

## Die „Neue Perspektive auf Paulus“ im Licht der neuen Perspektive des Paulus<sup>1</sup>

---

### I Die sog. neue Perspektive auf Paulus

Die so genannte „neue Perspektive auf Paulus“ (*new perspective on Paul*) ist nicht mehr neu. Seit nahezu dreißig Jahren hat sich die neutestamentliche Wissenschaft (insbesondere in der englischsprachigen Welt) mit ihr auf die eine oder andere Weise beschäftigt. Dennoch macht die Debatte keine Anstalten abzuklingen. Ihre Implikationen für die Lektüre des Paulus (und in der Tat des gesamten Neuen Testaments) sind derart fundamental, dass sie vermutlich noch lange Zeit kontrovers bleiben wird, wenn nicht ein neues Paradigma auftritt. Ihre Attraktivität liegt nicht ausschließlich in den Fragen, die sie im Blick auf die Art und Weise aufwirft, wie Christen Paulus bis dato gelesen haben, sondern auch in ihren Aussagen zu zeitgenössischen Fragen des christlichen Lebens in der postmodernen Welt. Die Befürworter der „neuen Perspektive auf Paulus“ betonen die Inklusivität des Evangeliums, die Zentralität der christlichen Gemeinschaft und den Aufruf zu ernsthaftem christlich-ethischem Engagement in einer Weise, die ernst genommen werden muss, auch wenn ihre Thesen und Schlussfolgerungen kritisch zu untersuchen sind.

Die „neue Perspektive auf Paulus“ nahm ihren Anfang in E. P. SANDERS' Studie „Paul and Palestinian Judaism“<sup>2</sup> (Paulus und palästinisches Judentum). Der Vergleich von Paulus mit dem frühjüdischen Verständnis von Erlösung verlieh SANDERS' Werk ein Maß an Einfluss, das keines seiner Vorgänger genossen hatte und das nach einer fundamentalen Revision der meisten zeitgenössischen protestantischen Paulus-Interpretationen rief, auch nach einer Revision in gewissem Umfang der ihnen zugrunde liegenden reformatorischen Lesarten des Paulus. In Wirklichkeit brachte SANDERS' Werk nicht eine einzelne „neue Perspektive“ hervor, sondern eine *Vielfalt* von Perspektiven auf Paulus. Dennoch macht deren gemeinsames Anliegen, die *reformatorische Lesart des Paulus zu revidieren* oder doch zumindest ihre *Wirkungsgeschichte* zu korrigieren, es legitim, diese neuen Paulus-Interpretationen kollektiv als die „neue Perspektive auf Paulus“ zu bezeichnen.

---

<sup>1</sup> Ich danke Herrn Jonathan Kühn für die Übersetzung des Artikels.

<sup>2</sup> Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion, Philadelphia 1977; vgl. SANDERS., Paul, the Law, and the Jewish People, Philadelphia 1983; SANDERS., Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE, London / Philadelphia 1992.

In jedem Fall sollten wir den Anstoß, das Verhältnis des Apostels Paulus zum Judentum seiner Zeit und zu „den Traditionen seiner Väter“ (vgl. Gal 1, 14) zu überprüfen, begrüßen. Die protestantischen Bilder von Paulus, gegen die SANDERS vorging (und die häufig noch immer unter Laienchristen vorherrschen), bedurften der Revision. Selbst wenn man gegenüber der Tendenz der Befürworter der „neuen Perspektive“, Luther als einen kurzsichtigen introvertierten Menschen zu betrachten, skeptisch bleibt, kann die Überprüfung der reformatorischen Paulus-Lesart eine heilsame Übung sein. Das gleiche gilt für SANDERS' Werk und Einfluss, denen wir hier unsere Aufmerksamkeit zuwenden wollen.

Was machte diese neue Lesart des Paulus so revolutionär? Erstens bot SANDERS ein neues Paradigma zum Verständnis frühjüdischer „Soteriologie“ an, die er als „Bundesnomismus“ beschrieb. Mit nur geringfügigen Ausnahmen setzen die frühjüdischen Quellen voraus, dass alle, die zum Bund, den Gott mit Abraham aufrichtete, gehören, zur Errettung bestimmt sind. Nur jene, die offen und ohne spätere Reue rebellieren, sind aus diesem Bund ausgeschlossen. Der Gesetzesgehorsam, insbesondere im Kontext von Buße und von Opfergaben betrachtet, diene allein dem „Darinbleiben“ in der Israel bereits gewährten Erlösung, nicht dem „Hineinkommen“ in die Erlösung. Im Ergebnis stellte SANDERS jene Vorstellungen in Frage, die annahmen, dass die Bekehrung des Paulus mit der Befreiung von den Gesetzesforderungen oder der Angst um die Sicherung seines ewigen Status durch gute Werke zu tun hatte. Das ist auf keinen Fall das einzige Bild des Judentums, das christliche Bibelforschung hervorgebracht hat, es war jedoch eines der prominentesten am Ende des 19. Jahrhunderts und diene vielen als ungeprüfte Basis für die Paulusinterpretation.

SANDERS verwies auf zahlreiche Stellen in frühjüdischen Schriften, in denen Gottes Erwählung als die alleinige und sichere Basis der Erlösung Israels angesehen wurde. Infolgedessen schien ihm der Gnadenbegriff im Frühjudentum demjenigen, welchen viele Christen Paulus zuschreiben, stark zu ähneln. Der Bruch des Paulus mit seiner Vergangenheit wurde auf der Basis der alten Interpretationsweise unerklärlich. Eine neue Erklärung des Richtungswandels im Leben des Paulus musste gefunden werden, eine neue Erklärung auch für seine Auseinandersetzung mit anderen Judenchristen über Gesetz, Gerechtigkeit, Glaube und Erlösung der Heiden.

