

1 Βίβλος γενέσθαι βραβραμ.
היתה תהו ובהו והשן
המית
כרט
יום ול
ויאמר
ויעש
ויבין הם
ויהרעו
מתחת
אלהים
ויאמר
פרי ל
עשב מ
אלהים
אלהים יהי מארת ברך
והיו לאת ולמועדים ולק
להאיר על הארץ ויהיה
את המאור הגדל לק
הלילה ואת הכוכבים:

Gudrun Michaela Nassauer

EKSTASE UND SELBST- DEFINITION

Zur sozialen Konstruktivität
außergewöhnlicher religiöser
Erfahrung bei Paulus
und seinen Adressaten

Gudrun Michaela Nassauer
Ekstase und Selbstdefinition

Herders Biblische Studien
Herder's Biblical Studies

Herausgegeben von
Christian Frevel (Altes Testament)
und
Knut Backhaus (Neues Testament)

Band 97

Gudrun Michaela Nassauer

Ekstase und Selbstdefinition

Gudrun Michaela Nassauer

Ekstase und Selbstdefinition

Zur sozialen Konstruktivität
außergewöhnlicher religiöser Erfahrung
bei Paulus und seinen Adressaten

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

meinen Lehrerinnen und Lehrern

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2022

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlagkonzeption: Finken und Bumiller, Stuttgart

Umschlaggestaltung: Verlag Herder GmbH

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: PBTisk a. s., Příbram.

Printed in the Czech Republic

ISBN Print 978-3-451-38897-2

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-82897-3

Vorwort

Die vorliegende Monographie ist die leicht überarbeitete Fassung meiner Habilitationsschrift, die im Wintersemester 2020/21 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München angenommen worden ist.

Zum guten Abschluss dieses Buches haben viele auf unterschiedliche Weise beigetragen. Ihnen allen möchte ich an dieser Stelle sehr herzlich danken:

Auf akademischer Ebene gilt der erste Dank den drei Mitgliedern meines Habitationsmentirates, Prof. Dr. Knut Backhaus (Vorsitzender, LMU), Prof. Dr. Gerd Häfner (LMU) und Prof. Dr. Jörg Rüpke (Universität Erfurt / Max-Weber-Kolleg). Ihre unterschiedlichen Perspektiven auf die Forschungsfrage, ihre Art als Wissenschaftler und akademische Lehrer zu wirken, ihre anregenden Rückfragen sowie ihre stets – gerade auch in der zeitlich gedrängten Schlussphase – ermutigende Begleitung des Projektes waren nicht nur für die vorliegende Arbeit, sondern auch für mich persönlich eine große Bereicherung.

Mit den „NT-Fellows“ am Münchener Lehrstuhl für Neutestamentliche Exegese und biblische Hermeneutik und an der Professur für Biblische Einleitung durfte ich über zehn Jahre lang arbeiten und den größten Teil meiner Promotions- und Habitationszeit verbringen: Prof. Dr. Knut Backhaus als Lehrstuhlinhaber, Prof. Dr. Gerd Häfner an der nicht nur fachlich nahen Professur für biblische Einleitung, den „Seelen“ des Lehrstuhls, Barbara Steinberger, Ulrike Aulmann und Renate Stangl, meiner Assistentenkollegin Dr. Maria Lang, unseren studentischen Hilfskräften und den Mitgliedern des neutestamentlichen Oberseminars danke ich für eine wunderbare Habitationszeit, in der es mir über das Akademische hinaus auch menschlich an nichts gefehlt hat. Dafür dass eine solche Atmosphäre, die das exegetische Arbeiten anregt und das Leben in Forschung und Lehre bereichert, mich auch an meiner neuen Fakultät in Fribourg/Schweiz begrüßt hat und weiter trägt, danke ich meinen Fribourger Kolleginnen und Kollegen, insbesondere denen an unserem Departement für Biblische Studien.

Bei der Durchsicht des Manuskriptes für die Endkorrektur – vor der Einreichung und anlässlich der Drucklegung – haben Martina Edenhofer, Dr. Maximilian Gigl, Regula Gschwend, Marouschka Huguet, Björn Sigurjónsson und Christina Sutter wertvolle Hilfe geleistet. Dafür danke ich ihnen sehr herzlich.

Dass ich das akademische Jahr 2018/2019, ganz konzentriert auf meine Forschungen, in der anregenden Atmosphäre von Jerusalem und der École

Vorwort

biblische et archéologique française verbringen konnte, wurde mir durch die großzügige Gewährung zweier Habilitationsstipendien, seitens der École biblique de Jérusalem und seitens der Bayerischen Gleichstellungsförderung, ermöglicht. Den Verantwortlichen beider Einrichtungen möchte ich für ihr Vertrauen und für ihre wohlwollende Förderung herzlich danken.

Eine der Dimensionen von „Ekstase“, die Paulus in seinen Briefen reflektiert, ist das Lern- und Veränderungspotential, das sich aus einer die eigenen Grenzen übersteigenden personalen Begegnung ergibt. In Anlehnung daran möchte ich das vorliegende Buch meinen Lehrerinnen und Lehrern widmen: meinen akademischen Lehrern – und in einem weiteren Sinn auch den vielen Anderen – Eltern, Verwandten, Freunden – die mir auf meinen Wegen durch Leben und Wissenschaft lehrreich begegnet sind und mich begleitet haben. Sie alle haben mir geholfen, in einem durchaus paulinischen Sinn über der „Ekstase“ nicht das Leben zu vergessen – und über dem Leben nicht diejenigen Dimensionen des Lebens, die es schon selbst übersteigen.

Fribourg, am 1. Advent 2021

Gudrun Nassauer

Inhalt

Hinführung: Paulus, ein Ekstatiker?	13
A. Religiöse Ekstase. Annäherungen an ein Phänomen	17
I Ekstase als Gegenstand der Paulus-Forschung	19
1 Enggeführt: Ekstase und paulinische Mystik	20
1.1 Die irrationalistische Engführung: Glossolie-Forschung in den Protopaulinen	21
1.1.1 Die Anfänge: Glossolie-Forschung im 18. und 19. Jahrhundert	21
1.1.2 Die Gegenwart: Glossolie-Forschung in den letzten vier Jahrzehnten	24
1.2 Die objektivistische Engführung: Schweitzer und was daraus folgt	26
1.2.1 Die Anfänge: Albert Schweitzer und seine „Mystik“ des Apostels Paulus	26
1.2.2 Die Gegenwart: Paulinische „Mystik“ in den letzten drei Jahrzehnten	28
1.3 Weiterführende Ansätze	32
2 Übergangen: Ekstase und paulinische Selbstdefinition	49
2.1 Paulus als Apostel	49
2.2 Paulus als Ekstatiker?	50
2.3 Weiterführende Ansätze	52
3 Resümee: Der forschungsgeschichtliche Ort der vorliegenden Studie	58
II Der religionsgeschichtliche Ort paulinischer Ekstase im antiken Mittelmeerraum	59
1 Eine Semantik der Ekstase aus klassischer Zeit: Platons Phaidros	60
2 Religiöse Ekstase im antiken Mittelmeerraum der späthellenistisch-frühreichsrömischen Zeit	66
3 Resümee: Kontexte und Funktionen von Ekstase im Umfeld des paulinischen Christentums	75
III Zum zugrunde gelegten Ekstase-Begriff und zur Methode der vorliegenden Studie	77

