

Biblisch erneuerte Theologie.  
Jahrbuch für Theologische Studien  
(BeTh)

# SCM

Stiftung Christliche Medien

SCM R.Brockhaus ist ein Imprint der SCM Verlagsgruppe, die zur Stiftung Christliche Medien gehört, einer gemeinnützigen Stiftung, die sich für die Förderung und Verbreitung christlicher Bücher, Zeitschriften, Filme und Musik einsetzt.



© 2018 SCM R.Brockhaus in der SCM Verlagsgruppe GmbH  
Max-Eyth-Straße 41 · 71088 Holzgerlingen  
Internet: [www.scm-brockhaus.de](http://www.scm-brockhaus.de); E-Mail: [info@scm-brockhaus.de](mailto:info@scm-brockhaus.de)

Satz: Daniel Keil, Gießen  
Druck und Verarbeitung: CPI books GmbH, Leck  
Gedruckt in Deutschland  
ISBN 978-3-417-26832-4  
Bestell-Nr. 226.832

# **Biblisch erneuerte Theologie. Jahrbuch für Theologische Studien (BeTh)**

Band 2 (2018)

Herausgegeben für den Arbeitskreis für evangelikale Theologie  
und die Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie

*von Christoph Raedel und Jürg Buchegger-Müller  
Jochen Eber (Redaktion)*

Wissenschaftlicher Beirat (Advisory Board)

Andreas Beck (Leuven); Roland Deines (Bad Liebenzell); Roland  
Gebauer (Reutlingen); Rolf Hille (Gießen); Lydia Jaeger  
(Nogent-surMarne); Karsten Lehmkuhler (Strasbourg); Eckhard  
Schnabel (South Hamilton); Stefan Schweyer (Basel); Helge  
Stadelmann (Gießen); Julius Steinberg (Ewersbach); Christian  
Stettler (Zürich/Basel); Ulrike Treusch (Gießen); Beat Weber (Basel);  
Peter Zimmerling (Leipzig).

# Die lutherische Rechtfertigungslehre und die „Neue Paulusperspektive“

*Joel White*

Die „New Perspective on Paul“ (zu Deutsch: „Neue Paulusperspektive“; im Folgenden „NPP“) ist eine relativ junge (d. h. etwa 40 Jahre alte) Auslegungstradition, die aus dem Angelsächsischen kommt und zunehmend auch im deutschen Sprachraum Aufmerksamkeit auf sich zieht.<sup>1</sup> Hinter dem Etikett steckt eine Vielfalt an Auslegungsansätzen, die sich voneinander in vielerlei Hinsicht unterscheiden und teilweise sogar widersprechen. Von einer „Schule“ kann man deswegen nicht sprechen.<sup>2</sup> Die Vertreter der NPP eint im Wesentlichen nur, dass sie Paulus konsequent vor seinem jüdischen Hintergrund verstehen wollen und auf dieser Basis die traditionelle reformatorische Paulusinterpretation (jedoch in unterschiedlicher Hinsicht) kritisch hinterfragen.

Die deutsche Forschung rezipierte die heftige Diskussion, die sich in England und Amerika darüber entbrannte, zunächst zögerlich.<sup>3</sup> Sie betrachtete die lutherische Auffassung von Paulus lange wie die Menschenwürde im Grundgesetz: sie sollte unantastbar bleiben. Doch die Hoffnung mancher, dass sich die NPP als kurzlebige theologische Modeerscheinung erweisen würde, musste der Erkenntnis weichen, dass sie in der internationalen Pau-

---

<sup>1</sup> Eine hilfreiche Einführung bietet Kent L. Yinger, *The New Perspective on Paul. An Introduction*, Eugene: Cascade, 2011.

<sup>2</sup> Vgl. N. T. Wright, *Responding to Exile*, in: J. M. Scott (Hg.), *Exile: A Conversation with N. T. Wright*, Downers Grove: IVP Academic, 2017, 318: „For a start, there are as many versions of the ‚new perspective‘ as there are scholars writing under that broad headline [... We] never thought of ourselves as a group [...] and we have always had many serious disagreements and divergences among ourselves.“

<sup>3</sup> Vgl. dazu Joel R. White, *Führt der Messias sein Volk aus dem Exil? Eine kritische Auseinandersetzung mit N. T. Wrights These eines impliziten Metanarrativs hinter dem paulinischen Evangelium*, in: Armin D. Baum, Detlef Häußler und Emmanuel Rehfeld (Hg.), *Der jüdische Messias Jesus und sein jüdischer Apostel Paulus*, WUNT 2, 425, Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, 227–242, bes. 228f.

lusforschung bleibende Spuren hinterlassen hat und hierzulande nicht nur Gegner, sondern manche Befürworter findet. Inzwischen ist die Diskussion darüber in Deutschland voll im Gange.<sup>4</sup>

Leider wird der polemische Ton, welcher allzu oft die Auseinandersetzungen zum Thema in evangelikalen Kreisen in den USA charakterisiert, auch nach Deutschland importiert. Stephen Westerholm hat zum Beispiel 2013 eine kritische Stellungnahme zur NPP, die allerdings seinen Kontrahenten in mancherlei Hinsicht Recht gab, unter dem sie implizit würdigenden Titel *Justification Reconsidered: Rethinking a Pauline Theme* herausgegeben.<sup>5</sup> Der Bethanien-Verlag verpasste der deutschen Übersetzung den kämpferischen Titel *Angriff auf die Rechtfertigung* sowie ein Coverbild, das suggeriert, die NPP wolle Paulus mundtot machen.<sup>6</sup> Die darin zum Ausdruck kommende Verteidigungshaltung ist nachvollziehbar, geht es doch um einen zentralen Punkt des protestantischen Selbstverständnisses. Dennoch wäre in Zukunft eine objektivere Vorgehensweise wünschenswert.

Gerade das Lutherjahr 2017 bietet die ideale Gelegenheit, reformatorisches Gedankengut im Geist des reformatorischen Anliegens neu zur Diskussion zu stellen. Wenn die Reformation überhaupt bleibende Bedeutung für die Theologie und nicht nur für die Kulturgeschichte haben soll, dann ganz bestimmt in ihrer Forderung nach der Hinterfragung altbewährter Traditionen, zu der auch die lutherische Rechtfertigungslehre inzwischen zählt. Wir wollen in diesem Artikel die Rezeption der reformatorischen Rechtfertigungslehre unter den Anhängern der NPP besprechen.<sup>7</sup> Wir beginnen mit

---

<sup>4</sup> Vgl. vor allem folgende kritische Auseinandersetzungen mit der NPP: Michael Bachmann (Hg.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion*, WUNT 182, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005; Jens-Christian Maschmeier, *Rechtfertigung bei Paulus. Eine Kritik alter und neuer Paulusperspektiven*, BWANT 189, Stuttgart: Kohlhammer, 2010.

<sup>5</sup> Vgl. Stephen Westerholm, *Justification Reconsidered. Rethinking a Pauline Theme*, Grand Rapids: Eerdmans, 2013.

<sup>6</sup> Vgl. Stephen Westerholm, *Angriff auf die Rechtfertigung. Die Neue Paulusperspektive auf dem Prüfstand*, Augustdorf: Bethanien, 2015.

<sup>7</sup> Für kritische Stellungnahmen zum Rechtfertigungsverständnis des Paulus nach Auffassung der NPP vgl. u. a. folgende: Mark A. Seifrid, *Christ, Our Righteousness. Paul's Theology of Justification*, NSBT 9, Downers Grove: InterVarsity, 2001; D. A. Carson, Peter T. O'Brien und Mark A. Seifrid (Hg.), *Justification and Variegated Nomism*, Band 1: *The Complexities of Second Temple Judaism*. WUNT 2, 140, Band 2: *The Paradoxes of Paul*, WUNT 2, 181, Tübingen: Mohr Siebeck, 2001, 2004; Michael F. Bird, *The Saving Righteousness of God. Studies on Paul, Justification, and the New Perspective*. Paternoster Biblical Monographs,

einer kurzen Darstellung der NPP und fragen erst danach, ob sie als Weiterführung der Reformation verstanden werden kann, und wenn ja, welche reformatorischen Früchte sie trägt.

