischer und in griechischer Version (für die Diaspora) festgelegt wurde. Aus letzterer Version wäre dann durch Paulus der entscheidende Passus entnommen und hier zitiert. Der Protokollsatz könnte etwa dahin *rekonstruiert* werden: ... εἶδον οἱ στῦλοι, ὅτι Παῦλος πιστεύει τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς, ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς ἐνήργησεν καὶ Παύλῳ εἰς τὰ ἔθνη ... Weil es sich um ein festgelegtes Protokoll, ja um ein wahrhaftes Dekret handeln würde, hätte Paulus hier den Wortlaut gebracht, und die

---

[153] *Hans Dieter Betz*, S. 184.

[154] Umso auffälliger, als auch außerhalb des Galaterbriefes bei Paulus die Form Πέτρος nicht begegnet!

[155] *Erich Dinkler:* Der Brief an die Galater. Zum Kommentar von Heinrich Schlier, VF 1953/55, S. 175–183; wieder abgedr. in: ders.: Signum crucis (vgl. das Literaturverzeichnis), Tübingen 1967, S. 270–282.

[156] *Erich Dinkler*, a.a.O., S. 279.

Uneinheitlichkeit der Namengebung getragen, um eben die apostolische Autorität der Abmachung für die eigene Position ins Feld zu führen."[157]

Im Nachtrag zum Wiederabdruck weist Dinkler auf die verbreitete Akzeptanz seiner Theorie (u.a. durch Günter Klein) hin. „H. Schlier hat 1965 in der 4. durchgesehenen Auflage seines Kommentars (vgl. bes. S. 77, Anm. 2) meinen Vorschlag angenommen, wie er überhaupt durchweg die seit 15 Jahren erschienene Literatur sorgsam ein- und aufgearbeitet hat. Veranlaßt durch eine Frage meines Kollegen Ph. Vielhauer, Bonn, habe ich versucht, meine These stärker abzusichern oder wenigstens ausführlicher zu begründen. In einer Hinsicht ist dies nicht gelungen, insofern anscheinend keine bilinguen Protokolle oder protokoll-ähnlichen Dokumente der Antike im griechisch-römischen Bereich bekannt sind, wie mich St. Weinstock, Oxford, belehrte."[158] Abschließend druckt er den Text sogar zweisprachig ab.[159]

v. 8 Wie wir gesehen haben, dehnt Dinkler seine Lösung auch auf v. 8 aus, da hier ebenfalls von Paulus statt von Kephas die Rede ist: „Denn der bei Petrus wirksam war zum Apostelamt für die Beschnittenen, war auch bei mir wirksam zu den Heiden." Paulus schließt also von den bisherigen missionarischen Strategien auf die zukünftigen Missionsfelder. Bemerkenswert ist, daß der Text zwar in bezug auf Petrus vom Apostelamt spricht (ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς), nicht aber in bezug auf Paulus (ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη). Stehen die beiden sonst gleichwertig nebeneinander, muß das Fehlen des Aposteltitels bei Paulus umso stärker auffallen. Darf man daraus schließen – Hans Dieter Betz tut dies –, daß in Jerusalem zwar die Arbeit des Paulus als gleichwertig anerkannt wurde, der Aposteltitel ihm aber vorenthalten wurde?[160]

---

[157] *Erich Dinkler*, a.a.O., S. 280.

[158] *Erich Dinkler*, a.a.O., S. 281.

[159] *Erich Dinkler*, a.a.O., S. 281f. Gegen die Dinklersche Lösung spricht sich Hans Dieter Betz aus: „Leider hält diese Hypothese jedoch kritischer Prüfung nicht stand. Die Formulierung von V 7 ist im großen und ganzen paulinisch: die erste Person Plural kann nicht Teil des Protokolls gewesen sein, sondern ist hier Teil eines gut paulinischen Satzes. Vers 7 stellt daher Paulus' Würdigung des Abkommens dar, soweit es seinen eigenen Status betrifft. Aber sowohl die nicht paulinischen Begriffe »Evangelium für die Beschnittenen« und »Unbeschnittenen« als auch der Name »Petrus« können tatsächlich aus einer offiziellen Erklärung stammen. Auch nennt Paulus sich in V 7 selbst erst (in seiner eigenen Formulierung), während in V 8 zuerst Petrus und dann Paulus als zweiter genannt wird. So ist Dinklers Rekonstruktion nicht für den gesamten Vers 7 zutreffend, wohl aber für bestimmte Begriffe und den Namen des Petrus. Statt aus dem schriftlichen Protokoll zu »zitieren«, erinnert Paulus seine Leser wohl eher an die betreffenden Abmachungen, indem er Begriffe verwendet, auf die sich die Parteien geeinigt hatten." (*Hans Dieter Betz*, S. 186).

[160] „Wenn dies zutrifft, würde das tatsächlich den Beweis dafür liefern, daß Paulus das Evangelium nicht von den Aposteln in Jerusalem empfing. Vielmehr akzeptierten die Apostel sein Evangelium als

Dies war ihm zufolge auch das Ergebnis der Konferenz in Jerusalem überhaupt, wie er v. 9 formuliert: „Und als sie die Gnade erkannten, die mir gegeben ist, **v. 9** gaben Jakobus und Kephas und Johannes, die als Säulen gelten, mir und Barnabas die rechte Hand der Gemeinschaft, damit wir zu den Heiden, sie aber zu den Beschnittenen gingen."

Paulus hat sich also mit den Säulen (στῦλοι) der Gemeinde in Jerusalem geeinigt. Diese Säulen werden namentlich aufgezählt: Jakobus, Kephas und Johannes. Mit Jakobus ist natürlich der 1,19 ausdrücklich so bezeichnete Herrenbruder gemeint; über ihn haben wir bei dieser Gelegenheit schon gesprochen.[161] Damals haben wir auch schon angemerkt, daß die Reihenfolge in v. 9 eine Rangfolge beschreibt: D.h. der Herrnbruder Jakobus hat den Petrus als Haupt der Gemeinde in Jerusalem verdrängt; in Kürze (Gal 2,11ff.) werden wir dem Petrus auf Wanderschaft im syrischen Antiochien wieder begegnen: Er hat Jerusalem (endgültig?) verlassen.

Damit kommen wir zu der an dritter Stelle genannten Säule, zu Johannes. Dabei handelt es sich nicht um den in der Apostelgeschichte verschiedentlich genannten Johannes Markus (Apg 12,12.25; 13,5.13; 15,37ff.), sondern um den Zebedaiden, d.h. um Johannes, den Sohn des Zebedäus, ein persönlicher Jünger Jesu und Bruder des Jakobus. Der Zebedaide Jakobus – wir sahen das bei 1,19 – war zum Zeitpunkt des Jerusalemer Treffens schon gestorben (hingerichtet durch Herodes Antipas, vgl. Apg 12,1–2). Diese drei Männer sind die führenden Persönlichkeiten der Urgemeinde in Jerusalem zum Zeitpunkt der Jerusalemer Konferenz.[162]

Die Übereinkunft wird mit einem Handschlag vollzogen: δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρναβᾷ κοινωνίας, „mir und Barnabas gaben sie die rechte Hand der Gemeinschaft". „Der Handschlag impliziert nicht automatisch das Anerkennen eines Supremats der Jerusalemer Apostel. Es ist im Gegenteil offensichtlich, daß das Übereinkommen zwischen gleichrangigen Partnern zustandekam."[163]

---

gleichwertig, erkannten ihn jedoch nicht als »Apostel« an. Daß nur er selbst seinen Anspruch auf den Titel eines Apostels als rechtmäßig ansah, wurde natürlich von seinen Gegnern gegen ihn geltend gemacht, wie wir aus den Paulusbriefen selbst und aus der Apostelgeschichte wissen." (*Hans Dieter Betz*, S. 188).

Definitiv zu weit geht Betz dann aber, wenn er daraus die Folgerung zieht, Paulus habe sich selbst zur Zeit der Jerusalemer Konferenz noch gar nicht Apostel genannt: „Gal 2,8 zeigt, daß Paulus zur Zeit des Jerusalemer Konvents nicht »Apostel« genannt wurde und sich auch selbst nicht so nannte, sondern anscheinend (Gal 1,1) diesen Titel erst später für sich beanspruchte. Der Jerusalemer Konvent sollte daher nicht »Apostelkonzil« genannt werden." (S. 188, Anm. 383).

[161] Vgl. dazu oben S. 55–57.

[162] Vgl. *Hans Dieter Betz*, S. 190: „Die Führer in Jerusalem bilden ein Triumvirat und tragen den Titel »die Säulen« (οἱ στῦλοι)."

[163] *Hans Dieter Betz*, ebd.

Die Übereinkunft selbst beschreibt Paulus mit der kurzen Aussage:

ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη,	„Wir zu den Heiden,
αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν	sie aber zu den Beschnittenen.“

Wie ist diese Aufteilung der Missionsgebiete praktisch durchführbar? „Daß die Meinung nicht war, die an den Wegen der Heidenmission wohnenden Juden gehen den P[au]l[us] und Barn[abas] nichts an, und um die in Palästina wohnenden Nichtjuden habe ein P[e]t[rus] sich nicht zu bekümmern, daß die Teilung vielmehr eine wesentlich geographische war, ergibt sich schon daraus, daß die Gemeinden, an welchen P[au]l[us] und Barn[abas] bisher als Stifter oder Förderer gearbeitet hatten, ebenso wie die später gestifteten Gemeinden in Ephesus, Korinth und anderwärts sämtlich einen mehr oder weniger starken Grundstock von Juden in sich schlossen. Und nicht nur die AG, sondern auch die Briefe des P[au]l[us] beweisen, daß kein an der Verabredung Beteiligter sie in jenem praktisch ganz undurchführbaren Sinn verstanden hat.“[164]

Zahn zufolge bedeutet die Übereinkunft also: Die Jerusalemer bekommen Palästina, Paulus und Barnabas den Rest der Welt. In diesem Sinne will auch Schlier die Übereinkunft deuten: „es sind die Richtungen gemeint, wohin sie sich wenden sollen.“[165]

Diese Deutung erscheint mir allerdings zweifelhaft: Die Jerusalemer hätten sich mit einem schmalen Streifen Land begnügt, Paulus und Barnabas aber hätten die ganze Welt bekommen? Das ist nur plausibel, wenn man die Darstellung der Aktivitäten der Jerusalemer Apostel in Apg 1–7 für historisch zutreffend hält.

v. 10 Damit kommen wir zum letzten Vers unseres Abschnitts, v. 10: „Allein daß wir der Armen gedenken sollten, was ich mich auch bemüht habe zu tun.“ „Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem“ können wir im Rahmen dieser Vorlesung nicht im einzelnen verfolgen.[166] Für uns genügt die Feststellung, daß diese Kollekte den Galatern gewiß bekannt ist, „da sie selbst daran beteiligt waren. Auf die Weise wurden sie zu Vollstreckern der Jerusalemer Abmachungen. Ihre Lage verändert sich: Aus bloßen Lesern über vergangene Ereignisse werden aktive Teilnehmer am Vollzug der Jerualemer Abmachungen. Die Sammlung jedoch, an

---

[164] *Theodor Zahn*, S. 107. Die Argumentation Zahns ist nicht durchschlagend: In bezug auf die Gemeinde in Thessaloniki kann von einem »mehr oder weniger starken Grundstock von Juden« beispielsweise überhaupt keine Rede sein, wie 1Thess 1,9 zeigt: Die Christinnen und Christen in Thessaloniki, so schreibt Paulus, haben sich bei ihrer Bekehrung von den εἴδωλα, den »Götzen« abgewandt – sie sind also heidnischer, nicht jüdischer Herkunft!

