

---

# Die Bedeutung der Beschlüsse des Apostelkonvents und der Auseinandersetzung in Antiochia für die paulinische Mission

Martin Grawert

---

## 1. Einleitung

Paulus von Tarsus fühlte sich den Traditionen seines Volkes in hohem Maße verpflichtet. Er hatte sich der auf strengen Gesetzesgehorsam bedachten Gemeinschaft der Pharisäer angeschlossen und beschreibt sich selbst später rückblickend als einen Menschen, der »nach der Gerechtigkeit, die das Gesetz fordert, untadelig gewesen« ist (Phil 3,6), der seine Altersgenossen im Studium weit übertraf und der ein Eiferer für die »Satzungen der Väter« (Gal 1,14) war. Als kurze Zeit nach der Hinrichtung Jesu von Nazareth einige seiner Anhänger aus der jüdischen Diaspora es wagten, mitten in Jerusalem antijüdische Propaganda zu betreiben (Apg 6,8-15; 7,1-53), beteiligte sich Paulus selbstverständlich an den Strafmaßnahmen gegen sie<sup>1</sup>, denn ein Angriff auf das Judentum bedeutete zugleich einen Angriff auf die Fundamente seines eigenen Lebens. Sein Hass gegen die Christen, mit dem er »über die Maßen die Gemeinde Gottes verfolgt und sie zu zerstören suchte« (Gal 1,13), war grenzenlos.

Etwa im Jahre 31 oder 32 n.Chr.<sup>2</sup> hatte Paulus eine Christusvision, die sein Leben grundlegend veränderte. Wie sich seine Bekehrung im Einzelnen abgespielt hat, ist schwer nachzuvollziehen<sup>3</sup>. Jedenfalls wurden die Gemeinden, die die aus Jerusalem vertriebenen Hellenisten in der Diaspora gegründet hatten (vgl. Apg 11,19f.), nun für lange Zeit sein Zuhause (Gal 1,15-2,1), und hier entwickelte er seine Theologie. Sein Ver-

---

<sup>1</sup> Dass Paulus an den Verfolgungen in Jerusalem beteiligt war, lässt sich aus seinen eigenen Angaben nicht erschließen. Einziger Anhaltspunkt für seinen Aufenthalt in dieser Zeit ist die Aussage »und kehrte wieder zurück nach Damaskus« in Gal 1,17, die Damaskus als Ort seiner Bekehrung voraussetzt und im Blick auf die mit der Verfolgung einsetzende Erzählung (Gal 1,13) auch als Ort der Strafmaßnahmen gegen die dortige Gemeinde nahelegt.

<sup>2</sup> Alle Jahreszahlen richten sich nach den Berechnungen bei G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, 2 Bde., I. Teil: Einleitung. Kommentar zu Kap. 1,1-8,40, HThK V, Freiburg i.Br. u.a. 1980/82, 129-133.

<sup>3</sup> Paulus äußert sich dazu nur sehr undeutlich, vgl. Gal 1,16; 1Kor 9,1; 15,8. Der lukianische Bericht von der Stimme vom Himmel auf dem Weg nach Damaskus (Apg 9,1-19) dürfte wohl legendär sein, vgl. G. Bornkamm, *Paulus*. 7. Aufl. mit Literaturnachtr., Stuttgart u.a. 1993, 47.

ständnis des jüdischen Gesetzes änderte sich grundlegend, was einerseits auf die in den hellenistischen Gemeinden gelehrten Auffassungen, andererseits auf seine eigene intime Kenntnis des Gesetzes, die er nun mit dem Glauben an den Opfertod und die Auferstehung Christi (vgl. 1Kor 15,3f.) in Beziehung zu setzen begann, zurückzuführen ist. Während seines Aufenthaltes in Antiochia kam es zwischen der antiochenischen Gemeinde und der Jerusalemer ›Urgemeinde‹ zu Meinungsverschiedenheiten über die unterschiedlichen Interpretationen bestimmter gesetzlicher Vorschriften, die zur Abhaltung einer Konsultation in Jerusalem, des so genannten Apostelkonvents, führten. Dort konnte zwar ein Teil der entstandenen Probleme aus der Welt geschafft werden, aber schon kurze Zeit später kam es während des Besuches einer Delegation aus Jerusalem in Antiochia zu einer Auseinandersetzung über den ungelösten Teil der Differenzen, die für Paulus weitreichende Folgen hatte. Dieser Artikel will diese Ereignisse rekonstruieren und deren Bedeutung für die paulinische Mission aufzeigen.

Für die zu besprechenden Sachverhalte stehen zwei Quellen zur Verfügung: Gal 2,1-14 und Apg 15,1-35. Dieser seltene Umstand versetzt den heutigen Leser in die Lage, beide Berichte miteinander vergleichen und gegeneinander abwägen zu können. Dabei gebührt dem Paulus der Vorrang, denn seine Briefe sind die wichtigsten und frühesten Quellen für die Rekonstruktion der Geschichte des Urchristentums. Da sie anders als die Apostelgeschichte und spätere Darstellungen von einem Augenzeugen geschrieben wurden, kommt ihnen eine besonders hoher Quellenwert zu. An ihren historischen Angaben müssen sich daher alle anderen Darstellungen, sofern sie von denselben Ereignissen oder biographischen Daten berichten, messen lassen. Zu beachten ist aber, dass Paulus seine Briefe nicht aus dem konservierenden Interesse des Historikers heraus geschrieben hat. Sie stehen im Dienst seiner theologischen Argumentation.

Anders als die Paulusbriefe ist das um das Jahr 90 n. Chr. abgefasste lukanische Doppelwerk von vornherein als geschichtlicher Bericht konzipiert (vgl. Lk 1,1-4; Apg 1,1f.). Allerdings ist der Lukas kein Historiker im heutigen Sinne, der neutral hinter dem Berichteten zurücktritt, sondern auch er ordnet seinen Stoff seiner theologischen Konzeption unter. Das ist für antike Historiker nichts Ungewöhnliches, denn es ging ihnen nicht nur um die Vermittlung von Fakten, sondern zugleich auch um deren Deutung<sup>4</sup>. Da sich eine Augenzeugenschaft des Verfas-

<sup>4</sup> Vgl. F. Hahn, Der gegenwärtige Stand der Erforschung der Apostelgeschichte. Kommentare und Aufsatzbände 1980-1985, ThRv 82/1986, 183. Der jüdische Historiker G. Vermes hat darauf aufmerksam gemacht, dass »theologisches Interesse [...] nicht weniger mit einem historischen Anliegen vereinbar [ist] als eine politische oder philosophische Überzeugung« (G. Vermes, Jesus der Jude [Jesus the Jew, deutsch]). Ein Historiker liest die Evangelien. Übers. von A. Samely, bearb. von V. Hampel, Neukirchen-Vluyn 1993, 218).

seers<sup>5</sup> für keinen Teil der Apostelgeschichte nachweisen lässt<sup>6</sup>, muss er sein Wissen aus Quellen bezogen haben, die heute nicht mehr genau bestimmt werden können und die mehr oder weniger zuverlässig über die Ereignisse zwischen ca. 29 und 62 n.Chr. informierten<sup>7</sup>.

Bei beiden Quellen ist also Vorsicht geboten, wenn es um die Rekonstruktion historischer Sachverhalte geht. Wer darangehen will, die erhaltenen historischen Daten auszuwerten, muss sich zuvor darüber klarwerden, an wen sich die in Frage kommenden Passagen richten und welchen Zweck sie bei den Lesern erfüllen sollten. Nur so lässt sich der historische Kern aus den beiden durch theologische Interessen geprägten Berichte herauschälen.

## 2. Der Apostelkonvent

Entsprechend der nahezu allgemein anerkannten Auffassung gehen wir davon aus, dass Gal 2,1-10 und Apg 15,1-35 von demselben zweiten Jerusalembesuch des Paulus berichten<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Der Verfasser des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte nennt seinen Namen an keiner Stelle. Die altkirchliche Tradition, die ihn mit dem Phlm 24; Kol 4,14 und 2Tim 4,11 genannten Arzt und Paulusmitarbeiter Lukas identifiziert, muss bezweifelt werden, vgl. R. Pesch, *Die Apostelgeschichte*, 2 Bde., 1. Teilband (Apg 1-12), EKK V/1, Zürich u.a. 1986, 26f., der die Entstehung der Tradition lückenlos nachzeichnet. Der Einfachheit halber wird hier dennoch der Namen »Lukas« als Verfasserbezeichnung verwendet.

<sup>6</sup> Die »Wir«-Passagen in Apg 16.20f.27f. scheinen eine Augenzeugenschaft wenigstens für diesen Teil der Apostelgeschichte vorauszusetzen. Dagegen spricht aber der unvermittelte Abbruch des »Wir«-Berichts während des Philippi-Aufenthaltes des Paulus in den Kap. 16,17 und der mehrmalige Wechsel zwischen erster und dritter Person in Kap. 27f. Möglicherweise fanden die »Wir«-Stücke über eine dem Lukas vorliegende Quelle Eingang in den Bericht (so Pesch, *Apostelgeschichte* 1, 47f.), oder sie wurden aus schriftstellerischen Gründen eingefügt (so P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*. Einleitung in das neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, durchges. Nachdr., Berlin / New York 1978, 390f.). »Man wird kaum über die Feststellung hinauskommen, dass die »Wir«-Berichte den Eindruck der Augenzeugenschaft erwecken wollen, ohne dass dies tatsächlich der Fall ist« (H. Conzelmann / A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, 11., wiederum überarb. und erw. Aufl., Tübingen 1995, 353).

<sup>7</sup> Über die Quellen der Apostelgeschichte lassen sich nur Vermutungen anstellen. Verbreitet ist die von Dibelius erstmals geäußerte Annahme, Lukas habe ein sog. »Itinerar« verwendet, das Aufzeichnungen über Stationen der paulinischen Missionsreisen enthielt (M. Dibelius, *Die Apostelgeschichte als Geschichtsquelle*. in: *ders.*, Aufsätze zur Apostelgeschichte, hg. von H. Greeven, FRLANT 60, Göttingen <sup>5</sup>1968, 64). Möglich ist auch die Verwendung einer »antiochenischen Quelle« und eines Berichtes über den Prozess des Paulus (vgl. Hahn, *Apostelgeschichte*, Sp. 181f.). Der im Lukasevangelium erkennbare freie Umgang des Verfassers mit seinem Quellenmaterial lässt es aussichtslos erscheinen, aus der Apostelgeschichte einzelne Quellen wortgenau herauszulösen, so dass das Verhältnis von Quellenübernahme und Redaktion am einzelnen Text geklärt werden muss, vgl. Pesch, *Apostelgeschichte* I, 45.

<sup>8</sup> Zwar erwähnt Apg 11,29f.; 12,25 einen weiteren Jerusalembesuch, doch ergeben sich bei einer Gleichsetzung mit Gal 2,1-10 einige schwerwiegende Probleme: Apg 11,29f.; 12,25

Für die Gleichsetzung von Apg 15,1-35 mit Gal 2,1-10 sprechen folgende grundsätzliche Übereinstimmungen: Paulus und Barnabas reisen nach Jerusalem (Gal 2,1; Apg 15,2), um dort die Frage der beschneidungsfreien Heidenmission zu klären (Gal 2,2f.; Apg 15,2.5), die während ihres Aufenthaltes noch einmal stark umstritten ist (Gal 2,4f.; Apg 15,5-7). Als Ergebnis der Zusammenkunft wird die bisherige Praxis ratifiziert (Gal 2,3.6-9; Apg 15,10f.19.28). Wie die Unterschiede in beiden Darstellungen zu erklären sind, wird im folgenden zu zeigen sein.

Paulus berichtet über den Apostelkonvent im Rahmen des Galaterbriefes (Gal 2,1-10), der sich an die Gemeinden im südlichen Teil der römischen Provinz Galatien richtet, die er auf seiner sogenannten ersten Missionsreise gegründet hat<sup>9</sup>. In diesen Gemeinden hatten gesetzestreue Judenchristen für Verwirrung gesorgt, indem sie die Beschneidung und Gesetzesbeachtung auch für Heidenchristen forderten (4,21; 5,2-4; 6,12f.). Vermutlich hatten sie die Legitimation des Paulus als Apostel in Frage gestellt, so dass Paulus sich genötigt sah, diese zu verteidigen (1,6-2,14) und das Verhältnis seines Evangeliums zum jüdischen Gesetz noch einmal darzulegen (2,15-5,12). Die Darstellung des Apostelkonvents wird also durch apologetische Motive bestimmt und erhebt nicht den Anspruch, ein vollständiges Protokoll der Ereignisse zu geben.

Für den Bericht in Apg 15,1-35 fällt formal zunächst auf, dass der Bericht über den Apostelkonvent die Mitte der Apostelgeschichte bildet. Bei der sorgfältigen Kompositionsarbeit des Lukas kann das kein Zufall sein: Lukas möchte dieses Ereignis bewusst als Wendepunkt in der Ge-

---

deutet mit keinem Wort an, dass bei dem Besuch die Rechtmäßigkeit der beschneidungsfreien Heidenmission verhandelt wurde, was nach Gal 2,1-10 das Hauptanliegen des Paulus war. Auch von einem Treffen mit den Aposteln weiß Apg 11,29f.; 12,25 nichts, während umgekehrt Paulus keine Zusammenkunft mit Ältesten erwähnt. Da die Angabe des Paulus, er sei vor dem Apostelkonvent nur einmal in Jerusalem gewesen (Gal 1,18; 2,1), Vertrauen verdient, ergeben sich für die Einordnung von Apg 11,29f.; 12,25 zwei Möglichkeiten: entweder verarbeitet Lukas eine zuverlässige Tradition über eine Kollektenreise vor dem Apostelkonzil nach Jerusalem, in die er nur die Anwesenheit des Paulus eingetragen hat (so *M. Hengel*, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, <sup>2</sup>1984, 94), oder er fügt hier ein Überlieferungsbruchstück ein, das eigentlich an eine andere Stelle im chronologischen Ablauf gehört. Hierfür würden sich zwei Möglichkeiten anbieten, nämlich entweder die Reise zum Apostelkonvent (so *Pesch*, Apostelgeschichte I, 356) oder der in Apg 21,15ff. (vgl. Röm 15,25f.; Apg 24,17) geschilderte Kollektenbesuch (So *A. Weiser*, Die Apostelgeschichte. Kapitel 1-12, ÖTBK V/1, Gütersloh u.a. 1981, 280). Die Beiläufigkeit der Notiz und die Nennung des Propheten Agabus in 11,27f., der auch in Kap. 21,10f. unmittelbar vor der Ankunft des Paulus in Jerusalem auftritt, sprechen für die letztgenannte Möglichkeit. Vgl. auch *J.D.G. Dunn*, The Epistle to the Galatians. BNTC IX, London 1993, 88.

