

Paulus und die Tradition

Zur Hermeneutik der „Rechtfertigung“ in neuer Perspektive

Von Stefan Schreiber

Das Paulusjahr, das Papst Benedikt XVI. am 28. Juni 2008 eröffnet hat, geht bereits wieder seinem Ende am 29. Juni 2009 entgegen. Man darf berechtigt fragen, was davon bleiben wird. Grundsätzlicher: Man kann durchaus dringlich fragen, was überhaupt von Paulus geblieben ist, welche paulinische Äußerung eine so bedeutende Wirkungsgeschichte entfalten konnte, dass sie noch heute im theologischen Diskurs – über das exegetische Binnengespräch hinaus – hörbar ist. An erster Stelle wird dabei die Rechtfertigungslehre stehen, die für Eduard Lohse als sachgemäße Auslegung des Evangeliums des „Mitte der Schrift“ darstellt.¹ Diese ist tatsächlich auch einer breiteren (kirchlichen) Öffentlichkeit präsent, wie die unterschiedlichen Reaktionen auf die 1999 vom Lutherischen Weltbund und der Katholischen Kirche unterzeichnete „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung“ belegen.² Es lohnt sich offenbar, über Rechtfertigung zu streiten – und der Kronzeuge der Diskussion ist selbstverständlich Paulus. Es ist bemerkenswert, dass eine theologische Äußerung eines urchristlichen Briefautors noch heute die Gemüter bewegt, obwohl sich dieser durch die Verwendung des Genres „Brief“ auf seine spezifische Gesprächssituation konzentriert.

Dabei stellt die „Gemeinsame Erklärung“ an sich schon ein Ereignis dar, versucht sie doch, den seit der Reformationszeit schwelenden Dissens über die Frage der Rechtfertigung des sündigen Menschen durch Gott abzulösen durch den Versuch eines differenzierten Konsenses und so die kirchentrennende Tragweite des Disputs zu überwinden. Bezeichnender noch waren die Reaktionen: Es sind nicht nur von Seiten des katholischen Lehramts einige Monita und der Präzisierung bedürftige Fragen angesprochen worden, sondern eine Gruppe von über 160 Professorinnen und Professoren der evangelischen Theologie hat auch gemeinsam (!) eine öffentliche kritische Stellungnahme abgegeben, um auf diese ungewöhnliche Weise gegenüber den kirchlichen Leitungsgremien ihre Kritik zu manifestieren. Bereits im Vorfeld der Erklärung reagierte Eberhard Jüngel ausgesprochen deutlich auf eine Stellungnahme von Walter Kasper, sah er doch die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre für die gesamte Lehre und Praxis der Kirche in Gefahr.³ Keine Frage: Mit der Diskussion um die Rechtfertigung sind Grundelemente kirchlicher Identität berührt.

Dieser „Sitz im Leben“ des Rechtfertigungsdiskurses bestimmt unweigerlich auch den hermeneutischen Rahmen für die exegetische Beschäftigung mit zentralen theologischen Aussagen im Galater- und Römerbrief zu den Themen Gesetz, Pistis, Werke des Gesetzes und Gerechtersprechung des Menschen durch Gott. Nicht zuletzt durch die Anstöße einer Forschungsrichtung, für die sich die Bezeichnung „New Perspective on Paul“ eingebürgert hat, ist seit etwa 30 Jahren erhebliche Bewegung in die exegetische Diskussion um die angesprochenen Themen paulinischen Denkens geraten. Mein Beitrag möchte wesentliche Entwicklungslinien und den Stand dieser Diskussion markieren, wobei die Vielfalt und die Differenzen im Detail eine Auswahl der Darstellung verlangen. Ich beginne jedoch an den Anfängen der Rechtfertigungslehre – bei Martin Luther.

1. Martin Luther und die Auslegung des Römerbriefs

Einen der Basistexte der Rechtfertigungsdiskussion stellt Röm 3,21–31 dar. Luther schreibt dem Text bei seiner Übersetzung von 1545 seine theologische Interpretation ein. Das griechische *χωρίς νόμου* / ohne Gesetz verstärkend, schließt Luther eine Mitwirkung des Gesetzes bei der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes kategorisch aus: „on zuthun des Gesetzes“ (3,21).⁴ Das Syntagma *δικαιοσύνη θεοῦ* gibt er, wohl an einen Genitivus auctoris denkend, charakteristisch mit „die gerechtigkeit, die fur Gott gilt“ wieder (3,21; vgl. 3,25f).⁵ Die Sünder „werden on verdienst gerecht aus seiner Gnade“ (3,24); die Verstärkung des Adverbs *δωρεάν* / geschenkweise und das instrumentale Verständnis des Dativs *τῆ αὐτοῦ χάριτι* lassen die Gegenüberstellung von Verdienstlosigkeit des Menschen und Gnade Gottes scharf hervortreten. Im Tod Jesu erweist Gott seine Gerechtigkeit, „Auff das er allein Gerecht sey, und gerecht mache den, der da ist des glaubens an Jhesu“ (3,26); „allein“ fehlt im Griechischen, statt des Genitivs „des glaubens“ steht der Präpositionalausdruck *ἐκ πίστεως*. Markant übersetzt Luther schließlich den sogenannten rechtfertigungstheologischen Grundsatz 3,28: „So halten wir es nu, Das der Mensch gerecht werde, on des Gesetzes werck, alleine durch den Glauben“; die Wortstellung ist gegenüber dem Griechischen signifikant verändert und ein „alleine“ eingefügt, so dass sich eine parallele Antithese der beiden letzten Satzglieder ergibt.

Volker Stolle hat die geschichtliche Bedingtheit von Luthers Theologie aufgezeigt.⁶ Sowohl Luthers persönliche Fragestellungen als auch eine bestimmte kirchliche Praxis seiner Lebenswelt, z. B. das Ablasswesen, haben sein Denken veranlasst und geformt. Seiner Wahrnehmung kirchlicher Praxis verdankt sich auch Luthers Frontstellung gegen die Heilsbedeutung von „guten Werken“.⁷ Das Ergebnis ist eine *anthropologisch* fokussierte Auslegung, die vom konkreten brieflichen Gesprächskontext des *Paulus* absieht. Es ist nun aber charakteristisch für Luthers Hermeneutik, dass er seine Auslegung in die Texte so unmittelbar hineinlegt, dass eine Unterscheidung zwischen Text und Auslegung nicht mehr sichtbar wird: Es ist, als ob Paulus direkt auf Luthers Fragen antwortete. Stolle stellt fest: Luther „redet bewusst mit Worten der Schrift, weiß diese aber so zu artikulieren, dass eine auf seinen eigenen kirchlichen Kontext bezogene Aussage laut wird“.⁸ Was wir wohl als methodologische Schwäche bezeichnen würden, trug entscheidend zur Durchschlagskraft der Lutherrezeption bei: Luther erreicht eine (vermeintliche) Unmittelbarkeit der paulinischen Aussagen für seine Gegenwart, eine direkte Anwendung im Sinne der reformatorischen Überzeugungen.⁹

Diese lutherische Hermeneutik erlaubt eine Öffnung der paulinischen Aussagen über die Grenzen von Zeit und Kultur hinweg. Die

⁴ Dieses und die folgenden Zitate aus WA Bibel 7,39.

⁵ Die *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* ist für Luther im Sinne eines Genitivus objectivus der „glauben an Jhesum Christ“ (3,22; vgl. 3,26). Bekanntlich unterschied Luther zwischen *iustitia activa*, der den sündigen Menschen strafenden Gerechtigkeit Gottes, und *iustitia passiva*, mit der Gott den Sünder geschenkweise gerecht spricht (z. B. WA 54, 185f).