Anders als die ältere Unterscheidung zwischen dem verdammenden Gesetz und dem befreienden Evangelium fußt die „neue Perspektive“ auf dem Kontrast zwischen ethnischer Exklusivität und Universalität des Evangeliums. Bereits vor SANDERS' Studien hatte KRISTER STENDAHL Einwendungen gegen die übliche Interpretation des paulinischen Rechtfertigungsbegriffes als Vergebung für ein schuldgeplagtes Gewissen erhoben.<sup>3</sup> Die wahre Absicht der paulinischen Rechtfertigungslehre sei die Aufnahme von Heiden in das Gottesvolk als Ebenbürtige

<sup>3</sup> KRISTER STENDAHL, *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*, Harvard Theological Review 56 (1963), 199-215.

neben ihren jüdischen Brüdern und Schwestern. In der Rechtfertigungslehre ginge es um *Mission*, nicht um *Erlösung*. Diese Revision des Verständnisses der paulinischen Rechtfertigungslehre wurde von nahezu allen Befürwortern der „neuen Perspektive auf Paulus“ übernommen, wenn sie auch zuweilen anerkennen, dass für Paulus Rechtfertigung *auch* mit Erlösung zu tun hat. In unterschiedlicher Weise lesen sie Paulus so, dass „Rechtfertigung“ subsumiert wird unter Gottes Erwählung Israels. Paulus lehnte demnach die „Werke des Gesetzes“ ab, nicht weil sie unzulänglich wären, das Gesetz zu erfüllen, sondern weil sie „Grenzsteine“ sind, die Juden von Heiden trennen und die dadurch der Universalität des Evangeliums widersprechen. Gottes Erwählung zielte nicht allein auf die Erlösung Israels, sondern auf die Erlösung der ganzen Welt.

Die im Evangelium für den Apostel auf dem Spiel stehende Grundfrage, ist laut dieser Perspektive die, wie das Gottesvolk in der Welt leben soll. Nicht die Errettung des einzelnen, sondern die Gemeinschaft der Geretteten rückt in das Zentrum des Interesses. Ferner schließt die *ethnische (völkische)* Frage *ethische* Belange ein, die für die „neue Perspektive“ eine zentrale Rolle spielen. Das Evangelium grundsätzlich vom Kontrast zwischen Exklusivität und Universalität her auszulegen bedeutet, *Moralfragen* grundlegend für das Evangelium zu machen. Viele Befürworter der „neuen Perspektive“ suchen das Ungleichgewicht zu beheben, das sie im reformatorischen Evangeliumsverständnis, insbesondere in Bezug auf den Ort des Gehorsams und des Endgerichts, wahrnehmen. In dieser Hinsicht erscheint das paulinische Verständnis der Erlösung erneut als nicht sehr verschieden von der des Frühjudentums.

## 2 Die neue Perspektive des Paulus

Eine Beurteilung dieser „neuen Perspektive“ muss natürlich mit E. P. SANDERS' Vergleich zwischen Paulus und dem Frühjudentum beginnen, der für gewöhnlich als Voraussetzung des gegenwärtigen Überdenkens paulinischer Theologie dient. Es herrscht fast vollständige Einigkeit darüber, dass das Erlösungsverständnis, das sich vielfach im Frühjudentum findet, als „Bundesnomismus“ verstanden werden kann. Gottes gnädige Erwählung Israels geht dem Geben des Gesetzes, das Israels Leben anleiten sollte und dem es zu gehorchen verpflichtet war, voraus.

Es gibt aber bei dieser Charakterisierung des Erlösungsverständnisses im Frühjudentum mindestens zwei grundlegende Probleme. Das erste Problem ist die Verwechslung der Kategorien. Es ist ganz und gar nicht klar, dass die Weise, in der Vertreter der „neuen Perspektive“ den Begriff *Gnade* gebrauchen, dem paulinischen Gnadenverständnis entspricht. Für den Apostel ist *Gnade* nicht allein durch die Vorzeitigkeit der Erwählung Israels durch Gott bestimmt, sondern durch die Rechtfertigung des Gottlosen. Die Objekte der Gnade sind „alle, die gesündigt haben“, d. h. jene, die sich in radikaler Rebellion und Ungehorsam

von Gott, dem guten und liebenden Schöpfer, abgewandt haben (Röm 3, 23). Sie sind es, die Gott „umsonst *aus seiner Gnade* durch die Erlösung, die in Christus Jesus ist, rechtfertigt“ (Röm 3, 24). Gottes Werk der Rechtfertigung findet nicht bloß (zeitlich) *vor* den Werken statt, sondern *losgelöst* von Werken. Das Rühmen ist ausgeschlossen, nicht nur weil die Kreatur dabei den Ruhm des Schöpfers an sich reißt, sondern auch, weil es keine Grundlage im *gefallenen* Menschen hat.

Laut dem Apostel — der in diesem Zusammenhang die Psalmen zitiert — „gibt es keinen Gerechten, auch nicht einen“ (Röm 3, 10-11; vgl. Ps 14, 3 = 53, 4). Sowohl Abraham als auch David sind Musterbeispiele der Rechtfertigung des Gottlosen (Röm 4, 1-8). Die Gnade Gottes in Christus greift dort, wo Sünde und Tod regieren (Röm 5, 12-21). Allein der „elende Mensch“ kennt Gottes Gnade in Christus (Röm 7, 7-25). Dieselbe Kraft zieht sich wie ein roter Faden durch Gottes Beziehung mit Israel im Verlauf der biblischen Geschichte (z. B. Dtn 9, 4-5; Ps 78, 32-39; Hos 11, 8-11). Gottes Gnade rechtfertigt den Menschen, der unter die Sünde gefallen und verdammt ist.

Zugegebenermaßen nehmen SANDERS und andere nach ihm wahr, dass Gottes Gnade gegenüber Israel die Vergebung der Sünden mit einschließt, doch schließt SANDERS offene und aufsässige Rebellion gegen Gott davon explizit aus, Sünde „mit erhobener Hand“, d. h. Rückzug vom Bund, vom Anwendungsbereich des „Bundesnomismus“. Es handelt sich dabei aber um genau den Ort, an dem sich alle Menschen wiederfinden, einschließlich Israel! Hier und nur hier finden wir Gottes Gnade. Gottes radikale Gnade ist im eingeborenen, gekreuzigten und auferstandenen Christus zu finden, der Gottes überwältigende Antwort auf unsere Rebellion ist. Es wird damit klar, dass die Kategorie des „Bundesnomismus“ die Frage verdunkelt, die zwischen Paulus und seinen judenchristlichen Gegnern, seinen jüdischen Zeitgenossen und seiner eigenen Vergangenheit zur Debatte steht. Wir könnten (im Gegensatz zu SANDERS) Paulus' Theologie selbst als einen Ausdruck von „Bundesnomismus“ bezeichnen (z. B. 1. Kor 7, 19). Mit anderen Worten: Die Kategorie des „Bundesnomismus“ ist zu breit und unbestimmt, um als Instrument zu dienen, Paulus mit dem Frühjudentum zu vergleichen.

Es ist auch nicht eindeutig, dass der Begriff „Bundesnomismus“ die vielfältigen Verstehensweisen der Hoffnung auf Errettung im Frühjudentum adäquat beschreibt. Zwar ist die Kategorie breit genug, um sich auf die meisten (wenn auch nicht alle) frühjüdischen Schriften anwenden zu lassen. Aber sie vernebelt die innere Dynamik und die Fragen, die diese Schriften begründen. Mindestens zwei bedeutende Studien zeigen ihre Schwächen auf.

