

Der Konflikt in Antiochien (Gal 2,11–14) und seine Folgen für die Gestalt des frühen Christentums

Markus Öhler

Einleitung

Die Frage nach den Folgen einzelner historischer Ereignisse ist eine nach Zusammenhängen, die nicht aus sich heraus bestehen, sondern hergestellt werden, entweder durch Beteiligte oder durch Beobachter:innen. Solche Kausalzusammenhänge sind re-konstruiert, basierend auf Zuschreibungen zu den beobachteten Objekten, die in einer spezifischen Art miteinander verbunden werden. Dies gilt für jedwede historische Re-Konstruktion.

Für die Re-Konstruktion von Zusammenhängen und die Benennung von Folgen ist zusätzlich problematisch, dass die Suche nach diesen eine Unterstellung, eine Hypothese, voraussetzt, nämlich, dass solche Zusammenhänge überhaupt bestehen. Die hier verfolgte Unterstellung, wonach der Konflikt in Antiochien (Gal 2,11–14) Nachwirkungen im frühen Christentum hatte, entstand vor der Untersuchung der Einzeltexte. Jedes Einzelereignis oder literarische Zeugnis des frühen Christentums, das ich im Rahmen dieses Beitrags mit dem Konflikt in Antiochien in einen gewissen Kausalzusammenhang bringe, wäre auch ohne Kenntnis der in Gal 2,11–14 von Paulus erzählten Auseinandersetzung verständlich. Der Mehrwert einer Verbindung der Quellen und der in ihnen dokumentierten Entwicklungen liegt vor allem darin, diese als Teil eines Prozesses zu sehen, der sich in den ersten beiden Jahrhunderten des frühen Christentums vollzog. In diesem Sinne ist das, was hier präsentiert wird, *meine* Re-Konstruktion.¹

¹ Vgl. zu dem Thema des Vortrags v.a. ZETTERHOLM 2008. Ich danke Milena Heussler für zahlreiche Anregungen.

1. Der Konflikt und seine Darstellung

Wer sich Gedanken darüber macht, welche Bedeutung der Konflikt des Paulus in und mit der Ekklesia in Antiochien für die Herausbildung des frühen Christentums hatte, sollte zunächst fragen, ob diese Auseinandersetzung überhaupt von großer Tragweite war.

Paulus schätzte den Streit im Galaterbrief als gravierend ein: Die Beteiligten waren führende Personen der antiochenischen Ekklesia, Barnabas und Paulus selbst, sowie der Jerusalemer Christushingeborenen, nämlich Petrus/Kephas und die Gesandten des Jakobus. Es ging seiner Ansicht nach um eine unzulässige Änderung der Mahlpraktik der antiochenischen Ekklesia, die aus Christushingeborenen jüdischer Herkunft und solchen aus den Völkern bestand. Allem Anschein nach akzeptierte niemand seine Einlassungen zur Bedeutung von Toravorschriften für die Völker, vielmehr schlossen sich alle dem Verhalten des Petrus und des Barnabas an. Fortan wurden wieder Mahlgebräuche eingehalten, die sich einer Torainterpretation verdankten. Der Umstand, dass Paulus in Gal 2 nicht darüber berichtet, dass sich Petrus, Barnabas und die Christushingeborenen Antiochiens seiner Meinung anschlossen, ist zu Recht so verstanden worden, dass Paulus sich nicht durchsetzen konnte. Die Position, dass eine Beachtung von Mahlvorschriften aus der Tora die Unterwerfung der Völker unter die ganze Tora einschloss und die Bedeutung des Christusereignisses schmälere, war in Antiochien nicht auf Zustimmung gestoßen.²

Aber war die Änderung der Mahlpraxis tatsächlich so schlimm? Entsprechende Regeln zu Gemeinschaftsmählern wurden m.E. in weiten Teilen des frühen Christentums in den 40er und 50er Jahren selbstverständlich beachtet. In den Versammlungen in Judäa, Galiläa, Samarien und möglicherweise auch weiten Teilen Syriens wäre niemand auf die Idee gekommen, Schweinefleisch anzubieten. Paulus selbst hielt sich in einem durch die Tora geprägten Umfeld daran, wenn er „denen unter dem Gesetz wie einer unter dem Gesetz“ sein wollte, „den Judäern ein Judäer“ (1Kor 9,20).³ Da die Zahl der Christushingeborenen aus den Völkern, die noch dazu zumeist Sympathisant:innen des Judentums waren, in den durch Judäer:innen dominierten Versammlungen mit einiger Gewissheit noch nicht sehr groß war, sollte man annehmen, dass wegen

² Vgl. etwa MARTYN 1998, 236: „One is bound to conclude that the Antioch incident ended in political defeat for Paul.“ Dazu auch WEDDERBURN 2004, 118; KOCH 2014b, 241; BIRD 2012, 356. Anders etwa SCHLIER 1965, 104, wonach Paulus den Ausgang des Konflikts in Gal 2 aus den Augen verloren hätte.

³ Eine Diskussion von Forschungsansätzen zu diesem Abschnitt findet sich u.a. bei RUDOLPH 2011. M.E. sind mit Menschen *ὐπὸ νόμον* Personen sowohl jüdischer Herkunft wie solche aus den Völkern gemeint, für die die Tora der bindende Maßstab ist, was der antiochenischen Ekklesia nach dem Konflikt entsprechen würde; vgl. ausführlicher dazu ÖHLER 2021, 176–178.

dieser kleinen Minorität kein besonderer Aufwand betrieben wurde, wenn es um die Gemeinschaftsmähler ging.⁴

Ich würde daher postulieren, dass Paulus im Galaterbrief das Gewicht des Ereignisses überproportional betont, vielleicht sogar maßlos übertreibt. So lässt er in anderen Schreiben kein kritisches Wort über Petrus oder Barnabas oder Jakobus verlauten, im Gegenteil: Sie werden als bedeutende Persönlichkeiten hervorgehoben (1Kor 1,12; 9,5–6; 15,5.7). In den erhaltenen Briefen, die mit Ausnahme des 1. Thessalonicherbriefes m.E. alle nach dem Konflikt in Antiochien geschrieben wurden, findet sich außer dem Galaterbrief nicht einmal die kleinste Anspielung darauf. In keinem Kontext, weder bei der Erörterung der Problematik des Opferfleisches im 1. Korintherbrief (1Kor 8–10) noch bei der Beschneidungsdebatte im Philipperbrief (Phil 3,2–11) oder der Toradiskussion im Römerbrief gibt Paulus eine Andeutung, dass es einen hässlichen Zwischenfall in Antiochien gegeben habe, bei dem er auch gegenüber angesehenen Aposteln seine Meinung, die der „Wahrheit des Evangeliums“ (Gal 2,14) entsprach, behauptet hatte. Dieses „Schweigen“ hat sicherlich auch Gründe, die mit den jeweiligen Briefanliegen und Empfänger:innen zu tun haben, ist aber m.E. auch ein Hinweis auf die Dimension, die dieser Konflikt für Paulus selbst hatte.⁵

In Gal 2,11–14 ist der Ton, den Paulus anschlägt, freilich ein kräftiger: Der furchtsame Kephas war überführt oder vielleicht sogar, wenn κατεγνωσμένος ein *passivum divinum* ist, von Gott „verdammte“.⁶ Barnabas „wurde von der Heuchelei mitgerissen“, die die Judäer an den Tag legten. Lediglich die „Leute des Jakobus“, die wie üblich bei Paulus keine Namen tragen, bekommen keine ausdrückliche Qualifizierung. Die bedauernswerten Christusgläubigen aus den Völkern wurden laut Paulus „zum judaizein gezwungen“. Kurzum: Keiner der Beteiligten, nicht nur der angesprochene Petrus, „ging den geraden Weg des Evangeliums“, nur er, Paulus, der Apostel „nicht von Menschen und nicht durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott, den Vater“ (Gal 1,1), folgte dem rechten Pfad.⁷

Warum der Völkerapostel den Vorfall im Galaterbrief derart beschreibt, ist oftmals erörtert worden: Paulus will den Adressat:innen und den wahrscheinlich mitgemeinten Lehrer:innen in Galatien verdeutlichen, dass er nicht nachgibt, wenn es um die Unterwerfung von Christusgläubigen aus den Völkern

⁴ So etwa auch BIRD 2012, 348.

⁵ Auch der Umstand, dass die Apostelgeschichte nicht davon erzählt, könnte damit zusammenhängen, dass der Verfasser diesem Streit keine besondere Bedeutung zumaß (wenn er ihn überhaupt kannte).

⁶ Mit κατεγνωσμένος (das verbum καταγιγνώσκω nur hier bei Paulus) verweist Paulus zumindest auf einen Gerichtskontext. Es könnte auf eine Anklage durch Paulus selbst verweisen oder auch, was wahrscheinlicher ist, auf das Urteil Gottes über das Verhalten des Petrus; vgl. dazu u.a. MARTYN 1998, 232; BIRD 2012, 355.

⁷ Siehe auch den Beitrag von Tanja Forderer in diesem Band.

unter die Tora geht. So gesehen, war der Streit Ausdruck unterschiedlicher Positionierungen zu Bestimmungen der Tora und damit nur eine Begebenheit in einem längeren Prozess. Es ist daher nicht sehr wahrscheinlich, dass der Streit in Antiochien das entscheidende und prägende Ereignis schlechthin war, von dem aus sich eine Geschichte des frühen Christentums entfalten ließe. Dennoch hatte er Folgen für Paulus selbst und für manche Entwicklungen, die sich mit Antiochien verbinden lassen.

2. Unmittelbare Folgen

2.1 *Paulus und Antiochien – eine gestörte Beziehung*

Die wahrscheinlich unmittelbarste Folge der Auseinandersetzung war, dass Paulus danach nicht mehr in das syrische Antiochien kam. Der Besuch, über den Apg 18,22 mit einem Halbsatz erzählt, war sein letzter.⁸ Ob die antiochenischen Mitglieder der Ekklesia davon enttäuscht waren, wissen wir nicht, und eigentlich wissen wir nicht einmal, ob Paulus selbst dies bedauerte. Vermutungsweise ist die Antwort auf beides „Ja“: Die Antiochener:innen hatten sich mit einer prägenden Person ihrer Ekklesia zerstritten, der Apostel ließ seine „Heimatgemeinde“ zurück. Man kann aber vermutlich davon ausgehen, dass das für keine der beiden Seiten einfach war: Paulus spielte in der weiteren Entwicklung Antiochiens keine Rolle mehr,⁹ und die antiochenische Gemeinde wurde von ihm sonst nicht erwähnt. Paulus verfolgte auch keine Reisepläne mehr dorthin. Selbst bei der Einsammlung und Abgabe der Kollekte wurde Antiochien übergangen, keiner der Paulus begleitenden Mitarbeiter stammte aus Syrien. Der Apostel handelte nach dem Konflikt völlig unabhängig von einer aussendenden Ekklesia als der von Gott und Jesus Christus berufene Verkündiger des Evangeliums unter den Völkern.