Inhalt

B.	Religiöse Ekstase und ihre pragmatischen Funktionen in den protopaulinischen Briefen	83
I	Ekstase als Vollendung: Der 1. Thessalonikerbrief	83
1	Ekstase als Modus der Vollendung bei der Parusie (1 Thess 4,13–18)	84
2	Ekstase als irdische Realität der ἐκκλήσια (1 Thess 5,19f.)	91
3	Ertrag	97
II	Ekstase als Strukturfaktor: Der Apostel und die Ekklesia in der Korintherkorrespondenz	98
1	Ekstase als charismatischer Grundvollzug: der 1. Korintherbrief	99
1.1	Ekstase als lebensverändernde Einsicht: 1 Kor 1,10–11,1	100
1.1.1	Der νοῦς Christi (1 Kor 1,10–3,23)	100
1.1.2	Verkünden mit Vollmacht (1 Kor 4,1–21; 7,40)	109
1.1.3	Laufen für den Siegeskranz (1 Kor 9)	112
1.1.4	Ertrag	114
1.2	Ekstase als zu ordnende ekklesiale Konstante: 1 Kor 11,2–14,40	115
1.2.1	Gebet und prophetische Rede von Frauen und Männern in derselben Versammlung (1 Kor 11,2–16)	116
1.2.1.1	Problemanzeige: (Un-)Ordnung im Gottesdienst	118
1.2.1.2	Innovation: Neu qualifizierte Kopf- bedeckung in der neuen Schöpfung- sordnung	122
1.2.1.3	Praktisches Einschärfen der Konvention: kurze Haare für Männer, lange Haare für Frauen	124
1.2.1.4	Ertrag	124
1.2.2	Ekstase im Konzert der Geistesgaben (1 Kor 12)	125
1.2.2.1	Die Geistesgaben und ihre Herkunft	125
1.2.2.2	Ekstatische und nicht-ekstatische Gaben im Leib Christi	127
1.2.2.3	Geistbegabung als sozial wirksames Phänomen	137
1.2.2.4	Ertrag	139
1.2.3	Ekstase im Überstieg: ἀγάπη (1 Kor 13)	141
1.2.3.1	Einführung: Was ohne Liebe fehlt	141
1.2.3.2	Die Liebe und die Geistesgaben	143

1.2.3.3	Das Wesen der Liebe	146
1.2.3.4	Ertrag	149
1.2.4	Ekstase, zur Sprache gebracht: Glossolie und Prophetie (1 Kor 14)	150
1.2.4.1	Prophetie und Glossolie: zwei ekstatische Gaben und ihre Konstruktivität für die ἐκκλησία	151
1.2.4.2	Verständlichkeit als Basis für Konstruktivität	153
1.2.4.3	Komplementarität und Ordnung der Gaben in der ἐκκλησία	157
1.2.4.4	Ertrag	162
1.2.5	Exkurs: Ekstase beim Herrenmahl?	162
1.3	Ekstase als Vorausschau auf den Sieg über den Tod: 1 Kor 15	163
1.3.1	Die Auferstehung der Toten	164
1.3.2	Die Verwandlung bei der Parusie	166
1.3.3	Ertrag	168
2	Ekstase als Basis apostolischer Selbstdefinition: die Korrespondenz des 2. Korintherbriefes	169
2.1	Ekstase als konstruktive Irrationalität: 2 Kor 2,14–7,4	170
2.1.1	Worte für Unaussprechliches: Metaphern der Gottesnähe (2 Kor 2,14–5,10)	174
2.1.2	Komplementarität der Gegensätze: Ekstase und Vernunft in 2 Kor 5,13	190
2.1.3	Neuschöpfung in Schwachheit: Ekstase und apostolischer Alltag (2 Kor 6,1–7,4)	199
2.1.4	Ertrag	200
2.2	Ekstase als christologischer Perspektivenwechsel: 2 Kor 12,1–10	201
2.2.1	Irdische Schwachheit und himmlische Schau: die Himmelsreise im Kontext (2 Kor 11–13)	202
2.2.2	Schwachheit, von oben gesehen: die Himmelsreise als Perspektivenwechsel (2 Kor 12,1–10)	207
2.2.3	Ertrag	215
III	Ekstase als Umsturz: Der Philipperbrief	216
1	Den guten Kampf kämpfen: Phil 1,3–2,18	217
2	Bürgerrecht im Himmel: Phil 3,1–4,9	225
3	Ertrag	234

Inhalt

IV	Ekstase in Biographie: Der Galaterbrief	235
1	Ekstase in Berufung und Sendung des Paulus (Gal 1,11–2,21)	236
2	Ekstase im Leben der Getauften (Gal 3–6)	247
2.1	Taufe und Ekstase: Was ist zuerst? (Gal 3,27; 4,6.19)	248
2.2	Wandeln im Geist: Ekstase im Alltag (Gal 5,13–26)	253
3	Ertrag	257
V	Ekstase als Modus wirksamer Gottesgerechtigkeit: Der Römerbrief	258
1	Transformation durch Liebe: Röm 5,1–11	259
2	Söhne im Geist: Röm 8,12–30	262
3	Paulus auf dem Grund Gottes: Röm 9–11	272
4	Ekstase im Alltag – Die Wandlung des Sinnes: Röm 12,1–15,13	275
5	Paulus als Offenbarer des Christus-Geheimnisses: Röm 15,14–16,27	278
6	Ertrag	280
C.	Ergebnis Die soziale Konstruktivität außergewöhnlicher religiöser Erfahrung bei Paulus und seinen Adressaten	281
I	Zum paulinischen Sprechen von Ekstase	281
II	Ekstase und paulinische Selbstdefinition	283
III	Ekstase als urchristliches soziales Existential	285
	Epilog: Paulus, der Realist	287
	Literatur	289
A.	Quellen und Übertragungen	289
1	Alt- und neutestamentliche Literatur und Apokryphen	289
2	Außerbiblische Literatur	289
B.	Hilfsmittel	291
C.	Kommentarliteratur	291
D.	Weitere Literatur	294
E.	Abkürzungsverzeichnis	305

Register	307
I. Stellenregister	307
1. Biblische Literatur und Apokryphen (Auswahl)	307
a. Altes Testament mit Septuaginta	307
b. Neues Testament	307
c. Neutestamentliche Apokryphen	315
2. Frühjüdische Literatur	315
3. Literatur der paganen Antike	316
II. Sachregister	318
III. Autorenregister	320

Hinführung: Paulus, ein Ekstatiker?

ἐγένετο δέ μοι ὑποστρέψαντι εἰς Ἱερουσαλήμ καὶ προσευχομένου
μου ἐν τῷ ἱερῷ γενέσθαι με ἐκστάσει.