Die erste, eine Tübinger Dissertation von FRIEDRICH AVEMARIE, untersucht die Bedeutung der Tora im Verhältnis zum „Leben“ (sowohl jetzt als auch im künftigen Zeitalter) in der tannaitischen Literatur.<sup>4</sup> Entgegen der systematischen

<sup>4</sup> FRIEDRICH AVEMARIE, *Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur*, TSAJ 55, Tübingen 1996.

Darstellungen von FERDINAND WEBER und PAUL BILLERBECK, die SANDERS einer vernichtenden Kritik unterwarf, demonstriert AVEMARIE mit Leichtigkeit, dass die Rabbinen von einer Vielheit von Gründen für Gottes Gabe der Tora sprechen konnten (zum Zwecke des Gehorsams Israels gegenüber Gott und der Übereinstimmung mit seinem Charakter, als Brückenschlag zwischen der Schöpfung und ihrem Bewahrer, zur Freude und zum Wohl des Menschen etc.), nicht bloß dem Grund, Verdienst und eschatologische Belohnung zu erwerben. Gleichzeitig zeigt AVEMARIES Arbeit, dass das „Prinzip der Vergeltung“ in verschiedenen Stellungnahmen des rabbinischen Materials grundsätzlich unqualifiziert bleibt.<sup>5</sup> Ebenso wie die „Werkgerechtigkeit“, die WEBER und BILLERBECK aus den Materialien ableiteten, eine Verzerrung darstellt, so bedeutet auch SANDERS' Synthese (verkapselt in den Begriffen „Bundesnomismus“ und „Darinbleiben [im Bund]“), die alles der errettenden Erwählung Israels durch Gott unterordnet, eine illegitime Reduktion des Materials. Rabbinische „Theologie“ ist von Natur aus aspekthaft. Sie lässt die Spannung zwischen „Erwählung“ und „Vergeltung“ stehen. Versuche einer Systematisierung in welche Richtung auch immer tun dem Material Gewalt an. Wir werden auf diese Beobachtung zurückkommen, die enormes Potenzial zur Erklärung der Debatten über das Gesetz im frühesten Christentum besitzt.

Eine zweite bedeutende Studie von MARK ADAM ELLIOTT mit dem Titel „Die Überlebenden Israels“ untersucht die Soteriologie einiger frühjüdischer Apokalypsen zusammen mit dem Qumran-Material. Die Studie behandelt also ein weiteres Quantum von Materialien, das in SANDERS' Studie über das Frühjudentum enthalten ist, was jetzt merkwürdigerweise relativ gering erscheint, verglichen mit der Zusammenstellung der anderen beiden.<sup>6</sup> Größtenteils auf Grund der Beschaffenheit der Materialien selbst bietet ELLIOTT eine noch schärfer ausgeprägte These an, als es AVEMARIE tut. Entgegen der vorherrschenden Tendenz, Israels Erwählung nationalistisch zu verstehen, behauptet ELLIOTT, dass die Geschichte und Literatur der Zeit des Zweiten Tempels Hinweise auf „Abweichlerbewegungen“ liefern, für die die Mehrheit der Nation aus Abtrünnigen bestanden. Die Schriften, die solche Sektierergruppen hervorbrachten, neigten dazu, nicht von einem einzigen, statischen Bund zwischen Gott und Israel zu sprechen, sondern in vielfältigen Weisen von Bündnissen, die als von Natur aus konditioniert und individualisiert verstanden wurden. Für die Sektierer offenbarte nicht nur der Auszug aus Ägypten, sondern auch die Fluterzählung das Muster künftiger Errettung, das ELLIOTT als „Vernichtungs-Bewahrungs-Soteriologie“ bezeichnet.<sup>7</sup> Die Abweichler erwarteten nicht die finale Erlösung Israels als Ganzem, sondern

<sup>5</sup> Vgl. besonders AVEMARIE, *Tora und Leben*, 291-445, Erwählung und Vergeltung. Zur optionalen Struktur rabbinischer Soteriologie, *New Testament Studies* 45 (1999), 108-126.

<sup>6</sup> MARK ADAM ELLIOTT, *The Survivors of Israel: A Reconsideration of the Theology of Pre-Christian Judaism*, *Grand Rapids* 2000. SANDERS' „Paul and Palestinian Judaism“ hat 556 Seiten, AVEMARIES *Tora und Leben* 596, Elliott's *Survivors of Israel* 664.

<sup>7</sup> Diese Soteriologie steht im Gegensatz zum Muster von „Sünde-Exil-Rückkehr“ der Nation, das für gewöhnlich als alles durchdringend angesehen wird.

ihre eigene Rechtfertigung im Unterschied zur abtrünnigen Nation. In diesem System hat sich der „Bundesnomismus“, den SANDERS beschrieb, in einen sektiererischen Exklusivismus aufgelöst.

ELLIOTTS Werk stellt die Annahme infrage, dass sich das Judentum des 1. Jahrhunderts zureichend anhand der Gestalt des Judentums, die wir im rabbinischen Material finden, erklären lässt. Ziemlich deutlich haben einige der Schriften, die ELLIOTT untersucht, eine Linie zwischen Innen- und Außenstehenden innerhalb Israels gezogen, und zwar auf der Basis genauer Toraobservanz.<sup>8</sup> In dieser Hinsicht verdeutlicht ELLIOTTS Werk einmal mehr, wie schrecklich dehnbar und daher ungeeignet SANDERS Kategorie des „Bundesnomismus“ ist, da SANDERS alles, was er untersucht, seinem Paradigma subsumiert, abgesehen von der aufschlussreichen Ausnahme des 4. Esra.<sup>9</sup> Die „sektiererischen“ Schriften mit ihrer exklusivistischen Soteriologie gehören aber auch in ein legitimes Bild des Judentums des 1. Jahrhunderts. ELLIOTTS Werk eröffnet erneut eine alte Debatte, die mindestens bis auf GEORGE FOOT MOORES Beschreibung eines „normativen Judentums“ zurückreicht, entstanden hauptsächlich auf der Grundlage haggadischer Materialien.<sup>10</sup> MOORES Darstellung des Judentums stand in völligem Kontrast zu WILHELM BOUSSETS „Die Religion des Judentums“, der die apokalyptischen und pseudepigraphischen Materialien als repräsentativ für eine Strömung „inoffizieller“ Volksfrömmigkeit ansah, die neben der „offiziellen“ Lehre dahinfloss.<sup>11</sup> Wenngleich MOORE selber ausdrücklich keine umfassende Beschreibung des Frühjudentums geben wollte, wurde seine Arbeit im Allgemeinen behandelt, als hätte er das getan. Indem SANDERS grundsätzlich alle „palästinische“ jüdische Literatur unter dem großen Schirm des „Bundesnomismus“ verortete, versuchte er gewissermaßen, diese Frage zu entscheiden, eine Frage, die ELLIOTTS Werk wieder aufwirft.<sup>12</sup> Während die Diskussion über den Sitz im Leben der „sektiererischen“ Schriften zwangsläufig endlos ist, spricht viel für die abgestufte Beschreibung des Judentums des 1. Jahrhunderts, die ROLAND DEINES angeboten hat.<sup>13</sup> Es gibt gute Gründe für die Annahme, dass die Beschreibung des Josephus

