

Formgeschichtliche Betrachtung zu Galater 2, 11-16 : Antwort an James D. Hester

Autor(en): **Jegher-Bucher, Vreni**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **46 (1990)**

Heft 4

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878377>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Formgeschichtliche Betrachtung zu Galater 2, 11–16

Antwort an James D. Hester

Programm: Mit diesem Aufsatz möchte ich auf zwei Artikel von James D. Hester antworten, nämlich auf:

1. “The Rhetoric Structure of Galatians 1, 11–2, 14”, JBL 103/2 (1984) 223–233, im folgenden als «H 1» abgekürzt, und eingehender auf
2. “The Use and Influence of Rhetoric in Gal 2, 1–14”, ThZ 42 (1986) 386–408, im folgenden als «H 2» abgekürzt.

Dabei werde ich mich ausschliesslich auf die Ausführungen betreffend Gal 2, 11–14 konzentrieren, und zwar wie folgt: In einer kurzen Einleitung lege ich Absicht und Ziel der vorliegenden Arbeit dar.

In einem ersten Teil (I) gehe ich auf Hesters Analyse ein, indem ich die wichtigsten Punkte erwähne, kritisiere und sich ergebende Fragen formuliere.

In einem zweiten Teil (II) messe ich Hesters These an den Richtlinien und Regeln, die von antiken Theoretikern für Rede und Brief erstellt worden sind, und zeige die sich ergebenden Probleme auf.

In einem dritten Teil (III) stelle ich meine Interpretation vor, mit der ich zum einen die Probleme Hesters und zum andern diejenigen, die ich im Abschnitt II darlege, zu lösen versuche.

In einem vierten Teil (IV) werde ich auf zwei kritische Punkte meiner Interpretation eingehen und schliesslich im fünften Teil (V) die die Form und Funktion von Gal 2, 11–16 betreffenden Ergebnisse zusammenfassen.

Einleitung

In meiner Antwort auf James D. Hesters zwei Aufsätze gehe ich nicht auf den Galaterkommentar von H. D. Betz ein, in welchem er den betreffenden Brief von Paulus als Beispiel einer apologetischen Rede und ihren Aufbau als analog demjenigen einer Gerichtsrede betrachtet.¹ Ebensovienig gedenke ich, hier die Frage der Chronologie bezüglich der Abschnitte 2, 1–10 und 2, 11ff. zu erörtern, da das den für diesen Aufsatz gesteckten Rahmen sprengen würde. Es ist zunächst nur *ein* Punkt in Hesters beiden Artikeln, auf den ich ausführlich eingehen möchte, und von dem aus ich zwar überra-

¹ Die Auseinandersetzung mit dem Kommentar von H. D. Betz (Der Galaterbrief, Chr. Kaiser, München 1988) und eine sehr kurze Stellungnahme zu Hesters These findet sich in meiner Dissertation, die ich 1989 an der Theologischen Fakultät Basel eingereicht habe. Sie trägt den Titel: «Der Galaterbrief auf dem Hintergrund antiker Epistolographie und Rhetorik». Hier habe ich auch zu zeigen versucht, dass der Galaterbrief nicht, wie Betz das tut, als Gerichts-, sondern weit eher als Beratungsrede anzusehen ist.

schende und Widerspruch entfachende, aber doch folgerichtige Linien ziehen möchte.

Zu H1: Dieser eine kritische Punkt ist Hesters Behauptung (I, 232), Gal 2, 11–14 sei eine *παρέκβασις*, d. h. eine Art von Exkurs, die darin besteht, dass der Redner statt der eigentlichen *materia* eine andere *materia* behandelt.² An dieser Behauptung interessiert mich hier wiederum nur, dass Hester Gal 2, 11–14 also als *Exkurs* betrachtet.

Zu H2: Der wichtigste Punkt im zweiten Artikel ist, dass Hester zu zeigen versucht, wie der Exkurs Gal 2, 11–14 in der Form einer *Chrie* gestaltet ist (2, 404ff.) – eine *Chrie* ist eine lehrreiche, kurze Anekdote, die eine Sentenzweisheit als Realität des praktischen Lebens erweist.³ Diese Interpretation leuchtet mir ein, wobei allerdings über das Ende der «*Chrie*» noch zu diskutieren ist. Dass Paulus aus dem rhetorischen Reservoir schöpft, dürfte nicht weiter verwundern, wird doch heute allgemein angenommen, dass er auch griechisch-hellenistische Bildung besass. Das bedeutete zuerst und zur Hauptsache rhetorische Schulung, d. h. am Beispiel anerkannter Vorbilder Sprache, Formulierung, Komposition und Vortrag zu erlernen und täglich laut zu üben.⁴ Ein wichtiger Teil des Elementarunterrichts (der sog. *Progymnasmata*) war es, Fabeln, Sentenzen und *Chrien* auswendig zu lernen, vorzutragen und abzuwandeln, wie uns Quintilian berichtet.⁵

I

Hester selbst erkennt in seiner Interpretation drei Probleme, nämlich:

1. In H 2, 404, Anm. 70 schreibt er: «Eine der Schwächen meiner Annahme – Gestaltung à la *Chrie* – ist, dass die einschlägigen Beispiele von *Chrien* in den antiken Handbüchern berühmte Gestalten aus Mythos oder Geschichte zum Gegenstand haben. Hier, in Gal 2, 11–14, wäre aber die *Chrie* autorbezogen» (Dafür lässt sich aber nirgends ein Beispiel finden – Anm. d.V.).

² So bei H. Lausberg, *Elemente der literarischen Rhetorik*, München 1984, § 434.

³ H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München 1960. Vgl. dazu auch R. F. Hock und E. N. O'Neill, *The Chreia in Ancient Rhetoric*, Atlanta, (SBL) 1986.

⁴ Vgl. dazu D. Lemen Clark, *Rhetoric in Graeco-Roman Education*, New York 1957, 59–66 und H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1948, 349–411ff. 414ff.

⁵ *Quint. inst.* 1, 9, 3.