2.2 *Die Folgen für die paulinische Verkündigung*

Abgesehen davon, dass sich Paulus in der antiochenischen Ekklesia nicht mehr blicken ließ (oder sich nicht mehr blicken lassen konnte), viel verändert hat dieser Streit an seiner Verkündigung m.E. nicht. Denn die von ihm (und

⁸ Zur Datierung des antiochenischen Zwischenfalls auf das Jahr 52 n. Chr. vgl. u.a. KONRADT 2011; ÖHLER 2018, 205–208.

⁹ Die These, dass für die Erzählung in der Apostelgeschichte teilweise Traditionen aus Antiochien verwendet wurden, ist zwar spekulativ, aber nicht undenkbar. Ob Paulus darin eine hervorragende Rolle spielte, scheint mir allerdings zweifelhaft. Eher ist damit zu rechnen, dass der Verfasser der Apostelgeschichte die Rolle seines Helden über den Traditionsbestand hinaus verstärkte; vgl. dazu ÖHLER 2003, 378–383.

Barnabas) zu diesem Zeitpunkt bereits etablierten Gemeinden in Galatien, Makedonien und Achaia standen ja nie vor der Herausforderung, die Tora einzuhalten oder sich an jüdische Gebräuche und Sitten anzupassen. Wenn die Ekklesia der Christusgläubigen, meiner Meinung nach allesamt ausschließlich Menschen aus den Völkern, zusammenkam, waren diese Regeln nicht relevant. Nur so sind m.E. die zahlreichen Probleme zu erklären, mit denen sich Paulus u.a. in Korinth herumschlagen musste: Es gab (noch) keine klaren Bestimmungen, alles musste erst ausgehandelt, begründet, festgelegt und durchgesetzt werden. Weil die Tora nicht für die Völker gegeben wurde, sondern für Israel, argumentiert Paulus nicht mit Torabestimmungen.¹⁰

Paulus änderte also meinem Eindruck nach wegen des Konflikts nichts an seiner Verkündigung, sie blieb davon unberührt. Der Völkerapostel dürfte sich durch sein – nach seiner Ansicht – heroisches Bestehen in der Auseinandersetzung mit Petrus noch weiter bestätigt gesehen haben und bringt dies im Galaterbrief deutlich zum Ausdruck: Seine Verkündigung unter den Völkern war durch Gott angeordnet (Gal 1,16) und in der Vereinbarung mit den Jerusalemer Säulen von diesen auch (an-)erkannt worden (Gal 2,7–9). Zudem trug sie in den von ihm gegründeten Gemeinschaften ganz pragmatisch dazu bei, Spannungen, wie sie in Antiochien aufgetreten waren, gar nicht erst aufkommen zu lassen. Sein Evangelium war eines für die Völker und nur Menschen aus den Völkern waren in den von ihm gegründeten Gemeinden.¹¹ Die Ekklesia in Antiochien war davon verschieden, weil sie aus einer anderen Bewegung entstanden war, nämlich aus der der Hellenisten Jerusalems (Apg 11,19–21). Sie war keine, die auf seinen Verkündigungsauftrag zurückging.¹²

2.3 Die Folgen für die paulinischen Versammlungen

Die Christusgläubigen in Philippi, Thessalonich, Korinth und dann vielleicht auch Rom erfuhren wahrscheinlich gar nicht vom Streit, zumindest nicht durch Paulus. Warum hätte er auch davon erzählen sollen? Einzig nach Galatien hatte es sich herumgesprochen, darum ging Paulus auch überhaupt erst darauf ein. Vermutlich hatten Judäer, die von Christusgläubigen aus den Völkern die Einhaltung der Tora inklusive der Beschneidung forderten, davon berichtet, dass

¹⁰ Auch wenn die Tora für Paulus selbst gewiss noch der bestimmende Maßstab ethischer Begründungen war (vgl. z.B. Röm 13,8–10), bezieht er sich in den angesprochenen Konflikten nicht darauf. Zu dieser Frage vgl. man die unterschiedlichen Konzeptionen paulinischer Ethik bei WOLTER 2011, 310–338, und KONRADT 2022a, 83–89.

¹¹ Zur Argumentation für dieses Verständnis der paulinischen Verkündigung vgl. ÖHLER 2018, 231–233; dazu auch ZETTERHOLM 2020, 187–193, und die Kritik von BARCLAY 2020b, 213–215.

¹² Insofern betrachteten m.E. zu Recht die Leute des Jakobus Antiochien als ihren Verantwortungsbereich.

sich in Antiochien Petrus und sogar Barnabas, einer der Gründer der galatischen Gemeinden, von allen Christuszgläubigen die Einhaltung der Tora erwarteten. Diese Lehrer:innen hatten ein hehres Anliegen: Die Rettung der Christuszgläubigen aus den Völkern durch die Hereinnahme in das Volk Gottes, in Israel, in die echte Abrahamskindschaft. Der Konflikt in Antiochien war dafür vielleicht kein Anlass, möglicherweise aber eine Art Katalysator: Motiviert durch den Rückzug des Paulus – seine Niederlage! – könnte es durchaus nahelegend gewesen sein, den Einschluss aller Völkerchristen unter die Tora anzustreben. Dass dies längerfristig nicht von Erfolg gekrönt war, steht zwar auf einem anderen Blatt, aber ohne diese Lehrer:innen hätten wir wahrscheinlich nicht einmal einen Galaterbrief und die paulinische Darstellung des Konflikts.

2.4 Die Antiochener:innen und die Bedeutung der Tora – das Dekret

Die uralte These, nach der das Aposteldekret (Apg 15,20.29; 21,25) eine Folge des Konflikts in Antiochien war, ist m.E. immer noch einleuchtend.¹³ Die dort gegebenen Auflagen für Christuszgläubige aus den Völkern wären dann als Basisregel für die Mahlgemeinschaft geschaffen worden, wenn eine solche aufgrund der Zusammensetzung der Ekklesia aus Menschen jüdischer Herkunft und solchen aus den Völkern nötig erschien. Was für Jerusalem, Judäa oder Galiläa wahrscheinlich kaum von Relevanz war, hatte in einer Ekklesia wie jener von Antiochien eine größere Bedeutung.¹⁴ Die Regeln des Aposteldekrets galten nur für die Glaubenden unter den Völkern, was der Situation entspricht, die auch im antiochenischen Konflikt aufgetreten war: Christuszgläubige jüdischer Herkunft hielten solche aus den Völkern zu einem bestimmten, der Tora entsprechenden Verhalten an. Sie selbst hielten diese Regeln ohnehin; das wird vorausgesetzt.¹⁵

Bestimmungen wie jene des Dekrets, das zeigt u.a. das Studium des antiken Vereinswesens, entstehen nicht aus dem Nichts, sondern dort, wo Um- oder Missstände vorliegen, die die Gemeinschaft betreffen oder gar gefährden. Falls

¹³ Vgl. etwa schon DIEHL 1909, 296; zuletzt auch DUNN 2009, 468; SCHNELLE 2015, 229–230. Für wenig plausibel halte ich Re-Konstruktionen, denen zufolge das Aposteldekret tatsächlich Teil der beim Apostelkonvent getroffenen Vereinbarungen und Paulus wohl bekannt war. Die emphatische Aussage des Apostels in Gal 2,6, ihm wäre nichts auferlegt worden, und seine Ausführungen zum Götzenopferfleisch in 1Kor 8–10, in denen er gerade nicht darauf Bezug nimmt, lassen keinen anderen Schluss zu; anders etwa ZETTERHOLM 2008, 85; BIRD 2012, 342.347–348.

¹⁴ Eingehen will ich hier nicht auf die Frage, worauf diese Auflagen für Glaubende aus den Völkern basieren; vgl. zur Diskussion u.a. WEHNERT 1997; DEINES 2007; AVEMARIE 2011; HARTOG 2021.

¹⁵ Für die Konzeption der Auflagen für Christuszgläubige aus den Völkern die Leute des Jakobus oder diesen selbst verantwortlich zu machen, liegt nahe, ist aber kaum mit einiger Sicherheit festzumachen.

das Aposteldekret also tatsächlich die Reaktion auf den antiochenischen Konflikt gewesen sein sollte, würde damit verständlich, dass auch nach dem Weggang des Apostels (und trotz seines Einsatzes) noch nicht klar war, wie es weitergehen sollte mit dem von Paulus polemisch so bezeichneten „Judaizein“. ¹⁶ Mit dem Dekret wäre das geklärt worden: Übernahme einzelner Bestimmungen aus der Tora, die das Verhalten von Glaubenden aus den Völkern in- und außerhalb der Gemeinschaft bestimmen sollten, mehr aber auch nicht. ¹⁷

In den Jahren nach dem Konflikt dürfte sich meiner Meinung nach in Antiochien eine Praxis durchgesetzt haben, die den Bestimmungen des Dekrets entsprach: Glaubende aus den Völkern mieden Götzenopferfleisch, unterließen alles, was als Unzucht angesehen wurde, und aßen weder Blut noch Aas. Das war für die Judäer:innen in der Ekklesia offenbar ausreichend, um die Mahlgemeinschaft weiter pflegen zu können. Da freilich die Tora-Bestimmungen über die Reinheit von Speisen bzw. die Reinheit der zusammen Speisenden durchaus umfangreicher sind, ist zu vermuten, dass auch hier eine gewisse Kompromiss- oder vielleicht sogar Konsensbereitschaft bestand, wie sie für Judäer:innen in der Diaspora und ihre paganen Nachbarn auch sonst anzunehmen ist: Manche Speisen (z.B. Schweinefleisch) kamen erst gar nicht auf den Tisch, bestimmte Voraussetzungen wurden als nicht anwendbar angesehen, eine Mahlgemeinschaft zwischen Menschen jüdischer Herkunft und solchen aus den Völkern als grundsätzlich umsetzbar betrachtet. ¹⁸ So gelang das, was Paulus ebenso wie Petrus und Barnabas ein Anliegen gewesen war: Die Gemeinschaft zu erhalten.

¹⁶ Zum Ausdruck vgl. MASON 2007.