<sup>8</sup> Die Apokalypsen, die Jubiläenbücher und das Qumran-Material liefern ihm den besten Beweis. Die Testamente der Zwölf Patriarchen sind stärker umstritten. Meines Erachtens stellen die Psalmen Salomos ebenfalls Beweismaterial für eine exklusivistische Soteriologie bereit.

<sup>9</sup> Zum Thema vgl. D. A. CARSON, *Summaries and Conclusions*, in: *Justification and Variegated Nomism*, Volume I: *The Complexities of Second Temple Judaism*, edited by D. A. CARSON, PETER T. O'BRIEN, and MARK A. SEIFRID, WUNT 2/140, Tübingen / Grand Rapids 2001, 544-545.

<sup>10</sup> Für eine frühe Kritik von MOORE, die auf die Bedeutung der Pseudepigraphen zielt, vgl. FRANK C. PORTER, *Judaism in New Testament Times*, *Journal of Religion* 8 (1928), 30-62.

<sup>11</sup> WILHELM BOUSSET, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin: Reuther und Reichard 1903. Die dritte Auflage, die von HUGO GRESSMANN überarbeitet wurde, erschien als *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, HNT 21, Tübingen 1926.

<sup>12</sup> Das ist so trotz ELLIOTTS Infragestellung von BOUSSETS Behauptung, dass die Pseudepigraphen essenziell „nationalistisch“ in der Orientierung blieben. Vgl. *The Survivors of Israel*, 45-46.

<sup>13</sup> ROLAND DEINES, *Die Pharisäer ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz*, WUNT 101, Tübingen 1997, 534-555; *The Pharisees*

grundsätzlich stimmt, die das Judentum des 1. Jahrhunderts in drei Strömungen einteilt: Sadduzäer, Pharisäer und Essener, von denen die Pharisäer die mit Abstand einflussreichste Gruppe bildeten. Die Pharisäer sollten jedoch nicht als eine verschlossene, exklusive „Sekte“ angesehen werden, sondern als eine inklusive Bewegung, die für die Nation als Ganzes existierte. Seitens des Volkes gab es weitgehende Zustimmung zum pharisäischen Ideal der Toraobservanz, aber unterschiedliche Grade der praktischen Umsetzung. Der Pharisäismus war eine ausreichend breite Bewegung, um eine Reihe sektiererischer Gruppierungen zu umfassen (die verschiedenartige apokalyptische Schriften produzierten und verwendeten), ohne mit jeder einzelnen identifiziert werden zu können.

Sollte diese Beschreibung des Frühjudentums annähernd zutreffen, so zeigt sie, dass es unter bestimmten Umständen oder angesichts bestimmter Fragen einem frommen Juden gut möglich war, auf Gesetzesgehorsam als Bedingung für die letzte Errettung zu bestehen. Indem Juden dies taten, lehnten sie keinesfalls die göttliche Erwählung oder Gnade ab, sondern betrachteten sie schlichtweg als vorzeitig gegenüber den menschlichen Werken. Erneut könnten wir sie alle als Beispiele des „Bundesnomismus“ bezeichnen.

Wie sollen wir danach das Verhältnis des Paulus zum Judentum seiner Zeit beschreiben? Zuerst lohnt es sich, uns ins Gedächtnis zu rufen, dass Paulus' Aussagen über das Judentum notwendigerweise Aussagen über seine eigene Vergangenheit sind. Seine Beurteilung ist nicht abstrakt und abgehoben. Sie hängt mit seiner Begegnung mit dem auferstandenen Christus zusammen und kommt in seiner persönlichen Geschichte als Heidenapostel zum Ausdruck. Paulus legte seine jüdische Identität nicht ab (wenn er auch willens war, sie beiseite zu lassen, 1. Kor 9, 19-23). Am Ende seines apostolischen Auftrages, als er der Gemeinde in Rom schreibt, bezeichnet er sich ganz bewusst als ein Glied des Volkes Israel (z. B. Röm 9, 1-5). Der Bruch mit seiner Vergangenheit war keine Preisgabe dieser Vergangenheit, sondern der Übergang dazu, sie in einem neuen Licht zu sehen. Ebenfalls der Erinnerung wert ist es, dass in den Gemeinden des Paulus die Debatten zum „Jüdischsein“ und um das Gesetz zu einem gewissen Grad noch immer inner-jüdische Debatten um die Bedeutung des Gotteswerkes in Jesus, dem Messias, waren. Jene, die darauf pochten, dass die Heiden sich judaisieren müssten, verstanden sich selbst als Nachfolger des Messias, die aber dennoch ihre „alte Perspektive“ auf die Anforderungen des Gesetzes beibehielten. Paulus hingegen kam zu einer „neuen Perspektive“ auf das Gesetz, das Judentum und die gesamte gefallene Welt im Licht des auferstandenen Christus.

Es war allerdings nicht Paulus allein, der zu einer „neuen Perspektive“ kam. Das eschatologische Werk Gottes in Christus brachte Klarheit in Fragen, die zuvor undurchsichtig waren. Es zwang zu Entscheidungen, die in der Vergangen-

---

Between ‚Judaisms‘ and ‚Common Judaism‘, in: *Justification and Variegated Nomism*, Volume I: *The Complexities of Second Temple Judaism*, edited by D. A. CARSON, PETER T. O'BRIEN, and MARK A. SEIFRID, WUNT 2/140, Tübingen / Grand Rapids 2001, 443-504.

heit nicht nötig waren. Das war bereits in Jesu offenem Umgang mit Sündern der Fall. Es war auch der Fall bei der dynamischen Verbreitung des Evangeliums unter Heiden in Antiochia und darüber hinaus. Sowohl Lukas als auch Paulus zufolge war es diese „Volksbewegung“, die die Debatte und die Spaltung innerhalb der frühesten jüdisch-christlichen Gemeinschaft herbeiführte (Apg 11, 19-26; 15, 1-29; Gal 2, 11-21). In diesem Sinne bestehen Vertreter der „neuen Perspektive“ völlig zu Recht darauf, dass es eine ethnische (völkische) Dimension in der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung gab. Dennoch ging es nicht nur um den Einschluss der Heiden in die Errettungshoffnung Israels. Es war vielmehr die Frage, was es bedeutet, an Jesus als den Messias zu glauben. War Gesetzesobservanz *auch* notwendig für die Erlösung, zusammen mit dem Glauben an Jesus?