## 1. Die NPP: ein kurzer Umriss

Am Anfang schuf E. P. Sanders die NPP. So lautet die gängige Entstehungsgeschichte. „Traditionsgeschichtliche“ Untersuchungen ergeben aber ein differenzierteres Bild. Bereits in den 1920er Jahren protestierte George Foot Moore in England gegen die übliche christliche Darstellung des Judentums als Religion der Werkgerechtigkeit.<sup>8</sup> Etwa zeitgleich äußerte sich Albert Schweitzer kritisch gegenüber der lutherischen Paulusinterpretation: Der Apokalyptik und „Christusmystik“ müsse man einen wesentlich wichtigeren Stellenwert im Ganzen einräumen.<sup>9</sup> Das waren jedoch Einzelstimmen, die gegen den Konsens der lutherischen Auslegungstradition nicht viel ausrichten konnten, besonders in Deutschland, das damals die protestantische theologische Welt geradezu in kolonialer Manier beherrschte. Beispielsweise ging jeder nordamerikanische protestantische Theologe, der etwas von sich hielt, zur Promotion nicht nach Großbritannien, wie sie es heute zu tun pflegen, sondern nach Deutschland. Dort lernten sie von ihren Doktorvätern, denen man keineswegs pauschal Antisemitismus vorwerfen kann, bis spät in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein, dass Paulus „den Juden“ als negatives Exemplar des *homo religiosus* bekämpfte, der durch eigene Bemühungen sein Heil erarbeiten wollte.<sup>10</sup> Dass solche Ansichten, die zu den Selbstverständlichkeiten früherer protestantischer Forschergenerationen gehörten, in unserer Zeit alles andere als selbstverständlich sind, ist zu einem beträchtlichen Teil der Verdienst der NPP.

---

Milton Keynes: Paternoster, 2006; Chris VanLandingham, Judgment and Justification in Early Judaism and the Apostle Paul, Peabody, USA: Hendrickson, 2006; Roland Bergmeier, Gerechtigkeit, Gesetz und Glaube bei Paulus. Der judenchristliche Heidenapostel im Streit um das Gesetz und seine Werke, BTS 115, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2010.

<sup>8</sup> Vgl. George Foot Moore, Judaism in the First Centuries of the Christian Era, 3 Bände Cambridge, Mass.: Harvard, 1927–1930.

<sup>9</sup> Vgl. Albert Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1930.

<sup>10</sup> Vgl. Ernst Käsemann, An die Römer, HNT 8a, 4. Aufl., Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1980, 82, sowie die Analyse von Käsemanns Auffassung bei N. T. Wright, Paul and His Recent Interpreters. Some Contemporary Debates, Minneapolis: Fortress, 2015, 146f.

## 1.1 Krister Stendahl

Inzwischen ist es so, dass man in der angelsächsischen Theologie den Anfang der NPP für gewöhnlich nicht bei Sanders markiert, sondern mehr als ein Jahrzehnt vor ihm bei dem 1963 erschienenen einflussreichen Aufsatz des schwedischen Neutestamentlers Krister Stendahl „The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West“.<sup>11</sup> Stendahl argumentierte, dass man Paulus in der Westkirche seit Augustinus und erst recht seit Luther als nach innen gerichteten Menschen betrachte, der sein Handeln ständig anhand des eigenen Gewissens prüfte, also als einen Menschentyp, der ein Produkt westlichen Denkens ist und den es damals nicht gab. Luther, bei dem die Selbstprüfung geradezu obsessive Züge annahm, sei von Gewissensqualen geplagt worden und habe diese auf Paulus projiziert. Dadurch sei ein Zerrbild des vorchristlichen Paulus entstanden. Dieser solle wie Luther unter seiner eigenen Unfähigkeit, Gottes Gebote durch Gesetzeseifer zu erfüllen, gelitten haben, bis ihn sein von Sünden geplagtes Gewissen zu Christus hintrieb.

Mit dieser Darstellung verwies Stendahl auf ein hartnäckiges Problem der traditionellen Paulusinterpretation, denn die autobiographischen Aussagen des Paulus in Apostelgeschichte 22,1–21, Galater 1,13–14 und besonders Philipper 3,4–6 enthalten nicht den leisesten Hinweis, dass Paulus vor seiner Begegnung mit dem auferstandenen Herrn von Selbstzweifel geplagt war. Nur die Ich-Erzählung in Römer 7,7–25 konnte als Beweis dafür angeführt werden, und das nur, solange sie als autobiographische Beschreibung des inneren Zerrissenseins des Apostels vor seiner „Bekehrung“ gedeutet wurde. Diese Deutung ist aber schon längst vor Stendahls Zeit ins Wanken geraten<sup>12</sup> und findet heute nur gelegentlich (und in der deutschen Forschung kaum) Zustimmung.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Vgl. Krister Stendahl, *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*, in: *Harvard Theological Review* 56 (1963), 199–215.

<sup>12</sup> Vgl. Werner Georg Kümmel, *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zwei Studien*. TB 53, München: Kaiser, 1974, XI–160, bes. 109–121 (ND von Römer 7 und die Bekehrung des Paulus, Leipzig: Hinrichs, 1929).

<sup>13</sup> Vgl. Eckhard Schnabel, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Kapitel 6–16, HTA, Witten: SCM R. Brockhaus, Gießen: Brunnen, 2016, 121–123.

## 1.2 E. P. Sanders

Der große Wurf kam erst 1977 vom Texaner Sanders in seinem *Paul and Palestinian Judaism*.<sup>14</sup> Selten hat es in der Auslegungsgeschichte eine so große Zäsur gegeben, ein so deutliches „vorher“ und „nachher“. Sanders, ein Schüler des Walisers W. D. Davies, der seiner Zeit Paulus näher bei dem rabbinischen Judentum ansiedeln wollte,<sup>15</sup> griff die Kritik von Stendahl auf und führte sie wesentlich weiter. Beklagte Stendahl, dass die lutherische Auslegungstradition Paulus falsch verstanden habe, so meinte nun Sanders, dass die protestantische Tradition von der antiken jüdischen Frömmigkeit insgesamt ein völlig verkehrtes Bild habe. Dieses vermeintlich von Zerfallserscheinungen geplagte „Spätjudentum“ (wie man es damals in Deutschland herablassend zu nennen pflegte; heute spricht man angemessener vom „Frühjudentum“, um den markanten Unterschied zum rabbinischen Judentum gebührend anzuerkennen) habe man vor Sanders selbstverständlich als Religion der Werkgerechtigkeit betrachtet, nach der man durch gute Werke sein Heil verdienen musste. Sanders argumentierte hingegen, dass es (genauso wie das aus ihr hervorgehende Christentum) eine Religion der Gnade gewesen sei, in der Werke eine sekundäre Rolle spielten.

Das darin zum Vorschein kommende „pattern of religion“ nannte Sanders „covenant nomism“ (zu Deutsch „Bundesnomismus“).<sup>16</sup> Grundlegend dafür sei nicht Toraobservanz gewesen, sondern die bleibende Erwählung Israels. Sanders unterschied zwischen „getting in“ und „staying in“: Man sei in den Genuss des Heils durch Gottes Erwählung gekommen; man sei durch Erfüllung der Bedingungen des Bundes – Einhaltung des Gesetzes und bei Gesetzesbruch das Erbringen von Opfern zur Vergebung der begangenen Sünden – „drinnen“ geblieben.<sup>17</sup> Was Paulus betrifft, so habe er nichts am Judentum auszusetzen gehabt, außer dass es nicht das Christentum war.<sup>18</sup> Er sei überzeugt gewesen, dass Christus die Lösung war; also habe er ein Problem mit der jüdischen Religion finden *müssen*. Dies sei allerdings ein sekundärer Reflex gewesen. Denn Paulus sei in erster Linie davon überzeugt gewesen, dass

<sup>14</sup> Vgl. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*. Philadelphia: Fortress 1977.

<sup>15</sup> Vgl. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, Philadelphia: Fortress, 1948.

<sup>16</sup> Vgl. Sanders, *Paul* (s. Anm. 14), 12–18, 422f.

<sup>17</sup> Vgl. Sanders, *Paul* (s. Anm. 14), 17, 419f.

<sup>18</sup> Vgl. Sanders, *Paul* (s. Anm. 14), 552.

das auf sich selbst bezogene Judentum mit dem Kommen des Messias einfach ausgedient hat und einer universalistischen Religion weichen musste.<sup>19</sup>

Unter Sanders' fulminantem Angriff brach die seit Luther von der protestantischen Theologie geförderten Vorstellung von einer vermeintlichen *quid-pro-quo* Werkgerechtigkeit im Frühjudentum in sich zusammen. Sanders ist jedoch m. E. zu Recht vorgeworfen worden, auf besonders überzeugender Weise in eingehenden Untersuchungen von Friedrich Avemarie<sup>20</sup> und Simon Gathercole,<sup>21</sup> dass er bloß ein negatives Zerrbild des Judentums durch ein positives ersetzt habe. Denn nur unter bewusster Ausblendung mancher jüdischen Schriften – z. B. 4. Esra (gerade wegen seiner ausgeprägten Werkgerechtigkeit hält Sanders dieses Werk für einen Ausreißer)<sup>22</sup> – und eine selektive Lektüre vieler anderen Schriften – z. B. Tobits (vgl. 4,10; 12,9; 14,11), Sirachs (vgl. 3,3.15.30) oder der Psalmen Salomos (vgl. 3,8; 9,5) – konnte man behaupten, dass das Frühjudentum eine *reine* Gnadenreligion war. Diese Schriften legen vielmehr den Schluss nahe, dass viele Juden – selbst solche, die die Erwählung Israels lautstark bejahten – bemüht waren, ihr Heil durch Gesetzesobservanz zu sichern. Schließlich meinte auch Sanders, dass „staying in“ davon abhing. Der Unterschied zur gängigen christlichen Konzeption der Werkgerechtigkeit dürfte demnach vor allem semantisch sein. Die Vielfalt frühjüdischer Glaubensüberzeugungen lässt sich jedenfalls mit Sanders' monolithischem Bundesnomismus keineswegs zufriedenstellend erfassen.