¹⁷ Die Bedeutung des Aposteldekrets in der weiteren Geschichte des frühen Christentums ist insofern erstaunlich, als eine ethnische Zuordnung, wie wir sie in der Apostelgeschichte vorfinden, in der Regel nicht gegeben wird. Die Regeln – zumeist das Verbot von Götzenopferfleisch und das Verbot der Unzucht – werden als generelle Vorgaben angeführt. Sie dienen zur polemischen Abgrenzung gegenüber anderen Formen des Christentums (z.B. Irenäus, *Haer.* I 6,3) bzw. zur Abgrenzung von der paganen Umwelt (z.B. Tertullian, *Pud.* 12,2–8; *Apol.* 9), aber nicht als Regelungen zum Miteinander von jüdischen Christugläubigen und solchen aus den Völkern. Wenn sie also eine Folge des Konflikts waren, wurden sie in späterer Zeit aus der zugrundeliegenden Konfliktsituation herausgenommen und als generelle Anforderungen definiert. Das gilt freilich nicht für alle Texte: Im Klemensroman treten die Bestimmungen nämlich voll zutage (Ps.-Clem., *Hom.* VII 4 und 8), und zwar als Vorgaben an Menschen aus den Völkern, konkret die Bewohner von Tyrus und Sidon. In Ps.-Clem., *Hom.* VII 8,1 wird dementsprechend festgehalten, dass man an der Mahlzeit der Dämonen nicht teilnehmen dürfe, was bedeute, Götzenopferfleisch, Totes, Ersticktes, von Raubtieren Gerissenes und Blut zu meiden (εἰδωλοθύτων, νεκρῶν, πνικτῶν, θηριαλώτων, αἷματος). In Ps.-Clem., *Hom.* VIII 19,1 wird dies leicht verändert wiederholt: An die Stelle des Blutgenusses tritt dort das Vergießen von Blut (an erster Stelle); vgl. zur Rezeptionsgeschichte des Dekrets LANG 2011; STAATS 2017.

¹⁸ Die Frage, ob es sich um eine Auseinandersetzung über Qualität und Herkunft der Speisen oder über den ethnischen Status der Speisenden handelte, wird unterschiedlich beantwortet. Ersteres favorisiert etwa LÖHR 2003, letzteres zuletzt u.a. ESCHNER 2019, 429–435, ähnlich ZETTERHOLM 2008, 83.

3. Weniger unmittelbare Folgen

3.1 Das Christentum in Antiochien nach 70 n. Chr.

Bekanntlich liegen die historischen Entwicklungen des frühen Christentums in Syrien zwischen 70 und etwa 110 n. Chr. im Dunkeln. Plausibel scheint, dass ein großer Teil der jüdischen, galiläischen bzw. samaritanischen Christusgläubigen im Zuge des 1. Jüdischen Aufstandes aus ihrer Heimat geflüchtet war. Sie standen zum einen bei den Führern des jüdischen Volkes – priesterlichen wie radikalen Kreisen – sehr wahrscheinlich in keinem guten Licht, was zumindest die Hinrichtung des Herrenbruders Jakobus 62 n. Chr. demonstriert. Zum anderen werden römische Behörden und Truppen nicht groß gefragt haben, zu welcher Form des Judentums jene Menschen gehörten, deren Leben und Besitz sie nahmen.

Eine Flucht in das Gebiet der Dekapolis und weiter nach Syrien lag nahe.¹⁹ Antiochien als Großstadt bot gute Möglichkeiten, sich eine neue Existenz zu schaffen. Für die in jener Zeit bereits bestehenden christlichen Gruppen in der Stadt bedeutete das wahrscheinlich eine (weitere) Stärkung jener Kreise, für die die Einhaltung der Tora eine Selbstverständlichkeit war. Die Weitergabe und Bewahrung toratreuer Traditionen hatte sich ja in Jerusalem, Judäa und Galiläa nicht groß verändert, wie die Bewertung des Herrenbruders Jakobus bei Josephus zeigt (vgl. Josephus, *A.J.* 20,200). Auch unter den Glaubenden aus den Völkern gehörte in Antiochien die Einhaltung der Tora zur gelebten Praxis, wenn denn Paulus tatsächlich in dem Konflikt unterlegen war.

Es kamen aber selbstverständlich nicht nur christusgläubige Jüdäer:innen nach Syrien und Antiochien, sondern in noch viel größerer Anzahl andere Flüchtlinge, die ihr je eigenes Verständnis des Judentums als maßgeblich ansahen (u.a. Pharisäer oder Vertreter der Qumranbewegung).²⁰ Inmitten dieser verschiedenen Formen des Judentums befanden sich auch manche christliche Gruppen. Ob bereits zu dieser Zeit auch eine ausschließlich aus Völkerchristen zusammengesetzte Ekklesia in Antiochien bestand? Erst in den Ignatiusbriefen, deren Datierung und Historizität allerdings umstritten ist, ließe sich eine solche Gruppierung erkennen.

Nach relativ verbreiteter Ansicht stammen aber einige Texte des frühen Christentums aus dem Umfeld einer Gemeindestruktur in Antiochien, die eine

¹⁹ Die Flucht der Jerusalemer Gemeinde ins transjordanische Pella (Euseb, *Hist. eccl.* III 5,1–3) ist zumindest plausibel, auch wenn es gewichtige Einwände gegen die Historizität gibt; vgl. zuletzt u.a. BOURGEL 2010.

²⁰ Erwogen werden kann dies im Blick auf Qumran wenigstens für die Gruppe hinter dem Damaskusdokument; vgl. STÖKL BEN EZRA 2016, 273: „Es ist umstritten, inwiefern das Exil im Lande Damaskus ein literarisches oder ein geographisches Exil ist und in letzterem Fall, ob Damaskus gemeint ist oder ein anderer Ort.“

Orientierung an der Tora voraussetzt: das Matthäusevangelium und die Didache.²¹ Auch der Jakobusbrief wird hier öfters verortet, denn ihn verbindet mit Matthäus und der Didache das Ideal der Vollkommenheit.²² Dazu kommen die Ignatiusbriefe als ein entschiedener Kontrapunkt zur Toraorientierung.²³

3.2 Das Evangelium der Vollkommenheit – Matthäusevangelium

Zu Lokalisierung und Datierung dieses Textes wurden die unterschiedlichsten Argumente vorgebracht. Ich halte es aber immer noch für die wahrscheinlichste Lösung, dass das Buch in Antiochien in den 80er oder 90er Jahren verfasst wurde.²⁴ Inzwischen hat sich zu Recht auch die Ansicht etabliert, dass sich der Verfasser und die von ihm intendierten Leser:innen in Auseinandersetzung mit anderen Formen des Judentums, vor allem jener pharisäisch-früh rabbinischer Prägung, befanden.²⁵

Mit dem Evangelium, das also einige Jahrzehnte nach dem Konflikt in Antiochien entstand, erstellte der Autor einen Text, der im Blick auf die Ekklesia – nur in diesem Evangelium wird dieser Ausdruck überhaupt verwendet (Mt 16,18; 18,17) – eine Art Übergangssituation widerspiegelt bzw. insinuiert: So wird einerseits klar betont, dass das Wirken Jesu und das seiner Jünger auf das Heil Israels ausgerichtet ist (Mt 10,5–6). Andererseits wird von Beginn des Evangeliums an die Öffnung auf die Völker hin als Heilswillen Gottes festgemacht, der im nachösterlichen Verkündigungsauftrag an die Jünger gipfelt. Die Inklusion der nicht-israelitischen Frauen in den Stammbaum Jesu (Mt 1,2–16) und die Anbetung des Davidsohns durch die Magier (Mt 2,1–12) verankern die Zugehörigkeit der Völker von Beginn an in der Narration. An der erzählerischen Gestaltung wird erkennbar, dass dies für die Leser:innen keine neue Erkenntnis darstellt.²⁶ Sie wird schriftgelehrt begründet in der Rede von der Nähe des Reiches Gottes zum „Galiläa der Völker“ und dem Volk, „das im Finsternen sitzt“ (Mt 4,14–17 zit. Jes 8,23–9,1^{LXX}), und in der Verheißung, dass auf den Namen des Gottesknechts die Völker hoffen werden (Mt 12,17–21 zit. Jes 42,1–4^{LXX}). Die Anweisung an die Jünger, die die Ekklesia als Ganze zu erfüllen hat, nämlich alle Völker in die Jüngerschaft hinein zu rufen, zu taufen und darin zu belehren, sodass sie die Tora in der Auslegung des Davidsohns befolgen (Mt 28,16–20), schließt dies literarisch ab. M.E. wird hier vom Autor nicht

²¹ Siehe in diesem Band den Beitrag von Lutz Doering.

²² So etwa auch SCHRÖTER 2008, 253.

²³ Siehe in diesem Band den Beitrag von Daniel Schumann.

²⁴ Zur Lokalisierung vgl. SIM 1998a, 53–62; DRAPER 2008, 142 Anm. 11; DRIMBE 2020, 102–110. Gegen eine Verortung in Antiochien hat sich zuletzt etwa WILLITS 2011, 83–84, gewandt. Die Argumentation für Galiläa findet sich ausführlich bei OVERMAN 1990.

²⁵ So etwa RUNESSON 2011, 61: „The intense anti-Pharisaic polemic in the text indicates the author's proximity to rather than distance from Pharisaism.“ Vgl. auch KONRADT 2015, 19.

²⁶ Ausführlich dazu KONRADT 2016c. Vgl. u.a. auch DRAPER 2008, 148.

erst auf eine noch nicht vollzogene Öffnung hin reflektiert, sondern diese nachträglich in der Jesusgeschichte verankert.

Die Tora, die der Christus vollmächtig auslegt, gilt allen, den Söhnen Israels wie den Völkern. Da gibt es keine Differenz. Sie vergeht ja auch nicht (Mt 5,18).²⁷ Das gilt selbstverständlich auch für jene Speisegebote, die im Zusammenhang des antiochenischen Konflikts unterschiedlich beurteilt wurden. Die relativ breite Abhandlung dieser Thematik in Mt 15,1–20 ist nämlich deutlich anders orientiert als in der Quelle Mk 7,1–23: Wie dort geht es zwar eigentlich darum, dass falsches Reden etc. den Menschen verunreinigt, doch fehlt die im Markusevangelium entscheidende Nebenbemerkung καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα (Mk 7,19). Reinheit wird zwar in beiden Texten ethisch zugespitzt, was im Judentum nicht ungewöhnlich ist, doch vermeidet Matthäus eine Aussage über die Reinheit von Speisen.²⁸ Das Sabbatgebot gilt ebenso selbstverständlich weiter: In Mt 12,1–8 wird die relativierende Aussage aus Mk 2,27 („Der Sabbat ist für den Menschen gemacht, nicht der Mensch für den Sabbat“) nicht aufgenommen.²⁹ Zudem sollen die Glaubenden bitten, dass die Endzeitergebnisse nicht am Sabbat einsetzen (Mt 24,20), ein kleiner aber wichtiger Zusatz zu Mk 13,18. Offensichtlich ist also, dass die Toragebote für alle Glaubenden verbindlich sind, auch eine teilweise Aufhebung ist für den Evangelisten ausgeschlossen.³⁰

Hinzunehmen kann man auch die „Transformation des Gottesvolkgedankens“.³¹ Die Inklusio der Immanuel-Aussage in der Geburtsgeschichte (Mt 1,23) und der Zusage der immerwährenden Gegenwart des Auferstandenen (Mt 28,20), zu der die zu Jüngern Gewordenen aus den Völkern gehören, lässt gut erkennen, dass „das Volk“ sich nicht mehr durch die Abrahamskindschaft de-

²⁷ Vgl. dazu u.a. DEINES 2004, 366.