Früher, d. h. vor dem „Einlass“ der Heiden, mussten sich jüdische Gläubige dieser Frage nicht stellen. Sie glaubten an Jesus als Messias und blieben zugleich dem Gesetz treu. Als Teil ihres Erbes taten sie dies natürlicherweise. Das war auch der Fall, *nachdem* die Auseinandersetzungen über Heidenbeschneidung und Gesetz ausgebrochen waren (z. B. Apg 21, 18-26). Sogar Paulus selbst hatte keinerlei Probleme mit der Fortsetzung jüdischer Gesetzesobservanz (z. B. Röm 14, 1-23; 1. Kor 7, 17-20; Gal 5, 6; vgl. Apg 16, 1-3). Wir werden auf diesen Punkt zurückkommen; die Vertreter der „neuen Perspektive“ haben die Bedeutung seiner Haltung größtenteils übersehen. Die Verbreitung des Evangeliums unter Heiden, erst in Antiochia und später in der paulinischen Mission, verlangte jüdischen Jesus-Gläubigen ab, sich der Frage zu stellen, wo genau Erlösung zu finden sei. Ist sie in Jesus allein zu finden, oder ist es auch heilsnotwendig, die Anforderungen des Gesetzes zu erfüllen? Es war genau diese Frage, in der Petrus in Antiochia versagte und Paulus es für notwendig erachtete, ihm entgegenzutreten (Gal 2, 11-21). Die Bedeutung des Evangeliums musste nun im Licht der Annahme des Evangeliums durch Heiden geklärt werden.

Die Bedeutsamkeit dieser Beobachtung sollte nicht unterschätzt werden. Man kann den Gegnern des Paulus weder vorwerfen, sie hätten sich für ihr Heil bewusst und ausdrücklich auf Werke verlassen, noch kann man annehmen, dass Paulus vor seiner Christusbegegnung so verfuhr. So weit ich sehen kann, kann keine jüdische Schrift aus dieser Zeit redlich in diesem Sinne ausgelegt werden. Falls sonst nichts anderes, so mag die Arbeit von SANDERS und anderen zum Frühjudentum (immerhin) unseren Blick für das geschärft haben, was das Neue Testament eigentlich über das Frühjudentum, in dem es verwurzelt ist, aussagt. Man kann sich kaum vorstellen, dass dem Judentum, wie es sich auf den Seiten des Neuen Testaments widerspiegelt, jegliche Idee der Gnade Gottes fehlte, ist sie doch ein Thema, das regelmäßig in den hebräischen Schriften auftaucht.

In der Tat warnt schon zu Beginn des ersten Evangeliums Johannes der Täufer die Pharisäer vor falscher Zuversicht und Einbildung in Bezug auf die Erwählung (Mt 3, 7-9). Der selbstgerechte Pharisäer beim Gebet in Jesu Gleichnis in Lk 18, 9-14 „prahlt“ nicht mit selbst geleisteten Werken, sondern verlässt sich — al-

lerdings irrtümlicherweise — auf die Gnade Gottes: „Gott, ich danke dir, dass ich nicht wie der Rest der Leute bin: habgierig, ungerecht, Ehebrecher oder wie dieser Zöllner. Ich faste zweimal pro Woche. Ich gebe den Zehnten von allem, was ich verdiene“ (Lk 18, 11-12). Desgleichen erinnert sich auch Paulus, wenn er seine Identität als Pharisäer in Gal 1, 14 und Phil 3, 5-6 beschreibt, nicht an einen Status, der auf einer bloßen Berufung auf Werke basiert, sondern er nennt die Privilegien seiner Geburt und Volkszugehörigkeit, die sein persönlicher Eifer sich nur aneignete und realisierte. *Allein im Rückblick*, d. h. nur im Licht des Glaubens an den gekreuzigten und auferstandenen Messias, konnte er diesen Status als eine fatale Überschätzung seiner selbst als eines gefallen Menschen erkennen.

Mit anderen Worten: Nicht allein die frühjüdischen Quellen, sondern *das Neue Testament selbst* legt nahe, dass im Frühjudentum eine Art ungelöster Spannung zwischen den verschiedenen Vorstellungen von „Gnade“ (oder „Erwählung“) und „Werken“ bestand. Sogar als „Werke“ als Bedingung für die Teilhabe an der künftigen Zeit angesehen wurden, wurde ein richtiges Gottesverhältnis und die Hoffnung auf Erlösung auf Gottes Barmherzigkeit zurückgeführt. Die Quellen zeigen, dass dies in unterschiedlichen Weisen stattfinden konnte, die vom strengen Monergismus Qumrans bis zum unbewussten Synergismus der Psalmen Salomos reichten. Einige frühjüdische Schriften, besonders jene mit stark eschatologischer Ausrichtung, spiegeln ein verwässertes Gnadenverständnis oder eine Überschätzung des Menschen wider (selbst unter der Gnade), die deutlich von der Hoffnung der hebräischen Schriften entfernt sind. Frühe judenchristliche Apologetik umreißt die Konturen dieser Hoffnung (z. B. Apg 3, 17-26; 5, 30; 13, 16-41).

Zumindest drei wichtige Beobachtungen sind jedoch angezeigt. Erstens: Nach dem lukanischen Bericht der Apostelgeschichte zu urteilen, proklamierte die früheste Verkündigung die Schuld Israels und die Notwendigkeit der Vergebung, die durch den gekreuzigten und auferstandenen Christus gewährt wird. Mit anderen Worten: Der Ruf zum Glauben an Jesus stellte die Situation des Menschen und das Wesen der Gnade Gottes in Jesus klar. Was immer jene, die die Botschaft hörten, über Israels Erwählung und Gottes Gnade zuvor gedacht haben mögen, es war die Verkündigung von Jesus, die ihnen entweder Klarheit darüber brachte oder in Frage stellte, was sie bislang geglaubt und gedacht hatten.