Trotzdem darf man dankbar sein, dass Sanders unsere Aufmerksamkeit auf die in vielen frühjüdischen Schriften stark betonte Gnaden- und Erwählungslehre zu lenken vermochte. Sie war natürlich immer da, wie man den vielen Einzelpassagen, die Sanders zitiert, entnehmen kann, aber man braucht offene Ohren, um zu hören. Erst Sanders ist es gelungen, aus welchen Gründen auch immer, den hartnäckigen Ohrenschmalz, der sich in protestantischen Ohren festgesetzt hatte, zu entfernen. Freilich sind Sanders' Thesen im Einzelnen nach wie vor umstritten, aber sein bleibender Einfluss auf die neutestamentliche Wissenschaft ist unübersehbar. Vor *Paul and Palestinian Judaism* war die Auffassung, dass Paulus auch nach seiner „Bekehrung“ Jude geblie-

<sup>19</sup> Vgl. Sanders, Paul (s. Anm. 14), 548f.

<sup>20</sup> Vgl. Friedrich Avemarie, Tora und Leben. Untersuchung zur Heilsbedeutung der Torah in der frühen rabbinischen Literatur, TSAJ 55, Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.

<sup>21</sup> Vgl. Simon Gathercole, Where is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1–5, Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

<sup>22</sup> Vgl. Sanders, Paul (s. Anm. 14), 409, 421f.

ben ist und in jüdischen Kategorien gedacht hat, eine Außenseiterposition. Inzwischen ist sie geradezu eine Binsenweisheit geworden.<sup>23</sup> Mit Sanders kam etwas ins Rollen, was nicht mehr rückgängig gemacht werden kann. Darüber darf man sich freuen.

### 1.3 James D. G. Dunn

Nach Sanders stach als nächster der Engländer James Dunn in das Hornisennest der nun ordentlich aufgewühlten Zunft der Paulusausleger. Bei Dunn schlägt sich der jüdische Charakter des neu entdeckten Paulus vor allem in einem neuen Zugang zum Galaterbrief nieder. Seit Luther betrachteten protestantische Theologen jenen Brief im Grunde genommen als eine Kurzfassung des Römerbriefs, der die gleiche Argumentation „überlegter“ und „stringenter“ bringt.<sup>24</sup> Eine solche Betrachtungsweise führte unweigerlich dazu, dass den historischen Zusammenhängen, in denen der Galaterbrief geschrieben wurde, in der Auslegung wenig Gewicht verliehen wurde. Die meisten Kommentatoren waren sich zwar einig, dass der Anlass des Briefes im Versuch der Judaisten lag, Heidenchristen zur Toraobservanz, besonders zur Beschneidung zu zwingen,<sup>25</sup> aber dies sei nach der gängigen Auslegungstradition höchstens von exemplarischer Bedeutung gewesen. Paulus habe zwar an die Kontroverse in den galatischen Gemeinden angeknüpft, aber eigentlich sei es ihm um eine breiter gefasste Werkgerechtigkeit gegangen. Er habe im Galaterbrief, genau wie im Römerbrief, die universale Tendenz der Menschheit bekämpft, sich auf Werke jeglicher Art zu verlassen.

---

<sup>23</sup> Vgl. Magnus Zetterholm, *Paul within Judaism: The State of the Question*, in: M. D. Nanos und ders. (Hg.), *Paul within Judaism. Restoring the First Century Context of the Apostle*, Minneapolis: Fortress, 2015, 31–51, bes. 42–44.

<sup>24</sup> So Udo Schnelle, *Paulus: Leben und Denken*, Berlin: de Gruyter, 2003, 293. Der Galaterbrief wird traditionellerweise und immer noch nach Mehrheitsmeinung der deutschen Forschung in zeitlicher Nähe zum Römerbrief – unmittelbar davor oder danach – datiert (vgl. Udo Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, 9. Aufl., Göttingen: V&R, 2017, 130). Aber die südgalatische Hypothese – auch Provinzhypothese genannt – stellt inzwischen die Mehrheitsmeinung in der angelsächsischen Forschung dar und hat auch in Deutschland einige Befürworter (vgl. Rainer Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, WUNT 71, Tübingen: Mohr Siebeck, 1994, 252–259). Diese ermöglicht eine Datierung des Galaterbriefs in die Zeit nach der ersten Missionsreise und somit einige Jahre vor dem Römerbrief.

<sup>25</sup> Vgl. Werner Georg Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, 20. Aufl., Heidelberg: Quelle & Meyer, 1980, 260–263.

Dunn sah dies anders.<sup>26</sup> Die Werke des Gesetzes, um die es Paulus ging, seien keine guten Werke im umfassenderen Sinne, sondern jüdische „Grenzmarkierungen“. Die Forderung der Gegner in den galatischen Gemeinden sei also nicht „Werkgerechtigkeit“ nach klassischer christlicher Auffassung gewesen – laut Sanders war diese sowieso kein jüdisches Problem –, sondern habe darin bestanden, dass sich die Judenchristen ihr Heil nicht ausschließlich durch Identifikation mit Christus, sondern auch durch ihren Anschluss am alten Bund absichern sollten. Beschneidung, Reinheits- und Sabbatgebote haben für sie die Grenzen des Heilsraumes markiert, und nur wer diese Grenzlinien beachtet habe, habe sich des Anteils an Gottes Reich versichern können. Paulus habe den Galatern scharf einreden müssen, dass diese kultischen Merkmale des alten Bundes seit dem Kommen des Messias Jesus ebendiese Funktion verloren hätten.

Zunächst ist Dunn aus meiner Sicht zuzugestehen, dass er hinsichtlich der historischen Situation hinter dem Galaterbrief Recht hat. Der Ausdruck „Werke des Gesetzes“ (ἔργα νόμου; vgl. Gal 2,16; 3,2.5.10) bezieht sich im Galaterbrief eindeutig und – soweit ich feststellen kann – ausschließlich auf die kultischen Bestimmungen des Judentums, die der Abgrenzung Israels von den Heiden bzw. der Ausgrenzung der Heiden aus dem Bund dienten. Rückenwind für diese Ansicht erhielt Dunn durch das erst 1994 veröffentlichte Qumran-Manuskript 4QMMT,<sup>27</sup> in dem das hebräische Äquivalent מעשי התורה vorkommt – sonst ist der Ausdruck vor Paulus nicht belegt –, ebenfalls um kultische Bestimmungen der Qumran-Gemeinde zu bezeichnen.<sup>28</sup> Ethische Gebote scheinen in den galatischen Gemeinden unstrittig gewesen zu sein und blieben deshalb von den Auseinandersetzungen über die „Werke des Gesetzes“ unberührt.

Wenn wir also nur den Galaterbrief hätten, so wäre Dunn in seiner Paulusinterpretation m. E. im Großen und Ganzen Recht zu geben, denn wir wüssten nur über Einschätzung des Paulus zu den „Grenzmarkierungen“ Bescheid. Wir hätten dagegen keinen stichhaltigen Grund zur Annahme, dass diese für

<sup>26</sup> Vgl. vor allem James D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul*, in: ders., *Jesus, Paul, and the Law. Studies in Mark and Galatians*, Louisville: John Knox, 1990, 183–206 [ND von BJRL 65 (1983), 95–122].

<sup>27</sup> Sein Inhalt war jedoch bereits ab Mitte der 1980er Jahre allgemein bekannt. Vgl. Martin G. Abegg Jr., *Miqsat Ma’asey Ha-Torah (4QMMT)*, in: *Dictionary of New Testament Background*, Downers Grove: InterVarsity, 2000, 709–711, bes. 709.

<sup>28</sup> Vgl. James D. G. Dunn, *4QMMT and Galatians*, in: *NTS* 43 (1997), 147–153, bes. 150f.

ihn Teil eines umfassenderen Problems mit der Einhaltung der Tora insgesamt darstellte. Wir haben jedoch *auch* den Römerbrief, und dort merken wir, dass „Werke des Gesetzes“ keineswegs per definitionem auf „jüdische Grenzmarkierungen“ zu beschränken sind. Es ist nämlich die zusätzliche Stellungnahme des Paulus zu den „Werken des Gesetzes“ im Römerbrief (vgl. u. a. Röm 2,5; 3,20), mit der man präziser zwischen der Referenzgröße und der Bedeutung des Ausdrucks unterscheiden kann,<sup>29</sup> als dies mit Dunns Konzept möglich war.<sup>30</sup>

Das Problem lässt sich an folgendem Beispiel veranschaulichen: Wenn eine Mutter ihren Jungen auffordert, das ganze Gemüse zu essen, das auf seinem Teller liegt, heißt es nicht, dass sie meint, damit alle Gemüsesorten erfasst zu haben.<sup>31</sup> Es geht in diesem Einzelfall bloß um die Erbsen und Karotten, die sich auf ebendiesem Teller befinden. So auch mit Werken des Gesetzes. In den galatischen Gemeinden ging es um diejenigen „Werke des Gesetzes“, die dort strittig waren, und das waren nun einmal die kultischen Bestimmungen der Tora. Aber wie der Römerbrief (und nach Meinung mancher Kommentatoren sogar der eine oder andere Hinweis im Galaterbrief) deutlich macht, umfasst der Ausdruck für Paulus viel mehr als jüdische Grenzmarkierungen.<sup>32</sup>

#### 1.4 N. T. Wright

Schließlich kommen wir zu N. T. Wright. Insbesondere sind es zwei Anliegen des englischen Neutestamentlers, die für unsere Diskussion wichtig sind.<sup>33</sup> Zum einen will Wright Paulus konsequent vor seinem jüdischen Hin-

<sup>29</sup> Vgl. dazu grundlegend Moisés Silva, *Biblical Words and Their Meaning. An Introduction to Lexical Semantics*, 2. Aufl., Grand Rapids: Zondervan, 1994, 101–109.