²⁸ Vgl. zur Deutung dieser Aussage u.a. LUZ 2007, 424–425; ESCHNER 2019, 618 Anm. 149.

²⁹ Der Satz fehlt allerdings auch in Lk 6,1–5, sodass der Ausfall hier möglicherweise schon vor der Rezeption des Markusevangeliums durch Matthäus und Lukas geschah.

³⁰ Vgl. WEREN 2008, 188: „Being perfect, therefore, means to be faithful to the Torah as interpreted by Jesus regarding contents and intention.“ Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels die Umsetzung zahlreicher Vorschriften der Tora nicht mehr möglich war. Die Erinnerung an die Zeit Jesu und dessen Würdigung des Tempelkultes (bei aller Kritik an dem konkreten Vollzug) ist z.B. in Mt 5,23–24; 8,4; 17,24–27 sowie in der Passafrömmigkeit Jesu (Reise nach Jerusalem, Passamahl) selbstverständlich vorausgesetzt. Der matthäische Jesus ist ohne Abstriche ein frommer Judäer, wenngleich nicht in jener Weise wie die Pharisäer. Auch wenn dies im Einzelnen nicht mehr fortgesetzt werden konnte, blieb die Einhaltung der Tora in all ihren Dimensionen – ethisch wie kultisch – verbindlich, so weit dies eben unter den Bedingungen eines verlorenen Heiligtums und der Diaspora möglich war.

³¹ KONRADT 2015, 13–14; vgl. auch GARLEFF 2004, 77–84.

finiert, sondern durch die Zugehörigkeit zum Kyrios. Die Ekklesia ist „die einzige legitime Sachwalterin der theologischen Tradition Israels“³² und somit eine Größe *sui generis*, Israel nicht ersetzend oder ablösend, sondern Israel anführend. In ihr ist die Vollkommenheit erreichbar, die Gottes Vollkommenheit entspricht (Mt 5,48). Dazu ist auch das Bundesblut die Gabe an die Vielen (Mt 26,28), und zwar jenseits ethnischer Bestimmungen.

Schließlich ist auch die Petrustradition, die im Matthäusevangelium die prägnanteste Rolle einnimmt, zu beachten: Mt 16,18 wäre vor dem Hintergrund des Konflikts in Antiochien ein Affront gegenüber Paulus, hätte er das noch gelesen. Petrus wird – bei allen, auch negativen Zügen – im Matthäusevangelium zur Zentralgestalt der Versammlung der Christusgläubigen. Die Berufung auf ihn stützt die Ekklesia. Für Mt 16,18 scheint mir darüber hinaus erwägenswert, in welchem Sinn dort von Ekklesia die Rede ist. Meint der Verfasser eine spezifische Versammlung von Christusgläubigen, etwa sogar jene in Antiochien? Das ist angesichts der Aussendung zu allen Völkern (Mt 28,19) m.E. unwahrscheinlich. Der Auferstandene beauftragt die Glaubenden vielmehr mit der Bildung einer universalen Heilsgemeinschaft.³³ Wenn die Aussendung „alle Völker“ umgreifen soll, werden alle – Menschen jüdischer Herkunft und solche aus den Völkern – Teil dieser Ekklesia des Petrus sein: Einer Kirche, in der die Tora in der Deutung des eschatologischen Lehrers und Davidsohns gilt, und die alle Völker mithinein nimmt in das, was Paulus als „Judaizein“ angesehen hätte.³⁴ Diese theologische Linie des Matthäusevangeliums ist zwar keine unmittelbare Folge des Konflikts, doch hat der Ausgang der Auseinandersetzung diese Gestaltung des antiochenischen Christentums ermöglicht: Mit der „Lösung“ des Konflikts durch den Weggang des Paulus und der Etablierung des Apostelsdekrets als einer torakonformen Lösung war diese Richtung grundgelegt worden.

3.3 Die Ordnung der Vollkommenheit – die Didache

Mit der Didache betreten wir chronologisch wie geographisch ebenfalls unsicheren Boden. Die Datierung auf das Ende des 1. Jhd. n.Chr. sowie die Verortung in Syrien beruhen u.a. auf der großen Nähe zum Matthäusevangelium.³⁵

³² KONRADT 2015, 13.

³³ So etwa auch LUZ 2007, 461; KONRADT 2015, 262–263; anders etwa RUNESSON 2011, 61, der meint, ἐκκλησία wäre ein Wechselbegriff zu συναγωγή.

³⁴ Das bedeutet freilich im Blick auf das Matthäusevangelium m.E. nicht, dass Christusgläubige aus den Völkern Jüdäer:innen werden müssen, denn das wird von keinem der positiven Figuren aus der Jesusgeschichte verlangt. Anders ZETTERHOLM 2008, 89, der meint, die mathäische Gemeinde habe mit der Forderung nach einer Konversion zum Judentum die Position des Jakobus übernommen.

³⁵ Vgl. zur Datierung u.a. NIEDERWIMMER 1993, 78–80; DRAPER 2009, 19–21. Die Argumente für eine Lokalisierung der Didache in Antiochien finden sich gesammelt bei DRIMBE 2020, 142–155.

Klar ist, dass diese Gemeindeordnung wie das Evangelium in einem Umfeld entstanden ist, in dem eine pharisäisch-früh-rabbinisch geprägte Form des Judentums ein wesentlicher Orientierungspunkt war. Zum einen ist offensichtlich, dass die Didache auf Traditionen des (Diaspora-)Judentums basiert, vor allem auf dem Zwei-Wege-Traktat. Zum anderen werden spezifische Traditionen, die in rabbinischen Texten wieder begegnen, herangezogen und so gewandelt, dass sie für die Ausbildung einer eigenen religiösen Identität und Praxis genutzt werden: Das ist etwa bei der Bestimmung von wöchentlichen Fasttagen der Fall (*Did.* 8,1) – da soll man sich von den „Heuchlern“ unterscheiden³⁶ – oder bei den Vorgaben zur Qualität des Taufwassers (*Did.* 7,1–3), die Entsprechungen in rabbinischen Vorschriften haben (*m. Miq.* 1,1–8).

Als eine Folgeerscheinung des Konfliktes in Antiochien kann die Didache u.a. deshalb angesehen werden, weil sich der Verfasser auch der Rolle von Christusgläubigen aus den Völkern widmet.³⁷ Ein Abschnitt ist hier besonders relevant, *Did.* 6,1–3:

(1) Ὅρα, μή τις σε πλανήσῃ ἀπὸ ταύτης τῆς ὁδοῦ τῆς διδαχῆς, ἐπεὶ παρεκτὸς θεοῦ σε διδάσκει. (2) Εἰ μὲν γὰρ δύνασαι βαστάσαι ὅλον τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου, τέλειος ἔσῃ· εἰ δ' οὐ δύνασαι, ὃ δύνῃ, τοῦτο ποίει. (3) Περί δὲ τῆς βρώσεως, ὃ δύνασαι βάστασον· ἀπὸ δὲ τοῦ εἰδωλοθύτου λίαν πρόσχε, λατρεία γάρ ἐστι θεῶν νεκρῶν.

(1) Sieh zu, dass dich niemand abbringt von diesem Weg der Lehre, denn sonst lehrt er dich fernab von Gott. (2) Denn wenn du nämlich das ganze Joch des Herrn tragen kannst, wirst du vollkommen sein; wenn du es aber nicht kannst, tu das, was du kannst. (3) Bezüglich der Speise aber, trage, was du kannst. Doch hüte dich streng vor dem Götzenopferfleisch, denn es ist Verehrung toter Götter.

Mit *Did.* 6,1 leitet der Verfasser von dem Zwei-Wege-Traktat dazu über, zusätzliche Anweisungen zu geben (Singular statt Plural; vgl. *Did.* 5,2).³⁸ Es geht ihm hier wie dort um das individuelle Verhalten. Mit 6,2 wird sinngemäß festgehalten, dass zum einen die Erfüllung des Joches des Herrn zur Vollkommenheit führt. Zum anderen soll man aber auch bei Unfähigkeit wenigstens das tun, was man kann. Die Aufforderung zur Vollkommenheit wird also abgefedert durch das Zugeständnis des Möglichen. Dass dieses Unvermögen auf einem Mangel an Selbstdisziplin beruht, ist eher auszuschließen, da das der paränetischen Richtung des Traktats widerspräche. Eher wird die soziale Situation es unmöglich machen, die Vorgaben gänzlich einzuhalten. Diese Lage und die damit verbundene Anweisung entsprechen also der Situation der jüdischen Diaspora.

³⁶ Zum zweimaligen Fasten der Pharisäer vgl. Lk 18,12, zur Bedeutung von Montag und Donnerstag *m. Meg.* 1,3; *m. Ket.* 1,1; dazu auch BÖHL 1987.

³⁷ Vgl. u.a. DRAPER 2013.

³⁸ Möglicherweise gehörte der Abschnitt 6,1 auch noch zum Traktat selbst; so etwa NIEDERWIMMER 1993, 152–153. Einen Überblick zur älteren Forschung zu *Did.* 6,1–3 bietet GARLEFF 2004, 132–135.

Von den zahlreichen Interpretationsmöglichkeiten dieses Textes legt sich, u.a. in Rückbezug auf das Matthäusevangelium, folgende nahe: Der *κύριος τοῦ κυρίου* ist die Tora, wobei unklar bleibt, ob mit *κύριος* Gott oder der Christus gemeint ist (vgl. Mt 11,29–30; Apg 15,10).³⁹ Es ist aber selbstverständlich die Tora, wie sie aus der Christuserfahrung heraus interpretiert wird. Eine Tora ohne Interpretation gibt es ja ohnehin nicht. Wer diese Tora hält, wird vollkommen sein (6,2a). Das ist offenbar ein Ziel, das selbstverständlich erreichbar ist. Noch deutlicher formuliert Mt 5,48: *ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν*. In der Didache begegnet die Forderung nach Vollkommenheit in dem eschatologischen Abschluss wieder (*Did.* 16,2; vgl. auch 1,4): Demnach sollte jeder und jede, wenn der festgesetzte Zeitpunkt der Parusie eintritt, vollkommen sein.⁴⁰

In *Did.* 6,2b wird die Vollkommenheitsforderung in einem zweiten Schritt unter den Bedingungen der Gegenwart nachjustiert: Wer nicht die ganze Tora halten kann, soll tun, was möglich ist. Der Verfasser lässt allerdings offen, welche Bestimmungen der Tora offenbleiben können. Reduziert er damit die Mindestanforderungen auf die Forderungen des Zwei-Wege-Traktats?⁴¹ Dort wird allerdings zum einen bestimmt: „Verlasse keinesfalls die Gebote des Herrn“ (*οὐ μὴ ἐγκαταλίπῃς ἐντολὰς κυρίου* 4,13), und zum anderen konzidiert, dass in der Versammlung Übertretungen (*παραπτώματα*) bekannt werden müssen (4,14). Eine solche Konzession an die Realität, dass nämlich nicht alle Christugläubigen die Anweisungen einhalten können, findet sich dann auch in 14,1–3: Um das Opfer rein zu halten, müssen Übertretungen bekannt und Streitigkeiten beigelegt werden. Die anvisierte Vollkommenheit bleibt also das Ziel, die Reinigung durch Bekenntnis ist der Weg dazu, falls es nicht möglich ist, alles einzuhalten.⁴²

Mit all dem ist freilich noch nicht die ethnische Zugehörigkeit der Beteiligten angesprochen, denn die vorausgesetzte Situation ist für die Diasporasituation typisch.⁴³ Die Geltung der Speisegebote und die Konzession, dass diese

³⁹ Vgl. u.a. auch ZETTERHOLM 2008, 88. Der Kyrios ist hier m.E. Gott, nicht Christus; so etwa auch DRAPER 2013, 253; anders NIEDERWIMMER 1993, 154–156.