[165] *Heinrich Schlier*, S. 79.

[166] So der Titel der Habilitationsschrift von *Dieter Georgi:* Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem, ThF 38, Hamburg-Bergstedt 1965.

der sie beteiligt waren, wäre nie gefordert oder zugesagt worden ohne die anderen Teile der Abmachung einschließlich der Anerkennung des Paulus. Mit anderen Worten: die Galater werden nicht mehr gebeten, einfach das zu glauben, was Paulus ihnen sagt, sondern die Beweisaufnahme, mit der sie sich auf einmal konfrontiert sehen, zeigt ihnen, daß sie an den Ereignissen selbst Anteil gehabt haben."[167]

Wenn wir zum Schluß auf diesen Abschnitt 2,1–10 insgesamt zurückblicken, stellen wir fest: Paulus und Barnabas haben sich bei der Jerusalemer Konferenz offenbar durchgesetzt: „Die Vereinbarungen, die schließlich erreicht wurden, zeigen, daß die Delegation aus Antiochia ihr Ziel erreichte, und die konservative Partei unterlag. Aber der Preis dafür war hoch. Die Vereinbarungen, auf die Paulus sich in 2,7–9 ... bezieht, stellen einen Kompromiß zweier Parteien auf Kosten der dritten dar. ... Die Vereinbarung bedeutete ... die Aufgabe der Kircheneinheit, falls es überhaupt je eine gegeben hatte."[168]

Die Bedeutung der Jerusalemer Konferenz

Bevor wir abschließend Apg 15 mit der Darstellung des Paulus in Gal 2,1–10 vergleichen, will ich in aller Kürze auf die Bedeutung der Jerusalemer Konferenz für uns heutige Christinnen und Christen hinweisen. Es ist gewiß keine Übertreibung, wenn ich sage: Ohne diese Jerusalemer Konferenz vor 1950 Jahren säßen wir alle jetzt nicht hier in diesem Hörsaal. Wenn Paulus und Barnabas damals nicht die gesetzesfreie Heidenmission als legitime Form des Evangeliums durchgesetzt hätten – gegen erhebliche Widerstände durchgesetzt hätten –, wäre die großangelegte Missionierung im ägäischen Raum (Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth, Ephesos) und die Ausbreitung des Christentums über den gesamten östlichen Mittelmeerraum innerhalb einer einzigen Generation unmöglich gewesen.[169] Wir alle wären heute hier nicht Christinnen und Christen, wenn Paulus und Barnabas damals in Jerusalem ihr Evangelium nicht durchsetzen hätten können. Denn wir sind Heidenchristen; Judenchristen gibt es in unsern Breiten fast überhaupt keine. Unsere Kirchen, die katholische und die evangelische, sind heidenchristliche Kirchen. Sie wären nicht existent ohne dieses Ergebnis der Konferenz in Jerusalem.

* * *

---

[167] *Hans Dieter Betz*, S. 193.

[168] *Hans Dieter Betz*, S. 161.

[169] Vgl. das Urteil von *Hans Dieter Betz:* „Paulus wurde zum Führer der Heidenchristen eingesetzt. Damit war der weitere Weg der Kirche vorgezeichnet. Die Anerkennung des Evangeliums ohne die jüdische Tora und der unabhängigen Heidenmission führte zu einer ungeheuer schnellen Ausbreitung des Heidenchristentums während der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts. Das Endergebnis des Jerusalemer Konvents ist, daß die christlichen Kirchen heute kulturell heidnisch und nicht jüdisch sind." (S. 162).

Damit kommen wir zu der letzten Frage, die in Zusammenhang mit Gal 2, 1–10 zu verhandeln ist, nämlich dem Verhältnis von Gal 2,1–10 zu Apg 15. Wir haben schon im ersten Kapitel des Galaterbriefs verschiedentlich zur Apostelgeschichte hinübergeblickt und dabei festgestellt, daß es sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede zu konstatieren gibt. Wie steht es nun in bezug auf den sogenannten Apostelkonvent?

1. Das Problem der 1. Missionsreise

Paulus kommt in Gal 2,1–10 auf den sogenannten Apostelkonvent zu sprechen, den Lukas in Apg 15 schildert. In der Apostelgeschichte ist es aber nun so, daß unmittelbar vor dem Apostelkonvent in Kapitel 13 und 14 die sogenannte erste Missionsreise geschildert wird, die Paulus und Barnabas vom syrischen Antiochien aus über Zypern nach Lykaonien im Innern von Kleinasien führt.

Die Frage ist nun: Wo innerhalb von Gal 1 kann man diese Reise unterbringen? Immerhin: In 1,21 war schon von Syrien und Kilikien die Rede. Manche Ausleger meinen, hier ließe sich dann auch die erste Missionsreise einordnen. So schreibt beispielsweise Albrecht Oepke: „Die sog. erste Missionsreise bleibt unerwähnt. Nicht, weil der Bericht Apg 13.14 eine fälschlich vor den Apostelkonvent gestellte Dublette zu Apg 15,40–16,5 wäre. Dagegen spricht neben der reich detaillierten Schilderung der Umstand, daß im Unterschied zu der 2. Reise nicht Silas, sondern Barnabas als Reisegefährte des Paulus, richtiger als Führer, erscheint. Vielmehr, weil der Vorstoß nach Kypros, Pamphylien, Pisidien und Lykaonien, an dem Gesamtinhalt jener Jahre gemessen, eine für den Beweisgang unwesentliche Episode war. Paulus berichtet summarisch. Das läßt aber darauf schließen, daß die Bekehrung der Leser nicht etwa in diese Zeit fiel, und spricht daher gegen die südgalatische Theorie.“[170] Dem letzten Satz kann man gewiß zustimmen: Wenn die Missionierung der Galater – an die Paulus hier schreibt – im Zusammenhang mit den Gal 1,21 gemeinten Ereignissen erfolgt wäre, dann hätte Paulus darauf an dieser Stelle wohl ausdrücklich Bezug genommen. Doch wie steht es mit der restlichen Argumentation bei Oepke? Kann man wirklich die lange und mühsame – und, vergessen wir es nicht: offenbar sehr erfolgreiche erste Missionsreise des Paulus als eine »unwesentliche Episode« bezeichnen, die in diesem Zusammenhang nicht angeführt zu werden brauchte?

---

[170] *Albrecht Oepke*, S. 66.

2. Die Konferenz in Jerusalem

Das zweite Problem, das sich stellt, ist die Konferenz in Jerusalem selbst. Wenn in der Tat in Gal 2,1–10 und in Apg 15 von ein und demselben Ergebnis die Rede ist[171], dann erhebt sich die Frage: Wie kann man ein und dasselbe Ergebnis so verschieden beschreiben?

Den paulinischen Bericht in Gal 2 haben wir kennengelernt. Ganz anders dagegen verlaufen die Dinge nach Apg 15:

Die Ursache des Konflikts 15,1 scheint ganz dieselbe zu sein wie bei Paulus im Galaterbrief: Redet Paulus von eingeschleusten Falschbrüdern, so berichtet Lukas in Apg 15,1 von Leuten aus Judäa, die die Gemeinde in Antiochien verwirren, indem sie die Beschneidung fordern. Daraufhin kommt es zu Unruhen in der Gemeinde in Antiochien, und man beschließt, eine Delegation unter Führung von Paulus und Barnabas nach Jerusalem zu schicken (15,2). Mindestens in diesen beiden Personen treffen die beiden Berichte zusammen. Die Delegation macht sich auf den Weg (15,3) und trifft in Jerusalem ein (15,4). Doch – wie beim Hasen und Igel – die von Paulus so genannten »eingeschleusten Falschbrüder« sind auch schon zur Stelle (15,5 – doch beachte Wellhausens Kommentar in Anm. 4!): „Aber einige von der Pharisäerpartei, die gläubig geworden waren, standen auf und sagten, man müsse sie beschneiden und ihnen gebieten, das Gesetz Moses zu halten."[172]

---

[171] Diese Annahme ist keineswegs unumstritten, wie ein Blick in die Kommentare zu Gal 2 und Apg 15 zeigt.

[172] Übersetzung von *Hans Conzelmann*, S. 90. [Die Kommentare zur Apostelgeschichte sowie die übrige in diesem Zusammenhang verwendete Literatur kann man im einzelnen in der Literaturliste unter www.die-apostelgeschichte.de nachlesen; ich führe sie daher in diesem Zusammenhang nur in Kurzform an.]

Beachte Wellhausens Bemerkung zur Stelle: „Direkt aber bringen sie das ζήτημα nicht vor, obwohl sie dazu [aus Antiochien] abgeordnet sind. Sondern dies geschieht in v. 5 durch die Gegner, aber durch andere als die in 1 erwähnten. Vers 5 sieht nicht zurück auf das Vorhergehende; es kommt plötzlich ein Novum hinzu. Nicht durch Paulus und Barnabas, aber auch nicht durch die judäischen Emissare in Antiochia, sondern durch einheimische pharisäische Christen in Jerusalem wird die Streitfrage vorgebracht. Im Codex D wird freilich diese Unstimmigkeit zwischen 1–4 und 5 geschlichtet und das Subjekt von 5 mit dem von 1 identifiziert" (*Wellhausen*, a.a.O., S. 26).

Wellhausen diskutiert im folgenden die textkritische Frage (S. 26f.) und entscheidet sich gegen die Version von D: „Der Widerspruch von Vers 5 gegen das Vorhergehende ist also im Vergleich zu D das Prius. Vielleicht sind die jerusalemischen Pharisäer (5) aus dem Galaterbrief eingetragen, denn dort ist nicht von Emissaren in Antiochia, sondern von παρείσακτοι ἀδελφοί in Jerusalem die Rede. Der ursprüngliche Schluß scheint durch den Eintrag verdrängt zu sein; man erwartet nach 1–4, daß Paulus und Barnabas selber das ζήτημα vor die Apostel bringen. Durch Vers 24 wird 1 und 2 bestätigt, dagegen 5 zurückgewiesen." (a.a.O., S. 27).