Paulus im Erinnerungsbild der Apostelgeschichte (Apg 22,17)¹

Nicht erst seit ALBERT SCHWEITZERS (1875–1965) bekanntem Diktum von Paulus als dem „Schutzheiligen des Denkens im Christentum“² steht die Wahrnehmung des Völkerapostels in der Theologie wie im sozialen Gedächtnis vieler christlicher Strömungen unter der Leitlinie der Rationalität. Zwar wurden Elemente außergewöhnlicher Gottesnähe, die in der Regel mit einem irrationalen oder transrationalen Element konnotiert wurden, in der paulinischen Biographie durchaus wahrgenommen, etwa im Hinblick auf Paulus’ Damaskus-Erlebnis. An anderen Stellen blieb die Wahrnehmung von Paulus als Ekstatiker jedoch ambivalent oder vernachlässigt. So spricht etwa RUDOLF BULTMANN (1884–1976) in seiner Auslegung des Berichtes von Paulus’ ekstatischer Himmelsreise (vgl. 2 Kor 12,1–10) von einem rein „himmlischen Genuß“, der im Gegensatz zur Damaskus-Vision keinen praktischen Nutzwert für Paulus und seine Sendung habe.³ BERNHARD HEININGER formuliert in seiner einflussreichen Studie zu *Paulus als Visionär* Ähnliches für Paulus’ Bemerkung über dessen „Ekstase für Gott“ in 2 Kor 5,13.⁴

Aus diesen und anderen Perspektiven auf Paulus spricht das Unbehagen, den Völkerapostel mit Phänomenen in Verbindung zu bringen, deren Niederschlag in den protopaulinischen Briefen und im Gedächtnisbild des

1 Vgl. BUTTICAZ (*Paul*, hier 441 f.), der im Rahmen seiner Überlegungen zum Paulus-Bild der Apostelgeschichte als Teil des sozialen Gedächtnisses der frühen Christen Paulus eine „figure-souvenir des origines chrétiennes“ nennt.

2 „Paulus ist der Schutzheilige des Denkens im Christentum. Vor ihm müssen sich alle verbergen, die dem Evangelium mit der Vernichtung freien Denkens im Glauben an Jesum zu dienen glauben. Nicht nur, daß Paulus als erster das Recht des Denkens im Christentum vertritt: er weist ihm auch für alle Zeiten den Weg, den es zu gehen hat.“ SCHWEITZER, *Mystik*, 366.

3 „[D]as Erlebnis ist ein bloßes Widerfahrnis, zu dem er [sc. Paulus; G. N.] nicht Stellung zu nehmen hat, aus dem keine Konsequenzen für sein Handeln folgen. Umgekehrt gilt für die Bekehrungsvision, die zugleich Berufungsvision war, [...]. Hier die Verpflichtung zum Dienst, dort dagegen eine Zugabe, ein himmlischer Genuß.“ BULTMANN, *Korinther*, 224.

4 „Welche ekstatischen Erfahrungen auch immer er [sc. Paulus; G. N.] gemacht hat, sie bleiben auf die religiöse Privatsphäre beschränkt. Zum Gemeindeaufbau tragen sie nichts bei und als Legitimationsnachweis lehnt er sie rundweg ab.“ HEININGER, *Paulus*, 266.

frühen Christentums zwar nicht gut gänzlich zu leugnen ist, die aber das konventionelle Paulus-Bild an einem zentralen Punkt zu dekonstruieren scheinen: Paulus als „Ekstatiker“ wahrzunehmen und Rekursen auf Ekstase im Kontext der protopaulinischen Schriften darüber hinaus ein konstruktives Potential für die ἐκκκλησία zuzusprechen – hieße das nicht, den „Schutzpatron des Denkens im Christentum“ in einem zentralen Bereich als vom Boden der rational verantworteten Tatsachen „abgehoben“ wahrzunehmen und seine theologische Relevanz für das Christentum einer soliden Grundlage zu berauben?

Diesem nachvollziehbaren Störungsgefühl hinsichtlich der Wahrnehmung paulinischer Ekstase steht der Befund im protopaulinischen Briefcorpus (1 Thess, 1 und 2 Kor, Phil, Gal, Phlm, Röm) gegenüber.⁵ Er zeigt, dass innerhalb der Adressatenkreise des Paulus ekstatische Phänomene kein Randphänomen bilden, sondern deutlich verbreitet sind. Paulus selbst nimmt für sich eine ausgeprägte ekstatische Begabung in Anspruch und bringt sie an verschiedenen Stellen in seine apostolische Selbstdarstellung ein. Das Auftreten ekstatisch Begabter in der ἐκκκλησία nimmt er grundsätzlich – auch im Hinblick auf die sozialen Wirkungen – positiv auf. Zugleich lässt Paulus' Umgang mit Ekstase erkennen, dass er solche Phänomene – sowohl im Hinblick auf Ekstatiker/-innen unter seinen Adressaten als auch im Hinblick auf sich selbst – nicht pauschal positiv oder negativ bewertet: Er entwickelt Kriterien zur Beurteilung ekstatischer Ausdrücke von Gottesnähe und zur konstruktiven Einordnung ekstatischer Gaben in das Gesamt der ἐκκκλησία.⁶

Ekstatische Phänomene und ihr Niederschlag in den Protopaulinen wurden bisher vor allem im Hinblick auf die Korintherkorrespondenz vertieft untersucht. Das Schnittfeld von religiöser Ekstase und frühchristlicher Selbstdefinition wurde in den letzten drei Jahrzehnten nur vereinzelt in Monographien mit anderem Schwerpunkt berührt. Die soziale Konstruktivität außergewöhnlicher religiöser Erfahrung für die sozialen Gefüge paulinischer Adressatenkreise ist dabei bisher nicht umfassend erschlossen worden.

Das konventionelle Paulus-Bild und die sich daraus ergebenden exegetischen Perspektiven laufen dabei Gefahr, ein Element paulinischer Selbstdefinition zu übersehen, das erhebliche Auswirkungen auf die Begründung von zentralen Themen seiner Theologie, etwa von Rechtfertigungstheo-

5 Der Philemon-Brief zeigt keinen Niederschlag von ekstatischen Phänomenen, so dass sich die hier vorgelegte Untersuchung mit den übrigen sechs protopaulinischen Briefen beschäftigen wird.

6 S. DUNN (*Experience*, 9–11), der in diesem Zusammenhang von „checks and balances“ (*Experience*, 9) spricht.

logie, partizipatorischer Christologie, Anthropologie und Eschatologie, besitzt. Vor diesem Hintergrund möchte die vorliegende Studie einen Beitrag leisten, um Paulus und seine Theologie vom konstruktiven Potential seiner Bezugnahmen auf Ekstase her neu zu denken.

Der erste Teil der Untersuchung (A.) nähert sich dem Phänomen „Ekstase“ aus verschiedenen Perspektiven: Zuerst werden der Ort der Studie im Forschungsdiskurs (A.I.) und der religionsgeschichtliche Ort der paulinischen ekstatischen Phänomene im antiken Mittelmeerraum bestimmt (A.II.). Der Einführungsteil schließt mit der Vorstellung des zugrunde gelegten Ekstasebegriffs und der gewählten methodischen Herangehensweise zur Identifizierung und Deutung ekstatischer Phänomene in den Protopaulinen (A.III.). Der Hauptteil (B.) analysiert die pragmatische Funktion ekstatischer Phänomene und des Sprechens von ihnen anhand der sechs betroffenen protopaulinischen Briefe (1 Thess, 1 und 2 Kor, Phil, Gal und Röm) (B.I.-V.). Der Ergebnisteil bietet eine systematisierende Bündelung der Ergebnisse zur sozialen Konstruktivität außergewöhnlicher religiöser Erfahrung bei Paulus und seinen Adressaten (C.I.-III.). Der Epilog skizziert Perspektiven für weitere Forschung.