<sup>9</sup> Diese Sicht ist allerdings umstritten. Der Autor folgt mit guten Gründen der sogenannten »Provinzhypothese«, nach der mit der geographischen Bezeichnung *Galatia* der Name der römischen Provinz und nicht der zentralanatolischen Landschaft (»Landschaftshypothese«) gemeint ist.

schichte der Urgemeinde darstellen.<sup>10</sup> Der Übergang des Heils von den Juden zu den Heiden wird durch die Konventsbeschlüsse vollzogen, und zwar ohne die Integration der Heiden in das jüdische Volk durch Beschneidung und Gesetzesgehorsam<sup>11</sup>.

Vergleicht man die Darstellung mit der des Paulus in Gal 2,1-10, so fallen bei aller Gemeinsamkeit auch einige Differenzen auf, von denen die Gravierendste der deutliche Widerspruch von Gal 2,6 und Apg 15,29 ist. Wenn Paulus betont, ihm seien in Jerusalem keinerlei Auflagen gemacht worden (Gal 2,6), außer dass er »der Armen gedenke« (Gal 2,10), so ist das schlechterdings unvereinbar mit der Information des Lukas, es sei ein Dekret verabschiedet worden, das den Heidenchristen gesetzliche Minimalforderungen auferlege und das von Paulus persönlich in seinen Missionsgemeinden verbreitet worden sei (Apg 16,4). Dass Paulus ein solches Dekret nicht kannte, geht deutlich aus 1Kor 8 und Röm 14 hervor, wo er in Bezug auf das Essen von Götzenopferfleisch nicht auf einen Konventsbeschluss, sondern auf die individuelle Gewissensentscheidung verweist. Und wenn Jakobus den Paulus später über das Dekret so informiert, als höre er zum ersten Mal davon (Apg 21,25), dann verrät dies, das selbst Lukas gewusst haben muss, dass Paulus das Dekret nicht kannte. Es muss beschlossen worden sein, nachdem Paulus bereits zu seiner sogenannten zweiten Missionsreise aufgebrochen war.

Betrachtet man Apg 15,1-35 etwas genauer, so fällt auf, dass die Thematik der Zusammenkunft nicht durchgehend dieselbe ist: V. 1f.5.10 handeln von der Beschneidungsforderung (verbunden mit der Forderung nach Einhaltung des Gesetzes), während die V. 20.29 die Tischgemeinschaft von Juden und Heiden zu ermöglichen suchen. Um die letztgenannte Frage geht es auch bei dem unmittelbar im Anschluss an Gal 2,1-10 geschilderten Zwischenfall in Antiochia (Gal 2,11-14), so dass gefolgert werden kann, dass Lukas einen Bericht über den Apostelkonvent mit einem anderen über das Zustandekommen des Aposteldekrets als Nachwirkung des antiochenischen Zwischenfalls kombiniert hat, von dem Paulus nichts weiß<sup>12</sup>. Ob ihm diese zwei Berichte oder auch nur einer in schriftlicher Form vorgelegen haben, so dass man darangehen könnte,

<sup>10</sup> Der Aufbau der Apostelgeschichte ist an einem geographischen Ausbreitungsschema orientiert, das in 1,8 durch die Worte des Auferstandenen vorbereitet wird: die Apostel sollen das Christuszeugnis in der Kraft des Geistes »in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an das Ende der Erde« verkünden. Mit dem Ausbreitungsschema verbunden ist die Konzeption vom Übergang des Heils von den Juden zu den Heiden, der schon an der Zweiteilung der Apostelgeschichte zu sehen ist: Kap. 1-14 handeln im wesentlichen von der Urgemeinde mit Petrus als deren Hauptakteur, 16-28 von der Weltmission mit Paulus als zentraler Figur. Beide Phasen der Kirchengeschichte sind durch den Bericht von der göttlichen Initiation der Heidenmission (Kap. 10) und deren menschlicher Ratifikation (Kap. 15) miteinander verzahnt (vgl. *Bornkamm*, Paulus, 51f.).

<sup>11</sup> Vgl. *J. Roloff*, Die Apostelgeschichte. Übers. und erkl. von J. Roloff, NTD V, Göttingen 1981, 222-224.

<sup>12</sup> Vgl. a.a.O., 227.

Quellenscheidung zu betreiben, wie Pesch es versucht<sup>13</sup>, wird sich kaum feststellen lassen. Die geschlossene Komposition des Textes mit der Gliederung in eine Vor- und eine Nachgeschichte in Antiochia (V. 1-3 und 30-35) und einem wiederum sorgfältig gegliederten Hauptteil (V. 4-29) lassen die Perikope eher als Gestaltung des Lukas erscheinen<sup>14</sup>, in die er seine Informationen in freier Gestaltung einfließen lässt. Aufgrund dieser Eigenart kann der Text der Apostelgeschichte nur selektiv zur Rekonstruktion der Ereignisse herangezogen werden. Es werden für die historische Rekonstruktion daher vor allem die Aussagen, die sich zum Paulustext in Beziehung setzen lassen, zu besprechen sein.

### 2.1. Der Anlass

Paulus verrät über den Hintergrund seiner zweiten Jerusalemreise zunächst nichts, sondern sagt nur, er sei »aufgrund einer Offenbarung« dorthin gezogen (Gal 2,2). Dies kann entweder bedeuten, dass ihm selbst eine göttliche Weisung zuteil geworden ist (vgl. 2Kor 12,1-4.7; Gal 1,12) oder dass ein Prophet in der Gemeindeversammlung eine solche bekanntgegeben hat (vgl. 1Kor 14,26-32). Nach dem Bericht des Lukas war der Anlass der Reise ein Streit, den judenchristliche Agitatoren aus Jerusalem (Apg 15,1.24) entfacht hatten, indem sie lehrten, ohne Beschneidung gebe es kein Heil. Paulus erwähnt zwar in seinem Bericht keine Vorgeschichte in Antiochia<sup>15</sup>, aber die Tatsache, dass es überhaupt nötig war, eine solche Zusammenkunft zu organisieren, zeigt, dass es zwischen Antiochia und Jerusalem bereits vor dem Konvent Meinungsverschiedenheiten über die Frage der Beschneidung von Nichtjuden gegeben haben muss. Auch dass Paulus den Titus mit nach Jerusalem nimmt, spricht dafür, denn offenbar hat dieser dort nur die Funktion, als greifbarer Beweis für das Wirken Gottes unter den Heiden (vgl. Gal 2,8) die Meinungsbildung zu beschleunigen<sup>16</sup>. Auch der Umstand, dass Paulus den Aposteln sein Evangelium vorgelegt hat (Gal 2,2), deutet darauf hin, dass dieses zuvor kritisch betrachtet worden war, was wohl an seiner Ablehnung der Beschneidung für bekehrte Nichtjuden gelegen haben wird.

Zur Schlichtung dieses Streites werden Paulus und Barnabas nach Lukas an der Spitze einer Delegation nach Jerusalem entsandt (Apg 15,2). Paulus erwähnt zwar neben Barnabas nur noch Titus als Mitreisenden (Gal 2,1), aber damit ist nicht ausgeschlossen, dass noch andere Personen an der Reise beteiligt waren. Dass Paulus als Gesandter Antiochias aufge-

<sup>13</sup> Vgl. Pesch, *Apostelgeschichte I*, 72-74.

<sup>14</sup> Vgl. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, 222.224.

<sup>15</sup> Diese judenchristlichen Agitatoren aus Apg 15,1.24 sind nicht mit den »falschen Brüdern« aus Gal 2,4 gleichzusetzen (anders J. Becker, *Der Brief an die Galater*, in: *ders. / H. Conzelmann / G. Friedrich, Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon*, NTD VIII, 16. durchges. Aufl. Göttingen 1985, 23), s. Anm. 31.

<sup>16</sup> Vgl. F. Mußner, *Der Galaterbrief*, HThK IX, Freiburg i.Br. u.a. <sup>5</sup>1988, 101.

treten sei, muss nicht im Widerspruch zu der Offenbarung stehen, die Paulus als Reisegrund angibt, wenn man darin einen ähnlichen Vorgang sieht wie Apg 13,4<sup>17</sup>. Da Paulus bestrebt ist, seine Unabhängigkeit von menschlichen Autoritäten herauszustellen (vgl. Gal 1,12.16f.; 2,6), könnte er diese Information ausgelassen haben. Andererseits muss auch die Tendenz des Lukas, Paulus den Gemeindeleitungen unterzuordnen<sup>18</sup>, berücksichtigt werden, so dass sich die genauen Umstände der Abreise nicht mehr sicher rekonstruieren lassen.

## 2.2. Der Verlauf

In Gal 2,2 wird der Grund der Jerusalemreise aus der Sicht des Paulus deutlich: es geht um das Evangelium, das er unter den Nichtjuden verkündigt. Dieses Evangelium wird sicherlich im großen und ganzen dem allgemein in Antiochia und von Antiochia aus gepredigten entsprochen haben<sup>19</sup>, denn Paulus hätte kaum etwa zwölf Jahre lang<sup>20</sup> ein führendes Mitglied (vgl. Apg 13,1) dieser Gemeinde sein können, wenn er eine extreme Sonderposition vertreten hätte. Möglicherweise hat Paulus jedoch eine geringere Kompromissbereitschaft in Fragen des Gesetzes und der Beschneidung gezeigt als andere antiochenische Missionare, wie man aufgrund seines späteren Verhaltens beim antiochenischen Zwischenfall (Gal 2,11-14) vermuten kann, so dass man in Jerusalem Anstoß an seiner Verkündigung genommen hatte. Warum dies erst so spät geschieht, mag so zu erklären sein, dass die Beschneidung von Heidenchristen erst relativ kurze Zeit vor dem Konvent fallengelassen wurde, möglicherweise weil ihre Heilsbedeutung von heidenchristlicher Seite in Frage gestellt worden war und von judenchristlicher Seite nicht begründet werden konnte<sup>21</sup>.

Das Verb *anatithenai* bedeutet »darlegen, jmdm. Mitteilung v. etw. machen, auch m. d. Nebenbed., dass er zugleich um sein Urteil gebeten wird, zur Begutachtung vorlegen«<sup>22</sup>. Paulus hat dieses Wort mit Bedacht gewählt, um nicht den Eindruck entstehen zu lassen, er hätte um eine Weisung nachgesucht<sup>23</sup>. Da Paulus sein Evangelium als von Gott offen-

<sup>17</sup> Vgl. Bornkamm, Paulus, 58f.

<sup>18</sup> Im Gegensatz zu Paulus, der seine Unabhängigkeit von menschlichen Autoritäten betont (Gal 1,11f.15-17; 2,2.6.9.11), legt Lukas Nachdruck auf seine Unterordnung unter die Jerusalemer Urgemeinde als Ursprungsort der Christenheit (9,26-28; 15,22; 16,4; 21,18-26) bzw. unter seine antiochenische Heimatgemeinde (13,1-3; 15,2).

<sup>19</sup> Vgl. N. Taylor, Paul, Antioch and Jerusalem. A Study in Relationships and Authority in Earliest Christianity, JSNT 66, Sheffield 1992, 106.

<sup>20</sup> S.u. Anm. 74.

<sup>21</sup> Vgl. T. Holtz, Die Bedeutung des Apostelkonzils für Paulus, in: *ders.*, Geschichte und Theologie des Urchristentums. Gesammelte Aufsätze, hg. von E. Reinmuth und C. Wolff, WUNT 57, Tübingen 1991, 160-165.

<sup>22</sup> W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin / New York 1988, Sp. 122f. (Hervorhebung durch Bauer).

<sup>23</sup> Vgl. Dunn, The Epistle, 92.

bart betrachtete (Gal 1,11f.16; 2,7), ist auch kaum anzunehmen, dass er nach etwa 17 Jahren noch auf eine menschliche Bestätigung aus war, zumal eine solche Interpretation auch seine Argumentation gegenüber den Galatern zunichte gemacht hätte. Die Befürchtung »damit ich nicht etwa vergeblich liefе oder gelaufen wäre« (V. 2) meint daher kaum, dass Paulus Zweifel an der Richtigkeit seiner Verkündigung hatte. Der Vergleich mit Phil 2,16 und 1Thess 3,5 zeigt vielmehr, dass er sein Missionswerk in Gefahr sah, sollten die Jerusalemer sein Evangelium nicht anerkennen<sup>24</sup>, denn es wäre dann möglicherweise zu einer Kirchenspaltung gekommen, was nach seiner Vorstellung vom *einen* Leib Christi nicht sein durfte (vgl. 1Kor 1,10-13; 12,12-25).

Nach seiner eigenen Darstellung legte Paulus sein Evangelium zwei verschiedenen Personengruppen vor, nämlich zunächst den nicht näher bestimmten »ihnen« (V. 2), mit denen dem Zusammenhang nach die Gesamtgemeinde gemeint ist, und in einer besonderen Sitzung (*kat' idian* – im besonderen) den »in Geltung Stehenden«. Zu diesen gehörten nach 2,9 zumindest die drei »Säulen« Jakobus, Petrus und Johannes, möglicherweise auch noch einige andere Mitglieder der Gemeindeleitung<sup>25</sup>. Die Wortwahl des Paulus entspricht seinem Anliegen gegenüber den Galatern, ihnen sein Evangelium als von Jerusalem anerkanntes zu präsentieren, ohne dass dies für ihn zum Zeitpunkt der Abfassung des Briefes persönlich eine große Bedeutung gehabt hätte: der Ausdruck »die in Geltung Stehenden« gesteht den betreffenden Personen zwar eine gewisse Geltung zu – ohne diese jedoch näher zu bestimmen –, aber er zeigt auch gleichzeitig eine Distanzierung<sup>26</sup> oder sogar eine Infragestellung an, vgl. V. 9: »die als Säulen angesehen werden«.

