

## Einführung in die Thematik: „Biographie und Persönlichkeit des Paulus“

*Walter Sparn*

Ich kann es nur als erfreulich bezeichnen, daß ein systematischer Theologe gebeten worden ist, in das Thema dieses Symposiums zu Ehren einer Exegetin einzuführen. Selber kein Exeget der paulinischen Schriften nach den Regeln der Kunst, muß ich mich wohl darauf beschränken, die Thematik „Biographie und Persönlichkeit“ so vorstellen, wie sie sich heutzutage als systematisch-theologische Aufgabe stellt, wenn man textlich überlieferte Zeugnisse von biographischen Narrationen *methodisch* verstehen will. Dies aber, die bewußte Verknüpfung historischer Deskription mit kategorialer Orientierung, ist eine Aufgabe, die einerseits eine Konstitutionsbedingung der historisch-kritischen Exegese darstellt, die andererseits eine *kulturhermeneutische* Aufgabe ist, durch welche die Theologie mit den anderen Disziplinen, zumal mit der Literaturgeschichte und der historischen Anthropologie, verknüpft ist.

Nun ist das Verstehen anderer und fremder Lebensäußerungen in Gestalt von textlichen Diskursen alles andere als selbstverständlich. Zu den wichtigsten Einsichten nicht erst der postmodernen, sondern der Hermeneutik seit Friedrich Schleiermacher gehört ja, daß Mißverstehen vor, nach und im Verstehen so gewöhnlich ist, daß angemessenes und seine Grenzen realisierendes Verstehen einer eigenen Anstrengung bedarf, einer Kunst. Das ist die *Hermeneutik*, verstanden als die Wahrnehmung dessen, was ein Text überhaupt zu verstehen geben will und kann, und der Wahrnehmung zugleich der konstruktiven Momente des Unternehmens verstehender Auflösung und Erneuerung von Differenz „jenseits des Verstehens“.<sup>1</sup> Eine solche Hermeneutik hat zweifellos deskriptive, aber ebenso

---

<sup>1</sup> Es sei erlaubt, das Erlanger Graduiertenkolleg „Kulturhermeneutik im Zeichen von Differenz und Transdifferenz“ zu erwähnen, in dem der Autor ein Projekt verfolgt, das den Abbau, die Umformung und die Erneuerung kanonischer Autorität im Zusammenhang der hermeneutischen Lizenz gegenüber den heiligen Texten, aber auch der pragmatischen Überlieferungsbedingungen solcher Texte untersucht.

unvermeidlich normative Aspekte, gehört insofern also zur Ordnungsdisziplin „Systematische Theologie“.

Im folgenden möchte ich das Thema des Symposiums, „Biographie und Persönlichkeit des Paulus“ so auf seinen kulturhermeneutischen und im besonderen auf seinen systematisch-theologischen Kontext beziehen, daß die Interpretationen der historischen Gestalt des Paulus, die in diesem Symposium zur Diskussion gestellt werden, auch in ihren kategorialen und konstruktiven Momenten diskutiert werden können – diese Momente wohnen ihnen nämlich, wenn sie nicht in schieren Positivismus sich flüchten, unabweislich inne.

## I. „Persönlichkeit“ – ein dubioser Begriff

1. Selbst wenn man kein Exeget der *memorabilia Pauli* ist, fällt einem sogleich auf, daß dieses Symposium zwei historisch heterogene Sachverhalte verknüpfen will: eine *Person*, die vor fast 2000 Jahren gelebt hat, und den neuzeitlichen Begriff der *Persönlichkeit*. Die Wahl dieses analytischen Begriffes und seine Zusammenstellung mit „Biographie“ scheint möglich, wenn man unter „Biographie“ zunächst einmal die Zusammenstellung der chronologischen und sonstigen statistischen Zahlen und Daten einer Person der Vergangenheit sowie ihrer Worte und Taten versteht, also das, was sich historisch als wahrscheinlich, nämlich mit guten Gründen nicht bestreitbar, über sie feststellen läßt. Dann wäre „Persönlichkeit“ dasjenige, das sich aufgrund all dieser Daten, Worte und Taten als lebendige, d.h. handelnde, leidende, sprechende, schweigende, denkende, wollende und sogar fühlende Person vorstellen, d.h. mit Anspruch auf historische Plausibilität vor Augen stellen läßt. Die Möglichkeit einer solchen Imagination, eines solchen *Bildes* liegt darin, dass wesentliche Elemente von dieser Person wirklich verkörpert und, noch wichtiger, nicht nur in einen einzigen Zusammenhang, sondern je nach Zeit, Ort und Gelegenheit oder Notwendigkeit in verschiedenartige Konstellationen gebracht wurden – diese zeitliche und sachliche Varianz der Selbstdarstellung ist die Bedingung eines lebensnahen Bildes, des Eindrucks einer wirklichen „Persönlichkeit“ auch für Nachgeborene, wie wir es sind.

Der Begriff der „Persönlichkeit“ ist nun allerdings kein leerer Titel, den man historiographisch beliebig gebrauchen könnte; und die Frage ist, ob man ihn auf eine Person wie den Apostel Paulus anwenden kann. Denn sieht man ab von der mittelalterlichen *personalitas*, dem trinitätstheologischen Abstraktum von *persona*, dann ist „Persönlichkeit“ ein spezifisch neuzeitlicher Begriff.<sup>2</sup> Seit John Locke, aber auch Gottfried Wilhelm Leibniz bezeichnet er die „Identität“ eines Individuums (auch dies ein neuer Begriff), nämlich das „Selbst“, soweit es

<sup>2</sup> Vgl. U. DIERSE, R. LASSAHN, Art. Persönlichkeit, in: HWbPh 7 (1989), 345–352.

ein Handlungssubjekt ist, das über Selbstbewusstsein einschließlich Erinnerungen verfügt und das sich seine freien Handlungen zurechnet. „Persönlichkeit“ ist mithin das Ich als *moral agent*. Immanuel Kant unterschied an prominenter Stelle die empirische „Person“ von der „Persönlichkeit“, der Instanz der sittlichen Freiheit vom Naturmechanismus, d.h. der Instanz sittlicher Autonomie. Als „unsichtbares Selbst“ gehört sie für Kant nicht nur der empirischen, sondern zugleich der intelligiblen Welt an und macht, da niemals nur Mittel zum Zweck, sondern immer auch Selbstzweck, die *Würde* des Menschen aus.<sup>3</sup>

Über die naturrechtliche Beschränkung des Persönlichkeitsbegriffs hinausgehend verstanden Johann Wolfgang Goethe und Friedrich Schiller, maßgeblich für die deutsche Bildungswelt bis ins 20. Jahrhundert, die Persönlichkeit zugleich als ein *Ideal*, dem der Mensch in seiner Lebensgeschichte durch Bildung und Selbstbildung nahe kommen soll: das Ideal der reichen, seine eigenen Anlagen und Kräfte sowie die positiven Einflüsse der kulturellen Umwelt dynamisch entfaltenden, in der Verschiedenheit ihrer Erscheinung jedoch in sich selbst stabilen Persönlichkeit. Es geht, in Formeln gesagt, um die „Behauptung der Persönlichkeit“ im Modus „Werde, der du bist“. Die hier beanspruchte anthropologische Annahme ist, daß das eigene Selbst das Vermögen sei, im Verlauf der Lebensgeschichte, ihren Entwicklungen und ihren Widerfahrnissen ein innerlich Sicheres und Bleibendes zu behaupten. Persönlichkeit ist so der mit der sinnlich äußeren Welt zwar in Wechselwirkung stehende, doch von den Widrigkeiten des Lebens und sogar vom Schicksal nicht zerstörbare *Selbstbesitz*. Im Unterschied zu den beiden anderen, schon von Aristoteles benannten Glücksgütern, Sacheigentum und soziale Anerkennung, ist die beständig wirkende und unter allen Umständen wirksame Persönlichkeit als das, was einer *ist*, ein „absoluter Wert“, wie Arthur Schopenhauer im Anschluß an Goethe formuliert hat.<sup>4</sup>

2. Die Ausfaltung dieses Persönlichkeitsbegriffs im philosophischen, psychologischen und insbesondere im pädagogischen Denken der Moderne bis hin zu Eduard Spranger und Karl Jaspers braucht hier nicht nachgezeichnet werden. Ich muß jedoch im Blick auf die Frage, ob es tunlich sei, nach der „Persönlichkeit“ des Apostels Pauls zu fragen, auch die Bedenken gegen den Begriff zu Wort kommen lassen, die von Anfang, wenn auch nicht durchschlagend, erhoben worden sind. Sogleich Johann Gottfried Herder bemerkte, daß der neue Begriff angesichts der Frage nach der Fortdauer nach dem Tode im Unterschied zum Begriff der Seele schwierig ist; und wenn er die unzerstörbare Besonderheit des Individuums meint, so ist er nicht nur positiv, sondern auch negativ besetzt – die

<sup>3</sup> I. KANT, Kritik der Praktischen Vernunft (1787), I, 1, 3 (154–159); Beschluß (288f).

