

Einblicke in die neuere Paulusforschung

Die Briefe des Apostels Paulus rütteln auf und geben zu denken. Die Verve und Tiefe der darin enthaltenen theologischen Reflexionen verliehen dem christlichen Denken und Handeln im Laufe seiner Geschichte immer wieder bedeutsame Impulse, die mehr als einmal große Neuerungen und Umbrüche in Theologie und Kirche zeitigten. So beriefen sich Augustinus und Luther, um nur zwei der wirkmächtigsten Beispiele zu nennen, bekanntlich auf den Apostel. Bis heute sind die Paulusbriefe ein Quell für vielfältige Inspirationen und Kontroversen. Dies gilt im Speziellen für die wissenschaftliche Exegese. Zahlreiche innovative Auslegungen wurden dort in den letzten Jahrzehnten vorgetragen. Hier kann nur eine kleine Auswahl in gebotener Kürze präsentiert werden. Vorgestellt werden die sogenannte „new perspective on Paul“, die anti-imperiale und die kulturwissenschaftliche Paulusforschung.

1. Die sogenannte Neue Perspektive

Um das Aufkommen und die Grundanliegen der „new perspective on Paul“ zu verstehen, ist es erforderlich, sich in aller Kürze die Konturen jener klassischen protestantischen Paulusexegese zu vergegenwärtigen, von der sich die Neue Perspektive bewusst abzuheben sucht.¹ Eine Schlüsselrolle

¹ Vgl. zum Folgenden Christian Strecker, Paulus aus einer „neuen Perspektive“. Der Paradigmenwechsel in der jüngeren Paulusforschung, in: Kirche

kommt hierbei der Paulusauslegung Rudolf Bultmanns zu. Sie prägte das wissenschaftliche Paulusbild der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in erheblichem Maß. Bultmann erklärte, der paulinische Schlüsselsatz, *kein Mensch werde aus Werken des Gesetzes gerecht* (Gal 2,16; Röm 3,20.28), sei als Angriff auf das jüdische Selbstrechtfertigungsstreben zu verstehen. Paulus kämpfe gegen das Gesetz, „weil und insofern es dem Juden dient, mit seiner Hilfe sein Geltungsbedürfnis zu befriedigen, Ruhm vor Gott zu erlangen, die ‚Gerechtigkeit‘ durch Leistungen zu verdienen“. Und weiter schreibt Bultmann:

„Das ist der große Irrtum, der Wahn, in dem die Juden befangen sind, daß der Mensch durch seine Leistung seine Geltung vor Gott gewinnen könne. Und das ist demgegenüber der Sinn der christlichen Botschaft von der ‚Gerechtigkeit allein aus Glauben‘, daß aller auf die Leistung sich gründende Ruhm abgewiesen wird, daß eine ‚Gerechtigkeit‘ verkündet wird, die Gott dem Menschen umsonst schenkt.“²

Bultmann zieht hier das Judentum unübersehbar als Negativfolie für die christliche Gnadenbotschaft heran. Die jüdische Tora erscheint dergestalt als falscher Heilsweg.³ Allerdings, so Bultmann weiter, attackierte Paulus mit die-

und Israel 11 (1996), 3–18; ders., Neue Brillen für die Pauluslektüre. Konturen und Kontroverspunkte der „new perspective on Paul“, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 63 (2011), 18–29; Christine Gerber, Blicke auf Paulus. Die New Perspective on Paul in der jüngeren Diskussion, in: Verkündigung und Forschung 55 (2010), 45–60.

- 2 Rudolf Bultmann, Christus des Gesetzes Ende, in: Ders., Glauben und Verstehen II, Tübingen 1965, 32–58, hier 40.
- 3 Vgl. ebd., 37: „Sein [Pauli] Vorwurf ist, daß die Juden durch Erfüllung des Gesetzes das Heil gewinnen wollen. Er bestreitet ihnen, daß die Erfüllung des Gesetzes der Heilsweg sei.“

ser Polemik gegen Tora und Judentum letztlich eine allgemeinmenschliche Grundhaltung, nämlich die der sündigen Selbstsucht, die sich im jüdischen Toragehorsam nur besonders deutlich manifestiere.

Es sind augenscheinlich zwei Grundannahmen, die diese Paulusdeutung entscheidend prägen: (1) Das antike Judentum wird als legalistische Religion der Werkgerechtigkeit charakterisiert. (2) Die paulinische Rechtfertigungslehre wird von der Anthropologie her beleuchtet und als Antwort auf die Frage nach dem rechten Weg der Heilserlangung („Heilsweg“) gefasst. Ungeachtet diverser Variationen in Einzelaspekten blieben diese beiden Grundannahmen für die gesamte protestantische Paulusexegese nach dem Zweiten Weltkrieg bestimmend. Genau diese beiden Grundannahmen wurden nun aber von der „New perspective on Paul“ hinterfragt und als verfehlt zurückgewiesen. Wegweisend waren in dieser Hinsicht die Arbeiten von Ed Parish Sanders und Krister Stendahl. Sie legten die Fundamente für die Neue Perspektive.

In seiner 1977 erschienenen Monographie „Paul and Palestinian Judaism“⁴ ging E. P. Sanders der Frage nach, ob den jüdischen Schriften aus der Zeit zwischen 200 v. und 200 n. Chr. eine gemeinsame Religionsstruktur zugrunde liege. Unter Religionsstruktur verstand Sanders dabei „die Beschreibung, wie eine Religion von ihren Anhängern in ihrer Funktion verstanden wird“⁵, insbesondere, wie diese Anhänger das Hineingelangen (*getting in*) und Darinverbleiben (*staying in*) definierten. Sanders gelangte zu dem Ergebnis, dass

4 Dt. Übersetzung: E[d] P[arish] Sanders: Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen (StUNT 17), Göttingen 1985.