<sup>30</sup> In späteren Stellungnahmen hat er seine Position korrigiert. Vgl. z. B. James D. G. Dunn, *The New Perspective: Whence, What and Whither?*, in: ders., *The New Perspective on Paul*, Grand Rapids, 2008, 1–97, sowie die Diskussion in Garwood P. Anderson, *Paul's New Perspective. Charting a Soteriological Journey*, Downers Grove: InterVarsity, 2016, 45f.

<sup>31</sup> Vgl. Yinger, *New Perspective* (s. Anm. 1), 48.

<sup>32</sup> Vgl. Peter Stuhlmacher, *N. T. Wright's Understanding of Justification and Redemption*, in: Christoph Heilig, J. Thomas Hewitt und Michael Bird (Hg.), *God and the Faithfulness of Paul. A Critical Examination of the Pauline Theology of N. T. Wright*, WUNT 2, 413, Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, 359–374, bes. 366.

<sup>33</sup> Vgl. meine ausführliche Analyse in: Joel R. White, *N. T. Wright's Narrative Approach*, in: Heilig / Hewitt / Bird, *God* (s. Anm. 32), 181–204, bes. 187–201, sowie ders., *Messias*, in: Baum / Häußler / Rehfeld, *Messias* (s. Anm. 3), 227–242, bes. 229–234.

tergrund verstehen. Demzufolge müsse man den vorchristlichen Paulus als Pharisäer begreifen, der an den Debatten seiner Zeit beteiligt war. Unter den verschiedenen Strömungen des Frühjudentums sei die Frage heiß umstritten gewesen, wer wirklich zu Israel gehört bzw. wer im messianischen Zeitalter einen Platz im eschatologischen Volk Gottes bekommt. Einig gewesen seien sie sich jedoch im Hinblick auf den Glauben an den einen Gott, sowie in der Überzeugung, dass Gott Israel erwählt hatte und seine Pläne für Israel in der Zukunft verwirklichen würde.<sup>34</sup> Genauer gesagt – und das ist für Wrights Ansatz wichtig – haben mehr oder weniger alle Juden im 1. Jh. (und ganz bestimmt auch Paulus) ein übergreifendes Metanarrativ „bewohnt“.<sup>35</sup> Diesem Metanarrativ zufolge habe Gott einen Bund mit Abraham geschlossen und versprochen, durch Abrahams Nachkommen die Völker zu segnen. Die Absicht Gottes habe im Sinaibund Konturen angenommen, besonders in der Forderung nach Bundestreue, welche Israel aber nicht erfüllen konnte und somit ins Exil gehen musste. Einen überzeugenden Beitrag von Odil Hannes Steck<sup>36</sup> aufgreifend argumentiert Wright, dass in der Vorstellung der Juden im 1. Jh. das Exil eine andauernde Wirklichkeit gewesen sei.<sup>37</sup> Jesus habe den Juden die Überwindung des Exils von Gott durch seine Person verkündet, und Paulus habe alle Völker aufgerufen, sich Israel bzw. Israels Messias anzuschließen und mit ihnen aus dem Exil zu kommen.

Das führt zum zweiten Aspekt des Ansatzes von Wright, der für unsere Diskussion von besonderer Bedeutung ist, denn im Rahmen seines bundestheologischen Entwurfs entwickelt Wright ein neues Verständnis von „Rechtfertigung“, das dem oben skizzierten frühjüdischen Metanarrativ gerecht werden soll.<sup>38</sup> Wright gibt nicht, wie ihm oft vorgeworfen wird, eine forensische Auffassung der Rechtfertigung auf, will aber diese stärker an den Bundesgedanken anknüpfen, als dies reformatorische Formulierungen für gewöhnlich tun. Rechtfertigung sei demnach kein Mechanismus des Heils – kein Schritt im *ordo salutis* –, wodurch die Gerechtigkeit Gottes (wie auch immer) auf

<sup>34</sup> Vgl. N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, Minneapolis: Fortress, 2013, 135–139.

<sup>35</sup> Vgl. Wright, *Paul* (s. Anm. 34), 114.

<sup>36</sup> Vgl. Odil Hannes Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum*. WMANT 23, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1967, bes. 110–195.

<sup>37</sup> Vgl. Wright, *Paul* (s. Anm. 34), 139–163.

<sup>38</sup> Vgl. Wright, *Paul* (s. Anm. 34), 925–966.

den Sünder übertragen wird. Eine solche Vorstellung ergebe im gerichtlichen Kontext keinen Sinn, denn kein Richter überträgt seine eigene Gerechtigkeit auf den Angeklagten, wenn er ihn freispricht. Rechtfertigung sei vielmehr die Anerkennung Gottes, dass der an Jesus Glaubende aufgrund der Bundesverheißungen und durch Identifikation mit Jesus in der Taufe nun zur Gruppe der Gerechten gehört. Man werde zwar nicht aufgrund von eigenen Werken gerechtfertigt, aber die Proklamation der Rechtfertigung durch Gott sei eine proleptische Feststellung, dass man am Ende für gerecht erfunden und somit im Endgericht bestehen wird.<sup>39</sup>

Wrights Vermächtnis ist auf jeden Fall strittig und sorgt besonders unter Evangelikalen für Aufregung, wahrscheinlich deshalb, weil er ihnen im Gegensatz zu den anderen „Urvätern“ der NPP sehr nahesteht und durch seine vielen Publikationen auf populärer Ebene einen großen Einfluss auf die Ansichten der Gläubigen in vielen Gemeinden ausübt. Persönlich halte ich Wrights Exil-Paradigma grundsätzlich für richtig. Er legt überzeugend dar, dass die Erzähllinie von Dtn 32 – Erwählung Israels, Auszug aus Ägypten, Landnahme, Abfall vom Glauben an Jahwe, Exil und Rückkehr – überall in frühjüdischen Texten vorzufinden ist. Es ist ihm zwar nicht im selben Ausmaß gelungen zu zeigen, dass diese Erzähllinie hinter den Ausführungen des Paulus aufzuspüren ist. Ich habe deshalb versucht zu beweisen, dass diese – gerade an Stellen, wo seine Argumentation eine heilsgeschichtliche Perspektive erschließt – tatsächlich im Hintergrund spürbar ist.<sup>40</sup>

Ebenso war es, wie wir gesehen haben, laut Wright die feste Überzeugung vieler jüdischer Gruppierungen, dass sie sich im Zustand des Exils befinden. Auch diese Ansicht ist aus meiner Sicht grundsätzlich richtig, aber ergänzungsbedürftig. Insbesondere würde ich stärker hervorheben, 1. dass das andauernde Exil Israels als realer Zustand und nicht bloß ein gedankliches Konstrukt aufgefasst wurde,<sup>41</sup> und 2. dass für Paulus die Rückkehr in Jesus bereits begonnen hat: Der Messias Jesus hat bereits Israel aus der Verbannung zu Gott zurückgerufen und es um sich selbst bzw. um die Zwölf, die die Rolle

---

<sup>39</sup> Vgl. Wright, Paul (s. Anm. 34), 949: „Properly speaking, ‚justification‘ is not ‚how someone becomes a Christian‘, but ‚how someone who becomes a Christian through believing the gospel and being baptized can be sure they will receive the verdict ‚righteous‘ on the last day‘.“

<sup>40</sup> Vgl. White, Messiah (s. Anm. 3), 234–240.