A. Religiöse Ekstase. Annäherungen an ein Phänomen

„[...] when we take [...] a maximal account of what can we classify as ‚mysticism‘ [...], then clearly we are on track for discovering something extremely important in Paul’s life, even if we do not have very good words to say what exactly it is.“

Nicholas T. Wright¹

Phänomene religiöser Ekstase treten – in verschiedenen Ausprägungen – kultur- und religionsübergreifend in Erscheinung.² In christlichen Kontexten gewinnen sie konfessionsübergreifend an Bedeutung.³ Zugleich begegnet man ihnen, wenigstens in den großen christlichen Gemeinschaften des westlichen Kulturraums, heute eher mit Vorbehalt: Sie entziehen sich dem rationalen Zugriff und enthalten aus Sicht institutionalisierter Religiosität ein Element der Unkontrollierbarkeit.⁴ Die eingangs⁵ dieser Studie skizzierten Versuche einiger Ausleger, Paulus vor einer allzu ausgeprägten Wahrnehmung als Ekstatiker zu schützen, ordnen sich insofern in einen größeren Kontext ein.⁶

Diesen Paulus-Interpretationen gegenüber steht der sozio-kulturelle und religiöse Kontext des antiken Mittelmeerraumes. Hier erscheint reli-

1 WRIGHT, *Paul/1*, 414.

2 Vgl. BUCHER / OSER / REICH, *Religiosität*, 689f.

3 Nach einer im Jahr 2011 vom PEW RESEARCH CENTER, Washington, veröffentlichten Statistik, die größtenteils auf der Selbstauskunft der betreffenden christlichen Gruppierungen beruht bzw. aus anderen Studien des Centers erschlossen wurde, zählen weltweit konfessionsübergreifend ca. 584 080 000 Christen zu „pentekostalen“ (d.h. Mitglieder bestimmter Freikirchen, die die Geisttaufe als zweite Bekehrung ersehnen und im Rahmen dieser Geisttaufe den Empfang von einer oder mehreren geistlichen Gaben wie Zungenrede oder deren Deutung, Prophetie oder Heilung erhoffen) oder „charismatischen“ (d.h. Mitglieder einer nicht-pfingstlerischen Denomination, die mit den Pfingstlern manche geistliche Überzeugungen und Praktiken teilen) Gruppierungen. Das bedeutet, dass mehr als ein Viertel aller Christen weltweit einer christlichen Richtung angehört, die teilweise ekstatisch konnotierte Geistesgaben hochschätzen und ggfls. praktizieren. Vgl. PEW RESEARCH CENTER, *Global Christianity*. S. auch HEMMINGER, *Grundwissen*, 151–165.

4 Zum Problem einer auf dem eigenen – im Fall des Okzidents: rationalistischen – kulturellen Vorverständnis von religiösen Phänomenen beruhenden Bewertung von Ekstase s. grundsätzlich BUCHER / OSER / REICH, *Religiosität*, 676f.

5 S. oben, Hinführung.

6 S. hierzu auch die Darstellung der kulturellen Bedingtheit des weitgehenden Schwundes ekstatischer oder ekstasenahe Phänomene bei PASSIE, *Traum*.

A. Religiöse Ekstase. Annäherungen an ein Phänomen

göse Ekstase als ein in vielen Lebensbereichen auftretendes Phänomen, das u. a. Formen von religiöser Besessenheit, Wahrsagekunst, auch von poetischer oder erotischer Erfüllung annehmen konnte. Entscheidendes Kriterium für eine positive Bewertung des mit der Ekstase einhergehenden entgrenzenden Moments bildete dabei die divine Herkunft. Die Berufung auf ekstatische Erlebnisse bzw. auf im Rahmen dieser Erlebnisse empfangenes esoterisches Wissen konnte die institutionelle, religiöse oder politische Autorität von Einzelnen oder Gruppen stärken oder umgekehrt Devianz und Innovation in sozialer, politischer oder religiöser Hinsicht begründen.⁷

In diese allgemeine Tendenz ordnet sich auch das paulinische Christentum ein: Reflexe auf Ekstase als einer Form außergewöhnlicher, entgrenzender Gotteserfahrung mit einem intersubjektiv wahrnehmbaren Ausdruck finden sich in den paulinischen Briefen nicht selten. Die Untersuchung ihrer konstruktiven Funktion innerhalb der paulinischen Adressatenkreise sieht sich mit zwei Herausforderungen konfrontiert, die zuvor zu klären sind:

(1) *Aufdecken von forschungsgeschichtlichen Einseitigkeiten* (vgl. A.I): Aufgrund der oben genannten kulturellen Vorbehalte gegenüber dem irrationalen Element, das oft als mit Ausdrücken ekstatischer Erfahrung verbunden wahrgenommen wurde, war ein Großteil der *Paulus-Forschung* gegenüber diesem Gegenstand längere Zeit in verschiedenen *Einseitigkeiten* verhaftet, die eine Wahrnehmung des Phänomens und seiner Wirkungen erschwert haben. Um den Gegenstand der vorliegenden Studie genauer zu bestimmen, sind deshalb zunächst diese Einseitigkeiten aufzudecken sowie diejenigen Forschungsbeiträge zu identifizieren, die bereits den Versuch unternommen haben, über diese Engführungen hinauszugehen.

(2) *Formale Klärung und inhaltliche Füllung des zugrundegelegten Ekstase-Begriffs sowie Schlüsse für die methodische Herangehensweise* (vgl. A.II. und A.III.): Der forschungsgeschichtliche Durchblick fördert nicht zuletzt Unsicherheiten hinsichtlich des jeweils verwendeten Ekstase-Begriffs zutage, der grundsätzlich äquivok und oft auf irrational wirkende Ausdrücke außergewöhnlicher Gottesnähe eingeführt erscheint.

Auch wenn das in den meisten okzidentalen Sprachen verwendete Wort „Ekstase“ ein Lehnwort aus dem Griechischen ist, handelt es sich um einen beschreibungssprachlichen Begriff, der mit der grundsätzlichen Schwierigkeit leben muss, an quellsprachlich ausgedrückte Phänomene herangetragen zu werden. Um im Hinblick auf die Wahrnehmung der Spuren ekstatischer Phänomene in den Protopaulinen nicht einer weiteren

⁷ Vgl. ZINSER, *Ekstase*, 253–258.