5 Ebd., 18.

das jüdische Schrifttum der besagten Zeit tatsächlich eine gemeinsame Religionsstruktur aufweise. Er bezeichnete sie als „Bundesnomismus“ (*covenantal nomism*). Unter diesem Begriff subsumierte er folgende religiöse Überzeugungen: Die eschatologische Rettung gründet allein in Gottes gnädiger Erwählung im Bund mit Israel. Die Tora als Gabe Gottes ermöglicht es, adäquat darauf zu antworten. Sie ist folglich kein „Heilsweg“! Sie dient vielmehr dazu, den Bund, der allein Heil garantiert, aufrechtzuerhalten. Kurz: Das Hineingelangen geschieht durch Gottes gnädige Erwählung, lediglich das Darinverbleiben ankert in der Tora bzw. im Toragehorsam. Das antike palästinische Judentum war demnach keine legalistische, durch „Werkgerechtigkeit“ geprägte „Gesetzesreligion“. Im Zentrum standen danach vielmehr die sich in der Erwählung Israels und in der eschatologischen Rettung manifestierende Gnade und Barmherzigkeit Gottes.

Bereits 1963 erschien ein wichtiger Aufsatz des schwedischen Lutheraners Krister Stendahl zu Paulus und dem introspektiven Gewissen. Zusammen mit weiteren bedeutenden Beiträgen wurde dieser im Jahr 1976 in dem Essayband „Paul Among Jews and Gentiles“ erneut publiziert.⁶ Stendahl stellte in diesem Band sehr anschaulich heraus, dass die Paulusauslegung bereits seit Jahrhunderten die eigentliche Intention der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft verfehlt habe. Dem Völkerapostel sei es nicht um die Frage gegangen, wie „der Mensch“ gerettet würde. Ihn beschäftigte vielmehr die Frage nach dem religiösen Status von Juden und Nichtjuden im Kontext der jüdischen Heilsgeschichte. Durch seine

6 Vgl. Krister Stendahl, *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*, in: *Harvard Theological Review* 56 (1963), 199–215 (dt. Übersetzung von Wolfgang Stegmann in: *Kirche und Israel* 11 [1996], 19–33); ders., *Der Jude Paulus und wir Heiden. Anfragen an das abendländische Christentum*, München 1978.

Berufung vor Damaskus sei Paulus zu der Überzeugung gelangt, „dass Heiden Teil des Gottesvolkes werden, ohne durch das Gesetz hindurchgehen zu müssen“⁷. Das primäre Ziel seiner theologischen Argumentation lag Stendahl zufolge in dem Aufweis der erwählungsgeschichtlich im Messiasereignis verankerten Inklusion der Nichtjuden in das Heil Israels abseits der Tora. Die vermeintlich zentrale Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben sei diesem eigentlichen Schlüsselthema untergeordnet. Die paulinische Rechtfertigungslehre diene mithin allein dem spezifischen und begrenzten Zweck, „die Rechte der heidnischen Konvertiten sicherzustellen, ganz und wahrhaft Erben der Verheißungen Gottes an Israel zu sein“⁸. Als sich die Kirche dann sukzessive von der Synagoge trennte und zu einer reinen „Heidenkirche“ wurde, verlor das paulinische Kernthema der Inklusion der Nichtjuden ins Heil Israels Stendahl zufolge seine Relevanz. Augustin, der „erste moderne Mensch“, habe die paulinische Rechtfertigungsbotschaft daraufhin zu einer anthropologischen Lehre verallgemeinert und mit dem Thema des introspektiven Gewissens verbunden. Diese letztlich unpaulinische Ausdeutung der Texte habe sich schließlich über Luther bis in die Gegenwart hinein gehalten.

Die Thesen von Sanders und Stendahl stellten die oben dargelegten Grundannahmen der etablierten Paulusexegese massiv infrage: (1) Die Rechtfertigungstheologie des Apostels ließ sich nun nicht länger unbesehen als Attacke gegen ein angeblich werkgerechtes, legalistisches Judentum deuten. (2) Als Kernthema der paulinischen Rechtfertigungsaussagen stand nun nicht länger die anthropologische Frage nach dem Heil des Einzelnen im Fokus, sondern die mis-

7 Stendahl, *Der Jude Paulus und wir Heiden*, 20.

8 Ebd., 11.

sionstheologische bzw. ethnisch-heilsgeschichtliche Frage nach der Inklusion der Nichtjuden ins Heil Israels. Mit diesen innovativen Thesen war zugleich die Neue Perspektive geboren. Sie wurde auf vielfältige Weise weiterentwickelt, so dass man eigentlich im Plural von „Neuen Perspektiven“ sprechen müsste. Die folgende Darstellung beschränkt sich aus Platzgründen auf zwei wirkmächtige Ausformungen der Neuen Perspektive, nämlich die soziologisch-nationale Perspektive von James Dunn und die sogenannte radikale Perspektive.

James Dunn stellte heraus, dass die jüdische Tora seit der Makkabäischen Krise im 2. Jh. v. Chr. und noch zur Zeit des Apostels als soziales „Identitäts- und Abgrenzungszeichen“ (*identity and boundary marker*) des Judentums fungierte.⁹ Die soziale Funktion der Tora kristallisierte sich nach Dunn v. a. beim Beschneidungsgebot, den Speisevorschriften und dem Sabbatgebot heraus. Durch die entsprechenden rituellen Praktiken grenzten sich Juden in augenscheinlicher Weise von ihrer nichtjüdischen Umwelt ab (*boundary*) und demonstrierten darin zugleich sichtbar ihren Stolz, Mitglieder der jüdischen „nation“ zu sein (*identity*). Die paulinische Kritik an der Tora gelte vor diesem Hintergrund nicht der Tora selbst, sondern lediglich dem exklusiven, auf Abgrenzung und Erwählungsstolz konzentrierten jüdischen Gebrauch der Tora. Die spezifische Kritik an den „Werken des Gesetzes“ ziele in Sonderheit auf die genannten rituellen Handlungen der Beschneidung, Speisegebote und Sabbatfrömmigkeit, insofern diese Praktiken eine Trennmauer zwischen Juden und Nichtjuden errichteten und so die Ausweitung der göttlichen Gnade auf die Nichtjuden konter-