Die Apostelgeschichte stellt den Verlauf des Konvents recht anders dar. Lukas weiß zwar vom Engagement des Paulus in der Beschneidungsfrage (vgl. 15,2), aber deren Klärung muss für ihn aus denselben theologischen Gründen von den Aposteln ausgehen, wie bereits der Beginn der Heidenmission (s.u. Anm. 66). Daher kommt dem Paulus in Apg 15 nur die Rolle zu, zusammen mit Barnabas von dem Wirken Gottes unter den Heiden zu berichten (V. 4.12b). Dies tun sie nach V. 4 vor der versammelten Gemeinde. In V. 5 treten einige ehemalige Pharisäer auf – ob dies während der Gemeindeversammlung geschieht oder zu einem späteren Zeitpunkt, ist unklar –, deren Forderungen die »Apostel und Ältesten« zu einer erneuten Beratung zusammenkommen lässt (V. 6), auf der Petrus und Jakobus jeweils eine Rede halten (V. 7-11.13-21). V. 12 stört diesen Zusammenhang aus zwei Gründen: zum einen gehören Paulus und Barnabas nicht zu dieser Gruppe und zum anderen ist nach der Petrusrede vom Schweigen der »ganzen Menge« die Rede, womit schwerlich

<sup>24</sup> Vgl. Becker, Der Brief, 22.

<sup>25</sup> Vgl. ebd.; Dunn, The Epistle, 92.

<sup>26</sup> Vgl. a.a.O., 92f.

eine so kleine Gruppe gemeint sein kann<sup>27</sup>. Nach der Rede des Jakobus, die wegen des Verweises auf die Petrusrede (V. 14) auf derselben Apostel- und Ältestenversammlung angesiedelt ist, berichtet V. 22 plötzlich von einem Beschluss der »Apostel und Ältesten samt der ganzen Gemeinde«. Die Schwierigkeit löst sich, wenn man annimmt, dass Lukas nach der ersten Gemeindeversammlung V. 4 eine zweite im Blick gehabt hat, auf der die Apostel und Ältesten in Anwesenheit der antiochenischen Besucher und der Gemeinde die durch die Judaisten aufgeworfenen Streitfragen – vielleicht in einer Art Podiumsdiskussion – verhandelten<sup>28</sup>. Dass dies nicht ganz die historische Wahrheit trifft, zeigt der paulinische Bericht. Der Bericht von einer zweiten Gemeindeversammlung statt einem Treffen in kleinerem Rahmen (Gal 2,2) entspricht der lukanischen Tendenz, die Gesamtgemeinde in wichtige Entscheidungen mit einzubeziehen.<sup>29</sup>

Der Gedankengang des Paulus in Gal 2,2-5 ist etwas undurchsichtig. Nachdem Paulus von der Vorlage seines Evangeliums berichtet hat (V. 2), sagt er plötzlich, dass Titus nicht gezwungen wurde, sich beschneiden zu lassen (V. 3). Wie hängen diese beiden Begebenheiten zusammen? Paulus liefert die Begründung erst in V. 4f. nach<sup>30</sup>: eine Gruppe von Judenchristen (die Bezeichnung »falsche Brüder« – *pseudadelphoi* – schließt aus, dass es Juden waren) hatte sich Zugang zu der Sonderversammlung verschafft<sup>31</sup>, um dort Näheres über die in Antiochia praktizierte Gemein-

<sup>27</sup> Lukas verwendet das Wort *pläthos* ausschließlich zur Bezeichnung großer Versammlungen, wie sich anhand einer Konkordanz leicht feststellen lässt.

<sup>28</sup> Vgl. Schneider, Die Apostelgeschichte, 179.

<sup>29</sup> Die Neigung des Lukas, wichtige Entscheidungen als von der Gesamtgemeinde getroffene darzustellen (vgl. Apg 1,15-26; 6,1-6; 15,22), hängt mit dem lukanischen Hang zur Harmonisierung zusammen (vgl. A. Weiser, Das »Apostelkonzil« (Apg 15,1-35). Ereignis, Überlieferung, lukanische Deutung, BZ 28/1984, 163f.). Die Apostelgeschichte betont an mehreren zentralen Stellen die Einmütigkeit der Urgemeinde (1,14; 2,46; 4,24; 5,12; 15,25). Diese dürfte kaum der historischen Wahrheit entsprechen, sondern in ihr ist das Bemühen zu erkennen, die Konflikte, die in den Paulusbriefen noch deutlich zutage treten, zur Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte aber gelöst oder irrelevant geworden waren (vgl. Bornkamm, Paulus, 13), nachträglich zu harmonisieren (vgl. Gal 2,11-14 mit Apg 15,36-39; Apg 6,1-5; 11,1-18). Mit zunehmendem zeitlichen Abstand zu den Heilsergebnissen hat anscheinend eine Glorifizierung der Urgemeinde und ihrer Führer stattgefunden, was verständlich ist, weil diese Phase der Kirchengeschichte durch die scharfe Zäsur des jüdischen Krieges und der Zerstörung Jerusalems unwiederbringlich zu Ende war.

<sup>30</sup> Offensichtlich ist Paulus mit der Pointe seiner Argumentation vorschnell herausgeplatzt – er diktiert ja einen Brief und ist emotional sehr mit den Ereignissen beschäftigt, wie die starke Polemik in V. 4 zeigt.

<sup>31</sup> Es ist nicht möglich, »mit eingedrängt« (*pareisaktous*) und »neben eingeschlichen« (*pareisälthon*) auf die nach Apg 15,1f. vor dem Konvent in Antiochia auftretenden Judaisten zu beziehen (anders Becker, Der Brief, 23), weil Paulus ab 2,1 ohne eine Vorgeschichte in Antiochia (der Name Antiochia fällt erstmals in 2,11!) von dem Jerusalemer Konvent berichtet. Der Leser bzw. Hörer des Galaterbriefes hätte ohne die Kenntnis des lukanischen Paralleltexes eine Verbindung mit einem zuvor in Antiochia ausgetragenen Streit nicht herstellen können, ohne wenigstens ein »zuvor« o.ä. als Hinweis zu bekommen.

schaft von Judenchristen und Heidenchristen zu erfahren. Die Formulierung »aber selbst Titus [...] wurde *nicht gezwungen*, sich beschneiden zu lassen« (V. 3) deutet an, dass sie die Beschneidung des mitgebrachten Titus sowie generell aller bekehrten Nichtjuden in Wirklichkeit forderten (vgl. Apg 15,5), was für Paulus einem »knechten« gleichkam (V. 4). In einem darüber entbrannten Streit konnte Paulus seine Position insofern verteidigen (V. 5), dass man zumindest nicht auf der Beschneidung bestand (V. 3), wenn man auch judenchristlicherseits nicht auf sie verzichtete, wie später aus dem Abkommen hervorgeht<sup>32</sup>. Für Paulus ging es dabei nicht um die Einhaltung eines alten Brauches (vgl. Apg 15,1: »sich beschneiden lassen nach der Ordnung des Mose«), sondern um die »Wahrheit des Evangeliums«<sup>33</sup>.

Die Darstellung des Verhaltens der Gegner in V. 4f. ist ebenso wie ihre Bezeichnung als »falsche Brüder« stark polemisch gefärbt. Ausdrücke »wie mit eingedrängt«, »neben eingeschlichen«, »auskundschaften« und »knechten«, das im für griechische Ohren besonders starken Kontrast zur im selben Vers genannten »Freiheit« (*eleutheria*) steht<sup>34</sup>, tragen dazu bei, ein objektives Verständnis des Geschehens zu erschweren.

Die Darstellung des Lukas stimmt im wesentlichen mit der des Paulus überein. Nach Apg 15,5 stehen schon während der ersten Gemeindeversammlung einige Leute auf, die Lukas als »einige von der Partei der Pharisäer, die gläubig geworden waren« identifiziert. Diese Angabe passt recht gut ins Bild und würde auch die starke Polemik des Paulus erklären, denn als ehemaliger Pharisäer war er mit der Gedankenwelt dieser Richtung besonders gut vertraut, so dass seine scharfe Abgrenzung von ihnen verständlich wäre<sup>35</sup>. Auch sie fordern die Beschneidung, allerdings nicht speziell die des Titus, von dem Apg 15 schweigt, sondern aller Heidenchristen<sup>36</sup> und fügen noch die Forderung nach Einhaltung des mosaischen Gesetzes an, deren Zusammenhang mit der Beschneidungsforderung als nächstes zu besprechen ist.

<sup>32</sup> S.u. S. 109ff.

<sup>33</sup> Der Finalsatz »damit die Wahrheit des Evangeliums *bei euch bestehen bliebe*« ist ein Hinweis darauf, dass die Gemeinden in Galatien z.Zt. des Apostelkonvents schon bestanden, was die Provinzhypothese voraussetzt (anders *Mußner*, *Der Galaterbrief*, 111). Der Satz bedeutet freilich nicht, dass Paulus nur die Galater meint. Er hat selbstverständlich die gesamte Christenheit im Blick, wenn er von der »Wahrheit des Evangeliums« spricht, vgl. ebd.

<sup>34</sup> Vgl. *Dunn*, *The Epistle*, 100: »For a Greek readership this was a most emotive chord to strike, since the distinction between slave and free was fundamental in Greek thought and the idealization of freedom was axiomatic in Hellenistic self-perception.«

<sup>35</sup> Vgl. a.a.O., 98.

<sup>36</sup> »Sie« bezieht sich auf die »Heiden« in V. 3, die in V. 5 aus stilistischen Gründen nicht noch einmal erwähnt werden (anders *R. Pesch*, *Die Apostelgeschichte*, 2 Bde., 2. Teilband (Apg 13-28), EKK V/2, Zürich u.a. 1986, 73).

### Exkurs: Die Bedeutung der Beschneidung

Wie erklärt sich diese Auseinandersetzung um einen solch archaisch anmutenden Ritus? Die Beschneidung scheint in Israel schon seit der Landnahme praktiziert worden zu sein, vgl. Jos 5,4-9<sup>37</sup>. Sie wurde auch von den meisten Nachbarvölkern mit Ausnahme der Philister geübt (vgl. Jer 9,24f.; Ri 14,3). Betz meint, sie sei »wohl ursprünglich als ein apotropäischer Akt gedacht, der beim Eintritt in die Pubertät (vgl. Gen 17,25) bzw. bei der Hochzeit (Ex 4,24-26) vollzogen wurde.«<sup>38</sup> Die Rede von den »unbeschnittenen Philistern« (Ri 14,3; 15,18; 1 Sam 14,6; 17,26.36; 31,4 par 1Chr 10,4; 2Sam 1,20) deutet an, dass man die Beschneidung in der Richter- und Königszeit bereits als Zeichen der Volkszugehörigkeit verstehen konnte. Während der Exilzeit in Babylonien, als die Existenz Israels als religiös-ethnische Größe bedroht war, werteten die Theologen der Priesterschrift diesen vormals nicht kultischen Brauch um und interpretierten ihn als Zeichen des Bundes zwischen Gott und Israel (Gen 17)<sup>39</sup>. Er musste am achten Tag nach der Geburt vollzogen werden (Gen 17,12; vgl. 21,4; Lev 12,1-3; vgl. auch Phil 3,5) und gewährleistete die Kultfähigkeit (Ex 12,43-49). Fremden wurde es ermöglicht, durch die Beschneidung der israelitischen Volks- und Religionsgemeinschaft »beizutreten« (Gen 34,14-17.21-24; Ex 12,43-48). Dass gerade die Beschneidung diese Bedeutung bekam, mag damit zusammenhängen, dass die Babylonier diesen Brauch nicht hatten und er sich daher für Israel als identitätsstiftend erwies<sup>40</sup>.

Während der Regierungszeit des Seleukidenherrschers Antiochos IV Epiphanes (200/198-135 v.Chr.) wurde die Beschneidung in dramatischer Weise zu einem Bekenntniszeichen: in dem Bestreben, die verschiedenen Völker seines Herrschaftsgebietes zu einem einzigen Volk mit einer hellenistischen Einheitsreligion zu machen, verbot Antiochos im Jahre 167 v.Chr. bei Todesstrafe die Ausübung des jüdischen Kultes einschließlich der Beschneidung (1Makk 1,41-64). Diese Religionspolitik führte im darauffolgenden Jahr zum Aufstand der Makkabäer, die nach dem Tode des Antiochos im Jahre 164 v.Chr. erreichen konnten, dass dessen Anordnungen rückgängig gemacht wurden (1Makk 6,55-60). Träger dieses Aufstandes war eine als *Hasidäer* (hebr. *Chasidim*) bezeichnete Gruppe (1Makk 2,42; 2Makk 14,6), aus der später die Pharisäer hervorgingen<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Die in Jos 5,2f. und Ex 4,25 bezeugte Beschneidung mit Steinmessern weist auf das hohe Alter des Rituals hin, vgl. W.H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, Neukirchen-Vluyn 1990, 315.

<sup>38</sup> O. Betz, *Art. Beschneidung*. II. Altes Testament, Frühjudentum und Neues Testament, in: TRE V, 716f.

<sup>39</sup> Vgl. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube*, 315.

<sup>40</sup> Vgl. Betz, *Beschneidung*, 717.

<sup>41</sup> Vgl. E. Lohse, *Umwelt des Neuen Testaments*, GNT 1, 8., durchges. und erg. Aufl. Göttingen 1989, 54.

Die Beschneidung war seitdem ein unverzichtbares Merkmal jüdischer Identität. Paulus kann daher das Wort »Beschneidung« zur Bezeichnung der Juden (Gal 2,7-9) verwenden, ebenso wie »Unbeschnittenheit« für die Nichtjuden (Gal 2,7; vgl. die Parallelisierung mit »Heiden« in V. 7f.).

