

# Kohärenz und Kontingenz

## Zur Frage nach einer Periodisierung der Lebensgeschichte des Paulus und den Kriterien ihrer Beantwortung

MICHAEL THEOBALD

Beim Lebenswerk Ludwig van Beethovens mag es einleuchten, von einer ‚frühen‘, ‚mittleren‘ und ‚späten‘ Schaffensperiode zu sprechen.<sup>1</sup> Bei immerhin drei Werkgattungen – den Klaviersonaten, Streichquartetten und Symphonien – zeichnen sich zeitgleich markante Übergänge und Wandlungen ab. Die letzten Streichquartette und Klaviersonaten, die Neunte und auch die *Missa Solemnis* etwa setzen einen Innovationsschub voraus, der es erlaubt, von ihnen als dem ‚Spätwerk‘ zu sprechen. Klassische Formmuster werden gesprengt und ungeahnte Klangräume eröffnet, die erst nachfolgende Generationen wieder zu betreten wagen. Was sich bei Beethoven relativ deutlich abzeichnet, kann bei anderen großen Geistern zu endlosen Debatten der Forschung und schließlich zur Frage führen, welchen Erkenntniswert solche Periodisierungen ihrer Biographie und ihres Lebenswerks haben. Bei Gestalten der Antike stellt sich die gleiche Frage, ja bei ihnen erst recht, weil die Quellenlage nach Hunderten von Jahren oft nur unzureichend ist.<sup>2</sup> Auch auf Paulus trifft das zu, wenn wir bedenken, dass wir nur wenige Briefe aus seiner Feder besitzen, deren Entstehung sich durchweg besonderen Umständen verdankt. Die Rekonstruktion selbst der äußeren Daten seiner Biographie bleibt mit Fragezeichen versehen.

### I.

Wer die Frage nach dem ‚frühen‘ Paulus in den Raum stellt, wird auch eine Vorstellung vom ‚mittleren‘ und ‚späten‘ Paulus mitbringen. Beim ‚späten‘ werden manche Kollegen in Spanien an den Paulus von Tarragona (*Taracco*) denken,<sup>3</sup> andere werden aufgrund von 1 Clem 5,5–7 u. a. zumindest mit der Möglichkeit der von Paulus in Röm 15,24 ins Auge gefassten Spanienreise rechnen, ohne

---

<sup>1</sup> BÜNING, *Beethoven*, räumt jüngst mit einigen Vorurteilen der Beethoven-Forschung auf.

<sup>2</sup> Selbst im Fall des Philo von Alexandrien, dessen Oeuvre von erstaunlichem Umfang und weithin erhalten ist, sind keine Aussagen zur Entwicklung des Denkens seines Autors möglich.

<sup>3</sup> Siehe etwa GAVALDÀ RIBOT/MUÑOZ MELGAR/PUIG I TÀRRECH (Hg.), *Pau*, partim.

sich diese *terra incognita* auszumalen.<sup>4</sup> Wieder andere, die hartnäckig an der Authentizität der ‚Pastoralbriefe‘ festhalten, konstruieren aus ihnen ein Wirken des Apostels zwischen einer ersten und zweiten römischen Gefangenschaft mit gravierenden Folgen für sein angebliches theologisches ‚Spätwerk‘.<sup>5</sup>

Zum letzten Lebensabschnitt des Paulus sind in jüngerer Zeit wegweisende Studien erschienen; zu nennen ist vor allem der von F.W. Horn 2001 herausgegebene Sammelband *Das Ende des Paulus*.<sup>6</sup> Während der römische Paulus, abgesehen von Apg 28,16–31, unbekannt ist, besitzen wir vom anderen Ende seines Wirkens wenigstens einige Selbstzeugnisse.<sup>7</sup> Die Rede vom ‚frühen Paulus‘ macht freilich verlegen. Welche Periode seines Lebens ist gemeint? Wo beginnt, wo endet sie?

Paulus selbst hilft nicht weiter, denn er will nur zwei Lebensphasen kennen – die *vor* und die *nach* seiner Berufung bzw. Bekehrung. „Früher“ (τὸ πρότερον) war er „ein Lästere, Verfolger und Frevler“, dann „widerfuhr ihm Barmherzigkeit“, erklärt aus der Rückschau der pseudepigraphie 1. Timotheusbrief (1,13). Im Anschluss daran vom ‚vorchristlichen‘ und ‚christlichen‘ Paulus zu sprechen, wie weithin üblich,<sup>8</sup> scheint grundsätzlich unangreifbar zu sein. Aber die dabei benutzte Metaterminologie ‚christlich-vorchristlich‘ ist problematisch. Paulus war und blieb nach seinem Damaskus-Erlebnis Jude. So tief er selbst jenen Lebensschnitt darstellt – unter Verwendung biblisch-jüdischer Sprachspiele wie dem der ‚Berufung‘<sup>9</sup> –, die Kontinuität seines Jude-Seins in all seinen Facetten blieb erhalten.<sup>10</sup> Wenn also vom ‚frühen Paulus‘ die Rede ist, müsste eigentlich seine Lebensphase *vor* seinem Damaskus-Erlebnis gemeint sein. Zumeist aber legt die Rede vom ‚frühen Paulus‘ es nahe, die *erste* Phase *danach* in den Blick zu nehmen. Schwierig ist die Abgrenzung solch einer *ersten* Phase von einer *späteren* seines Wirkens als Apostel. Schon der Versuch, sie biographisch in Umrissen zu rekonstruieren, stößt an Grenzen, erst recht die Erhebung der mutmaßlich ‚frühen‘ theologischen Positionen des Paulus. Wer sich darauf einlassen will, muss zunächst Rechenschaft ablegen über die von ihm benutzten Quellen.

Konkret geht es um eine kritische Auswertung einerseits der paulinischen Zeugnisse, insbesondere Gal 1 und 2 und Phil 3 (außerdem 1 Thess 2,14 oder 2 Kor 11,32 f.), andererseits der Apostelgeschichte unter Beachtung ihres spezifischen Quellenwerts. Die ‚Konstruktivität‘ der Apostelgeschichte, die im Rahmen hellenistisch-römischer Geschichtsschreibung zu verorten K. Backhaus zuletzt nachdrücklich anmahnt, erschwert es grundsätzlich, bei ihr „textanalytisch zwi-

<sup>4</sup> So z. B. LÖHR, *Paulus-Notiz*, 197–213.