2. In H 2, 406 sagt Hester, er würde Gal 2, 14 gerne als «Epiphonem» sehen. Nach Lausberg⁶ ist das eine Sentenz, die an den Schluss eines argumentierenden oder narrativen Gedankenganges gesetzt wird. Doch räumt Hester sogleich ein, dass V. 14 kein eigentliches Epiphonem sei, noch weniger eine Maxime, der typische Schluss einer Chrie.

3. In H 2, 406 bezeichnet Hester den Abschnitt Gal 2, 11–14 als eine «gemischte Chrie»; das ist nach dem antiken Theoretiker Theon⁷ eine anekdotenartige Erzählung, die aus einem bemerkenswerten Wort und einer ebensolchen Handlung besteht. Doch welches ist in unserem Abschnitt die bemerkenswerte Handlung? Auch Hester scheint hier unsicher zu sein; denn er räumt selbst ein,⁸ es könnte sich hier auch um eine «Antwortchrie» handeln, d.h. um eine Chrie, die aus Frage und Antwort besteht.⁹ Jetzt ergibt sich aber eine neue Schwierigkeit, nämlich: Welcher Vers wäre dann die Antwort?

II

A. Probleme, die sich im Hinblick auf antike Theorien über die Rede ergeben:

1. Wenn wir mit Hester Gal 2, 11ff. als Exkurs betrachten, so geraten wir in Widerspruch mit der von Quintilian klar formulierten Forderung (4, 3, 4): Jeder Exkurs muss in den Zusammenhang passen und muss sich aus dem Vorhergehenden wie von selbst ergeben. Wie aber passt die in 2, 11–14 geschilderte Szene zum vorhergehenden Abschnitt 2, 1–10? Hier war die Rede von einer offiziellen Abmachung in Jerusalem, von einer Verteilung der missionarischen Aufgaben- und Verantwortungsbereiche. Dem widerspricht doch, dass Paulus im folgenden Abschnitt seine Unabhängigkeit gegenüber Jerusalem betone (Hester 1, 232). Vor allem ist von einer Spannung zwischen Petrus und Paulus in Abschnitt 2, 1–10 nirgends die Rede, auch nicht von einer Rivalität dieser beiden. Vielmehr hört auch Hester einen «irenischen Ton» heraus (1, 232).

⁶ H. Lausberg, *Elemente* . . . § 399.

⁷ So bei Hock/O'Neill, *op. cit.* 27. 84.

⁸ Hester 2, 406, Anm. 77.

⁹ Bei Hock/O'Neill, *op. cit.* 29. 85f.

2. Ein ähnlicher Widerspruch zu den betreffenden antiken Richtlinien entsteht, wenn wir 2, 11–14 als Ende der Erzählung betrachten;¹⁰ denn die Kriterien für eine wirksame *narratio* sind folgende:¹¹ «Die Erzählung soll Anmut besitzen und Erwartung erregen, überraschende Wendungen am Schluss bieten, Gespräche von Personen darstellen und alle Leidenschaften wecken.» Falls wir mit Hester 1, 13–2, 21 als Erzählung ansehen, weist sie einige dieser Züge auf, aber es fehlen «Gespräche von Personen», und «Anmut» ist nur bis 2, 10 zu spüren. Ab 2, 11 ist doch ein deutlicher Wechsel der Stimmung erkennbar. Auch Hester fällt das auf. Wie aber lässt sich dieser Wandel erklären? Ein Wandel in der Gesinnung der beiden Hauptakteure dieses kleinen Dramas, die sich als Missionspartner in 2, 9 die Rechte zur Besiegelung ihres Abkommens gereicht haben? Überdies verlangt Quintilian¹², dass in einer *narratio* keine sich widersprechenden Angaben zu machen seien. Der Wandel in der Beziehung der beiden Apostel müsste zumindest durch einen Hinweis begründet werden.

3. Schwierigkeiten ergeben sich auch, wenn wir die Episode als chrienartig gestaltet betrachten. Es kommen nämlich zu den von Hester selbst erkannten formalen Problemen gewichtige inhaltliche dazu: denn nach Lausberg¹³ ist doch, wie bereits erwähnt, eine Chrie eine lehrreiche, kurze Anekdote, die eine Sentenzweisheit als Realität des praktischen Lebens erweist. Sie hatte überdies im Elementarunterricht neben den Fabeln die gezielte, pädagogische Funktion, Beispielhaftes, Lehrreiches den Kindern vor Augen zu führen.¹⁴

Wenn ich aber die Schilderung der Episode von Antiochien nach Hester als eine Art Chrie betrachte, fällt es mir schwer, in ihr Beispielhaftes zu finden. Oder sollte ich es als Ausdruck vorbildlichen Mutes betrachten, wie Paulus den Galatern sich selbst darstellt als einen Mann, der seinen angesehendsten Mitarbeiter – anscheinend zu Recht – vor allen in der Ekklesia Anwesenden einer schweren Inkonsequenz bezichtigt, ihm aber kein einzi-

¹⁰ Die Erzählung (erg. des Tatherganges) ist im Genre der Gerichtsrede ein wichtiger Teil. Da Hester, wie erwähnt, den Galaterbrief als zu diesem Genre gehörig betrachtet, legt es sich nahe, 1, 13–2, 21 als Erzählung zu bewerten. Dagegen habe ich in meiner Dissertation zu zeigen versucht, dass 1, 13–2, 16 als Teil der Beratungsrede bereits zur Argumentation gehört: 1, 13–24 Darstellung des «Ethos» von Paulus, 2, 1–16 Beweis der Rechtmässigkeit seines Evangeliums unter den Ethnē.

¹¹ Quintilian, *inst.* 4, 2, 107 zitiert Cicero.

¹² Quint. *inst.* 4, 2, 60.

¹³ Lausberg, *Handbuch* . . . , §§ 1117–1120.

¹⁴ Vgl. dazu Quintilian, *inst.* 1, 8.9, und Hester, 2, 405.

ges Wort der Erwiderung, geschweige denn der Erklärung gönnt? Auf diese Frage möchte ich weiter unten¹⁵ zurückkommen.