<sup>41</sup> Vgl. James M. Scott, N. T. Wright’s Hypothesis of an „Ongoing Exile“, in: ders. (Hg.), Exile. A Conversation with N. T. Wright, Downers Grove, IVP Academic, 2017, 10f.

der Stammesväter einnehmen (vgl. Mt 19,6), neu konstituiert.<sup>42</sup> Der Dienst des Paulus lässt sich als wichtiger Bestandteil dieses messianischen Auftrags erfassen. Er verstand sich nämlich als den Anführer der aus dem Exil befreiten Juden, die laut Jes 66,18–22 ausgesandt werden sollen, um Heiden dazu zu bewegen, sich in die Nachfolge des Messias zu begeben und Israel gemäß der alttestamentlichen Völkerwallfahrtstradition anzuschließen.<sup>43</sup>

Vor allem sind es zwei weitverbreitete Ansichten im Frühjudentum, die m. E. unumgänglich zu diesem Schluss führen: 1. Die Zeit des Exils wurde durch eine Prophezeiung im Danielbuch auf 490 Jahre ausgedehnt (vgl. Dan 9,24–27). Deshalb waren sich viele Juden – gerade um die Zeitenwende – bemüht, das bevorstehende Ende des Exils anhand dieser Daniel-Prophezeiung auszurechnen.<sup>44</sup> 2. Das Exil würde erst zu Ende gehen, wenn alle Stämme in das verheißene Land zurückkehren würden. Allen Juden im 1. Jh. war klar, dass dies noch nicht erfolgt ist.<sup>45</sup>

Das starke partizipatorische Element in Wrights Verständnis von Rechtfertigung, wie wir sie oben beschrieben haben – Rechtfertigung als Bestätigung, dass man zum Volk Gottes gehört –, ist in diesem Paradigma gegründet. Das stellt einen starken Kontrast zur lutherischen Rechtfertigungslehre dar, die im Grunde genommen individualistisch aufgefasst werden muss. Der Einzelne wird demnach durch die Übertragung einer ihm fremden Gerechtigkeit von Gott gerechtfertigt. Sein Verhältnis zum Volk Gottes bleibt dabei zunächst unberührt. Wrights narrativer Ansatz drängt auf eine Rechtfertigungslehre hin, in der die ekklesiologische Dimension stärker zum Tragen kommt. Das ist aus meiner Sicht erfreulich.

Dennoch halte ich Wrights Auffassung von Rechtfertigung insgesamt für defizitär. Eine solche Behauptung verlangt eine ausführlichere exegetische Stellung als diese im Rahmen dieses Artikels möglich ist. Hier muss eine Bemerkung genügen: Wenn ich die relevanten Stellen lese, insbes. Römer 4 und Galater 2,15–3,14, habe ich den starken Eindruck, dass „Rechtfertigung“ (*δικαιοσύνη* und verwandte Lexeme) für Paulus ein reales Geschehen konnotiert, das sich nicht auf die Verkündung eines neuen Status beschränken lässt. Wright bemängelt m. E. zu Recht, dass die Lehre von der übertragenen

<sup>42</sup> Vgl. White, *Messias* (s. Anm. 3), 240.

<sup>43</sup> Vgl. Riesner, *Frühzeit* (s. Anm. 24), 216–225, sowie Joel White, *Die Erstlingsgabe im Neuen Testament*, TANZ 45, Tübingen: Francke, 2007, 204–212.

<sup>44</sup> Vgl. White, *Messias* (s. Anm. 3), 231.

<sup>45</sup> Vgl. White, *Narrative* (s. Anm. 33), 194f.

bzw. imputierten Gerechtigkeit Christi keine adäquate Beschreibung dessen ist, was in der Rechtfertigung geschieht (siehe dazu unten), aber seine Neuformulierung ist sowohl in lexikalischer als auch in theologischer Hinsicht fraglich.

## 2. NPP: Bruch mit oder Weiterführung der Reformation?

Wie sollen wir die Beiträge der „Väter“ der NPP – Stendahl, Sanders, Dunn und Wright – bewerten? Meiner Meinung nach kann man allen etwas abgewinnen, aber niemandem davon ist ganz zu folgen. Das muss man auch nicht, denn das wirklich Interessante an der NPP sind sowieso nicht die Einzelergebnisse der NPP-Forscher, die zum Teil weit auseinanderliegen, sondern vielmehr die enorme Kreativität ihrer Ansätze, die ein jahrhundertlanges stabiles Paradigma protestantischer Dogmatik, wenn nicht zum Sturz, dann jedenfalls ins Wanken gebracht haben. Unmut darüber macht sich unter Vertretern der traditionellen Rechtfertigungslehre breit, und manche von ihnen beschuldigen Sympathisanten der NPP des Hochverrats an der Reformation, genauer der Preisgabe der Exklusivpartikel *sola gratia* und *sola fide*. Mein ehemaliger Lehrer Scott Hafemann musste z. B. das calvinistisch-presbyterianisch geprägte Gordon-Conwell Theological Seminary 2011 verlassen, weil er nicht „Rechtfertigung allein aus dem Glauben“, sondern „Glaubensgehorsam“ (vgl. Röm 1,5; 16,26) für das bessere Schlagwort paulinischer Soteriologie hielt.<sup>46</sup> (Er ging daraufhin an die Universität von St. Andrews in Schottland, wo er natürlich mit offenen Armen von N. T. Wright und anderen NPP-Sympathisanten empfangen wurde!)

Sind solche Maßnahmen nötig, um das Erbe der Reformation zu verteidigen? Ich behaupte vielmehr, dass die Hinterfragung bestimmter reformatorischer Lehren – auch der wichtigsten „Grenzmarkierungen“ reformatorischer Rechtgläubigkeit *sola gratia* und *sola fide* – aufgrund des formellen Prinzips *sola scriptura* zutiefst reformatorisch ist.<sup>47</sup> Denn der wahre Geist der Reformation drängt förmlich zur ständigen Prüfung der aus der Reformation

---

<sup>46</sup> Hafemann teilte mir in einem persönlichen Gespräch mit, dass er nicht gekündigt werden konnte, weil sein Standpunkt schon bei seiner Berufung einige Jahre zuvor bekannt war. Ihm sei aber verboten worden, Vorlesungen mit biblisch-theologischem Schwerpunkt zu halten, und er zog daraus die Konsequenzen.

<sup>47</sup> Vgl. F. E. Meyer, *The Formal and Material Principles of Lutheran Confessional Theology*, in: *Concordia Theological Monthly* 24 (1953), 545–550.

hervorgehenden Dogmen anhand neuer exegetischen Einsichten. Das heißt keineswegs, dass man die Ansichten der Reformatoren voreilig über Bord werfen soll; auch ihre exegetischen Leistungen verdienen weiterhin Beachtung. Denn das letzte Wort über die NPP ist bei weitem noch nicht gesprochen. Vielleicht wird man am Ende konstatieren müssen, dass sie in manchen – auch zentralen – Punkten falsch liegt.

Es wäre jedoch ein Fehler, Vertreter der NPP aus dem Kreis der wahren Gläubigen zu verjagen, wie manche Evangelikale dies fordern,<sup>48</sup> solange sie den Grundsatz *sola scriptura* glaubhaft bejahen. Denn sie erfüllen eine wichtige theologische Funktion, die sich am besten anhand des folgenden Beispiels veranschaulicht lässt: In Nordamerika toben jedes Jahr riesige Brände in den Wäldern im trockenen Westen, die zunächst äußerst destruktiv wirken. Man hat jedoch im Laufe der Zeit gelernt, dass es nicht immer zielführend ist, diese Brände mit allen Mitteln zu bekämpfen. In vielen Fällen erweist es sich sogar als vorteilhaft, sie brennen zu lassen, weil nach dem Brand alles umso kräftiger blüht und manches Gewächs sogar gesünder wird.

Bei der NPP scheint es mir ähnlich verlaufen zu sein: Sie brannte vieles nieder, was längst weg gehörte, bestimmt aber auch manches, was weiterhin wertvoll war. Aber das Wertvolle an der traditionellen protestantischen Paulus-Auslegung blüht schon wieder und so manches Neue kommt hinzu. Das beginnt sich schon in der Folge-Generation der Forschung zu erweisen – man spricht bereits von der Post-New Perspective –, und sie verspricht viele spannende Diskussionen anzuregen. Im Folgenden möchte ich auf ein paar der wichtigsten Früchte der Post-NPP hinweisen. Diese kann man anhand von drei Fragen skizzieren, die von der NPP aufgeworfen und nun in interessante neue Richtungen weitergeführt werden:

## 2.1 Lehrte Paulus die „*imputatio alienae iustitiae*“?

Diese Formulierung geht auf Philip Melancthon zurück.<sup>49</sup> Er präzisiert damit Luthers Vorstellung vom „fröhlichen Tausch“,<sup>50</sup> wonach bei der Rechtfertigung unsere Sünden auf Christus und seine Gerechtigkeit auf uns übertragen werden. In lutherischen Bekenntnisschriften wird darauf nicht näher

<sup>48</sup> Vgl. z. B. John Piper, *The Future of Justification: A Response to N. T. Wright*, Downers Grove: InterVarsity, 2008.

<sup>49</sup> Vgl. *Apologia Confessionis Augustanae*, BSELK 293, 4.