⁶ Volker Stolle, Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 10), Leipzig 2002, 73–116, zusammenfassend 373. Anders betont Eduard Lohse, Martin Luther und der Römerbrief des Apostels Paulus. Biblische Entdeckungen (2006), in: ders., Rechenschaft vom Evangelium. Exegetische Studien zum Römerbrief (BZNW 150), Berlin/New York 2007, 110–130, bes. 119–121 gegenüber neuerer Kritik an Luthers Paulus-Verständnis die große Nähe Luthers zu Paulus in Bezug auf die Rechtfertigung als Mitte der Theologie.

⁷ Stolle, Luther, 286–345 zeigt dies an Luthers Interpretation des Galaterbriefs und arbeitet dabei die Unterschiede zwischen der paulinischen Rede von Rechtfertigung und der Auslegung Luthers heraus.

⁸ Stolle, Luther, 159, bezogen auf Luthers exegetische Vorlesungen vor 1518.

⁹ „Indem Luther die Evidenz der reformatorischen Botschaft auf die Paulustexte bezog, gewannen diese Texte [...] selbst auch wieder eine neue Aktualität. [...] Der alte Text wurde nicht durch einen sekundären Interpretationstext ersetzt, sondern selbst zum eigentlichen Träger der neuen Evidenz gemacht“ (Stolle, Luther, 371).

¹ Eduard Lohse, Das Urchristentum. Ein Rückblick auf die Anfänge, Göttingen 2008, 82, 171.

² Vgl. die Dokumentation in: Streit um die Erklärung zur Rechtfertigungslehre. epd-Dokumentation Nr. 46/97 bis Nr. 51/98; Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft?, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz Nr. 19), Bonn 1998.

³ Eberhard Jüngel, Um Gottes willen – Klarheit! Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels – aus Anlaß einer ökumenischen „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“. ZThK 94 (1997), 394–406; Walter Kasper, In allem Christus bekennen. Einig in der Rechtfertigungslehre als Mitte und Kriterium des christlichen Glaubens?, KNA-ÖKJ 32 vom 12. August 1997, 5–7. Vgl. auch Christoph Schwöbel, Konsens in Grundwahrheiten? Kritische Anfragen an die „Gemeinsame Erklärung“, in: B. J. Hilberath / W. Pannenberg (Hg.), Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, Regensburg 1999, 100–128.

klare Ablehnung der Heilsrelevanz aller religiösen Leistungen des Menschen und die Betonung der Gnade Gottes als Voraussetzung und Wirkung der Gerechtersprechung, der Annahme des sündigen Menschen besitzen universale Valenz. In dieser hermeneutischen Offenheit dürfte die bis heute wirkungsgeschichtlich prägende Kraft der lutherischen Bibelübersetzung im deutschen Sprachraum und darüber hinaus eine Erklärung finden.

2. Lutherische Paulusinterpretation

Die in der Linie von Luthers Rechtfertigungsbotschaft stehende Interpretation paulinischer Aussagen wie v. a. Röm 3,28, die darin eine strikte Ablehnung aller Orientierung an Gesetzmäßigkeit in religiösen Dingen und eine alleinige Ausrichtung an Christus als überzeitlich gültige Norm erkennt, hat eine ansehnliche exegetische Wirkungsgeschichte aufzuweisen.¹⁰ Diese Auslegungsrichtung lässt sich zugespitzt etwa so auf den Punkt bringen: Das von Paulus behandelte Problem sei das der *Gesetzlichkeit*, verstanden primär in einem individuell-anthropologischen Sinne; die Antwort des Paulus stelle klar, dass der Mensch (als solcher) das Heil nicht aus eigener Kraft erlangen kann. „Werke des Gesetzes“ lassen sich dann paraphrasieren als Leistungen des Menschen, die einen Anspruch vor Gott begründen sollen. D. h. die Diskussion betrifft nicht nur die Tora des Mose, sondern Gesetzmäßigkeit als anthropologisches Phänomen allgemein – als sündhaftes Bemühen des Menschen, sein Heil vor Gott selbst zu verdienen. Bei Paulus hingegen werde dem Menschen die Gerechtigkeit von Gott geschenkt; die göttliche Gnade bildet das Denkprinzip. Es ergibt sich daraus ein grundlegender Gegensatz von Leistung und Sich-Beschenken-Lassen, von Gesetz und Evangelium, der sich hermeneutisch auch gut in die Gegenwart übertragen lässt und so eine breite kirchliche Wirkungsgeschichte begründet.

An dieser Stelle sei daran erinnert, dass sich der Begriff „Rechtfertigungslehre“ unserer deskriptiven Theoriesprache verdankt und keine paulinische Prägung darstellt; Paulus verwendet das Verb δικαιοῶ (gerecht machen, sprechen), das zwar einen forensischen Hintergrund evoziert, dessen „Forum“ oder Wirkort jedoch noch exakt zu bestimmen wäre.

Diese exegetische Tradition steht auch hinter der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung“ von 1999. In seinem wichtigen Römerbrief-Kommentar von 2003 bemerkt Eduard Lohse zu Röm 3,21–31, das Bekenntnis zum einen Gott müsse „die Einsicht einschließen, daß Juden ebenso wie Heiden die Rechtfertigung nur im Glauben und auf keine andere Weise empfangen können“.¹¹ Hinter dem Grundsatz von Röm 3,28 stehe die Überzeugung,

„daß jeder Mensch – Jude wie Heide – nur auf eine einzige Weise gerechtfertigt werden könne: durch den Glauben, nicht durch Werke, wie das Gesetz sie fordert. Der scharfe Gegensatz, der damit aufgezeigt wird, verlangt die Wiedergabe durch ein den Glauben hervorhebendes ‚allein‘ [...]. Denn es geht Paulus in der Tat darum, im Gegensatz zu einer Auffassung, nach der Gerechtigkeit auf έργα νόμου gegründet werden könnte, die ausschließliche Gültigkeit des ‚sola fide‘ herauszustellen“ (138).

Eine grundsätzliche Alternative „Christus oder das Gesetz“ wird so sichtbar (126f, 138). Lohse bekräftigt seine Position in einem Aufsatz von 2008.¹² Mit Bezug auf den konzentriert formulierten „Rechtfertigungssatz“ in Gal 2,16 betont er, diese Aussagen seien „ohne Zweifel nicht erst durch eine konkrete Veranlassung [...] entstanden, sondern nehmen grundsätzliche Aussagen auf, die bereits früher geprägt wurden und feste Form erhalten hatten“.¹³ Gerade die Frage nach dem konkreten Situationsbezug der Formulierung und des Inhalts erweist sich als zentral für das Verständnis. Hier entzündet sich die Forschungsdiskussion zu Recht von Neuem. Mit Rudolf Bult-

mann hält Lohse schließlich fest, „dass Christus das Ende eines Lebens ist, das die eigene Gerechtigkeit aufrichten will, ‚das Ende des Sich-Rühmens und des Vertrauens auf das Fleisch‘ ist“.¹⁴ Das „Ende des Gesetzes als Heilsweg“ (32) ist damit besiegelt.

Wenigstens erwähnt werden soll ein Deuteansatz, der v. a. von Ulrich Wilckens vertreten wird.¹⁵ Der Kontext ist hier spezifisch die Tora des Mose, das Problem besteht in der *Sündigkeit* aller (auch der jüdischen) Menschen, die *faktisch* keine Erfüllung des Gesetzes und damit auch keine Rechtfertigung des Menschen aus der Tora erlaubt; denn das Gesetz könne nur Gerechte, nicht aber Sünder gerecht machen. „Werke des Gesetzes“ wären dann Ersatzleistungen, die die Sünde aufheben. Freilich ist diese Sicht erst aus der Perspektive des heilschaffenden Christus-Ereignisses, also des Glaubens, gegeben. Die Tora in ihrer rechtfertigenden Bedeutung kann so auch bei Paulus prinzipiell in Geltung bleiben (nur faktisch uneingelöst), und das Evangelium wird nicht gegen das menschliche Tun gestellt. Damit wendet sich Wilckens gegen die verbreitete Deutung, bereits die Absicht der Toraerfüllung sei für Paulus sündhaft. Fraglich bleibt, ob das Gesetz als „Heilsgarant“ zutreffend bestimmt ist.