B. *Probleme, die sich im Hinblick auf antike Brieftheorie ergeben:*

Hier gilt allgemein die feste Ansicht, dass die Grundvoraussetzung für einen Brief die «freundschaftliche Gesinnung» sei, die *Philophronesis*¹⁶. Des weiteren wird wiederholt betont, der Brief sei die Hälfte eines Dialogs.¹⁷ Die lebendige Darstellung eines nicht geschlichteten Streits noch dazu an einer der empfindlichsten Stellen der *narratio* – Quintilian sagt,¹⁸ sie sei gleichsam das Prooemium für das Folgende – eine Scheltrede in Briefform, die jeden Dialog gewaltig erschwert, das entspricht wohl kaum der *Philophronesis*.

Ich fasse zusammen:

Wenn wir mit Hester Gal 2, 1–21 als Teil der *narratio* betrachten und dann die üblichen Übersetzungen an den antiken Massstäben für Rede und Brief messen, ergeben sich verschiedene Probleme inhaltlicher und formaler Art:

1. Die *narratio* sollte Anmut besitzen. Die ist jedoch ab 2, 11 verschwunden. Auch finden sich deutliche Widersprüche, obwohl die *narratio* keine enthalten dürfte.
2. Wird die Episode in Antiochien als *Exkurs* am Ende der *narratio* betrachtet, so passt er nicht zum Vorausgehenden.
3. Wenn wir diesen Abschnitt als nach der Art einer Chrie gestaltet ansehen, so weist sie beachtliche Mängel auf:
 - a. Sie ist – jedenfalls meiner Meinung nach – weder lehrreich noch beispielhaft.
 - b. Sie hat weder eine Sentenz noch eine vergleichbare Äusserung als Abschluss.
 - c. Es fällt sehr schwer, sie einem der damals bekannten Chrientypen zuzuordnen.
 - d. Sie passt nach der üblichen Interpretation nicht in den Zusammenhang, was erstes Gebot ist.
4. Auch im Hinblick auf die antike Brieftheorie ergibt sich ein ähnliches Problem. Die zumindest in 2, 14 in dramatischem Ton zu Wort kommende

¹⁵ 311 ff.

¹⁶ So bei Demetrius, *peri hermeneias*, by W. Rhys Roberts, Hildesheim 1969, § 231 und K. Thraede, Grundzüge der griechisch-römischen Briefoptik, München 1970, 24.

¹⁷ So bei Demetrius, *op. cit.* § 223.

¹⁸ Quint. *inst.* 4, 3, 9.

Spannung innerhalb der Ekklesia von Antiochien ohne jeglichen Hinweis auf eine Lösung passt nicht zum geforderten freundschaftlichen Grundton eines Briefes.

III

These

A. Mein Vorschlag lautet: Mit Hester halte ich es für möglich, Gal 2, 11ff. als chrienartig gestaltet zu betrachten. Anders als Hester jedoch sehe ich deren *Ende in 2, 16* und betrachte sie als eine *Variante der «Ausspruchs-chrie»*, welche nach folgendem Schema läuft: Als A den B fragte, «. . .?», antwortete B: «. . ., weil . . .»¹⁹

Auf unseren Text angewandt sieht das folgendermassen aus:

V. 2, 11 gibt das Thema an.

VV. 12 und 13 erklären, wie es zur Notsituation gekommen ist, um mit W. Harnisch²⁰ zu sprechen, beschreiben sie die *Krise* (bei Lausberg heisst das Protasis, Elemente . . ., 52, 2b) – vorbereitende Phase der Information.

V. 14–16 bilden den dramatischen Höhepunkt samt Peripetie, und zwar so: in V. 14 versucht Paulus, diese Notsituation durch eine kritische, eine sofortige Entscheidung provozierende Frage zu beenden: «Wenn du als Jude schon nicht jüdisch isst, wie können wir die Heiden dazu bringen?» So zwingt er Petrus zu einer Stellungnahme vor der Ekklesia. Nach dem Schema von Harnisch wäre das die *Handlung* (nach Lausberg Epitasis – handelnde Steigerung).

Auf diese besorgte, von einem vorwurfsvollen Unterton begleitete Frage reagiert Petrus zwar überraschend, aber für alle Augenzeugen und Hörer-/LeserInnen gewiss erleichternd, indem er seinen Fehler zugibt (V. 15) «*wir . . . haben gefehlt, weil . . .*» und ihn in paradoxer, doch sehr achtunggebietender Weise im alle verbindenden Glauben an Jesus, den Christus, aufhebt (V. 16). Nach Harnisch ist das die *Lösung* (nach Lausberg die «Katastrophe» – Glücksumschwung).

So verstanden würde diese chrienartig komponierte Episode Charakteristika zeigen, wie sie Harnisch bei Fabeln und Parabeln vorfindet (23ff.):

¹⁹ Vgl. dazu Hock/O'Neill, *op. cit.* 28.

²⁰ Wolfgang Harnisch, *die Gleichniserzählungen Jesu*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1985, UTB 1343, 28.

«Fast durchwegs haben wir es mit einer *Szenenfolge von drei Akten* zu tun, die in der Schlussepisode kulminiert . . . Was an der Fabel zu beobachten war, gilt also nicht weniger für die Gleichniserzählung. Auch die Welt der Parabel ist als Bühnenraum ansprechbar. Hervorstechendes Indiz für diesen Sachverhalt ist neben der szenischen Gestaltung des Erzählablaufs *die reiche Verwendung der direkten Rede . . .*» Dass die Ereignisse in Antiochien für Paulus sehr ernst waren, zeigt der Umstand, dass er das kleine Drama nach dem Schema: Krise – Handlung – Lösung gestaltet hat, was der *tragischen Anordnung* entspricht.²¹

Es ist mir sehr wohl bewusst, dass diese Sicht von allen gängigen Ansichten sehr verschieden ist. Doch erscheint es mir wissenschaftlich korrekt, andere Perspektiven zu eröffnen und zur Diskussion zu stellen, wobei natürlich zu fragen ist, ob sie wirklich etwas Fruchtbare erbringen.