9 Vgl. zum Folgenden insgesamt James D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul. Collected Essays* (WUNT 185), Tübingen 2005.

karierten. Die ethnische Entgrenzung der göttlichen Gnade sei aber im göttlichen Heilsratschluss selbst verankert. Dies belege die in der Tora dem jüdischen Stammvater Abraham gegebene Verheißung der Ausweitung der Segnungen des Bundes auf die nichtjüdischen Völker (Gen 12,1–3; 18,18). Da sich die besagte Verheißung durch Gottes Handeln nun in Christus erfüllt habe, sei jede partikularistische, die nichtjüdischen Völker ausgrenzende Inanspruchnahme der Tora als ein Gottes eigenem Wort und Handeln widersprechender Stolz (*kauchēsis*, *kauchēma*) zu verwerfen. Daraus ergibt sich für Dunn, dass Paulus keineswegs mit dem Judentum gebrochen hat. Da die Ausweitung des Bundes auf die nichtjüdischen Nationen in der Tora selbst grundgelegt sei, stünde die Theologie des Apostels vielmehr in der Kontinuität zur Offenbarung Gottes gegenüber Israel. Die Betonung der *pistis* sei Paulus' Weg, den verfehlten partikularistischen Umgang mit der Tora und den darin gründenden jüdisch-nationalen Ethnozentrismus zu überwinden.

Einige Exegeten werfen Dunns Paulusdeutung vor, sie sei in ihrer Kritik am vermeintlichen Erwählungsstolz Israels noch zu sehr der klassischen Perspektive verhaftet. Hierzu zählen u. a. Lloyd Gaston, John G. Gager und Stanley K. Stowers.¹⁰ Deren Deutungsmodell wird unter dem Label „neue-

10 Vgl. Lloyd Gaston, *Paul and the Torah*, Vancouver 1987; John G. Gager, *Reinventing Paul*, Oxford 2000; Stanley K. Stowers, *A Rereading of Romans. Justice, Jews and Gentiles*, New Haven / London 1994. Im weiteren Sinn mag man hier auch folgende Arbeiten einordnen, die freilich in mancherlei Hinsicht nochmals eigene Akzente setzen: Caroline E. Johnson Hodge, *If Sons, Then Heirs. A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul*, Oxford u. a. 2007; Mark D. Nanos, *The Mystery of Romans. The Jewish Context of Paul's Letter*, Minneapolis 1996; Peter J. Tomson, *Paul and the Jewish Law. Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*, Assen u. a. 1990.

re Paulusperspektive“¹¹ oder „radical new perspective“¹² diskutiert. Die Genannten gehen davon aus, dass Paulus sich entsprechend seines Selbstverständnisses als Apostel der Völker (Gal 1,16; 2,7–9; s. auch Röm 11,13.25; 15,16.18; 1Thess 2,16) in seinen Briefen im Wesentlichen nur an nichtjüdische Gemeindeglieder gewandt habe. Zumal die negativen Aussagen über die Tora darum nicht als Kritik an der jüdischen Tora oder am Judentum generell gedeutet werden dürften. Im Blick seien allein die negativen Auswirkungen der Tora auf Nichtjuden. Abseits des Bundes Gottes mit Israel stehend und der in der Tora verankerten Sühnemittel entbehrend, bekämen die Nichtjuden gleichsam nur die Kehrseite der Tora zu spüren, nämlich die Ausgießung des Zorns Gottes über Sünder. Christus sei es, der sie schließlich aus dieser Unheilssituation erlöst habe. John Gager fasst die Grundgedanken dieses Ansatzes bündig zusammen:

„Für Paulus erlöst Christus die Heiden von dem Fluch, mit dem die Tora alle, die außerhalb Israels standen, belegt hatte. Jedes Bemühen, von den Heiden die Einhaltung der Bundesverpflichtungen zu verlangen, kann in Paulus' Augen nur eine Rückkehr zu Knechtschaft, Fluch und Verdammnis bedeuten. An keiner Stelle seiner Erörterungen meint Paulus das Judentum selbst oder die Bedeutung der Tora für die Juden [...]. Der radikale Inhalt seines Evangeliums war nicht: Christus hat die Tora für Juden außer Kraft gesetzt, sondern im Gegenteil: Christus hat die Heiden von dem Fluch der Tora befreit und sie, ohne die Tora (obwohl natürlich die Tora und die Propheten alles vorausgesagt hatten), als Erben der Verheißung Got-

11 So Alexander J. M. Wedderburn, Eine neuere Paulusperspektive?, in: E.-M. Becker/P. Pilhofer (Hg.), *Biographie und Persönlichkeit des Paulus* (WUNT 187), Tübingen 2005, 46–64.

12 So Magnus Zetterholm, *Approaches to Paul. A Student's Guide to Recent Scholarship*, Minneapolis 2009, 161.

tes an Abraham eingesetzt. Nur zu diesem Punkt wandte sich Paulus an seine Mitjuden: Er wollte nicht, daß sie Christus statt des mosaischen Gesetzes, sondern daß sie die biblischen und göttlichen Quellen seiner Verkündigung an die Heiden anerkannten.“¹³

International findet die Neue Perspektive breite Beachtung. Von einer grundsätzlichen Akzeptanz lässt sich gleichwohl nicht sprechen, vielmehr wird sie nach wie vor kontrovers diskutiert. Gestritten wird u. a. über die oben erläuterten Fundamente der Neuen Perspektive. (1) So halten Kritiker Sanders vor, die Bundesnomismusthese übersehe, dass die endzeitliche Errettung im frühjüdischen Schrifttum nicht allein oder primär in der Erwählung Israels, sondern zumal auch im konkreten Toragehorsam wurzle. Das damalige jüdische Rühmen lasse sich daher auch nicht, wie bei Dunn, auf einen national geprägten Erwählungsstolz reduzieren, es schließe gerade auch individuellen Stolz auf Toraobseranz, also auf „Werke“ ein, und zwar sowohl gegenüber Nichtjuden wie auch gegenüber Gott.¹⁴ Dieser Repristinatio- n der klassischen These jüdischer Werkgerechtigkeit wird von Vertretern der Neuen Perspektive eine einseitige, die rhetorischen und liturgischen Funktionen und Kontexte der frühjüdischen Texte zu wenig beachtende Überbetonung der Rolle des Toragehorsams vorgehalten.¹⁵ (2) Mit Blick auf

13 John G. Gager, Paulus und das antike Judentum. Eine Kritik an Max Webers Interpretation, in: W. Schlachter (Hg.), *Max Webers Sicht des antiken Christentums*, Frankfurt a. M. 1985, 386–403, hier 397 f.