<sup>50</sup> Vgl. Martin Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 12. These, WA 7, 25, 34.

eingegangen, aber im Westminster Bekenntnis von 1647, das eine bestimmende Wirkung auf die protestantische Auffassung von Rechtfertigung im Angelsächsischen ausübte, heißt es, dass Gott

freely justifieth: not by infusing righteousness into them [N. B.: Hier wird eine Absage an „mitgeteilte Gerechtigkeit“ erteilt], but [...] by accepting their persons as righteous [...] for Christ's sake alone; *not by imputing faith itself*, the act of believing, or any other evangelical obedience to them, as their righteousness, *but by imputing the obedience and satisfaction of Christ unto them.*<sup>51</sup>

Das Westminster Bekenntnis bejaht somit die lutherische Imputationslehre, betont aber darüber hinaus, dass nicht der Glaube des Einzelnen die Rechtfertigung bewirkt, sondern ausschließlich der Gehorsam Christi sowie seine „Genugtuung“ (= „satisfaction“) im Hinblick auf das Gesetz. Diese werden förmlich auf unser Konto übertragen. Die evangelikale Bewegung im Angelsächsischen hat ihre grundsätzliche soteriologische Prägung von dieser sogenannten „federal theology“ oder „covenant theology“ erhalten.<sup>52</sup> Das führt nicht selten dazu, dass diese bestimmte Auffassung vom Mechanismus der Rechtfertigung *de facto* mit der biblischen Rechtfertigungslehre gleichgesetzt wird, sodass die Dementierung des vermeintlichen Mechanismus als Preisgabe der Lehre insgesamt verstanden wird.<sup>53</sup> Auch das wurde meinem Freund Scott Hafemann implizit vorgeworfen. Vielleicht hätte er sich am Gordon-Conwell Theological Seminary halten können, wenn es ihm nur um eine stärkere Betonung des Glaubensgehorsams gegangen wäre (siehe oben), aber Hafemann stellte auch das Westminster-Dogma in Frage, und diese zweite Kröte wollte das Seminary offenbar nicht schlucken. Es half auch nicht, dass nicht nur NPP-Befürworter wie Wright,<sup>54</sup> sondern auch manche Skeptiker ihre Not mit der Lehre von Westminster zum Ausdruck gebracht ha-

<sup>51</sup> Vgl. Westminster Confession, Kap. 11.1 (meine Hervorhebung), BSRK 567, 16; dt.: Der evangelische Glaube kompakt. Ein Arbeitsbuch; Das Westminster Glaubensbekenntnis von 1647 [...], hg. v. Thomas Schirmacher, Neuhausen: Hänssler, 1998, 96.

<sup>52</sup> Vgl. Mark K. Karlberg, Covenant Theology and the Westminster Tradition (A Review Article), in: ders., Covenant Theology in Reformed Perspective. Collected Essays and Book Reviews in Historical, Biblical, and Systematic Theology, Eugene: Wipf & Stock, 2000, 111–128.

<sup>53</sup> Bird, Righteousness (s. Anm. 7), 64.

<sup>54</sup> Vgl. Wright, Paul (s. Anm. 34), 951.

ben, u. a. evangelikale Theologen wie Robert Gundry,<sup>55</sup> Mark Seifrid,<sup>56</sup> und Michael Bird.<sup>57</sup>

Für diese Forscher besteht das Problem mit der Auffassung des Westminster-Bekenntnisses von Rechtfertigung in der fehlenden Basis in der Schrift, nicht in der Übertragung unserer Sünden auf Christus – das leugnet wohl kein evangelikaler Theologe –,<sup>58</sup> sondern in der vermeintlich uns übertragenen „aktiven“ Gerechtigkeit Christi (d. h. der Ansicht, dass seine Erfüllung des Gesetzes uns gutgeschrieben wird). Die dafür herangezogenen Schriftstellen betonen zwar, dass Sünder „gerecht“ werden, sagen aber nichts Genaueres über den Vorgang. In Römer 4,1–5 heißt es – dem Westminster Bekenntnis zum Trotz – eben nicht, dass die Gerechtigkeit Christi uns als Gerechtigkeit angerechnet wird, sondern der eigene Glaube. 2 Korinther 5,21 behauptet zwar, dass „Gott Christus für uns zur Sünde [oder zum Sündopfer] gemacht hat, damit wir die Gerechtigkeit Gottes werden“, schweigt jedoch darüber, wie Letzteres geschieht. 1 Korinther 1,30 lehrt ohne Zweifel, dass Christus unsere Gerechtigkeit geworden ist, aber von imputierter Gerechtigkeit ist genauso wenig die Rede, wie von imputierter „Weisheit“, „Heiligung“, oder „Erlösung“, welche er uns laut demselben Vers auch geworden ist. Es gibt also aus exegetischer Sicht genügend Gründe, die Lehre von der Imputatio neu zur Diskussion zu stellen.

Das haben auch, wie wir gesehen haben, einige Forscher im Angelsächsischen getan, und ihre Stellungnahmen zum Thema sind durchaus überlegenswert. Alle vereint der Wunsch, das partizipatorische Element der paulinischen Soteriologie stärker zu betonen, denn die klassischen lutherischen Formulierungen hinterlassen zu sehr den Eindruck einer Transaktion zwischen Gott und dem Einzelnen,<sup>59</sup> bei der Christus bloß die gemeinsame Währung ist. Aber Errettung geschieht nur „en Christo“ – d. h. in der Identifikation

---

<sup>55</sup> Vgl. Robert H. Gundry, *The Nonimputation of Christ's Righteousness*, in: M. Husbands und D. J. Treier (Hg.), *Justification. What's at Stake in the Current Debate*, Downers Grove: InterVarsity 2004, 17–45.

<sup>56</sup> Vgl. Seifrid, *Christ* (s. Anm. 7), 172–175.

<sup>57</sup> Vgl. Bird, *Righteousness* (s. Anm. 7), 61–70.

<sup>58</sup> Dies wird insbesondere Wright immer wieder vorgeworfen, aber vgl. Wright, *Paul* (s. Anm. 34), 883, Anm. 309: „[O]n my reading of 2 Cor. 5,21a, in which the Messiah was ‚made to be sin for us‘ [...] something like the traditional ‚imputation‘ ( ‚our‘ sins being ‚imputed‘ to the Messiah) is still appropriate.“

<sup>59</sup> Vgl. Grant Macaskill, *Union with Christ in the New Testament*, Oxford: University Press, 2013, 88f.

mit Christus in seinem Tod und seiner Auferstehung –, und diese Forscher zielen darauf, das forensische Geschehen in der Rechtfertigung stärker an die Partizipationslehre zu binden.<sup>60</sup> Bird spricht zum Beispiel von „incorporated righteousness“, eine äußerst glückliche Formulierung, die nicht die Übertragung eines formellen Status impliziert, sondern das Eintauchen in das Heilsgeschehen, das alle Gläubigen vereint.<sup>61</sup>

Hier wäre Raum für weiterführende Überlegungen: Eine ausgewogene partizipatorische Rechtfertigungslehre würde beispielsweise dem Geist Gottes bereits bei der Rechtfertigung eine aktive Rolle zukommen lassen, die er in den klassischen Formulierungen nicht spielt. Diese lassen ihn förmlich warten, bis Vater und Sohn mit ihrem Werk fertig sind, bevor ihm dann bei der Heiligung endlich eine Aufgabe erteilt wird! Wenn aber Rechtfertigung in der Identifikation mit Jesus in seinem Tod und seiner Auferstehung erfolgt (vgl. Röm 4,25) und es der Geist Gottes ist, der Jesus aus den Toten auferweckt (vgl. Röm 8,11), dann muss er auch maßgeblich an der Rechtfertigung beteiligt sein. Diese und andere möglichen Implikationen des Ansatzes Birds sind vielversprechend und verdienen es, dass man sie weiter verfolgt. Neue Versuche, die biblische Rechtfertigungslehre zu beschreiben, sollen selbstverständlich keineswegs unkritisch übernommen werden; sie sollen aber genauso wenig von vorneherein ausgeschlossen werden, als hätten die Reformer des 16. Jahrhunderts oder die Geistlichen von Westminster im 17. Jahrhundert das letzte Wort darüber gesprochen.

## 2.2 Was bedeutet „Gnade“?

Sanders gestaltete, wie wir gesehen haben, seinen bundesnomistischen Entwurf zunächst als Untersuchung der „Pattern of Religion“ des Frühjudentums. Er argumentierte, dass das Judentum im 1. Jh. n. Chr. keine Werkgerechtigkeit forderte, sondern eine Religion der Gnade war. Es fällt deshalb umso stärker auf, dass Sanders nirgendwo „Gnade“ definiert.<sup>62</sup> Offenbar ging er einfach davon aus, dass dies im Frühjudentum ein einheitliches Konzept war, welches die protestantische Auslegungstradition mehr oder weniger richtig erfasst hat. Der jüdische Gelehrte Jacob Neusner, der die Vielfältigkeit des frühjüdischen Denkens zum Hauptthema seiner äußerst produktiven For-

<sup>60</sup> Vgl. Anderson, *Perspective* (s. Anm. 30), 131–141.

<sup>61</sup> Vgl. Bird, *Righteousness* (s. Anm. 7), 60–87.