Stellt die Beschneidung den Menschen in die Gemeinschaft des erwählten Volkes hinein, so regelt das mosaische Gesetz dessen Leben nach dem Willen Gottes. Beschneidung und Gesetz sind daher untrennbar miteinander verbunden (Gal 5,3; Röm 2,25). Wenn die Beschneidungsbefürworter in Jerusalem die Beschneidung der Heidenchristen fordern, so geht es ihnen also nicht nur um den Ritus, sondern darum, dass die Beschnittenen auch das Gesetz einhalten (vgl. Apg 15,5). Die Tatsache, dass die Diskussion um die Beschneidung erst im Zusammenhang mit der Heidenmission aufgetreten ist, macht deutlich, dass dieses Thema in judenchristlichen Kreisen vorher kein Problem darstellte. Zur Zeit des Apostelkonvents hatte eine Abtrennung der Jerusalemer Gemeinde von der Synagoge ja noch nicht stattgefunden. Der Umstand, dass man in Jesus den erwarteten Messias sah, bedeutete keineswegs, dass man nicht mehr auf dem Boden des ohnehin sehr heterogenen Judentums stand<sup>42</sup>. Im Gegenteil, wenn der Messias Israels gekommen war, dann mussten die, die ihm die Ehre erwiesen, sich als das wahre Israel ansehen, das in der folgenden Heilszeit bevorzugt werden würde<sup>43</sup>. Wenn Nichtjuden Anteil daran haben wollten, so mussten sie, wie auch im Judentum, durch Beschneidung und Übernahme des Gesetzes zuerst Glieder des Gottesvolkes werden. Die Intervention der Judaisten auf dem Apostelkonvent ist von diesem Standpunkt aus verständlich: sie empfanden die Aufgabe der Beschneidung durch die antiochenische Missionspraxis als groben Verstoß gegen die göttliche Anordnung aus Gen 17 und wollten mit ihrem Einspruch sicherstellen, dass die neue jüdische Bewegung dem Bund treu bleibt, den Gott mit seinem Volk geschlossen hat<sup>44</sup>.

Paulus versteht das Gesetz und die Beschneidung nicht mehr in diesem traditionell jüdischen Sinn, sondern er ist vom Heilswirken Gottes in Christus aus zu einem neuen Gesetzesverständnis gelangt<sup>45</sup>. Angesichts der Sündhaftigkeit aller Menschen, der Nichtjuden (Röm 1,18-2,16) wie der Juden (Röm 2,17-3,20), und des in Kürze erwarteten Gerichtes Gottes (1Thess 4,15-17; 1Kor 7,29; 15,51; Phil 4,5; Röm 13,11f.), das den Zorn Gottes über die sündige Menschheit ausbrechen lässt (1Thess 1,10; Röm 1,18; 2,5-10), verlieren Beschneidung und Gesetz für Paulus ihre Bedeutung (Gal 5,6; 6,15), da sie dem Menschen nicht zur

<sup>42</sup> Vgl. B. Moeller, *Geschichte des Christentums in Grundzügen*, 5., verb. und erw. Aufl., Göttingen 1992, 19-22. Nach Apg 2,46 versammelte sich die Gemeinde zum Gebet im Tempel, und Mt 5,23 legt nahe, dass sie auch am Opferkult teilnahm. Nach Mt 10,17 unterstand die Urgemeinde der synagogalen Gerichtsbarkeit.

<sup>43</sup> Vgl. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, 223.

<sup>44</sup> Vgl. Dunn, *The Epistle*, 99.

<sup>45</sup> Vgl. Bornkamm, *Paulus*, 131.

Gerechtigkeit vor Gott verhelfen können (Gal 2,16; Röm 3,28). Da die Menschen durch die »Übertretung Adams« (Röm 5,14) unter der ver-sklavenden Macht der Sünde stehen, können sie gar nicht anders als sündigen (Röm 7,14-23; vgl. 3,9). Auch das Gesetz kann sie nicht von diesem Zwang befreien, sondern es ist lediglich »um der Sünden willen hinzugekommen« (Gal 3,19; vgl. 5,13), damit es »Erkenntnis der Sünde« bewirke (Röm 3,20) und als »Zuchtmeister auf Christus hin« diene (Gal 3,24). Nachdem Christus gekommen ist und die Menschen vom »Fluch des Gesetzes« erlöst hat (Gal 3,10-13), indem er die ganze Menschheit in seinen Tod eingeschlossen und damit die Macht der Sünde über den Menschen gebrochen hat (Röm 6,6f.11), ist das Gesetz durch den Glauben abgelöst worden. In diesem Sinne ist Christus »des Gesetzes Ende« (Röm 10,4). Durch die Versöhnungstat Christi ist auch der Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden aufgehoben (Gal 3,28; Röm 10,12), denn wie sie alle gesündigt haben (Röm 2,11f.; 3,9), so bedürfen auch alle der Erlösung durch Christus (Röm 3,30). Deshalb steht für Paulus die »Wahrheit des Evangeliums« (Gal 2,5) auf dem Spiel, wenn seine Gegner fordern, die bekehrten Nichtjuden durch die Beschneidung erst einmal Anteil am »Volk Gottes« zu geben. Das Volk Gottes besteht für Paulus nicht mehr nur aus Juden, sondern gleichberechtigt aus Juden und Nichtjuden (vgl. Phil 3,3; Röm 2,28f.; 9,6-13.24-26). Die Beschneidung hat daher keine Heilsbedeutung mehr und kann von Paulus in der Tradition der Propheten nur noch als Beschneidung des Herzens (Röm 2,28f.; vgl. Jer 4,4; 9,24f.; Hes 44,7.9) sinnvoll verstanden werden.

### 2.3. Die Ergebnisse

Wie konnte nun zwischen den beiden Parteien mit ihren grundverschiedenen Positionen in der Beschneidungsfrage eine Verständigung erzielt werden? Für die Beantwortung dieser Frage ist die Stellung der Bemerkung des Paulus, Titus sei nicht gezwungen worden, sich beschneiden zu lassen (Gal 2,3), aufschlussreich. Paulus berichtet davon nämlich nicht im Rahmen seiner Darstellung der auf dem Apostelkonvent per Handschlag besiegelten Beschlüsse (V. 6-10), so dass man annehmen kann, dass die Jerusalemer Autoritäten – möglicherweise mit Rücksicht auf die Judaisten – nicht gewillt waren, eine Grundsatzentscheidung in dieser Frage zu treffen. Paulus konnte sich gegen die Judaisten zwar so weit durchsetzen, dass seine Position für seinen eigenen Wirkungskreis anerkannt wurde (V. 9). Dies wird aber eine Anerkennung in einem ähnlichen Sinne gewesen sein, wie man auch die Gottesfürchtigen, die sich zur Synagoge hielten, anerkannte. Vom Standpunkt der Judaisten aus blieb es weiterhin wünschenswert, die Konversion durch die Beschneidung und die Übernahme des Gesetzes zu vervollständigen. Dass die Vereinbarung über die Missionszuständigkeiten in V. 9 keinen Passus zur Beschneidung enthält, dürfte dann wohl heißen, dass beide Parteien ihre jeweilige Praxis beibe-

hielten, ohne sie für die andere zu fordern. Die »Säulen« konnten oder wollten dem Paulus nicht vorschreiben, ihre Beschneidungspraxis zu übernehmen, was darauf schließen lässt, dass sie eine Vermittlerrolle zwischen Paulus und den Judaisten ausübten. Möglicherweise betrachteten sie ihre Vereinbarung mit Paulus als eine Ausnahmeregelung, doch für Paulus bedeutete die Tatsache, dass man Titus nicht zwang, sich beschneiden zu lassen, den Durchbruch und die Anerkennung seines Evangeliums<sup>46</sup>, die er später bei den Galatern gegen die dort nach ihrem Verständnis wirkenden Judaisten ins Feld führen konnte.

Ab Gal 2,6 berichtet Paulus von den Ergebnissen des Apostelkonvents bzw. des Treffens im kleineren Kreis mit den »in Geltung Stehenden«. Die V. 6-10 bilden nur einen einzigen Satz, der durch zwei Parenthesen unterbrochen wird. In der ersten Parenthese betont Paulus noch einmal, wohl im Blick auf die galatischen Judaisten, dass das Ansehen dieser Leute ihm nicht wichtig ist<sup>47</sup>, da auch Gott nicht darauf achtet (V. 6; vgl. Röm 2,11). Bedenkt man, dass zwischen dem Apostelkonvent und der Abfassung des Galaterbriefes ein schwerwiegender Bruch zwischen Paulus und der Jerusalemer Gemeinde stattgefunden hatte (Gal 2,11-14), so wird seine wiederholte Abgrenzung verständlicher: wenn Paulus auch vor dem Konvent der Jerusalemer Gemeindeleitung eine gewisse Autorität zuerkannte und deshalb nach Jerusalem reiste, so musste er doch nach dem Zwischenfall in Antiochia starke Zweifel daran bekommen haben. Es scheint fast so, als würde er den Bericht über seine Anerkennung in Jerusalem ebenso widerwillig zu seiner Verteidigung gegen die galatischen Judaisten verwenden, wie er sich später vor den Korinthern mit seiner sogenannten Narrenrede gegen die »Überapostel« verteidigte (2Kor 11,17-12,11).

Paulus beginnt mit der für sein Anliegen bei den Galatern wichtigsten Vereinbarung: die Jerusalemer haben ihm keine Auflagen gemacht. Vom Blickwinkel der Jerusalemer Gemeindeleiter ist das beachtlich. Sie haben sich trotz des sicher nicht ganz bedeutungslosen Judaistenflügels nicht auf deren Seite gestellt, sondern sie sind das Wagnis eingegangen, Paulus den Rücken zu stärken. Sie hätten auch die Macht gehabt, anders zu entscheiden, wie die Wendung »mir haben die, die das Ansehen hatten, nichts weiter auferlegt« (Gal 2,6) zeigt: hier sind nicht zwei gleichberechtigte Parteien übereingekommen, den Heidenchristen keine weiteren Auflagen zu machen, sondern allein die Jerusalemer Gemeindeführung hatte darüber zu entscheiden<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Vgl. Dunn, *The Epistle*, 114.

<sup>47</sup> ὅποιοι ποτε ἦσαν heißt nicht, wie Dunn meint (a.a.O., 102f.) und wie die Lutherbibel übersetzt »was sie früher gewesen sind«, sondern »welcherlei Leute nur immer sie waren« (Bauer s.v. ὅποιος, οἶα, ον, Sp. 1167). Die Wendung ist daher nicht als Verweis auf die Zugehörigkeit der »Säulen« zum Jüngerkreis bzw. zur Familie Jesu zu werten, sondern sie betont nur die Abgrenzung des Paulus von ihnen und legt den Galatern nahe, ihre Autoritätshörigkeit im Lichte der Unparteilichkeit Gottes zu überdenken.

<sup>48</sup> Vgl. Dunn, *The Epistle*, 104.

Den positiven Teil des Jerusalemer Abkommens beschreibt Paulus in Gal 2,7-10. Zunächst bemüht er sich zu zeigen, dass die »in Geltung Stehenden« auch wirklich aus voller Überzeugung mit der Mission des Paulus und Barnabas einverstanden sind. »Da sie sahen« (V. 7) und »da sie [...] erkannten« (V. 9) setzen Berichte über die Missionserfolge des Paulus voraus, wie sie dem Paulus schon nach Jerusalem vorausgeeilt waren (Gal 1,23) und wie er selbst sie der Gemeinde vorlegte (Gal 2,2; vgl. Apg 15,4.12). Wenn Paulus vom »Evangelium an die Heiden« und vom »Evangelium an die Juden« spricht, so meint er damit nicht, dass es zwei verschiedene Evangelien gibt. In Gal 1,6f. schließt er diese Möglichkeit ausdrücklich aus. Es ist das *eine* Evangelium, das den Juden und den Nichtjuden *auf verschiedene Weise* gepredigt wird<sup>49</sup>. Da es in den paulinischen Gemeinden ebenso wie in den rein judenchristlichen Gemeinden Manifestationen des Heiligen Geistes gab (Gal 3,2-5; vgl. 1Kor 12.14; Apg 2,4-11; 10,44-46), mussten die Jerusalemer Autoritäten anerkennen (V. 9), dass in beiden Fällen Gott »wirkte« (vgl. das zweimalige »wirksam gewesen« in V. 8) bzw., von Paulus aus gesprochen, dass ihm »Gnade [...] gegeben« (V. 9) war. Mit »Gnade« meint Paulus hier sein Apostolat, doch stand dieses in Jerusalem sicher nicht in dem Sinne zur Debatte, als dass es um die Bezeichnung »Apostel« als Titel gegangen wäre<sup>50</sup>. Von der fehlenden Wiederholung des Wortes »Apostelamt« in V. 8 darauf zu schließen, Paulus verwende hier ein Zitat, das den Titel für Paulus vermeidet, ist genauso unwahrscheinlich, wie aus der fehlenden Wiederholung von »Evangelium« in V. 7 zu schließen, Paulus vermeide den Begriff Evangelium für die Verkündigung des Petrus<sup>51</sup>.

Lukas verarbeitet seine Nachrichten über die Anerkennung der Heidenmission in der Petrusrede (Apg 15,7-11). Für ihn ist die Heidenmission allerdings nicht mehr an bestimmte Personen wie Paulus und Barnabas geknüpft, sondern er behandelt sie als grundsätzliches Phänomen. Die Argumente für ihre Anerkennung sind ähnlich: auch Lukas führt das Wirken Gottes unter den Heiden an, durch das diese den heiligen Geist empfangen haben (V. 8). In beiden Fällen wird also von der Existenz der heidenchristlichen Gemeinden her auf dessen göttliche Legitimation geschlossen. Das Argument, das »Joch des Gesetzes« sei schon für Juden nicht tragbar und dürfe darum den Heiden nicht aufgebürdet werden (V. 10), ist sicher auf dem Konvent nicht vorgetragen worden. »Diese Sicht des Gesetzes als eines Agglomerates schwer durchschaubarer und undurchführbarer Bestimmungen entspricht der Perspektive des lukianischen Heidenchristentums, das nichts mehr weiß von der Geborgenheit des Juden im Gesetz als der Ordnung des heilen Lebens.«<sup>52</sup>

<sup>49</sup> Es handelt sich um Genitiva objectiva, vgl. *Mußner*, Der Galaterbrief, 115, s. Anm. 87.

<sup>50</sup> Vgl. *Becker*, Der Brief, 22.

