

In einem materialreichen Beitrag konzentriert sich Michael Bachmann im Rahmen der New Perspective auf das Verständnis des Syntagmas *erga nomou* und bekräftigt seine schon früher vorgetragene These, damit seien (gegenüber der Ebene des Tuns, der Handlungen) „halakhische“ *Regelungen* (also eine meta-ethische Ebene) bezeichnet. Die dabei bemühte semantische Kategorie der Polysemie scheint mir freilich in bezug auf den Begriff *ergon* (93f.) doch sehr fraglich. Wenn sich Bachmann v. a. auf syntagmatische und paradigmatische Untersuchungen zum paulinischen Sprachgebrauch (100–112) beruft, die er durch traditionsgeschichtliche Beobachtungen abstützt (112–131), verbleibt er m. E. zu stark auf einer linguistischen Ebene unter Vernachlässigung der Sprechsituation, der sozialen Bedeutung für die angesprochene Gruppe. Im frühjüdischen Kontext läßt sich die scharfe Trennung zwischen Vorschrift und Handlung nicht stützen, weil die durchaus kontroverse Tora-Diskussion in verschiedenen jüdischen Gruppen stets die Praxis, die Anwendung der Tora im Blick hat.

Gegen Bachmanns These meldet Robert L. Brawley Widerspruch an, indem er Bachmanns Polysemie-Begriff in Frage stellt (136–140) und die synchrone Verwendung von *erga nomou* differenziert (143–147); er zeigt, daß die sprachwissenschaftlichen Kategorien zu keinem eindeutigen Ergebnis führen. Doch auch Brawley unterscheidet in der Begriffsverwendung eine ethische (Gal 2,14–16: Verhalten des Kephas) von einer meta-ethischen (Gal 3,2–5: Blick auf die Adressaten) Ebene. Auch hier ist die Unterscheidung indes wenig hilfreich, weil das in Galatien umstrittene „Ethos“ die Gesamtheit eines identitätsstiftenden Sinnsystems umfaßt, zu dem bestimmte Verhaltensweisen dazugehören. Auch H. Frankemölle (300) und J. D. G. Dunn (399–401) äußern sich kritisch gegenüber Bachmann.

Roland Bergmeier hingegen unterstützt Bachmanns Position, wendet sich jedoch gegen die Bestimmung der Tora-Werke als *identity* und *boundary markers* (wie sie z. B. Dunn vornimmt), indem er die *grundsätzliche* theologische Bedeutung der Tora-Bestimmungen betont, die für Paulus nun, seit dem Sühnetod Christi, als Weg zum Heil ausfallen. Die soziologische Terminologie Dunns wertet er als „allenfalls eine Außenperspektive“ (172) ab.

Peter J. Tomson setzt der New Perspective ein anderes Modell entgegen, indem er bei Paulus unterschiedliche Maßstäbe für Juden- und Heidenchristen diagnostiziert. Er geht von der frühjüdischen Denkwelt („Synagogensprache“) in Röm 2,4–11, besonders bei den Phrasen „Vergeltung nach Werken“ in 2,6 bzw. „Täter des Gesetzes“ in 2,13, aus. Wenn er – beziehungsweise im Vergleich mit dem Jakobusbrief – zu der paulinischen „Faustregel“ gelangt: „Juden- und Heidenchristen lebten je auf ihre Weise, konnten aber doch zusammen essen“ (216), dann will er der „unzulänglichen Erklärung Dunns [...] Paulus stelle sich ‚nur‘ gegen die Beachtung von jüdischen ‚identity markers‘ wie Beschneidung und Speisegesetze durch Judenchristen“ (216), die angebliche Überzeugung des Paulus entgegensetzen, daß „der Jesusglaube im Hinblick auf Juden und Judenchristen das ‚Tun des Gesetzes‘ impliziert und dass, recht ähnlich wie bei Jakobus, ‚Rechtfertigung aus Jesusglauben‘ für sie als ‚Täter des Gesetzes‘ gilt“ (215). Wie dieses Nebeneinander von Juden- und Heidenchristen sich praktisch gestaltete, z. B. bei der Tischgemeinschaft, erörtert Tomson nicht – das zentrale Problem, daß die paulinische Praxis der Tora Grenzbeziehungen verletzte (vgl. 1 Kor 7,19), wird damit nicht wirklich wahrgenommen. Die Spannung zwischen den beiden Gruppen innerhalb der römischen Gemeinden verortet Tomson auf dem politischen Hintergrund der Zeit zwischen 44 und 66 n. Chr. im wachsenden Einfluß eines „judenchristliche[n] ‚Zelotismus‘“ (219), einer „restriktiven, schammaiserenden Gesetzesinterpretation“ (220; Original kursiv), die Paulus vor die schwierige Aufgabe stellte, einen Ausgleich zu finden. Diese Rekonstruktion ist stark hypothetisch belastet: Gab es überhaupt einen Einfluß der Schule des Schammai auf die ersten Christen? Hatte die Situation in Judäa nachhaltige Auswirkungen für die römischen Synagogen? Verbindungslinien zur Zuspitzung der politischen Lage in Judäa in den Jahren 44–66 zogen z. B. – freilich stärker politisch orientiert – schon M. Borg (NTS 19, 1973, 205–218) und K. Haacker (NTS 36, 1990, 25–41), die Tomson nicht erwähnt. Die geschichtliche Herausforderung, vor der Paulus stand, nämlich eine für Juden- und Heidenchristen *gemeinsam* lebbare Anwendung der Tora zu finden, kommt m. E. zu kurz.