3. Die „Neue Perspektive“ auf Paulus

In ihren Anfängen als Alternative und Anfrage zur lutherischen Paulusinterpretation entworfen, hat sich eine Forschungsrichtung etabliert, die nach einem Aufsatztitel von James Dunn von 1983 als „The New Perspective on Paul“ bezeichnet wird.¹⁶ Meist macht man den Beginn der „New Perspective“ an den Arbeiten des im vergangenen Jahr verstorbenen schwedischen Neutestamentlers und späteren Bischofs von Stockholm Krister Stendahl fest.¹⁷ Stendahl wandte sich gegen die gesamte sogenannte „westliche“ Paulusinterpretation, indem er ihre Voraussetzungen in Frage stellte: den Ansatz beim Gewissen des Individuums und das Missverständnis des Judentums als Religion der Gesetzmäßigkeit. Vielmehr sei die paulinische Rede von der Rechtfertigung in ihrer konkreten apologetischen Situiertheit zu verstehen. Paulus kämpft für sein Programm der Heidenmission, bei dem die glaubenden Heiden Glieder des Gottesvolkes Israel werden können, ohne an das Gesetz gebunden zu werden. Im Fokus der Debatte stehen also Gruppenzugehörigkeiten, nicht die Frage individuellen Gerechtheits. Die Überlegungen Stendahls fanden jedoch zu ihrer Zeit kaum Gehör.

Wesentlich breiter rezipiert wurde erst eine Monographie von Ed P. Sanders aus dem Jahr 1977.¹⁸ Als einflussreich erwies sich dabei besonders der erste Teil der Arbeit (31–428), der ein neues Bild des antiken (palästinischen) Judentums konstruiert. Entgegen den verbreiteten Stereotypen vom Judentum als Religion der Gesetzmäßigkeit und Werkgerechtigkeit folgt Sanders einem religionswissenschaftlichen Ansatz, der nach Funktion und Struktur der frühjüdischen Religion fragt. Er unterscheidet dabei typologisch zwischen den Bedingungen, um in einer Religionsgemeinschaft zu bleiben („staying in“), und den Bedingungen, um einer Religionsgemeinschaft neu beizutreten („getting in“). Für das antike Judentum ist das „staying in“ grundlegend: Die Erwählung Israels und die Gabe des Bundes durch Gott bilden die Basis, auf der die Tora die zum Bleiben in diesem Bund nötige Orientierung gibt. Da Israel das Heil im Bund grundsätzlich schon gegeben ist, stellt die Tora keinen Heilsweg im Sinne einer Vorschrift dar, wie man sich das Heil verdienen kann, sondern leitet Israel in der sichtbaren Praxis der Zugehörigkeit zum Volk Gottes und damit zum Leben im Bundesverhältnis mit Gott an. Innerhalb des Bundes fordert die Tora Gehorsam, und Übertretungen ziehen die

¹⁴ Lohse, Christus, 31 (mit Bezug auf Röm 10,4); vgl. Rudolf Bultmann, Christus des Gesetzes Ende, in: ders., Glauben und Verstehen II. Tübingen 1952. 32–58, Zitat 48.

¹⁵ Ulrich Wilckens, Der Brief an die Römer. Bd 1 (EKK VI/1). Zürich/Neukirchen-Vluyn 1978. 1987. 173–178, 247f – Theobald, Römerbrief, 191f nennt diesen Ansatz „die hamartologische Deutung“.

¹⁶ James D. G. Dunn, The New Perspective on Paul, BJRL 65 (1983), 95–122. – Überblicksdarstellungen bieten Christian Strecker, Paulus aus einer „neuen Perspektive“. Der Paradigmenwechsel in der jüngeren Paulusforschung, Kul 11 (1996), 3–18; Michael Wolter, Eine neue paulinische Perspektive, ZNT 14 (2004), 2–9; Jörg Frey, Das Judentum des Paulus, in: O. Wischmeyer (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe (UTB 2767). Tübingen/Basel 2006, 5–43, bes. 35–42; kritisch bewertet bei Lohse, Christus, 20–25.

¹⁷ Krister Stendahl, The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West, HThR 56 (1963), 199–215 (deutsch in Kul 11. 1996, 19–33); ders., Paul among Jews and Gentiles, Philadelphia 1976 (deutsch München 1978); jetzt auch ders., Final Account. Paul's Letter to the Romans, Minneapolis 1994.

¹⁸ Ed P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion, London 1977 (deutsch StUNT 17. Göttingen 1985); vgl. ders., Paul, the Law, and the Jewish People, Philadelphia 1983; ferner ders., Paul, Oxford 1991 (deutsch Stuttgart 1995).

¹⁰ Hier sind Namen wie Rudolf Bultmann, Ernst Käsemann, Heinrich Schlier, Hans Hübner oder Erich Gröber zu nennen; vgl. den Überblick bei Michael Theobald, Der Römerbrief (EdF 294), Darmstadt 2000, 189–191, der vom „anti-legalistische(n)“ Auslegungstyp spricht. Aus der aktuellen Literatur ist z. B. noch Udo Schnelle, Paulus. Leben und Denken, Berlin/New York 2003, 516–537, zu erwähnen.

¹¹ Eduard Lohse, Der Römerbrief (KEK 4), Göttingen 2003, 129.

¹² Eduard Lohse, Christus, des Gesetzes Ende? Die Theologie des Apostels Paulus in kritischer Perspektive, ZNW 99 (2008), 18–32; vgl. den Schlusssatz: „Die Botschaft von der Rechtfertigung bildet Mitte und Zentrum der Verkündigung des Apostels Paulus und bleibt für die Christenheit der ‚articulus stantis et cadentis ecclesiae‘“ (32).

¹³ Lohse, Christus, 28; weiter heißt es: „Die Erkenntnis, dass das Evangelium von Christus in der Botschaft von der Rechtfertigung auszulegen ist, hat der Apostel nicht erst in Auseinandersetzung mit Juden bzw. Judenchristen gewonnen [...]; sondern sie stand für Paulus als Boten des erhöhten Kyrios von Anfang an fest“.

Strafe Gottes nach sich, die freilich durch das Angebot von Sühnemitteln aufgefangen werden kann. Auf den Begriff gebracht, kennzeichnet Sanders die religiöse Struktur des antiken Judentums als „covenantal nomism“ / Bundesnomismus.¹⁹

Man hat Sanders vorgeworfen, sich zu stark auf spätere rabbinische Traditionen zu stützen und ein zu homogenes Bild des Frühjudentums zu formen, das die vielfältigen und deutlich divergierenden Strömungen im Frühjudentum ein ebnet.²⁰ Dennoch ist Sanders' Ergebnis wichtig, zeigt es doch eine Möglichkeit auf, im Bundesnomismus eine gemeinsame strukturelle und sachliche Basis zu finden, die antike Juden über Gruppengrenzen hinweg verbinden konnte. Auf dieser Basis wird man dann, stärker als Sanders dies getan hat, die Vielfalt des Frühjudentums beachten müssen, die z. B. in sehr unterschiedlichen Auslegungen bzw. Anwendungen der Tora Ausdruck gefunden hat.