14 Vgl. Simon J. Gathercole, *Where is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response to Romans 1–5*, Grand Rapids / Cambridge 2002.

15 Donald B. Garlington, *The New Perspective on Paul. An Appraisal Two Decades Later*, in: *Criswell Theological Review* 2 (2005), 17–38, hier 37 f.; Jouette M. Bassler, Rez. zu S. J. Gathercole, *Where is the Boasting?*, in: *Catholic Biblical Quarterly* 65 (2003), 632–634.

die paulinischen Rechtfertigungsaussagen selbst beschuldigt man die Neue Perspektive zudem, sie messe der paulinischen Anthropologie, Harmatologie und Eschatologie zu wenig und den sozialen und ethnischen Implikationen der paulinischen Aussagen zu viel Gewicht bei.¹⁶ Diese Kritik mündet dann nicht selten in neue anthropologisch geprägte Deutungen der paulinischen Rechtfertigungstheologie.¹⁷ Vertreter der Neuen Perspektive werfen diesen Deutungen wiederum eine fortwährende Verhaftung bei einem anachronistischen, augustinisch geprägten Menschenbild und eine Ausblendung der soziokulturellen Verankerung der Texte vor.¹⁸ Insgesamt bleibt abzuwarten, wie sich die Debatte weiter entwickelt und ob sich die Neue Perspektive – in welcher/n Form/en auch immer – breiter etablieren kann. Angesichts der vielen Anstöße, die sie bisher gab, gilt aber in jedem Fall: „Pauline exegesis will never be the same again.“¹⁹

2. Antiimperiale Paulusexegese

Die Frage nach möglichen politischen Implikationen der paulinischen Verkündigung bildet einen weiteren Fokus der aktuellen Paulusforschung.²⁰ Die entsprechende Forschung

16 Vgl. J. Frey, Das Judentum des Paulus, in: O. Wischmeyer (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe, Tübingen 2006, 5–43, hier 39 f.

17 Vgl. Gathercole, Boasting, 197–266; s. auch Seyoon Kim, Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel (WUNT 140), Tübingen 2002.

18 Vgl. S. K. Stowers, Rez. zu S. J. Gathercole, Where is the Boasting?, in: Biblical Interpretation 13 (2005), 99–103, hier 102 f.

19 Garlington, New Perspective, 37.

20 Vgl. zum Folgenden ausführlich Christian Strecker, Taktiken der Aneig-

wird seit Mitte der 1990er Jahre durch Veröffentlichungen namhafter Mitglieder der Arbeitsgruppe „Paul and Politics“ der Society of Biblical Literature (Richard Horsley, Neil Elliott) v. a. in Nordamerika massiv vorangetrieben. Wichtige Impulse lieferten bereits in den 1980er Jahren einige deutschsprachige Beiträge (Dieter Georgi, Klaus Wengst). Die internationale Debatte wird durch drei Grundpositionen bestimmt:

- (1) Einige Ausleger postulieren, die Paulusbriefe besäßen eine dezidiert romkritische Ausrichtung, die paulinische Theologie sei mithin durch und durch antiimperial geprägt.
- (2) Andere ermitteln in den Aussagen des Apostels lediglich bedingt politische Intentionen und schreiben den Briefen eine allenfalls gemäßigt kritische Haltung gegenüber Rom zu.
- (3) Schließlich betonen einige Exegeten, die paulinische Theologie stelle weder einen expliziten noch einen impliziten Gegenentwurf zum römischen Imperium und seiner Lebenswelt dar.

Die erwähnten Vertreter der Arbeitsgruppe „Paul and Politics“ treten für eine konsequent politische Auslegung der Paulusbriefe ein. Sie verstehen ihren Deutungsansatz als Korrektur der Neuen Perspektive in der durch James Dunn geprägten Form. Zentraler Angriffspunkt der theologischen Botschaft des Apostels sei keineswegs ein wie auch immer gearteter jüdischer Exklusivismus (s. oben), sondern die imperiale Herrschaft des römischen Kaisers und die dem Kaiser erwiesene kultische Verehrung (Kaiserkult). Dass und wie diese antiimperiale Kritik des Apostels den Briefen

nung. Politische Implikationen der paulinischen Botschaft im Kontext der römischen imperialen Wirklichkeit, in: E. Reinmuth (Hg.), Das Neue Testament und politische Theorie (ReligionsKulturen 9), Stuttgart 2011, 114–161.

vermeintlich eingeschrieben ist, dokumentieren auf unterschiedlichste Weise die Beiträge der drei Aufsatzbände der Arbeitsgruppe, die Richard A. Horsley in den Jahren 1997 bis 2004 herausgab.²¹ Einige gewichtige politische Deutungen des Römerbriefes legte dann jüngst Neil Elliott unter dem Titel „The Arrogance of Nations“ vor.²² Hinter den im Römerbrief erörterten Themen stünden, so Elliott, politische Topoi der römischen imperialen Ideologie und Propaganda (*imperium, iustitia, clementia, pietas, virtus*). Paulus wende sich gegen diese imperiale Ideologie, weil sie von den nichtjüdischen Christusanhängern in Rom – die nach Elliott primäre Adressaten des Schreibens waren (vgl. oben zur radikalen Perspektive) – übernommen worden sei. In typisch imperialer Manier hätten sie die jüdischen Christusanhänger als Glieder eines eroberten, verurteilten und der *superstitio* verfallenen Volkes betrachtet und dementsprechend auf sie herabgeschaut. Die paulinische Kritik an dieser imperialen Haltung gründe – auch wenn dies nirgends im Brief direkt zum Ausdruck komme – in einer grundsätzlichen Ablehnung der römischen imperialen Ordnung. An deren Stelle trete im apokalyptisch geprägten Evangelium des Apostels die eschatologische Herrschaft Gottes bzw. Christi.