<sup>5</sup> Dazu THEOBALD, *Israel-Vergessenheit*, 21–33.

<sup>6</sup> HORN, *Das Ende des Paulus*. Vgl. auch RUBEL, *Paulus und Rom*.

<sup>7</sup> 1 Kor 15,8–10; 2 Kor 4,6; 11,32 f.; 12,1–5.8 f.; Gal 1,11–2,21; Phil 3,5 f.

<sup>8</sup> Vgl. etwa SCHNELLE, *Paulus* (2003).

<sup>9</sup> Paulus benutzt unterschiedliche Sprachspiele mit je unterschiedlichem Interesse, um seine Lebenswende zu bezeichnen; vgl. BROER, *Erscheinungen*; KONRADT, *Bekehrung*.

<sup>10</sup> Vgl. TIWALD, *Hebräer von Hebräern*.

schen konstruktiven und nicht-konstruktiven Momenten zu unterscheiden“.<sup>11</sup> So bedarf es großer methodischer Sorgfalt, *Die unbekanntten Jahre des Apostels* – so der Untertitel des Buchs von M. Hengel und A.M. Schwemer *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien* (1998)<sup>12</sup> – einigermaßen deutlich in den Blick zu bekommen. Kriterien zur Abgrenzung einer *ersten* Phase des Wirkens des Paulus ergeben sich aus der Gewichtung des sog. ‚Apostelkonvents‘ bzw. Jerusalemer Treffens (Gal 2 par. Apg 15) und des sog. ‚antiochenischen Konflikts‘, deren zeitliche Zuordnung freilich umstritten ist.<sup>13</sup> Wahrscheinlich war jener ‚Zwischenfall‘ mehr als nur ein ‚Zwischenfall‘, nämlich das Ende einer etwa 13 Jahre währenden Lebensphase des Paulus, die sich mit Antiochia verbindet.<sup>14</sup> Hinzu kommt die mit seinem Aufbruch nach Kleinasien und Europa verbundene neue geographische Ausrichtung seiner Mission, die wohl mit der theologischen Geographie zusammenhängt, die das Jesaja-Buch für die Endzeit entwirft (Jes 66,18–19).<sup>15</sup> Bislang war Paulus als Missionar der antiochenischen Gemeinde unterwegs, jetzt beginnt er, *selbständig* zu missionieren, unterstützt von Mitarbeitern, die er aus den eigenen Gemeindegründungen rekrutiert.

Wer sich auf die Bezeichnung ‚früher Paulus‘ einlässt, kann diese Phase mit dem Paulus zwischen Damaskus und dem Ende seiner antiochenischen Lebensphase identifizieren, sein Wirken im Raum der Ägäis – in Makedonien, Achaia und Asia – dagegen als seine ‚mittlere‘ Phase ansehen. Vertraut er sich Paulus selbst an, kann er schließlich mit Röm 15,23 f. eine weitere Zäsur in dessen Biographie festmachen: „Jetzt aber habe ich in diesen Gegenden kein Arbeitsfeld mehr, habe aber seit vielen Jahren das Verlangen, zu euch [sc. nach Rom] zu kommen, wenn ich einmal nach Spanien reise“. Zur Zeit der Abfassung des Römerbriefs in Korinth, wahrscheinlich im Winter 55/56 n. Chr., plant er, vom Osten des Imperiums in den Westen zu wechseln, um „die Darbringung der Völker“ an den Herrn (Röm 15,16) zu vollenden, „das Evangelium zu erfüllen (πληρῶν)“ (vgl. Röm 15,19) bzw. dem „πλήρωμα der Völker“ (Röm 11,25), um das nur Gott weiß, vorzuarbeiten. Dass seine Kollekten-Reise nach Jerusalem – das „Siegel“ unter seinem Wirken im Raum der Ägäis (vgl. Röm 15,28) –, die Konflikte in der Heiligen Stadt und sein Gefangenentransport nach Rom seine ‚letzte‘ Lebensphase einläuten sollten, wurde erst *post factum* klar, nach seinem Martyrium in der Hauptstadt des Imperiums.

Schwieriger als die vorgeschlagene Periodisierung der paulinischen Wirksamkeit in einen ‚frühen‘, ‚mittleren‘ und ‚späten‘ Paulus gestaltet sich die Frage

<sup>11</sup> BACKHAUS, *Lukas der Maler*, 30–66, Zitat 61; vgl. DERS., *Spielräume*, 1–29.

<sup>12</sup> HENGEL/SCHWEMER, *Paulus*; vgl. auch RIESNER, *Frühzeit*.

<sup>13</sup> Vgl. KONRADT, *Datierung*, 19–39.

<sup>14</sup> So BECKER, J., *Paulus* (1998), 99–104; a. a. O., 32, notiert er in seiner Tabelle *Lebensdaten des Paulus*: „Paulus in Antiochia [–] ab 36/37 (?)“; „Erste selbständige Missionsreise [–] 49–50“.

<sup>15</sup> Vgl. SCOTT, *Paul and the Nations*; RIESNER, *Romans*, 101–111; vgl. auch JOHN, *Paulus, Spanien und Kleinasien*, 63–81.