<sup>4</sup> A. SCHOPENHAUER, Aphorismen zur Lebensweisheit, Kap. 1, in: Parerga und Paralipomena I (1850), Darmstadt 1977, 377–385, Zit. 382.

„wilde“, „selbstsüchtige“ Persönlichkeit bedarf der läuternden Umgestaltung.<sup>5</sup> Obwohl Goethe den Begriff der Persönlichkeit meist überaus positiv, als Bedingung für den Charakter, versteht und Suleika die geläufige Meinung berichten läßt: „Höchstes Glück der Erdenkinder / Sei nur die Persönlichkeit“, denn: „Alles könne man verlieren, Wenn man bleibe, was man ist“, so kommentiert sein Hatem gleichwohl: „Kann wohl sein! So wird gemeinet / Doch ich bin auf anderer Spur: Alles Erdenglück vereinet / Find ich in Suleika nur. Wie sie sich an mich verschwendet, Bin ich mir ein wertes Ich ...“<sup>6</sup> – nicht, „was einer an sich selbst hat“, sondern empfangener Zuspruch ist das Wesentlichste. Schopenhauer zitiert allerdings nur Suleika und diese fälschlich als Goethes Sprachrohr ...<sup>7</sup>. Schließlich war auch Friedrich Schleiermacher davon überzeugt, daß „Persönlichkeit“ im Sinne der individuellen Eigentümlichkeit oder des Charakters einer Person, einer Familie, ja eines Volkes gebraucht werden könne, daß diese Personlichkeit jedoch nicht in scharf abgeschnittenen Grenzen, sondern nur in beständiger Wechselwirkung mit dem Gemeinschaftlichen sei, was sie sei, und dies zumal in religiöser Hinsicht.<sup>8</sup>

Der Zusammenbruch des Idealismus im Zuge der industriellen Revolution zeitigte im Linkshegelianismus den Verdacht, daß „Persönlichkeit“ eine die wissenschaftliche und vor allem die sozioökonomische Realität vernebelnde, bourgeoise Phrase sei; und die Forderung der vollen Hingabe der Persönlichkeit an die fortschreitende Kultivierung und Humanisierung der Welt wurde schon von Friedrich Nietzsche, der sie für naiv oder richtiger: für zynisch hielt, ironisch umgedreht: „Die Persönlichkeit und der Weltprozeß! Der Weltprozeß und die Persönlichkeit des Erdflöhs!“<sup>9</sup> Die Psychoanalyse des vermeintlichen „Herren im eigenen Haus“, eben der hehren Persönlichkeit, als keineswegs zentripetales, teleologisch sich vollendendes Wesen, sondern als instabiler Prozeß und kaum zu beherrschender Kampf zwischen „Über-Ich“ und „Es“ – diese Dekonstruktion durch Sigmund Freud ratifizierte die sich abzeichnende Demütigung der „Persönlichkeit“.<sup>10</sup>

---

<sup>5</sup> J.G. HERDER, Briefe zur Beförderung der Humanität (1793/1797), in: Sämtliche Werke Bd. 18, 309f. 344f.

<sup>6</sup> J.W. GOETHE, West-östlicher Divan (1819), Buch Suleika.

<sup>7</sup> A. SCHOPENHAUER, a.a.O. 381.384.

<sup>8</sup> F.D.E. SCHLEIERMACHER, Über die Religion (1799), Berlin/New York 1999, 80. 99f (51f. 96–99).

<sup>9</sup> F. NIETZSCHE, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (1872), 8, in: Werke hg. v. KARL SCHLECHTA, München 1966, Zit. 266.

<sup>10</sup> S. FREUD, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1916/1918), Frankfurt a.M. 1969.

Nietzsche hatte übrigens weniger Jacob Burckhardt als vor allem den *theologus vulgaris liberalis* des neuen Kaiserreiches im Blick, und das nicht zu Unrecht, denkt man an den alten David Friedrich Strauß oder an Albrecht Ritschl und die neuprotestantische Persönlichkeits- und Gewissensreligion. Es war überhaupt ein Charakteristikum der, wenn ich so sagen darf, bürgerlich-frommen Theologie fast aller Schulen, den Begriff der Persönlichkeit als die basale Kategorie der Möglichkeit menschlicher Rede von Gott anzusehen. Daß Gott, wie Menschen im Gewissen, „freie Persönlichkeit“ sei, gilt seit dem „Glaubensphilosophen“ Friedrich Heinrich Jacobi für alle Nichtspinozisten und Nichthegelianer als ausgemacht.<sup>11</sup> Diese Überzeugung teilte nicht zuletzt die religionsgeschichtliche Schule und ihre Exegeten – und dies auch im Blick auf den Apostel Paulus.<sup>12</sup> Freilich war auch das theologisch nobilierte Persönlichkeitsideal nicht davor geschützt, im „Weltanschauungskampf“ des ausgehenden Kaiserreiches als vermeintliche Instanz des Identisch-Substantiellen instrumentalisiert zu werden für die Immunisierung gegen die als bedrohlich empfundenen Transformations- und Differenzierungsprozesse, gegen den „Zerfall“ und die „Zersetzung“ der Kultur, wie man damals sagte. Das läßt sich besonders deutlich beobachten bei dem kulturprotestantischen Modephilosophen Rudolf Eucken, dem Nobelpreisträger für Literatur des Jahres 1909 und Begründer der Luther-Gesellschaft 1917/18. Meist als „neuidealistisch“ eingestuft, stellt Euckens Plädoyer für „Persönlichkeit“ als rettender Instanz im kulturellen Chaos zwischen Säkularisierung und neuer Religiosität seinerseits eine weltanschauliche Fiktion dar, die ihre mangelnde Plausibilität mit dem drängenden Appell an das „Persönlichwerden“ verdeckte.<sup>13</sup> Das war nicht viel besser als die Prognose der Entwicklung einer „allseitigen Persönlichkeit“ in den damals noch oppositionellen marxistischen Ideologien.

## II. „Charakter“ – eine Erinnerung

1. Die Wort-Gottes-Theologie des 20. Jahrhunderts hat das neuhumanistische und kulturprotestantische, auf Einheitlichkeit, Geschlossenheit, Selbstbesitz und Selbstmächtigkeit geeichte Persönlichkeitsideal radikal und erstaunlich erfolgreich bekämpft, sei es mit existenztheologischem, sei es mit christologischem Impetus. Der Überwindung von „Historismus“ und „Psychologismus“ entsprechend proklamierte etwa Paul Tillich in einem sehr lesenswerten Vortrag „Die

---

<sup>11</sup> Vgl. F. H. JACOBI, Werke 4/1 (1819) ND Berlin 2001, Vorbericht, XLII–XLVI.

<sup>12</sup> Vgl. den Beitrag von Otto Merk in diesem Band S. 29–45.

<sup>13</sup> RUDOLF EUCKEN, Geistige Strömungen der Gegenwart (1878), 5. umgearb. Auflage Leipzig 1916, D 5: Persönlichkeit und Charakter (339–358).