Engführung zu unterliegen, muss deshalb für den religionsgeschichtlichen Kontext des paulinischen Christentums geklärt werden, in welchen quellen sprachlichen Kategorien ekstatische Phänomene im für Paulus relevanten sozio-kulturellen Kontext gefasst werden können und an welchen Orten und mit welchen Funktionen in diesem Kontext mit ekstatischen Phänomenen zu rechnen ist. Der beschreibungssprachliche Ekstasebegriff und die methodische Herangehensweise sind dann so zu wählen, dass sie sich sowohl mit dem religionsgeschichtlichen Befund korrelieren lassen als auch Engführungen vermeiden, die auf kulturell geprägten, modernen Vorverständnissen beruhen.

Vor der eingehenden exegetischen Untersuchung der ekstatischen Phänomene in den protopaulinischen Briefen soll nun eine Annäherung an das zu untersuchende Phänomen aus den genannten Perspektiven erfolgen.

I Ekstase als Gegenstand der Paulus-Forschung

Das Nachdenken über den Niederschlag außergewöhnlicher religiöser Phänomene in den protopaulinischen Briefen hat im Kontext historisch-kritischer Exegese etwa im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts begonnen. Den maßgeblichen Anlass bildete vermutlich die Auseinandersetzung mit Phänomenen außergewöhnlicher religiöser Erfahrung in der pietistischen Erweckungsbewegung. Gegenstand des Interesses war vor allem die Sprachen- oder Zungenrede, gelegentlich im Verhältnis zur Gabe der Prophetie, die Bewertung erfolgte meist unter dem Gesichtspunkt des mit Ekstase einhergehenden (und in der Regel negativ wahrgenommenen) rationalen Kontrollverlustes. Insgesamt bleiben Forschungen zur religiösen Erfahrung des Paulus und der frühen Christen außerhalb des Glossolie-Problems bis zu den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts die Ausnahme und auch danach eher selten.

Zwar sucht, beginnend mit ALBERT SCHWEITZER (1875–1965), vor allem in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine prominente Linie in der Paulus-Forschung, den Völkerapostel und seine Theologie maßgeblich ausgehend von seiner „mystischen“ Erfahrung her zu verstehen. Aufgrund der objektivierenden Engführung des „Mystik“-Begriffes, die SCHWEITZER der Paulus-Forschung ins Stammbuch geschrieben hatte, gestaltete sich die Interpretation ekstatischer Phänomene in diesem Rahmen jedoch schwierig oder blieb ganz aus.

Ein ähnlicher Befund lässt sich auch im Hinblick auf die Untersuchungen zu Paulus' Selbstdefinition wahrnehmen, in denen seine ekstatische Begabung in seltenen Fällen thematisch eine Rolle spielt. Ebenso werden ekstatische Phänomene in ihrer sozialen Wirkung nur zaghaft wahrgenommen und dabei in der Regel aufgrund ihrer Irrationalität und Ungeordnetheit problematisiert. Nur wenige, größtenteils jüngere Studien haben es – teilweise unter Aufnahme neuerer psychologischer und neurobiologischer Forschungsergebnisse – unternommen, eine positive Würdigung ekstatischer Phänomene in den paulinischen Briefen zu versuchen.

Der hier vorgelegte exemplarische Durchblick durch die Forschungsgeschichte profiliert diese Entwicklung anhand der für die verfolgte Untersuchungsfrage maßgeblichen Perspektiven „paulinische Mystik“ und „paulinische Selbstdefinition“. Dabei wird das Augenmerk jeweils auf die Anfänge der Forschungsgeschichte gelegt, um anschliessend die dort herausgearbeiteten Motive und ihre Profilierung in der gegenwärtigen Forschung nachzuvollziehen. Die aufgezeigten Forschungslücken sollen nicht grundsätzlich die Verdienste der jeweiligen Studien in Frage stellen, sondern ein Problembewusstsein für die klassischen Verengungen des Blickfeldes auf paulinische Ekstase herstellen. Einige Forscher haben es gleichwohl unternommen, in ihren Ansätzen neue Wege zur Interpretation ekstatischer Phänomene im paulinischen Christentum einzuschlagen. Insofern ihren Beiträgen für den forschungsgeschichtlichen Ort dieser Studie ein besonderer Stellenwert zugemessen wird, sind sie jeweils gesondert, unter einem Punkt „Weiterführende Ansätze“, aufgeführt.

1 Enggeführt: Ekstase und paulinische Mystik

Die Erforschung paulinischer Ekstase ist im Hinblick auf ihren religiösen Erfahrungscharakter zweifach mit einem forschungsgeschichtlichen Vorverständnis behaftet: Die irrationalistische Engführung reduziert Ekstase auf einen emotional und rational unkontrollierten Ausdruck einer individuellen Gotteserfahrung. Die objektivistische Engführung versteht „Mystik“ jenseits individuellen religiösen Erlebens und tut sich naturgemäß mit einer Deutungskategorie für ekstatische Phänomene schwer. Diese bis heute einflussreichen Engführungen des Ekstase-Begriffs haben sich größtenteils bereits an Anfängen der Diskussion etabliert, so dass es lohnt, diese und ihre Auswirkungen in der Gegenwart einer genaueren Betrachtung zu unterziehen.

1.1 Die irrationalistische Engführung: Glossolalie-Forschung in den Protopaulinen

Ähnlich wie im anglophonen Raum entspinnt sich die Forschungsdiskussion um ekstatische Phänomene als Ausdruck von Gottesnähe auch im deutschsprachigen Raum vor allem am Phänomen der Glossolalie und deren Verhältnisbestimmung zur (teilweise) ebenfalls als ekstatisch verstandenen Gabe der Prophetie. Die göttliche Inspiration beider Phänomene wird – herkommend von der griechischen Philosophie – nicht grundsätzlich in Frage gestellt; jedoch ist eine deutliche Tendenz zur Bevorzugung der rationaler wirkenden Prophetie erkennbar.

1.1.1 Die Anfänge: Glossolalie-Forschung im 18. und 19. Jahrhundert

Der Tübinger Philosoph CHRISTOPH GOTTFRIED BARDILI (1761–1808) untersucht in seiner im Jahr 1786 vorgelegten Monographie den Begriff *προφήτης* auf der Grundlage des platonischen Sprachgebrauchs.⁸ Aufgrund der unterschiedlich intensiven Beteiligung des Verstandes unterscheidet er in 1 Kor 14 drei verschiedene ekstatische Charismen, die hierarchisch in der Reihenfolge *γλώσση λαλεῖν* (ohne Einsatz des Verstandes in einer intersubjektiv unverständlichen Sprache sprechen), *γλώσσαις λαλεῖν* (mit Einsatz des Verstandes in fremden Sprachen sprechen) und *προφητεύειν* (die Schriften auslegen) zu verstehen seien.⁹ Eine sich von BARDILI abgrenzende Interpretation der Zungenrede vertritt im Jahr seines Wechsels von der Universität Berlin an die Universität Bonn FRIEDRICH BLEEK (1793–1859). BLEEK versteht unter *γλώσση λαλεῖν*, sich in einer Art gehobener oder Fachsprache zu äußern.¹⁰ Bemerkenswert ist seine Wertung von *γλώσσαις λαλεῖν* als ein Sprechen, das nur Gott verständlich sei.¹¹ BLEEK begreift es jedoch als eine Art der Gottergriffenheit, bei der das *πνεῦμα* noch nicht den *νοῦς* ergriffen habe und das daher der Prophetie unterzuordnen sei.¹²

Auf BLEEKS Einlassungen reagiert in einem späteren Heft desselben Jahrgangs von *Theologische Studien und Kritiken* der Königsberger Neutestamentler HERMANN OLSHAUSEN (1796–1839). Dieser zieht eine direkte Verbindungslinie zwischen Irrationalität und Ekstase, indem er betont, dass das Unverständliche der Zungenrede in ihren ekstatischen Begleiterschei-

8 CHRISTOPH GOTTFRIED BARDILI, *Significatus primitivus vocis ΠΡΟΦΗΤΗΣ ex Platone erutus cum novo tentamine interpretandi I. Cor. Cap. XIV*, Göttingen 1786.