Ein wichtiger Wegbereiter der angloamerikanischen antiimperialen Paulusauslegung war Dieter Georgi. In seinem bereits 1987 erschienenen Essay „Gott auf den Kopf stellen“ vertrat er die These, Paulus richte sich in seiner Auseinandersetzung mit dem Judentum gleichsam unter der Hand

21 Vgl. Richard A. Horsley (Hg.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg 1997; ders. (Hg.), *Paul and Politics. Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation. FS K. Stendahl*, Harrisburg 2000; ders. (Hg.), *Paul and the Roman Imperial Order*, Harrisburg u. a. 2004.

22 Vgl. Neil Elliott, *The Arrogance of Nations. Reading Romans in the Shadow of Empire*, Minneapolis 2008.

gegen die zeitgenössische gesellschaftliche Konsensstrategie, die ihm zufolge in der Cäsarenreligion gipfelte.²³ Besonders im Römerbrief habe man es „mit einem kritischen Gegenangebot gegenüber dem Angebot der Kraft zu tun, die vermeint, die Welt zusammenzuhalten, und die die weltweite Gesellschaft auch für Juden repräsentiert, der Kraft der zentralen Institution des Imperium Romanum, eine Kraft, die im ersten Jahrhundert immer noch weltweit [...] als Retterin angesehen wird“²⁴. Insbesondere die auffällige paulinische Rezeption von Schlagworten der Cäsarenreligion (*euangelion*, *pistis*, *dikaïosyne*, *eirēne* etc.) zeige, dass „das Evangelium des Paulus“ als Konkurrenz „zur Heilsbotschaft der Caesaren“²⁵ zu verstehen sei. Georgis umfangreicher Essay wurde in Buchform ins Englische übertragen und darüber hinaus in Auszügen im ersten der drei genannten Aufsatzbände von Horsley erneut publiziert.²⁶ In einer stärker befreiungstheologisch geprägten Diktion machte Klaus Wengst bereits 1986 in den Protopaulinen eine manifest kritische Haltung gegenüber der römischen Herrschaft und der Ideologie der *pax Romana* aus.²⁷ Davina C. Lopez verlieh der antiimperialen Paulusexegese vor kurzem eine spezifisch feministische und an den *gender studies* orientierte

23 Vgl. Dieter Georgi, Gott auf den Kopf stellen. Überlegungen zu Tendenz und Kontext des Theokratiegedankens in paulinischer Praxis und Theologie, in: J. Taubes (Hg.), Theokratie. Religionstheorie und Politische Theologie III, München 1987, 148–205, hier 192.

24 Ebd., 194.

25 Ebd., 195.

26 Vgl. Dieter Georgi, Theocracy in Paul's Praxis and Theology, Minneapolis 1991; ders., God turned upside down, in: R. A. Horsley (Hg.), Paul and Empire, Harrisburg 1997, 148–157.

27 Vgl. Klaus Wengst, *Pax Romana*. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum, München 1986, 92–112.

Profilierung.²⁸ Lopez deutet die Völkermission des Apostels gezielt vor dem Hintergrund patriarchal geprägter römischer Darstellungen der eroberten Völker (*ta ethnē*) mit Bildern frauenfeindlicher Gewalt. Paulus identifiziere sich mit den solcherweise „feminisierten“ Völkern und eröffne ihnen in theologischer Hinsicht vermittelt Integration in die multiethnische Abrahamsfamilie eine Befreiung aus der gewaltsamen Versklavung durch den römischen Imperialismus.

Eine andere Auslegungslinie schreibt dem Apostel zwar eine mehr oder weniger große Distanz gegenüber dem römischen Imperium und seiner Lebenswelt zu, jedoch keinen manifesten Antiimperialismus. So diagnostizieren John Dominic Crossan und Jonathan Reed in den Paulusbriefen keine engstirnige antiimperiale, wohl aber eine generell kultur- bzw. zivilisationskritische Haltung, die als solche dann allerdings eine gewisse kritische Distanz zum römischen Imperium einschließe.²⁹ Peter Oakes stellt in einem reflektierten Beitrag zur politischen Bedeutung speziell des Ersten Thessalonicherbriefes und des Philipperbriefes heraus, dass in den beiden Schreiben zwar in christologischen und eschatologischen Aussagen ein Konflikt mit der römischen Herrschaftsideologie greifbar werde (bes. in 1Thess 5,3; Phil 2,9–11), dass Paulus aber weder eine gezielt antirömische Polemik gegen den Kaiserkult betrieben noch den Untergang Roms herbeigesehnt habe. Die dem paulinischen Evangelium immanente neue Kartierung des symbolischen Universums mit Jesus Christus im Zentrum implizierte nach Oakes gleichwohl eine Dezentrierung Roms und damit eine Zurückweisung des Kaiserkultes, ohne dass darauf jedoch ein besonde-

28 Vgl. Davina C. Lopez, *Apostle to the Conquered. Reimagining Paul's Mission*, Minneapolis 2008.

29 Vgl. John Dominic Crossan / Jonathan L. Reed, *In Search of Paul. How Jesus' Apostle Opposed Rome's Empire with God's Kingdom*, London 2005.