Im zweiten Teil seiner Arbeit (429–542) untersucht Sanders das „Christentum“, wie es von Paulus verstanden wird, und sieht darin einen grundsätzlich anderen Typus von Religion verwirklicht als im Judentum. Es ist die Teilhabe an Christus, die den Übergang vom Raum der Sünde in den des Heils bewirkt. Strukturell ist also ein „getting in“ das Ziel, der Bereich des (alten) Bundesnomismus ist damit verlassen. Die Kritik des Paulus am Judentum richtet sich demnach nicht auf ein falsches Gesetzesverständnis, sondern geht ganz an die Wurzeln:

It is thus not first of all against the *means* of being properly religious which are appropriate to Judaism that Paul polemicizes (by works of law'), but against the prior fundamentals of Judaism: the election, the covenant and the law; and it is because these are wrong that the means appropriate to righteousness according to the law' (Torah observance and repentance) are held to be wrong or are not mentioned. In short, *this is what Paul finds wrong in Judaism: it is not Christianity.*²¹

Das Ergebnis ist also ein fundamentaler Bruch des Paulus mit dem Judentum. An dieser Stelle ist Sanders freilich immer wieder widersprochen worden – wie ich meine zu Recht.

Bei dieser Problemlage führt der bereits erwähnte programmatische Aufsatz von James Dunn von 1983 weiter.²² Dunn betont, dass Paulus' Konzept von Gerechtigkeit und Rechtfertigung grundlegend jüdisch gedacht ist (97). Er nimmt in einem soziologisch geprägten Ansatz die Funktion der Tora im Frühjudentum genauer in den Blick; sein Ergebnis: Die Tora bringt das Erwählungsbewusstsein und damit das Selbstverständnis Israels als eigenständiger ethnisch-nationaler Größe sichtbar zum Ausdruck und dient der *Unterscheidung* Israels von den Völkern. Die Gebote der Beschneidung, der Sabbatruhe und die Speise- und Reinheitsgebote „in particular functioned as identity markers“ jüdischer Existenz (99). Die Observanz dieser Gebote besitzt so die selbstvergewissernde und abgrenzende Funktion jüdischer Identitätsmerkmale.²³ Paulus beziehe sich mit der Formulierung „Werke des Gesetzes“ (Gal 2,16) auf eben diese jüdischen identity markers. Methodisch betrachtet, versteht Dunn die paulinischen Aussagen viel stärker von ihrem Kontextbezug her, als dies die lutherische Paulusdeutung anstrebt: Es handelt sich nicht um menschliche religiöse Leistungen im Allgemeinen, sondern spezifisch um identitätsbestimmende, d. h. unterscheidende Werke der Tora im frühjüdischen Kontext, die Israels Bundesstatus demonstrieren. Es folgt daraus: „what Paul denies is that God's justification depends on 'covenantal nomism'“ (101). Demgegenüber werde der Glaube an Jesus Christus zum identity marker der Jesus-Gemeinschaft (103).

Der Bund mit Israel ist für Paulus damit jedoch nicht aufgehoben, sondern „broadened out as God had originally intended“ (104), also von seiner Ursprungintention her verstanden, worauf Gal 3,8 mit dem Zitat aus Gen 12,3 bzw. 18,18 abhebt: Der Bund mit Abraham

schließt die Verheißung des Segens für alle Völker ein. Dazu aber muss die Partikularität eines ethnischen jüdischen Nationalismus aufgebrochen werden – diesem entspricht das „Rühmen“ von Röm 2,17 und 3,27, das Dunn als Berufung auf einen privilegierten Status Israels vor Gott interpretiert (107). Für Dunn deutet sich bei Paulus ein Übergang an „from a form of Jewish Messianism to a faith which sooner or later must break away from Judaism to exist in its own terms“ (105).

4. Zwischenbilanz

Die „New Perspective“ hat in der Tat Perspektiven eröffnet, die die Paulusforschung wesentlich bereichern.

(1) Sie zeigt eine grundsätzlich positive Beurteilung der Tora im Frühjudentum im Sinne einer Lebens-Weisung innerhalb der Gottesbeziehung. Der Bund Gottes mit Israel bringt gegenseitige Verpflichtungen mit sich, deren Erfüllung als „Gerechtigkeit“ bezeichnet werden kann; damit stellt Gerechtigkeit weniger einen forensischen denn einen Beziehungsbegriff dar.

(2) Sie bindet die paulinischen Aussagen zum Gesetz an ihre konkrete Gesprächssituation: die Frage nach dem Zusammenleben von Juden- und Heidenchristen. Inwieweit muss ein Heide die jüdischen Identitätsmerkmale übernehmen, wenn er Teil der Heilsgemeinde in Christus werden will? Muss er zuerst Jude werden? Die Antwort des Paulus richtet sich konkret gegen die judenchristlichen Gegner der beschneidungsfreien Heidenmission. Im Fokus steht das Verhältnis von Juden und Heiden in der eschatologischen Christus-Gemeinde; Aussagen zur *conditio humana* an sich und zum einzelnen Menschen in seiner Beziehung zu Gott ordnen sich dieser Problemlage unter.

(3) Sie erleichtert die Wahrnehmung der bleibenden Verwurzelung des Paulus im Judentum seiner Zeit. Sein grundlegendes Selbstverständnis, sein Gottesbild und sein Bemühen um Israel sind nur innerhalb des Judentums wirklich erklärbar. So wird es möglich und erforderlich, bei Paulus von einer differenzierten Bewertung der Tora auszugehen: Nicht die Geltung der Tora an sich, sondern ihre situationsgerechte Auslegung bzw. Anwendung steht in der Diskussion.

(4) Die Konsequenz dieses exegetischen Aufbruchs für die „klassische“ (lutherische) Rechtfertigungslehre wird freilich die neu zu stellende Frage nach einer stimmigen Hermeneutik der paulinischen Aussagen im heutigen Kontext sein; denn durch die geschichtliche Situationsbindung der paulinischen Aussagen ist deren universaler anthropologisch-theologischer Charakter nicht mehr unmittelbar gegeben.

5. Die New Perspective in der Kritik

Dass die New Perspective viel Kritik erfahren hat und weiterhin erfährt, verwundert nicht, sind doch nicht nur exegetische Positionen, sondern auch konfessionelle Identitätsfragen berührt. Kurz gesagt, lautet der immer wiederkehrende und in Einzeldiskussionen verschiedentlich entfaltete Vorwurf: Die New Perspective vernachlässige die grundsätzliche theologische Bedeutung der paulinischen Rede von Gerechtigkeit Gottes, Sünde, Glaube und Gesetz, die auf dem Hintergrund der *conditio humana* als solcher zu betrachten sei.

Zu den Kritikern zählen neben Karl P. Donfried v. a. Brendan Byrne, Simon Gathercole, Seyoon Kim und Richard Bell, aus dem deutschsprachigen Bereich besonders Eduard Lohse und Peter Stuhlmacher.²⁴

Zwei Sammelbände dokumentieren eindrücklich den Diskussionsstand. Der Titel *Justification and Variegated Nomism. Vol. II: The Paradoxes of Paul* von 2004, herausgegeben von D. A. Carson, Peter O'Brien und Mark Seifrid, führt eine ausgesprochen kritische

¹⁹ Sanders, Paul (1977), 422, 427.

²⁰ Z. B. Jacob Neusner, Comparing Judaism: Review of E. P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism. HR 18 (1978), 177–191; D. A. Carson / Peter T. O'Brien / Mark A. Seifrid (Hg.), Justification and Variegated Nomism. Vol. I: The Complexities of Second Temple Judaism (WUNT II/140), Tübingen 2001; Karl P. Donfried, Rethinking Paul. On the Way Toward a Revised Paradigm, Bib. 87 (2006), 582–594, hier 584f; Lohse, Römerbrief 140f.

²¹ Sanders, Paul (1977), 551f (kursiv im Original).

²² James D. G. Dunn, The New Perspective on Paul (1983), in: ders., The New Perspective on Paul. Collected Essays (WUNT 185), Tübingen 2005, 89–110. – Als wichtiger Vertreter der New Perspective muss Nicholas T. Wright, Paul in Fresh Perspective. Minneapolis 2005, wenigstens erwähnt werden.