<sup>51</sup> Gegen *Dunn*, The Epistle, 107.

<sup>52</sup> *Roloff*, Die Apostelgeschichte, 231.

In V. 9 berichtet Paulus von dem einzigen »offiziellen« Beschluss, der auf dem Apostelkonvent gefasst wurde. Die namentliche Nennung aller Beteiligten sowie deren Handschlag machen deutlich, dass es sich hier nicht um eine private Verabredung handelt, sondern um eine formale Übereinkunft, die grundsätzlichen Charakter hat.<sup>53</sup> Die Spezifikation *de-xia koinonias* (»die rechte Hand der Gemeinschaft«) zeigt an, dass die Jerusalemer »Säulen« trotz der vorangegangenen Streitigkeiten paulinisch gesprochen die Gemeinschaft mit den Antiochenern als Glieder am *einen* Leib Christi aufrechterhalten wollen.

Wie ist nun die Nennung von Jakobus, Petrus und Johannes als »Säulen« der Gemeinde<sup>54</sup> zu beurteilen? Entgegen dem Eindruck, den Lukas mit der Nennung des Zwölferkreises Apg 1,13 und 6,2 erwecken will, scheinen der Urgemeinde von Anfang an nicht alle zwölf Jünger Jesu angehört zu haben (vgl. Mk 14,50 par Mt 26,56b<sup>55</sup>). Die Apostelgeschichte berichtet selbst nur von Petrus (1-8; 10-12; 15,7-11) und den Zebedäiden Jakobus (12,2) und Johannes (3f.; 8,14), und auch Paulus erwähnt darüber hinaus keinen weiteren Jesusjünger. Der Jesusbruder Jakobus hat dagegen wohl von Anfang an zur Gemeinde gehört<sup>56</sup>. Er scheint im Zuge der Verfolgungen unter Herodes Agrippa I in den Jahren 43/44 (Apg 12,1), als Petrus aus Jerusalem fliehen musste (Apg 12,17c), die Gemeindeleitung übernommen zu haben (vgl. Apg 12,17b). Petrus wirkte in den folgenden Jahren offenbar als (Juden-) Missionar, wie die Wendungen »so wie Petrus das Evangelium an die Juden [sc. anvertraut war]« (Gal 2,7) und »der in Petrus wirksam gewesen ist zum Apostelamt unter den Juden« (Gal 2,8) nahelegen (vgl. auch Apg 9,32-43, das sachlich besser hinter 12,17 passt). Dieses auswärtige Wirken des Petrus dürfte der Grund dafür sein, dass Jakobus zur Zeit des Apostelkonvents die maßgebliche Persönlichkeit in der Jerusalemer Gemeinde war (vgl. die Reihenfolge der »Säulen« Gal 2,9; vgl. auch Gal 2,12; Apg 15,13-21; 21,18). Über Johannes erfahren wir weder bei Paulus noch in der Apostelgeschichte, die ihn im Zusammenhang mit dem Konvent überhaupt nicht nennt, etwas. Vielhauer meint, aus dem *vaticinium ex eventu* Mk 10,38f. schließen zu können, dass beide Zebedäus-Söhne gleichzeitig, also im

<sup>53</sup> In den dem Neuen Testament zeitlich nahestehenden Makkabäerbüchern sind die Ausdrücke δεξιὰς διδόναι – die rechte Hand geben (1Makk 6,58; 11,50.62; 13,45.50; 2Makk 4,34; 11,26; 12,11; 13,22; 14,19) und δεξιὰς λαβεῖν – die rechte Hand nehmen (1Makk 11,66; 13,50; 2Makk 12,12; 14,19) termini technici für »Frieden schließen« bzw. »Frieden gewähren«. Zum bindenden Charakter der Geste vgl. *Josephus*, Ant. XVIII, 326.328f.

<sup>54</sup> Die Vorstellung vom bewährten Christen als Säule im Tempel Gottes findet sich auch in Offb 3,12; die Gemeinde als Tempel Gottes findet sich auch in 1Kor 3,16f.; 2Kor 6,16; Eph 2,19-22. Paulus distanziert sich allerdings in Gal 2,9 von der Bezeichnung der drei als »Säulen« (vgl. 1Kor 3,5-15).

<sup>55</sup> Lukas unterdrückt die Nachricht von der Flucht der Jünger!

<sup>56</sup> Paulus trifft mit ihm bereits bei seinem ersten Jerusalembesuch im Jahre 35 zusammen (Gal 1,19).

Jahre 44 n.Chr. (Apg 12,2) hingerichtet worden seien, so dass der Konvent im Jahre 44 stattgefunden haben müsse<sup>57</sup>. Dagegen ist zu sagen, dass an der besagten Stelle zwar ein Märtyrertod beider vorausgesetzt ist, nicht aber, dass dieser gleichzeitig eingetreten ist<sup>58</sup>.

Bei der per Handschlag besiegelten Vereinbarung geht es nicht, wie man erwarten könnte, um theologische Fragen, wie die Regelung der Beschneidung von Nichtjuden oder die Rolle des Gesetzes in heidenchristlichen Gemeinden. Da über diese Punkte keine Einigung zu erzielen war, entschließt man sich, dem Konflikt aus dem Weg zu gehen, indem man Zuständigkeiten festlegt: die antiochenischen Missionare, vertreten durch Paulus und Barnabas, werden mit der Heidenmission betraut, während die Jerusalemer, repräsentiert durch die drei »Säulen«, die Mission unter Juden übernehmen<sup>59</sup>. Wie soll man sich eine solche Regelung praktisch vorstellen? An eine geographische Aufteilung von Missionsgebieten kann hier nicht gedacht sein, da man in Jerusalem kaum auf die Mission in der Diaspora verzichtet hätte, und eine ethnische Aufteilung war deshalb nicht praktikabel, weil es der Missionsstrategie des Paulus und sicher auch der anderer antiochenischer Missionare entsprach, zunächst in den Synagogen zu predigen (Apg 9,20; 13,4.14; 14,1; 17,1f.10.17; 18,4.19; 19,8), wo sich interessierte Nichtjuden für den Glauben an Christus gewinnen ließen (Apg 13,48; 14,1; 17,4; 18,4). Die Regelung ist wohl eher als eine Zuweisung von Verantwortlichkeiten zu verstehen.<sup>60</sup> Die Jerusalemer gestatten den Antiochenern, weiterhin in eigener Verantwortung ihre beschneidungsfreie Heidenmission zu betreiben, allerdings mit der Einschränkung, dass die Juden, die sich im Zuge der antiochenischen Missionsbemühungen bekehren, dem Einfluss Jerusalems unterstehen. Diese Einigung konnte zwar für den Moment die bedrohte Einheit der Kirche retten, aber in der Praxis musste sie schnell zu neuen Komplikationen führen. Wie nämlich soll man in Jerusalem reagieren, wenn Paulus in einer aus Juden und Nichtjuden zusammengesetzten Gemeinde den Nichtjuden die Freiheit vom Gesetz predigt und die Juden daraufhin ebenfalls nicht mehr auf die Einhaltung des Gesetzes achten wollen? Wie soll man mit Proselyten verfahren, die den Glauben an Christus annehmen und daraufhin das ihnen auferlegte Gesetz wieder ablegen? Es ist durchaus verständlich, dass die Gesetzesproblematik erneut aufbrechen musste, als Abgesandte der Jerusalemer Gemeindeleitung kurze Zeit nach dem Konvent nach Antiochia reisten, um dort im Sinne des Konventsbeschlusses ihre Verantwortung für die Judenchristen wahrzunehmen (Gal 2,12). Wie dieser Besuch verlief und welche Folgen er hatte, wird im Abschnitt 3 zu besprechen sein.

<sup>57</sup> Vgl. Vielhauer, *Geschichte*, 77f.

<sup>58</sup> Vgl. Conzelmann / Lindemann, *Arbeitsbuch*, 523.

<sup>59</sup> Da Jakobus und Johannes nicht als Missionare bekannt sind, dürften die Pronomina »wir« und »sie« hier kollektiv gemeint sein.

<sup>60</sup> Vgl. Dunn, *The Epistle*, 111f.

In V. 10 reicht Paulus noch eine Information nach, die sich grammatisch an V. 6 anschließt: »Mir haben die, die das Ansehen hatten, nichts weiter auferlegt [...], nur dass wir an die Armen dächten, was ich mich auch eifrig bemüht habe zu tun.« Diese Angabe ist nicht ganz klar. Wer ist mit den »Armen« gemeint, was heißt es, »an sie zu denken« und in welcher Weise hat Paulus dies schon getan?

Dass mit den »Armen« wirtschaftlich arme Menschen gemeint sind und nicht etwa die Gesamtgemeinde, die sich diese Bezeichnung als Ehrennamen beigelegt hätte<sup>61</sup>, wird in Röm 15,26.28 deutlich, wo Paulus schreibt, er müsse die inzwischen eingesammelte Kollekte »für die Armen unter den Heiligen in Jerusalem« (V. 26) bringen. Für die Verschlechterung der wirtschaftlichen Situation der Jerusalemer Gemeinde gibt es mehrere Gründe<sup>62</sup>. In der anfänglichen Begeisterung nach Pfingsten und in der Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi hatten anscheinend viele wohlhabende Gemeindeglieder ihren Besitz verkauft, um den Erlös daraus der Armenpflege zur Verfügung zu stellen (Apg 2,45; 4,34). Auch wenn die Gemeinde nicht ganz so rasant gewachsen sein mag wie Lukas es beschreibt (Apg 2,41.47; 4,4; vgl. 21,20), so werden sich doch gerade wegen ihrer besonderen karitativen Ausrichtung viele ärmere Menschen zu ihr gehalten haben, so dass es schon bald zu Engpässen gekommen zu sein scheint (Apg 6,1). Hinzu kommt, dass in den Jahren 46-48 eine Hungersnot Palästina heimgesucht hat, die ein übriges dazu getan habe dürfte, die Gemeinde in finanzielle Schwierigkeiten zu bringen (vgl. Apg 11,27f.; Josephus, Ant. III, 320f.; XX, 51-53).

Die Verwendung des Verbs *mnämoneuein* (denken an, gedenken) zum Ausdruck der Geldsammlung dürfte wohl der Tendenz des Paulus entsprechen, von Geld nicht direkt zu reden, sondern statt dessen Begriffe und Wendungen zu gebrauchen, die eine mit der Gabe des Geldes verbundene Geisteshaltung zum Ausdruck bringen<sup>63</sup>. Wenn Paulus sagt, er habe sich bereits »eifrig bemüht«, an die Armen zu denken, so kann das nur heißen, dass er die Geldsammlung zur Zeit der Abfassung des Galaterbriefes bereits begonnen hatte. Aus 1Kor 16,1 geht hervor, dass Paulus auch bei den Galatern gesammelt hat. Dass er im Galaterbrief selbst keine Andeutung darauf macht, scheint mit der Briefsituation zusammenzuhängen: sein Bericht von der Bitte Jerusalems um finanzielle Hilfe steht ja im Dienste seiner Argumentation gegen die in Galatien wirkenden Judaisten. Diese werden kaum die Kollekte in Gefahr gebracht haben, so dass für Paulus kein Anlass bestand, an dieser Stelle mehr dazu

<sup>61</sup> So z.B. Taylor, Paul, 117f.

<sup>62</sup> Vgl. zum folgenden Abschnitt Dunn, The Epistle, 112.

<sup>63</sup> Obwohl Paulus in seinen Briefen an einigen Stellen von finanziellen Dingen spricht (Phil 4,10-18; 1Kor 16,1-4; 2Kor 8f.; 11,7-9; Röm 15,25-32), verwendet er nirgendwo die zur Bezeichnung von Geld geläufigen Wörter *chrämata* (Geld) oder *argyrion* (Silbergeld), und die beiden Stellen, an denen er das Wort *timä* (Preis) verwendet, beziehen sich auf einen idealen Kaufpreis, nämlich auf das Leben Christi als Opfer für die Menschheit (1Kor 6,20; 7,23).

zu sagen, als dass er sich trotz seines erneut ins Kreuzfeuer geratenen gesetzesfreien Evangeliums an die Abmachung gebunden wusste.

#### 2.4. Die Bedeutung des Apostelkonvents für die paulinische Mission

Der Handschlag zwischen Paulus, Barnabas und den »Säulen« hat den Weg geebnet für eine Heidenmission im großen Stil, die von Jerusalem nicht nur geduldet, sondern ausdrücklich gebilligt worden ist. Die Einheit der Kirche ist an der Frage der Beschneidung nicht zerbrochen, sondern in neuer Form konstituiert worden. Wenn nämlich Menschen nicht mehr zuerst Juden werden müssen, um Christen zu sein, dann ist der Übergang von einer Nationalreligion zur universalen Religion geschaffen. Dass diese Konsequenz, die sich aus der Anerkennung unbeschchnittener Christen als gleichwertige Gemeindeglieder ergab, auf dem Apostelkonvent bestenfalls von Paulus gesehen worden ist, macht der weitere Verlauf der Ereignisse deutlich. Doch der einmal vollzogene Schritt war nicht mehr rückgängig zu machen, mit der Abmachung in Jerusalem war unwiderruflich das »Christentum« entstanden.

Für Paulus bedeutete der Ausgang des Konvents einen Triumph. Er hatte sich gegen die Judaisten, die in Jerusalem einigen Einfluss besaßen, durchgesetzt und war durch die Männer in seiner Berufung anerkannt und bestärkt worden, die als die »Säulen« der Kirche galten<sup>64</sup>. Zwar schlossen sich diese nicht seiner Auffassung an, doch sie ließen ihn gewähren und maßten sich nicht die Aufsicht über seine Missionsarbeit an.