Daraufhin bemüht Lukas die Apostel und die Ältesten[173], die sich dieses Streitfalls annehmen sollen (15,6). Auch er verhehlt nicht, daß in diesem Zusammenhang ein großer Streit ausbricht (πολλῆς δὲ ζητήσεως γενομένης heißt es v. 7a). Dieser Streit veranlaßt eine Rede des Petrus (15,7–11). Im Anschluß erhalten Barnabas und Paulus (dies ist die Reihenfolge von Apg 15,12) Gelegenheit, von ihren Erfolgen zu berichten. Dies wiederum veranlaßt den Herrenbruder Jakobus zu einer Rede (v. 13–21). Innerhalb dieser Rede macht Jakobus einen konkreten Vorschlag: „Daher bin ich der Meinung, man solle denen, die sich von den Heiden zu Gott bekehren, keine Schwierigkeiten machen, sondern ihnen vorschreiben, daß sie sich enthalten von der Befleckung mit Götzen, Unzucht, Ersticktem und Blut.“[174]

Aufgrund der Rede[175] faßt man einen Beschluß (v. 22). Es wird eine Delegation nach Antiochien geschickt, um einen Brief mit folgendem Wortlaut zu überbringen – man spricht in diesem Zusammenhang von dem sogenannten Aposteldekret: „Die Apostel und Ältesten, eure Brüder, grüßen die Brüder aus den Heiden in Antiochia, Syrien und Cilicien. Da wir gehört haben, daß einige von uns, denen wir keinen Auftrag gegeben haben, mit ihren Reden Unruhe unter euch brachten und Verwirrung in eure Seelen trugen, haben wir einmütig beschlossen, Männer zu wählen und zu euch zu senden samt unseren lieben Barnabas und Paulus, Leute, welche ihr Leben für den Namen unseres Herrn Jesus Christus eingesetzt haben. Wir senden also Judas und Silas, die mündlich dasselbe berichten sollen. Denn der heilige Geist und wir haben beschlossen, euch weiter keine Last aufzuerlegen außer diesen notwendigen Stücken: Enthaltung von Götzenopferfleisch, Blut, Ersticktem und Unzucht. Wenn ihr euch davor bewahrt, werdet ihr recht tun [bzw.: wird es euch wohl ergehen]. Lebt wohl.“[176]

Das Aposteldekret

Der Unterschied in bezug auf das sogenannte Aposteldekret kann nicht wegdiskutiert werden: „… es ist nicht zu leugnen, daß sein nach der Apg feierlicher und

---

[173] *Wellhausen* sagt treffend: „der auffallende Plural geht hier durch, die Ältesten sind gleichsam der Plural von Jakobus, dem Bruder des Herrn“ (a.a.O., S. 27).

[174] Apg 15,19–20 nach der *Conzelmannschen* Übersetzung (S. 92).

[175] „Die Heidenchristen sollen unbelästigt bleiben und nur zu gewissen Abstinenzen verpflichtet werden, die seit Noah für alle Welt gelten und nicht exklusiv jüdisch sind. Er beruft sich auf Amos 9 für den Ratschluß Gottes, auch die Heiden der messianischen Theokratie einzuverleiben; dabei hält er sich, obwohl Galiläer, an den griechischen Text, der für ihn allein brauchbar ist, aber etwas ganz anderes besagt, als der hebräische“ (*Wellhausen*, a.a.O., S. 27.)

Aus der Flut von Literatur zum Aposteldekret sei hier wenigstens *Otto Böcher:* Das sogenannte Aposteldekret, in: Vom Urchristentum zu Jesus. Für Joachim Gnilka, hg.v. Hubert Frankemölle und Karl Kertelge, Freiburg/Basel/Wien 1989, S. 325–336 genannt.

[176] Apg 15,23b–29 nach der Übersetzung von *Conzelmann*, S. 94.96.

doch wohl für alle Heidenchristen geltender Erlaß im Widerspruch zu Gal 2 6c: ἐμοὶ … οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο steht. Denn mag das Dekret im Sinn seiner Urheber eine praktische Regelung des Verhältnisses von Juden- und Heidenchristen im Auge gehabt haben und nicht grundsätzlich gemeint gewesen sein, und mag es auch vielleicht faktisch nur lokale Bedeutung erlangt haben – es wird in der Apg außer für Jerusalem 21 25 und Antiochien 15 23 noch für Syrien und Kilikien 15 23, 16 4 erwähnt –, wäre es wirklich in der Situation, die Gal 2 1ff. voraussetzt, erlassen worden, wäre es ohne Zweifel eine »Auflage« auch für Paulus gewesen, die er in Gal 2 6ff. bewußt geleugnet hätte.“[177]

Apg 15,23b–29 gegen Gal 2,6b.10

Damit ergibt sich die Frage: Wie ist dieser Widerspruch zwischen dem Aposteldekret aus Apg 15,23b–29 und der klaren Aussage des Paulus in Gal 2,6b.10 zu erklären?

(1) Oepke rettet sich mit dem Gedanken, das Dekret habe nur *örtliche* Bedeutung gehabt. Er meint: „Es galt also nicht dem Paulus und den noch zu gründenden heidenchristlichen Gemeinden, sondern der antiochenischen Gemeinde einschließlich ihrer Tochtergemeinden, der es ja auch durch besondere Delegierte überbracht wurde.“[178] Paulus sei darüber einigermaßen enttäuscht gewesen und habe das Dekret als nicht bindend empfunden. „Daß ihn die zweite und die dritte Missionsreise erheblich weiter weg von Antiochien führte in Gegenden, wo er sein eigener Herr war, mag hiermit zusammenhängen. Er hütet sich in Gal. 2, von der peinlichen Sache zu reden.“[179]

Ich trage Ihnen diese »Lösung« vor, damit Sie sehen, wieviel Unsinn auch in sonst ganz brauchbaren Büchern steht. Denn wäre das Aposteldekret historisch und hätte es Paulus aus welchen Gründen auch immer in Gal 2 verschwiegen, hätte er sich die Tinte sparen können. Seine Verteidigung im aktuellen Konflikt in Galatien wäre das Papier nicht wert, auf dem sie geschrieben ist. Die Oepkesche »Lösung« kann man also guten Gewissens vergessen.

(2) Hans Conzelmann stellt in seinem Kommentar zur Apostelgeschichte unmißverständlich fest: „Daß das Dekret auf dem Apostelkonzil beschlossen wurde, ist durch Gal 2 6 ausgeschlossen.“[180] Es hat weder etwas mit der Frage der Beschneidung zu tun – um die es ja bei der Konferenz ging – noch wurde die Tischgemeinschaft auf dieser Konferenz besprochen. D.h. Lukas hat ein Dokument aus einem ganz anderen Zusammenhang hier eingebracht. Für die historische Situati-

---

[177] *Heinrich Schlier*, S. 116.

[178] *Albrecht Oepke*, S. 84f.

[179] *Albrecht Oepke*, S. 85.

[180] *Hans Conzelmann*, S. 93.

on, mit der wir es in Gal 2,1–10 zu tun haben, ist dieses Dekret daher ohne jede Bedeutung.

(3) Ähnlich argumentiert Ernst Haenchen in seinem Kommentar zur Apostelgeschichte: „Historischen Wert … besitzt die lukanische Darstellung des Apostelkonzils nicht.“[181] In diesem Punkt stimmt Haenchen mit Conzelmann überein. Er führt jedoch über diesen hinaus, was die Frage angeht, wie Lukas zu diesem Aposteldekret gekommen ist:

„Lukas hat … nicht, wie man es sich gelegentlich vorgestellt hat …, diese vier Forderungen einem alten Dokument entnommen, das er irgendwo gefunden hat, sondern er hat eine lebendige Tradition beschrieben, die man wahrscheinlich schon damals auf die Apostel zurückgeführt hat.“[182] D.h. wir haben es hier nicht mit einer Vereinbarung der Konferenz in Jerusalem zu tun; vielmehr spiegelt der Text des Aposteldekrets viel spätere Zustände wider. „In der Tat muß die Einführung dieser vier Forderungen in einer Epoche erfolgt sein, in der man die Gemeinschaft zwischen Judenchristen und Heidenchristen zu sichern hoffte.“[183]

Diese Haenchensche Lösung erscheint mir als die plausibelste, und ich empfehle sie daher Ihrer Aufmerksamkeit ganz besonders.

Zusammenfassung

Zusammenfassend kann man folgende Übereinstimmungen konstatieren:

(1) Es geht um eine Auseinandersetzung zwischen Paulus und seinen judenchristlichen Gegnern in Jerusalem. Barnabas begleitet Paulus dorthin. Doch sollte man nicht übersehen: Nach Gal 2 „ist er [Paulus] nicht von der antiochenischen Gemeinde, infolge einer durch jerusalemische Emissare dort gestifteten στάσις, nach Jerusalem deputiert …, sondern geht dahin ἐξ ἀποκαλύψεως.“[184]

(2) *Inhaltlich* steht die Frage der Beschneidung der Heidenchristen zur Debatte.

(3) Paulus setzt sich in dieser Frage durch.[185]

---

[181] *Ernst Haenchen*, S. 447.

[182] *Ernst Haenchen*, S. 454.

[183] *Ernst Haenchen*, S. 454–455.

[184] *Julius Wellhausen*, a.a.O., S. 28.

[185] Man darf den andern Unterschied nicht übersehen: Nach Apg 15 hat es Paulus in Jerusalem mit den Aposteln plus Jakobus zu tun; Gal 2 dagegen ist nur von den στῦλοι die Rede, nicht von den Aposteln.

Schließlich: Paulus „weiß von keinem christlichen Synedrium in Jerusalem, von keiner Sitzung, von keinem Beschluß, und er leugnet ausdrücklich, daß ihm irgend etwas auferlegt sei. Er hatte wohl das Bedürfnis sich mit den Häuptern der Urgemeinde zu verständigen, aber er verhandelte frei mit ihnen, als Gleicher mit Gleichen, und nicht öffentlich.“ (*Wellhausen*, a.a.O., S. 29). „Und zur Verständigung mit den Säulen wird er nicht ohne Auseinandersetzungen gelangt sein. Er mußte sich anstrengen, um seine Widersacher abzuschlagen; sein Streit mit den παρεισακτοί war bitter. *Die AG glättet die Wogen mit heiligem Öl*; Paulus läßt merken, daß es menschlich zuging“ (ebd.; meine Hervorhebung).

Daneben ist nun aber auch ein nicht wegzudiskutierender Unterschied festzustellen: Von dem Aposteldekret aus Apg 15 weiß Paulus nichts.

(4) Der antiochenische Zwischenfall (2,11–21)

Wir kommen damit zum letzten Teil des biographischen Rückblicks des Paulus, zu 2,11–21, dem antiochenischen Zwischenfall. Wir erinnern uns: Paulus hatte zunächst auf seine Vergangenheit als Verfolger der Gemeinde Bezug genommen (1,10–14: Paulus als Verfolger der Gemeinde); er war dann auf seine erste christliche Zeit zu sprechen gekommen (1,15–24: Bekehrung und erste Wirksamkeit). Schließlich war der Streit in Jerusalem thematisiert worden (2,1–10: Der sogenannte Apostelkonvent und die Folgen). Jetzt stehen wir bei 2,11–21: Der antiochenische Zwischenfall.

Die Frage der Abgrenzung

Bevor wir uns der Auslegung dieses letzten Teils zuwenden können, müssen wir hier noch kurz die Frage seiner Abgrenzung diskutieren. Unstrittig ist diese nach oben, denn zwischen 2,10 und 2,11 liegt ohne Frage eine Zäsur.[186] Fraglich ist jedoch, wo dieser Abschnitt endet. Bis v. 14 reicht die Ansprache an Petrus – aber dann? Soll man in v. 15–21 immer noch diese Rede weitergehen sehen? Oder wendet sich Paulus in diesem Stück schon an seine galatischen AdressatInnen?