9 S. BARDILI, *Significatus*, 46–49.

10 S. FRIEDRICH BLEEK, *Über die Gabe des γλώσσαις λαλεῖν in der ersten Christlichen Kirche*, in: ThStKr 2 (1829), 3–79, hier 38–40.

11 S. BLEEK, *Gabe*, 61 f.

12 S. BLEEK, *Gabe*, 78 f.

nungen begründet liege.¹³ Die Hoffnung OLSHAUSENS, „[...] es unter den Theologen unserer Zeit zu einer allgemeinen Einigung über dieses interessante Charisma zu bringen“¹⁴, wurde freilich nicht erfüllt: Vielmehr häufen sich in den folgenden Jahren Studien und Aufsätze zum Phänomen der Glossolalie.¹⁵ Im Hinblick auf die ekstatische Konnotation fällt insgesamt zweierlei auf: Ekstase wird mit einem seelischen Zustand verbunden, bei dem der Verstand suspendiert ist; und Ekstase wird ausschließlich mit der Gabe der Glossolalie, nicht mit der der Prophetie, verbunden. In einer weiteren Reaktion auf BLEEK, ein Jahr später, zieht OLSHAUSEN eine funktionale Parallele zwischen der Glossolalie als „Besessenheit“ vom Heiligen Geist und der Besessenheit durch einen dämonischen Geist und hebt beides vom prophetischen Reden, das mit Zustimmung des Willens (also ohne rationalen Kontrollverlust) geschehe, ab.¹⁶

Im Jahr 1850 sucht der Jenaer Neutestamentler und Patristiker ADOLF HILGENFELD (1823–1907) die Reflexe auf Glossolalie innerhalb der Korintherkorrespondenz in den größeren Zusammenhang des frühen Christentums einzuordnen.¹⁷ In seiner Untersuchung behält er die von seinen forschungsgeschichtlichen Vorgängern etablierte Bewertung von Ekstase als Phänomen des Kontrollverlustes bei¹⁸ und setzt diese Auffassung auch für Paulus und seine Unterscheidung zwischen der ekstatischen Glossolalie und der unekstatischen prophetischen Rede voraus. Zugleich weist er aber darauf hin, dass sich dies in den Schriften der Umwelt – etwa 4 Esr – deutlich anders verhalte.¹⁹ Der Freiburger Neutestamentler ADALBERT MAIER (1811–1889) versucht demgegenüber die Beteiligung des Verstandes auch bei der Glossolalie zu retten, indem er 1 Kor 14,14 im Sinne einer Selbsterbauung des Zungenredners interpretiert. Dieser habe zwar ein subjektives, aber kein mitteilbares Bewusstsein vom Inhalt dessen, was er sage.²⁰ Damit sei die Zungenrede zwar eine der Ekstase verwandte Aktivität, aber

13 HERRMANN OLSHAUSEN, *Nachträgliche Bemerkungen über das Charisma des γλώσσαίς λαλεῖν in Beziehung auf die Abhandlung darüber vom Herrn Prof. Bleek*, in: ThStKr 2 (1829), 538–549, hier 549.

14 OLSHAUSEN, *Bemerkungen*, 539.

15 Einen Forschungsüberblick bietet ADOLF HILGENFELD, *Die Glossolalie in der alten Kirche, in dem Zusammenhang der Geistesgaben und des Geisteslebens des alten Christenthums. Eine exegetische-historische Untersuchung*, Leipzig 1850, 1–16.

16 Vgl. HERMANN OLSHAUSEN, *Kurze Bemerkung über denselben Gegenstand*, in: ThStKr 3 (1830), 64–66.

17 S. HILGENFELD, *Glossolalie*.

18 Den Glossolalen fehle „das klare Selbstbewußtsein und die ruhige Ueberlegung“. HILGENFELD, *Glossolalie*, 10.

19 Vgl. HILGENFELD, *Glossolalie*, 64.

20 Vgl. ADALBERT MAIER, *Die Glossolalie des apostolischen Zeitalters exegetisch-kritisch beleuchtet*, Freiburg i. Br. 1855, 8 f.

keine wirklich ekstatische Gabe.²¹ Die prophetische Rede werde von Paulus wegen ihres größeren intersubjektiven Nutzens gleichwohl höher gewertet.²²

Im Jahr 1899 legt der Tübinger Neutestamentler IGNAZ ROHR (1866–1944) seine Untersuchung zur paulinischen Gemeinde in Korinth vor.²³ In den Geistes-Gaben, die in der Gemeinde auftreten, sieht er – auch unabhängig von der ekstatischen Konnotation einzelner von ihnen und in Abgrenzung von rationalistischen Tendenzen, die in den Charismen lediglich natürliche Begabungen einzelner Gemeindeglieder sehen möchten – ein den Menschen überwältigendes und dessen natürliches Vermögen übersteigendes Element gegeben.²⁴ Bei den sozialen Funktionen der Charismen stellt er neben der *οἰκοδομή* der Gemeinde auch eine verbindende Wirkung der Geistesgaben fest, die so der Einheit in Vielfalt helfe, außerdem ihre Anziehungskraft für Außenstehende erhöhe.²⁵ Nach einem Überblick über andere Geistesgaben widmet sich ROHR eingehender der Prophetie und Glossolie. Die erste versteht er im Sinne des Mitteilens aus einem tieferen „Einblick in Geheimnisse“ heraus, die sich entweder auf das Innere Gottes oder auf das Herz des Menschen beziehen können. Dieser Einblick kann, muss aber nicht zwingend mit dem Voraussagen der Zukunft verbunden sein.²⁶ Im Hinblick auf die Glossolie, die ROHR klassisch als der Prophetie untergeordnet versteht, betont er zugleich, dass Paulus sich das Reden in Zungen dennoch für alle wünsche.²⁷ Die Glossolie versteht ROHR klar im Sinne eines ekstatischen Zustandes, der das Vernunftvermögen zumindest übersteigt und dieses für die Zeit der Ekstase suspendiert.²⁸ Für die soziale Wirkung der ekstatischen Gaben innerhalb der Gemeinde scheint ROHR gegenüber anderen Gaben keinen besonderen Gewinn an Autorität im Hinblick auf eine formale Leitungsfunktion für die Gemeinde festzustellen.²⁹ Zugleich sieht er jedoch sowohl mit der Prophetie als auch mit der Glossolie die Gefahr einhergehen, dass die Gaben für Träger und Anwesende nicht

21 Vgl. MAIER, *Glossolie*, 9.

22 Die Rede des Propheten ist „durch ein klares Bewusstsein vermittelt und die Freithätigkeit des Willens unter dem Einflusse des objektiven Geistes durchaus ungestört [...], so dass er dessen Anregungen vollständig in seiner Gewalt behält.“ MAIER, *Glossolie*, 6f.