Überwindung des Persönlichkeitsideals“ (1927).<sup>14</sup> Der erste Anthropologe der neuen Ära, Emil Brunner, dessen Werk nicht zufällig „Der Mensch im Widerspruch“ (1937) heißt und im 9. Kapitel „Die Einheit der Person und ihr(en) Zerfall“ erklärt, kommt ganz ohne den Persönlichkeitsbegriff aus. Brunner nimmt aber den konkreteren Begriff des *Charakters* auf, um freilich auch hier die Zweideutigkeit des Charakters und die Vielfalt der Charaktere vor Augen zu stellen, ja die „Überwindung des Charakters im Glauben“ zu postulieren.<sup>15</sup>

So weit, so gut, möchte man sagen angesichts der theologischen Zweifelhaf-tigkeit des Persönlichkeitsbegriffs. Für den Historiker, aber auch für den Systematischen Theologen tritt damit aber ein schwieriges Folgeproblem auf. Dies ist die Schwäche, ja der Ausfall des *beschreibenden* Moments der (historischen) Anthropologie. Die theologische Arbeit des 20. Jahrhunderts konnte *Strukturen* des Menschseins benennen, „Existenz“, „Selbstverständnis“, „Sein zum Tode“, „coram-Struktur“ und viele andere, aber sie verbot sich, die handelnden und leidenden, die denkenden und fühlenden Personen als individuelle, im Verhalten und im Ausdruck erscheinende oder auch sich verbergende *Charaktere* zu beschreiben. Auch wenn der ontologische Anspruch von so etwas wie „Persönlichkeit“ abzulehnen war, so blieb doch die methodologische Anforderung dieses Begriffs erhalten. Anders gesagt: Der *phänomenologische* Gehalt der Historiographie von Personen wurde deutlich ärmer – vielleicht allzu arm. Nicht zuletzt belegen das die Jesus-Forschung – man denke nur an Rudolf Bultmanns Jesus-Buch (1926) – und eben auch die Paulus-Forschung mit ihrem Verlust des konkret psychosozialen Reichtums, den unter dem Titel der „Persönlichkeit“ zu beschreiben nicht ganz unmöglich war, so problematisch dessen Konnotationen der Geschlossenheit oder des Selbstbesitzes sein mochte. Die Frage ist daher, ob es Alternativen zum Begriff der Persönlichkeit gibt, die den phänomenologischen Reichtum im Blick behalten, ohne seine weltanschauliche Konterbande mitzuführen?

Ich schlage vor, den Begriff des Charakters, der, wie schon mehrfach berührt, auf einer konkreteren Ordnungsebene situiert ist, hierfür zu prüfen. Statt diesen (lebensweltlich meist für die Reduktion von Komplexität eingesetzten, wissenschaftlich aber komplexen) Begriff als solchen zu analysieren, möchte ich Ihre Aufmerksamkeit in die Zeit unmittelbar vor der Etablierung des Persönlichkeitsbegriffes als der dominierenden anthropologischen Kategorie lenken. Denn im 18., dem Jahrhundert der „anthropologischen Wende“ aller kulturellen Diskurse, gewann der Begriff des Charakters neues Gewicht. Er hatte natürlich schon eine

---

<sup>14</sup> P. TILlich, Die Überwindung des Persönlichkeitsideals (1927 u.ö.), *The Idea and Ideal of Personality* (1948), in: *Main Works/Hauptwerke*, Bd. 3, Berlin/New York 1998, 131–166.

<sup>15</sup> E. BRUNNER, *Der Mensch im Widerspruch*, Zürich 1937, 215–237. 306–325.

lange Gebrauchsgeschichte hinter sich, wurde nun aber von einer zunehmend an Beobachtung und Selbstbeobachtung orientierten, lebens- und entwicklungsgeschichtlich denkenden Anthropologie in Gebrauch genommen – man denke an Projekte wie die „Physiognomik“, die „Erfahrungsseelenkunde“ oder die neue Kinderpädagogik. In der Theologie wurde der analytische Begriff des Charakters überdies auch historiographisch verwendet und unter dem Titel der „Charakteristik“ auf nicht mehr lebende Personen angewandt, auch auf Personen der Bibel.

Eine solche „Charakteristik der Bibel“ hatte Vorbilder in der frühneuzeitlichen Moralistik, die wiederum an antike Vorbilder, etwa Theophrasts „Ethikoi characteres“ (ca. 300 v.Chr.), die Satiren Senecas und Plutarchs, anknüpfend die christlich oder humanistisch normativ fixierte Anthropologie durch die Dichte ihrer Beschreibung quasi phänomenologisch unterlief, vor allem durch die humorvolle Beschreibung menschlicher Schwächen; so stilbildend Michel de Montaigne (*Essais*, 1580) und J. La Bruyère (*Les caractères de Theophraste*, 1688). Der englische Moralismus, der erkenntnistheoretisch lockeanisch, d.h. vom „self“ der Selbst- und Fremdbeobachtung her denkt, ist moralisch einem neuplatonisch inspirierten Optimismus verpflichtet; hier legen die „character-writers“ ihre Beschreibungen über das kritische Potential hinaus auch positiv an, denn sie dienen der erzieherischen Fortentwicklung des *moral sense*, der praktischen Seite des emotional-ästhetischen Selbstempfindens und Selbstwertgefühls. Stilbildend hierfür, nicht zuletzt für die deutsche protestantische Theologie und ihren Übergang in die aufklärerische Neologie, waren Earl Shaftesbury's „Characterics of Men, Manners, Opinions, Times“ (1711).<sup>16</sup>

Nachdem sich Gottlieb Wilhelm Rabener und Christian Fürchtegott Gellert um die moralisch-psychologische Gattung der „moralischen Bildnisse“ oder der „Charakteristik“ in Deutschland verdient gemacht hatten, erschien erstmals im Jahr 1775 in Halle der erste Teil von insgesamt zehn Teilen einer „Charakteristick der Bibel“, verfasst vom Hallenser Zögling und späteren Direktor der Franckeschen Anstalten, dem neologischen Theologen und Reformpädagogen August Hermann Niemeyer.<sup>17</sup> Dieses erfolgreiche, 1794 in 5. Auflage publizierte Jugendwerk bewegte sich bereits auf dem Niveau des modernen Begriffs der *Religi-*

<sup>16</sup> Vgl. die Hinweise bei CH. SEIDEL, Art. Charakter, I, in: HWPh 1 (1972), 984–991; G. LAMSFUSS, Art. Moralist, Moralismus, in: HWPh 6 (1984), 175–179.

<sup>17</sup> A.H. NIEMEYER, Charakteristick der Bibel, Halle 1175–1782; im folgenden zitiert nach Seiten der 5. Aufl. Grätz o.J. (wohl gegen 1800). Zu dem im Austausch mit allen wichtigen Geistern der Zeit von F.G. Klopstock über J.W. Goethe bis zu F. Schleiermacher stehende Autor vgl. A. BEUTEL, Art. Niemeyer, 1. August Hermann, in: RGG<sup>4</sup> Bd. 6 (2003), 307f, sowie W. SPARN, in: Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte, Bd. II, 18. Jh., München 2005, 161f.

on, meinte damit nämlich nicht nur die öffentlich-rechtliche Institution, sondern primär eine Gestalt subjektiven Menschseins, d.h. das, was mit einem ebenfalls neuen Wort als „Religiosität“ bezeichnet wird. Niemeyer arbeitete ferner mit der inzwischen entwickelten *Exegese* eines David Ernst Michaelis oder August Hermann Nösselt, seines Lehrers neben Johann Salomon Semler. Er geht von der Annahme aus, daß in der Bibel nicht nur Göttliches und Heiliges, sondern zugleich durchaus Menschliches überliefert sei, das auch als solches theologisches Interesse verdiene, und überdies sei der Mensch nirgendwo „in einem so wohl getroffenen Bilde vorgestellt“ als in der Bibel (X).

Niemeyer geht die gesamte Bibel durch und will keine Stelle übergehen, „darin wir den Menschen finden oder ihn näher kennen lernen können. Welch eine Abwechslung und angenehme Mannigfaltigkeit verspricht uns dies zum Voraus! Gutes und Böses, moralische Schönheit und moralische Verunstaltung, Wahrheit und Schein – alles werden wir dargestellt sehen, und hoffentlich nicht ohne Belehrung von den Gemälden weggehen.“ (XI). Für die aufklärerischen Zeitgenossen war nicht zuletzt wichtig, dass dieser Gebrauch der Bibel weder „Glaubenslehren“ noch „Particularmeinungen“ zum Gegenstand hatte, sondern einen Gesichtspunkt wählte, in dem alle christlichen Gemeinden übereinkamen (XVI) und auch diejenigen, die das ganze Christentum für eine Fabel hielten, interessieren oder sogar zu Bewunderung bewegen konnte. Dies, die Bewunderung, gilt im besonderen im Blick auf den Apostel Paulus. Ihm widmet Niemeyer, nach der Darstellung einiger Charaktere aus den Evangelien (Jesus selbst wird erst im letzten Teil aufgegriffen), den ersten, gut 250 Seiten umfassenden Text: „Leben und Charakter des Apostels Paulus“ (113–366). Während die Skizze des Lebens des Paulus den exegetischen Forschungsstand wiedergibt (einschließlich der seit Christian Wilhelm Thalemann 1769 erkannten jüdischen, nicht griechischen Bildung des Paulus, 116), stellen die Ausführungen über den Charakter des Paulus etwas Neuartiges dar. Sie scheinen mir noch heute, oder richtiger: heute wieder interessant, in einer Zeit, da sich herausgestellt hat, daß die bald danach aufkommende subjektivitätstheoretische und später die existenztheologische Formalisierung der Historiographie phänomenologisch allzu karg sind.