Diesen gesamten von mir so genannten biographischen Rückblick bezeichnet Hans Dieter Betz in seinem Kommentar als *narratio*. Er grenzt diese *narratio* jedoch anders ab als ich. Nach Betz umfaßt die *narratio* den Abschnitt 1,12–2,14. Über den unterschiedlichen Anfang – ich beginne in 1,10, Betz dagegen in 1,12 – haben wir damals schon gesprochen.[187] Dieser war ohne große Bedeutung. Heute müssen wir uns dem unterschiedlichen Ende zuwenden. Und da steht dann schon mehr auf dem Spiel. Nach meiner Gliederung endet der Rückblick mit dem Abschnitt 2,11–21. Betz dagegen setzt den Einschnitt zwischen 2,14 und 2,15: „Seit der Antike hat man sich gefragt, ob der Bericht des Paulus über den Zwischenfall in Antiochia mit 2,14 endet, oder ob der Abschnitt 2,15–21 als Zusammenfassung der von ihm in Antiochia gehaltenen Rede noch dazugehört.“[188] Betz selbst entscheidet sich dahingehend, daß die *narratio* bis 2,14 reicht. Den Abschnitt 2,15–21 trennt er davon ab und überschreibt ihn mit *propositio*.[189] Damit steicht er der Besonderheit dieser Passage sehr schön heraus. „Die *propositio* hat zwei Funktionen:

---

[186] In dem Anfang von v. 11 ὅτε δὲ ἦλθεν Κηφᾶς εἰς Ἀντιόχειαν liegt ein Neueinsatz vor: Der Schauplatz wechselt von Jerusalem nach Antiochien.

[187] Vgl. dazu oben S. 41f.

[188] *Hans Dieter Betz*, S. 212f.

[189] Einzelheiten mögen Sie bei Betz, S. 212–215 nachlesen.

sie faßt den Rechtsgehalt der *narratio* zusammen und stellt einen Übergang zur *probatio* her."[190]

Die These mit der *probatio* hat jedoch ihre Schwierigkeiten. Auch Exegeten, die der rhetorischen Analyse an sich gar nicht abgeneigt sind, vermochten Betz hier nicht zu folgen. Ich berufe mich exemplarisch auf den Kommentar von François Vouga.[191] „Theologisch betrachtet begründen die Thesen in Gal 2,14b–21 die gesamten Aussagen von 1,13–2,14a. Argumentativ betrachtet sind sie nicht die *propositio*, die durch die *narratio* von 1,13–2,14 vorbereitet und durch die *probatio* von 3,1–4,31 plausibilisiert würde (so H. D. Betz), sondern die theologische (V 15f.) und christologische (V. 18–21) Begründung des autobiographischen Rückblicks (1,13–2,21) und der impliziten und expliziten Aufforderungen von Gal 1,6–9; 6,11–16 und 5,2–12."[192]

Ich bleibe also dabei: Der biographische Rückblick reicht bis 2,21; und ich teile daher den letzten Abschnitt 2,11–21 in zwei Unterabschnitte:

2,11–14 Der antiochenische Zwischenfall
2,15–21 Grundsätzliche Überlegungen dazu.

α) Der antiochenische Zwischenfall (2,11–14) [193]

11 Als aber Kephas nach Antiochien kam, bin ich ihm Auge in Auge entgegengetreten, weil er verurteilt war. 12 Bevor nämlich einige von Jakobus gekommen waren, aß er mit den Heiden zusammen; als sie aber kamen, zog er sich zurück und sonderte sich ab, weil er die aus der Beschneidung fürchtete. 13 Und mit ihm heuchelten auch die übrigen Juden, so daß auch Barnabas sich mit ihnen mitreißen ließ durch die Heuchelei. 14 Als ich aber sah, daß sie nicht recht wandelten nach der Wahrheit des Evangeliums, sagte ich dem Kephas vor allen: „Wenn du, der du Jude bist, heidnisch lebst und nicht jüdisch, mit welchem Recht zwingst du die Heiden, jüdisch zu leben?"

---

[190] *Hans Dieter Betz*, S. 214.

[191] Dieser Kommentar ist bisher noch nicht genannt worden und sei hier daher vorgestellt: *François Vouga:* An die Galater, HNT 10, Tübingen 1998.

Vouga vertritt die altbekannte nordgalatische Theorie: „Ausschlaggebend für die alte, klassische »nord«galatische Hypothese ist die provokative Anrede in Gal 3,1, die nur Leser treffen kann, die sich vollkommen als Galater verstehen ..." (S. 11) – das ist als Begründung etwas wenig, wie ich finde. Mehr aber liest man dazu in diesem Kommentar nicht. Von der Zensur gestrichen ...

[192] *François Vouga*, S. 55f.

[193] *Hans Dieter Betz* hat S. 198–199 einen Exkurs „Antiochia am Orontes" mit Literaturangaben. Für einen Kommentar zum Galaterbrief ist dies ein überaus bemerkenswerter Sachverhalt ...

Wir kommen zum nächsten[194] Akt des Dramas, welcher zeigt, daß die in Je- **v. 11**
rusalem erzielte Übereinkunft keine tragfähige Basis für die Zukunft darstellen konnte. Paulus und Barnabas – so müssen wir annehmen – waren aus Jerusalem in ihre Gemeinde ins syrische Antiochien zurückgekehrt. Aus uns unbekannten Gründen war danach auch Petrus – in v. 11 wieder Kephas genannt – nach Antiochien gekommen: „Als aber Kephas nach Antiochien kam, bin ich ihm Auge in Auge entgegengetreten, weil er verurteilt war" (v. 11). Dies ist eine Tatsache, die für meine unlängst geäußerte Hypothese spricht, daß Petrus „auf Wanderschaft" war.[195] D.h., er hatte Jerusalem verlassen, wo inzwischen der Herrenbruder Jakobus die Gemeinde leitete.

Aber der Einfluß des Jakobus verfolgte Petrus auch auf der Wanderschaft, wie
sogleich der folgende Vers 12 zeigt: „Bevor nämlich einige von Jakobus gekommen **v. 12**
waren, aß er mit den Heiden zusammen; als sie aber kamen, zog er sich zurück und sonderte sich ab, weil er die aus der Beschneidung fürchtete." Petrus hatte sich, so können wir diesem Vers entnehmen, zunächst den Verhältnissen in Antiochien angepaßt: Das heißt, er hatte seine jüdische Lebensweise hintangestellt. Das ist keine Kleinigkeit, aber Petrus zeigte sich hier liberal: Er aß mit den Heidenchristen. Unter jüdischem Aspekt heißt dies: Er wurde unrein. Kein Jude, der auf sich hält, ißt

---

[194] Wie sehr staunt der Leser, wenn er bei Theodor Zahn lesen muß: „Die gewöhnliche Meinung, daß dies dem Gl 2,1–10 besprochenen Besuch des P[au]l[us] und Barn[abas] zeitlich gefolgt sei, läßt sich aus dem Text nicht begründen. [Man höre und staune!] Es fehlt jede bestimmte oder unbestimmte chronologische Angabe wie die, welche alle bisherigen geschichtlichen Erinnerungen untereinander verknüpften: v. 15–16 (ὅτε ... εὐθύς). 18. 21; 2,1. Nur daß P[e]t[rus] nach Antiochien *kam*, während er in den bisher besprochenen Fällen sich aufsuchen ließ, ist durch Voranstellung des ἦλθεν betont. Wann dies geschah, ist lediglich der Natur der Tatsachen [!!!] zu entnehmen. Ist aber vorhin der Zweck der förmlichen Abgrenzung der Arbeitsgebiete richtig angegeben, so ist undenkbar [!], daß P[e]t[rus] so bald nach dieser Abmachung ohne dringende Nötigung in das Gebiet der Heidenmissionare sich begeben haben sollte, oder daß P[au]l[us], wenn P[e]t[rus] das getan hätte, ihn nicht des Vertragsbruchs angeklagt und ihn ebenso wie die bald darauf nach Antiochien gekommenen Leute aus der Umgebung des J[a]k[obus] (v. 12) ähnlich wie die falschen Brüder und Spione (v. 4) beurteilt haben sollte" (S. 110–111) – *sapienti sat.*

Auch Ramsay möchte umstellen (S. 304f.): „While the second part [der autobiographischen Darstellung] is necessarily arranged chronologically in its parts, it does not follow that the third part is later than the second" (S. 304). Vielmehr sei anzunehmen, daß der antiochenische Zwischenfall sich *vor* dem Jerusalmer Konvent ereignet habe. Die *richtige* Reihenfolge sei also:

Antiochenischer Zwischenfall (2,11–21) → Jerusalemer Konvent (2,1–10).

[195] „Die in Apg 12,1–17 erzählte Legende, die wahrscheinlich aus irgendeiner vorliegenden Quelle stammte, könnte eine Beschreibung der letzten Tage von Petrus in Jerusalem sein, bevor er nach Antiochia ging. Ist mit der Formulierung in 12,17 »dann ging er fort und begab sich an einen andern Ort« Antiochia gemeint? Nachdem Petrus Jerusalem verlassen hatte, blieb Jakobus als alleiniger Führer der Jerusalemer Gemeinde zurück (Apg 12,17)." So *Hans Dieter Betz*, S. 200, Anm. 427. Sollten es wirklich »politische« Gründe gewesen sein, die Petrus aus Jerusalem vertrieben?

mit einem Heiden. Denn der Heide an sich ist schon ein Ausbund an Unreinheit. Da will man gar nicht mehr an das Essen selbst denken; dieses ist in jedem Falle ein Gipfel an Unreinheit.

„Der gesellige Verkehr des gesetzestreuen Juden mit Nichtjuden war so gut wie unmöglich; denn jede nähere Berührung mit diesen setzte ihn der Gefahr aus, sich levitisch zu verunreinigen: die Frau des Nichtisraeliten galt als Menstruiernde, seine Kinder als mit Ausfluß Behaftete; da nun der Nichtjude als Gatte u.[nd] Vater in fortwährendem Umgang mit solchen hochgradig Unreinen stand, so mußte er natürlich selbst als unrein u.[nd] verunreinigend erscheinen. Man betrat deshalb nur ungern ein nichtjüdisches Haus; noch unangenehmer mußte es dem Juden dünken, den Goi im eignen Haus zu sehen. So konnte von einer Tischgemeinschaft zwischen Juden und Gojim kaum die Rede sein, gleichviel ob der Israelit der einladende oder der eingeladene Teil war. Überdies war es verboten etwas zu essen, was ein Goi gekocht hatte.“[196]

Vgl. dazu im Neuen Testament Joh 18,28!