Die Antwort auf diese Frage wird ihre Zeit brauchen, jetzt bedrängt mich folgende: Welches mögen die bewussten und unbewussten Motive oder gar Interessen gewesen sein, die Episode in Antiochien als nicht gelösten Konflikt, ja sogar als Bruch zwischen den beiden Aposteln zu verstehen? So einig waren sich in dieser Hinsicht die antiken Kommentatoren nicht:

Für *exemplarisch* hielt sie Augustin²², indem er kommentierte: «Petrus ist zwar tadelnswert, aber in seiner Demut erscheint er doch als erster unter den Aposteln.»

Apologetisch interpretiert Clemens von Alexandrien²³, indem er annimmt, es handle sich um einen andern Petrus.

Als Scheinstreit wurde sie in der östlichen Kirche seit Hieronymus bis ins Mittelalter verstanden.

Harmonisierend interpretierten Origenes und die ganze antiochenische Schule.²⁴

Als Streit wurde sie vornehmlich in der westlichen Kirche verstanden: Marcion benützte unter anderen auch diesen Text, um die Kluft zwischen Judentum und Christentum aufzureissen. Für Luther ist der Fehler des Petrus ein Präzedenzfall für die mögliche Fehlbarkeit des Papstes.²⁵ Vor allem liegt für ihn hier der konstruierte Gegensatz Gesetz/Evangelium vor. Er hat die Stimmung in der westlichen Kirche weitgehend beeinflusst.

²¹ So Harnisch, *op. cit.* 28.

²² Augustin, *ep.* 82, 22; PL 33, 235ff.

²³ Bei Euseb. KG I, c.12; PL 20 II, 117.

²⁴ Bei F. Overbeck, *Über die Auffassung der Streits des Paulus mit Petrus in Antiochien*, Basel 1877, 23ff.

²⁵ Bei I. Lönning, *Paulus und Petrus*, STL 24 (1974) 15ff.

B. Erläuterungen zu meiner These:

Wie bin ich auf diese Zuteilung der Verse 2, 14–16 an Paulus und Petrus gekommen? Nicht nur aus den oben erwähnten inhaltlichen und kompositionstechnischen, sondern auch aus folgenden formalen Gründen:

V. 14 ist eindeutig als Frage des Paulus an Petrus formuliert.²⁶ Ob sie als rhetorische oder als echte Frage aufzufassen ist, möchte ich einstweilen offen lassen.

V. 17 ist sicher von Paulus gesprochen; denn das Subjekt von εὐρέθημεν ist durch καὶ αὐτοὶ verstärkt. Nun lässt sich zeigen, dass diese Verbindung καὶ αὐτοί, bzw. καὶ αὐτὸς im Griechischen jener Zeit fast ausnahmslos dann gebraucht wird, wenn ein anderes als das vorausgehende Subjekt gekennzeichnet werden soll.²⁷

Ein weiterer Hinweis darauf, dass Paulus mit V. 17 zu einem neuen Abschnitt seines Briefes überleitet, ist *mē genoito!* Wie St. K. Stowers in seiner Arbeit über die Diatribe und den Römerbrief überzeugend dargelegt hat,²⁸ steht *mē genoito!* oft an wichtigen Verbindungsstellen – er nennt sie «key junctures» – an Stellen nämlich, wo die Argumentation eine neue Richtung einschlägt. Und in der Tat kommt Paulus in V. 17 wieder auf sich, jetzt aber auf sich in der *aktuellen* Auseinandersetzung mit den Galatern zu sprechen. Daraus und auf Grund des oben zu καὶ αὐτοὶ Gesagten ergibt sich als möglicher Schluss, dass

V. 15 und 16 als *Antwort von Petrus* zu verstehen sind²⁹ – das Problem, dass die Antwort nicht als solche angezeigt ist, will ich weiter unten erörtern. Um seine Antwort zu verstehen, müssen wir zuerst abklären, was Paulus seinen Partner gefragt hat, bzw. was er Petrus vorwerfen konnte: Sowohl formal (ἀλλ' ὅτε in V. 14 nimmt ὅτε δὲ von V. 11 wieder auf) als auch inhaltlich kehrt V. 14 zum Thema von V. 11 zurück und führt es weiter; das Thema aber ist, dass Petrus mit den *Ethnē*, den Nichtjuden,

²⁶ πῶς kommt als direktes Fragewort in der Bedeutung «wie» bei Paulus 12mal vor. Nur 2mal heisst es «wie» im Sinne von «warum». Die Vulgata übersetzt übrigens m.E. korrekt mit «*quomodo*».

²⁷ So: Mt 20, 10; 25, 44; Lk 2, 50; 9, 36; 11, 46; 14, 1.12; 16, 28; 17, 13; 18, 34; 22, 23; 24, 52; Joh 4, 45; 17.8, 11; 17, 19.21; 18, 28; Apg 24, 15; 27, 36; Röm 8, 23 (2mal); 11, 31; 15, 14; II Tim 2, 10; Hebr 8, 10; 13, 3; I Ptr 1, 15; 2, 5; Apk 6, 11; 12, 11; 21, 3; Epiktet, *diss.* 1, 10, 1; 2, 8, 8; 3, 7, 1; 3, 9, 3; 4, 8, 1.5; etc. The Cynic Epistles, ed. by, A. Malherbe, *op. cit.* 268, 15f.

²⁸ St. Kent Stowers, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, SBL, Diss. Series 57 (1981), 177.

²⁹ So hat es offenbar auch Oekumenius von Triikka (bei Staab, *Paulus-Kommentare* aus der Griechischen Kirche, NTA 1933, 446) verstanden, der Gal 2, 11–16 auch als Texteinheit bespricht.

gegessen³⁰ hat und dass er das in der Folge vor den Leuten aus Jerusalem zu vertuschen suchte (12: ὑπέστελλεν καὶ ἀφώριζεν ἑαυτὸν als *imperfecta de conatu* verstanden). Er hat also *zwei Fehler* begangen: Zum einen hat er sich nicht an die Abmachungen des Apostelkonzils gehalten (vgl. Apg. 15, 28), weil er mit den *Ethnē* nichtjüdisch, d.h. nicht gemäss den noahitischen Speisegebote gegessen hat, und zum andern hat er durch sein Vertuschungsmanöver die Glaubwürdigkeit aller Mitbeteiligten in Frage gestellt – sie sind im Blick auf die verbindliche Regelung zick-zack gegangen (οὐκ ὀρθο – ποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου, V. 14). Das betrachtet Paulus offenbar als eine sehr ernste Gefährdung ihres missionarischen Wirkens und fragt deswegen seinen Partner:

V 14 «Wenn *du* als Jude heidnisch und nicht jüdisch lebst (das heisst hier <isst>³¹), wie bringst du dann die *Nichtjuden* dazu, jüdisch zu leben (d.h. <essen>)?»³² Mit andern Worten: «Wenn du als Jude dich schon nicht an die anlässlich des Apostelkonzils geforderten Speisegebote hältst, wie³³ sollen wir³⁴ dann die Nichtjuden dazu bringen?»