²³ Zur sozialen Funktion der Abgrenzung vgl. auch James D. G. Dunn, Works of the Law and the Curse of the Law (Galatians 3,10–14) (1985), in: ders., New Perspective 111–130.

²⁴ Karl P. Donfried, Paul and the Revisionists: Did Luther Really Get it All Wrong?, Dialog. A Journal of Theology 46 (2007), 31–40; Brendan Byrne, Interpreting Romans Theologically in a Post-„New Perspective“ Perspective, HTR 94 (2001), 227–241; Simon J. Gathercole, Where is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1–5, Grand Rapids 2002; Seyoon Kim, Paul and the New Perspective. Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel (WUNT 140), Tübingen 2002; Richard H. Bell, The Irrevocable Call of God. An Inquiry into Paul's Theology of Israel (WUNT 184), Tübingen 2005; Eduard Lohse, Römerbrief (s. Anm. 11), 140–145; vgl. ders., Rechenschaft (s. Anm. 6), bes. 9, 19, 204, 208; ders., Christus (s. Anm. 12); Peter Stuhlmacher, Zum Thema Rechtfertigung, in: ders., Biblische Theologie und Evangelium. Gesammelte Aufsätze (WUNT 146), Tübingen 2002, 23–65, bes. 43–47.

Auseinandersetzung mit der New Perspective und insbesondere den Ansätzen von Ed Sanders.²⁵ Dabei zeigt der hilfreiche Forschungsüberblick von Stephen Westerholm den Facettenreichtum der seit 25 Jahren geführten Diskussion, die sich freilich nahezu auf den englischsprachigen Raum beschränkt. Ohne diese Diskussion hier im Detail darstellen zu können, kristallisieren sich zwei grundlegend verschiedene Voraussetzungen des Verstehens heraus. Die Geister scheiden sich an der grundsätzlichen Frage, wie stark die Bindung der paulinischen Aussagen an die Situation der Heidenmission zu gewichten ist, oder, anders gewendet, wie die theologische Reichweite einer allgemeinen Auseinandersetzung um die jüdische Tora – auf der Basis der eschatologischen Heilsbedeutung von Kreuz und Erweckung Christi und des Glaubens des Menschen – zu bestimmen ist. Umstritten ist also grundsätzlich die Gewichtung der horizontal-soziologischen gegenüber der vertikal-theologischen Achse paulinischen Denkens. Die Kritik wirft der New Perspective vor, die Grundsätzlichkeit der Infragestellung des frühjüdischen Tora-Verständnisses durch Paulus zu vernachlässigen und zu viel Gewicht auf die Relation Juden/Heiden statt allgemein auf die Stellung des Menschen vor Gott („Werkgerechtigkeit“) zu legen (v. a. Douglas J. Moo, Moisés Silva, D. A. Carson).²⁶ Damit verbunden sind diverse Einzelfragen, z. B. wie der Stellenwert der Anthropologie bei Paulus zu bestimmen ist (Timo Laato) oder ob Paulus sein Verständnis von Gesetz und Rechtfertigung erst in späteren Konflikten entwickelte oder dies bereits in seiner Berufung angelegt war (Martin Hengel), mit anderen Worten: ob Paulus „konvertierte“ (Peter O'Brien).²⁷

Der zweite Sammelband, *Lutherische und Neue Paulusperspektive*, ein Jahr später herausgegeben von Michael Bachmann, fällt m. E. in seinen Bewertungen ausgewogener aus und besitzt das Verdienst, nun auch im deutschsprachigen Raum einen Diskussionsakzent um die New Perspective zu setzen.²⁸ Zu Beginn bilanziert Klaus Haacker den Ist-Stand der Rezeption als nach einem vorübergehenden Hochgefühl durch die „Normalität einer unübersichtlichen Vielfalt“ gekennzeichnet (5). Wieder tritt in etlichen Beiträgen die Dichotomie zwischen einer stärker pragmatisch-soziologischen und einer dezidiert theologischen Paulusdeutung zu Tage – wobei der New Perspective die Reduktion allgemeingültiger theologischer Aussagen auf religionssoziologischen Situationsbezug vorgeworfen wird (u. a. Romano Penna). Allerdings werden verschiedene Ansätze der New Perspective aufgegriffen und weitergedacht, z. B. eine sprachliche Differenzierung des Syntagmas ἔργα νόμου (Michael Bachmann; Robert Brawley), die politische Bedeutung von πίστις / fides (Christian Strecker) oder die Kontextbezogenheit der Rechtfertigungsaussage (Michael Theobald). Versuchsweise werden auch Alternativmodelle mit unterschiedlicher Nähe zur New Perspective entwickelt: So vertrete Paulus je eigene Maßstäbe für Judenchristen (Tora-Observanz) und Heidenchristen (keine Tora-Bindung) (Peter Tomson). Oder: Paulus denke von einer an der Gestalt Abrahams orientierten priesterschriftlichen Theologie her, der die Priorität gegenüber der Sinai-Theologie (Tora) zukomme und die universal ausgerichtet sei; das nivelliere die Bedeutung der Tora und erlaube ein Festhalten der seit Beginn der Geschichte Gottes mit den Menschen gegebenen Zusammengehörigkeit von Juden und Nichtjuden (Hubert Frankemölle). Das letzte Wort hat James Dunn, der die historische und theologische Ausrichtung der New Perspective betont (392, 422) und eine interessante Differenzierung von Tora-Geboten in von Paulus relativierten „test-cases“ für die Zugehörigkeit zum Judentum (Beschneidung, Reinheitsgebote) und nicht umstrittenen „distinguishing marks of Judaism“ (Verbot von Götzendienst und Unzucht) bietet (398, 406).

Die beiden Bände kennzeichnen gut die derzeitige Gesprächslage, in der die Diskussion in unterschiedliche Einzelpositionen zerfällt

und sich nachhaltig disparate Positionen gegenüberstehen. Die vielfältige und teilweise heftig vorgetragene Ablehnung der New Perspective kann ebenso wenig auf eine einheitliche Argumentationslinie zurückgreifen wie die eher zurückhaltende Zustimmung. Es wird ferner deutlich, wie viele philologische, theologische und soziologische Einzelfragen mit den einschlägigen Texten wie Röm 3,21–31 verbunden sind und wie unterschiedlich diese beantwortet werden. Die Diskussion ist weiterhin voll im Gange.

Es fällt auf, dass im ersten Band, wenn ich richtig sehe, nur Autoren aus den Kirchen, die aus der Reformation hervorgegangen sind, zu Wort kommen, während sich im zweiten auch drei katholische Stimmen finden. Eine konfessionelle Fixierung der Meinungen (etwa evangelische Ablehnung, katholische Zustimmung) lässt sich in der Diskussion insgesamt jedoch keineswegs feststellen; die Konfessionszugehörigkeit scheint eine untergeordnete Rolle bei der Bewertung der New Perspective zu spielen. Größeres Gewicht dürfte die *persönliche* (sowohl unterbewusste als auch reflektierte) Prägung der einzelnen Forscher/innen durch die traditionelle Rechtfertigungslehre besitzen.