Zweitens ist das Verhältnis zwischen „Glauben“ und „Werken“ laut Paulus und den anderen Verfassern des Neuen Testaments nicht in einem höheren Prinzip der Gnade oder im Sinne einer menschlichen Moralautonomie geklärt. Diese Sicht war im liberalen Christentum üblich (z. B. bei HARNACK, „Das Wesen des Christentums“), das das Christentum als die „absolute Religion“ empfand. Die Forderung des Gesetzes und die Verheißungen Gottes treffen nicht in einer Idee zusammen, sondern in einem Ereignis, nämlich in Kreuz und Auferstehung des Messias.

Drittens sind die Aussagen des Paulus zu Gnade, Glauben und Werken, Gesetz und Evangelium *an die gerichtet, die sich als Christen bekennen*. Er klärt Fragen und trifft Unterscheidungen immer im Lichte des Kreuzes, das in den Köpfen seiner Leser und seiner Gegner dunkel geworden war. In diesem Fall hat die An-

nahme des Evangeliums durch die Heiden Fragen aufgeworfen, die sonst möglicherweise ungeklärt geblieben wären. Wie Vertreter der „Neuen Perspektive“ mit Recht herausgestellt haben, spricht der Apostel grundsätzlich von Glaube, Werken, Beschneidung und Gesetz, wenn er die Frage nach dem Platz der Heiden innerhalb des Gottesvolkes anspricht.

Dennoch ist das verhandelte Problem nicht nur ein ethnisches oder rassisches. Die Bedeutung von Kreuz und Auferstehung, der Identität Gottes und des Wesens des Glaubens sind an die Stellung der Heiden innerhalb des Gottesvolkes geknüpft. Das Erschrecken des Apostels über die Galater und der Bann, den er in seinem Brief über sie ausspricht, sind größtenteils dadurch motiviert, seine Leser wachzurütteln angesichts des Wesens von Handlungen, über das sie ansonsten in Unkenntnis wären. Sie hatten keine Vorstellung, dass sie sich „abwenden von dem Einen, der sie in Gnade gerufen hat“ (Gal 1,6) oder dass sie beim Akzeptieren der Beschneidung ihre Beziehung zu Christus für ungültig erklären (Gal 5,4). Die Judenchristen, die sie angeleitet hatten, beabsichtigten nicht die Abschaffung des Kreuzes, sondern nur, die dort angebotene Gnade mit dem, was sie für nötige Ergänzungen hielten, zu vervollständigen. Selbst das „Rühmen“, das Paulus im Römerbrief zurückweist, setzt voraus, dass das Gesetz Israel als ein Geschenk gegeben wurde (Röm 2, 17-24; 3, 27-31). Es ist ein falsches Rühmen, weil es beides missversteht, die menschliche Gefallenheit und den Standort des Geschöpfs vor seinem Schöpfer, aber Paulus' Argumentation suggeriert auf gar keinen Fall, dass seine jüdischen Zeitgenossen bewusst Ansprüche auf Selbst-Gerechtigkeit erhoben (Röm 2, 17-29).

Paulus' Beschreibung der Gerechtigkeit als eines „Lohns“, der eine „Schuldigkeit“ ist, die Gott demjenigen bezahlt, der „arbeitet“ (Röm 4,4-5) führt zur Unterscheidung von „Werken“ und „Gnade“, die man in rabbinischen Schriften schlichtweg nicht findet. Es lassen sich gewiss Belege für eine künftige Belohnung von Werken und dem Torastudium finden (z. B. m. Abot 2, 14-16; m. Abot 6, 5), doch sind diese eingebettet in einen Kontext, zu dem die Bitte um Barmherzigkeit (m. Abot 2, 13), die Nichtigkeit des Menschen (m. Abot 3, 1) und sogar die Liebe zu Gott losgelöst von Belohnung (m. Abot 1, 3) gehören. Paulus vermag scharf zwischen „Werken“ und „Gnade“ zu unterscheiden, allein auf Grund des Ereignisses von Kreuz und Auferstehung, in dem das Gesetz und seine Ansprüche zur Erfüllung kommen. Es ist unwahrscheinlich, dass er annahm, jüdische oder judenchristliche Leser dächten über ihr Verhältnis zu Gott gänzlich im Sinne eines Vertrages. Er verdeutlicht vielmehr seinen Lesern die Folgen der Knüpfung der Erlösung an die „Werke des Gesetzes“. Gleiches gilt für seine kurze, näher bestimmende Aussage später im Römerbrief: „Wenn [die Existenz eines Restes] aus Gnaden ist, ist es nicht länger aus Werken, sonst wäre Gnade nicht länger Gnade“ (Röm 11,6). Immer wieder hält es Paulus in seinen Briefen für notwendig, zwischen Gnade und Werken, Gesetz und Evangelium zu unterscheiden. Das Missverständnis, gegen das er ankämpft, war nicht der Ersatz der Gnade durch Werke, sondern eine unbewusste Vermischung des einen mit dem anderen. Dieses Problem war kein Unikat des Frühjudentums, sondern

war auch im frühesten Christentum vorhanden. Es ist ein Problem, mit dem wir Christen noch immer ringen müssen. Paulus' Antwort darauf erwuchs seiner „neuen Perspektive“, die ihm bei seiner Begegnung mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus gegeben worden war.

### 3 Volkszugehörigkeit, Inklusivität und christliche Gemeinschaft

Eines der Hauptanliegen der Vertreter der „neuen Perspektive“ war es, eine sachgerechte Darstellung der *Gemeindedimension* des paulinischen Evangeliums zu liefern. Dieses Bemühen war bereits in STENDAHL'S Aufsatz zu sehen. SANDERS' Arbeit brachte es weiter voran. Paulus' Debatte mit seinen frühjüdischen Zeitgenossen musste irgendwie erklärt werden. Der Schwerpunkt verlagerte sich schnell von der Frage der individuellen Erlösung auf die Frage nach Israel als einer Gemeinschaft. Eine der Lösungen dieses Problems bestand im Vorschlag, dass nicht die Errettung des Individuums, sondern die Errettung Israels das Hauptthema des paulinischen Evangeliums gewesen sei. Die Nation sah sich selbst als noch immer das babylonische Exil ertragend, noch immer in seiner Schuld belassen und in Erwartung der Verheißungserfüllung. Diese Verheißung, so habe Paulus verkündigt, wurde erfüllt in der Auferstehung Jesu Christi. In ihm kam das Exil Israels zu einem Ende. Gleichzeitig wurde „Israel“ in Jesus und seiner Auferstehung radikal neu definiert. Es ist nicht länger das *ethnische* Israel, sondern ein *inklusives* Israel, nämlich das ganze Volk Gottes, Juden und Heiden gleicher Weise.<sup>14</sup> Diese Inklusivität erwies sich dann als Stolperstein für Paulus' Zeitgenossen. Sie konnten die Vorstellung nicht teilen, dass Heiden gerettet werden können, ohne zuerst Juden geworden zu sein.