Ich fasse also diese Frage des Paulus als eine echte und nicht rhetorische auf, die freilich auch einen Vorwurf impliziert. Wir hören aus ihr seine Not und seine Zweifel auch an seiner eigenen Arbeit. Diesen Verstoss gegen die Solidarität muss Petrus doch in irgendeiner Weise begründen, um damit die Verwirrung zu klären. Eine solche Reaktion entspräche auch der seit alters bei den Juden geltenden Sitte des «Sündenbekenntnisses des Einzelnen oder des Volkes», indem durch das vor der ganzen Versammlung ausgesprochene *ḥatannû* die Voraussetzung zur Wende einer Notsituation geschaffen wurde,³⁵ einer Sitte, die offensichtlich noch längere Zeit befolgt wurde. Auf sie weist jedenfalls Oekumenius von Trikka (6. Jh.) in seinem Kommentar hin,³⁶ wo er sagt:

«Petrus hat gut daran getan, dass vor den Juden gesagt wurde:

³⁰ So u. a. auch M. Barth in: *Das Mahl des Herrn*, Neukirchener 1987, 54. 76.

³¹ So versteht es u. a. auch Oekumenius von Trikka, *op. cit.* 446

³² Vgl. zu dieser Übersetzung meine Ausführungen weiter unten.

³³ Luther freilich übersetzt mit «*quare*» und erklärt zur Stelle, Petrus habe eine Todsünde begangen, nicht, weil er mit den Heiden gegessen und sich nachher dem gemeinsamen Mahl entzogen habe, sondern weil er sich verstellte und damit die Heidenchristen zur jüdischen Lebensweise zwang (WA 57, 16, 15–19 – Glosse zu Gal 2, 11 – und WA 57, 66, 16–17 – Scholien zu Gal 2, 11).

³⁴ Die 2. Person Sing. im Sinne von «man» oder «wir» ist im Griechischen und Lateinischen noch geläufiger als im Deutschen.

³⁵ So in THAT 544.

³⁶ Bei Staab, *op. cit.* 446.

«Wir, von Geburt Juden und nicht (aus den) Heiden, sind schuldig geworden», da wir wissen, dass der Mensch auf Grund der Werke der Tora nicht gerechtfertigt wird, wenn nicht durch den Glauben an Jesus, den Christus; nämlich auch wir haben den Glauben an den Christus gefasst, damit wir gerechtfertigt werden auf Grund unseres Glaubens an den Christus und nicht auf Grund der Tora-Werke.»

Dadurch nun, dass das vor allen gesagt wurde, geschah die persönliche Konfrontation, da es nötig war, wenn ein Fehler vorlag, den Tadel persönlich zu äussern und berichtigen zu lassen, wie der Herr «es» sagt: ««Wenn der Bruder gefehlt hat, stelle ihn persönlich zur Rede!»»

Wenn also V. 15 gleichsam das «Sündenbekenntnis» von Petrus und den Mitbetroffenen beinhaltet, so ist er folgendermassen zu verstehen: «Wir, von Geburt Juden und nicht (aus den) Heiden, haben gefehlt . . .»³⁷

Wenn jedoch Vers 15 Paulus zugeordnet wird, dann empfinde ich es als psychologisch äusserst ungeschickt,

1. dass Paulus ausgerechnet in einem Brief, in welchem er zumindest einen Teil der Galater von den die Beschneidung fordernden «Aufwieglern» weg wieder für sich zu gewinnen sucht, die *Ethnē*, zu denen sie ja auch gehören, als Sünder bezeichnet, und

2. dass Paulus seinen hochangesehenen, wichtigsten Partner in eine so unangenehme, schwierige Situation bringt und da stehen lässt. Wo bleibt – last but not least – die damals so grundlegend nötige, stets neu zu bewährende Solidarität? Zudem: Wenn in diesem Brief sarkastische, gar zynische Bemerkungen fallen, so sind sie immer an die Adresse der Pseudadelphoi gerichtet, denen Paulus in auffallend regelmässigen Abständen eins auswischt. Sich mit Petrus anzulegen und die erzeugte Spannung bestehen zu lassen, würde das nicht das Werk unterminieren, an dem Paulus so hart, konsequent und aufopfernd arbeitet?

Nehmen wir einmal an, V. 15 lege Paulus dem Petrus und dessen Begleitern in den Mund, wie ist dann

V. 16 zu verstehen? Wenn, wie ich oben zu zeigen versucht habe, erst in V. 17, durch καὶ αὐτοῖς angezeigt, ein Subjektswechsel stattfindet, dann ist V. 16 noch Petrus zugeordnet. Welches ist dann seine Funktion? Da es sich zeigen lässt, dass das Partizip εἰδώς, bzw. εἰδότες in den mei-

³⁷ M. Barth hat ebenfalls eine andere als die allgemein übliche Übersetzung vorgeschlagen in: «Rechtfertigung», ThSt 90, 22, Anm. 30, und in: «Das Mahl des Herrn», Neukirchener 1987, 74: «Wir sind Sünder jüdischer Geburt, nicht heidnischen Ursprungs.» Allerdings betrachtet er das als Worte des Paulus.