rer Akzent gelegen hätte.³⁰ Samuel Vollenweider und Angela Standhartinger gelangen in ihren Beiträgen zur politischen Theologie im Philipperbrief – ungeachtet unterschiedlicher Akzente und Einzelthesen – zu dem Ergebnis, dass das paulinische Evangelium und seine Umsetzung in den Gemeinden weniger als Antithese zum Imperium Romanum und seiner Ideologie zu verstehen sei, denn als Überbietung der zumal auf der Ebene der Polisgemeinschaften angestrebten Verwirklichung einer gerechten und gottgewollten Ordnung.³¹

Eine dritte Auslegungslinie erblickt in den Protopaulinen weder einen expliziten noch einen impliziten Gegenentwurf zum römischen Imperium. In seiner 2008 publizierten Monographie „Christ and Caesar“ verwirft Seyoon Kim die konsequent antiimperialen Auslegungen. Zwar hätte das paulinische Evangelium bisweilen durchaus im Verdacht gestanden, ein antiimperiales Ethos zu begründen und zu propagieren, Christusanhänger wären dementsprechend von lokalen Autoritäten politischer Vergehen beschuldigt worden, Paulus sei aber in der Lage gewesen, derartige Denunziationen durchweg abzuweisen und die politische Schuldlosigkeit der christusgläubigen Bewegung darzulegen. Am Ende diagnostiziert Kim bei dem Apostel eine Einstellung, die auf politischen Quietismus hinausläuft:

30 Vgl. Peter Oakes, Re-mapping the Universe. Paul and Empire in 1 Thessalonians and Philippians, in: JSNT 27 (2005), 301–322.

31 Vgl. Samuel Vollenweider, Politische Theologie im Philipperbrief?, in: D. Sänger/U. Mell (Hg.), Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur (WUNT 198), Tübingen 2006, 457–469, bes. 468 f.; Angela Standhartinger, Die paulinische Theologie im Spannungsfeld römisch-imperialer Machtpolitik. Eine neue Perspektive auf Paulus, kritisch geprüft anhand des Philipperbriefes, in: F. Schweitzer (Hg.), Religion, Politik und Gewalt (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 29), Gütersloh 2006, 364–382, bes. 382.

„[H]e exhorted Christians to persevere under persecution in firm faith and hope, to repay persecutors with love rather than retaliation, to pursue reconciliation and peace with them, and to live a life of quietude, earning the respect of the non-Christian community.“³²

Hier bleibt nur noch wenig Raum für einen wie auch immer gearteten politischen Widerstand, wenngleich Kim durchaus mit einer gewissen Reserve des Apostels gegenüber dem imperialen System rechnet. Noch einen Schritt weiter geht Bruno Blumenfeld in seiner Studie „The Political Paul“. Blumenfeld stilisiert Paulus gar als Bewunderer Roms und als Verfechter römischer imperialer Politik: „Paul loves Rome [...]. His interests are not revolutionary.“³³ Blumenfelds prorömische Paulusdeutung steht im diametralen Gegensatz zu den oben dargelegten Auffassungen. Sie stellt freilich eine schwer haltbare Extremposition dar.³⁴

Die dargelegten Differenzen in punkto „Paul and Politics“ rühren daher, dass die jeweils herangezogenen paulinischen Texte und Begriffe erheblichen Interpretationsspielraum gewähren.³⁵ Ist z. B. die Beschreibung der Parusie Christi in 1Thess 4,15–17 als herrschaftskritische Replik auf das politische Parusieritual zu begreifen und die Rede von Frieden und Sicherheit in 1Thess 5,3 als Kritik an der *pax Romana*? Ist das im sogenannte Christushymnus Phil 2,6–11 formulierte

32 Seyoon Kim, *Christ and Caesar. The Gospel and the Roman Empire in the Writings of Paul and Luke*, Grand Rapids 2008, 71.

33 Bruno Blumenfeld, *The Political Paul. Justice, Democracy and Kingship in a Hellenistic Framework*, London / New York 2003, 282.

34 Vgl. insgesamt die kritische Besprechung von Troels Engberg-Pedersen in: *ThLZ* 133 (2008), 159–162.

35 Näheres zu den folgenden Fragen bei Strecker, *Taktiken*, 121–132; s. ferner ebd., 153–161.

Lob des sich selbst erniedrigenden und von Gott erhöhten Christus gezielt im Widerspruch zum Kaiserkult und zur imperialen Macht formuliert? Handelt es sich bei den positiven Aussagen über die staatliche Gewalt in Röm 13,1–7 um ironische Überspitzungen oder um eine geschickt kaschierte Kritik am Imperium Romanum? Und überhaupt: Enthalten die Texte des Apostels womöglich an vielen weiteren Stellen politische Botschaften in codierter Form? Ist überdies der Gebrauch der im römischen imperialen Diskurs verankerten Begriffe *euangelion*, *pistis*, *dikaiošyne*, *eirēne*, *kyrios*, *hyios theou*, *soťer* politisch subversiv? Oder sieht Paulus diese Begriffe jenseits jeglicher politischen Relevanz und Brisanz rundweg in der jüdischen theologischen Tradition verwurzelt? Sind die Nachstellungen und Gefangennahmen, die Paulus offenkundig erfahren hat, ein Indiz für sein politisch widerständiges Predigen und Agieren? Die Diskussion hat erst begonnen.