Christian Strecker intendiert eine Erweiterung von Dunns „Ansatz bei der Frage nach der ‚sozialen Funktion des Gesetzes‘“ (243). Er spielt dies am Begriff des „Glaubens“ durch, den er auf dem Hintergrund der römischen *fides*, die von der politischen Propaganda Roms als wesentliches Identitätsmerkmal der Gesellschaft etabliert wurde, interpretiert (243f.). Der von Paulus erstrebte „Gehorsam des Glaubens“ (Röm 1,5) bewirke dann „eine Inklusion der Völker unter den Herrschaftsbereich des messianischen Gottessohns und Kyrios“ (245), was eine politische Infragestellung des römischen Imperialismus impliziere (246f.). Ohne Zweifel äußert Paulus Kritik an den politischen Verhältnissen. Ob aber der semantisch komplexe Begriff *pistis* speziell diesen Hintergrund denotiert, sei angefragt: Der damit beschränkte Diskursraum bewegt sich in jüdischer Kultur und Tradition – *darin* sucht Paulus eine christlich profilierte Artikulation der Gruppenidentität, die dann *auch* gegenüber der nichtjüdischen Welt abgrenzt.

Romano Penna diskutiert die Beziehung zwischen den paulinischen Denkmodellen von Rechtfertigung und Partizipation: Teilhabe an Christus setze die Rechtfertigung durch Glauben voraus. Gegenüber der New Perspective betont Penna „the anthropo-soteriological implications of the gospel itself“ (268), was vor einer Reduktion des Evangeliums auf reine „religious sociology“ (268) warne. Das „Gesetz“ erscheint als theologisch exklusive Alternative zur „Rechtfertigung aus Glauben“, was eine Absehung vom Sprechkontext hin zu überzeitlich gültigen theologischen Urteilen voraussetzt. Eine theologische Systematik.

**Lutherische und Neue Paulusperspektive.** Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion, hg. v. Michael Bachmann n. – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. XIII, 460 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 182), geb. € 99,00 ISBN: 3-16-148712-5

Ein Bd, der die Diskussion um die „New Perspective on Paul“ im deutschsprachigen Raum in Bewegung zu bringen versucht, ist durchaus begrüßenswert, wurde doch dieser im angelsächsischen Bereich bereits behemate Forschungsansatz in Deutschland eher zögerlich rezipiert und teilweise sogar dezidiert abgelehnt (E. Lohse, P. Stuhlmacher). Freilich ist auch außerhalb des deutschsprachigen Raums die Diskussion noch keineswegs abgeschlossen: Wiederholt wurde eine tiefgehende theologische Reflexion als Desiderat der New Perspective eingeklagt (z. B. B. Byrne), und auch die damit verbundenen hermeneutischen Grundentscheidungen, wie sie besonders für die lutherische Rechtfertigungslehre maßgeblich sind, können noch nicht als eingeholt gelten.