sten Fällen etwas Vorausgehendes begründet,³⁸ verstehe ich es auch hier in diesem Sinn, wobei ich die sehr gut bezeugte Lesart ohne δὲ vorziehe³⁹; das hiesse dann «wir haben gefehlt, weil wir wissen, dass . . .», mit anderen Worten: «In der Begeisterung über die Erlösungstat Jesu Christi haben wir die Einschränkung (nämlich die Einhaltung der Speisegebote), welche uns am Apostelkonzil auferlegt wurde, vergessen.» Es wird also paradoxerweise der Glaube an Jesus den Christus als Grund für einen Fehler angegeben. Das ist provokativ und dürfte wohl von Gegnern bei Gelegenheit ins Absurde gesteigert worden sein, wie das Paulus selbst sogleich vorwegnimmt mit «ist der Christus ein Helfer beim Sündigen? Das sei ferne!» (V. 17)

Soviel zur Funktion dieses Verses. Formal besehen hat die «Chrie» damit einen allgemeingültigen, maximenartigen Abschluss, nämlich ein Glaubensbekenntnis, das in seiner juden-christlichen Note besser zu Petrus als zu Paulus passt. Anm 40.

C. Durch diese Interpretation werden die in I aufgezeigten Probleme Hesters gelöst:

1. Am Schluss der chrienartig gestalteten Episode steht jetzt eine – nach Lausberg – «kurz gefasste Weisheit, die sich als Realität des praktischen Lebens erweist», hier als Realität des praktischen christlichen Lebens.

2. Die «Chrie» ist nicht mehr autorbezogen, vielmehr wird Petrus in den Vordergrund gerückt; dass das seinen guten, argumentativen Grund hat, hoffe ich andernorts zeigen zu können.

3. So verstanden gleicht die «Chrie» eindeutig einem der bekannten Modelle, nämlich, wie schon erwähnt wurde, einem Typ der «Antwortchrie». Diese wird vom antiken Theoretiker Theon wie folgt definiert: «Eine Art von Antwort ist diejenige auf eine Frage, die eine Erklärung verlangt».⁴⁰

Die in Kapitel II erwähnten Probleme sind nun m.E. auch gelöst:

1. Die Erzählung behält, wie allgemein gefordert, ihre Anmut, sie zeigt Gespräche von Personen, erregt hörbar ab 2, 11 Erwartung, sie weckt gewiss auch Erstaunen über die Entschlossenheit des Paulus, aber noch mehr über die Reaktion des Petrus, mit der die aufregende Spannung gelöst wird und das kleine Drama einen glaubwürdigen Abschluss, die Krise eine angemessene Lösung findet.

³⁸ εἰδώς, bzw. εἰδότες kommt in den sicher echten Paulusbriefen 9mal vor, davon 8mal etwas Vorausgehendes begründend.

³⁹ So auch Oekumenius von Trikka, bei Staab, *op. cit.* 446.

⁴⁰ So bei Nock/O'Neill, *op. cit.* 84f. Vgl. dazu H.D. Betz, *op. cit.*, 216.

2. Die Schilderung der Begegnung der beiden Apostel in Antiochien steht nun nicht mehr im Widerspruch zum Vorausgehenden, vielmehr führt sie in leidenschaftlicher Form das aus, was vorher ruhig und sachlich vorgetragen worden ist, nämlich die Einigung der beiden Missionare. In der rhetorischen Fachsprache hiesse das: Der intellektuellen Realisierung der Persuasio folgt die affektivische.⁴¹ Dass Paulus die Persuasio gleich auf beiden Wegen unternimmt, zeigt, wie wichtig ihm gerade diese Sache war.

3. Es ist noch ein Drittes zu erwähnen: gemäss Quintilian und anderen Fachleuten müssen die Charaktere zu ihren Handlungen passen.⁴² Gilt das für Paulus? Gewiss, besonders die reformatorische Tradition hat ihn als Vertreter des Evangeliums gegen das Gesetz gesehen. Heute aber wird diese These von vielen in Frage gestellt, ja sogar verworfen. Es ist jedoch hier nicht der Ort, über diesen Punkt zu diskutieren, darum zurück zum Text! In Gal 1,14 nennt Paulus sich selbst einen *Zēlotēs*. Er war offensichtlich ein korrekter, ernsthafter, ehrgeiziger junger Mann. Dass er in einer allgemeinen Verwirrung die Orientierungslosigkeit durch den Hinweis auf eine von allen respektierte Vereinbarung, nämlich «die Wahrheit des Evangeliums» zu beheben sucht, das scheint mir nicht schlecht zu seinem Wesen zu passen.

Und Petrus? Wir erleben hier einen Petrus, wie ihn uns auch Lukas in Apg 15, 10f. zeichnet, einen Apostel, der von der befreienden Gnade Jesu Christi begeistert ist; wir erleben aber auch den andern Petrus, einen zwar gefühlsstarken, aber auch labilen Mann. Bei Lukas (5, 8) nennt er sich selbst wegen seines schwankenden Glaubens «ἀνήρ ἀμαρτωλός».

Wichtige Vorschriften für die *narratio* sind somit erfüllt. Wie steht es nun mit denjenigen für die «Chrie»? Wie ich schon oben dargelegt habe, zeigt sie alle Charakteristika eines Typs der Antwortchrie. Doch nicht nur formal, sondern auch punkto Funktion erfüllt sie jetzt besser ihren «Zweck»: Sie ist lehrreich. Freilich ist Hester zuzustimmen, dass die Autoritäten dieser «Chrie» keine historischen Persönlichkeiten sind.⁴³ Doch – wäre das psychologisch geschickt gewesen? Und wären Paulus berühmte Vorbilder zur Verfügung gestanden, die alle Hörer- und LeserInnen dieses Briefs gekannt hätten? Gerade dadurch, dass Paulus die beiden, sicher allen bekannten Apostel zusammen auftreten lässt, wirkt die Szene lebendig, aktuell und alle betreffend; denn, was lehrt sie? Vorerst, sich wie Paulus, d.h. korrekt und mutig (heute würde man sagen, nicht konfliktscheu) und wie Petrus, d.h.

⁴¹ Bei Lausberg, *Elemente* . . . , §§ 67–70.

⁴² Bei Quint. *inst.* 4, 2, 52: Glaubhaft aber wird die Erzählung vor allem, wenn wir die Personen im Einklang mit dem, was man als ihre Taten glauben soll, darstellen.