3. Kulturwissenschaftliche Paulusexegese

In der 1996 in zweiter Auflage erschienenen Denkschrift „Geisteswissenschaften heute“ plädierten Wolfgang Frühwald, Hans Robert Jauß, Reinhart Koselleck, Jürgen Mittelstraß und Burkhard Steinwachs für eine grundlegende Neubestimmung der Geisteswissenschaften als Kulturwissenschaften.³⁶ Diese Neuorientierung sollte einer Modernisierung und Internationalisierung der deutschen geisteswissenschaftlichen Disziplinen Vorschub leisten. Auf internationaler Ebene war es inzwischen im Zuge des Auf-

36 Vgl. Wolfgang Frühwald u. a., Geisteswissenschaften heute. Eine Denkschrift, Frankfurt a. M. 1996.

stiegs der Kulturanthropologie zu einer bedeutenden Leitdisziplin und der Debatte über das Paradigma der „Kultur als Text“ zu einer merklichen Ausweitung der Forschungsinteressen vom Bereich der „Gesellschaft“ auf den der „Kultur“ gekommen. Diese Entwicklung knüpfte an die mit den Namen von Georg Simmel, Max Weber und Ernst Cassirer verbundene erste kulturwissenschaftliche Wende um 1900 und an die französische Mentalitätsgeschichte (Schule der „Annales“) an. Unter veränderten zeitgeschichtlichen Bedingungen und auf neuen theoretischen Grundlagen führte man die damaligen kulturwissenschaftlichen Aufbrüche nun in neuer Weise fort. Unabhängig von dieser Entwicklung entstanden im angloamerikanischen Raum seit den 1960er Jahren die stark politisch motivierten „Cultural Studies“, die sich in gezielt antielitärer Haltung der Erforschung populärer Erscheinungen der Gegenwartskultur widmeten. All diese Entwicklungen und einige weitere wissenschaftliche Umbrüche – v.a. der sog. *linguistic turn* – wie auch gesellschaftliche Umwälzungen bereiteten schließlich den Boden für ein breites Spektrum innovativer Forschungsorientierungen kulturwissenschaftlicher Prägung. Zu den wichtigsten Forschungsaufbrüchen in dieser Hinsicht zählen die *postcolonial studies*, die *gender studies*, die *performance* und *ritual studies*, die Gedächtnisforschung (kulturelles Gedächtnis), die Medienforschung, die *visual studies*, die literarische Anthropologie und diverse geschichtswissenschaftliche Neuansätze wie die historische Anthropologie, die neuere Kulturgeschichte und der *new historicism*.³⁷

37 Vgl. zu all diesen Ausrichtungen Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek 2006; s. ferner Ute Daniel, *Kompendium der Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*, Frankfurt a. M. 2001; Ansgar und Vera Nünning (Hg.), *Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*,

In der neutestamentlichen Wissenschaft finden all diese Innovationen erst allmählich die ihnen gebührende Aufmerksamkeit, in der angloamerikanischen Exegese mehr als hierzulande.³⁸ Dies gilt etwa für die *postcolonial studies*, die im Rahmen der dort inzwischen breiter etablierten postkolonialen Exegese vielfältig rezipiert werden.³⁹ Die exegetische Indienstnahme der kulturwissenschaftlichen Forschungsmodelle, Perspektiven und Einsichten ist freilich äußerst voraussetzungsreich und polymorph. Es ist daher nicht leicht, auf engstem Raum einen angemessenen Überblick über die entsprechenden Forschungen zu bieten. Die folgenden Ausführungen beschränken sich daher auf ein Beispiel der kulturwissenschaftlichen Paulusexegese aus dem Bereich der *ritual studies*.⁴⁰

Stuttgart/Weimar 2003; Markus Fauser, Einführung in die Kulturwissenschaft, Darmstadt 2003.

- 38 Vgl. für den deutschen Sprachraum die Grundsatzbeiträge von Christian Strecker, „Turn, Turn, Turn. To Everything There is a Season“. Die Herausforderung des *cultural turn* für die neutestamentliche Exegese, in: W. Stegemann (Hg.), Religion und Kultur, Stuttgart 2003, 9–42; Lukas Bormann, Kulturwissenschaft und Exegese. Gegenwärtige Geschichtsdiskurse und die biblische Geschichtskonzeption, *EvTh* 69 (2009), 168–185; Samuel Vollenweider, Heilvolle Wende? Exegese im Zeichen der Kulturwissenschaften, in: P. Lampe u. a. (Hg.), Neutestamentliche Exegese im Dialog. FS. U. Luz, Neukirchen-Vluyn 2008, 111–120; s. auch Christian Strecker, Kulturwissenschaften und Neues Testament, in: Verkündigung und Forschung 55 (2010), 4–19.
- 39 Vgl. für Paulus nur Christopher D. Stanley (Hg.), *The Colonized Apostle. Paul in Postcolonial Eyes*, Minneapolis 2011 und die entsprechenden Beiträge in Fernando Segovia/R. S. Sugirtharajah (Hg.), *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings*, London / New York 2007. Vgl. zur postkolonialen Exegese ferner Strecker, Kulturwissenschaften, 9–13.
- 40 Vgl. zum Folgenden ausführlich Christian Strecker, *Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive* (FRLANT 185), Göttingen 1999.

Im paulinischen Denken spielt bekanntlich der Gesichtspunkt der Transformation eine maßgebliche Rolle. Die paulinische Theologie ist im Wesentlichen Transformations-theologie. Deren genaueres Profil lässt sich mithilfe von Erkenntnissen aus der Ritualforschung erhellen. Die Ritualforschung wurde maßgeblich durch Arnold van Gennep angestoßen. In seinem 1909 erschienenen Hauptwerk „Les rites de passage“ gelangte er zu der Einsicht, dass Übergangsriten grundsätzlich einem dreiphasigen Strukturverlauf folgen, nämlich: (1) Separation vom bisherigen Status, (2) Schwellen- bzw. Umwandlungsphase und (3) Aufnahme in einen neuen Status.⁴¹ Van Genneps Erkenntnisse aufnehmend, widmete sich der schottische Ethnologe und Religionswissenschaftler Victor Turner in den 1960er Jahren eingehend der Erforschung der mittleren, der sogenannten liminalen Phase.⁴² Sie ist von entscheidendem Gewicht, vollzieht sich doch in ihr der eigentliche Übergang, die Transformation der rituellen Subjekte. Als elementare Charakteristika ritueller Schwellenphasen bestimmte Turner Erfahrungen des „weder-noch“, der Ambiguität, der Außerkraftsetzung fixer Rollenverteilungen und etablierter sozialer Strukturen (Anti-Struktur), eine damit einhergehende Ermöglichung nicht-alltäglicher egalitärer Sozialbeziehungen (Communitas), kreative Inversionen der tragenden Elemente der kulturellen Matrix, von den Ritualleitern verantwortete Instruktionen und Wissensvermittlungen, Demütigungen, Prüfungen und körperliche Kasteiungen, aber auch nichtalltägliche Transzendenzerfahrungen. Symbolisch wird der rituelle Schwel-