Angesichts dieses Diskussionsstandes ist es sinnvoll, wenn Klaus Haacker zunächst Grundlinien der New Perspective und ihrer wissenschaftlichen Rezeption nachzeichnet. Seine Bilanz fällt nüchtern aus: „Das vorübergehende Hochgefühl eines Paradigmenwechsels ist offenbar verfliegen, und die Paulus-Forschung ist zur (vielleicht bedauerlichen) Normalität einer unübersichtlichen Vielfalt zurückgekehrt [...]“ (5). Der vorliegende Bd spiegelt diese Beobachtung wider. Die Disparität der Beiträge – was nicht als Kritik gemeint ist – zeigt, wie viele Einzelfragen noch umstritten und ungeklärt sind. An Verdiensten der New Perspective vermag Haacker zu nennen: eine religionsgeschichtlich angemessene Wahrnehmung des (antiken) Judentums, eine schärfere Erfassung des pragmatischen Skopus der paulinischen Auseinandersetzung um die Funktion der Tora bei der Aufnahme von Heiden ins endzeitliche Gottesvolk und eine neue Würdigung der Paulus-Rezeption Martin Luthers.

Die folgenden Beiträge von Friedrich Wilhelm Horn und Volker Stolle sind stärker forschungsgeschichtlich orientiert. Horn setzt sich kritisch mit dem Ansatz der Paulus-Interpretation bei Krister Stendahl, der zu Recht als Vater der New Perspective bezeichnet wird, auseinander. Stendahl legte die paulinische „Rechtfertigungslehre“ situationsgebunden aus: als Begründung für die Aufnahme von Heiden in das christliche Volk Gottes. Offensichtlich sieht Horn darin eine Reduktion auf „ein neues missionsstrategisches Konzept“ (34; Zitat von E. Lohse), das andere Aspekte wie die Bedeutung von Sünde und Gesetz mit ihren anthropologischen Implikationen vernachlässige. Horn verfolgt also ein *theologisches* Interesse: Er macht die paulinische Rechtfertigungslehre „in ihrer gesamten anthropologischen, hamartologischen und nomologischen Ausarbeitung“ (38), also in ihrer Grundsätzlichkeit stark. Stolle beschreibt die Paulus-Rezeption Luthers, wobei es entscheidend sei, die je unterschiedlichen Voraussetzungen bei Paulus und Luther und das spezielle Interesse Luthers in seiner Zeit zu berücksichtigen.

die mit der Abfolge von forensischem und partizipatorischem Modell eine „Heilsordnung“ etablieren will, übersieht die Vielfalt der Metaphorik, die Paulus zur Erklärung seiner neuen Überzeugung einsetzt.

Hubert Frankemölle stellt innerhalb der New Perspective ein Alternativmodell auf. Er legt zunächst seine methodisch-hermeneutische Vorentscheidung für einen leserorientierten und textpragmatischen Ansatz offen, so daß „negative Aussagen zur Tora nicht als überzeitliche, systematische Lehr-Aussagen, sondern als Elemente einer einmaligen Argumentation etwa gegenüber Heidenchristen zu deuten sind“ (285). Frankemölle beobachtet bei Paulus eine „Dazwischen-Position“ (304), in der die Alternative zwischen individuellem Heil (Luther) und Heil für die Nichtjuden (New Perspective) durch den Ansatz beim Heilskollektiv überwunden sei – was Dunn als „welcome contribution to the debate“ anerkennt (416). Paulus argumentiere in Röm 4–5 mit dem Aspekt der zeitlichen und damit auch sachlichen Priorität der Abraham-Verheißung vor dem Sinai-Bundesschluß als „Grundlage der spezifisch jüdischen Identität“ (292). So bestehe die Alternative zur (von Paulus als pharisäischem Theologen vor seiner Berufung vertretenen) deuteronomischen Sinai-Theologie im Römerbrief in der priesterschriftlichen Theologie, die eine an der Gestalt Abrahams sichtbare universale jüdische Theologie darstelle (293–295). Dann lehne Paulus „nicht nur für Nicht-Juden die soziale Identitätsfunktion der Tora als Weg zum Heil ab, sondern auch für Juden“, indem er ihre „Funktion in den größeren universal-geschichtlichen Abraham-Kontext stellt“ (296). Dies nivelliere zwar die Tora für pharisäisches Verständnis, lasse aber dennoch ein positives Verständnis der Tora zu (Röm 3,31); „durch die Bevorzugung der priesterschriftlichen Theologie kann Paulus an der von ihm vertretenen Zusammengehörigkeit von Nichtjuden und Juden seit Beginn der Geschichte Gottes mit den Menschen festhalten“ (295).