Die Kollekte, die Paulus in Jerusalem noch als Vertreter Antiochias auf sich genommen hat, blieb in den folgenden Jahren ein wichtiges Anliegen seines Wirkens, das er gewissenhaft verfolgte (1Kor 16,1-4; 2Kor 8f.; Röm 15,25-32). Trotz der heftigen Auseinandersetzung, die sich nach dem Konvent in Antiochia ereignete, legte Paulus weiterhin großen Wert darauf, die Einheit der Kirche durch diese Sammlung zu dokumentieren. Paulus verstand die Bitte seitens der Jerusalemer um *mnämoneuein* (»gedenken«) nicht nur als eine Bitte um Finanzhilfe, sondern auch als Bitte um Dankbarkeit gegenüber der Jerusalemer Gemeinde, von der die Christusbotschaft ihren Ausgang genommen hat. So appellierte er bei seiner Geldsammlung nicht einfach an die Solidarität der heidenchristlichen Gemeinden mit den in Not geratenen Glaubensbrüdern und -schwestern in Jerusalem, sondern er wies darauf hin, dass das Heil von Jerusalem aus zu den Nichtjuden gekommen ist (Röm 15,27). Die Kollekte wurde Paulus schließlich zum Verhängnis. Auch wenn er nach seiner Trennung von Antiochia an den Konventsbeschlüssen festhielt, so scheint man seine

<sup>64</sup> Wenn Paulus sich in Gal 2,2.6.9 so geringschätzig über die »Säulen« äußert, so mag das mit der Enttäuschung zusammenhängen, die diese ihm kurze Zeit später in Antiochia bereiteten (Gal 2,11-14). Die Besorgnis, die er in V. 2 äußert, deutet jedenfalls an, dass ihm das Urteil der »Säulen« zur Zeit des Konvents sehr wohl wichtig war.

Kollekte in Jerusalem nicht mit offenen Armen entgegengenommen zu haben. Er wurde im Zuge seines letzten Jerusalembesuches Zielscheibe von Anschuldigungen von seiten der Juden und Judenchristen (vgl. Apg 21,20f.28f.), so dass die römischen Ordnungshüter ihn in Schutzhaft nehmen mussten (21,30-34). Nachdem sein Prozess zwei Jahre verschleppt worden war, schickten ihn die römischen Behörden, da er sich auf sein römisches Bürgerrecht berief, nach Rom, wo er wahrscheinlich Anfang der sechziger Jahre als Märtyrer starb (Apg 24,22-28,31).

### 3. Die Auseinandersetzung in Antiochia

Die einzige Quelle für den Streit in Antiochia, der das Leben und Wirken des Paulus so nachhaltig beeinflusste, ist sein eigener, emotional stark aufgeladener Bericht darüber. Wegen der oben dargelegten kompositorischen Eigenart des lukanischen Berichtes<sup>65</sup> lassen sich jedoch aus der Apostelgeschichte einige ergänzende Informationen gewinnen, die dazu beitragen können, das Bild, das Paulus zeichnet, zu vervollständigen.

#### 3.1. Der Anlass

Ohne Überleitung erzählt Paulus in Gal 2,11-14 von einer Begebenheit, die sich einige Zeit nach dem Apostelkonvent zugetragen hat. Paulus und Barnabas sind inzwischen wieder nach Antiochia zurückgekehrt, und Petrus, der auf dem Apostelkonvent zu den zwischen Antiochenern und Judaisten vermittelnden »Säulen« gehörte, hat mittlerweile offenbar selbst begonnen, Heidenmission zu betreiben. Das scheint Paulus jedenfalls vorauszusetzen, wenn er ihm vorhält, »heidnisch« zu leben (Gal 2,14). Auch Lukas weiß etwas von einer Mission des Petrus unter Nichtjuden zu berichten, die diesem in genau derselben Angelegenheit die Proteste der Jerusalemer Judaisten einbrachte, die auch im antiochenischen Zwischenfall strittig war, nämlich die Frage der Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden (Apg 11,3; vgl. Gal 2,12). Pesch vermutet darum, dass Lukas diesen Konflikt in seiner Darstellung vorgezogen und zur Episode der Bekehrung vom Hauptmann Cornelius ausgestaltet hat<sup>66</sup>. Entsprechend dem lukanischen Autoritätsschema, das den Beginn der Heidenmission in die Hände des Petrus legt<sup>67</sup>, muss auch die Klä-

<sup>65</sup> S.o. S. 99f.

<sup>66</sup> Vgl. Pesch, Apostelgeschichte II, 73f.

<sup>67</sup> Dass bei Lukas gerade an Petrus der Auftrag zur Heidenmission ergeht, dürfte theologische Gründe haben: als führende Persönlichkeit in der Urgemeinde und einer der ersten Jünger Jesu war er in besonderer Weise dazu prädestiniert, eine Entwicklung von solcher Tragweite einzuleiten. Es wird aber eher der historischen Wahrheit entsprechen, in Antiochia den Ausgangspunkt für die Mission unter Nichtjuden zu sehen, wie es auch Apg 11,20f. nahelegt (vgl. Bornkamm, Paulus, 51f.).

zung des Folgeproblems der Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden durch göttliche Weisung an einen Apostel ergehen, wie es in der Corneliusgeschichte geschieht. Genau wie später beim Apostelkonzent werden beide Fragen als zusammengehörig behandelt, so dass Peschs These wohl zutreffend sein dürfte.

Über den Grund des Besuches Petri sagt Paulus nichts. Möglich ist, dass ihn eine Missionsreise nach (oder eher durch) Antiochia führte<sup>68</sup> oder dass er die *koinonia* (Gemeinschaft) zwischen beiden Gemeinden pflegen wollte. Jedenfalls hat er sich in Antiochia offensichtlich den dortigen Gegebenheiten angepasst und mit den nichtjüdischen Gemeindegliedern gegessen und wohl auch das Abendmahl gefeiert<sup>69</sup>. Bevor wir auf den Streit eingehen, der entstand, als die Jakobus-Leute aus Jerusalem nach Antiochia kamen, wollen wir kurz betrachten, warum es für Juden so problematisch war, mit Nichtjuden zusammen zu essen.

### *Exkurs: Jüdische Reinheitsvorschriften bei Tisch*

Vom jüdischen Standpunkt war und ist Tischgemeinschaft mit Nichtjuden aus zwei Gründen problematisch<sup>70</sup>: zum einen entspricht das servierte Essen möglicherweise nicht den jüdischen Speisegeboten, und zum anderen sind die Nichtjuden selbst, sofern sie sich nicht an jüdische Gesetze halten, für strenger observante jüdische Gruppierungen unrein.<sup>71</sup>

Die Speisegebote schreiben genau vor, welche Tiere gegessen werden dürfen und welche nicht (Lev 11, Dtn 14) und wie sie geschlachtet werden müssen (Lev 17,10-14; Dtn 12,16.23f.). Sie gelten nicht nur für Juden, sondern auch für die in ihrer Mitte lebenden Nichtjuden (Lev 17,10.12f.15), so dass eine Tischgemeinschaft zwischen beiden möglich ist, vorausgesetzt, die Nichtjuden sind bereit, sich diesen Regeln unterzuordnen. Da sich die ersten Heidenchristen anscheinend aus dem Um-

<sup>68</sup> Vgl. Becker, *Der Brief*, 27. Auf eine ausgedehnte Reisetätigkeit des Petrus als Heidenmissionar weisen 1Kor 1,12 und die wohl nicht zu bestreitende Tatsache des Märtyrertodes Petri in Rom hin, vgl. 1Clem 5,4.

<sup>69</sup> Vgl. ebd.

<sup>70</sup> Zu den folgenden Ausführungen vgl. Dunn, *The Epistle*, 117-124.

<sup>71</sup> Die Pharisäer und die Essener haben sich offenbar völlig vom Umgang mit Nichtjuden zurückgezogen (der Name »Pharisäer« bedeutet wahrscheinlich »die Abgesonderten«, vgl. Lohse, *Umwelt*, 53). Wenn Lukas Petrus in Apg 10,28 sagen lässt, »dass es einem jüdischen Mann nicht erlaubt ist, mit Fremden umzugehen oder zu ihm zu kommen«, dann spiegelt dies eine strenge Auffassung wieder, die Lukas dem Petrus vielleicht wegen des Kontrastes zur göttlichen Vision und als Vorbereitung für die Widerlegung der gegen die Heidenmission opponierenden Judaisten in Jerusalem (vgl. 11,2f.) in den Mund gelegt hat. Der Umgang des jüdischen »Normalbürgers« mit den traditionellen Vorschriften wird oft freier gewesen sein, so dass die in der Antike im allgemeinen selbstverständlich geübte Gastfreundschaft sicher in vielen Fällen auch für nichtjüdische Reisende in Palästina oder in jüdischen Diasporahaushalten in Anspruch zu nehmen war, vgl. auch Dunn, *The Epistle*, 120.

feld der Synagoge rekrutierten, dürfte es anfangs noch keine Schwierigkeiten in der Frage der Tischgemeinschaft gegeben haben, da die Heidenchristen selbstverständlich Rücksicht auf die jüdischen Speisegesetze genommen haben werden. Dass die Jakobus-Leute in Antiochia Anstoß am Verhalten des Petrus genommen haben, heißt also nicht, dass sie es grundsätzlich für unzulässig hielten, dass Juden und Nichtjuden zum Essen zusammenkommen. Das Problem bei dieser Mahlgemeinschaft muss darin bestanden haben, dass die Heidenchristen sich nicht an die jüdischen Speisevorschriften hielten, so dass die Judenchristen mit dem Gesetz in Konflikt kamen<sup>72</sup>. Die Angelegenheit wurde erst in Antiochia zum Problem, weil die Jerusalemer beim Apostelkonvent kaum auf dieses Ausmaß der paulinischen bzw. antiochenischen Gesetzesfreiheit aufmerksam geworden sein können. Dort werden sich die Antiochener einschließlich Titus nach den jüdischen Gepflogenheiten verhalten haben, denn die Freiheit von den gesetzlichen Bestimmungen beinhaltet ja auch die Freiheit, sie einzuhalten (vgl. 1Kor 9,20f.), nicht aber umgekehrt.

### 3.2. Der Verlauf

Petrus hatte zunächst wie auch die anderen Judenchristen in Antiochia mit den Heidenchristen der Gemeinde Tischgemeinschaft gehalten<sup>73</sup>. Nachdem die Jakobus-Leute aus Jerusalem Anstoß daran genommen hatten, hielt Petrus sich vom gemeinsamen Essen fern (Gal 2,12), wodurch sich auch die übrigen »Juden«, womit in diesem Zusammenhang nur Judenchristen gemeint sein können, veranlasst sahen, von der Tischgemeinschaft mit dem heidenchristlichen Gemeindeteil Abstand zu nehmen (V. 13). Selbst Barnabas, der jahrelange Missionskollege<sup>74</sup> des Paulus, stellte sich nicht auf dessen Seite, sondern schloss sich der Auffassung der Jakobus-Leute an, so dass sich Paulus ganz allein einer breiten Front gegenüber sah. Aus dem Bericht des Paulus lassen sich die Positio-

<sup>72</sup> Allerdings hatten diese einen Konflikt bis zur Ankunft der Jakobus-Leute offenbar gar nicht verspürt, wofür in erster Linie die gesetzesfreie Predigt des Paulus verantwortlich sein dürfte.

<sup>73</sup> Das griechische Imperfekt *synästhiēn* (er aß) deutet darauf hin, dass dies kein einmaliges gemeinsames Essen war, sondern über einen gewissen Zeitraum regelmäßig stattfand, vgl. *Mußner*, Der Galaterbrief, 138. Für ein einmaliges Essen hätte Paulus den Aorist verwenden müssen.

<sup>74</sup> Wenn man die Bekehrung des Paulus auf 31/32 n.Chr. und seinen ersten Jerusalem-besuch nach Gal 1,18 auf 35 n.Chr. ansetzt, dann hat Paulus bis zum Zwischenfall in Antiochia im Jahre 48 oder 49 n.Chr., also maximal 14 Jahre (abzüglich einer unbekanntenen Zeitspanne, während der Paulus in Zilizien missioniert hat, vgl. Gal 1,21; vgl. Apg 9,30; 11,25) mit Barnabas zusammengearbeitet, vorausgesetzt, die Angaben der Apostelgeschichte, Barnabas habe Paulus nach Antiochia geholt (Apg 11,25f.) und mit ihm die »erste Missionsreise« (Apg 13f.) durchgeführt, entsprechen der historischen Wahrheit. In dieser langen Zeit hat sich mit Sicherheit eine enge persönliche Beziehung zwischen beiden aufgebaut, so dass die Reaktion des Barnabas für Paulus sehr schmerzlich gewesen sein dürfte.

nen der Beteiligten nur sehr ungenau rekonstruieren. Wie bei der Darstellung der »falschen Brüder«, die sich in Jerusalem »mit eingedrängt« hatten (V. 4) ist seine Beschreibung auch hier wenig sachlich, so dass wir uns bemühen müssen, alle Parteien zu ihrem Recht kommen zu lassen.

Wer sind diese Jakobus-Leute? Paulus bezeichnet sie nur sehr undeutlich als »einige von Jakobus« (Gal 2,12), womit offen bleibt, ob sie von Jakobus selbst geschickt wurden oder ob sie nur zu einem dem Jakobus nahestehenden Kreis gehören, aber nicht notwendigerweise dessen Meinung repräsentieren müssen. Auf jeden Fall sind sie aber von den »falschen Brüdern« (Gal 2,4) zu unterscheiden, denn Jakobus hat ja gerade deren Beschneidungsforderung in Jerusalem kein Gehör geschenkt, sondern Paulus ohne weitere Auflagen für die Heidenchristen die Hand gereicht. Für eine enge Beziehung der Besucher zu Jakobus sprechen drei Dinge: zum einen hat Jakobus zusammen mit den anderen beiden »Säulen« auf dem Apostelkonvent die Verantwortung für die Judenchristenheit übernommen (Gal 2,9), so dass es wahrscheinlich ist, dass er in Antiochia nach dem Rechten sehen ließ. Als Gemeindeleiter wird er selbst für einen solchen Besuch möglicherweise keine Zeit gehabt haben<sup>75</sup>. Zum anderen regelt das einige Zeit nach dem Zwischenfall in Antiochia verabschiedete »Aposteldekret« genau die Frage, die in Antiochia strittig war, nämlich unter welchen Bedingungen eine Tischgemeinschaft zwischen Judenchristen und Heidenchristen möglich ist. Ohne die Mitwirkung des ersten Mannes in Jerusalem kann ein solcher Beschluss kaum gefasst worden sein. Der dritte Grund ist in der negativ wertenden Bemerkung zu suchen, Petrus habe die Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen aufgegeben, »weil er die aus der Beschneidung fürchtete« (Gal 2,12)<sup>76</sup>. Darin wird man den Hinweis sehen können, dass die Jakobus-Leute einen gewissen Einfluss besaßen, der dem Petrus wohl bewusst war. Die Jakobus-Leute waren also aller Wahrscheinlichkeit nach direkte Abgesandte des Jakobus.