⁴⁰ NIEDERWIMMER 1993, 259, bestreitet eine Verbindung von *Did.* 16,2 mit 6,2, was mir aber nicht einleuchtet.

⁴¹ An dessen erster Stelle stehen die Anweisungen zur Gottesliebe, zur Nächstenliebe und die goldene Regel (*Did.* 1,2). Es folgen Anweisungen aus der Bergpredigt und zur Freigebigkeit (1,3–6). Anschließend listet eine Gebotsreihe zahlreiche Verbote auf (2,2–7). Die Tekna-Sprüche setzen das fort (*Did.* 3,1–4,8), gefolgt von der Haustafel (4,9–11) und eher allgemeinen Forderungen zum Weg des Lebens (4,12–14). Deutlich kürzer ist im Traktat der Weg des Todes dargestellt (*Did.* 5,1–2).

⁴² Die Beschneidung spielt in allen drei Texten – Matthäusevangelium, Didache und Jakobusbrief – keine Rolle. Sie war offenbar, anders als in der galatischen Krise des Paulus, kein strittiges Thema, wie auch beim antiochenischen Zwischenfall nicht.

⁴³ Der Langtitel der Schrift „Lehre des Herrn durch die zwölf Apostel für die Völker“ ist mit einiger Gewissheit nicht ursprünglich; vgl. NIEDERWIMMER 1993, 81–82. Die beiden

auch nicht immer hundertprozentig zu halten sein könnten, ist für alle Mitglieder der Ekklesia gut verständlich, für solche jüdischer Herkunft ebenso wie für die aus den Völkern. Erst in *Did.* 6,3b wird mit der Bestimmung zum Götzenopferfleisch die Situation auf Glaubende aus den Völkern zugespitzt. Es muss auf alle Fälle vermieden werden, weil damit auch die Verehrung der paganen Gottheiten verbunden ist. Ich halte es für wahrscheinlich, dass dieses spezifische Problem vor allem eines von Menschen aus den Völkern war, denn der Umstand, dass die Vermeidung von Götzenopferfleisch im Aposteldekret als Anweisung nur an die Völker geht, legt diese Interpretation nahe.⁴⁴ Auch die Rabbinen machten sich darüber auffällig wenig Gedanken.⁴⁵ In 6,3b werden daher ziemlich treffsicher Glaubende aus den Völkern angesprochen, deren Anwesenheit in der Ekklesia offenbar grundsätzlich unumstritten war.⁴⁶

Parallel zur Vollkommenheitsthematik steht in der *Didache* die Reinheitsthematik, explizit in 14,1–3, implizit aber auch in Aussagen über die Taufe als Zulassungsvoraussetzung zum Gemeinschaftsmahl (*Did.* 9,5: „Gebt das Heilige nicht den Hunden“; Mt 7,6⁴⁷) und in der bereits genannten Enthaltung von Götzenopferfleisch (*Did.* 6,3b). In 14,1–3 wird die Aufforderung zur Reinigung durch Sündenbekenntnis und Versöhnung nicht nur damit begründet, dass Gott ein reines Opfer will, sondern mit dem Hinweis verbunden, dass sein Name unter den Völkern bewundert wird (zit. Malalas, *Chron.* 1,11.14). Auch darin ist wohl ein Indiz dafür zu sehen, dass die Versammlungen von Christusgläubigen, für die diese Ordnung geschrieben wurde, auch Menschen aus den Völkern aufnahmen.

Anzusprechen wären vielleicht auch noch die Regelungen zu wandernden Lehrern und Propheten (*Did.* 11–13). Zum Umgang mit ihnen gibt der Verfasser ausführliche Anweisungen, die darauf schließen lassen, dass hier Probleme vorlagen. Möglicherweise bestand mit Personen aus dem Umkreis paulinisch

expliziten Nennungen von ἔθνη sind mehr oder weniger Zitate aus Mt 5,47 (*Did.* 1,3) und Mal 1,11.14 (*Did.* 14,3).

⁴⁴ Vgl. SANDT/FLUSSER 2002, 238: „There is strong evidence that the materials in *Did.* 6:2–3 reflect a separate tradition of the Decree which is found in Acts 15:20.29; 21:25 and in Rev 2:14.20 as well.“ Vgl. auch ESCHNER, 2019, 351–352 Anm. 254. Der Ausdruck εἰδωλόθυτον dürfte christlicher Herkunft sein; vgl. z.B. SANDT/FLUSSER 2002, 258; ESCHNER 2019, 285 Anm. 2.

⁴⁵ Es wird nur in *m. Abod. Zar.* 2,3 kurz angesprochen: „Fleisch, das zum Götzendienst hineingeht, ist erlaubt; und (Fleisch), das (vom Götzendienst) herauskommt, ist verboten, weil es wie Totenopfer ist; Worte des R. Aqiva.“; vgl. dazu SANDT/FLUSSER 2002, 261; AVEMARIE 2011, 14–16.

⁴⁶ Vgl. etwa DRAPER 1991, 363; SANDT/FLUSSER 2002, 265; SCHRÖTER 2008, 249; WEREN 2008, 197.

⁴⁷ Weder in der *Didache* noch im Kontext von Mt 7 ist angedeutet, dass die Hunde „Heiden“ sein sollen. Die Verbindung zu Mt 15,26–27, dem Bild von den Hunden unter dem Tisch, liegt nicht nahe.

geprägter Gemeinden ein Zusammenhang⁴⁸, wirklich nachweisen lässt sich das allerdings nicht. Die Warnung vor Lehrenden, die „eine andere Lehre zur Auflösung“ vorlegen (ἄλλην διδαχὴν εἰς τὸ καταλύσαι *Did.* 11,2), ist nur mit dem recht allgemeinen Wort καταλύω mit Gal 2,18 zu verbinden. Es spielt in Mt 5,17 eine viel prominentere Rolle: Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλύσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας.⁴⁹ Die Aussage in der Didache gibt aber zu erkennen, dass Personen, die von außen in die Versammlungen kamen, die Tora durchaus anders interpretierten als es der Verfasser der Didache für zulässig hielt. Solange freilich „Gerechtigkeit und Erkenntnis des Herrn“ (*Did.* 11,2) dadurch erreicht würden, sei es für ihn in Ordnung. Ob das nach seiner Ansicht auch für die deuteropaulinische Schule galt, für Ignatius, den johanneischen Kreis oder den Verfasser des Barnabasbriefes? Mit Blick auf meine Hypothese eines Zusammenhangs mit dem Konflikt in Antiochien ließe sich sagen, dass die Regelungen der Didache Verhältnisse voraussetzen, die auf dem Ergebnis der Auseinandersetzung fußen: Eine Gemeinschaft der Christusgläubigen unter Beachtung von Toravorschriften mit gewissen Mindeststandards für jene aus den Völkern.⁵⁰ Sie befand sich wie die intendierten Leser:innen des Matthäusevangeliums in einem Konflikt mit der pharisäisch-frührabbinischen Genese einer spezifischen Form des Judentums, freilich nicht in einer Position außerhalb des Judentums.⁵¹

3.4 Das Werk der Vollkommenheit – der Jakobusbrief

Der theologiegeschichtliche Ort des Jakobusbriefes ist nicht ganz einfach zu bestimmen: Die Nähe zum Matthäusevangelium, aber auch zum 1. Petrusbrief, die Adressierung an die zwölf Stämme in der Diaspora und die Autorenfiktion selbst bieten viele Möglichkeiten an. Stil und Traditionsbestand verweisen aber m.E. auf einen jüdisch-hellenistischen Autor in der Diaspora.⁵²

Welche Bedeutung „Vollkommenheit“ im Jakobusbrief hat, zeigt sich am Beginn des Schreibens (Jak 1,4): Die Ausdauer als vollkommenes Werk führt

⁴⁸ So DRAPER 1991, 371.

⁴⁹ In *Did.* 11,8 wird die Lebensweise des Kyrios für echte Propheten als Maßstab dargestellt, doch auch das ist viel zu allgemein, um auf eine paulinisch geprägte Verkündigung zu verweisen.

⁵⁰ Vgl. SANDT/FLUSSER 2002, 269: „The position of Did 6:2–3 clashes with the Pauline position.“ ZETTERHOLM 2008, 88, sieht in der Didache eine Rückkehr zur Ordnung, wie sie in der Diaspora zwischen Menschen jüdischer Herkunft und solchen aus den Völkern üblich war: „Thus, the community essentially rejected the standpoint of both Paul and James and once again allowed non-Jews to partake in worshipping the God of Israel through observing the Torah, yet without demanding conversion to Judaism.“

⁵¹ So etwa auch WEREN 2008, 189. SCHRÖTER 2008, 250, trifft die Sache, wenn er darauf verweist, dass der Konfliktpunkt die unterschiedliche liturgische Praxis war, hält allerdings eine Trennung vom Judentum an sich für die Konsequenz. Das scheint mir zu weit zu greifen.

⁵² Vgl. etwa BURCHARD 2000, 3–6.

hin zu Vollkommenheit und Ganzheit.⁵³ Für unsere Frage, inwieweit im Jakobusbrief die Probleme des Konflikts in Antiochien angesprochen sind, ist einerseits die Rede vom „vollkommenen Gesetz der Freiheit“ (Jak 1,25; vgl. 2,12) von Relevanz. Sie rückt den Nomos in das Zentrum der Ethik, wobei sogleich angemerkt werden muss: Der Nomos ist im Jakobusbrief ausschließlich sozialetisch ausgerichtet, nie kultisch. Das „königliche Gesetz“ (νόμος βασιλικός 2,8) verwirklicht sich in der Nächstenliebe.⁵⁴ Alle weiteren Gebote sind Explikationen dieses einen Gebots und umgekehrt: Wer sich an sozialem Status orientiert und die Armen missachtet, kann nicht behaupten, das Gebot der Nächstenliebe zu beachten und vollkommen zu sein. Diesem Umstand ist auch die Einschärfung zu verdanken, dass man verpflichtet ist, das ganze Gesetz zu halten (Jak 2,10–11). Ein Zusammenhang mit dem Konflikt in Antiochien ist dadurch freilich nicht angezeigt, ist doch das Gebot der Nächstenliebe auch in der paulinischen Ethik maßgeblich (Röm 13,8–10). Wie für Matthäus und die Didache ist aber zu konstatieren, dass die Geltung des Nomos nicht christologisch begründet, sondern schlicht vorausgesetzt wird.