Niemeyer entwickelt, auf dem angesprochenen methodologischen Niveau, eine psychologische und soziologische Beschreibung der Person des Apostels, des menschlich Individuellen an ihm, seiner Physiognomie, seiner Charaktereigenschaften, wie sie in den unterschiedlichen sozialen Verhältnissen zutage traten und sich entwickelten. Dem Autor ist klar, dass die Analyse der Einzelzüge nicht das Ganze ergibt, dass seine Harmonie nicht ohne Kampf der einzelnen Kräfte zu haben ist, und dass „wir nie einen Charakter ganz auslernen werden, weil wir ihn nie in allen möglichen Verhältnissen sehen“ (172). Er ist natürlich noch ganz unberührt von so etwas wie der Psychoanalyse, aber er verfällt auch nicht ein-

fach in die Projektion des normativen Paulusbildes christlicher Theologie. Fast könnte man von einer dichten Beschreibung reden, würde Paulus nicht doch fast ausschließlich als ein erhabener, bewundernswerter Charakter beschrieben. Niemeyer benutzt natürlich auch wesentlich mehr biblische Schriften als Quellen, als wir das heute tun würden.

In einem ersten Abschnitt wird „Paulus als Christ und Apostel“ (173–207) vorgestellt, seine „Denkungsart“, die Festigkeit seiner Überzeugungen aufgrund der Christusvision, seine Christusliebe und ihr Wunsch der Christusähnlichkeit, die Weite seines religiösen und moralischen Engagements, seine Tugendlehre usw. Ein zweiter Abschnitt betrachtet „Paulus als Mensch, oder von dem Eigenthümlichen seines Charakters“ (208–297). Hier werden die paulinischen Schriften und ihre autobiographischen Elemente auf die darin sich äußernden „Geisteskräfte“ hin untersucht, insbesondere auf seine „Freiheit im Denken“ (209ff), sein gründliches Nachdenken mit dem Ergebnis der Weisheit des Urteils und der Vorsicht und Klugheit des Lebens, seine Herzenswärme auch in seinen Beweisführungen, die sich an seine Leser anpassen und immer deren Herz zu rühren suchen mittels einer sehr differenzierten Beredsamkeit, wie in 1Kor 2f. Des weiteren profiliert Niemeyer die sittlichen Eigenschaften des Paulus, beginnend mit der Aufrichtigkeit, der Seelenstärke, der Festigkeit des Willens über die Freimütigkeit und die Geduld im Leiden bis zur Ironie und zum getrosten Ernst im Verhältnis zum Tode (vgl. bes. 295). Ein dritter Abschnitt behandelt „den Gesellschafter“ (171), d.h. seinen Charakter im Medium der sozialen Beziehungen (297–366). In der größeren Welt stellt Niemeyer die Menschenliebe des Paulus, seine Toleranz und seine Fähigkeit heraus, zwischen äußerer Gestalt und innerer Gesinnung unterscheiden zu können; in der kleineren Welt der Freundschaft markiert er die Vertrauensfähigkeit des Paulus, seine Ausdrucksbreite zwischen Schärfe und Zärtlichkeit und seine Höflichkeit des Herzens. Soweit August Hermann Niemeyer . . .

2. Auch wenn ich den exegetischen Kolleginnen und Kollegen gerne die Lektüre dieser Charakteristik empfehle, so möchte ich damit gewiß nicht gesagt haben, daß ich sie für die genaueste und historisch wahrscheinlichste halte. Eine Charakteristik dieses Typs kann, das muß ich nun ausdrücklich ergänzen, auch zu unterschiedlichen, ja zu entgegengesetzten Wertungen führen. Eine äußerst negative Wertung des Charakters des Paulus hatte kurz vorher, freilich noch auf lange Zeit unpubliziert, Samuel Hermann Reimarus vorgenommen. Die alte These vom Priesterbetrug psychologisch wendend, schrieb Reimarus dem Apostel, den er als eigentlichen Stifter des Christentum ansah, Neid und Herrschsucht als die wahren Motive seiner Missionstätigkeit zu – eine These, die im folgenden Jahrhundert David Friedrich Strauß nicht dementierte, auch wenn er die Betrugstheorie als ganz unzureichend ansah zur Erklärung einer geschicht-

lich sich so erfolgreich durchsetzenden Bewegung wie das Christentum.<sup>18</sup> Das Extrem vernichtender Charakteristik des Paulus formulierte dann der „Psycholog“ Friedrich Nietzsche. Obwohl er unnötigerweise die Betrugstheorie pointiert nochmals aufnahm, malte Nietzsche im übrigen auf derselben textlichen Grundlage wie Niemeyer, allerdings nun als respektloser Psychologe des Verdachts, Paulus als „Genie im Haß“, als „Fälscher“ der Lehre Jesu, als „Dysangelist“. Das charakterliche Erklärungsmuster hiefür faßte Nietzsche, der übrigens Hermann Lüdemanns 1872 publizierte Deutung des Damaskuserlebnisses als Scheitern am jüdischen Gesetz aufgriff,<sup>19</sup> im Begriff des Tschandala-Hasses oder des *Ressentiment* zusammen. Aus einem das Denken und Handeln motivierenden und dirigierenden Ressentiment heraus, aus Rache für erfahrene Erniedrigung und mit raffiniertem „Logiker-Cynismus“ log der frühere Gesetzeseiferer Paulus das von Ressentiment ganz und gar freie Evangelium Jesu in die Botschaft vom Schuldopfer am Kreuz um, mit dem Effekt des schlechten Gewissens, des Selbsthasses, des Niedergangs.<sup>20</sup>

Paulus, der Apostel der „geistigen Liebe“ oder der Apostel der „geistigsten Rache“? So kontrastieren sich Niemeyers und Nietzsches Charakteristiken. Beide sind exegetisch wohl ein gutes Stück weit falisifizierbar; und doch haben sie etwas Wesentliches erkannt, was die Epitheta „geistig“ und, bei Nietzsche, „geistigst“ durchaus deutlich zum Ausdruck bringen. Unter dem Titel des Charakters fördern sie jedenfalls reichlich Stoff für ihre Paulusbilder zutage. Und, um mein Plädoyer nicht zu überziehen: Mit dem Begriff des Charakters kommt der seit Georg Simmel oder Arnold Gehlen bis hin zu Theodor W. Adorno kritisch revidierte Begriff der „Persönlichkeit“ einigermaßen überein; beide Begriffe nicht mehr als Instanz des Enthobenseins von den zersetzenden Zumutungen der modernen Massengesellschaft, sondern als Instanz, ja, wie Gehlen sagt, Institution der Kritik, des möglichen Andersseins in aller Verflechtung mit der sozioökonomischen Umwelt.<sup>21</sup> So verstanden ist der Begriff und die Rechtsgarantie der „freien Entfaltung der Persönlichkeit“ in unserer Verfassung am richtigen Platz (GG Art. 2, 1), nämlich als subjektive Perspektive des Begriffs der „Person“, diesem Ausdruck für die individuelle Sprech- und Handlungsinstanz, in der das Fremd-

<sup>18</sup> H.S. REIMARUS, Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes (1736–1768), Frankfurt a.M. 1972, Bd. II, 4. Buch Kap. 1, §15f (334–342); D. Fr. Strauß, Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift . . . , Leipzig 1862.

<sup>19</sup> H. LÜDEMANN, Die Anthropologie des Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre, Kiel 1872.

<sup>20</sup> F. NIETZSCHE, Der Antichrist (1886), bes. Aph. 46f. 51. 58 (Werke in drei Bänden, München 1966, Bd. 2, 1210–1230); vgl. U.A. SOMMER, Friedrich Nietzsches „Antichrist“. Ein philosophisch-historischer Kommentar, Basel 2000; D. HAVEMANN, Der „Apostel der Rache“, Berlin 2002.