nach möglichen Umbrüchen in seinem theologischen Denken, die dieser Periodisierung entsprechen – die eigentlich spannende Frage im ganzen Diskurs. Kein Zufall scheint es zu sein, dass Paulus seinen Brief an die Römer – eine umfassende Rechenschaft über sein Verständnis des Evangeliums, die nicht polemischer, sondern apologetischer und dialogischer Natur ist – am Übergang von der einen zur anderen Lebensphase geschrieben hat, von der *mittleren* zur *letzten*, wie wir nachträglich wissen. Weil sich die Frage nach *Wandlungen im paulinischen Denken*<sup>16</sup> immer wieder am Vergleich des Römerbriefs mit dem 1. Thessalonicherbrief, dem 1. und 2. Korintherbrief und insbesondere dem Galaterbrief entzündet, ist zu erwägen, ob dieser Vergleich nicht unter der Überschrift stehen sollte: *Vom mittleren zum späten Paulus*. Auf der anderen Seite ist zu erwarten, dass die Beschäftigung mit dem ältesten uns bekannten Paulusbrief, dem 1. Thessalonicherbrief, Formen einer Missionsverkündigung aufdeckt, die bereits für den antiochenischen Paulus charakteristisch waren.<sup>17</sup> Auch die späteren Briefe bieten Spuren, die auf seine Wurzeln in Antiochia verweisen.<sup>18</sup> Der 1. Thessalonicherbrief selbst repräsentiert eine ‚frühpaulinische Theologie‘, die – so U. Schnelle – „zentrale Themen bzw. Konflikte der späteren Briefe noch nicht voraussetzt“. Sie bedarf als „in sich geschlossene theologische Konzeption“ keiner „ergänzenden Interpretation durch Theologumena“ jener Briefe.<sup>19</sup> Auffällig ist die Unschärfe der bei besagten Vergleichen benutzten Beschreibungskategorien: Von ‚Entwicklung‘, ‚Wandlungen‘ und ‚Perspektivwechseln‘ ist die Rede, auch von ‚Widersprüchen‘ und ‚Revisionen‘ früherer Positionen des Paulus oder – vorsichtiger – von situationsbedingten ‚Akzentverschiebungen‘ und ‚Variationen‘ ein und desselben Themas. Unternimmt es eine Paulus-Exegese, exegetische Längsschnitte durch die Briefe des Paulus anhand ausgewählter Themen (Schrift- und Gesetzesverständnis, Israel-Theologie, Ethik und Eschatologie etc.) durchzuführen, so soll es Aufgabe dieses Beitrages sein, grundsätzliche Fragen zu stellen, die sich dem polaren Begriffspaar *Kohärenz* und *Kontingenz* zuordnen lassen.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Vgl. HÜBNER, *Gesetz*; SCHNELLE, *Wandlungen*; THEOBALD, *Wandlungen im paulinischen Denken*, 504–511; DERS., *Geboren aus dem Samen Davids*, 1–26.

<sup>17</sup> MARXSEN, *Brief*, 17–22.

<sup>18</sup> Vgl. BECKER, J., *Paulus* (1998), 109; vgl. auch THEOBALD, *Kanon*, 164–225.

<sup>19</sup> SCHNELLE, *Paulus* (2003), 200; zum Begriff ‚frühpaulinische Theologie‘ verweist er auf RICHARD, *Early Pauline Thought*, 39–51, zur inneren theologischen Kohärenz des 1. Thessalonicherbriefes auf BÖRSCHER, *Konstruktion*; vgl. bereits die Überschrift zum 1. Thessalonicherbrief bei BECKER, J., *Paulus* (1998), 138–148: *Der 1. Thess als Zeuge antiochenischer Missionstheologie*.

<sup>20</sup> In Fortführung meines Beitrags in HORN (Hg.), *Paulus Handbuch*, 512–517.

## II.

*Kohärenz*<sup>21</sup> wird einzelnen Texten zugeschrieben, was eine hermeneutische Leistung des sie rezipierenden Lesers ist, der sie ihnen bescheinigt oder abspricht.<sup>22</sup> Wenn das ‚Denken‘ eines Autors auf der Basis verschiedener Texte aus seiner Feder, die nach Gattung, Ziel und Aussage sehr unterschiedlich sein können, rekonstruiert werden soll, bedarf es eigener Kriterien, an denen zu messen ist, ob er sich kohärent äußert oder nicht, ob er sich selbst widerspricht oder sein ‚Denken‘ sich gewandelt hat.

*Kontingenz* meint gewöhnlich Nicht-Notwendigkeit. Etwas ist *kontingent*, wenn es auch anders oder nicht sein könnte.<sup>23</sup> *Kontingent* ist nicht gleich ‚zufällig‘ im Sinne des Unbeabsichtigten oder Regellosen. Auch im Kontingenten kann Folgerichtigkeit walten. Aber das Kontingente ist nicht vorhersehbar; es könnte auch ganz anders kommen. Domäne der Kontingenz ist die Geschichte.

Bei Paulus sind beiden Pole – *Kohärenz* und *Kontingenz* – zusammen zu halten. Zwei Extreme, von denen heute vor allem das erste eine lockende Versuchung darstellt, sind zu vermeiden: Paulus ist weder ein Pragmatiker, der seine theologischen Äußerungen variabel den Zielen seines Missionswerks anpasst, noch ein Denker, dem es zuallererst auf ein theologisch kohärentes System ankommt. Weiter führt eine Besinnung auf die Gattung *Brief*, derer Paulus sich bei seinem ‚Theologie‘-Treiben bedient.

Über den *Brief* als Kommunikationsmittel legt er nirgends Rechenschaft ab.<sup>24</sup> Er wird sich wohl auch nicht bewusst zu ihm entschieden haben. Die Briefform legte sich ihm spontan nahe, als er von seinen neu gegründeten Gemeinden getrennt war, die Kommunikation mit ihnen aber aufrechterhalten wollte. Schon sein frühester uns bekannter Brief, der 1. Thessalonicherbrief, belegt eindrucksvoll, wie gekonnt er das Kommunikationsmittel gleich beim ersten Versuch<sup>25</sup> einzusetzen wusste, um dann seinen eigenen ‚Briefstil‘ zu entwickeln. Den musste er nicht einfach ‚erfinden‘, es gab Konventionen, an die er anschließen konnte. Auf der einen Seite war der Brief im Netzwerk der Diaspora-Synagogen ein bewährtes Mittel der Kommunikation,<sup>26</sup> auf der anderen Seite diente der Brief in philosophischen Kreisen als Träger ethischer Lebenshilfe. Paulus kopierte

<sup>21</sup> Kohärenz, lat. *cohaerentia*, bezeichnet die „Zusammengehörigkeit einzelner Elemente oder Faktoren“ (HÜLSMANN, Art. *Kohärenz*, 877); je nach Bezugsebene ist sie von unterschiedlicher Qualität und ‚Dichte‘.

<sup>22</sup> Anders wird die Kohäsion eines Textes definiert: ‚Kohäsive‘ Strukturen sind lexikalisch, syntaktisch oder semantisch beschreibbar, weil eine Eigenschaft des Textes selbst (vgl. BECKER, E.-M., *Kohärenz/Inkohärenz*, 329 f.).