⁴³ Hester 2, 404, A. 70.

einsichtig und mutig zu verhalten. Alle vier Kardinaltugenden sind verwirklicht! Dann, Konflikte offen auszutragen und den in Christus versprochenen Frieden praktisch und solidarisch zu realisieren. Weiteres zum Beispiel- und Lehrcharakter weiter unten.

IV

Bevor wir zu einer Zusammenfassung kommen, seien die kritischen Punkte meiner Textinterpretation besprochen:

A. Zur Übersetzung von «iudaizein» mit «jüdisch essen».

B. Zur fehlenden Antwortanzeige zwischen V. 14 und 15.

A. Meine Behauptung, «*iudaizein*» heisse an dieser Stelle, «nach jüdischer Sitte essen» ist – ich gebe es zu – nicht einfach zu stützen; denn bisher habe ich das betreffende Verb nirgends in dieser Bedeutung vorgefunden. Es spricht aber m.E. in hohem Masse der Kontext für diese Interpretation, da ja V. 12 mit *synēsthien gar* («denn er hatte zusammen gegessen») das *kategnosménos ēn* («er war (schon einmal) gemassregelt») von V. 11 begründet. Diese Übersetzung von *kategnosménos* ergibt sich mir im Blick auf Apg 11, 1–3, wie auch der schon öfter zitierte Oekumenius von Trikka das *kategnosménos* in Zusammenhang mit Petri essen mit Cornelius bringt.⁴⁴

Der lexikalische Befund zeigt deutlich, dass die Verben auf – ἴζω das Streben nach Ähnlichkeit in der Sitte, in Wesen, Sprache, Gesinnung mit einzelnen Individuen oder ganzen Völkern bezeichnen.⁴⁵ «Wie Juden leben» heisst nun sicher nicht primär, beschnitten zu sein, im Gegenteil! Das scheint für Nichtjuden der höchste Grad, die perfekte Form des «jüdisch Lebens» gewesen zu sein, wie das eine Stelle bei Josephus sehr klar zeigt (Jos BJ II, 453), wo der Römer Metilius vor dem Juden Eleazar um Gnade bittet und diese auch erreicht, nachdem er versprochen hat, «*iudaizein mechri tēs peritomēs*» jüdisch zu leben bis zur Beschneidung. Ausserdem geht es in diesem Abschnitt laut Kontext ja noch nicht um die Beschneidung. Auf diesen, in der Beziehung zu den Galatern so neuralgischen Punkt, der offensichtlich zum Anlass des Briefes gehört, geht Paulus klugerweise sachte

⁴⁴ Bei Staab, *op. cit.*, 446.

⁴⁵ So R. Kühner, Griech. Gram., 1890, 328, 4. Beispiele:

lakonizo – Lakonier nachahmen in Kleidung und im Sprechen

kanopizo – schlemmen

skythizo – saufen; die toten Feinde skalpieren

rhomaizo – lateinisch reden; es mit den Römern haben.

zu, indem er ihn in 3, 4 antönt, mit Abraham weiterführt und erst in 5, 6 beim Namen nennt.

B. Gegen meine These, die Verse 2, 15.16 lasse Paulus von Petrus und seinen Leuten sprechen, lässt sich gewiss einwenden, dass dieser Wechsel nirgends angezeigt ist. Dazu folgendes:

1. Wenn wir bedenken, dass alles Geschriebene in der Antike laut gelesen wurde, dass zudem Briefe von ausgewählten Boten überbracht und professionell vorgelesen wurden (vgl. Apg 15, 27), lässt sich doch leicht denken, dass allein durch den Vortrag der Wechsel der redenden Personen hörbar wurde. Der Verfasser des lateinischen Rhetorikhandbuches, der unbekannte *auctor ad Herennium*, meint dazu (3, 24): «Wenn in der Erzählung Worte, Fragen, Antworten – auch von Frauen – erscheinen, achten wir sorgfältig darauf, die Gefühle und die Gesinnung aller Personen mit der Stimme nachzuahmen.» Und etwas später (4, 65) sagt er, die «*sermocinatio*» – Reden von Personen – sei ein wirksames Mittel, um die Erzählung zu schmücken, und bringt als Beispiel die Wechselrede zwischen einem Krieger und einer Frau, wo mit keinem Wort der Personenwechsel angezeigt ist.

Nicht angezeigte Wechselreden sind in der Tat eine verbreitete Eigentümlichkeit des Erzählstils, mit Vorliebe *an dramatischen Höhepunkten*. Das ist uns auch vom sog. Diatribenstil⁴⁶ her bekannt, wo die Antwort des angesprochenen Gesprächspartners oft nicht ausdrücklich gekennzeichnet ist. Aber auch in andern literarischen Genres ist das öfter anzutreffen, wie z.B. in der babylonischen Briefliteratur⁴⁷, in den Dialogen Platons, in den sog. Kynikerbriefen (die zwischen 300 vor und 200 nach Christus entstanden sind)⁴⁸, und sehr häufig bei Epiktet. In Apg. 25, 22 steht zwar φησίν, aber nicht die Anzeige des Subjektwechsels.

2. Falls diese Hinweise das Fehlen einer Antwortanzeige nicht befriedigend erklären sollten, liesse sich folgende Textkonjektur machen:

V. 14: ἀλλ' ὅτε εἶδον . . . εἶπόν τε Κηφᾶ, «εἰ σύ . . .»

V. 15: «ἡμεῖς», φησιν, «Ἰουδαῖοι . . . ἁμαρτωλοί.»

⁴⁶ Vgl. dazu R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Diss. Göttingen 1910.

⁴⁷ So bei Fr. Delitzsch, *Beiträge zur Erklärung der assyrisch-babylonischen Briefliteratur*, in: BASS Bd II, Leipzig 1881, 33: «Ich frug ihn, ‹Du bist hierhergekommen?› (Er antwortete) ‹Ein Bescheid des Königs ist an mich gelangt . . .›».