<sup>21</sup> Vgl. U. DIERSE, R. LASSAHN (Anm. 2, 350).

bild und das Selbstbild eines Individuums sich wechselseitig ausbilden und in der zugleich, im guten Fall, diese Person ihre relativ-absolute Eigenständigkeit, ihre Würde hat.

Die analytische Form einer Charakteristik ist es also wert, noch einmal in Augenschein genommen zu werden, wenn man historische Daten zum Bild eines als äußerlich und innerlich lebendig vorstellbaren individuellen Menschen erweitern will. Die Frage nach der „Persönlichkeit“ des Paulus sollte in einem ersten Schritt als Frage nach dem *Charakter* dieser Person präzisiert werden. Gewiß trägt auch dieser Begriff seine Erblast, sowohl das Verhältnis von Charakter, Naturell und Temperament als auch die Unterscheidung von empirischem (physischen) und intelligiblem (moralischem) Charakter betreffend, die Immanuel Kant entsprechend seinem doppeltem Begriff der „Persönlichkeit“ eingeführt hat; ein Dualismus, der nur idealistisch zu rechtfertigen war. Damit braucht sich die theologisch-exegetische Anthropologie jedoch nicht zu belasten, wenn sie *phänomenologisch* auf die Phänomene von Charakter zugeht.

Denn dann bleiben, wie eben schon angedeutet, die beiden Aspekte von *Person*, die für eine theologische Anthropologie wesentlich sind, im Blick: daß ein Mensch ist, was er ist, stets im Horizont eines Innen-/Außenverhältnisses geprägt wird und sich prägt, d.h. einen Vermittlungs- und Differenzierungsprozeß in einem darstellt, und daß dieser Bildungs- und Umbildungsprozeß stets im Horizont der vergehenden Zeit verläuft, also in die (keineswegs lineare oder binäre) Unterscheidung von erlebtem Heute und erinnertem Gestern bzw. erwartetem Morgen eingespannt ist. Beide Aspekte ergeben sich daraus, daß die christliche Rede vom Menschen als einer individuellen Person ein privilegiertes Selbstverhältnis („Freiheit“, „Würde“) meint, das nicht schon und nicht unbestreitbar durch soziale Interaktion und bewußte Selbstbeziehung zustande kommt, sondern durch den namentlichen Zuspruch des Schöpfergottes begründet und in der lebensgeschichtlichen Bildungsarbeit Gottes an und mit dieser Person verwirklicht wird – notabene: *innerhalb* der Bildungsarbeit der beiden *cooperatores*, so daß Personalität nicht Eigenschaft oder Besitz eines absoluten »Subjektes« ist.<sup>22</sup> Dieser soteriologische Personbegriff läßt sich gut mit der Phänomenologie des „Charakters“ einer Person verbinden; freilich, um das nochmals zu sagen, auch mit der Phänomenologie der „Persönlichkeit“, wenn man diesen Begriff von seiner (um es kurz zu sagen:) werkgerechten Konnotation freihält.

---

<sup>22</sup> Am Rande sei bemerkt, weil auch in manche theologischen Köpfe noch nicht eingegangen, daß nicht schon „Gottebenbildlichkeit“ für eine christliche Anthropologie und z.B. nicht für die Begründung der „Menschenwürde“ ausreicht, daß sie vielmehr methodisch gesehen primär auf der Rechtfertigungslehre (oder einem Äquivalent) beruht. Im übrigen vgl. R. SPAEMANN, *Personen. Versuch über den Unterschied von »jemand« und »etwas«*, Stuttgart <sup>2</sup>1998; M. WELKER, *Person, Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit*, in: JBTh 15 (2000), 247–262.

### III. „Biographie“: eine Warnung

1. An dieser Stelle möchte ich die oben offengelassene Frage aufnehmen, ob der auf den ersten Blick unproblematische Titelbegriff „Biographie“ für eine Charakteristik des Apostels Paulus geeignet ist. Der erste und offensichtliche Grund einer solchen Nachfrage liegt in dem Tatbestand, daß die zeitnächsten Quellen, aus denen wir etwas über die Lebensgeschichte des Paulus erfahren könnten, keine Lebenserzählung in schriftlicher Form, also keine *Biographie* darstellen; sie enthalten einige autobiographische Elemente, die sich zudem auf bestimmte äußere Konfliktlagen beziehen. Spätere Quellen wie die Apostelgeschichte enthalten zwar biographische Stücke, die jedoch wiederum einem Erzählrahmen, der über die persönliche Lebensgeschichte des Paulus weit hinausgreift, eingefügt und von diesem bestimmt sind. Was man noch etwas später dann eine Biographie des Paulus nennen könnte, die „Acta Pauli et Theclae“ stellen eine eigentümliche, auch von anderen als biographischen Voraussetzungen und Zielen mitbestimmte *Hagiographie* dar.<sup>23</sup>

Auf der anderen Seite hat die seit einer Generation neu betriebene und sehr fruchtbar gewordene *Biographieforschung* in (und oft im kulturhermeneutischen Verbund) der Literaturwissenschaft, der Soziologie und der Philosophie nicht nur die stilistischen und die narrativen Strukturen, sondern auch die normativen Implikationen der klassisch-modernen, der Figur der „großen Persönlichkeit“ verpflichteten Biographie herausgearbeitet.<sup>24</sup> Unter kulturhermeneutischen, speziell soziologischen und theologischen Gesichtspunkten wird auch der Zusammenhang von Lebensgeschichte und Religion, vor allem im Blick auf religiöse Entwicklung und Erziehung von Kindern und Jugendlichen erforscht, gelegentlich sogar in Kooperation von Exegese, Dogmatik und Religionspädagogik<sup>25</sup>. Ein besonders interessanter, von der Religionspsychologie seit ihrer Entstehung vor hundert Jahren aufgegriffener und erneut psychologisch, soziologisch und

---

<sup>23</sup> Vgl. die Beiträge von Eve-Marie Becker und von Hanns Christof Brennecke.

<sup>24</sup> H. SCHEUER, Art. Biographie, in: W. KILLY (Hg.), *Literaturlexikon* Bd. 13, 122ff.; S. KLEIN, *Theologie und empirische Biographieforschung*, Stuttgart 1994; JOHN D. BARBOUR, Art. Biographie II,III, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 1 (1998), 1602–1604; W. FUCHS-HEINRITZ, *Biographische Forschung*, Wiesbaden 2000.

<sup>25</sup> A. GRÖZINGER, H. LUTHER, *Religion und Biographie*, München 1987; W. SPARN (Hg.), *Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie und Hagiographie in ihren Entstehungszusammenhängen*, Gütersloh 1990; M. WOHLRAB-SAHR (Hg.) *Biographie und Religion*, Frankfurt a.M. 1995; F. SCHWEITZER, *Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung in Kindes- und Jugendalter*, Gütersloh 1999; D. DORMEYER u.a. (Hg.), *Lebenswege und Religion. Biographie in Bibel, Dogmatik und Religionspädagogik*, Münster 2000; M. v. ENGELHARDT, *Biographie und Religion*, in: CHR. WULF u.a. (Hg.), *Formen des Religiösen*, Weinheim/Basel 2004, 146–147.

theologisch bearbeiteter Aspekt ist die Bedeutung einer *Konversion* für Lebensgeschichte und Lebenserzählung<sup>26</sup>. Für das Verständnis der Lebensgeschichte und der Selbstausslegung des Apostels Paulus kann man hier methodisch viel lernen; die Exegese profitiert davon anscheinend noch nicht.

Die neue Biographieforschung gehört bekanntlich in den Kontext der spät- oder auch postmodernen „Krise des Subjekts“, die manchmal auch als „Tod des Subjekts“ ausgerufen wird. Sie kritisiert aber die allzu pauschale These angesichts der offensichtlich keineswegs unmöglich gewordenen Biographik auf allen Stilebenen. Im Einklang auch mit den Einsichten der text- und überhaupt kulturhermeneutischen Diskussion analysiert sie lebensgeschichtliche Aspekte der sozialen Differenzierung und der psychischen Fragmentierung von Individuen. So hat die Frage nach einer Biographie des Paulus zur Zeit eine bessere Chance als früher, nicht fahrlässig allzu gut oder allzu puristisch gar nicht, sondern den verfügbaren und eben auch nicht verfügbaren Quellen und ihrer literarischen Eigenart entsprechend beantwortet zu werden.