<sup>23</sup> BRUGGER, Art. *Kontingenz*, 1028.

<sup>24</sup> Vgl. aber den Reflex 2 Kor 10,10.

<sup>25</sup> Auch wenn uns frühere Briefe des Paulus nicht bekannt sind, lässt sich nicht ausschließen, dass es sie gab.

<sup>26</sup> So DOERING, *Jewish Letters*; vgl. auch BAUER, *Paulus*.

nichts; er entwickelte seine Briefform aus eigenen theologischen Inspirationen heraus. In peripatetischer Tradition werden Briefe gerne als ‚die eine Hälfte eines Gesprächs‘ verstanden.<sup>27</sup> Ihre Pragmatik legt deshalb einen „prozessbezogenen Kohärenzbegriff“ nahe, „wobei kommunikative (Situation, Kontext) und kognitive (Sprachbesitz, Wissenshorizont des Rezipienten) Faktoren an Relevanz gewinnen“.<sup>28</sup> Ein solches Konzept entspricht Paulus am ehesten, da die Briefe seinem Austausch mit den Gemeinden dienen.

Mit H. Weder lässt sich sagen: Paulus treibt *Theologie in Briefform*.<sup>29</sup> Wesentliches Merkmal dieser Theologie ist ihr Bemühen um Kohärenz in kontingenten Situationen. „Die Gestalt von Briefen kann nicht jede Theologie annehmen“, urteilt H. Weder, „deshalb ist der paulinische Brief aufschlussreich für seine Theologie“.<sup>30</sup> Ihre Kennzeichen sind Kontextualität, Dialogizität und Unabgeschlossenheit: „Gerade ein Brief ist denkbar ungeeignet, ein abschließendes Wort zu sagen“.<sup>31</sup> Hinzu kommt der Wille zur Argumentation, das damit verbundene Ringen um Einverständnis der Adressaten sowie die Öffentlichkeit des Diskurses, die Paulus anstrebt, weil er möchte, dass seine Briefe in der jeweiligen Ekklesia auch vorgelesen werden.

Was zeichnet das ‚theologische‘ Nachdenken des Paulus in ‚Briefform‘ im Unterschied zum unmittelbaren Akt der Verkündigung des Evangeliums aus? Was heißt bei ihm überhaupt ‚theologisch‘? Die Füllung dieses der Bibel fremden griechischen Begriffs<sup>32</sup> wird man sich von Paulus vorgeben lassen müssen.

Formal gesehen folgt er einem *rationalen* Typ des Umgangs mit dem Glauben (vgl. nur 1 Kor 14,19). Bemüht um den Aufweis von Plausibilitäten, arbeitet er auf der Basis fraglos anerkannter *Autoritäten*: der ‚Schrift‘ und zitierbarer christologischer Glaubenssätze der frühen ‚judenchristlichen‘ Gemeinde,<sup>33</sup> was seinen Ausführungen gemäß antiker Wertschätzung von Argumentation *ex auctoritate*<sup>34</sup> Glaubwürdigkeit sichert. Die Argumentationsmittel des Paulus sind zwar nicht schulmäßig, aber vermittelbar, da sie sich mit Regeln rabbinischer Schriftauslegung und den *Topoi* griechisch-hellenistischer Rhetorik treffen. Das Moment des Willkürlich-Subjektiven verbannt er aus dem Bereich des Glaubens, weil er davon überzeugt ist, dass das Evangelium selbst „eine innere Denkbewegung des

<sup>27</sup> Siehe bei KLAUCK, *Briefliteratur*, 149.152; die andere Hälfte fehlt uns bei den Paulusbrieffen, von schriftlichen Anfragen etwa in 1 Kor 7,1 ff. abgesehen, auf die der Apostel reagiert.

<sup>28</sup> GANSEL, Art. *Kohärenz/Inkohärenz*, 330. „Kohärenz‘ ist hier „Folge produktiver und rezeptiver Auseinandersetzungen von Sprachbenutzern mit sprachlichen Äußerungen“.

<sup>29</sup> WEDER, *Hermeneutik*, 318–322 [kursiv M. T.].

<sup>30</sup> A. a. O., 318; das gilt auch für den Römerbrief, der nicht situationsgelöst interpretiert werden darf.

<sup>31</sup> A. a. O., 320.

<sup>32</sup> Vgl. BAYER/PETERS, Art. *Theologie*, 1080–1088.

<sup>33</sup> Vgl. WENGST, *Christologische Formeln*.

<sup>34</sup> Quint.Inst. 1, 8,11 f.; 1, 6,2. Andererseits kann z. B. Seneca bei „Auseinandersetzung[en] über die Prädominanz von auctoritas oder ratio“ ein „ipse dixit‘ ironisier[en] und zugunsten des Selbstdenkens ablehn[en]“: VEIT, Art. *Autorität*, 725, mit Verweis auf Sen. Ep. 33,7–11.

Glaubens“ aus sich heraus entlässt, „die sich argumentativ ausweisen kann und soll“.<sup>35</sup> Auf ein umfassendes anthropologisches und theologisches Wirklichkeitsverständnis ausgerichtet,<sup>36</sup> ist eine solche Denkbewegung des Glaubens damit von vorne herein auf die ‚Kontingenz‘ von Erfahrungen bezogen.

Dass Paulus sich in seiner brieflichen Kommunikation um eine kohärente Argumentation bemüht, versteht sich von selbst. Eine andere Frage ist, ob heutige Interpreten jedem Text aus seiner Feder auch ‚Kohärenz‘ zusprechen, was nicht selbstverständlich ist. Auch muss nicht jeder paulinische Text ‚gelingen‘ sein. Wenn Interpreten am Ende ihrer Bemühung, Paulus zu verstehen, dies bezweifeln<sup>37</sup> oder gar erklären, er sei in einer zentralen Frage seines Denkens „theologisch gescheitert“,<sup>38</sup> ist das immer ihr subjektives Urteil. Der Text selbst kann – besser verstanden – die Revision solcher Urteile erzwingen.