Im Jakobusbrief spielen aber nicht nur Reinheitsvorschriften keine Rolle (im Gegensatz zu Matthäus), auch die Frage einer Verhältnisbestimmung zu Menschen aus den Völkern, glaubenden wie nichtglaubenden, wird nicht angesprochen.⁵⁵ Der Briefverfasser hat soziale Probleme vor Augen. Ich halte das Schreiben daher für ein Zeugnis eines toraorientierten Christusglaubens, eine spezielle Nähe zu Antiochien bzw. gar zum Konflikt zwischen Petrus und Paulus kann ich nicht erkennen.

3.5 Der Kontrapunkt – die Ignatiusbriefe

Die Frage nach der Authentizität der Ignatiusbriefe ist keine einfache und sie ist in den vergangenen zwanzig Jahren in Bewegung geraten. Es hat sich noch keine neue *opinio communis* herauskristallisiert, während die klassische, wonach die Briefe authentische Zeugnisse des Bischofs von Antiochien aus der Zeit um 117 n.Chr. darstellen, an Anhänger:innen verliert. Auch ich hege inzwischen gewisse Zweifel an dieser historischen Einordnung der Texte, ohne

⁵³ Vgl. dazu etwa KONRADT 1998, 267–285.

⁵⁴ Vgl. dazu KONRADT 2008; anders WEREN 2008, 195.

⁵⁵ Möglicherweise könnte in der Adresse „An die zwölf Stämme in der Zerstreuung“ ein versteckter Hinweis darauf zu entdecken sein, dass die Gemeinschaft, die der Verfasser vor Augen hat, ein neues Israel aus christusgläubigen Judäer:innen und Menschen aus den Völkern sein soll, doch ich bezweifle das; vgl. dazu das differenzierte Urteil von BURCHARD 2000, 50. Selbst wenn das intendiert sein sollte, einen Bezug auf die ethnische Zusammensetzung der Zwölf Stämme sehe ich hier nicht. Nach meiner Ansicht ist die Adressierung eher der Verfasserangabe „Jakobus“ und der Bedrängnissituation (vgl. 1 Petr) zu verdanken. KONRADT 1998, 333, argumentiert eher für einen Adressat:innenkreis aus den Völkern.

derzeit die Briefe *in toto* als Fälschungen anzusehen.⁵⁶ Die Ansicht, bei den Texten handle es sich um Zeugnisse vom Anfang des 2. Jhd. n.Chr., ist m.E. aber nicht mehr zu halten. Eine Art Kompromisslösung stellt der Vorschlag von Paul Foster dar, der die Briefe zwischen 125 und 150 n.Chr. datiert.⁵⁷ Die deutliche Weiterentwicklung kirchlicher Amtsstrukturen, die sich in den Ignatiusbriefen zeigt, lässt sich für die Mitte des 2. Jhd. n.Chr. besser erklären. Pseudonymität ist aber nicht notwendig anzunehmen.

Im Folgenden wird daher vorausgesetzt, dass die Briefe tatsächlich von Ignatius, dem Bischof einer Versammlung Christusgläubiger aus den Völkern in Antiochien stammen. Es legt sich sodann nahe, in diesen Texten nach Folgen des Konfliktes zu suchen. Denn die Briefe spiegeln ja nicht allein die Situation der adressierten Gemeinden in Kleinasien wieder, sondern basieren auf seinen Erfahrungen in seiner Heimatstadt.⁵⁸ Es ist allerdings nicht wahrscheinlich, dass Ignatius der Bischof über alle Versammlungen der Metropolis war, ein einheitliches Christentum in der Stadt lässt sich auch für die Mitte des 2. Jhd. n.Chr. schwerlich behaupten.⁵⁹ Dementsprechend sind die ignatianischen Appelle zur Einheit auch darauf ausgerichtet, Christusgläubige davon abzuhalten, zu anderen Formen des Christentums abzuwandern, zu denen ganz offensichtlich eine gehörte, die sich deutlich dem Judentum – genauer: einer Form des Judentums – anschloss bzw. weiter damit verbunden war.⁶⁰

⁵⁶ Für einen Überblick zur Debatte vgl. u.a. FOSTER 2007; BARNES 2008; BAUER 2018; LOOKADOO 2020; BREMMER 2021b; GLASER 2021.

⁵⁷ FOSTER 2007, 86–89; vgl. auch BARNES 2008, 127–128. Ein wichtiges Argument ist, dass die Datierung der Wirkungsperiode des Ignatius von 69–114/117 n.Chr. in Eusebs Chronologie (*Chron.* 2085 und 2123) nicht plausibel ist; vgl. schon HARNACK 1878, 8; jetzt auch BREMMER 2021b, 405. Die Bezugnahmen des Polycarp auf den Tod des Ignatius (*Polycarp*, 2 *Phil* 9,1) und seine Briefe (*Polycarp*, 1 *Phil* 1–2) verweisen hingegen in einen Zeitraum, der bis 155/156 n.Chr. reichen könnte, da das Martyrium des Polycarp auf diese Zeit datiert wird; letzteres bei BUSCHMANN 1998, 39–40; PARVIS 2007, 127–132. Zur Datierung des Polycarpbriefes vgl. HOLMES 2007a, 123–124; ZWIERLEIN 2014, 378–407.

⁵⁸ So etwa auch SIM 1998a, 272; JEFFORD 2005, 35–36; ROBINSON 2009, 95–108; DRIMBE 2020, 219.

⁵⁹ Vgl. etwa JEFFORD 2005, 42: „Antioch was a community that, while typically hospitable to a variety of ancient religious creeds and faiths, in actuality was the home of numerous perspectives within nascent Christianity itself.“ Vgl. etwa auch TREVETT 1992, 49; anders ROBINSON 2009, 76–85; DRIMBE 2020, 221–222.

⁶⁰ ZETTERHOLM 2008, 89, meint, dass die völkerchristliche Ekklesia des Ignatius überhaupt erst entstand, weil die antiochenische Gemeinde die Konversion zum Judentum gefordert hatte. M.E. lässt sich aber auch die grundsätzliche Entwicklung des 2. Jhd. n.Chr., in dessen Verlauf sich das Christentum immer mehr aus Glaubenden aus den Völkern zusammensetzte, dafür verantwortlich machen. Spezifisch antiochenische Gründe sehe ich hier nicht.

Im Blick auf einen Zusammenhang mit dem Konflikt ist die Frage relevant, ob Ignatius den Galaterbrief kannte.⁶¹ Das ist allerdings nicht eindeutig zu entscheiden. Es ist aber interessant, dass sich im Brief an die Magnesier folgende Ausführungen finden:

Μὴ πλανᾶσθε ταῖς ἑτεροδοξίαις μηδὲ μυθεύμασιν τοῖς παλαιοῖς ἀνωφελέσιν οὖσιν. εἰ γὰρ μέχρι νῦν κατὰ Ἰουδαϊσμόν ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι (Ignatius, *Magn.* 8,1)

Lasst euch nicht betrügen durch andere Lehren oder alte Mythen, die nutzlos sind. Denn wenn wir bis jetzt entsprechend dem *Ioudaismos* lebten, bekennen wir, die Gnade nicht empfangen zu haben.

ἄτοπόν ἐστιν Ἰησοῦν Χριστὸν λαλεῖν καὶ ἰουδαΐζειν ὁ γὰρ Χριστιανισμὸς οὐκ εἰς Ἰουδαϊσμόν ἐπίστευσεν ἀλλ' Ἰουδαϊσμός εἰς Χριστιανισμόν ὃ πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς θεὸν συνήχθη (Ignatius, *Magn.* 10,3).

Es ist abartig, Jesus Christus zu sagen und zu *ioudaizein*. Denn der *Christianismos* vertraute nicht auf den *Ioudaismos*, sondern der *Ioudaismos* auf den *Christianismos*, der jede Zunge zusammenführte, die auf Gott vertraute.

Zu bedenken ist, dass der Terminus *ἰουδαΐζειν* vor Ignatius sehr selten belegt ist.⁶² In christlichen Texten begegnet er zuvor überhaupt nur bei Paulus, danach erst wieder bei Clemens von Alexandrien.⁶³ Es handelt sich also schon um eine recht spezifische Terminologie, die einen Anschluss an Paulus durchaus nahelegt.⁶⁴ Denn „Judaizein“ – zu paraphrasieren als „Übernahme der Kultur des jüdischen Volkes“ – war in Antiochien eine Praxis einer oder mehrerer christlicher Versammlungen. Laut Ignatius, *Phld.* 6,1 sind es sogar Unbeschnittene, die den *Ioudaismos* zur Sprache bringen (ἐρμηνεύειν), also Christugläubige aus den Völkern.

Deutlich dürfte sein, dass auch in der Mitte des 2. Jhd. n.Chr. in Antiochien eine Gemeinschaft von Christugläubigen bestand, die, wenn der Vorwurf des Ignatius zutrifft, die Befolgung von Torabestimmungen für wichtig hielt.⁶⁵ An-

⁶¹ Unabhängig von dieser Frage ist interessant, dass die Apostolischen Konstitutionen festhalten, Ignatius wäre durch Paulus als Bischof eingesetzt worden, während Petrus den Euodius in Antiochien als Bischof ordiniert habe (*Apos. Con.* 7,46); vgl. TREVETT 1992, 41, die dies als einen Nachklang des Antiochenischen Konflikts ansieht.

⁶² Est 8,17; Theodotus bei Alexander Polyhistor (bei Euseb, *Praep.* IX 22,5); Josephus, *B.J.* 2,454.463; vgl. auch Plutarch, *Cic.* 7,6.

⁶³ In *Strom.* VII 15,89,3, stellt Clemens Philosophie-betreiben und die Übernahme von Gebräuchen des Judentums nebeneinander (φιλοσοφεῖν ἢ ἰουδαΐζειν.) Nur sehr fragmentarisch erhalten ist Clemens' Traktat „Gegen die Judaisierenden“ (Κατὰ ἰουδαϊζόντων; *Fragm.* 36). Vgl. zu den Autoren des 2. bis 6. Jahrhunderts ALBL 2018.

⁶⁴ Vgl. auch SIM 1998a, 275.