23 IGNAZ ROHR, *Paulus und die Gemeinde von Korinth auf Grund der beiden Korintherbriefe* (BSt[F] 4), Freiburg i. Br. 1899.

24 Vgl. ROHR, *Paulus*, 38.

25 Vgl. ROHR, *Paulus*, 40.

26 Vgl. ROHR, *Paulus*, 42.

27 S. ROHR, *Paulus*, 43f.

28 Vgl. ROHR, *Paulus*, 46; ferner 49.

29 Vgl. ROHR, *Paulus*, 34.

mehr auf das einzige Ziel, die *οἰκοδομή*, ausgerichtet und so zum Selbstzweck würden.³⁰ Insofern scheint indirekt auch eine Sensibilität für die sozialen Wirkungen von Ekstase gegeben.

Auch der mennonitische Theologe EDDISON MOSIMAN (1878–1964) betont in seiner im europäischen Raum vielbeachteten, 1911 in deutscher Sprache erschienenen Monographie über das Zungenreden den rationalen Kontrollverlust, der mit der Gabe der Zungenrede einhergeht.³¹ Paulus betrachte die Glossolie als ekstatisches Phänomen.³² Zugleich identifiziere er sie als Quelle der Unordnung in der Gemeinde, denn für die Korinther sei das Wunderbarste das Beste, während Paulus' eigenes Kriterium zur Beurteilung der Geistesgaben ihre jeweilige „Kraft der Erbauung“ sei, so dass er die Glossolie als eher untergeordnete Geistesgabe beurteile.³³

Der Blick auf die Anfänge der Glossolie-Forschung lässt bereits die einschlägigen Parameter zur Beurteilung ekstatischer Phänomene in den paulinischen Adressatenkreisen erkennen: Glossolie wird aufgrund ihrer irrationalen Konnotation qualitativ unter der Prophetie eingeordnet. Auch der Ekstasebegriff wird in der Regel nur auf die Phänomene der Glossolie, nicht aber auf die als vernunftbegleitet wahrgenommene Prophetie angewendet. Mit der Auffassung der Glossolie als irrationaler und intersubjektiv unverständlicher Ausdruck von Gottesnähe geht außerdem ein negatives Urteil über ihr konstruktives Potential für die *ἐκκλησία* einher. Der folgende Blick in die gegenwärtige Glossolie-Forschung wird zeigen, dass sich die Parameter der Diskussion – trotz einzelner Versuche, die Engführung aufzuweichen – nicht wesentlich verändert haben.

1.1.2 Die Gegenwart: Glossolie-Forschung in den letzten vier Jahrzehnten

Im Jahr 1982 legt der italienische Alttestamentler VINCENZO SCIPPA eine Monographie zur Glossolie im Neuen Testament vor.³⁴ Obwohl er der Glossolie einen Sitz im Leben innerhalb von Liturgie und Katechese (sic!) zuordnet, geht er davon aus, dass Paulus eine Übung der Glossolie im Privaten für sich selbst und die anderen Glossolien in Korinth bevorzugt.³⁵

In seiner 1983 erschienenen Dissertation über Zungenrede und liturgische Ordnung in der Gemeinde von Korinth interpretiert auch der US-ame-

³⁰ Vgl. ROHR, *Paulus*, 58.

³¹ Vgl. EDDISON MOSIMAN, *Das Zungenreden geschichtlich und psychologisch untersucht*, Tübingen 1911, 11.

³² Vgl. MOSIMAN, *Zungenrede*, 11.

³³ Vgl. MOSIMAN, *Zungenrede*, 8.13.

³⁴ VINCENZO SCIPPA, *La Glossolia nel Nuovo Testamento. Ricerca esegetica secondo il metodo storico-critico e analitico-strutturale* (BTNap), Neapel 1982.

³⁵ Vgl. SCIPPA, *Glossolia*, 74–77, hier 77.

rikanische Neutestamentler WILLIAM E. RICHARDSON die Glossolie als ekstatisches Phänomen.³⁶ RICHARDSON sieht zwar nicht die Glossolie an sich als Problem, gegen das Paulus sich wendet; er identifiziert jedoch den mit dieser einhergehenden ekstatischen Kontrollverlust als Ursache der paulinischen Intervention.³⁷

Die Wechselwirkungen zwischen der Zungenrede und der paulinischen Ekklesiologie untersucht die 2007 erschienene Dissertation von SUNG BOK CHOI.³⁸ CHOI vermutet, dass Paulus seine Ekklesiologie der *οἰκοδομή* in Auseinandersetzung mit den enthusiastischen Strömungen unter den korinthischen Christen entwickelt und von daher zu einer Relativierung der Glossolie als Gabe ohne intersubjektiven Nutzen für die Gemeinde kommt.³⁹ Entscheidend für die Gemeinde und den Gottesdienst seien nicht die ekstatischen, sondern die allgemein zugänglichen Geisterfahrungen,⁴⁰ zu denen alle ihr „Amen“ sprechen könnten⁴¹ und die auch auf Außenstehende nicht befremdlich wirken.⁴² Paulinische Ekklesiologie nimmt CHOI insofern als „anti-ekstatisch“ wahr, als die Annahme der Christus-Verkündigung das Verstehen voraussetze und daher religiöse Formen, die in erster Linie auf enthusiastischen Erfahrungen beruhten, weniger geeignet seien, den Kern des neuen Glaubens zu vermitteln.⁴³ In dieser Hinsicht besitze allein die Gabe der Prophetie ihren Wert, da sie sowohl die Glieder der Gemeinde als auch die Außenstehenden aufzuerbauen in der Lage sei.⁴⁴

Der These CHOIS, dass die Auseinandersetzung mit ekstatischen Phänomenen innerhalb der korinthischen Gemeinde für deren Selbstverständnis eine wichtige Rolle gespielt hat, ist sicher zuzustimmen. Jedoch stellt sich die Frage, ob man wirklich sagen kann, dass das Verständnis, das Paulus von seinen Adressatenkreisen in Korinth als sozialer Gruppe hatte, rein

36 S. WILLIAM E. RICHARDSON, *Liturgical Order and Glossolia: 1 Corinthians 14:26c-33a and its Implications*, Ann Arbor, Mich. 1983, hier 239.

37 S. RICHARDSON, *Order*, 246.

38 Vgl. SUNG BOK CHOI, *Geist und christliche Existenz. Das Glossolalieverständnis des Paulus im Ersten Korintherbrief (1Kor 14)* (WMANT 115), Neukirchen-Vluyn 2007, hier 4f.

39 Vgl. CHOI, *Geist*, 121. S. auch *Geist*, 118f., wo CHOI die glossolalischen Phänomene – und den an ihnen sichtbaren religiösen Enthusiasmus – als ein entscheidendes ekklesiales Problem in Korinth darstellt, mit dem andere Probleme in der Gemeinde zusammenhängen (moralische Fragen, Herrenmahlsverständnis, Taufverständnis, Ablehnung der Vorstellung von der Auferstehung der Toten, Vorstellungen von einer grenzenlosen moralischen Freiheit).