Billerbeck fügt hinzu: „Man brachte deshalb, wenn eine Einladung in ein nichtjüdisches Haus nicht abgelehnt werden konnte, wohl eigene Speisen mit, die man dann am Tisch des Gastgebers verzehrte. Umgekehrt hatte der Jude als Gastgeber darauf zu achten, daß der nichtjüdische Gast den vorgesetzten Wein nicht etwa im geheimen zu Libationswein machte. Immerhin muß die Tischgemeinschaft mit den Gojim häufiger vorgekommen sein, als nach dem Gesagten zu erwarten war. Das beweisen nicht bloß einige Erzählungen, die uns Israeliten an nichtjüdischer Tafel zeigen, sondern vor allem jene Mischnastellen, die für das Speisen eines Juden in Gemeinschaft mit Nichtjuden besondere Bestimmungen festsetzen.“[197]

Unter anderen nennt Billerbeck folgende Belege: „Du aber, mein Sohn Jakob, gedenke meiner Worte u.[nd] halte die Gebote deines Vaters Abraham; trenne dich von den Völkern *u.[nd] iß nicht mit ihnen* ...; denn ihr Werk ist Unreinheit, u.[nd] alle ihre Wege sind Befleckung, Verwerfung und Abscheulichkeit.“[198]

„Hat jemand (ein jüdischer Gastgeber) mit ihm (einem nichtjüdischen Gast) am Tische gegessen u.[nd] eine Flasche (Wein) vor ihm auf dem Tische gelassen u.[nd] eine Flasche auf dem Kredenztischchen, hat er (der Gastgeber) ihn dann verlassen u.[nd] ist hinausgegangen, so ist, was auf dem Tische, verboten, u.[nd] was auf dem Kredenztischchen, erlaubt. Und wenn er ihm gesagt hat: »Misch u.[nd] trink«, so ist auch was auf dem Kredenztischchen verboten. (Grund: Der Goi benützt die Abwesenheit des Israeliten, seinem Götzen vom Wein ein Libationsopfer darzubringen.)“[199]

---

[196] *Paul Billerbeck:* Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments. Abhandlungen zur neutestamentlichen Theologie und Archäologie. Erster Teil, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV 1, München [6]1975 (unveränderter Nachdr. von [1]1928), S. 374.

[197] Ebd.

[198] Jubil 22,16 (bei Billerbeck Text **e** auf S. 376; meine Hervorhebung).

[199] Aboda Zara 5,5 (bei Billerbeck Text **h** auf S. 378).

Wenn Petrus all diese Bedenken nicht zur Geltung brachte, sondern mit den Heidenchristen aß, dann zeigt das: Er dachte in dieser Beziehung liberal. Diese liberale Haltung, so erfahren wir in v. 12b, gab Petrus auf, als andere Juden (ἐκ περιτομῆς), Anhänger des Herrenbruder Jakobus, vielleicht sogar Abgesandte von ihm (τινες ἀπὸ Ἰακώβου)[200] aus Jerusalem nach Antiochien kamen, weil er sie nämlich „fürchtete" (φοβούμενος).

Hier kommt es nun darauf an, sich die Natur dieses gemeinsamen Essens klarzumachen. Dazu muß man zunächst auf die Form des griechischen Verbums συνήσθιεν zu achten: „Das Imperfekt συνήσθιεν weist auf regelmäßige Mahlzeiten hin."[201] Dann aber muß an Mahlzeiten der *Gemeinde* gedacht sein, das heißt an das gemeinsam von allen gefeierte Herrenmahl. Dieses wurde in dieser frühen Zeit noch nicht getrennt von einer »normalen« Mahlzeit gefeiert (vgl. 1Kor 11, 20ff.). „Die privaten Mahlzeiten gemeinsam einzunehmen, lag keine Notwendigkeit für Petrus vor. Eine Trennung von dieser wäre von Paulus auch kaum so schwer empfunden worden. Ein Sich-absondern beim κυριακὸν δεῖπνον dagegen war ein Schritt, der das immer noch bestehende Geschiedensein von Juden und Heiden und die immer noch bestehende Gültigkeit der jüdischen Speisegebote stark betonte".[202]

Diese Haltung des Petrus hatte einen Dominoeffekt zur Folge, wie wir in v. 13 **v. 13**
erfahren: „Und mit ihm heuchelten auch die übrigen Juden, so daß auch Barnabas sich mit ihnen mitreißen ließ durch die Heuchelei." Es ging demnach nicht nur um die Haltung des Petrus als solche; sondern Petrus übte auch in dieser Hinsicht eine gewisse Vorbildfunktion aus, was die Sache aus der Sicht des Paulus um so schlimmer machte.[203]

Hans Dieter Betz weiß an dieser Stelle eindeutig zu viel. Er sagt zu v. 13: „In Wirklichkeit [!] waren »die anderen Juden« einfach zu der gleichen Ansicht gekommen wie Kephas. Sie waren durch die Argumente des Paulus nicht überzeugt worden. Daher sind wir heute nicht berechtigt, »die anderen Juden« als moralisch

---

[200] Dafür plädiert *Heinrich Schlier*, S. 83: „Das τινας ist nicht unmittelbar zu ἀπὸ Ἰακώβου zu ziehen, so daß von »Anhängern des Jakobus« die Rede wäre. Vielmehr bezeichnet Jakobus den Ausgangspunkt, vgl. Apg 15 1.24, d.h. also den Absender. Ob von ihm eigentliche Vistitationen ausgingen, ist fraglich."

[201] *Heinrich Schlier*, S. 83.

[202] Ebd.

[203] „Das Schmerzlichste für P[au]l[us] mußte sein, daß auch Barn[abas], der ihn zuerst bei der Muttergemeinde eingeführt, dann von Tarsus herübergeholt und seither einträchtig mit ihm in Ant.[iochien] gearbeitet hatte, sich mit fortreißen ließ, so daß er sich der gleichen Heuchelei wie P[e]t[rus] und die übrigen Judenchristen schuldig machte" (*Theodor Zahn*, S. 116).

und geistig korrupt zu verurteilen."[204] Wie kommt Betz wohl darauf? Woher will er etwas über die anderen Juden wissen? Nach meiner Auffassung ist dies alles reine Spekulation: Paulus verrät uns einfach nichts über die Motivation dieser Leute, und so haben wir 2000 Jahre später keine Chance, darüber sinnvolle Aussagen zu machen.

v. 14 In v. 14 kommt es dann zu der großen Konfrontation, die über das weitere Schicksal des Paulus entschied: „Als ich aber sah, daß sie nicht recht wandelten nach der Wahrheit des Evangeliums, sagte ich dem Kephas vor allen: »Wenn du, der du Jude bist, heidnisch lebst und nicht jüdisch, mit welchem Recht zwingst du die Heiden, jüdisch zu leben?«"[205]

Paulus stellt hier zwei Lebensweisen einander gegenüber, die jüdische und die heidnische. Die jüdische Lebensweise bezeichnet er mit Ἰουδαϊκῶς ζῆν oder einfach mit Ἰουδαΐζειν. Die heidnische Lebensweise wird als ἐθνικῶς ζῆν gekennzeichnet. Diese beiden Lebensweisen sind nicht nur in bezug auf Dinge des äußeren Lebens unterschieden: Man kann vielmehr von zwei Lebenshaltungen sprechen, die miteinander nicht vereinbar sind. Der konkrete Vorwurf an die Adresse des Petrus lautet: Wenn er, der doch Jude ist, die jüdische Lebenshaltung im Prinzip aufgegeben hat und nun heidnisch lebt – wie kann er dann die Heiden dazu veranlassen, jüdisch zu leben?

Dies nämlich wäre die Konsequenz gewesen, wenn der Standpunkt des Petrus sich durchgesetzt hätte: Auch die Christen heidnischer Herkunft wären über kurz oder lang beim Ἰουδαΐζειν gelandet, sie hätten sich der jüdischen Lebensweise anbequemt.

---

[204] *Hans Dieter Betz*, S. 207.

[205] Was Zahn wieder alles zu wissen glaubt! „Wenn er unter anderen Umständen eine brüderliche Ermahnung unter vier Augen gewiß nicht unterlassen haben würde, zögerte er in diesem Fall nicht, sofort vor versammelter Gemeinde feierlichen Protest zu erheben" (S. 117). O Zahn! „*Publicum scandalum non poterat privatim curari*, sagt Pelagius. Da von der Absonderung des P[e]t[rus] in Imperfekten, von der Nachahmung seines Verhaltens durch die übrigen Juden und Barn[abas] in Aoristen geredet ist, so ist anzunehmen, daß P[au]l[us] die Veränderung im Verhalten des P[e]t[rus] mehr als einmal beobachtet und schweigend hatte geschehen lassen, daß er aber dann, als eines Tages, etwa bei Gelegenheit eines Gemeindemahles (1 Kr 11,20f.), die übrigen Judenchristen und Barn[abas], dem Beispiel des P[e]t[rus] folgend, von der allgemeinen Tischgemeinschaft sich absonderten und mitgebrachte »koschere« Speisen genossen, im zornigen Ton protestirt hat. Die verderbliche Wirkung des Benehmems des P[e]t[rus] lag nun am Tage, und P[au]l[us] sah richtig voraus, daß diese, wenn kein Einhalt geschah, weiter auf den heidnischen Teil der Gemeinde sich ausdehnen werde." (*Theodor Zahn*, ebd.)

D.h., der Streit dreht sich um die Frage des Χριστιανίζειν[206] – wie soll christliches Leben gestaltet werden? Diese Frage war damals kaum gestellt, geschweige denn entschieden. Ob sie heute entschieden ist, mag man fragen. Doch das gehört nicht hierher ...

Die Frage der christlichen Lebensführung wurde zur Zeit des Paulus in beide Richtungen hin diskutiert: Zum einen im Blick auf die jüdische Lebensweise – wie hier im Galaterbrief –, zum andern im Blick auf die heidnische Lebensweise (z.B. im 1. Korintherbrief oder im Philipperbrief, Phil 1,27 μόνον ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε ...). Die Frage ist überaus spannend und bietet Raum für so manche Dissertation; in unserm Zusammenhang können wir darauf aber aus Zeitgründen nicht näher eingehen.

Bevor wir uns dem zweiten Abschnitt, 2,15–21, zuwenden, in dem Paulus die Begründung für seine Haltung im antiochenischen Streit gibt, sind noch zwei Fragen zu klären. Die eine Frage lautet: Wie ging dieser Streit aus? Die andere Frage ist: Wie hat man in der Kirche diesen antiochenischen Zwischenfall beurteilt?

1. Wie ging der antiochenische Zwischenfall aus?

Manche Ausleger glauben, die Affaire von Gal 2,11–14 sei für Paulus positiv ausgegangen. So beispielsweise W.M. Ramsay, der die Episode allerdings vor den Apostelkonvent einreiht und also eine Umordnung von Gal 2,1–10 und Gal 2,11–14 vornimmt[207]: „Obviously, the rebuke which Paul gave, must have been successful in the case of Peter and Barnabas; the immediate success of his appeal to their better feelings constitutes the whole force of his argument to the Galatians."[208]

Auf dieser Linie finden wir auch Theodor Zahn: „Von der Wirkung seiner scharfen Rüge auf P[e]t[rus] und die ganze Versammlung sagt P[au]l[us] kein Wort. Höchstens angedeutet hat er v. 11, daß P[e]t[rus] nichts zu seiner Rechtfertigung zu sagen hatte. Von einem Wortwechsel verlautet nichts, und der Fortbestand der Gesetzesfreiheit der heidnischen wie der jüdischen Christen in Ant.[iochien] und in allen nachmals von P[au]l[us] und seinen Schülern gestifteten Gemeinden und die unbedingte Anerkennung, welche P[e]t[rus] einige Jahre später dem P[au]l[us]

---

[206] Das ist kein von mir erfundenes Wort, wie das patristische Wörterbuch von Lampe zeigt. Lampe, S. 1529 s.v. Χριστιανίζω: 1. become a Christian, turn Christian: Σαββάτιος ἀπὸ Ἰουδαίων Χριστιανίσας Sokr. H.E. V 21,6 (auch andere Belege). Sodann – und das ist es! – 2. live as a Christian, behave as a Christian. Origenes redet Cels III 80 von οἱ Χριστιανίζοντες; vgl. auch VII 39 (ebenfalls eine Formulierung des Origenes). Lampe hat noch einige weitere Belege. Dem Wort muß man bei Gelegenheit einmal des genaueren nachgehen (Zusammenhang mit Ἰουδαΐζειν?)!