<sup>62</sup> Vgl. Barclay, *Paul and the Gift*, Grand Rapids: Eerdmans, 2015, 157.

schung gemacht hat, warf Sanders deswegen vor, die frühjüdischen Quellen genauso wie seine Gegner durch eine lutherische Brille betrachtet zu haben.<sup>63</sup>

Diesen Gedanken aufgreifend argumentiert der Engländer John Barclay in seiner 2015 erschienenen Monographie *Paul and the Gift*, dass die Auffassung von Gnade im Frühjudentum alles andere als einheitlich, sondern vielmehr polyvalent war.<sup>64</sup> Barclay beruft sich auf den Literaturwissenschaftler Kenneth Burke, der auf die allgemeine Tendenz zur „Vervollkommnung“ oder „Perfektionierung“ beim Definieren von Konzepten hinweist.<sup>65</sup> Burke meint damit folgendes: Wenn wir Abstraktes zu definieren versuchen, neigen wir aus rhetorischen oder ideologischen Gründen dazu, dies unter Ausschluss anderer wichtiger Komponenten auf einen bestimmten logischen Endpunkt hin zu entfalten, um somit zu einer reinen Definition zu gelangen.<sup>66</sup> Nehmen wir die Konzeption von Gott als die Quelle allen Seins als Beispiel: Sie „perfektioniert“ den ontologischen Aspekt des Gottesbegriffs und vernachlässigt womöglich andere – etwa relationale – Aspekte des Wesens Gottes. Barclay argumentiert im Anschluss an Burke, dass frühjüdische Autoren unterschiedliche Aspekte des Konzepts der Gnade perfektionieren. Diese fasst er in einem Katalog aus sechs verschiedenen „Vervollkommnungsmomenten“ zusammen: Überfluss (Gnade ist unerschöpflich), Singularität (Gnade allein erklärt Gottes Handeln), Priorität (Gnade ist zeitlich vorrangig vor menschlichen Reaktionen darauf), Inkongruenz (Empfänger der Gnade sind unwürdig), Wirksamkeit (Gnade bewirkt eine positive Reaktion) und „Unerwiderbarkeit“ (auf Englisch „non-circularity“; Gnade verlangt keine angemessene Erwiderung).<sup>67</sup>

Barclay zufolge perfektionieren alle jüdischen Quellen den Aspekt des Überflusses, aber damit ist es mit der Übereinstimmung unter ihnen schon vorbei. Die Weisheit Salomos dementiere die Singularität und die Inkongruenz der Gnade. Qumran leugne die Singularität der Gnade, bejahe aber ihre

<sup>63</sup> Jacob Neusner, *The Use of Later Rabbinic Evidence for the Study of Paul*, in: W. S. Green (Hg.), *Approaches to Ancient Judaism. Theory and Practice* 2, *Brown Judaic Studies* 9, Chico: Scholars Press, 1980, 43–63.

<sup>64</sup> Vgl. ausführlicher Joel R. White, *Rez. John M. G. Barclay, Paul and the Gift*, in: *European Journal of Theology* 26 (2017), 70f.

<sup>65</sup> Vgl. bes. *Permanence and Change: An Anatomy of Purpose*, Berkeley: University Press, 1954, und *Language as Symbolic Action. Essays on Life, Literature, and Method*, Berkeley: University Press, 1966.

<sup>66</sup> Vgl. Barclay, *Paul* (s. Anm. 62), 67f.

<sup>67</sup> Vgl. Barclay, *Paul* (s. Anm. 62), 70–75.

Priorität und Wirksamkeit. Philo betone die Singularität und Wirksamkeit der Gnade. Insgesamt gebe es in frühjüdischen Werken eine auffällige Tendenz, die Inkongruenz der Gnade zu verneinen. Demnach treffe sie nur auf würdige Empfänger.<sup>68</sup> Gerade hier merke man den großen Unterschied zu Paulus, der die Inkongruenz der Gnade besonders hervorhebe.<sup>69</sup>

Für unsere Zwecke ist ein weiterer Aspekt der These Barclays von großem Interesse: Die Perfektionierung der „Unerwiderbarkeit“ der Gnade, die in modernen Konzeptionen eine so große Rolle spielt – d. h. Gottes Gnade verlangt keine Gegenleistung seitens der Empfänger –, komme in jüdischen Quellen und auch bei Paulus nicht explizit vor.<sup>70</sup> In der Antike haben Geschenke der Etablierung und Weiterführung von Beziehungen gedient und deshalb die Beschenkten selbstverständlich zur angemessenen Gegenleistung verpflichtet.<sup>71</sup> Wenn Barclay Recht hat, dann müssen wir uns mit der paulinischen Auffassung von der Beziehung zwischen Gnade und Werken erneut befassen. Es ist möglich, dass sich reformatorische Formulierungen (die vermutlich noch nicht die moderne „Unerwiderbarkeit“ der Gnade voraussetzen) als völlig zulänglich erweisen; schließlich betonten sowohl Luther<sup>72</sup> als auch Calvin<sup>73</sup> die Notwendigkeit der Werke als Ausdruck des wahren Glaubens. Doch die Gefahr der billigen Gnade, vor der Bonhoeffer warnte,<sup>74</sup> ist in unserer Zeit nur noch größer geworden, und Barclay bietet neue Ressourcen zu ihrer Bekämpfung.

### 2.3 Ist die Rechtfertigungslehre das Zentrum des paulinischen Evangeliums?

Zum Schluss möchte ich meine eigenen Gedanken im Hinblick auf die Frage, ob eine Revision der typisch lutherischen Auffassung von der Rechtfertigungslehre als das Zentrum des paulinischen Evangeliums notwendig ist, kurz skizzieren. Diese verursachte vor einigen Jahren eine Bemerkung

---

<sup>68</sup> Vgl. Barclay, Paul (s. Anm. 62), 194–328, bes. 309–313.

<sup>69</sup> Vgl. Barclay, Paul (s. Anm. 62), 565f.

<sup>70</sup> Vgl. Barclay, Paul (s. Anm. 62), 183–188.

<sup>71</sup> Vgl. Barclay, Paul (s. Anm. 62), 11–65.

<sup>72</sup> Vgl. z. B. Freiheit, 23. These, WA 7, 32, 4–34.

<sup>73</sup> Vgl. z. B. Institutio Christianae Religionis III,17,8, dt.: Unterricht in der christlichen Religion [...], Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008, 447.

<sup>74</sup> Vgl. den ersten Satz in Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge (EA München: Chr. Kaiser, 1937): „Billige Gnade ist der Todfeind unserer Kirche“, DBW 4, 29.

Wrights, der in seinem unnachahmlichen Stil zu einem „thought experiment“ einlud: Er überlegte, ob nicht die Geschichte der westlichen Kirche ganz anders verlaufen wäre, wenn sich die Reformatoren mehr mit der kosmischen Christologie im Kolosser- bzw. im Epheserbrief als mit der Rechtfertigungslehre im Galater- bzw. im Römerbrief befasst hätten. In diesem Fall hätte sich, so Wright, die neutestamentliche Wissenschaft wahrscheinlich in heftige Diskussionen über den deuteropaulinischen Charakter der Hauptbriefe verstrickt, weil sich ihre Anliegen und ihr Stil von den „unumstrittenen“ Gefangenschaftsbriefen stark unterscheiden!<sup>75</sup>

Ich würde das Gedankenspiel anders gestalten: Stellen wir uns vor, Luthers brennende Frage wäre nicht „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“ gewesen. Diese Frage – hier gebe ich Stendahl ganz Recht – hat Paulus nicht umgetrieben. Ihn beschäftigte vor seiner Bekehrung nicht seine eigene Sündenlast, sondern, wie Wright u. a. überzeugend argumentiert, vielmehr das Theodizeeproblem, das Israels Schicksal darstellte und mit dem sich frühjüdisch-apokalyptische Autoren intensiv beschäftigten. Paulus glaubte nämlich genauso wie sie, dass Gott durch Israel seinen Plan mit der Welt verwirklichen wollte, dass aber Israel ungehorsam war und deswegen in die Verbannung geschickt worden ist. Weil Gottes Plan dadurch ins Stocken geraten ist, lehnten sich die Völker weiterhin gegen Gott auf, und die Welt insgesamt litt darunter.

Bei Paulus drängte sich deswegen eine ganz andere Frage auf: „Wie schafft es Gott, alles wieder in die richtigen Bahnen zu bringen bzw. Israel, die Völker und die Welt mit sich zu versöhnen?“ Hätte Luther und die Reformatoren diese und nicht jene Frage beschäftigt, dann wären die Briefe des Paulus an die Kolosser und die Epheser sowie der 2. Thessalonicherbrief mit seiner starken apokalyptischen Ausrichtung vielmehr in den Mittelpunkt ihres Interesses gerückt mit nachhaltiger Wirkung auf die protestantische Theologie. Wir können es nicht wissen, aber Wright hat vermutlich Recht, dass es in diesem Fall keine Zweifel an ihrer Authentizität gegeben hätte.