6. Die Diskussion geht weiter

James Dunn fasst 2005 seine Beiträge zum Thema aus den Jahren 1983–2004 in einem stattlichen Band zusammen.²⁹ An den Beginn stellt er ein sehr ausführliches Resümee der Diskussion (1–88), in dem er seine These in den wesentlichen Zügen bekräftigt und eine umfassende Auseinandersetzung mit der sprunghaft angestiegenen Literatur zum Thema führt.³⁰ Die Lektüre informiert zugleich hervorragend über den Diskussionsstand. In einer ersten Klärung grundsätzlicher Anfragen (16–37) wird das Basisproblem der Diskussion noch einmal deutlich: Verliert die von der New Perspective als Auslegungsschlüssel erkannte Situationsbindung der paulinischen Rechtfertigungsaussage nicht die Allgemeingültigkeit der theologischen Aussage aus dem Blick? Dunn versteht es nicht als Ablösung, sondern als Bereicherung der „klassischen“ Rechtfertigungslehre, wenn er festhält: „Paul's theology of justification had a social and corporate dimension which was integral to it“ (87; vgl. 22, 33). Traditionsgeschichtlich stellt er differenzierend klar, dass sich die antithetische *Formulierung* aus Gal 2,16 der antiochenischen Krise verdanke, das Verständnis des Paulus von Rechtfertigung aus Glauben jedoch bereits von seiner Berufung an bestand (33–37). Im Zentrum der weiteren Debatte (38–54) steht wieder die zentrale Bedeutung der Gesprächssituation: „the Jew/Gentile dimension so integral to Paul's doctrine of justification“ (54). Dieser Situationsbezug spricht auch dagegen, bei Paulus von einem signifikanten Bruch mit der Tora auszugehen³¹ – Paulus' Tora-Auslegung ist viel nuancierter und fragt nach der Rolle der Werke im Heilsgeschehen, wenn dadurch die Heiden ausgeschlossen werden (50).

In der andauernden Diskussion über Sanders' Bestimmung des antiken Judentums als „covenantal nomism“ hält Dunn neben aller vorgebrachten Kritik auch etliche grundlegend zustimmende Positionen fest (55–63). Es ist erforderlich, in dem Beziehungsgefüge „Bund und Gesetz“ die Bedeutung *beider* Größen zu würdigen, d. h. das Gesetz als für den Bestand des Bundes wesentlich zu erfassen (56). Ebenfalls ist anzuerkennen, dass es angesichts der Gruppenvielfalt innerhalb des Frühjudentums zu unterschiedlichen Gewichtungen und Bestimmungen beider Größen kommt (62). Duns Vorschläge für die weitere Arbeit betreffen v. a. zwei Aspekte: (1) Die Bedeutung des menschlichen Tuns und die Vorstellung eines Gerichts nach Werken müssen in das paulinische Verständnis der Rechtfertigung aus Glauben integriert werden (63–80, 88). (2) Ebenfalls zu integrieren ist das paulinische Modell der Identifikation mit Christus bzw. Transformation in Christus im Sinne eines soteriologischen Prozesses, womit auch das zentrale Unterscheidungsmerkmal dem Judentum gegenüber angedeutet ist (80–86).

Am Ende des Bandes von Dunn steht ein Beitrag zu Phil 3,2–14 aus „neuer Perspektive“, in dem Dunn die wesentlichen Gesichtspunkte der New Perspective bestätigt findet (463–484): die Vernachlässigung dieses Textes war Dunn wiederholt vorgeworfen worden.

Einige neue Arbeiten greifen die Diskussion um die New Perspective in verschiedener Weise auf. In seinem großen Römerbrief-

²⁵ D. A. Carson / Peter T. O'Brien / Mark A. Seifrid (Hg.), *Justification and Variegated Nomism. Vol. II: The Paradoxes of Paul* (WUNT II/181), Tübingen 2004.

²⁶ Basale Kritik an Sanders' Kategorie des „covenantal nomism“ und ihrer Anwendbarkeit auf das paulinische Verständnis der Beziehung Gott/Mensch übt Peter T. O'Brien (ebd. 249–296).

²⁷ Kritisch zu diskutieren wäre die These von Mark Seifrid (ebd. 105–145). Paulus richte sich gegen hellenisierende Tendenzen im Judentum seiner Zeit.

²⁸ Michael Bachmann (Hg.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion* (WUNT 182), Tübingen 2005. Vgl. auch meine ausführliche Besprechung in ThRv 102 (2006), 381–384.

²⁹ Dunn, *The New Perspective on Paul. Collected Essays* (s. Anm. 22).

³⁰ Konzise Zusammenfassung bei Dunn, *New Perspective*, 15; ausführlicher *ders.*, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids 1998 (Paperback 2006, auch London 2003), 338–340, 354–366.

³¹ Zum paulinischen Gebrauch von νόμος vgl. Dunn, *New Perspective*, Beiträge 11 (259–277) und 21 (441–461); den jüdischen Hintergrund der Formulierung in Gal 2,12.16 macht der Vergleich mit 4QMNT in Beitrag 14 (333–339) deutlich.

Kommentar von 2007 erhebt Robert Jewett das System von „honor and shame“ als soziale Tiefenstruktur der römischen Gesellschaft zum Verstehensschlüssel, das auch für das Selbstverständnis der römischen Christus-Gemeinden den Rahmen bildet.³² In Christus hat Gott dieses gängige System der Ehre völlig umgekehrt. So sei das Syntagma „Werke des Gesetzes“ im Rahmen der Unterscheidung zwischen „the new honor system in Christ and the traditional achievement of honor through performance or social privilege“ zu verstehen (298). Das „Rühmen“ von Röm 3,27 umfasse damit nicht nur eine jüdische Haltung, sondern Rom als „boasting champion of the ancient world“ (295f). Im Grunde genommen rückt Jewett wieder nahe an die lutherische Deutung: „that the rightful status of humans before God cannot be achieved on the basis of any human effort“ (281) – begründet freilich mit einem soziologischen Meta-Modell, das der Beschreibung antiker Kultur entnommen ist und stärker situationsbezogen denkt. Den Hintergrund der spezifischen Problematik der paulinischen Heidenmission innerhalb eines judenchristlich geprägten Gesprächskontexts bezieht Jewett freilich nicht ein. Mit den Einsichten der New Perspective verbindet ihn die Betonung, dass der Fokus des Römerbriefs nicht auf der Seele des Individuums, sondern auf der Erneuerung der kosmischen und sozialen Ordnung liegt (273, 291).

Karl Friedrich Ulrichs schaltet sich mit seiner Diss. von 2007 in die Forschungsdiskussion um das paulinische Syntagma πίστις Χριστοῦ ein, indem er das den angelsächsischen Raum mittlerweile dominierende Verständnis als Genitivus subjectivus (Glaube/Treue Christi) einer ausführlichen Kritik unterzieht und selbst zur traditionellen Auffassung als Genitivus objectivus (Glaube an Christus) tendiert.³³ Wichtig ist ihm die Zusammengehörigkeit von Christologie und Soteriologie; im Ergebnis leiste die Rede vom „Glauben an Christus“ eine Integration der soteriologischen Modelle Rechtfertigung, Partizipation an Christus und Geistbegabung (248f, 251). Methodisch legt Ulrichs das Gewicht seiner Untersuchung auf philologische Fragen, wobei er eine Vielzahl philologischer und inhaltlicher Argumente aus der Diskussion zusammenträgt. Obwohl Ulrichs das Thema im Kontext der (reformatorischen) Rechtfertigungslehre reflektiert und damit auch die New Perspective berührt, bleiben für ihn theologische Kategorien leitend (vgl. 248–252),³⁴ während Situationsbezüge der untersuchten Texte bestenfalls angedeutet werden (51, 64, 190f). Im Einklang mit der New Perspective steht die stärkere Berücksichtigung der partizipatorischen Soteriologie (vgl. 248). Als methodisches Defizit sehe ich die unzureichende Aufarbeitung der Semantik von πίστις:³⁵ Unter Vernachlässigung der semantischen Breite des Begriffs erkennt Ulrichs lediglich „faith, trust“ als allgemeine Bedeutung (24); dass der Begriff im hellenistischen Gebrauch verschiedene Formen von „verlässlicher Beziehung“ konnotiert,³⁶ entgeht ihm. Ulrichs legt m. E. zu wenig Gewicht auf die zeitgenössische Umgangssprache und zu viel Gewicht auf die paulinische Prägung des Begriffs, den „vom Apostel in theologischer Schwerarbeit errungenen Begriff“ (41) – wobei „Glaube“ letztlich doch wieder in erster Linie *inhaltlich* bestimmt bleibt (249, 252).