Es gibt verschiedene Probleme bei diesem Ansatz. Ironischerweise bleibt es im Grunde eine psychologisierende Lesart des Paulus (der nun nicht seine eigene Schuld beklagt, sondern die der Nation), und im Ergebnis wird sie der Bekehrung des Paulus als des unerwarteten *Wechsels* seiner Ziele nicht gerecht (Gal 1, 13-17; Phil 3, 4-7; 2. Kor 4, 4). Trotz der fortdauernden Hoffnung auf Erlösung in Israel und der Empfänglichkeit der Nation für den Ruf zur Buße durch Johannes den Täufer ist es schwer vorstellbar, dass die meisten Juden, insbesondere die religiösen Führer, *sich selbst* noch immer in Schuld und Exil sahen. Das ergibt sich nicht nur aus dem Neuen Testament, sondern auch aus frühjüdischen Schriften. Die „Fasten-Schriftrolle“ schildert beispielsweise die Feier hasmonäischer *Siege* innerhalb des jüdischen Lebens. Es hatte Momente des Triumphs nach der Rückkehr ins Land gegeben, selbst wenn die prophetischen Verheißungen noch nicht in ihrer Fülle eingetreten waren. Vor allem übersieht die Vorstellung des „Exils“ des Gottesvolks, das mit Jesu Auferstehung geendet habe, die Realität des christlichen Leidens, das bis heute andauert (vgl. Röm 8, 31-39).

<sup>14</sup> Vgl. besonders N. T. WRIGHT, *Paul in Fresh Perspective*, Minneapolis 2005.

Nach Meinung nahezu aller Vertreter der „neuen Perspektive“ beabsichtigte die paulinische Rechtfertigungslehre die Verteidigung des Rechts der Heidenchristen, Anteil an der Segensgabe der Erlösung zu erhalten, die Juden als ihren Privatbesitz betrachteten. Mit der Ablehnung der „Werke des Gesetzes“ habe Paulus einen nationalistischen Anspruch, die Errichtung von „Grenzsteinen“ um die Gnade Gottes herum, zurückgewiesen.

Dieses Konzept ist wiederum hoch problematisch. Die Vorstellung abzulehnen, dass Israel von den Nationen abgesondert und das besondere Objekt der rettenden Hilfe Gottes gewesen ist, heißt zunächst einmal, einen fundamentalen Bestandteil der Botschaft des Alten Testaments abzulehnen (z. B. Ex 20, 1-3; Lev 11, 44-45; Dtn 7, 1-6). Gewiss geht Israels Heil und Wohlergehen aus der gewaltsamen Vernichtung seiner Feinde hervor. Israel feiert das Ertrinken der Ägypter. Die Israeliten werden beauftragt, die Bewohner Kanaans, des verheißenen Landes, auszulöschen. Die Psalmen freuen sich häufig am Untergang der Feinde Israels, nicht zuletzt in den anschaulichen Verwünschungspsalmen. Zugegebenermaßen halten diese Texte theologische Probleme bereit, die sorgfältige Reflexion erfordern. Klar ist jedoch: Das Alte Testament bietet alles andere als einen bedingungslosen Universalismus dar. Es besteht eine innere Spannung innerhalb der hebräischen Heiligen Schrift, in denen die Völker sowohl Objekte der Errettung als auch Objekte des Gerichts sind. Dem Neuen Testament zufolge ist diese Spannung im gekreuzigten und auferstandenen Christus (z. B. Röm 15, 9-13) aufgelöst. Vertreter der „neuen Perspektive“ hoffen jedoch, die Lösung in *einem Ideal* des Universalismus zu finden, welches, wenn man es konsequent verfolgt, die Heilige Schrift selbst in Frage stellt.

Zweitens könnte man fragen, was so schlimm daran gewesen wäre, jüdisch zu werden. Wäre ein ethnischer „Grenzstein“ so falsch gewesen? Paulus' Gegner in Galatien sprachen die Einladung aus und legten die „Willkommen“-Fußmatte für seine Konvertiten bereit, die Beschneidung und alle ihre vermeintlichen Vorzüge anzunehmen. Sie könnten sich selber sehr wohl als die Werkzeuge angesehen haben, durch die die alte Verheißung, dass die Heiden zum Zion strömen würden, erfüllt wird.<sup>15</sup> Die rhetorische Stilfigur, mit der Paulus in Röm 2, 17-24 debattiert, mag herablassend sein, doch legt er es ohne Frage darauf an, seinen heidnischen Nächsten Gutes zu tun, indem er ihnen die Weisheit der Tora vermittelt. Es sollte unserer Aufmerksamkeit nicht entgehen, dass Judaisierung ein Problem in Paulus' Gemeinden darstellte, gerade weil sie für seine Bekehrten aus den Heiden attraktiv war. Hätte das Problem nur in einer Forderung von Judenchristen bestanden, dass Heidenchristen beschnitten werden müssten, hätte es wohl dadurch ein Ende gefunden, dass die Heiden es abgelehnt oder doch zumindest den Forderungen standgehalten hätten. Doch darum geht es dem Galaterbrief nicht in erster Linie: Paulus wirft den galatischen Heidenchristen, nicht den Agitatoren, „Abwendung von dem Einen, der euch gerufen hat“ (Gal 1, 6), vor.

<sup>15</sup> Vgl. Jes 2, 1-4; Mi 4, 1-3.

Schließlich macht es Paulus' Gebrauch des Begriffs „Werke“ in Gal 2-3 und Röm 3-4 ziemlich klar, dass Werke *auch* mit dem Thema wahre Frömmigkeit und Festhalten an Gott zusammenhängen.<sup>16</sup> Es ist dieser implizite Anspruch auf Gerechtigkeit, *nicht ethnische Folgerungen*, der Paulus veranlasst, die „Werke des Gesetzes“ zu verwerfen. Der Apostel ist recht froh, dass jüdische Jesus-Gläubige ihren Gesetzesgehorsam fortsetzen (z. B. 1. Kor 9, 20), und er verteidigt sogar das Verhalten konservativer Judenchristen, obgleich er ihre Praktiken für Adiaphora erklärt (Röm 14, 1-23).