Die Frage dieses Symposiums begegnet jedoch einer weiteren Schwierigkeit. Sie gehört zu der zumal in der protestantisch-christlichen Kultur entstandenen Situation, daß biographisches Vorstellen, Erzählen und Schreiben, sofern es mehr als statistische Daten aneinander reiht, stets von einem *autobiographisch* sozialisierten Subjekt verantwortet wird. Wenn eine heute zu schreibende Biographie das gelebte Leben eines Menschen als „sein“ Leben deutet und es daher als trotz aller Risse und Brüche eines, als zusammenhängendes, ganzes Leben, das durch einen „Eigennamen“ identifiziert wird, zu verstehen sucht, dann muß sie Bedingungen gerecht werden, die in einer spezifischen Form der Biographik, nämlich in der modernen Autobiographie, aufgebaut worden sind. Eine Biographie, die sich erweitern will zur Vorstellung, zum Bild einer „Persönlichkeit“, auch im vorgeschlagenen Sinne als „Charakter“, unterliegt – bei Strafe naiver Projektion oder dissimulierter Fiktion, also der Trivialisierung<sup>27</sup> – den Kriterien autobiographischer Reflexion des Autors dieser Biographie. Ein Paulus-Biograph, der nicht autobiographisch bewußt schreibt, tut seinem Helden einen Bärendienst; er verfällt der „biographischen Illusion“, wie Paul Bourdieu das genannt hat. Es ist daher nötig, sich diese Kriterien immer wieder vor Augen zu führen.

2. Die narrative und literarische Gattung der „Selbstlebensbeschreibung“, der sich die Forschung im Verbund mehrerer historiographischer Disziplinen ein-

---

<sup>26</sup> K. BITTER, *Konversionen zum tibetischen Buddhismus. Eine Analyse religiöser Biographien*, Göttingen 1988; H. KNOBLOCH u.a. (Hg.), *Religiöse Konversion*, Konstanz 1988; M. WOHLRABSAHR, *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*, Frankfurt a.M. 1999; CHR. HENNING u.a. (Hg.), *Konversion. Zur Aktualität eines Jahrhundertthemas*, Frankfurt a.M. 2002.

<sup>27</sup> Vgl. B. MECKING, *Christliche Biographien. Beobachtungen zur Trivialisierung in der Erbaulungsliteratur*, Frankfurt a.M. 1983.

schließlich Theologie und Rhetorik ebenfalls erneut zugewandt hat<sup>28</sup>, prägte sich nach einer allerdings bedeutsamen Vorgeschichte in der christlichen Frömmigkeit, zuletzt des Pietismus, erst im 18. Jahrhundert voll aus. Dieser Vorgang reagierte auf eine Aporie des modernen, d.h. des cartesianischen, für alle objektivierenden Wissenschaften bis heute gültigen Konzepts „Subjekt“. Dieses als *res cogitans* im Gegenüber zu allen Objekten definierte Ich unterstellt für sich als das Subjekt von Wissen a priori bruchlose Einheit und Selbstübereinstimmung; als Denken fängt es voraussetzungslos stets bei sich selbst als *principium* an, „im Anfang“. Dieses Denken hat allerdings kein konstitutives Verhältnis zur *res extensa*, auch nicht zu der, in der es empirisch existiert, d.h. zum leib-seelisch verfaßten Menschen. Unersichtlich ist, wie abstrakte, allgemeine Reflexion und konkret individuelle Selbsterfahrung, wie Denken und Leben zusammengehen – was man als zugleich lebender und denkender Mensch doch unterstellen muß. Alle großen neuzeitlichen Denker, von B. Spinoza, J. Locke oder G. W. Leibniz bis zum Deutschen Idealismus arbeiten sich an diesem Problem ab. Die moderne Autobiographik stellt, bei der Lockeschen Auffassung des Selbst als Selbstwahrnehmung ansetzend und seit Jean-Jacques Rousseau dem Postulat der ästhetischen und moralischen Selbstempfindung folgend, einen Versuch dar, jenen Zusammenhang erzählend zu erklären und somit die Einzigartigkeit dieses Selbst auch in den Entwicklungen seines Charakters und mannigfachen Verstrickungen in seine Umwelt darzustellen.

Weil der Autobiograph aber auch „Subjekt“ seines Schreibens ist, muß dieser Versuch „Selbst“ und „Subjekt“ auch verknüpfen; und schon weil die Frage des impliziten Lesers im Text faktisch beantwortet wird, kann sich dieses „Subjekt“ nicht auf eine schwache, narratologische Größe beschränken, sondern erhebt auch substantielle Ansprüche und spielt daher ins Apriorische oder doch Transzendente hinüber. Der Verdacht „biographischer Illusion“ richtet sich auf die Autobiographie daher erst recht, und man kann mutmaßen, wie Peter Härtling stellvertretend für viele, daß jede Autobiographie eine „phantastische Lüge“ sei. Dagegen spricht immerhin, daß die moderne Autobiographie generell ein gewisses Problembewußtsein darin erkennen läßt, daß sie ganz unterschiedliche Formen ausgebildet hat, nicht nur diverse literarische Stile, sondern auch un-

---

<sup>28</sup> Vgl. I. AICHINGER, Art. Selbstbiographie, in: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, Bd. 3, Berlin/New York 1977, 801–819; G. NIGGL, Die Autobiographie, Darmstadt 1989; Ders., Art. Autobiographie, in: W. KILLY (Hg.), Literaturlexikon Bd. 13, 65ff.; C.P. THIEDE (Hg.), Christlicher Glaube und Literatur 3: Autobiographie, Wuppertal/Zürich 1989; R.-R. WUTHENOW, Art. Autobiographie, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Bd. 1, Tübingen 1992, 1267–1278; R. STAATS (Hg.), Biographie und Autobiographie (VuF 39), Gütersloh 1994; L. KULD, Glaube in Lebensgeschichten, Stuttgart 1996.

terschiedliche kommunikative Strukturen, innere Textperspektivitäten und Wirkungsästhetiken. Man kann die große Variationsbreite in drei Modelle gliedern:<sup>29</sup>

Die lange vorherrschende Gestalt der Autobiographie war die *episch-teleologische* Erzählung. Sie will den Imperativ „Werde der du bist“ plausibel machen, indem sie eine angenommene Ganzheit, einen inneren Sinn des Lebens als sich innerlich und äußerlich entwickelnd, in eine reife, in sich ruhende „Persönlichkeit“ sich entfaltend darstellt. Ein fiktionales Element der Erzählung ist wegen der zeitlichen Antizipation von Sinn und Ganzheit unvermeidlich; eine Autobiographie ist daher „Dichtung und Wahrheit“, um den Titel J.W. Goethes aufzunehmen. Zwar hat Goethe mit „Dichtung“ nicht dies gemeint, sondern seine poetische Produktion, aber auch und gerade sie beweist ja den persönlichen Dämon.

Eine weniger verbreitete, im Gegenüber zur bürgerlichen Anmaßung gelungenen Lebens und runder Lebenserzählung auftretende Form war und ist die *expressiv-authentische* Äußerung. Oft nicht einmal einen Erzählfaden durchhaltend, sondern Einzelnes unverbunden hinstellend, verweigert sie sich dem Legitimierungszwang eines sinnhaften Ganzen. Ohne Sinnzumutung, dafür aber ungeschönt teilt sie die jeweiligen seelischen und intellektuellen Befindlichkeiten mit, auch wenn dies sprachlich und logisch nur fragmentarisch bis zur Selbstdestruktion möglich ist; Authentizität ist hier das letzte Kriterium. Diese emanzipative Autobiographie arbeitet sich nicht nur an sozialer oder psychischer Benachteiligung, sondern insbesondere an religiöser Sozialisation ab.<sup>30</sup>

Im 20. Jahrhundert hat sich der *hermeneutisch-reflexive* Erzähltext größeren Zulauf verschafft. Weil er zwar die Unfertigkeit und Ungewißheit von so etwas wie „Persönlichkeit“ kennt, aber den bloßen Verzicht auf Sinnzusammenhänge für unmöglich ansieht, verknüpft er die distanzierende und die identifizierende Selbstbetrachtung in einem unabschließbaren „hermeneutischen Zirkel“, der wegen seiner Dynamik eigentlich „hermeneutische Spirale“ heißen müßte. Hier wird versucht, Sensibilität für das Nicht-Selbst, für das einen selbst verändernde, ja brüchig machende Fremde mit der Annahme einer wünschbaren „Intimität des Selbstverstehens“ zu verbinden, wie H.-G. Gadamer es genannt hat. Allerdings tendiert diese Autobiographie, wie schon Sigmund Freud moniert hat, zur Abspaltung des Banalen des äußeren Lebens und des Fremden in mir selbst durch das erzählende Ich.