⁴⁸ Bei A. Malherbe, *op. cit.*, z.B. 132.

a. Zu φησὶν statt φύσει:

Dadurch wird nach dem üblichen Muster der Höhepunkt der «Chrie» in den hier einzigen Hauptsatz gelegt. «φησὶν» so eingeschoben nach einem Vordersatz im Aorist findet sich in Lk 7, 40; Apg 25, 22. Es wäre somit später – aus welchen Gründen auch immer – zu «φύσει» verschrieben worden. Übrigens wurden die beiden Wörter damals fast gleich ausgesprochen («*fisi*» und «*fisin*»). Können wir vom Sinn her auf «φύσει» verzichten? «φύσει Ἰουδαῖοι» sind «Juden von Geburt». Der Gegensatz dazu sind «Juden nicht von Geburt», also sog. *phobúmenoi* (*sebómenoi*) oder gar Proselyten. Doch geht es in diesem Abschnitt wirklich um diesen Gegensatz? Ich glaube nicht, sondern, wie V. 14 zeigt, um die Gegenüberstellung von *Iudaioi* und *Ethnē*, wie auch in 2, 8. Zudem würde «Juden von Natur» bei Paulus «*kata physin Iudaioi*» heissen, wie Röm 11, 21 und 24 zeigen.

b. Zur Änderung von τῷ zu τε:

Sie erscheint mir gerechtfertigt durch die Tatsache, dass in sämtlichen Paulusbriefen nie ein Eigename *mit* Artikel vorkommt. Zudem ist die Verbindung «εἰπὼν τε», bzw. «εἰπέν τε» in den erzählenden Partien des Neuen Testaments recht häufig anzutreffen, vgl. dazu Apg 2, 37; 5, 25; 12, 17; 19, 2.3; 21, 20; 22, 8.

V

Zusammenfassung

A. Zur Form: Was die Form anbetrifft, so bin ich also grundsätzlich mit der Interpretation von Hester einverstanden, der den Abschnitt Gal 2, 11ff. als chrienartig gestaltet betrachtet. Aber anders als Hester sehe ich den Höhepunkt der «Chrie» in den Versen 15 und 16, die Paulus als Antwort des Petrus und der Mitbetroffenen formuliert; denn nur so entspricht sie den für dieses Genus von allen antiken Theoretikern erhobenen Anforderungen. Wird sie so abgegrenzt, dann wird auch die ganze Erzählung in sich stimmig, doch beileibe nicht langweilig: In wachsender Dynamik führt sie uns über verschiedene Stationen zum dramatischen Höhepunkt, der Konfrontation der beiden Apostel, deren irritierende, packende Spannung in der innigen Feierlichkeit des Christusbekenntnisses aufgefangen wird.

B. Zu Form/Inhalt: Gewiss, Paulus tadelt seinen Partner, jedoch um einen Konsens zu finden, nicht um ihn zu desavouieren; es ist wohl diese Fairness, die Quintilian meint, wenn er schreibt «Allgemein empfiehlt es sich nämlich . . ., wenn in der ganzen Rede gleichmässig nicht nur die Rücksicht auf die Ehre des andern, sondern sogar ein Gefühl liebender Fürsorge zum Vorschein kommt» (11, 1, 72). Und dadurch, dass Paulus gleich zwei Protagonisten in seinem Minidrama auftreten lässt, erzielt er durch ihre Gegenüberstellung (Synkrisis) eine Doppelwirkung der in dieser «Chrie» enthaltenen Paränese: Diejenigen, die sich bis jetzt standhaft den «Aufwieglern» (1, 7) widersetzt haben, fühlen sich durch 2, 16 bestätigt. Die andern aber werden einerseits zur Besinnung aufgefordert; denn Petrus hat ja gleichsam das Gegenteil von ihnen getan – *er* zu wenig, *sie* zuviel «Gesetz», beide aber οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου – andererseits auf einem schmeichelhaften Umweg hart getadelt⁴⁹. *Die argumentative Funktion der in 2, 11–16 geschilderten Episode ist, die Galater zu ermahnen, sich wie Paulus und Petrus entsprechend der in Jerusalem getroffenen Vereinbarung zu verhalten.* Das heisst in diesem Fall:

- 1) Als *Ethnē* dürfen sie sich nicht der Beschneidung unterziehen, da diese für sie unwesentlich zur Erlangung des Heils ist (vgl. 3, 1–5).
- 2) Sie müssen jedoch – was Petrus eben unterliess – mit den Juden zusammen gemäss den noahitischen Speisegeboten essen.

Nachdem Paulus in 2, 1–10 als Mitbeteiligter *sachlich-objektiv* argumentiert hat, liegt das Hauptgewicht der hier besprochenen Argumentationseinheit 2, 11–16 auf ihrer *affektiven* Wirkung, indem die emotionale Beteiligung der Hörer-/LeserInnen auf ein Maximum gesteigert wird: Wir erleben gleichsam als Zeugen die Verwirrung, die durch das inkonsequente Verhalten des für die Galater offensichtlich wichtigen Apostels – gewiss nicht zufällig ist er schon dreimal erwähnt worden (1, 18; 2, 7.9) – entstanden ist. Wir erleben die Gefahr eines drohenden Schismas in der bangen Frage des Paulus: «Wie können wir weiter das Evangelium Jesu Christi unter Juden und Nichtjuden verkünden, wenn wir uns nicht an die verpflichtenden Abmachungen halten?» Wir erleben die so menschlich erscheinende Schwäche des Petrus und zugleich seine Stärke, den Fehler einzusehen und vor allen zuzugeben. Wir erleben abschliessend, dass der Grund, aus dem heraus

⁴⁹ Auf einem solchen Umweg zu tadeln, empfiehlt Demetrius, *op. cit.* § 292, besonders, wenn ganze Gemeinschaften gerügt werden sollen.

Petrus gehandelt hat, sein inniger Glaube an Jesus den Christus ist, der Glaube, in dem auch die Galater, in dem auch Paulus gründet und in dem die Versöhnung aller möglich wird. Die Galater selbst sind hier mitbetroffen und angesprochen, auch sie sollen ihren Fehler erkennen, bekennen, die Versöhnung in Jesu Christi erfahren und 2, 16 mitbeten.

Vreni Jegher-Bucher, Basel