In gewisser Weise bestätigt die Bonner Diss. von Jochen Flebbe aus dem Jahr 2008 Grundeinsichten der New Perspective, indem der Vf. gerade auch an Röm 3,21–31 die Theozentrik der paulinischen Argumentation herausarbeitet. Gott stellt den Grund, das Ziel und den souveränen Handlungsträger der Rechtfertigung dar.³⁷ Dabei ist Gott ganz innerhalb des frühjüdischen Rahmens gedacht: Die paulinische Rede von Gott erweist sich als Pointierung und Radikalisierung

der jüdischen Rede von Gott in Schrift und Tradition und bedeutet so keine Neubestimmung – ein Ergebnis, das freilich erst auf der Basis eines gewandelten Bildes des antiken Judentums möglich ist (159–162, 446–455). Dabei ist Flebbe der Bezug auf die geschichtliche Situation des Römerbriefs wichtig, die durch die offene Frage nach dem Verhältnis von Juden- und Heidenchristen in den gemischten Christus-Gemeinden geprägt ist.³⁸ Entsprechend muss das „Rühmen“ in Röm 3,27 soziologisch als das, „was den geltenden ethnisch-religiös-ethischen Status der Juden gegenüber den Nichtjuden“ markiert, verstanden werden (126). In diesem Kontext kann Flebbe ein positives Verständnis der Tora bei Paulus wahrscheinlich machen.³⁹

In seiner Londoner Diss. von 2008 nimmt David Southall die Deutung des Begriffs δικαιοσύνη, wie sie speziell James Dunn vertritt, als Ausgangspunkt: ein einheitliches Verständnis aller Belege des Römerbriefs im Sinne der Bundestreue Gottes (covenant faithfulness), als dynamischer Beziehungsbegriff im Kontext des Bundesgedankens.⁴⁰ Er kritisiert daran jedoch, dass diese einlinige Deutung die metaphorischen und poetischen Aspekte der paulinischen Sprache vernachlässige. Unter Einbeziehung der metaphorischen Funktion und narrativen Dynamik der Sprache entwirft Southall eine Auslegung, die auf der erzähltheoretischen Basis der Personifikation arbeitet (36–80): An den beiden Textpassagen Röm 6,15–23 und 9,30–10,21 weist er auf, dass „personified Righteousness was functioning within metaphor rich and narratively oriented matrices; a factor which has allowed δικαιοσύνη to undergo semantic change, and take on an equivalence to Christ himself“ (309; vgl. 83–267). Diese Gleichsetzung der personifizierten Gerechtigkeit mit Christus selbst könne auch in Röm 1,17 und 3,21 gefunden werden (284–294). Mir bleibt bei dieser neu entdeckten sprachlichen Offenheit fraglich, ob Paulus wirklich „Gerechtigkeit“ letztlich nur als metaphorische Umschreibung für Christus nutzt; die theozentrische Differenzierung der paulinischen Rede von Gott, wie sie auch Jochen Flebbe gezeigt hat, die zwischen Gottes Beziehungstreue und Heilswillen als Gott Israels und seiner spezifischen Offenbarung und Beziehung zu den Menschen in Christus unterscheidet, wird überspielt.

Markus Tiwald unternimmt es in seiner Wiener Habilitationsschrift von 2008, durch phänomenologische Textvergleiche zu zeigen, dass Paulus sowohl unter theologischen als auch unter formalen (Weisen der Schriftinterpretation) Gesichtspunkten das Judentum seiner Zeit keineswegs verlassen hat.⁴¹ Der Hauptteil der Arbeit stellt die Frage nach dem Gesetzesverständnis des Paulus (184–415), und dabei ergeben sich gerade angesichts des methodologisch anders gelagerten Zugangs interessante Konvergenzen mit Grundeinsichten der New Perspective. Tiwald dokumentiert die Zentralität der Frage nach der rechten Interpretation des Gesetzes im Frühjudentum, wobei es keine einheitliche oder gar normative Auslegung gab (184f, 190, 193, 401); in diese Vielfalt lässt sich die paulinische Gesetzesinterpretation mit eigenem Profil einordnen (402–415). Das paulinische Syntagma „Werke des Gesetzes“ kann im frühjüdischen Kontext verstanden werden (273–303), wo es keine „Werkgerechtigkeit“ meint (277–280), sondern im Rahmen innerjüdischer Gruppenabgrenzung gebraucht wird; dabei beziehen sich die „Werke“ v. a. auf Beschneidungs-, Sabbat- und Speisegebote (280–297). Tiwald zeigt ferner, dass auch in frühjüdischen Schriften die sachliche Unterscheidung von ritueller und ethischer Tora verbreitet war und die Kultora problematisiert werden konnte; die „Werke des Gesetzes“ zielen tendenziell auf den kultisch-rituellen Bereich.⁴² Die frühjüdische Polysemie des νόμος-Begriffs, die auch für Paulus grund-

³² Robert Jewett, *Romans. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis 2007, 49–51.

³³ Karl Friedrich Ulrichs, *Christusglaube. Studien zum Syntagma πίστις Χριστοῦ und zum paulinischen Verständnis von Glaube und Rechtfertigung* (WUNT II/227), Tübingen 2007. Im Einzelnen diskutiert werden die Belegstellen 1 Thess 1,3; Gal 2,16.20; 3,22; Röm 3,22.26; Phil 3,9.

³⁴ Das gilt auch für den schwierigen Begriff ἁγιασθῆναι in Röm 3,25, den Ulrichs theologisch im Sinne eines Sühnopfers wahrnimmt (248f), dessen religionsgeschichtlichen Hintergrund und dessen sprachliche Funktion als Metapher er jedoch nicht fruchtbar macht (191f).

³⁵ Vgl. die knappen Ausführungen bei Ulrichs, *Christusglaube* 23–25.

³⁶ Dazu Thomas Schumacher, *Der Begriff πίστις im paulinischen Sprachgebrauch. Beobachtungen zum Verhältnis von christlicher und profangriechischer Semantik*, in: U. Schnelle (Hg.), *The Letter to the Romans* (BETHL), Leuven 2009 (im Druck). Beziehungskategorien deutet Ulrichs, *Christusglaube* 250f an.

³⁷ Jochen Flebbe, *Solus Deus. Untersuchungen zur Rede von Gott im Brief des Paulus an die Römer* (BZNW 158), Berlin/New York 2008, 121f, 445.

³⁸ Flebbe, *Deus*, 17, 122; bei der Einsicht, dass keine Loslösung von Israel, sondern ein Einbezug der Heiden ins Heil stattfindet, beruft sich Flebbe auf die New Perspective (139).

³⁹ Vgl. zu Röm 3,31 ebd., 156–160: „Erfüllung, Verwirklichung der Tora“ (160); νόμος in 3,27 sei durchgängig als Tora zu verstehen, deren rechtes Verständnis, die Frage nach Schrift, Tradition und Gottes Gerechtigkeit, angesprochen sei (127–130).

⁴⁰ David J. Southall, *Rediscovering Righteousness in Romans. Personified dikaiosynē within Metaphoric and Narratorial Settings* (WUNT II/240), Tübingen 2008, 6–31.

⁴¹ Markus Tiwald, *Hebräer von Hebräern. Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation* (HBS 52), Freiburg i. Br. 2008.