---

<sup>29</sup> Vgl. W. SPARN, Dichtung und Wahrheit, in: Ders. (Anm. 25), 11–32; L. FRIEDRICH, Autobiographie und Religion der Spätmoderne, Stuttgart 1999, bes. 16ff. 57ff.

<sup>30</sup> Das bekannteste neuere Beispiel ist T. MOSER, Gottesvergiftung, Frankfurt a.M. 1976; vgl. jetzt: Ders., Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott, Stuttgart 2003.

#### IV. „Biographie und Persönlichkeit“: Die Frömmigkeit des Apostels Paulus

1. Für ein Symposium, das sich der Biographie und Persönlichkeit des Apostels Paulus widmet, scheint es mir keineswegs möglich, die Problematik der modernen Autobiographik auf sich beruhen zu lassen und sich mit einer Hagiographie oder überhaupt mit Trivialität zu begnügen – denn das wäre die Folge, weil eine Biographie in unseren Breiten und unter unseren wissenschaftlichen Bedingungen autobiographische Nicht-Naivität voraussetzt. Es scheint mir aber auch gar nicht wünschbar.

In der modernen Autobiographik arbeiten sich wesentliche Aspekte des christlichen Glaubens hervor, der ja das sich zu sich selbst verhaltende autobiographische Schreiben hervorgebracht hat, das nach einer langen Frömmigkeitgeschichte auch in die literarische Gattung „Autobiographie“ münden sollte. Dies vollzog sich freilich nicht linear, sondern zugleich im Rahmen einer kulturellen Transformation, welche die Autobiographie aus der religiösen Praxis dieses Glaubens emanzipierte. So hat man es hier mit einer zweifellos überaus produktiven, aber theologisch gesehen zugleich höchst problematischen Präsenz der christlichen Anthropologie zu tun. Die aktuelle Orientierung über die autobiographischen Bedingungen einer Biographie sollte sich daher, ohne den phänomenologischen Mehrwert der modernen Autobiographik sich wegzunehmen, dennoch deren Hintergrund oder Widerlager im Christentum bewußt machen. Das empfiehlt sich zumal für die Aufgabe einer Biographie des Christen Paulus.

Das autobiographische Schreiben des christlichen Glaubens folgt nicht nur der Einsicht, daß man sein Leben nicht Eins zu Eins abbilden kann, nicht „wahrheitsgemäß“ im Sinn der seinerzeit durchweg als *adaequatio intellectus ad rem* verstandenen Wahrheit. Die für Personen als Selbstverhältnisse irreduzible Differenz von Subjekt und Objekt wird im religiösen Personsein zugleich realisiert als die eigens, zugleich kunstvoll und riskant organisierte Differenz von „ich“ und „mich“ – eine binäre Differenz, die nicht, einmal etabliert, alsdann objektiv vorhanden wäre, die vielmehr subjektiv, unbeschadet der lebensgeschichtlich möglichen Routinisierung des Selbstverhältnisses, stets neu aufgebaut werden muß. Das religiös bestimmte Selbstverhältnis weiß, daß die eigene Person nicht essentiell stabil, sondern labil und fragil existiert. Sie täuscht sich nicht projizierend und trivialisierend darüber hinweg, daß sie auf eine *dritte* Instanz angewiesen ist, welche für die unterstellte Einheit und zugleich Unterschiedenheit von „ich“ und „mich“ entsteht. Im christlichen Glauben wird *Gott* als diese Instanz in Anspruch genommen.

Dieser symbolische Rekurs auf eine dritte Instanz der Personhaftigkeit, d.h. auf das Selbstverhältnis in seinem Bezug auf das Gottesverhältnis, ist seinerseits riskant, da durchaus kontingent. Denn nur wenn Gott im Christusglauben einen „neuen Menschen“ eigenen Namens schafft, der jedoch seinerseits in problematischem und antagonistischem Verhältnis mit den „alten Menschen“ existiert, dann ist die *Einheit* der Lebensgeschichte eine *zugesprochene* Einheit; der *Sinn* dieses Lebens ist kein Besitz, über den der Besitzer verfügen könnte. Er kann zum Teil in lebensgeschichtlicher Erinnerung verifiziert und in gläubiger Erwartung festgehalten werden, hat seinen Ort aber auch im Jenseits des irdischen Lebens, wie das Symbol des „Jüngsten Gerichts“ in Erinnerung hält. Für einen Christen ist die (ohnedies nur scheinbare) Autarkie seiner inneren Sicht auf sich gebrochen, denn er behauptet die konstitutive Rolle einer *äußeren* Sicht auf sich für seinen (!) Lebenssinn. Die um ein „du“, etwa im Gebet, erweiterte Relation von „ich“ und „mich“ wird zu einer dreistelligen Relation mit der Folge der ontologischen Instabilität und der konstitutiv diachron-temporalen Existenz, und dies im mitwandernden Horizont von Erinnerung und Erwartung.

Insofern uns die Sicht Gottes auf uns Menschen in Gestalt des überlieferten Wortes Gottes zugänglich ist, stellt christliche Autobiographik daher immer auch *Bibelauslegung* dar. Das ist schon historisch leicht zu zeigen, man denke nur an die größten Beispiele, Aurelius Augustinus' „Confessiones“ (ca. 400), Martin Luthers Einleitung zur Ausgabe der Schriften (1539), oder auch Karl Barths „Römerbrief“ (1919). Der autobiographisch wesentliche Aspekt dieser (und natürlich jeder, auch der schlichsten) Bibelauslegung besteht darin, daß der Autor Gottes Wort als an sich gerichtet und für seine Persönlichkeit konstitutiv betrachtet; er sieht sich mithin ermächtigt, Gott für sich zu zitieren – ohne den Unterschied zwischen Gott und sich zu negieren, denn ganz im Gegenteil unterscheidet er in dieser Konstellation Grund und Gegründetes kategorial. Es ist nicht zu leugnen, daß die Hypothese des menschlichen Autors, Gott sei der (noch schreibende!) Autor seiner Lebensgeschichte<sup>31</sup> eine anspruchsvolle und oft auch beschwerliche Steigerung der Komplexität von „Person“ darstellt. Es ist ferner nicht zu leugnen, daß dieser Subjektivierungsschub aufgrund puritanisch oder pietistisch intensivierter Selbstbeobachtung im Auslegungslicht der Bibel seinerseits wieder essentialistisch objektiviert werden konnte. Die Selbsterzählung in Tagebuch oder Brief konnte schnell gesetzlich werden, nämlich „ich“ und „mich“ in der erfolgreichen Heiligung identifizieren. Die Folge waren seinerzeit zornige oder ironische Brechungen der christlichen Autobiographie, auch die Dissoziation von (unaussprechlicher) Innerlichkeit und empirischer Psychologie. Aber wie die Last der „Dauerreflexion“ bleibt, wie Helmut Schelsky es genannt hat, so

<sup>31</sup> Vgl. WALTER SPARN (Anm. 24), 21ff; O. BAYER, Gott als Autor, Tübingen 1999, bes. 21–40.

erneuert sich das Strukturproblem der christlichen Autobiographie jedoch unvermeidlich, solange es den „alten Adam“ und die „alte Eva“ gibt.

2. Diese Gefährdung erlaubt aber nicht, um dies erneut zu betonen, die autobiographische Bedingung christlicher Biographik zu ermäßigen. Das betrifft negativ den Essentialismus, vor dem ich im dubiosen Begriff der „Persönlichkeit“ und der ihm zuspieldenden episch-teleologischen Biographik warnen zu sollen meine und vor dem auch der Begriff des Charakters nicht sicher geschützt ist. Der christliche Biograph sollte wissen, daß er nicht bloß aus Gründen stummer Quellen nur das *Fragment* einer Lebensgeschichte erreichen kann, sondern weil die erzählte Lebensgeschichte ihm (wie seine eigene) auch ein Geheimnis bleibt, das letztlich nur Gott ganz versteht.