[207] Zur Vertauschung der Reihenfolge dieser beiden Episoden vgl. oben Seite 93, Anm. 194.

[208] *William Mitchell Ramsay:* St. Paul the Traveller and the Roman Citizen, London [14]1920, S. 161.

und seinem Werk gezollt hat, beweisen, daß der kühne Widerspruch des P[au]l[us] einen vollständigen Sieg über alle Auktorität und Majorität gewonnen hat."[209]

Bei der Vorbereitung dieser Vorlesung mußte ich zu meinem allergrößten Erstaunen feststellen, daß diese Antwort Theodor Zahns in den Kommentaren zum Galaterbrief mehr oder weniger herrschende Lehre darstellt. Verklausuliert schließen sich dieser Zahnschen Postion an: Albrecht Oepke und Hans Dieter Betz (vgl. die Belege unten in Anm. 209). Gerade von Betz hätte man (d.h. ich) Besseres erwartet. Schlagend ist m.E. die Argumentation, die sich beispielsweise im Paulusbuch von Jürgen Becker[210] findet: „Den Ausgang des Streites kennen wir nicht. Hätte Paulus sich durchgesetzt und die Judenchristen mit Petrus an der Spitze nachgegeben, [so] hätte Paulus das für seine Auseinandersetzung mit den Galatern sehr gut gebrauchen können und sicherlich vermerkt. Also wird die Sache für ihn nicht gut ausgegangen sein." D.h. konkret: Paulus verläßt Antiochien ein für allemal und betreibt hinfort gesetzesfreie Heidenmission auf eigene Faust in größerem Rahmen: Die Gemeinden in Philippi, Thessaloniki, Korinth und anderwärts legen davon reiches Zeugnis ab.

---

[209] *Theodor Zahn*, S. 119. Auch Zahn nimmt ja eine Vertauschung der Reihenfolge der beiden Episoden Gal 2,1–10 und Gal 2,11–14 an, vgl. oben Seite 93, Anm. 194.

Etwas vorsichtiger urteilt *Albrecht Oepke*, aber er kommt am Schluß zu demselben Ergebnis wie Zahn. Zunächst freilich konzediert er: „Die alte Hypothese der Tübinger, daß es zum *schroffen Bruch* zwischen den beiden Führern der urchristlichen Mission kam und Kephas nun die *judaistische Gegenmission* gegen Paulus organisierte, gewinnt neuerdings wieder an Boden" (S. 98). Doch nach einer kurzen Diskussion kommt er dann S. 99 zu dem Ergebnis: „Vor allem aber wäre die Verwertung des antiochenischen Konflikts in dem vorliegenden Zusammenhang durch Paulus ebenso unwahrhaftig wie unklug und taktlos, wenn er das Gegenteil eines Erfolges bedeutet hätte." Trifft nicht gerade die umgekehrte Überlegung zu, derzufolge Paulus gerade im Zusammenhang seiner auf die galatische Situation bezogenen Argumentation es sich keinesfalls hätte entgehen lassen, von seinem Erfolg im antiochenischen Streit zu berichten?

Unklar (und daher unbrauchbar) *Hans Dieter Betz*, S. 209f.: „Was geschah nach der Zusammenkunft? Bestand die Gemeinde weiter in der alten Weise, brach sie in zwei Gemeinden auseinander, oder wurde Paulus wie die »falschen Brüder« in Jerusalem hinausgedrängt (2,4–5)? Die große Ehrerbietung für Paulus in der Apostelgeschichte [was hat das denn mit dem antiochenischen Streit zu tun??] und den Briefen des Bischofs von Antiochia, Ignatius, ist schwer zu verstehen, wenn solch ein Ausschluß stattgefunden haben sollte." Hat man Töne! Ignatius lebt fast zwei Generationen *nach* dem antiochenischen Zwischenfall, was soll er da noch für authentische Kunde haben? O Betz! Gerade für Betz ist diese Argumentation ein Armutszeugnis! Wer – wenn nicht Betz, der Oberrhetoriklehrer – sollte denn um alles in der Welt die oben genannte Frage bedenken, wie sehr dem Paulus ein »Sieg« im antiochenischen Streit für den aktuellen galatischen Konflikt zupaß gekommen wäre?

[210] *Jürgen Becker:* Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen 1989, S. 102.

2. Wie hat man in der Kirche diesen antiochenischen Zwischenfall beurteilt?

Die Frage: Was hat eigentlich Petrus damals in Antiochien auf die Anschuldigungen des Paulus erwidert? stellt sich nicht erst dem *modernen* Exegeten. Über diese Frage ist von Anfang an viel spekuliert worden, denn Paulus sagt dazu selbst nichts, und Lukas war der Konflikt in Antiochien – falls er ihn überhaupt gekannt hat – viel zu brisant, als daß er ihn in seine Apostelgeschichte hätte aufnehmen können. Wegen trivialer Dinge entzweien sich bei Lukas Barnabas und Paulus (Apg 15,37–39), so daß Paulus schließlich allein zu der zweiten Missionsreise aufbricht – vom Konflikt in Antiochien erfährt man in der Apostelgeschichte ganz und gar nichts.

Auf die Frage, „wie sich Petrus bei der ihm zutheil gewordenen Zurechtweisung verhalten habe", erhält man daher im Neuen Testament keine Antwort.[211]

---

[211] *Franz Overbeck:* Ueber die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus in Antiochien (Gal. 2, 11ff.) bei den Kirchenvätern, Basel 1877; jetzt in: ders.: Werke und Nachlaß 2, Schriften bis 1880, Stuttgart/Weimar 1994, S. 221–334; Zitat hier S. 236.

Rudolf Brändle, der Herausgeber, schreibt dazu: „Die Abhandlung »Ueber die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus in Antiochien (Gal. 2, 11ff.) bei den Kirchenvätern« (APP), geschrieben August und September 1877 in Zürich, ist im gleichen Jahr als Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel erschienen" (S. 221).

„Schon in der in Jena konzipierten und dort im WS 1867/68 vorgetragenen »Erklärung des Galaterbriefs« nimmt das Projekt einer eigenen Studie über die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus Gestalt an. … Für das Sommersemester 1888 schrieb Overbeck eine neue Vorlesung »Der Galaterbrief« (A 95). Er nennt hier p. 357 die Erzählung in Gal 2, 11ff. einen der »härtesten Steine des Anstosses« für eine harmonistische Exegese, geht knapp auf die Auslegung der Stelle bei Origenes, Hieronymus und Augustin ein und verweist schliesslich auf seine Abhandlung von 1877" (S. 222).

„Overbeck wendet sich damit gegen die Interpretation dieser Stelle insbesondere bei den Kirchenvätern, die aber auch bis ins 19. Jahrhundert hinein vertreten wurde, die aus dem Umstand, dass Paulus von einer Reaktion des Petrus auf seine Zurechtweisung nichts mitteilt, schliesst, dass Petrus den Tadel akzeptiert und beide danach wieder in bestem Einverständnis gestanden hätten" (S. 223).

„Im Osten gewann die Erklärung des Origenes die Oberhand, wonach der Streit in Antiochien als ein in frommer Absicht zur Erbauung der Zuhörer geführtes Scheingefecht zu verstehen sei. … Wichtig wird vor allem Cyprian, der das Schweigen des Petrus als Zeichen der Unterwerfung und der Einsicht in den eigenen Irrtum nach einer zeitweisen Entzweiung deutet" (S. 223).

„Die Auseinandersetzung zwischen Paulus und Petrus und die Interpretationsversuche der Kirchenväter sind für ihn im Anschluss an Augustin eng verbunden mit dem auch heute noch ungelösten Problem: »wie hat das alttestamentliche Gesetz auch in seiner buchstäblichen Geltung aufgehoben werden können ohne Verletzung des Pietätsverhältnisses, welches in vorchristlicher Zeit zu diesem Gesetz bestand und auch von der Kirche durch ihre Anerkennung des Alten Testaments sanctionirt worden ist?« Diese Fragen sind ja nie beantwortet, sondern nur durch die »Gewalt des Faktischen«, d.h. des Anwachsens der Kirche aus den Heiden und die Zurückdrängung der Juden, beiseite geschoben worden" (S. 224).

„Das ist nun aber auch der Punkt, in dessen schützendem Dunkel die Kirchenväter besonders Zuflucht vor dem grellen Lichte des wirklich Erzählten gesucht haben. Das Schweigen des Paulus von dem[,] was Petrus in Antiochien ihm gesagt oder nicht gesagt, hat sich zur historischen Tathsache verdichtet, dass Petrus damals geschwiegen habe. Auf dieses luftige Fundament haben die Kirchenväter mit Vorliebe die seltsamen exegetischen Gebilde aufgeführt, mit welchen sie ihre Ansichten von der inneren Harmonie des Kanon und von der Uebereinstimmung der Apostel unter einander gegen die Erzählung des Paulus von seinem Streit mit Petrus in Antiochien vertheidigt haben.“[212]

Ich weiche hier aus diesem Grund einmal vom normalen Gang der Auslegung ab und werfe einen Blick in die Geschichte der Auslegung unserer Stelle. Dies kann ich in diesem Fall ohne aufwendige Vorarbeiten tun dank des Büchleins von Franz Overbeck, das die in Frage kommenden Stellen bei den Kirchenvätern gesammelt, gesichtet und ausgewertet hat. Ich beschränke mich auf einige herausragende Positionen.

Clemens von Alexandrien

Ende des 2. Jahrhunderts löst Clemens von Alexandrien das Problem, indem er behauptet, hier sei gar nicht von Petrus die Rede, sondern von einem anderen Mann namens Kephas, einem Namensvetter des Apostelfürsten. Nicht mit diesem streitet sich Paulus, sondern mit dem völlig unbedeutenden und sonst nicht bekannten Kephas dem II. Somit ist die Einheit der Lehre bei den Aposteln selbst gerettet.[213]

Origenes

In der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts ragt Origenes durch eine besonders originelle Auslegung des Streits von Antiochien heraus. Ihm zufolge handelt es sich um ein „in frommer Absicht zum Zweck der Erbauung der Zuhörer“ aufgeführtes „Scheingefecht der Apostel Paulus und Petrus.“[214]

„Als Petrus in Antiochien nach Ankunft der Jerusalemiten den Heiden die schon zugestandene Speisegemeinschaft um der Juden willen wieder gekündigt hatte, machte er zwar von der Freiheit Gebrauch, über welche die Apostel in ihrem Verhalten zum Gesetz je nach Umständen verfügten. Aber er rief damit bedenkliche Missverständnisse bei den heidnisch geborenen Christen Antiochiens hervor . . . “.[215] Diese konnten natürlich nicht verstehen, daß Petrus sich hier nur den Gegebenheiten anpassen wollte, ohne doch die Frage grundsätzlich anders zu lö-

---

[212] *Franz Overbeck*, a.a.O., S. 236.

[213] Clemens Alexandrinus im fünften Buch der Hypotyposen (bei Euseb: H.E. I 12.2), vgl. *Franz Overbeck*, a.a.O., S. 244ff. Es handle sich bei diesem Kephas um einen der 70 Jünger aus Luk 10,1.