### III.

*Kohärenz*-Faktoren auf Einzeltextebene sind Schlüssigkeit, Widerspruchsfreiheit und Plausibilität in der argumentativ-rhetorischen Präsentation eines Textes. Doch woran bemisst sich das? Was treibt Paulus eigentlich um? Was sind die Optionen, die ihn bestimmen, was ist die Mitte seines Denkens? Wer diese Frage stellt, verlässt den einzelnen Text, den einzelnen Brief und nimmt das Briefcorpus des Apostels als Ganzes in den Blick.

Dabei ist schon diese Grundfrage strittig. Gibt es wirklich „elementare Linien und Grundentscheide“, die sich bei Paulus durchhalten, „weil sie von einem gemeinsamen Denkansatz herkommen“?<sup>39</sup> Oder haben wir es bei seiner ‚Theologie‘ mit einem unsystematischen Gebilde zu tun, dessen Einzelteile unausgeglichen und widersprüchlich nebeneinander stehen?<sup>40</sup> „Der Einfluss des [...] dialogischen Potentials auf das Wachsen und Werden der paulinischen Theologie ist nicht zu unterschätzen“, erklärt D. Sänger.<sup>41</sup> Dabei sind allerdings Grund-

<sup>35</sup> BECKER, J., *Paulus* (1998), 399.

<sup>36</sup> Vgl. THEOBALD, *Universalisierung*, 354–357; DERS., Adam.

<sup>37</sup> Wie bspw. SCHMELLER, *Korinther*, 305 f., zu 2 Kor 5,1–10: „Es scheint dem Autor *nicht* gelungen zu sein, seine (z. T. lehrhaften) Aussagen zur Jenseitserwartung mit seinem apologetischen Anliegen zu einem *kohärenten Ganzen* zu verbinden. Wie auch immer man sich in den vielen umstrittenen Einzelfragen des Textes entscheidet – es bleiben immer Spannungen mit anderen Textelementen“; ähnlich zu 2 Kor 3,7–18 auf S. 232: „Die Verstockungsaussage [sc. V. 14] ist *ein in den Argumentationszusammenhang schwer integrierbarer* theologischer Deutungsversuch, den Unglauben des größten Teils Israels zu erklären. Abschließend ist zu wiederholen, was einleitend gesagt wurde: In vielerlei Hinsicht bleibt der Abschnitt ein Rätsel“ [kursiv M. T.].

<sup>38</sup> WOLTER, *Paulus* (2011), 435, zur ‚Israel-Frage‘ (damit ist er nicht weit weg von KUSS, *Römerbrief* [Bd. 3], 662–667); vgl. THEOBALD, *Paulus*, 155–183.

<sup>39</sup> BECKER, J., *Paulus* (1998), 395.

<sup>40</sup> So RÄISÄNEN, *Paul and the Law*.

<sup>41</sup> SÄNGER, *Adressaten*, 255.

optionen zu postulieren, die jenes ‚Wachsen und Werden‘ erst vorantreiben, weil sie sich immer wieder neu in kontingenten Situationen zu bewähren suchen. Die jüngere Forschung nennt verschiedene Kohärenz stiftende ‚Organisationspunkte‘ paulinischen Denkens, die sich nicht gegenseitig ausschließen müssen. Einige seien kurz skizziert:

(1) Des Öfteren erwähnt Paulus seine *Berufung vor Damaskus* als seine eigentliche Lebenskehr, die ihm die Augen für die wahren Ziele und Werte seines Weges erst geöffnet habe. Sie erscheint dann als ‚Quellort‘ seines späteren theologischen Denkens. Damit wird fraglos dessen Erfahrungsgrundlage deutlich.<sup>42</sup> Doch zwei Einschränkungen sind zu machen: Zum einen benutzt Paulus entsprechend der Varianz der Briefsituationen sehr unterschiedliche Deutungsmodelle für jenes Widerfahrnis.<sup>43</sup> Zum anderen verbindet er mit der stets diskreten Erinnerung an Damaskus<sup>44</sup> einen identitätsstiftenden Diskurs, der es nicht erlaubt, die späteren Artikulationen und Sprachmuster – etwa die ‚Rechtfertigungslehre‘ – historisch direkt auf jenen Ursprungsort zurückzuführen, um ihn dort zu verankern.

(2) ‚Organisationspunkte‘ paulinischen Denkens sind die schon erwähnten *Glaubensformeln*, die in kondensierter Form von Tod und Auferweckung Jesu sprechen wie schon in 1 Kor 15,3–5 in knapper narrativer Form, so dass wir hier die Keimzelle des späteren christlichen Glaubensbekenntnisses vor uns haben. Paulus selbst hat diese Formeln übernommen und gibt sie weiter, davon überzeugt, dass sie so etwas wie das Rückgrat des von ihm proklamierten Evangeliums sind.<sup>45</sup>

Allerdings gilt auch: Diese Bekenntnistradition ist nicht fix, sie verfügt über eine Variationsbreite, die mit ihren Entstehungskontexten zusammenhängt. Neben ihr kennt Paulus auch Prophetenworte mit Zeitindex, die eine hohe Autorität für ihn besitzen.<sup>46</sup> *Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas*<sup>47</sup> eignet sich die Bekenntnistradition deshalb nicht. Sie bietet keine Glaubensdefinitionen, sondern geronnene *Erinnerung* an Gottes Heilshandeln in der Geschichte Jesu Christi, die den Gemeinden zur Orientierung und Stärkung ihrer Identität dienen möchte.

<sup>42</sup> Kurz gesagt: Sein theologisches Denken kann immer nur Nach-Denken sein, konkret das Bedenken der vorgängigen Erfahrung, allein durch „Gottes Gnade“ in Jesus Christus berufen worden zu „sein“ (1 Kor 15,10).

<sup>43</sup> Vgl. KOLLMANN, *Berufung*, 80–91; BROER, *Erscheinungen*, 57–93.

<sup>44</sup> Die Diskretion hängt damit zusammen, dass er nicht einfach seine Person zum Argument machen will, sondern am Beispiel seines eigenen Weges – des eines ‚Apostels‘ – verdeutlichen will, was für alle gilt: die Macht und Andersheit des auferweckten Herrn, der kraft des Glaubens im Leben umstürzend wirkt.

<sup>45</sup> Vgl. CONZELMANN, *Grundriss*, 186 f.

<sup>46</sup> Siehe THEOBALD, *Prophetenworte*, 350–366.