Positiv bedeuten die autobiographischen Bedingungen im wesentlichen dies: Der christliche Biograph sollte die gelebte *Zeit* seines Gegenstandes von Gottes Ewigkeit unterscheiden und daher nicht aus der abstrakt göttlichen Perspektive eines den Zeitverlauf nur begleitenden *nunc stans* erzählen, sondern innerhalb einer Zeitmatrix von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, einschließlich vergangener Gegenwart und vergangener Zukunft. Das hat nicht nur die Mehrperspektivität innerhalb der erzählten Lebensgeschichte zur Folge, sondern auch das Bewußtsein, daß die Biographie zu andern Zeiten vielleicht anders erzählt werden muß. Der christliche Biograph sollte sodann nicht nur das Tun und das Erleiden seines »Helden« unterscheiden, sondern, noch weniger heldenhaft, seine äußere Lebensführung und sein inneres, im Bekenntnis zugängliches Leben aus Gott, seine *vita passiva*. Dann wird das affektive Leben zu einem wesentlichen Bestandteil der Lebensgeschichte, nicht bloß als ihr irritierender, zu disziplinierender oder abzudrängender Untergrund, und es schließt den (verletzbar machenden) Ausdruck der *Leidenschaft* ein, mit der man Theologe ist. Der christliche Biograph sollte schließlich Vernunft und *Sprache*, d.h. die logische und die rhetorisch-stilistische Form unterscheiden, die jene beiden in konkrete Einheit bringt. Ohnedies gilt seit Martin Luther und Johann Georg Hamann: „Vernunft ist Sprache“; und weil ein christliches Leben durch Sprachhandlungen konstituiert wird, sollten die gedankliche Logik und die sprachliche Form der christlichen Biographie aus derselben Plausibilität schöpfen. Diese Biographie sollte sich nicht nur der empirischen und der kategorialen Bedingungen einer Selbsterzählung bewußt sein, sondern sollte ebendiese auch biographisch vollziehen: von Paulus so erzählen, wie er von sich selbst erzählt: *coram Deo, loquente Deo*.

Am Apostel Paulus ist dann nicht interessant die klassisch-moderne „Persönlichkeit“, sondern sein religiöser *Charakter* in seiner psychischen, physischen und sozialen Erscheinung in der Zeit. Für den Charakter eines Menschen als Christ (nach dem eben Gesagten eo ipso nicht transzendental, sondern phänomenologisch gemeint) gibt es neben dem alt-neuen Wort „Spiritualität“ ein spezifisch

reformatorisches, von Martin Luther in die religiöse Sprache eingeführtes (und leider nicht einfach übersetzbares) Wort: *Frömmigkeit*. Das Interesse an der „Biographie und Persönlichkeit“ des Paulus läßt sich pointieren in der Frage nach der Frömmigkeit des Apostels.

Mit „Frömmigkeit“<sup>32</sup> wird seit seinen Anfängen der Reformation ein Individuum bezeichnet, dessen Physiognomie und dessen Habitus sich so zur Erscheinung bringen, daß sie einerseits auf dieses Individuum verweisen, daß sie dies andererseits aber so tun, daß sie zugleich auf etwas anderes verweisen; sie benennen also *Identität* und *Alterität* zugleich. Anders gesagt: Ein Christ ist er selbst gerade in der Differenz zu sich selbst, nämlich durch sein Sein *in Christo*. Die Dynamik seiner Lebensgeschichte resultiert aus der Gegenläufigkeit der gleichzeitigen Bewegung der Identifikation *in se* und der Verlagerung *extra se*; biographisch gesagt, des Zeigens des unverwechselbar eigenen Gesichts und des Zeigens auf Christus. Eine christliche Biographie ist daher, wie die Autobiographie eines Christen, im potenzierten Sinne nur als narrativer Gestus möglich.

Nun hat der Paulus (noch) keine Autobiographie geschrieben, nur Bruchstücke einer solchen – sie aber seinem Sein in Christus angemessen. Er hat die Grundsätze einer seinem Christusglauben entsprechenden Biographie klar formuliert: in den Paradoxien des „als hätte ich nicht“ (1 Kor 7,29f; auch 2Kor 6,9f) und „meine Kraft ist in den Schwachen mächtig“ (2Kor 12,9). Eine Biographie des Paulus, die seine Frömmigkeit in Wort und Tat und dies in der zeitlich sich erstreckenden Interaktion mit ihrer Umwelt beschreibt, folgt daher der Dialektik von Weisheit und Torheit christlichen Selbstseins. Obwohl diese Biographie wegen der gegebenen Quellenlage mehr Lücken aufweist als ein vollständiges Gewebe darstellt, beschreibt sie doch charakteristische Aspekte eines religiösen Charakters; sie steht deshalb in der gleichen Perspektive wie die Lebenserzählung der Exegeten selbst. Sie erzählt keine Heldengeschichte, sie rühmt an Paulus keine starke »Identität«, und ihm und sich selbst keinen „Namen“ machend, materialisiert sie den beiderseits empfangenen Christen-Namen als wahre Namen historischer Personen. Die im unendlich reflexiven, aber leibhaft-individuell endlichen Selbst liegende Nicht-Identität oder Alterität wird hier sowohl potenziert, im Kontext von Wissenschaft, als auch reduziert, in der Beschreibung von Frömmigkeit.

---

<sup>32</sup> Vgl. W. SPARN, „Wahrlich, dieser ist ein frommer Mensch gewesen!“ Überlegungen zu einem evangelischen Begriff von Frömmigkeit, in: H.A. KROP u.a. (Hg.), *Post-Theism: Reframing the Judaeo-Christian Tradition*, Leuven 2000, 447–465; vgl. auch B. JASPERS (Hg.), *Frömmigkeit als Forschungsaufgabe*, Paderborn 1995.

Steigerung und Vereinfachung von Komplexität, das ist die Aufgabe biographischer Narration unter autobiographischen Bedingungen ohnehin.<sup>33</sup> Für einen christlichen Biographen kann man dies dahingehend präzisieren, daß er, wie das erzählte Selbst, (1) ein Selbst in der *Zeit* ist, das sich immer nur wieder *erzählen*, nicht aber auf einen Begriff bringen läßt. Der Sinn dieses Selbst liegt nicht in einem vermeintlichen Leben an sich, sondern innerhalb einer solchen Erzählung, weil nur diese die Frage „Wer bin ich?“ mit Gott und im Maße des Irdischen fortlaufend beantwortet und bis zum Jüngsten Gericht offen hält. Der Biograph ist, wie sein Gegenstand, (2) ein *komplexes* Selbst im *Raum*, das nicht an sich mit sich identisch ist, sondern was es ist, stets in Prozessen der Intersubjektivität und Interaktion ist; Prozesse, die sich in der Polarität von Individualisierung und Sozialisierung durch Korrelation mit signifikanten Anderen abspielen, so daß die irreduzible Differenz von „*in me*“ und „*extra me*“ ins Innen des Selbst eingeschrieben ist. Der Biograph ist, wie der Apostel, (3) ein vom Geist Gottes *konstituiertes* Selbst, ein Bild im Sinne sowohl des Abbildes als auch des Gebildes, nämlich des Ebenbildes Gottes und der Gleichgestaltung mit Christus.

„Biographie und Persönlichkeit“ des Apostels Paulus meint, wenn man die neuere kultur- und religionshermeneutische Justierung des Unternehmens „Biographik“ ansieht, nicht mehr und nicht weniger als den lebensgeschichtlich faßbaren religiösen Charakter des von Christus beauftragten Apostels. Seine „Persönlichkeit“ ist seine Frömmigkeit, wie sie sich seit der Vision vor Damaskus und speziell in seiner missionarischen Tätigkeit als Apostel entwickelt und im kontrastiven Zusammenhang mit seiner religiösen Vorgeschichte einerseits, seiner religiös-kulturellen Umwelt andererseits profiliert hat: als individuelles Christsein.

---

<sup>33</sup> Eine dieser Aufgabe entsprechende und auf die christliche Frömmigkeit hin offene Anthropologie ist neuerdings überaus eindrücklich formuliert worden von P. RICŒUR, *Das Selbst als ein Anderer* (Soi-même comme un autre, 1990), München 1996.