Die Absicht, die diese Leute in der Auseinandersetzung verfolgten, war die, den Missstand, der in Antiochia aus ihrer Sicht herrschte, rückgängig zu machen. Ob sie davon schon vorher gehört hatten und aus diesem Grund angereist waren, oder ob sie erst bei ihrem Besuch von den Zuständen in Antiochia überrascht worden sind, lässt sich nicht mehr sagen. Im Hinblick auf die Situation in Jerusalem, wo die Gemeinde einen Weg zu gehen versuchte, der ihre Zugehörigkeit zur Synagoge nicht gefährdete<sup>77</sup>, konnten die Jakobus-Leute in dieser Sache keine Toleranz zeigen. Die Anerkennung der Heidenchristen als vollwertige Gemeindeglieder auch ohne Beschneidung hatte noch nicht die Lebensweise der Judenchristen berührt. Wenn diese jedoch, wie in Anti-

<sup>75</sup> Von Jerusalem bis Antiochia sind es über 500 km!

<sup>76</sup> Vgl. *Mußner*, Der Galaterbrief, 139.

<sup>77</sup> Vgl. a.a.O., 135f., s. Anm. 10.

ochia geschehen, ihre Lebensweise den Heidenchristen anpassten, dann war deren jüdische Identität ernsthaft in Gefahr. Ein Nachgeben in dieser Sache von seiten der Jakobus-Leute hätte die Zugehörigkeit der Judenchristen zum Judentum beendet.

Paulus beschreibt die Reaktion des Petrus auf die Ankunft der Jakobus-Leute als »Rückzug« und »Absonderung«. Nach Mußner wollen »die beiden Imperfekte ὑπέστειλεν und ἀφώριζεν (ἑαυτὸν)<sup>78</sup> [...] das Allmähliche und Zögernde im Verhalten des Petrus zum Ausdruck bringen«<sup>79</sup>. Wie ist dieses Verhalten zu bewerten?

Zunächst ist festzuhalten, dass die Beurteilung, die Paulus über dessen Reaktion abgibt, sehr subjektiv ist und den Motiven des Petrus mit Sicherheit nicht gerecht wird. Paulus scheint die Gültigkeit des Gesetzes für Nichtjuden und (später?) auch für Juden mit einer solchen Radikalität abgelehnt zu haben, dass ihm soweit niemand folgen wollte. Das jedenfalls lässt die fehlende Notiz über eine Durchsetzung seiner Position in Gal 2,11-21 erkennen, denn hätte er mit seiner Attacke gegen Petrus bei diesem und den anderen Judenchristen eine Einsicht bewirken können, hätte er den Galatern diesen Erfolg kaum vorenthalten<sup>80</sup>. Man darf wohl eher annehmen, dass Petrus sich wie schon beim Apostelkonvent darum bemühte, die kirchliche Einheit nicht zu gefährden. Als Verantwortlicher für die Belange der Judenchristenheit (vgl. Gal 2,9) scheint er durch die Intervention der Jakobus-Leute eingesehen zu haben, dass eine auf völliger Gesetzesfreiheit basierende Einheit der Kirche aus Juden- und Heidenchristen zugleich deren Zusammenhalt mit dem Judentum gesprengt hätte. Wenn ihm diese Konsequenz nicht gleich bewusst war, als er in Antiochia an den dortigen gemeinsamen Mahlzeiten teilnahm, dann mag man ihm zugute halten, dass er kein theologisch gebildeter Mensch war wie Paulus oder mancher in Jerusalem »zum Glauben gekommene Pharisäer« (Apg 15,5), sondern ein Fischer aus Galiläa, wo man es mit rituellen Fragen oft nicht ganz so genau nahm<sup>81</sup>. Im Hinblick auf seine einstige Zugehörigkeit zum Jüngerkreis Jesu kann es kaum überraschen, dass Petrus mit Menschen Tischgemeinschaft hielt, deren Eignung dafür vom streng gesetzlichen Standpunkt aus zweifelhaft erscheint<sup>82</sup>. Andererseits ist die Bereitschaft, diese wieder aufzugeben, wenn dadurch der Frieden innerhalb der Gemeinde gewahrt bleibt, aus der Sicht eines Menschen, dem das Miteinander in der Gemeinde wichtiger ist als dessen theologische Veran-

<sup>78</sup> Dt. Übersetzung: zog sich zurück und sonderte sich ab.

<sup>79</sup> Mußner, Der Galaterbrief, 140.

<sup>80</sup> Vgl. Becker, Der Brief, 29.

<sup>81</sup> Vgl. Vermes, Jesus, 41-44 und die dort angegebenen Mischna-Belege. Auch Jakobus und Johannes, die beiden anderen »Säulen«, waren wohl keine theologisch gebildeten Menschen, sondern Handwerker (vgl. Mk 6,3 par. Mt 13,55) bzw. Fischer (Mk 1,19 par. Mt 4,21). Das könnte erklären, dass diese im Gegensatz zu Paulus und den Judaisten die Konsequenzen ihres Handschlages mit den Antiochenern nicht überblickten.

<sup>82</sup> Vgl. Mk 2,15f. par.; Mk 14,3 par. Mt 26,6; Lk 7,34 Q; Lk 19,2-7.

kerung, verständlich und keineswegs als »Feigheit« oder »Inkonsequenz« zu beurteilen<sup>83</sup>. Im Grunde tat Petrus nichts anderes als das, was Paulus später von sich selbst behauptet: er war den Juden ein Jude und den Nichtjuden ein Nichtjude (1Kor 9,20f.)!

Für Paulus geht es beim Streit in Antiochia nicht um eine zumutbare Rücksichtnahme der Heidenchristen auf jüdische Reinheitsgesetze, sondern er sieht wie schon beim Apostelkonvent die »Wahrheit des Evangeliums« (Gal 2,14) in Gefahr. Indem er einen Zusammenhang zwischen der von den Jakobus-Leuten geforderten Befolgung der Speisegebote zur Heilswirksamkeit des Gesetzes herstellt<sup>84</sup>, verschiebt er die Problematik von der praktischen auf die theologische Ebene. Wenn kein Mensch, wie für Paulus feststeht, durch die Befolgung des Gesetzes »gerecht wird« (Gal 2,16), dann macht es keinen Sinn, die Einhaltung der Speisegesetze zur Bedingung für die Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen zu machen. Das kommt für Paulus dem Wiederaufbau eines abgerissenen Bauwerkes (Gal 2,18) und einem Wegwerfen der Gnade Gottes (Gal 2,21a) gleich, es lässt sogar den Tod Christi als vergeblich erscheinen (Gal 2,21b). Weil es für Paulus hier um die »Wahrheit des Evangeliums« geht, kann er das Verhalten des Petrus, der ja immerhin eine der »Säulen« der Gemeinde ist, mit so scharfem Vokabular verurteilen: Der Ausdruck »widerstand ich ihm ins Angesicht« (V. 11) kann nach Mußner »hier im Sinn der Militärsprache bedeuten: ›Front gegen Front; oder (wörtlich) ›ins Gesicht«, d.h. rückhaltslos, in aller Öffentlichkeit [...], ›Auge in Auge« [...]<sup>85</sup>. Dunn macht darauf aufmerksam, dass Paulus mit dieser Wendung ein »idiom in Jewish history [Dtn 7,24; 9,2; 11,25; Jos 1,5]<sup>86</sup> verwendet, das an den angegebenen Stellen das Bestehen Israels gegen übermächtige Feinde durch den Beistand Gottes bezeichnet. Petrus war aus paulinischer Sicht »verurteilt« (Elberfelder) (V. 11), womit Paulus wohl meint, »dass Gott selbst den Petrus ob seines Verhaltens schuldig gesprochen hat; denn hinter dem Passiv κατεγνωσμένος<sup>87</sup> verbirgt sich als wahres Subjekt Gott<sup>88</sup>. Seine Reaktion sowie die der anderen Judenchristen inklusive Barnabas ist in den Augen des Paulus »Heuchelei« (V. 13), da ihnen doch bekannt sein musste, dass weder Juden noch Nichtjuden durch das Gesetz Gerechtigkeit vor Gott erlangen können (vgl. V. 16)<sup>89</sup>.

Dass es den anderen Judenchristen bei der Auseinandersetzung in Antiochia gar nicht um die Frage der Gerechtigkeit vor Gott ging, sondern darum, die Kirche in sich und zugleich ihren Zusammenhalt mit der Sy-

<sup>83</sup> Gegen Mußner, Der Galaterbrief, 142.

<sup>84</sup> Die Argumentation in Gal 2,15-21 dürfte inhaltlich im großen und ganzen auch die in Antiochia vertretene Position wiedergeben.

<sup>85</sup> Mußner, Der Galaterbrief, 137, s. Anm.15.

<sup>86</sup> Dunn, The Epistle, 117.

<sup>87</sup> Dt. Übersetzung: *gerichtet oder verurteilt sein*.

<sup>88</sup> Mußner, Der Galaterbrief, 138, s. Anm. 16.

<sup>89</sup> Vgl. a.a.O., 142f.

nagoge zu festigen, sieht Paulus nicht. Selbst die antiochenischen Heidenchristen, deren Sache Paulus so erfolgreich in Jerusalem vertreten hatte, stellen sich offenbar nicht auf seine Seite, sondern bringen Verständnis für das Anliegen ihrer judenchristlichen Brüder und Schwestern auf<sup>90</sup>. Sie scheinen es also nicht als Zwang empfunden zu haben, was man ihnen zur Beachtung offenbar schon in Antiochia nahelegte und was später in einer zweiten Apostelversammlung »offiziell« beschlossen wurde, nämlich dass sie sich um der judenchristlichen Gemeindeglieder willen an die grundlegenden jüdischen Reinheitsgebote halten mögen. Somit ist der Vorwurf des Paulus, Petrus »zwingt« die Heidenchristen zum »jüdisch leben« (V. 14), unberechtigt.

### 3.3. Die Folgen

Als Konsequenz der Auseinandersetzung in Antiochia tut Paulus genau das, was er den Judenchristen vorwirft: er sondert sich ab. Die Apostelgeschichte berichtet im Zusammenhang mit dem Apostelkonvent, dass Paulus und Barnabas sich bald danach aufgrund einer Meinungsverschiedenheit wegen ihres früheren Missionsgehilfen Johannes Markus trennen und zu gesonderten Missionsreisen aufbrechen (Apg 15,36-41). Man kann in dieser Schilderung eine Erinnerung an den Bruch zwischen Paulus und Barnabas erkennen, den Lukas jedoch abschwächt, indem er ihm eine andere Begründung gibt. Nach Lukas wollten Barnabas und Paulus eine weitere Missionsreise unternehmen, zu der Barnabas den Jerusalemer Johannes Markus (vgl. Apg 12,12.25) mitnehmen wollte. Dieser hatte die beiden schon bei ihrer Zypern-Mission auf der ersten Missionsreise begleitet (Apg 13,5). Paulus sei damit jedoch nicht einverstanden gewesen, da Johannes Markus bereits von Perge in Pamphylien aus die Heimreise nach Jerusalem (Apg 13,13) angetreten habe »und nicht mit ihnen ans Werk gegangen war« (Apg 15,38). Im Hinblick auf Gal 2,13 dürfte Paulus jedoch kaum eine weitere Missionsreise mit Barnabas ins Auge gefasst haben, sondern sich enttäuscht über die ausbleibende Rückendeckung seines langjährigen Missionspartners<sup>91</sup> ohne diesen auf den Weg gemacht haben.

Paulus ist nicht, wie Lukas es beschreibt, einfach zu einer weiteren »Missionsreise«, der zweiten nach seiner Zählung, aufgebrochen, sondern sein Fortgang war ein Abschied, der die Rolle Antiochias als Mut-

<sup>90</sup> Wären diese dem Paulus gefolgt, wäre es in Antiochia zu einer Kirchenspaltung gekommen, die Lukas in der Apostelgeschichte kaum hätte übergehen können. Auch Paulus hätte später nicht mehr so vollmundig vom einen Leib Christi reden können, der nicht gespalten werden darf (vgl. 1Kor 1,10-13; 12,12-25).

<sup>91</sup> Eine leise Ahnung von seiner Verbundenheit mit Barnabas bekommt man durch die etwas mildere Beurteilung, die Paulus dem Verhalten des Barnabas bei dem Streit in Antiochia zukommen lässt: er weist ihm eine passive Rolle zu (»so dass selbst Barnabas verführt wurde«) und entlastet ihn damit etwas von dem Vorwurf der »Heuchelei« (Gal 2,13).

tergemeinde des Paulus beendete. Fortan werden zunächst Korinth (vgl. Apg 18,11; 20,2f. und die ausgedehnte korinthische Korrespondenz) und später Ephesus (vgl. Apg 19,8.10; 20,31) die Stützpunkte seiner Mission, unterbrochen durch längere Gründungsaufenthalte in anderen Städten.

Obwohl die Apostelgeschichte zwischen der letzten Jerusalemreise des Paulus noch je einen weiteren Besuch in Jerusalem und in Antiochien erwähnt, so bestehen doch Zweifel, ob diese Angaben der historischen Wahrheit entsprechen. Die Umstände, unter denen diese Besuche stattgefunden haben sollen, sind in der Apostelgeschichte sehr undurchsichtig dargestellt: nachdem Paulus eineinhalb Jahre in Korinth gewirkt habe (Apg 18,11), sei er zusammen mit Aquila und Priscilla aufgebrochen, um nach Syrien (womit wohl Antiochia gemeint ist) zu reisen. Die drei seien dann nach Ephesus gelangt (18,19), wo Paulus zwar in einer Synagoge gepredigt, sich aber auf die Bitte der dortigen Synagogengemeinde hin nicht bereit gefunden habe, länger zu bleiben (18,20). Statt dessen habe er Priscilla und Aquila in Ephesus zurückgelassen (18,19a) und ein Schiff nach Caesarea bestiegen, von wo aus er nach Jerusalem gereist sei, um die Gemeinde zu »grüßen«. Nach dem Kurzbesuch sei er weiter nach Antiochia gereist (18,22), wo er »einige Zeit« geblieben sei, um sodann seine »dritte Missionsreise« anzutreten (18,23), die ihn geradewegs nach Ephesus zurückgeführt habe (19,1).