[214] *Franz Overbeck*, a.a.O., S. 252. Die Stelle des Origenes ist nicht erhalten; man verdankt die Nachrichten dem Hieronymus, der all das folgende in seinem Galaterkommentar z. St. berichtet.

[215] *Franz Overbeck*, a.a.O., S. 255f.

sen. Deshalb hätten diese Heidenchristen fälschlich den Schluß ziehen können, daß auch sie noch zur Einhaltung der alttestamentlichen Gesetze verpflichtet seien. „Da trat Paulus dazwischen, um nun ... dem Petrus eine für ihn selbst überflüssige, aber auf die anwesenden heidnischen Christen berechnete und darum öffentliche Zurechtweisung zukommen zu lassen. Dies liess sich Petrus, seinerseits über die Absichten des apostolischen Collegen ebenso wenig im Unklaren wie dieser über die seinen, schweigend gefallen."[216] Ein Schaukampf mit Publikum war es also, den die Apostel da in Antiochien inszenierten. Aber von einer theologischen Differenz zwischen Paulus und Petrus sieht Origenes nicht die leiseste Spur.

Johannes Chrysostomos

Im vierten Jahrhundert hat Johannes Chrysostomos eine ausführliche Darstellung im Rahmen einer Predigt über unseren Text gegeben. Er stellt sich den Hergang folgendermaßen vor[217]: „Jakobus, der Bruder Jesu, stand als Bischof von Jerusalem damals der Gesammtheit der jüdischen Christen vor." Solche jüdischen Christen lebten damals natürlich auch in Antiochien. Doch hatten sich diese mittlerweile schon ihrer heidenchristlichen Umgebung angepaßt. „Unter solchen Verhältnissen durfte Petrus bei einem Besuch in Antiochien meinen, dass auch für ihn als Judenapostel das Motiv zu seiner sonst festgehaltenen Herablassung[218] nicht mehr bestand, und auch er fieng nun an »heidnisch zu leben« wie Paulus sagt, d.h. hier insbesondere sich über die mosaischen Speisegebote wegzusetzen." Dies war die Situation in Antiochien, als die Abgesandten des Jakobus aus Jerusalem eintrafen. Diese waren noch ganz in ihren jüdischen Gebräuchen beheimatet und wußten nichts von der Freiheit, die in Antiochien herrschte. „Um ihrer Schwachheit willen" kehrte Petrus daher „zum verlassenen Standpunkt der Herablassung [die genannte οἰκονομία!] zurück und versagte den Heiden fernere Tischgemeinschaft."[219]

Dies hatte freilich einen unerwünschten Nebeneffekt: Die antiochenischen Judenchristen wußten ja nichts davon, daß Petrus nur zum Schein in die jüdischen Gebräuche zurückgekehrt war und taten nun das gleiche! „Eben das war es aber[,] was Paulus tadelnd dazwischenzutreten bewog."[220] Und damit sind wir dann wieder bei dem Scheingefecht, das wir schon aus Origenes kennen: „Dem Petrus lag sehr daran[,] die jüdischen Ankömmlinge in Antiochien von ihrem Judaismus zu befreien, er scheute aber den Widerspruch einer offenen Erklärung gegen das Ge-

---

[216] *Franz Overbeck*, a.a.O., S. 256.

[217] *Franz Overbeck*, a.a.O., S. 269ff.

[218] Gemeint ist die οἰκονομία: D.h. Petrus tut ansonsten so, als fühle er sich noch an die alttestamentlichen Gesetze gebunden, um die judenchristlichen Brüder nicht zu verwirren.

[219] Alle Zitate aus *Franz Overbeck*, S. 269.

[220] *Franz Overbeck*, S. 270.

setz mit seinem bisherigen Verhalten und das Aergerniss daraus für die Juden. Ebensowenig durfte Paulus sich unmittelbar mit der Lehre von der evangelischen Freiheit an die jerusalemischen Juden wenden, da sein übler Ruf unter ihnen dem Erfolge seiner Belehrung im Wege stand."[221] Da greifen die klugen Apostel zu einer weiteren οἰκονομία (passend wäre die Übersetzung trick, device!!). Diesem Trick zufolge hat Petrus die Aufgabe übernommen, sich in aller Öffentlichkeit und das heißt insbesondere: vor den Abgesandten aus Jerusalem von Paulus zurechtweisen zu lassen. Danach nämlich kann Petrus selbst „mit grösserer Zuversicht ... seine jüdischen Schüler über evangelische Freiheit zurechtweisen ... . *Ihrer* Besserung also gilt die scheinbare Zurechtweisung des Petrus"![222] Auf diese geniale Weise ist dann auch bei Johannes Chrysostomos die Eintracht der Apostel gerettet.

Augustinus Augustinus, der zur gleichen Zeit im Westen an seinem Kommentar zum Galaterbrief schreibt, „ist der erste Kirchenschriftsteller, welcher dessen [des Gal] Worte an der in Rede stehenden Stelle nehmen kann wie sie lauten ...".[223] Er versucht nicht, das Verhalten des Petrus zu beschönigen und den Konflikt zu verkleistern. „Die Willigkeit jedoch, mit welcher sich der Apostelfürst der Rüge unterwarf, wiewohl sie ihm aus dem Munde des nachgeborenen Heidenapostels kam, erhebt ihn auch in Antiochien noch über diesen als ein Muster der höchsten Demuth und der aufopfernden Treue gegen das anvertraute Amt."[224]

* * *

Was können wir aus diesem Gang durch die Auslegungsgeschichte lernen? Die kirchliche[225] Auslegung hat sich von Anfang an mit diesem Konflikt zwischen Petrus und Paulus schwer getan – und tut sich z. T. damit noch heute schwer. Der Grund dafür ist der, daß man von dem lukanischen Bild des frühen Christentums geprägt war bzw. ist: Streit gibt es nicht, und falls doch, wird er sogleich beigelegt. In dieses idyllische Szenario ist der sogenannte antiochenische Zwischenfall schlechterdings nicht integrierbar: Wir haben es hier mit einem handfesten Streit zu tun, der nicht nur nicht beigelegt wird, sondern in einem Eklat endet: Die Einheit der Kirche zerbricht – falls es sie je gegeben haben sollte. Paulus verläßt Antiochien endgültig und baut eine neue Kirche, die er auf sein Evangelium verpflichtet. Der Graben, der sich hier auftut, wird nie mehr zugeschüttet.

---

[221] Ebd.

[222] Ebd.

[223] *Franz Overbeck*, a.a.O., S. 300.

[224] Ebd.

[225] Das Adjektiv ist wichtig! Kelsos und Porphyrios haben sich mit Wonne auf Gal 2,11ff. gestürzt, vgl. *Franz Overbeck*, a.a.O., S. 236ff.

β) Grundsätzliche Überlegungen zum antiochenischen Zwischenfall (2,15–21)

Dieses letzte Stück von Kapitel 2 blickt einerseits zurück auf den antiochenischen Zwischenfall, ist andrerseits aber schon ausgerichtet auf die in Kapitel 3 folgende Argumentation. Es kommt dieser Passage damit eine überleitende Funktion zu. Zu Beginn, mindestens aber in v. 15, hat man noch den Eindruck, Paulus referiere hier seine Rede an Petrus und die antiochenische Gemeinde; am Schluß dagegen sieht man, daß er sich schon wieder mitten in der Verhandlung der galatischen Probleme befindet.[226]

Daher ist es nicht überraschend, wenn Betz feststellt: „Seit der Antike hat man sich gefragt, ob der Bericht des Paulus über den Zwischenfall in Antiochia mit 2,14 endet, oder ob der Abschnitt 2,15–21 als Zusammenfassung der von ihm in Antiochia gehaltenen Rede noch dazugehört."[227]

Wir haben gesehen[228], daß Betz sich für die erstgenannte Möglichkeit entscheidet. Er trennt 2,15–21 von dem antiochenischen Streit 2,11–14 ab und nimmt einen eigenen Abschnitt, *propositio* genannt, an. Die Funktion dieser *propositio* ist ihm zufolge – er stützt sich wie immer auf die antiken Rhetorikhandbücher – eine doppelte: „Die *propositio* hat zwei Funktionen: Sie faßt den Rechtsgehalt der *narratio* zusammen und stellt den Übergang zur *probatio* her."[229] Genau dies ist hier der Fall, wie Betz dann im einzelnen aufzuweisen versucht.[230]

Auch Zahn sieht 2,15–21 als eigenständigen Abschnitt. Seine Gliederung sieht so aus:

1.	Die Grußüberschrift	1,1–5
2.	Der Briefeingang	1,6–10
3.	Geschichtliche Selbstrechtfertigung des Apostels	1,11–2,14
4.	Die innere Freiheit des echten Judenchristen vom Gesetz	2,15–21
5.	Überführung der Galater von der Grundlosigkeit und Verderblichkeit ihres begonnenen Abfalls	3,1–5,12
6.	Der rechte Gebrauch der christlichen Freiheit	5,13–6,10
7.	Der Briefschluß	6,11–18.

[226] Vgl. die Analyse *W.M. Ramsays:* „This address turns into a general review of the relation between Gentiles and Jews in the Church. Gradually Paul diverges from the situation in Antioch, and at last finds himself in the Galatian question; yet it is impossible to mark where he passes away from the incident in Antioch" (S. 305).

[227] *Hans Dieter Betz*, S. 212f.

[228] Vgl. dazu oben S. 91f.

[229] *Hans Dieter Betz*, S. 214.

[230] *Hans Dieter Betz*, S. 214f.

Ich habe mich gegen Betz dafür entschieden, den Abschnitt 2,15–21 zum antiochenischen Zwischenfall 2,11–14 zu ziehen: Denn erst hier werden die Argumente angedeutet, die Paulus damals in Antiochien gegen Petrus ins Feld geführt hat. Man braucht deswegen natürlich nicht anzunehmen, daß Paulus die einst in Antiochien gehaltene Rede hier referiert. Er nennt lediglich die Argumente, die gegen Petrus sprachen und sprechen.