Eine Weiterentwicklung der New Perspective besteht darin, daß theologische Modelle mit der konkreten geschichtlichen Situation der paulinischen Verkündigung korreliert werden. Mir scheint die Erarbeitung dieser alttestamentlichen Theologie-Modelle jedoch eher dem traditionsgeschichtlichen Denken der Gegenwart als der paulinischen Tora-Rezeption geschuldet. Paulus argumentiert in Röm 4–5 differenzierter mit den paradigmatischen Gestalten Abraham, Adam, Mose – und Christus. Mit der priesterschriftlichen Theologie ist das Abraham-Beispiel in Röm 4, nicht aber der grundlegende Ansatz beim Christus-Ereignis hinreichend berücksichtigt. Hier sehe ich ein Problem: Die „universale Soteriologie“ hängt nach Frankemölle nicht mehr an der Christologie, sondern an einer „universalen jüdischen Theologie, welche in der Tora angelegt ist“ (296). Die Relativierung der Funktion des Christus zugunsten einer Anbindung an die priesterschriftliche Theologie (vgl. 306: „theozentrische, nicht exklusiv christologische Deutung“) wird m. E. der zentralen Rolle des Christus-Ereignisses im paulinischen Denken nicht gerecht; das zeigt bereits die theologische Valenz der biographischen Wende des Paulus, die mit den beiden Theologie-Modellen kaum ausreichend erfassbar ist. Dabei würden die frühjüdischen „Christus“-Modelle eine präzise Klärung des Verhältnisses des Christus zu Gott (unter monotheistischen Bedingungen!) erlauben.

Frankemölles Absicht, „die von E. P. Sanders und J. D. G. Dunn [...] mit Recht betonte (aber verallgemeinerte) soziale Identitäts- und Abgrenzungsfunktion der Tora“ (296) zu überwinden, scheint mir eine unnötige Alternative aufzurichten. Er betont gegen Dunn, daß Gottes Gerechtigkeit „nicht an den mit Israel geschlossenen Bund und seine Weisungen gebunden ist“ (296) – worauf Dunn in seiner Replik überraschenderweise nicht eingeht. Das bedeutet in der Sache (nach pharisäischem Verständnis) doch eine Abwertung der Tora (290f.; vgl. 293: „im Kontext eines universalen Ansatzes soteriologisch abgewertet“), die Frankemölle mit der Differenzierung zwischen (in Geltung bleibenden) Moral- und Sozialgeboten und (entwerteten) Ritualgeboten innerhalb der Tora aufzufangen versucht (290) – was Dunn als „consistent with the new perspective“ (414f.) bewertet. Das theologische Prinzip dieser Unterscheidung wäre m. E. noch einmal unter den Bedingungen paulinischer Tora-Anwendung zu diskutieren.

Simon J. Gathercole versucht zu zeigen, daß der in Gal 2 erwähnte antiochenische Zwischenfall nicht in einer theologischen Differenz zwischen Petrus und Paulus gründete (326), sondern nur in „Peter's loss of nerve“ (324). Das spreche gegen die Annahme der Vertreter der New Perspective, die Vorstellung von der Gerechtersprechung ohne Werke des Gesetzes sei „primarily in its original historical context of legitimating the ecclesiological equality of Jew and gentile“ (327) zu verstehen. Die Rechtfertigungslehre lasse sich so nicht (soziologisch) herunterspielen. Zweifelhafte Annahmen über die Rolle des Titus in Jerusalem (vgl. Gal 2,3) und die Haltung des Petrus in Antiochien belasten die These stark. Die Relevanz der Frage nach der „richtigen“ Tora-Anwendung gerade bei der Aufnahme von Nicht-Juden in die Gemeinschaft wird dabei unterbewertet.

Wolfgang Kraus erörtert Rezeptionsmöglichkeiten der New Perspective besonders unter drei Aspekten: Erstens ist eine „ausgeführte Rechtfertigungslehre [...] mit der Damaskusoffenbarung noch nicht gegeben“ (338), zweitens stellt der galatische Streit „die Frage nach dem Status der sog. Heidenchristen in der endzeitlichen Heilsgemeinde in grundsätzlicher Schärfe“ (339), und drittens stößt Paulus im Römerbrief zu positiven Aussagen über die Tora und zu einer Neubewertung des jüdischen Volkes vor (342f.). Zu der Einsicht, daß die Rechtfertigungslehre „des Paulus konsequente Durchdringung und begriffliche Fassung des Evangeliums von Jesus Christus“ (346), das „paulinische Interpretament der Botschaft von Jesus Christus“ ist (346f.), hat nach Kraus die New Perspective einen wichtigen Beitrag geleistet.