Was den Kolosserbrief angeht, habe ich jedenfalls solchen Zweifel nicht, nachdem ich mich in den letzten Jahren intensiv mit ihm befasst habe.<sup>76</sup> Freilich setzt er andere theologische Akzente als die Hauptbriefe, aber das bedeu-

<sup>75</sup> Vgl. Tom Wright, *Justification: God's Plan and Paul's Vision*, London: SCM Press, 2009, 27. (In Veröffentlichungen auf populärer Ebene zieht N. T. Wright den Namen „Tom“ vor.)

<sup>76</sup> Vgl. Joel White, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, HTA, Witten: SCM R. Brockhaus / Gießen: Brunnen, 2018.

tet nicht, dass diese auf die Tätigkeit von etwaigen, historisch nicht greifbaren „Paulusschülern“ zurückzuführen sind, die für die vermeintlich weiterentwickelte Theologie des Kolosserbriefes verantwortlich gemacht werden.<sup>77</sup> Dass es einer solchen These an wissenschaftlich erforderlicher Falsifizierbarkeit mangelt, liegt auf der Hand.

Ich bin hingegen der Meinung, dass der Kolosserbrief – gerade in Bezug auf mehrere vermeintlich unpaulinische theologische Konzepte – große Ähnlichkeiten mit den Korintherbriefen aufweist.<sup>78</sup> 1. Die kosmische Christologie des Kolosserbriefes lässt sich gut von 1 Kor 3,21–23; 15,25–28 ableiten. 2. Bereits im 1. Korintherbrief begegnet uns die Vorstellung von der Gemeinde als Leib (1 Kor 12,12–13) und von Christus als Haupt (1 Kor 11,3). Diese mussten nur miteinander kombiniert werden, wozu die Abendmahlsparethese durchaus einlädt (1 Kor 11,23–26). Dass solche Gedankenkombinationen dem außergewöhnlich kreativen Geist des Paulus nicht möglich sein sollten, wohl aber seinen ihn nachahmenden Schülern, leuchtet nicht ein. 3. Das Dienstverständnis des Apostels, wie es in Kol 1,24–27 dargestellt wird, weist auffallende Ähnlichkeiten mit der Auffassung des Paulus von seinem Dienst in 2 Kor 5,17–6,2 auf.<sup>79</sup> Nur in der eschatologischen Ausrichtung der Korintherbriefe einerseits und des Kolosserbriefes andererseits ist ein markanter Unterschied zu bemerken, der aber erkennbar mit der jeweiligen Briefsituation zusammenhängt.

Ich frage mich inzwischen sogar, ob der Kolosserbrief uns Einblick gewährt, *nicht* in spätpaulinische oder deuteropaulinische theologische Entwicklungen, sondern in die frühesten Überzeugungen des Apostels nach seiner Bekehrung auf dem Weg nach Damaskus.<sup>80</sup> Wenn nämlich der vorchrist-

<sup>77</sup> Vgl. z. B. Schnelle, Einleitung (s. Anm. 24), 363–367.

<sup>78</sup> Ich datiere den Kolosserbrief auch aus anderen Gründen mit einer wachsenden Minderheit in die frühen 50er Jahre. So z. B. Wolf-Henning Ollrog, Paulus und seine Mitarbeiter. Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission, WMANT 50, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1979, 241; Werner Thiessen, Christen in Ephesus. Die historische und theologische Situation in vorpaulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe, TANZ 12, Tübingen: Francke 1995, 111–138; Rainer Riesner, Pauline Chronology, in: The Blackwell Companion to Paul, Oxford: University Press, 2011, 10–28, bes. 20.

<sup>79</sup> Vgl. dazu ausführlicher Joel White, Paul Completes the Servant's Sufferings (Colossians 1:24), in: JSPL 6 (2016), 181–198, bes. 194f.

<sup>80</sup> Dass die Theologie des Paulus maßgeblich von diesem Ereignis geprägt war, hat m. E. Seyoon Kim, The Origin of Paul's Gospel, WUNT 2, 4, Tübingen: Mohr Siebeck, 1981, überzeugend darlegt, auch wenn ich ihm nicht in allen Einzelheiten folgen würde.

licher Paulus von frühjüdisch-apokalyptischen Fragen umgetrieben wurde, wie ich sie oben geschildert habe, dann hätte er seine Begegnung mit dem auf-erstandenen Herrn als weltumwälzendes Ereignis verstanden, das den Kosmos mit Gott versöhnen (vgl. Kol 1,20), Gottes Volk aus dem Machtbereich der Finsternis holen (Kol 1,13) und die Heiden zu ihm hintreiben (Kol 1,27) musste. Seine Christologie wäre extrem hoch, seine Ekklesiologie vom Haupt des Kosmos her gedacht, und seine Eschatologie zunächst „realisiert“ („Vorbehalt“ würde später kommen), weil ihm der Herr des Universums in seiner ganzen Herrlichkeit erschienen ist (vgl. Apg 22,6–11). Wenn das stimmen sollte, dann können Überlegungen zum Zentrum der paulinischen Theologie nicht davon unberührt bleiben.

Nun will ich nicht auf der anderen Seite des Pferds herunterfallen: natürlich bleiben die Hauptbriefe mitbestimmend – gerade wegen der Rechtfertigungslehre des Paulus, die ohne Zweifel für schuldbeladene Menschen in unserer Zeit eine gute Nachricht ist. Aber viele andere sind damit nicht ansprechbar. Ihr Gewissen quält sie ebenso wenig wie Saulus von Tarsus, und sie haben im Gegensatz zu Luther nie einen gnädigen Gott gesucht. Sie spüren aber, dass die Welt aus den Fugen geraten ist, und ihr Leben auch, und wären somit für das Evangelium, wie es im Kolosserbrief beschrieben wird, vielleicht abgeschlossen. Kein Gebot schreibt der Kirche vor, dass sie mit der paulinischen Rechtfertigungslehre evangelisieren muss.

Das sind alles nur anfängliche Überlegungen, die aus meiner jahrelangen Beschäftigung mit dem Kolosserbrief gewachsen sind. Sie lässt in mir auch die Frage aufkommen, wie lange evangelikale Theologen die im theologischen Diskurs übliche Ausklammerung der umstrittenen Paulusbriefe stillschweigend akzeptieren. Sind diese Briefe echt – und das ist meine gründlich reflektierte Meinung zum Kolosserbrief (andere müssen sich aufgrund ihrer Untersuchungen hinter die anderen Briefe stellen) –, dann entsteht durch ihre Abschiebung in das deuteropaulinische Ausland ein Zerrbild von Paulus, das dem lutherischen Paulus einen Vorteil verschafft, aber dem neutestamentlichen Paulus nicht gerecht werden kann, weil wesentliche Aspekte seiner Theologie vernachlässigt werden. Umgekehrt wäre die Rehabilitierung der Deuteropaulinen, wie dies auf lobenswerte Art und Weise neuerlich von Jacob Thiessen und Rüdiger Fuchs versucht worden ist (auch wenn diese m. E.

nicht in allen Einzelpunkten gelungen ist),<sup>81</sup> der erste Schritt zu einer gesamtneutestamentlichen Theologie, die endlich eine tragfähige Synthese zwischen Paulus einerseits und Jesus, Jakobus oder Johannes andererseits erzielen kann.

### 3. Ein Schlusswort

Wie soll man die Wirkung der NPP im Hinblick auf die Rechtfertigungslehre beurteilen? Sie hat an manchen reformatorischen Selbstverständlichkeiten gerüttelt, und es ist noch nicht klar, ob das, was sie an ihrer Stelle bietet, einen echten Fortschritt darstellt. Aber die Anhänger der NPP spornen uns an, Paulus besser zu verstehen. Das ist m. E. ein zutiefst reformatorisches Anliegen, das es zu würdigen gilt.

Joel White, Freie Theologische Hochschule, [white@fthgiessen.de](mailto:white@fthgiessen.de)

### Abstract

The (no longer so) New Perspective on Paul has brought about an undeniable shift in our understanding of Paul's thought, helping scholars to view him much more clearly in his Jewish context. This has engendered considerable interest among Pauline scholars internationally, but German theologians, perhaps due to their Lutheran leanings, have been hesitant to join the discussion. The 500<sup>th</sup> anniversary of the German Reformation offers a unique opportunity to assess the impact of the New Perspective on the Protestant legacy of „justification by faith“. This article first reviews the contributions of Krister Stendahl, E. P. Sanders, James Dunn, and N. T. Wright before arguing that the Reformation doctrine of sola scriptura demands a constant willingness to re-examine Protestant doctrinal formulations on the basis of new exegetical insights. Finally, it challenges traditional Reformation understandings of the doctrine of imputation, the nature of grace, and the centrality of the doctrine of justification in light of recent scholarly work on Paul.

---

<sup>81</sup> Jacob Thiessen, *Die Umstrittenen Paulusbriefe – Abschriften und Fälschungen? Intertextuelle, literarkritische und theologische Studien. Mit zwei Ergänzungen von Rüdiger Fuchs*, STB 19, Zürich: LIT, 2016.