⁶⁵ Ignatius lehnt die Tora freilich nicht rundweg ab. Gegen die zweite Gegnergruppe, die eine Trennungschristologie bzw. Doketismus vertraten, bringt er vor, dass sie weder auf die Worte der Propheten noch auf das Gesetz des Mose hören, noch nicht einmal auf das Evangelium (Ignatius, *Smyrn.* 5,1).

ders als beim antiochenischen Konflikt ging es allerdings nicht mehr um Mahlbestimmungen, die bei Ignatius keine Rolle spielen. Er bringt in Ignatius, *Magn.* 9,1 dafür die Sabbateinhaltung als Beispiel, die bei Paulus oder in der Apostelgeschichte gar nicht vorkommt.⁶⁶ Der Sabbat hat allerdings in der Tradition des Matthäusevangeliums weiterhin eine hohe Bedeutung (Mt 12,1–8; 24,20), sodass es möglich ist, dass sich die „judaisierenden Christusgläubigen aus den Völkern“ für ihre Praxis auf das Matthäusevangelium berufen konnten.⁶⁷ Der Paulinist Ignatius hingegen verwendet das Matthäusevangelium nur in Bezug auf vereinzelte Jesustraditionen, die Ausgangspunkte seiner eigenständigen Überlegungen darstellen.⁶⁸

Durch jene Christusgläubigen Antiochiens, die sich der Tora verpflichtet wussten, wurde für die Übernahme jüdischer Kultur geworben. Ignatius, der Bischof einer völkerchristlichen Ekklesia, richtete dagegen seine Polemik, denn nach seiner Ansicht würde damit die Gnade (χάρις) verraten werden (Ignatius, *Magn.* 8,1). Paulus selbst hatte die Orientierung an Taten, die sich einer Verpflichtung unter die Tora verdanken, als ein Außerkraftsetzen der Gnade Gottes bezeichnet (Gal 2,21). Die Argumentation des Ignatius ist also ähnlich, wenngleich sein Schluss ein anderer ist: Statt bloß die Einhaltung von Toravorschriften durch Christusgläubige aus den Völkern zu kritisieren, wie es Paulus tat, bestand für Ignatius eine grundsätzliche Differenz zwischen dem *Ioudaismos* und dem *Christianismos*. Das Christentum war aus seiner Sicht eine Angelegenheit jenseits jüdischer Kultur, die Tora gehörte in ihrer gebietenden Form ausschließlich zum Judentum.⁶⁹

⁶⁶ In Ignatius, *Phld.* 4,1 geht Ignatius im Kontext der brieferöffnenden Einheitsparänese auch auf die gemeinsame Eucharistie ein, ohne allerdings den *Ioudaismos* zu erwähnen.

⁶⁷ Dem widerspricht nicht, dass sich Ignatius wiederholt auf das Matthäusevangelium bezieht; vgl. etwa KÖHLER 1987, 73–96; JEFFORD 2005, 44–45.

⁶⁸ Ignatius, *Eph.* 12,2: „Ihr seid Miteingeweihte des Paulus, des Geheiligten, des Wohlbezeugten, Preiswürdigen, in dessen Spuren mich zu befinden mir zuteilwerden möchte, wenn ich zu Gott gelange, des Paulus, der euch in jedem Brief erwähnt in Christus Jesus.“ Vgl. dazu SIM 1998a, 260–269. Vollkommenheit ist im Übrigen auch bei Ignatius ein wichtiges Thema, allerdings als Rezeption paulinischer Aussagen. In Ignatius, *Smyrn.* 11,3 fordert er die Adressat:innen auf: Τέλειοι ὄντες τέλεια καὶ φρονεῖτε. (Die ihr Vollkommene seid, sinnt nach dem Vollkommenen). Das ist deutlich an Phil 3,15 angelehnt: Ὅσοι οὖν τέλειοι, τοῦτο φρονῶμεν. „Die wir nun vollkommen/erwachsen (sind), sollen wir uns danach richten.“ Freilich ist der Kontext hier ein rhetorisch schmeichelnder: Ignatius will etwas von den Adressat:innen. Laut Ignatius, *Eph.* 15,2 ist für die Vollkommenheit das Hören des Wortes Jesu und das Hören der Stille (ἡσυχία) nötig.

⁶⁹ Vgl. SIM 1998a, 277: „The only major difference between Paul and Ignatius is that the former contrasts faith and grace with law and works, while the latter draws the simple distinction between Christianity and Judaism.“

4. Die Folgen der Darstellung in Gal 2,11–14

Abgesehen von den direkten oder entfernteren Folgen des Konflikts (oder von dessen Ausgang), die ich eben versucht habe darzustellen, waren die Folgen der Darstellung der Auseinandersetzung im spätantiken Christentum ebenso gravierend. An drei Phänomenen möchte ich das zeigen: 1) Der Kritik am Christentum; 2) die Wirkung auf die Theologie des Markion; 3) der Darstellung in den Pseudoklementinen.⁷⁰

4.1 Uneinigkeit zwischen den Gründungsfiguren: Porphyrius

Von dem Neuplatoniker Porphyrius (gest. 301/305 n.Chr.), einem der prominentesten Kritiker des erstarkenden Christentums, wird der Abschnitt aus Gal 2,11–14 recht wörtlich so gelesen, wie wir ihn auch heute verstehen: als Streit zwischen Paulus und Petrus. Hieronymus verweist auf die Ausführungen in Porphyrius' Abhandlung von 15 Büchern „Gegen die Christen“:

Da jener aus Batanea stammende und frevelbefleckte Porphyrios dies gänzlich missversteht, erhebt er im ersten Buch seines gegen uns gerichteten Werks den Vorwurf, Petrus sei von Paulus dafür getadelt worden, dass er nicht geraden Schrittes einhergegangen sei, um das Evangelium zu verkündigen. Dabei wird er von dem Willen getrieben, den einen mit dem Schandfleck des Irrtums, den anderen mit dem [Schandfleck] der Zudringlichkeit zu brandmarken, und die Lüge einer für die Öffentlichkeit bestimmten, erdichteten Lehrmeinung anzukreiden, da doch die Kirchenfürsten sich untereinander nicht eins seien. (Prolog)⁷¹

Und so werde dem gotteslästerlichen Porphyrios eine Gelegenheit verschafft, wenn man nun glauben soll, dass entweder Petrus sich geirrt habe oder dass Paulus auf zudringliche Weise den Apostelfürsten in die Schranken gewiesen habe.⁷²

In der Tat könne, so Porphyrius, ja nur einer der beiden recht gehabt haben. Harmonisierungsstrategien wie „Kephas ist nicht Petrus“⁷³ erteilt auch der Porphyrius zitierende Hieronymus eine Absage. Stattdessen habe es sich, so der Kirchenvater, bei dem Verhalten des Petrus um eine taktische Vorgangsweise gehandelt: Er habe dadurch die nicht glaubenden Judäer für das Evangelium gewinnen wollen. Und nur weil die Christ:innen aus den Völkern sich

⁷⁰ Einen Überblick zur Auslegungsgeschichte von Gal 2,11–14 bietet MEISER 2007, 97–102.

⁷¹ Porphyrius, *Chron. I* (Hieronymus, *Comm. Gal., praef.*) (Text und Übersetzung bei BECKER 2015, 115–116).

⁷² Porphyrius, *Chron. I* (Hieronymus, *Comm. Gal., 2,11–13*) (Text und Übersetzung BECKER 2015, 121–123). Zu Gal 5,10 hält Hieronymus fest, dass Paulus die Anklage gegen Petrus gar nicht so gemeint hätte, zumal dieser einen entsprechenden Angriff auch nicht verdient hätte.

⁷³ Nach Clemens v. Alexandrien, *Hyp. 5* (bei Euseb, *Hist. eccl. I 12,2*), zählte Kephas, ein Namensvetter des Petrus, zu den 70 Jüngern (Lk 10,1).

fälschlicherweise auch der Toraeinhaltung anschlossen, musste Paulus eingreifen, um diese zu retten.⁷⁴ Für Porphyrius hingegen war der Konflikt ein Beweis dafür, dass es mit der Ehrenstellung der angesehensten Proponenten des Christentums nicht weit her sein könne: Paulus und Petrus hätten wie Kinder gestritten.⁷⁵

4.2 Der Konflikt legt alles offen: Markion

Gal 2,11–14 war, zumindest nach den Abhandlungen des Tertullian in *Adversus Marcionem*, ein zentraler Text in der Argumentation des Pontikers Markion von Sinope.⁷⁶ Diese lässt sich zwar lediglich indirekt aus Tertullians Polemik gegen Markion erkennen, scheint aber im Grundsätzlichen recht plausibel zu sein (vgl. Tertullian, *Marc.* I 20; IV 3,2; V 3,7–8; *Praescr.* 22,3–24,6; 25–26). Markion verstand die Auseinandersetzung zwischen Paulus und Petrus, in die er neben den falschen Brüdern (Gal 2,4) und den Falschapostel (2 Kor 11,13) auch Johannes und Jakobus eingebunden sah, als eine fundamentale. Sie betraf nicht bloß Speisegebote, es ging dabei um die Frage des Evangeliums an sich. Das wird durch Gal 2,14 tatsächlich nahegelegt: „Sie wandelten nicht richtig gemäß der Wahrheit des Evangeliums“ (οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου). Das universale Evangelium⁷⁷ sei nach Markion im diametralen Gegensatz zum partikularen Gesetz gestanden, so wie ihre jeweiligen Urheber im Konflikt gewesen seien. Die Offenbarung an Paulus stehe daher grundsätzlich über der Lehre der Jünger. Paulus sei ja nicht durch Menschen eingesetzt worden, sondern durch Jesus Christus (Gal 1,1; vgl. 2 Kor 12,2).⁷⁸ Das Gesetz sei durch den einen Gott, den Demiurgen, gegeben worden, das

⁷⁴ Zudem habe Paulus auch selbst so gehandelt und wurde den Judäern ein Judäer, um die Judäer zu gewinnen (1 Kor 9,20). Als Nachweis dafür nennt Hieronymus u.a. das Scheren des Haupthaars (Apg 18,18), das Opfer in Jerusalem (Apg 21,23–26) und die Beschneidung des Timotheus (Apg 16,3). Dementsprechend könne Paulus dem Petrus diesen Vorwurf eigentlich nicht gemacht haben. Im Grunde sei es ein Streit gewesen, der dieselbe reinigende Wirkung hatte wie eine Gerichtsverhandlung, in der sich die Vertreter unterschiedlicher Rechtsansichten gegenseitig bekämpfen, um am Ende zu einer Lösung zu kommen.

⁷⁵ Bei Hieronymus, *Epist.* 112,11 (BECKER 2015, 124–126). Kaiser Julian stellt sich in seiner Kritik am Christentum ganz auf die Seite des Paulus: Petrus habe tatsächlich geheuchelt, wenn er sich manchmal heidnisch, manchmal jüdisch verhalten habe; vgl. BECKER 2015, 118–119.

⁷⁶ Vgl. LIEU 2015, 246: „However, for Marcion the key piece in this jigsaw of events was Paul’s reported rebuke to Peter for failing to behave strictly according ‘to the truth of the Gospel’“. Vgl. auch MAY 1989.