<sup>47</sup> So die Teilüberschrift bei SCHLIER, *Kerygma*, 206–232.

(3) Glaubenssätze sind für Paulus immer nur in ihrer Auslegung von Bedeutung, als Sätze, die mit den konkreten Situationen ins Gespräch zu bringen sind. Das heißt: Sie entfalten ihre Orientierungskraft im Kontext des zuerst mündlich ergehenden, dann auch theologisch reflektierten Evangeliums. Das Evangelium ist für Paulus immer ein die Hörer und Adressaten seiner Briefe unmittelbar angehendes Wort, das als solches die Bekenntnstradition übersteigt oder besser gesagt: Das Evangelium bewahrheitet die Bekenntnstradition als kondensierten Niederschlag der erinnerten Großtaten Gottes an Jesus Christus dadurch, dass es durch sie den *Christus praesens* zu Wort kommen lässt.

Daraus folgt, dass auch die Pragmatik des Evangeliums mit zu bedenken ist, wenn dieses als Konstruktionspunkt paulinischen Denkens verstanden werden will. Fundamental ist die parakletische Funktion des Evangeliums (1 Thess 4,18; 5,11) bzw. seine Hoffnung stiftende Kraft, deren Behauptung in der konkreten Situation auch theologisch plausibilisiert werden will – durch entsprechende ‚aufbauende‘ theologische Argumentation.

(4) Die sog. „Rechtfertigungslehre“ ist der übergeordneten Größe *Evangelium* zugeordnet,<sup>48</sup> das sie in kontroversen Gesprächskonstellationen mittels bestimmter Sprachspiele (‚Werke des Gesetzes‘ – ‚Glaube an Jesus Christus‘) expliziert. An diese Gesprächskonstellationen ist sie zurückgebunden. Deswegen kann sie aber nicht als Sekundärphänomen (A. Schweitzer) oder als nur für bestimmte Fronten relevante ‚Kampfeslehre‘ (W. Wrede) relativiert werden. Was Paulus mit ihr in konkreten Situationen auf den Punkt bringt, hat eine über diese hinausreichende Geltung, was daran ersichtlich wird, dass er das Sprachspiel auf seine bleibenden anthropologischen Implikationen hin entfaltet. Freilich hat sie als ‚Rechtfertigungsbotschaft‘ ‚ihr Lebenselement genau in solchen Auseinandersetzungen [...]. Wird sie dagegen zu einer Rechtfertigungslehre gemacht, die den Ansprüchen der kühlen Sachlichkeit genügen mag, wird sie recht eigentlich verflüchtigt“.<sup>49</sup>

Das zeigt sich auch daran, dass Paulus seine mit der Rechtfertigungsbotschaft verbundene Grundoption in anderen Kontexten anders sagen kann, z. B. in 1 Kor 1–4 mittels des Sprachspiels von der Weisheit *Gottes* im Kreuz und der Weisheit der *Menschen*. Ein ganz anderes Sprachspiel ist das der durch die Taufe vermittelten Teilhabe am Tod Christi als Übergang vom Unheil ins Heil, das E. Sanders zum Herz der paulinischen Theologie erklärt hat.<sup>50</sup> Ihr eigentliches ‚Herz‘ oder ihre organisierende Mitte dürfte aber eher ihre Rede vom *Evangelium* sein, die sich vom 1. Thessalonicherbrief bis zum Römerbrief durchhält.

<sup>48</sup> Das zeigt die Logik von Röm 1,16 f., aber auch der Themasatz (*propositio*) des Briefcorpus Gal 1,11 f. oder Gal 2,14 in der Vorordnung vor Gal 2,14b–21.

<sup>49</sup> SÄNGER, *Adressaten*, 319; ähnlich auch 249: Die Rechtfertigungsbotschaft des Paulus ist „authentische[r] Wahrnehmungs- und Interpretationshorizont der paulinischen Anthropologie“.

<sup>50</sup> SANDERS, *Paulus*.

(5) Nach J. Chr. Beker gehört zum kohärenzstiftenden Zentrum paulinischen Denkens der apokalyptische Interpretationsrahmen des Evangeliums unabdingbar hinzu. Er kann nicht als ‚weltanschaulich‘ bedingt abgestreift werden, weil er die kosmisch-universale Weite des in der Mitte der Evangeliumsverkündigung stehenden Glaubens an die Auferweckung des Gekreuzigten als Auftakt einer neuen Welt beinhaltet, in der Gott endgültig „alles in allem“ sein wird (1 Kor 15,28). Es ist dieser ‚Sieg Gottes‘, den Paulus in seiner Evangeliumsverkündigung jeweils situativ zum Zuge bringt:

[T]he hermeneutical interaction between the coherent centre of the gospel and its contingency – that is, the manner in which the one gospel of ‚Christ crucified and risen‘ in its apocalyptic setting achieves incarnational depth and relevance in every particularity and variety of the human situation – constitutes Paul’s particular contribution to the theology.<sup>51</sup>

#### IV.

Wer die Briefe des Paulus aus der ‚mittleren‘ Phase seines Wirkens<sup>52</sup> in ihrer diachronen Abfolge auf Gemeinsamkeiten *und* Wandlungen hin befragen möchte, um Kohärenz und Kontingenz seiner im Werden begriffenen Theologie genauer zu erkunden, wird deren ‚synoptische‘ Lektüre operationalisieren.<sup>53</sup> Dazu seien am Ende *Kriterien* in Form von Fragen formuliert:

(1) (a) Markiert Paulus, dass er von früheren Äußerungen abweicht,<sup>54</sup> oder stellt er (b) umgekehrt in neuen Zusammenhängen gezielt Kontinuität zu früheren Äußerungen her?<sup>55</sup>

(2) Revidiert er frühere Aussagen stillschweigend, erkenntlich vielleicht daran, dass er bereits entfaltete Gedanken nach Art einer *retractatio* noch einmal aufgreift und neu fasst, die jetzt freilich anderen Adressaten zgedacht werden?<sup>56</sup> Lassen sich Gründe für ein solches Verfahren erkennen?

<sup>51</sup> BEKER, *Paul*, 35; vgl. DERS., *Sieg Gottes*; DERS., *Paul’s Theology*, 364–377.