15 Wir sind der Natur nach Juden und nicht Sünder aus den Heiden. 16 Wir wissen aber, daß ein Mensch nicht gerechtfertigt wird aus Werken des Gesetzes, sondern durch den Glauben an Jesus Christus; und auch wir sind zum Glauben an Jesus Christus gekommen, damit wir gerechtfertigt werden aus Glauben an Christus und nicht aus Werken des Gesetzes, denn aus Werken des Gesetzes wird kein Fleisch gerechtfertigt werden. 17 Wenn wir aber, die wir wünschen, in Christus gerechtfertigt zu werden, selbst als Sünder erfunden worden sind, ist Christus dann Diener der Sünde? Das sei ferne! 18 Denn wenn ich, was ich zerstört habe, wieder erbaue, erweise ich mich selbst als Übertreter. 19 Denn ich bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich Gott lebe. Ich bin mit Christus zusammen gekreuzigt. 20 Ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern in mir lebt Christus. Was ich aber nun lebe im Fleisch, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat. 21 Ich erkläre die Gnade Gottes nicht für ungültig; wenn nämlich durch das Gesetz Gerechtigkeit kommt, dann ist Christus umsonst gestorben.

v. 15 „Wir sind der Natur nach Juden und nicht Sünder aus den Heiden“, heißt es in v. 15. Wen schließt dieses „wir“ (ἡμεῖς) zusammen? Zunächst einmal den Paulus und den Petrus; sodann aber auch diese beiden mit den Männern aus Jerusalem und den Judenchristen in Antiochien überhaupt. Alle diese sind „wir“, Christen jüdischer Herkunft, die von Natur, d.h. von ihrer Geburt an, eben nicht heidnische Sünder sind.

v. 16 Diese „wir“ sind dann auch im folgenden v. 16 das Subjekt: „Wir wissen aber, daß ein Mensch nicht gerechtfertigt wird aus Werken des Gesetzes, sondern durch den Glauben an Jesus Christus; und auch wir sind zum Glauben an Jesus Christus gekommen, damit wir gerechtfertigt werden aus Glauben an Christus und nicht aus Werken des Gesetzes, denn aus Werken des Gesetzes wird kein Fleisch gerechtfertigt werden.“ Paulus hat das „wir“ zuvor so betont herausgestellt, weil er hier die gemeinsame Basis für alle Judenchristen formuliert. Den Ausgangspunkt, der – wie Schlier konstatiert[231] – zwischen ihm und Petrus an sich gar nicht strittig ist: „Das,

[231] *Heinrich Schlier*, S. 92 (meine Hervorhebung).

was Paulus und die anderen Judenchristen ... wissen, ist ... die Tatsache, daß der Mensch nicht nur aus den selbstgewählten, sondern auch nicht aus den von der Tora und d.h. von Gott geforderten, rechten Werken gerecht wird. ... Was Paulus und die anderen Judenchristen ... wissen, ist demnach die Tatsache, daß sich die Gerechtigkeit Gottes überhaupt nicht in Leistungen, auch nicht in den von Gott geforderten Leistungen durchsetzt. *Das ist ein Wissen, das den völligen Bruch mit dem Judentum voraussetzt.*"

Auf die theologischen Feinheiten der paulinischen Rechtertigungslehre einzugehen, ist hier nicht der Ort. Hier stellt Paulus diese Lehre ja nur in Kurzform dar. Wir werden im weiteren Verlauf der Vorlesung im Zusammenhang der Auslegung der Kapitel 3 und 4 des Galaterbriefs dazu noch mehr hören.

Für unsern Zusammenhang genügt hier die Feststellung – ich zitiere noch einmal Heinrich Schlier –: „Die neue These des Apostels von dem Gerechtwerden mittels des Glaubens an Christus Jesus zerbricht ... alle grundlegenden jüdischen Überzeugungen und stellt für den Juden einen unbegreiflichen Abfall und ein Ärgernis dar."[232]

„Wenn wir aber, die wir wünschen, in Christus gerechtfertigt zu werden, selbst als Sünder erfunden worden sind, ist Christus dann Diener der Sünde? Das sei ferne!" (v. 17). Dieser Vers bereitet dem Verständnis sehr große Schwierigkeiten. Meine soeben gegebene Übersetzung bietet nur eine von mehreren Möglichkeiten. Diese alle zu erörtern fehlt es uns – angesichts des fortgeschrittenen Semesters – jedoch an der Zeit. Ich stelle Ihnen daher im folgenden nur die von mir bevorzugte Lösung dar, ohne auf die anderen Möglichkeiten einzugehen. Wer sich dafür interessiert, der sei auf den Aufsatz Rudolf Bultmanns verwiesen; hier werden die verschiedenen Lösungsmöglichkeiten für v. 17 dargestellt und erörtert.[233] **v. 17**

Ich verstehe v. 17 folgendermaßen: Paulus spricht immer noch von den „wir" aus v. 15, d.h. von solchen Christen wie er und Petrus, die von Geburt Juden sind. Auch von diesen Judenchristen gilt ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ, sie wünschen, in Christus gerechtfertigt zu werden. Dadurch geben sie zu, daß auch sie dieser Rechtfertigung bedürfen. D.h. der in v. 15 beschriebene Gegensatz zwischen Juden und Heiden = Sündern fällt dahin, und auch die Juden, die in Christus

---

[232] *Heinrich Schlier*, S. 94.

[233] *Rudolf Bultmann:* Zur Auslegung von Galater 2,15–18, in: Ecclesia semper reformanda (FS Ernst Wolf), EvTh.S, München 1952, S. 41–45; wieder abgedr. in: *ders.:* Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von Erich Dinkler, Tübingen 1967, S. 394–399.

Zu unserer Passage kann man auch *Gerd Theißen:* Psychologische Askpekte paulinischer Theologie, FRLANT 131, Göttingen 1983, S. 200–202 heranziehen.

gerechtfertigt zu werden wünschen, erweisen sich eben dadurch *auch* als Sünder[234]: εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί heißt es v. 17b, auf deutsch: Wir sind selbst als Sünder erfunden worden.

Umgekehrt folgt daraus für den Status nach dem Gerechtfertigt-Werden: „Ob jemand ein Jude oder Heide ist, wird irrelevant, wenn das Heil durch den Glauben an Christus kommt."[235] Und daraus ergibt sich im Hinblick auf den aktuellen Konflikt in Antiochien: „Heidenchristen können daher nicht mehr so betrachtet werden, als lebten sie noch als »Sünder aus den Heiden«, obgleich sie nicht beschnitten und Teilhaber am Bund der Tora (im jüdischen Sinn) sind."[236]

Daraus könnte man – und die Gegner in Galatien tun dies vielleicht auch – nun den Vorwurf ableiten, Christus wäre ein Diener der Sünde. Indem Christus Sünder rechtfertigt, erweist er sich als ein Förderer der Sünde. „Der Einwand enthält … der Substanz nach den in der synoptischen Überlieferung Jesus von seiten der Pharisäer gemachten Vorwurf, daß er sich der Sünder annehme und auf diese Weise das Gesetz entmächtige."[237]

Es liegt nahe, daß die Gegner in Galatien diesen Vorwurf gegen Paulus erhoben haben. Auch in anderem Zusammenhang scheint der Vorwurf gegen Paulus erhoben worden zu sein, daß er einen „schrankenlosen Libertinismus nach dem Motto ποιήσωμεν τὰ κακά, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά (lasset uns das Böse tun, damit das Gute [daraus] komme)."[238]

Diese Folgerung lehnt Paulus ab mit dem μὴ γένοιτο! Das sei ferne! Und die
v. 18 erste[239] Begründung für diese Ablehnung folgt in v. 18: „Denn wenn ich, was

---

[234] So auch *Albrecht Oepke:* „Aus v. 16 ergibt sich …, daß die Judenchristen bei ihrem Bestreben, durch Christus gerecht zu werden, auch ihrerseits wie die Heiden als Sünder erfunden wurden. Es stellte sich für sie selbst und andere heraus, daß auch sie Sünder waren. Denn sonst hätte es ja des Glaubens an Christus nicht erst bedurft. Damit ist aber die v. 15 aufgerichtete Scheidewand im Grunde wieder eingerissen" (S. 92).

[235] *Hans Dieter Betz*, S. 224.

[236] Ebd.

[237] *Heinrich Schlier*, S. 96.

[238] *Alfred Suhl*, a.a.O., S. 282; Suhl verweist auf Röm 3,8 und auch auf Gal 4,15f. Suhl ist allerdings der Auffassung, daß unser v. 17 nicht von der Situation in Antiochien her zu erklären sei, sondern im Blick auf den Konflikt in Galatien.

[239] Zur doppelten Begründung des μὴ γένοιτο einerseits durch v. 18, andrerseits durch v. 19f. vgl. Schlier S. 96: „Paulus verneint die Frage und begründet dann diese Verneinung in zweifacher Weise. Zuerst so, daß er das Gegenteil der Rechtfertigung in Christus in seiner Konsequenz als Übertretung hinstellt (V. 18), dann so, daß er den positiven Nachweis dafür führt, daß Christus nicht der Sünde seine Dienste leiht (V. 19/20). Dabei bekommt die erste Antwort etwas den Charakter einer Parenthese."

ich zerstört habe, wieder erbaue, erweise ich mich selbst als Übertreter.“ Zerstört hat der durch Christus gerechtfertigte Jude (hier nicht mehr „wir“, wie v. 15–17, sondern „ich“, doch ohne sachliche Bedeutungsverschiebung[240]) das Gesetz und seine Wirkung. Auf richtet es der, der nun – wie Petrus, Barnabas und Genossen – seine Bestimmungen wieder in Kraft setzt. Denn gerade dadurch erweist er sich als Übertreter dieser nun nachträglich wieder aufgerichteten Bestimmungen.

Die *zweite Begründung* für das μὴ γένοιτο in v. 17 folgt nun in v. 19–20: „Denn ich bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich Gott lebe. Ich bin mit Christus zusammen gekreuzigt. Ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern in mir lebt Christus. Was ich aber nun lebe im Fleisch, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat.“ **v.19–20**

Paulus bedient sich hier einer Sprache, die uns fremd ist. Nur mit Mühe können wir Analogien finden. So sagen wir etwa, irgendetwas oder irgendeiner „ist für mich gestorben“. D.h. damit sind wir fertig, damit wollen wir überhaupt nichts mehr zu tun haben. Ähnlich sagt Paulus hier: „Ich bin für das Gesetz gestorben“, d.h.: für das Gesetz bin ich tot, „so daß das Gesetz an mir nur einen Toten hat, so daß ich für das Gesetz nur als ein Toter da bin, der für seine Wirksamkeit objektiv nicht mehr in Frage kommt.“[241]

Dazu im Gegensatz steht das θεῷ ζῆν, für Gott leben.

Die Einzelheiten der folgenden Aussage lassen wir einstweilen auf sich beruhen; wir kommen darauf im Zusammenhang mit der Auslegung des dritten Kapitels noch zu sprechen.

Unser Abschnitt schließt mit dem polemischen v. 21: „Ich erkläre die Gnade Gottes nicht für ungültig; wenn nämlich durch das Gesetz Gerechtigkeit kommt, dann ist Christus umsonst gestorben.“ „Mit anderen Worten, die Anklage gegen Paulus wäre nur dann gerechtfertigt, wenn er das Gegenteil von dem täte, was er tatsächlich tut. Seine Gegner sind es, die für eine Theologie eintreten, die der des Paulus diametral entgegengesetzt ist, so daß – und hier wird aus der Zurückweisung ihrerseits eine Beschuldigung – die Anklage der »Entwertung von Gottes Gnade« gegen seine Gegner erhoben werden muß. Nach Ansicht von Paulus hatten die **v. 21**

---

[240] Anders *Alfred Suhl:* Die Galater und der Geist. Kritische Erwägungen zur Situation in Galatien, in: Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche (FS Willi Marxen), Gütersloh 1989, S. 267–296; hier S. 283: „Daß er [Paulus] nicht ganz selbstverständlich in der 1. Person Plural, sondern in der 1. Person Singular spricht, hat seinen Grund ausschließlich darin, daß er sich mit seiner Position gegenüber den Galatern noch allein weiß.“

[241] *Heinrich Schlier*, S. 98.

»falschen Brüder« in Jerusalem Gottes Gnade geleugnet (2,4–5), Kephas hatte sie in Antiochien geleugnet (2,11–14), die jetzigen Gegner des Paulus leugnen sie, und die Galater selbst sind dabei, die Gnade Gottes zurückzuweisen.“[242]

Die Fortsetzung der Vorlesung → **Auslegung_Teil_II.pdf**

[242] *Hans Dieter Betz*, S. 235.