⁷⁷ In Gal 1,8 las Markion wahrscheinlich wie eine Reihe handschriftlicher Zeugen die lokale Fokussierung ὑμῖν nicht (C. Sinaiticus*, F G Ψ); vgl. LIEU 2015, 244.

⁷⁸ LIEU 2015, 242–243. In Markions Ausgabe von Gal 1,1 fehlte wahrscheinlich καὶ θεοῦ πατρὸς in der *superscriptio*.

Evangelium durch den Gott, dessen Sohn Jesus Christus sei.⁷⁹ Eine Folge der paulinischen Darstellung des Konfliktes in Antiochien war es also, in ihr zwei „Christentümer“ gegenübergestellt zu sehen: Das durch Altes Testament und jüdische Tradition geprägte Christentum und das durch das paulinische, wahre Evangelium geprägte Christentum.⁸⁰

4.3 Die andere Seite hören: Die Pseudoklementinen

In den Pseudoklementinen wird der Konflikt zwischen Paulus und Petrus gegen die Intention des Galaterbriefes für die eigene Argumentation herangezogen⁸¹: Die Opposition des Paulus (der in der Gestalt des Simon zu erkennen ist) gegen Petrus bedeutet nichts anderes als Opposition gegen Gott, der Petrus doch Christus offenbart hat (Ps.-Clem., *Hom.* XVII 19,4–6). Dieser vielleicht um 200 entstandene Abschnitt der Homilien bezieht sich ausdrücklich auf Gal 2,11–14, wenn Petrus hier als Erwiderung gegen Paulus formuliert (Ps.-Clem., *Hom.* XVII 19,6):

Wenn du mich ‚verurteilt‘ nennst, klagst du Gott an, der mir den Christus offenbarte, und setzt den herab, der mich wegen dieser Offenbarung seligmachtes.⁸²

Jürgen Wehnert hat den Abschnitt zu Recht als „ein Schlusswort im Streit“ bezeichnet, das die Darstellung in Gal 2,11–14 zugunsten des Petrus wendet.⁸³ Diesem Schlusswort folgt dementsprechend auch das Angebot an Paulus, von ihm, Petrus, zu lernen und sein Mitarbeiter zu werden.

Das ist in anderen Abschnitten der Pseudoklementinen bzw. auch darin aufgenommenen Traditionen noch deutlich schärfer formuliert: In Ps.-Clem., *Rec.* I 70–71, Teil einer älteren Quelle (um 200?), wird Paulus als Feind beschrieben (vgl. auch Ps.-Clem., *Hom.* II 18,2), der Jakobus tötete und die Christen verfolgte. Laut der *Epistula Petri ad Jacobum*, die auf die 2. Hälfte des 3. Jhd. zu

⁷⁹ Vgl. LIEU 2015, 247: „The conclusion he drew was that by rejecting – as he saw it – such adherence Paul showed that he represented a deity other than the one who demanded it.“

⁸⁰ Tertullian antwortet im Übrigen auf diese Vorwürfe mit der wiederholten Beteuerung, es habe sich nicht um einen Streit über den Inhalt des Evangeliums gehandelt, sondern um einen über Lebensweisen; dazu vgl. MEISER 2007, 98.

⁸¹ Zu den klassischen Passagen antipaulinischer Polemik in dem Korpus der Pseudoklementinen gehören *Ep. Petri ad Jacobum* 1–2; Ps.-Clem., *Hom.* II 17–18; 11,35 par. Ps.-Clem., *Rec.* IV 34–35; Ps.-Clem., *Hom.* XVII 13–19 und Ps.-Clem., *Rec.* I 70–71. Vgl. dazu u.a. LINDEMANN 1979, 104–108. Zur Datierung der einzelnen Abschnitte vgl. WEHNERT 2013, 174–176.

⁸² Übersetzung WEHNERT 2015, 285, gr.: ἡ εἰ »κατεγνωσμένον« με λέγεις, θεοῦ τοῦ ἀποκαλύψαντός μοι τὸν Χριστὸν κατηγορεῖς, καὶ τοῦ ἐπὶ ἀποκαλύψει μακαρίσαντός με καταφέρεις (REHM/STRECKER 1992, 240).

⁸³ WEHNERT 2013, 182.

datieren ist, war Paulus ein Gesetzloser, der die Völker verführte. Seine Verkündigung sei auf die Auflösung des Nomos (εἰς τὴν τοῦ νόμου κατάλυσιν)⁸⁴ aus und richte sich gegen die gesetzestreue Verkündigung (νομιμὸν [...] κήρυγμα) des Petrus (*Ep. Petri ad Jacobum* 2,3–4).⁸⁵ Damit wirke sie gegen den Willen Gottes, der durch Mose genau dieses Gesetz gegeben habe.

Die scharfe, sich im Laufe der Zeit auch noch steigernde antipaulinische Polemik in den Pseudoklementinen ist vielleicht die stärkste Folge des antiochenischen Konflikts. Sie beruht in erster Linie auf der Darstellung im Galaterbrief (das zeigen die sprachlichen Anspielungen)⁸⁶, ist aber auch eine entfernte Konsequenz der im antiochenischen Konflikt zutage getretenen Differenz.⁸⁷ Die in den Pseudoklementinen eingeforderte Einhaltung der Tora steht nämlich im Zusammenhang mit Reinheitsvorschriften, während manche anderen Elemente wie die Beschneidung durchaus übergangen werden. Daher spielt das Aposteldekret in diesem Text eine zentrale Rolle (Ps.-Clem., *Hom.* VII 8,1–2):

Die von ihm (sc. Gott) verordnete Religion (θρησκεία) ist diese: allein ihn zu verehren und allein dem Propheten der Wahrheit zu glauben und zur Vergebung der Sünden sich taufen zu lassen und so, durch das heilige Eintauchen, neu geboren zu werden für Gott durch das rettende Wasser, an der Mahlzeit der Dämonen nicht teilzunehmen – nämlich an Götzenopferfleisch, Totem, Ersticktem, von Raubtieren Gerissenem, Blut (λέγω δὲ εἰδωλοθύτων, νεκρῶν, πνικτῶν, θηριαλώτων, αἵματος) – nicht unrein zu leben, sich nach dem Beischlaf mit einer Frau zu waschen, dass die Frauen aber auch die Menstruation beachten und dass alle tugendhaft sind, Gutes erweisen, kein Unrecht tun und von dem Gott, der alles vermag, ewiges Leben erhoffen und es erlangen, wenn sie ihn durch Gebete und unablässige Bitten anrufen.⁸⁸

Im 3. Jhd. n.Chr. ist das nicht gegen Paulus als historischer Figur gerichtet und steht auch nicht in einer historischen Kontinuität mit der Ekklēsia Antiochiens aus den 50er Jahren des 1. Jhd. n.Chr. Ziel der in dieser Hinsicht polemischen

⁸⁴ Röm 3,31: νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο ἀλλὰ νόμον ιστάμεν.

⁸⁵ Die Paulusbriefe gelten ausdrücklich als „mächtig auf die Nerven gehende Schriften“ (... ὑπὸ τῶν πολλὰ νευρουσῶν γραφῶν, *Ep. Petri ad Jacobum* 1,3).

⁸⁶ STRECKER 1981, 187.193.196, sieht keine historische Kontinuität, sondern literarische Rezeption.

⁸⁷ WEHNERT, 2013, 182: „Offenbar ist diese Argumentation der Versuch, den historischen Konflikt zwischen beiden Aposteln aus der Perspektive eines sich auf Petrus berufenden Christentums zu kommentieren.“

⁸⁸ Übersetzung WEHNERT 2015, 158–159, gr.: ἡ δὲ ὑπ’ αὐτοῦ ὁρισθεῖσα θρησκεία ἐστὶν αὕτη· τὸ μόνον αὐτὸν σέβειν καὶ τῷ τῆς ἀληθείας μόνῳ πιστεῦειν προφήτῃ καὶ «εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν» βαπτισθῆναι καὶ οὕτως διὰ τῆς ἀγνωστῆς βαφῆς ἀναγεννηθῆναι θεῷ διὰ τοῦ σώζοντος ὕδατος, «τραπέξης δαιμόνων» μὴ μεταλαμβάνειν (λέγω δὲ εἰδωλοθύτων, νεκρῶν, πνικτῶν, θηριαλώτων, αἵματος), μὴ ἀκαθάρτως βιοῦν, ἀπὸ κοίτης γυναικὸς λούεσθαι, αὐτὰς μέντοι καὶ ἀφελῶν φυλάσσειν, πάντα δὲ σωφρονεῖν, εὖ ποιεῖν, μὴ ἀδικεῖν, παρὰ τοῦ πάντα δυναμένου θεοῦ ζωὴν αἰώνιον προσδοκᾶν, εὐχαῖς καὶ δεήσεσιν συνεχῶς αἰτουμένους αὐτὴν λαβεῖν (REHM/STRECKER 1992, 120).

Erzählung ist die sich auf die Paulustexte berufende Großkirche, in der die Tora keine Rolle als Gesetz mehr spielt und die Reinheitsvorschriften gerade auch aufgrund von Gal 2 als überkommen angesehen werden. Der Konflikt von Petrus und Paulus dient hier für die Gegenseite als identitätsstiftend.

Rückblick

Der Konflikt in Antiochien, dessen Gewicht Paulus in Gal 2,11–14 hervorhebt, war nur eine der zahlreichen Auseinandersetzungen über die Frage der Geltung von Torabestimmungen in den sehr unterschiedlichen Versammlungen von Christusgläubigen im 1. Jhd. n.Chr. Diese Diskussionen endeten weder mit dem singulären Konflikt in Antiochien noch mit der paulinischen Erzählung oder mit Ignatius, sie prägten vielmehr die weitere Geschichte bis weit in das 4. Jhd. n.Chr. hinein. Wir haben gesehen, dass im Nachgang des Konflikts Formen des Christentums in Antiochien eine Identität entwickelten, die ihnen eine Integration von Menschen aus den Völkern bei gleichzeitiger Bewahrung ihrer Identität als Judäer:innen und Beachtung von Toravorschriften ermöglichte (Matthäusevangelium, Didache). Im selben geographischen Raum kamen allerdings mit der fortschreitenden Verbreitung des Evangeliums unter den Völkern Stimmen auf (Ignatius), die das Christentum scharf von jedweder Form von Torabewahrung abgrenzten und das sich ausformende Mehrheitschristentum nachhaltig prägten. Diese Folge hatte Paulus mit der Erzählung im Galaterbrief, die sich gegen die Übernahme von Torabestimmungen allein durch die Völker richtete, wahrscheinlich nicht im Sinn, noch weniger die Extremposition Markions, der die Pseudoklementinen ihre antipaulinische Polemik entgegensetzten. So erwuchs aus der Nacherzählung des Konflikts selbst neuer Konfliktstoff.