<sup>52</sup> Einschließlich des Philipper- und Philemonbriefs, die Paulus während seiner Gefangenschaft in Ephesus verfasst hat; vgl. THEOBALD, *Vorgeschichte*, 21–50.

<sup>53</sup> Die jüngste Paulus-Synopse stammt von WARE, *Synopsis*.

<sup>54</sup> Nach diesem *Kriterium* bedeutet die Ansage der „Errettung ganz Israels“ durch den Parusie-Christus (Röm 11,26 f.) tatsächlich etwas Neues – gemäß ihrer Qualifizierung als „Geheimnis“ (V. 25), das Paulus auf sein Gebetsringen um die „Rettung“ der Juden (Röm 10,1) hin von Gott offenbart wurde.

<sup>55</sup> Z. B. knüpft er in 2 Kor 5,4c – „damit das Sterbliche vom Leben verschlungen werde“ – selbstreferentiell an 1 Kor 15,53f. an: „denn es muss dieses Vergängliche Unvergänglichkeit anziehen und dieses Sterbliche Unsterblichkeit anziehen. Wenn aber dieses Vergängliche Unvergänglichkeit anzieht und dieses Sterbliche Unsterblichkeit anzieht, dann wird das Wort geschehen, das geschrieben ist: Verschlungen ist der Tod vom Sieg [...]“. Weil die Adressaten beider Äußerungen dieselben sind, wird der Bezug bewusst Kontinuität herstellen wollen.

<sup>56</sup> Eine derartige *retractatio* liegt bei der Wiederaufnahme ganzer Motivcluster und Themen

(3) Hängen Differenzen damit zusammen, dass frühere Aussagen (nicht nur schriftliche; auch mündlich kolportierte sind denkbar) *Nachfragen* auslösten, vielleicht auch Missverständnisse oder gar polemische Gegnerschaft, so dass Paulus sich von anderer Seite her gezwungen sieht, neu und besser zu formulieren?<sup>57</sup>

(4) Erklären sich differente Formulierungen von der *Situation* der Adressaten<sup>58</sup> bzw. auch der des Paulus her?<sup>59</sup> Musste Paulus mit Rücksicht auf die eingetretene Lage zuvor Gedachtes anders formulieren?

---

aus dem Galaterbrief im Römerbrief vor; vgl. die Synopse von Gal 5/Röm 7f. in THEOBALD, *Concupiscentia*, 250–276, 255–257. Beachtlich ist Röm 9,22, wo Paulus den gegen die Ἰουδαῖοι gewendeten Gerichtstupos aus 1 Thess 2,16c (ὀργή) noch einmal aufgreift und jetzt auf neuer Reflexionsstufe durchdenkt; zumeist wird übersehen, dass hier eine Wiederaufnahme von 1 Thess 2,15f. vorliegt, und behauptet, Paulus habe in Röm 9–11 seine frühere Polemik stillschweigend widerrufen; vgl. THEOBALD, *Gottesbilder*, 135–177, 144–146.

<sup>57</sup> Das Argumentationsgefälle der beiden mutmaßlich letzten Schreiben, Galater- und Römerbrief, ist insgesamt stark von ihrer jeweiligen ‚Situation‘ (vgl. *Kriterium 4*) bestimmt: Während Paulus im Galaterbrief gegenüber dem Versuch judaisierender Christen, den von ihm bekehrten galatischen Heiden das jüdische Identitätsmerkmal der Beschneidung aufzuoktroyieren, das *Solus Christus* verteidigt, legt er im Römerbrief ohne Polemik und umfassend Rechenschaft über sein Verständnis des Glaubens ab. Dabei reagiert er, wie er selbst sagt (Röm 3,8), auf Verzerrungen seiner Positionen, was die gezielte Aufnahme von Rückfragen im Schreiben (Röm 3,31; 6,1.15 etc.) bestätigt. *Kriterium 3* entsprechend stellt das Schreiben – trotz Kontinuität in den Grundentscheidungen – somit eine neue Reflexionsstufe dar, wobei im Hintergrund nicht allein das Echo des Galaterbriefs bei seinen *Gegnern*, sondern überhaupt das Bild, das von ihm als jüdischem Apostaten kursierte, eine Rolle gespielt haben dürfte. Paulus nutzt die Gelegenheit, sich selbst besser zu erklären – und dies im Vorfeld seiner geplanten Reise nach Jerusalem, Rom und Spanien. Umso weiter er als ‚Apostel der Völker‘ in den Westen auszugreifen gedenkt, umso bedeutungsvoller scheint ihm die Gemeinschaft mit der ‚judenchristlichen‘ Gemeinde *Jerusalems* zu sein, über die er in Gestalt der biblischen Figur des ‚Restes‘ als Garant der Treue Gottes zu Israel in Röm 11,1–10 auch zum ersten Mal vertieft nachdenkt. Wenn es ‚Wandlungen‘ in seinem Denken gibt, dann gehört dazu die in ihm wachsende Einsicht, wie wichtig für die ἐκκλησία nicht nur die *zentrifugale* Kraft der in die Völkerwelt ausgreifenden Mission ist, sondern zugleich auch deren bleibende Rückbindung an *Jerusalem*.

<sup>58</sup> Die Einleitung der eschatologischen Kundgabe 1 Kor 15,51 (‚siehe, ich sage euch ein Geheimnis‘) soll vielleicht signalisieren, dass Paulus die Vorstellung von der ‚Verwandlung‘ aller anstelle ihrer ‚Entrückung‘ neu einführt (vgl. *Kriterium 1*). Der Wechsel könnte indes auch der Situation der Korinther geschuldet sein, da Paulus mit der Erwartung einer Entrückung „den in Korinth virulenten Enthusiasmus“ gestützt hatte, während es ihm aber gerade darauf ankam, „einen ungebrochenen Übergang von der gegenwärtigen in die zukünftige Existenzweise zu verneinen“ (LINDEMANN, *Korintherbrief*, 368). Da beides sich nicht ausschließt, dürfte es jener ‚Enthusiasmus‘ gewesen sein, der bei ihm den *Umbau* seiner eschatologischen Vorstellung bewirkt hat.