Michael Theobald arbeitet die kontextuelle Prägung des „Basissatzes von der Rechtfertigung“ im Vergleich von Phil 3,9 mit dem Philipperebrief des Poly-

karp heraus und wertet die jeweilige Kontextbezogenheit als Befreiung „vom Zwang, sie [sc. spätere Rechtfertigungstheologien; S.S.] in Paulus selbst zurückzuprojizieren“ (388). Notwendigkeit und Freiheit zu einer je aktuellen Hermeneutik zeichnen sich ab. An Phil 3 wird einmal deutlich, daß Paulus das Gesetz nicht als „System der Selbstgerechtigkeit und des Selbstruhms“ begriff, zum anderen, daß bei der Rezeption des Rechtfertigungssatzes die Identität der Gemeinde auf dem Spiel stand: „Genügt der Glaube an Jesus Christus für das Heil, oder müssen die Heiden erst Juden werden, um vollwertige Mitglieder der Heilsgemeinde zu werden?“ (369). Damit sind wesentliche Anliegen der New Perspective angesprochen und aufgegriffen. Nachfragen würde ich gerne, welche Rolle die Tora in der Sicht des Paulus nun, im Glauben an Christus, noch für die Glaubenden spielt bzw. spielen kann.

Am Ende steht die Antwort James D. G. Dunns, aus der ich einige wegweisende Einsichten der New Perspective herausgreife. Der historische Kontext und Anlaß der paulinischen Formulierungen ist für das Verstehen zentral: Der antiochenische Zwischenfall führte zur Zuspitzung der bereits vorhandenen Überzeugung von Gottes Heilsangebot für gläubige Heiden in der antithetischen Formulierung von Gal 2,16 (392) – was im übrigen eine klar theologisch (und nicht allein soziologisch) situierte Diskussion darstellte (422). Diese Diskussion fokussierte sich auf bestimmte Gebote wie Beschneidung und Reinheitsgebote, die als „test-cases“ für die Zugehörigkeit zum Judentum galten (identity markers), während zu den „distinguishing marks of Judaism“ auch andere Gebote zählten (z. B. die Verbote von Götzendienst und Unzucht), die nicht umstritten waren (398.406). Das Selbstverständnis des Paulus als Apostel für die Völker ernst zu nehmen, ist weit mehr als reine Religionssoziologie (410) – das Evangelium von Gottes Gerechtersprechung für alle Glaubenden, Heide wie Jude, steht im Zentrum paulinischer Theologie (Röm 1,16f.) (411).

Wichtig ist, daß Paulus das Judentum nicht als Verdienst-Religion charakterisiert sah (Röm 4,4) (392). Dunn präzisiert dabei den von E. P. Sanders geprägten Begriff des „Bundesnomismus“ (den Frankemölle 302 als „ideale Abstraktion“ kritisiert hatte) als Beschreibungskategorie des Frühjudentums, das „a common generic character, core beliefs and practices“ aufweise und für das der Begriff Bundesnomismus „the two foci round which the ellipse of ‚Judaism‘ is circumscribed“ markiert – „God's election of Israel (covenant) and Israel's obligation to obey the law (nomism)“ (416). Als Aufgabe der Diskussion bleibt nach Dunn das Verhältnis von situativem Anlaß und grundsätzlichem theologischen Diskurs einerseits (429), die Frage, wie sich Paulus in das bestehende jüdische Denksystem einzeichnet (in Form eines Bundesnomismus „in Christus“, im spezifischen Verständnis von christlicher Gerechtigkeit etc.), andererseits (430).

Diesem Ausblick kann ich mich nur anschließen. Für mich besteht weiter Klärungsbedarf in der Frage, wie die Funktion des Christus-Ereignisses im Verhältnis zum Jude-Sein zu verorten ist. Und diese Frage stellte sich eben pointierter bei der praktischen Anwendung der Tora. Dabei wäre die zu Recht herausgestellte Vielfalt des frühen Judentums noch einmal präziser als Vielfalt frühjüdischer Tora-Theologie(n) zu konturieren. Erst dann dürfte es gelingen, Paulus so zu verstehen, daß das in etlichen Beiträgen des Bdes spürbare Bemühen um generelle theologische Klärung, die freilich meist offen oder latent die Tendenz zur Abwertung bzw. Aufhebung der Tora durch das Christus-Ereignis impliziert, zu einer befriedigenden Lösung geführt werden kann. Mit Dunn formuliert: „The Dialogue progresses“ (389).

Münster

Stefan Schreiber