⁴² Ebd. 195, 303–383. Ob freilich „ohne Gesetz“ in Röm 3,21 auf das rituell-kultische Gesetz beschränkt zu deuten ist (ebd. 282), bleibt zu diskutieren.

legend sei, macht es unmöglich, bei Paulus von einer Abrogation des Gesetzes zu sprechen.⁴³ Ebd. 185–195; vgl. 213f. Ich bin freilich skeptisch, ob Paulus den Begriff häufig nur „im profanen Sinn einer allgemeinen Regel“ (193, Original kursiv; vgl. 190) verwendet.

Wenn Tiwald dabei vereinzelt Deutekategorien ins Spiel bringt wie „die von Paulus am νόμος aufgezeigte Problematik der ‚Gesetzlichkeit‘ überhaupt“ oder einen missverstandenen „heilsautomatistische(n) Anspruch des Menschen Gott gegenüber“ (190), bleibt er freilich hinter der von der New Perspective fokussierten Situationsbindung der paulinischen Aussagen zum Gesetz zurück. – Im Zentrum steht die Frage nach der richtigen Interpretation des Gesetzes, wobei für Paulus nach Röm 13,8–10 das Liebesgebot zentral ist (190f).

7. Zum Schluss: Situationsbindung und Hermeneutik

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass in der aktuellen exegetischen Forschung Akzente der New Perspective verschiedentlich aufgegriffen werden; häufig wirkt aber auch die kategorische Ablehnung weiter. Die Diversifikation der Diskussion zeigt m. E., dass die Zeit der New Perspective als nachhaltiger Innovation der Paulusforschung, speziell der Rechtfertigungslehre, nach etwa 30 Jahren zu einem gewissen Abschluss gekommen ist. Das innovative Potential muss nun bei der Alltagsarbeit der Entwicklung eines konsistenten Paulusbildes fruchtbar gemacht werden. Dabei wird es wesentlich darauf ankommen, die hermeneutische Opposition von Theologie versus Soziologie zu überwinden und den Situationsbezug der paulinischen Theologie ernst zu nehmen. Denn es geht bei Paulus zweifellos um grundsätzliche theologische Aussagen – die Beziehung des Gottes Israels zu den Menschen unter dem spezifischen Aspekt seiner eschatologisch-heilvollen Zuwendung in Christus –, die jedoch ganz auf eine konkrete Gesprächssituation hin gedacht und formuliert werden – nämlich die Frage nach einer Tora-Anwendung, die auch den zu Christus gehörenden Heiden vollen Anteil am endzeitlichen Israel eröffnet.

Bis in unsere Gegenwart hinein relevant bleibt daraus die Einsicht, dass Theologie immer nur dann bedeutungsvoll ist, wenn sie situationsbezogen ist, also intentional in bestimmte Lebenskontexte von Menschen spricht. Weil aber der kulturelle Lebenskontext des Paulus ein anderer ist als der unsere, ist damit zuerst die Wahrnehmung der Fremdheit der paulinischen Aussagen notwendig verbunden, was sich z. B. an den Begriffen πίστις oder ἰλαστήριον studieren lässt. Der Text des Paulus ist also gerade nicht einfachhin als „unser Text“ zu lesen. Daraus ergibt sich zwingend die Notwendigkeit einer *Hermeneutik*, d. h. der Übertragung der paulinischen Theologie mit ihrer Kontextbindung in unsere ebenfalls kontextbedingten und vorgängig zu reflektierenden Frageperspektiven.

Für den Rechtfertigungsdiskurs bedeutet dies konkret, dass nicht mehr von allgemeingültigen, sondern von situationsbezogenen Theologumena ausgegangen werden muss. Die geschichtliche Bindung eröffnet jedoch zugleich einen neuen Raum für eine theologische Hermeneutik, die an zwei Feldern ansetzen könnte, die für das Leben der

christlichen Kirchen von grundlegender Bedeutung sind: an der Verfassung und praktischen Gestaltung der kirchlichen Gemeinschaft, des sozialen Zusammenlebens als Christen, und am Umgang mit der erinnernden und konstituierenden Tradition der christlichen Kirchen. (1) Die gemeinsame Christus-Beziehung steht gegen trennende Elemente, die sich aus sozial oder religiös begründeter Statusdifferenzierung gleich welcher Art ergeben. Solche Statusdifferenzen sind gerade darin überwunden, dass sich für Paulus Gott Juden und Heiden ohne Ansehen ihrer religiös-ethnischen Herkunft in gleicher Weise heilschenkend zuwendet.⁴⁴ Kirchliche Verfassung und Praxis sind unter diesem Kriterium kritisch auf den Prüfstand zu stellen. (2) Der Umgang mit kirchlicher Tradition hat sich an dem Maßstab zu messen, den Paulus für seine Auslegung der Tora anlegt: die Heiliszusendung Gottes (Befreiung, Rettung, Gerechtersprechung) in Christus zum Menschen. Dieser Maßstab der Christus-Beziehung (πίστις) erlaubt Gewichtungen und Interpretationen und ein kritisches Urteil über Lehre und Praxis der Kirche(n). Tradition im paulinischen Sinne ist nie Folklore. Die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre ist damit mutatis mutandis erhalten.

Im Grunde gehören beide Aspekte zusammen wie die zwei Seiten einer Medaille, wenn (1) zum Prüfstein für (2) wird und (2) seine theologische Basis aus (1) gewinnt. Es ist also die Aufgabe einer textplausiblen Hermeneutik, die Relevanz des Paulus für heutiges christliches Leben weiter lebendig zu halten.

Weiterführend für die Erarbeitung der paulinischen Theologie und eine hermeneutische Übertragung könnte schließlich die Einsicht sein, dass bei Paulus die Kategorie der *Beziehung* tragend für das Verständnis des Verhältnisses Mensch/Gott ist, wie sie z. B. in der Rede von Gottes Gerechtigkeit, vom Sein „in Christus“ oder in der Bedeutung der zentralen Begriffe πίστις und ἰλαστήριον⁴⁵ zum Ausdruck kommt. Damit ist festgehalten, dass der Mensch sein Heil vor Gott nicht selbst verdient, sondern es geschenkt bekommt; aber es handelt sich nicht in erster Linie um eine Frage der Rechtsprechung, sondern der Beziehung mit Gott, die dem Menschen neu eröffnet wird. Mit dieser Kategorie ließen sich auch die Zusammenhänge zwischen den Modellen Rechtfertigung, Partizipation an Christus und Geistgabe klären. Dann wäre paulinische Theologie als eine Theologie zu verstehen, die von der Beziehung zu Gott getragen wird und diese denkend ergreifen will, also als gelebte Theologie. Dabei steht Paulus auf dem Boden des Gottesbildes Israels, und wenn er die GröÙen Bund, Tora und Gerechtigkeit Gottes von Christus her interpretiert, lebt und denkt er (zumindest nach seinem Selbstverständnis) im Rahmen der Vielfalt des Judentums seiner Zeit.

⁴³ Ebd. 185–195; vgl. 213f. Ich bin freilich skeptisch, ob Paulus den Begriff häufig nur „im profanen Sinn einer allgemeinen Regel“ (193, Original kursiv; vgl. 190) verwendet.

⁴⁴ Vgl. Wolter, Perspektive, 6f, der dies in eine Linie mit weiteren Statusüberwindungen bei Paulus eingefügt sieht: dem Verhältnis von Sklaven und Herren (Phlm) und sozialen Statusdifferenzen (1 Kor 1–4; 11,17–34). Beim Konflikt um das Herrenmahl spielen soziale Unterschiede eine Rolle; vgl. *Thomas Schmeller*, Der erste Korintherbrief, in: M. Ebner / S. Schreiber (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2008, 303–325, hier 318–320.

⁴⁵ Vgl. meinen Versuch: *Stefan Schreiber*, Das Weihegeschenk Gottes. Eine Deutung des Todes Jesu in Röm 3,25. ZNW 97 (2006), 88–110.