Dieser Bericht wirft eine Vielzahl von Fragen auf: Warum ist Paulus, wenn er sich in Korinth vorgenommen hatte, nach Syrien zu fahren, in ein Schiff nach Ephesus gestiegen? Warum ist er nicht in Ephesus geblieben, als sich ihm dort »eine Tür auftat« (vgl. 1Kor 16,8f.; 2Kor 2,12)? Warum ist er von Ephesus aus wieder nicht, wie er es sich in Korinth vorgenommen hatte, nach Syrien gefahren, sondern nach Palästina? Was wollte Paulus, der sich einige Jahre zuvor im Streit von Barnabas, der Gemeinde in Antiochia und den Jakobus-Leuten getrennt hatte, jetzt in Jerusalem und in Antiochia? Warum berichtet Lukas, der sonst von vielen Reisedestinationen und kleinen Episoden zu erzählen weiß, in so groben Zügen von einer Reise von solcher Länge? Man muss wohl zu dem Schluss kommen, dass diese Reise eine Konstruktion des Lukas ist, die den Zweck hat, die Bindung des Paulus an Jerusalem und Antiochia zu dokumentieren. Angesichts des Unbehagens, das Paulus später vor seiner letzten Jerusalemreise empfindet (Röm 15,30-32) ist es kaum denkbar, dass er eine Reise von solcher Brisanz und Dauer nicht einmal andeutungsweise in seinen kurze Zeit später von Ephesus aus geschriebenen Briefen an die Korinther oder Philipper erwähnt. Historisch zutreffend dürfte also sein, dass Paulus seinen Missionsstützpunkt zwar von Korinth nach Ephesus auf die andere Seite der Ägäis verlagert hat, nach Jerusalem aber erst anlässlich seiner Kollektenreise wieder gekommen ist (Röm 15,25f.; vgl. Apg 21,15ff.). Für einen erneuten Besuch in Antiochia lassen sich aus den Briefen des Paulus keine Indizien finden, so dass man annehmen kann, dass er diese Stadt nie wieder betreten hat.

Der Streit in Antiochia hatte die Antiochener vermutlich verunsichert zurückgelassen. Auch wenn niemand die radikale Gesetzesablehnung des Paulus unterstützen konnte, so scheint die Frage der Tischgemeinschaft durch die Intervention der Jakobus-Leute nicht endgültig geklärt worden zu sein. So kam es nach dem Weggang des Paulus zu einer weiteren Apostelversammlung in Jerusalem, auf der eine verbindliche Regelung gefunden werden sollte. Nach dem Bericht des Lukas hat Jakobus bei dieser zweiten Versammlung den Erlass des sogenannten Aposteldekretes in die Wege geleitet, das vier von den Heidenchristen zu beachtende Minimalforderungen für die Tischgemeinschaft mit Judenchristen vorsieht (Apg 15,13-21). Dieses wurde der Gemeinde in Antiochia durch Barnabas und den nicht näher bekannten Judas Barsabbas überbracht (15,22.30)<sup>92</sup>.

Es wäre interessant zu erfahren, wie die Praxis des Zusammenlebens in Antiochia nach dem Weggang des Paulus geregelt wurde. Waren alle Heidenchristen bereit, um der Judenchristen willen deren Reinheitsgebote einzuhalten? Haben diejenigen, die nicht bereit waren, ein separates Abendmahl gefeiert? Kam es gar zu einer Abspaltung des heidenchristlichen Gemeindeteils, wie die Entstehung des Namens »Christen« in Antiochia (Apg 11,26) vermuten lassen könnte? Leider berichten weder Paulus noch Lukas etwas darüber.

### 3.4. Die Bedeutung der Auseinandersetzung in Antiochia für die paulinische Mission

Der Zwischenfall in Antiochia bedeutete einen tiefen Einschnitt im Leben des Paulus, wahrscheinlich einen noch gravierenderen als seine Bekehrung, die ihm ja eine neue Heimat eröffnet hatte. Seine eigene Gemeinde unterstützte ihn nicht im Kampf um die »Wahrheit des Evangeliums«, die er noch beim Konvent im Namen der Heidenchristenheit verteidigt hatte (Gal 2,5), sondern ließ sich von Jerusalem unter das überwunden geglaubte Gesetz zurückholen. Dass Paulus unter solchen Umständen keinen Raum mehr in der Gemeinde für sich sah, ist verständlich.

Die radikale Trennung von seiner Heimatgemeinde und von seinen Mitarbeitern und Freunden muss für Paulus ein theologisches Überdenken seiner Funktion zur Folge gehabt haben. War Paulus bisher ein von der Gemeinde in Antiochia ausgesandter (griechisch *apostolos*) Missionar, so wird er mit seinem Weggang zu einem selbstständigen Apostel, der nicht mehr von Menschen ausgesandt ist (vgl. Gal 1,1), sondern von Christus selbst. Sein Selbstverständnis als »Apostel Christi« (1Thess 2,7; 1Kor 1,1; 2Kor 1,1) tritt damit in eine neue Dimension ein.

<sup>92</sup> Der in der Apostelgeschichte darüber hinaus genannte Silas = Silvanus kann an der Überbringung nicht beteiligt gewesen sein, da er bereits nach dem Antiochenischen Zwischenfall zusammen mit Paulus abgereist war (Apg 15,40; vgl. 1Thess 1,1).

Ob man Paulus in Jerusalem nach dessen Beharren auf seiner gesetzesfreien Position die auf dem Apostelkonvent zugewiesene Verantwortung für die Heidenmission entzogen hat, ist nicht bekannt. Tatsache ist aber, dass Paulus sich zeitlebens mit judenchristlichen Gegnern auseinandersetzen hatte, die in seinen Missionsgemeinden versuchten, seine Lehre zu bekämpfen und seine Autorität zu demontieren (Gal 6,12; Phil 3,2; 1Kor 9,2). Mögen sie in Einzelfällen auch damit erfolgreich gewesen sein, auf lange Sicht war ihnen kein Erfolg beschieden. Denn gerade die Agitation dieser Leute veranlasste Paulus dazu, seine Heilsbotschaft schriftlich auszuarbeiten und als Briefe an die betroffenen Gemeinden zu schicken. Sie verfehlten ihre Wirkung nicht und wurden schon bald gesammelt und wie heilige Schriften gelesen.

Trotz der Grundsätzlichkeit des Streites verschließt sich Paulus nicht seinen judenchristlichen Glaubensgenossen. Sein Groll gegen Petrus und Barnabas scheint schon bald verflogen zu sein, wie deren neutrale Erwähnung in 1Kor 1,12; 3,22 und 9,5f. zeigt. Auch die Mitglieder der Gemeinde in Jerusalem sind für Paulus weiterhin »Heilige« (1Kor 15,25f.31), obgleich für sie gelten müsste, was Paulus den Galatern in Aussicht stellt, wenn sie sich unter das Gesetz begeben: sie müssten »Christus verloren« haben und »aus der Gnade gefallen« sein (Gal 5,4). Ihre Ablehnung seines gesetzesfreien Evangeliums beschäftigt ihn noch Jahre nach dem Antiochenischen Zwischenfall so sehr, dass er im Römerbrief eine theologische Begründung ihres Verhaltens zu geben versucht (Röm 9-11). Da eine Einheit mit ihnen weder auf der Ebene der Lehre noch in Form gemeinsamer Gottesdienste möglich ist, bekommt die in Jerusalem vereinbarte Kollekte für Paulus den Stellenwert einer Demonstration seiner Bereitschaft, die Einheit mit den Judenchristen aufrechtzuerhalten.

Nach seinem Weggang aus Antiochia wendet Paulus sich nach Westen zu den Zentren der hellenistischen Kultur. Er scheint als Fernziel von Anfang an die Hauptstadt des römischen Reiches im Blick gehabt zu haben (Röm 1,13; 15,22f.), wo es zur Zeit des Antiochenischen Zwischenfalls schon eine Gemeinde gegeben haben dürfte<sup>93</sup>, erreicht sie jedoch erst am Ende seines Lebens und unter anderen Umständen, als er es sich vorgestellt hatte.

#### 4. Ausblick

Die Gedanken des Paulus über das Wesen des Menschen und seinen Zugang zu Gott blieben über seine eigene Zeit hinaus bis heute aktuell. Das ist nicht zuletzt dem Universalismus seiner Botschaft zuzuschreiben, die alle Menschen unabhängig von ihrer kulturellen Prägung in ihrer Stel-

<sup>93</sup> Nach Apg 18,2 hat es vor dem im Jahre 49 n.Chr. erlassenen Judenedikt des Kaisers Claudius schon eine christliche Gemeinde in Rom gegeben Vgl. *Sueton*, Claud. 25,4.

lung vor Gott als gleich verloren und gleich erlösungsbedürftig betrachtet. Paulus formuliert die allen Menschen zugänglichen Erfahrungen der Schwachheit und Verlorenheit in eindrucksvoller Tiefe und überwindet sie zugleich durch die Botschaft von der von Gott her ermöglichten Versöhnung durch die Opferung seines Sohnes. Dieses Verständnis des Todes Christi als stellvertretendes Opfer für die Entsühnung der Menschheit schließt jede Möglichkeit aus, durch eigenes Tun das Heil zu erlangen. Paulus stand diese Tatsache so klar vor Augen, dass er mit seinem Fortgang aus Antiochia lieber ein zweites Mal alles aufgab, was ihm lieb und teuer war (vgl. Phil 3,7f.) als von seiner tiefsten Überzeugung Abstand zu nehmen.

Die Schattenseite des paulinischen Evangeliums besteht in dem darin enthaltenen antijüdischen Potential. Die Gleichheit aller Menschen vor Gott hat für Paulus zur Folge, dass das jüdische Gesetz, also der spezifische Heilsweg seines Volkes, nicht zu dem Ziel führen kann, den Menschen Gerechtigkeit vor Gott erlangen zu lassen. Wenn er selbst auch nicht forderte, sich vom Judentum zu lösen – möglicherweise weil er die baldige Wiederkunft Christi und damit verbunden die kollektive Bekehrung aller Juden erwartete, vgl. Röm 11,25f. –, so beschleunigte sein gesetzefreies Evangelium diesen Prozess doch zumindest. Auch der Zusammenhalt von Heidenchristen und Judenchristen löste sich bald nach seinem Tod auf, und bereits zur Zeit der Apostolischen Väter betrachtete man das Judenchristentum als Häresie<sup>94</sup>.

### Bibliographie

- Becker, J., Der Brief an die Galater, in: *ders.* / H. Conzelmann / G. Friedrich, Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon, NTD VIII, 16. durchges. Aufl. Göttingen 1985, 1-85.
- Betz, O., Art. Beschneidung. II. Altes Testament, Frühjudentum und Neues Testament, in: TRE V, 716-722.
- Bornkamm, G., Paulus, 7. Aufl. mit Literaturnachtr., Stuttgart u.a. 1993.
- Conzelmann, H. / Lindemann, A., Arbeitsbuch zum Neuen Testament, 11., wiederum überarb. und erw. Aufl., Tübingen 1995.
- Dibelius, M., Die Apostelgeschichte als Geschichtsquelle, in: *ders.*, Aufsätze zur Apostelgeschichte, hg. von H. Greeven, FRLANT 60, 5., durchges. Aufl. Göttingen 1968, 91-95.
- Dunn, J.D.G., The Epistle to the Galatians, BNTC IX, London 1993.
- Hahn, E., Der gegenwärtige Stand der Erforschung der Apostelgeschichte. Kommentare und Aufsatzbände 1980-1985, ThRv 82/1986, Sp.177-190.
- Hengel, M., Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, 2., durchges. und erg. Aufl. 1984.

<sup>94</sup> Vgl. Conzelmann / Lindemann, Arbeitsbuch, 515.

- Holtz, T., Die Bedeutung des Apostelkonzils für Paulus, in: *ders.*, Geschichte und Theologie des Urchristentums. Gesammelte Aufsätze, hg. von E. Reinmuth und C. Wolff, WUNT 57, Tübingen 1991, 140-170.
- Lohse, E., Umwelt des Neuen Testaments, GNT 1, 8., durchges. und erg. Aufl. Göttingen 1989.
- Moeller, B., Geschichte des Christentums in Grundzügen, 5., verb. und erw. Aufl., Göttingen 1992.
- Mußner, F., Der Galaterbrief, HThK IX, 5., erw. Aufl. Freiburg u.a. 1988.
- Pesch, R., Die Apostelgeschichte. 2 Bde. 1. Teilband (Apg 1-12), EKK V/1, Zürich u.a. 1986.
- , Die Apostelgeschichte. 2 Bde. 2. Teilband (Apg 13-28), EKK V/2, Zürich u.a. 1986.
- Roloff, J., Die Apostelgeschichte. Übers. und erkl. von J. Roloff, NTD V, Göttingen 1981.
- Schmidt, W. H., Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchen-Vluyn 1990.
- Schneider, G., Die Apostelgeschichte. 2 Bde. I. Teil: Einleitung. Kommentar zu Kap. 1,1-8,40, HThK V, Freiburg i.Br. u.a. 1980 und 1982.
- Taylor, N., Paul, Antioch and Jerusalem. A Study in Relationships and Authority in Earliest Christianity, JSNT.S 66, Sheffield 1992.
- Vermes, G., Jesus der Jude (Jesus the Jew, deutsch). Ein Historiker liest die Evangelien. Übers. von A. Samely, bearb. von V. Hampel, Neukirchen-Vluyn 1993.
- Vielhauer, P., Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, durchges. Nachdr., Berlin / New York 1978.
- Weiser, A., Die Apostelgeschichte. Kapitel 1-12, ÖTBK V/1, Gütersloh u.a. 1981.
- , Das »Apostelkonzil« (Apg 15,1-35). Ereignis, Überlieferung, lukanische Deutung, BZ 28/1984, 145-167.