Ferner kommen Vertreter der „neuen Perspektive“ nicht mit den praktischen Auswirkungen der „Inklusivität“ im Leben der glaubenden Gemeinde zurecht. Wessen Kultur bestimmt dieses Leben? Fordert Einheit auch Gleichförmigkeit? Welcher Platz blieb jüdischen Praktiken in einer zunehmend heidenchristlichen Gemeinde? Es ist genau diese Stelle, an der Paulus ein Verteidiger „der Schwachen“ in der römischen Gemeinde wurde. Die Einheit der Gläubigen ist *allein in Jesus Christus* zu finden und muss, solange sich das Evangelium ausbreitet, von einer äußerlichen Vielfalt begleitet werden. Paulus verlangt nicht, dass gläubige Juden von Heiden ununterscheidbar würden. Er erkennt vielmehr, dass der gemeinsame Lobpreis Gottes durch Jesus Christus von *Juden und Heiden* ein Zeichen der Hoffnung ist, die Gegenwart des Eschaton (Röm 15, 5-6). Paulus verteidigt „ethnische Grenzsteine“! Er besteht lediglich darauf, dass wir sie im Licht des Glaubens an Jesus Christus sehen, in dem es „weder Juden noch Griechen“ (Gal 3, 28) gibt. Gemeinschaft beruht für Paulus nicht auf wechselseitiger äußerer Konformität. Wahre Gemeinschaft ist die Gemeinschaft gerechtfertigter Sünder.

#### 4 Paulinische Ethik in neuer Perspektive

Das Umdenken über die paulinische Rechtfertigungslehre hat auch ein Umdenken über seine Ethik mit sich gebracht, insbesondere in Bezug auf das Verhältnis zwischen Rechtfertigung und Endgericht. An dieser Stelle ist es besonders evident, dass, wie immer ihre Stärken und Schwächen geartet sein mögen, die „neue Perspektive“ auf Paulus ein Ausdruck der theologischen Fragen unserer Zeit ist. Ist es wahr, dass die Rechtfertigungsbotschaft, die die Vergebung der Sünden bringt, für die Erlösung ausreicht? Ist diese Botschaft die Botschaft des Paulus?

Bereits E. P. SANDERS nahm eine Unterscheidung im frühjüdischen Verständnis der Errettung vor, nämlich zwischen „Hineinkommen“ (durch Gottes erwählende Gnade) und „Darinbleiben“ (durch ein gewisses Maß an Gehorsam). Einige der bekannteren Vertreter der „neuen Perspektive“ gingen soweit zu behaupten, dass auch Paulus mit diesem Erlösungsverständnis arbeitet. Man wird zunächst

<sup>16</sup> Vgl. Röm 3, 27 zum „Rühmen“ und Röm 2, 17-20; ferner die Verbindung mit Röm 4, 1-8; auch Gal 2, 15.17 über „Sünder“ und „Sünde“. Darüber hinaus ist ein Großteil der Interpretation dieser Passagen davon abhängig, wie man „Rechtfertigung“ versteht, die erkennbar im Kreuz verwurzelt ist (Gal 2, 20!) und deshalb mit etwas mehr als Volkszugehörigkeit zu tun hat.

aus Glauben gerechtfertigt, doch werden die eigenen Werke schlussendlich für die Errettung im Endgericht mitzählen.<sup>17</sup> Nach einem anderen Modell ist Rechtfertigung Gottes Beurteilung, dass wir echt menschlich sind, die Glauben haben und ihm treu sind.<sup>18</sup> Es ist mehr als nur leicht ironisch, dass jene, die mit Luthers Rechtfertigungslehre aufzuräumen suchen, dem Erlösungsverständnis, das er zu reformieren suchte, wieder bemerkenswert nahe kommen! Einige dieser Betrachtungen nähern sich den Beschlüssen von Trient an. Es gibt eindeutig schwierige Texte über das Endgericht (z. B. 2. Kor 5, 10; Röm 2, 12-16), die ausführlichere Diskussion verdienen, als wir ihnen hier geben können. Sicher werden sie zukünftig im Zentrum der Debatte stehen. Paulus macht es aber ziemlich deutlich, dass Gottes Rechtfertigungswerk in Christus und unsere Verbindung mit dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn uns *durch das Endgericht hindurch* zur neuen Schöpfung bringen und uns *die Gabe des Geistes, d. h. neues Leben hier und jetzt* verleihen (Röm 6, 4-5; 8, 1-3; Gal 6, 15). Wir werden durch das Endgericht hindurch getragen, weil wir in Jesus Christus schon das Leben jenseits des Gerichts besitzen. Doch nicht nur das, sondern das Leben, das wir durch den Glauben an Jesus Christus ergreifen, *macht uns zu neuen Menschen* (2. Kor 5, 17). Das Werk der Rechtfertigung Gottes in Christus reicht für christlichen Gehorsam aus und zwar ohne Ergänzungen, weil nämlich Gehorsam nur aus einem erneuerten Herzen erwachsen kann. Die „neue Perspektive auf Paulus“ hat noch immer viel von der neuen Perspektive *des Paulus* zu lernen!

#### Abstract

The debate about the so-called “new perspective on Paul” has been conducted for 30 years and shows no sign of ebbing. This perspective revises the Reformation reading of Paul and his relationship to the Judaism of his time. The author presents E.P. Sanders’ new perspective on Paul which contends that the apostle’s primary concern was not about salvation, but about mission, i. e. extending the boundaries of the covenant to include the non-Jews. He then evaluates Sanders’ category of covenantal nomism and concludes that the term does not adequately account for the tensions in the area of soteriology between Paul and his opponents, nor does it properly describe the diversity of Jewish thought. He then investigates Paul’s own new perspective, which arose from his encounter with the risen Christ. The author discusses the desire of the proponents of the new perspective to show Paul’s concern for the inclusive nature of the covenant for Jews and heathen alike and surmises that this too takes insufficient account of the tensions within the bible itself and furthermore does not handle the practical ethical consequences of inclusivity in the Christian community well. He concludes that the “new perspective on Paul” has still much to learn from the new perspective of Paul.

Mark A. Seifrid, Ernest and Mildred Hogan Professor of New Testament, The Southern Baptist Theological Seminary Louisville  
2825 Lexington Road, Louisville, Kentucky, 40205, USA  
E-Mail: mseifrid@sbts.edu

<sup>17</sup> So kürzlich J. D. G. DUNN, *The New Perspective on Paul: Collected Essays*, WUNT 185, Tübingen 2005, 63-72.

<sup>18</sup> N. T. WRIGHT, *Paul in Fresh Perspective*, Minneapolis 2005, 121. 148.