41 Vgl. Arnold van Gennep, *Übergangsriten (Les rites de passage)*, Frankfurt a.M. u. a. 1986.

42 Vgl. zum Folgenden Victor Turner, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt a. M./New York 1989; ders., *The Forest of Symbols*, Ithaca 1967, 93–111.

lenzustand Turner zufolge vielfach mit Tod, Begrabensein, dem Dasein im Mutterschoß, Unsichtbarkeit, Dunkelheit, Wildnis u. ä. assoziiert. Turner stellte weiterhin heraus – und das ist besonders wichtig –, dass liminale Erfahrungen über den engen rituellen Rahmen hinaus in den Alltag und die Gesellschaft hineinwirken und sich in Phänomenen „permanenter Liminalität“ manifestieren können, d. h. in Liminalität und *Communitas* auf Dauer verkörpernden Personen, Gruppen und Bewegungen.

Mithilfe dieser Forschungen lässt sich nun die Transformationstheologie des Paulus in neuer Weise ausleuchten. Was dabei hervortritt, das ist das ausgesprochen liminale Kolorit der paulinischen Theologie. Die Existenz der Christusgläubigen erscheint in den Briefen des Apostels im Kern als Schwellenexistenz zwischen der Separation aus der alten Welt und der endgültigen Aufnahme in ein neues Sein in der Parusie Christi. Diese Form der Existenz ist durch die von Turner herausgearbeiteten Charakteristika der Liminalität und der *Communitas* geprägt. Den Paulusbriefen eignet gewissermaßen eine liminale Selbst-, Welt-, und Zeitwahrnehmung. Die paulinische Transformationstheologie ist als „liminale Theologie“ beschreibbar.

Diesbezüglich gilt es, zunächst auf die Taufe zu blicken. Paulus bestimmt sie in Röm 6 als zentralen Wendepunkt im Übergang der Christusgläubigen aus der adamitischen Sphäre der Sünde und des Todes (vgl. Röm 5,12–21) in den durch Christus eröffneten Heilsraum der Gnade, der Gerechtigkeit und des Lebens. Was aber geschieht in der Taufe? In Röm 6,3 f. stellt sie Paulus in rückschauender Perspektive als rituelles Geschehen dar, kraft dessen die Täuflinge mit Christus gestorben sind, mit ihm begraben wurden, um dereinst mit ihm aufzuerstehen. In diesen drei Vorgängen reflektiert sich deutlich die klassische Drei-Phasen-Struktur von

Initiations- bzw. Passageriten: (1) Der Tod mit Christus steht für die Separation vom bisherigen Status, hier die Herauslösung aus der Existenz unter der Macht der Sünde. (2) Das Begrabensein mit Christus symbolisiert die Schwellenphase, die sogenannte Liminalität. (3) Die kommende Auferstehung entspricht der Aufnahme in einen neuen Status. Die rituellen Subjekte werden dergestalt in und mit der Taufe in das Christusgeschehen integriert. Dabei zeigt das explizite „Mit“ ein merkliches Aufweichen der Grenzen zwischen Immanenz und Transzendenz im rituellen Akt an. Ritualtheoretisch betrachtet markiert es jene Begegnung mit bzw. Teilhabe am Transzendenten, die als vertikale *Communitas* bezeichnet werden kann. Bei Paulus bleibt diese außerordentliche Gemeinschaft mit Christus indes nicht auf das Ritual beschränkt, sie prägt vielmehr das gesamte weitere Leben der Christusgläubigen als Leben „in Christus“. Zugleich konstituiert sich darin eine neue Gemeinschaft unter den Initiierten, eine horizontale *Communitas*. Dies stellt Paulus in Gal 3,26–28 heraus. Der im Initiationsakt vollzogenen Integration in Christus wird an dieser Stelle das Potential zugeschrieben, die alltäglichen Statusklassifikationsmuster in ethnischer, sozialer und geschlechtlicher Hinsicht aufzubrechen und so das alltägliche Miteinander – zumindest innerhalb der *ekklēsia* – mit kommunitären Werten dauerhaft zu imprägnieren. Dass die anhaltende Verwirklichung einer solchen *Communitas* auf Probleme stieß, liegt auf der Hand und zeigt sich an vielen Stellen im Corpus Paulinum, worauf an dieser Stelle jedoch nicht näher eingegangen werden kann.

Entscheidend ist, dass Paulus die in der Taufe eröffnete Initiation als unvollendet beschreibt. Ihren Abschluss findet sie erst in der kommenden Auferstehung (Röm 6,5b.8b: Futur). Das Leben der initiierten Christusgläubigen erscheint

folglich als gedehnter Initiationsprozess, als fortwährende Transformation in die Auferstehung. Die Getauften führen insofern eine permanent liminale Existenz. Darauf weist auch der Umstand, dass Paulus die Initiierten in Röm 6,4b in typisch liminaler Symbolik als Begrabene charakterisiert. Auch sonst assoziiert er sie (wie auch sich selbst) immer wieder dauerhaft mit Sterben und Tod, was ebenso liminaler Typik entspricht und die Getauften generell als liminale Personen ausweist, die den weltlichen Lebensmustern und Strukturen prinzipiell enthoben sind (vgl. Gal 2,19; 6,14; 1Kor 15,31; 2Kor 4,10 f.; Röm 8,35 f.; Phil 3,10).

Es ließe sich noch Vieles dazu ausführen. Es dürfte aber auch so deutlich genug geworden sein: Die Briefe des Apostels Paulus rütteln nach wie vor auf und geben zu denken.