<sup>59</sup> Was Phil 1 und 2 Kor 5 betrifft, so widerruft Paulus hier nirgends seine ‚Parusie‘-Erwartung (vgl. im Gegenteil Phil 1,10). In 2 Kor 5,4c knüpft er vielmehr an 1 Kor 15,53f. an (vgl. oben Anm. 55), um den Lesern die Kontinuität seiner eschatologischen Optionen anzuzeigen (so LINDEMANN, *Paulus*, 373–399). Deshalb scheint es gewagt, mit Phil 1,23 eine ‚Wandlung‘ hin zu einer individuellen Eschatologie belegen zu wollen. Nach SCHNELLE, *Wandlungen*, 45, habe der Apostel den Wunsch, „zu sterben und *unmittelbar* in die himmlische Existenz einzugehen“ (kursiv M.T.). Angesichts der Beobachtung, dass in frühjüdischen Texten unterschiedliche eschatologische Vorstellungen nebeneinander koexistieren können, liegt es näher, Gleiches auch

(5) Oder formuliert er deswegen anders, weil er selbst inzwischen neu und anders über die Sache denkt?

(6) Auch bleibt das Gewicht der zu vergleichenden Aussagen im jeweiligen Zusammenhang zu berücksichtigen.

(7) Wer theologische Positionen des ‚frühen Paulus‘<sup>60</sup> erheben will, insbesondere aus dem 1. Thessalonicherbrief und auch aus dem 1. Korintherbrief, wird sich anerkannter traditions- und überlieferungskritischer Methodik bedienen. Eine solche kommt etwa bei 1 Thess 1,9 f.; 2,12b<sup>61</sup> oder 1 Kor 7,19 (vgl. Gal 5,6; 6,15; Röm 2,25 f.) zum Zug.

Diese und vielleicht noch weitere Fragen liefern Kriterien, die bei der Entscheidung helfen, ob Vergleiche zwischen differenten Texten tatsächlich zur Annahme von ‚Wandlungen‘ des paulinischen Denkens führen oder nicht. Es ist zu erwarten, dass der ‚mittlere‘ Paulus durch ihre genaue Anwendung auf die synoptisch zu lesenden Texte schärferes Profil gewinnt – vielleicht auch der ‚frühe‘.

## Anhang

Röm <sup>62</sup>	1 Kor	2 Kor	Phil	Gal	1 Thess	Themen
1,17				3,11		Rechtfertigung
1,19–22 2,25–27	1,21 7,19			5,6; 6,15	4,5	Gotteserkenntnis Beschneidung/ Unbeschnitten-Sein
2,29 (7,6)		3,6				Geist und Buchstabe
3,9–19				3,22a		Universalität der Sünde
3,20.21.28			3,9	2,15 f.; 3,24		Rechtfertigung
4,1–25				3,6–29		Abraham

für Paulus anzunehmen, so HOFFMANN, *Die Toten in Christus*, 313 f., der hier den Gedanken eines „Zwischenzustands“ wiederfinden möchte. Der Grund für Phil 1,23 dürfte in der Situation des Paulus zu suchen sein, nämlich in seiner Gefangenschaft, die ihn mit dem Tod als unmittelbar drohender Gefahr konfrontierte.

<sup>60</sup> In unserer Definition, siehe oben unter I.

<sup>61</sup> Zu der hier angedeuteten ‚Theologie der Erwählung‘ oder des ‚Rufs‘ vgl. auch 1 Thess 1,4; 4,7; 5,9. Vgl. BECKER, J., *Erwählung*, 82–101. KONRADT, *Antipauliner*, 681 f., hält fest, „dass Paulus, wie er an manchen Stellen selbst sagt, ein Empfangender war (s. z. B. 1 Kor 15,3). An vielen Stellen kann man dabei nur begründet mutmaßen. So ist es, um nur ein Beispiel anzuführen, durchaus plausibel, dass sich im 1. Thessalonicherbrief mit seiner starken Gewichtung der Erwählungsvorstellung manches findet, was man in Antiochien so oder so ähnlich auch sonst formulierte. Sicher wissen kann man dies aber nicht“.

<sup>62</sup> Die Synopse wurde auf der Basis des Römerbriefs erstellt; für Themen, die nicht in ihm begegnen, bedürfte es synoptischer Tabellen auf der Basis vor allem des 1. und 2. Korintherbriefs; etwa zur Unterhaltsfrage (1 Kor 9,6–18; 1 Thess 2,9 f.), der Trias *Glaube – Liebe – Hoffnung* (1 Kor 13,13; Gal 5,6; 1 Thess 1,3; 5,8) oder der Frage der *Starken und Schwachen* (1 Kor 8; Röm 14,1–23) etc.

<i>Röm</i>	<i>1 Kor</i>	<i>2 Kor</i>	<i>Phil</i>	<i>Gal</i>	<i>1 Thess</i>	<i>Themen</i>
5,10f.		5,18f.				Versöhnung
5,12–21	15,21 f. 45–49					Christus/Adam
	15,53 f.	5,4				Überkleidet-Werden
6,3–5			3,10	3,27		Taufe
6,6				2,19 f.; 6,14		Mit-Gekreuzigt
7,7–25	15,56 f.			5,17		Unheilmächte
8,3 f.				4,4 f.		Sendung des Sohnes
8,4– 11.12 f.				5,16– 18.24 f.	4,8	Geist/Fleisch
8,15–17				4,6 f.		Adoption/Erbschaft
8,23.29		3,18	3,20 f.			Gleichgestaltung mit Christus
9,6–9 9,11 <sup>63</sup>				4,21–31	1,4	Kinder Abrahams Erwählung
9,22 11,26					2,16c 1,10	Zorn über die Juden Der kommende Retter
12,3–8	12,4–31					Charismen
12,9–21 12,9.21	13; 14,1 16,14			6,9 f.	4,9 5,15	Agape Gut und Böse <sup>64</sup>
13,8–10				5,13–15		Liebesgebot/ Tora
14,1–15,6	8,1–13; 10,23–11,1					Starke und Schwache
15,20 f.		10,15 f.				Missionsgrundsatz des Paulus

<sup>63</sup> Vgl. mit anderem (nämlich Israel-) Bezug Röm 11,5.7.28; vgl. oben Anm. 57.

<sup>64</sup> In den Vergleich gehört auch die kontextuelle Stellung der aufgeführten Verse: Sie be-  
gegnen durchweg am Anfang bzw. Ende eines paränetischen Absatzes.