40 Vgl. CHOI, *Geist*, 152.

41 Vgl. CHOI, *Geist*, 165.

42 Vgl. CHOI, *Geist*, 169.

43 Vgl. CHOI, *Geist*, 206.

44 Vgl. CHOI, *Geist*, 168f.

„wortorientiert“ ist und *deshalb* im Gegensatz zu allen (vor allem ekstatischen, a-vernünftigen) Formen von erfahrungsbasierter Religiosität steht. Dem scheint schon das apostolische Selbstverständnis des Paulus, das nicht zuletzt auch aus Texten der Korintherkorrespondenz spricht (vgl. etwa 2 Kor 12,1–10), entgegenzustehen. Sofern die paulinische Ekklesiologie also „anti-ekstatische“ Züge trägt, werden die Grenzl意思ien doch anders verlaufen als *CHOI* sie zieht.

1.2 Die objektivistische Engführung: Schweitzer und was daraus folgt

Die objektivistische Engführung ist der Erforschung paulinischer Ekstase durch das Verständnis der paulinischen „Mystik“ durch ALBERT SCHWEITZER ins Stammbuch geschrieben worden. Auch wenn der Neueinsatz der Paulus-Forschung im deutschsprachigen Bereich nach 1945 eher die Perspektive der Rechtfertigung verfolgt hat,⁴⁵ sind SCHWEITZERS Ideen in spätere Konzepte von partizipatorischer Christologie eingegangen. Eine Wahrnehmung ekstatischer Phänomene erscheint aufgrund von deren subjektivem Element erschwert.

1.2.1 Die Anfänge: Albert Schweitzer und seine *Mystik des Apostels Paulus*
Im Jahr 1930 erscheint die einflussreiche⁴⁶ Monographie *Die Mystik des Apostels Paulus* von ALBERT SCHWEITZER.⁴⁷ Sie beginnt programmatisch mit dem Satz: „Paulus ist ein Mystiker.“⁴⁸ Als Kerngedanken der paulinischen Mystik⁴⁹ versteht SCHWEITZER das „In-Christus-Sein“, das in der Taufe gegeben wird und an Tod und Auferstehung Christi Anteil gibt.⁵⁰ Das Leben Christi, an dem die Glaubenden Anteil erhalten, denkt Paulus nach SCHWEITZER eschatologisch.⁵¹ SCHWEITZER versteht daher Paulus und seine Mystik vollständig vor einem jüdischen Hintergrund und schließt

45 Vgl. den instruktiven Forschungsüberblick zur Paulus-Forschung seit 1945 (bis 1985) von HÜBNER (*Paulusforschung*, hier 2694–2729).

46 S. die Würdigung bei SANDERS, *Judaism*, 434f.

47 ALBERT SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen (1930) ²1954.

48 SCHWEITZER, *Mystik*, 1.

49 WRIGHT (*Paul/2*, 779) bemerkt, SCHWEITZER habe die Konzepte korporativer Christologie irreführenderweise als „Mystik“ bezeichnet. Ob dieses vom heutigen Standpunkt an einen früheren Text herangetragene Urteil sachdienlich ist, sei dahingestellt.

50 Vgl. SCHWEITZER, *Mystik*, 3.254f.

51 Vgl. SCHWEITZER, *Mystik*, 102.

hellenistische Einflüsse auf Paulus' Denken weitgehend aus.⁵² Dies bedeutet – zumindest vor dem Hintergrund der zur Abfassungszeit des Werkes gegebenen Quellenkenntnis, der jüdische Formen von Mystik weitgehend unbekannt waren – auch einen Vorbehalt gegenüber der Erklärung der innerhalb der paulinischen Versammlungen auftretenden ekstatischen Phänomene im Vergleich mit hellenistisch-römischen Ekstaseformen, etwa in den Mysterienkulten. Die paulinische Mystik ist für SCHWEITZER unekstatisch orientiert, denn es geht in ihr um eine Art der Christus-Teilhabe, die sich durch die Taufe und nicht durch besondere religiöse Erfahrungen konstituiert.⁵³ Diese können das In-Christus-Sein zwar begleiten, aber besondere Aufmerksamkeit widmet ihnen SCHWEITZER nicht; man könnte so weit gehen zu sagen, dass er in seiner Untersuchung nicht erkennen lässt, dass er ekstatische Erfahrungen überhaupt unter „paulinischer Mystik“ subsumiert. Die Unterscheidung zwischen einer sinnhaften, zumindest auch ekstatischen Form und einer vernunftgemäßen Form des Geist-Erlebens findet sich auch bei SCHWEITZER.⁵⁴ Die von den Korinthern hochgeschätzte Glossolie sei demnach „die sinnfälligste“ und daher die natürlich faszinierendste Gabe.⁵⁵ SCHWEITZER geht von ihrer steten Präsenz bei der Danksagung während des Herrenmahls aus. Zugleich charakterisiert er Paulus als ersten großen Denker und „Schutzheiligen des Denkens“⁵⁶ im Christentum. Paulus verstehe das Sein in Christus maßgeblich als Eintritt in eine Schicksalsgemeinschaft mit Jesus in dessen Tod und Auferstehung, konstituiert in der Taufe und vertieft in der Feier des Herrenmahls.⁵⁷ Die sinnfälligen ekstatischen Geistesgaben sieht SCHWEITZER von Paulus insoweit relativiert. Im Hinblick auf Paulus' Berufungserlebnis und die ekstatische Himmelsreise im Zweiten Korintherbrief geht der Straßburger Neutestamentler in einer rationalisierenden Erklärung von Epilepsie-ähnlichen Phänomenen aus, die Paulus in seinen Augen zugleich subjektiv als Begegnung mit dem Göttlichen und als eine Leiden und Schmerzen auslösende Krankheit zu sehen scheint.⁵⁸ In ihrem Eigenwert als Gottesbegegnung und in ihrer sozialen Wirkung innerhalb der paulinischen Adressatenkreise nimmt SCHWEITZER Ekstase nicht wahr, ebenso wenig in ihrer möglichen Bedeutung für die apostolische Selbstdefinition des Paulus. Paradigmatisch ist dies an seiner Behandlung der Himmelsreise (2 Kor 12,1–10) abzulesen, die SCHWEITZER vor allem als Ursache für die

52 Vgl. SCHWEITZER, *Mystik*, 139.

53 Vgl. SCHWEITZER, *Mystik*, 19.

54 Vgl. SCHWEITZER, *Mystik*, 169f.

55 S. SCHWEITZER, *Mystik*, 168.

56 SCHWEITZER, *Mystik*, 366.

57 Vgl. SCHWEITZER, *Mystik*, 17–18.

58 Vgl. SCHWEITZER, *Mystik*, 152–154.158.

Krankheit (den „Stachel“) versteht, die Paulus die Möglichkeit gibt, seine Existenz auf das Kreuz Christi hin zu durchschauen. Man kann die Frage stellen, ob die Wahrnehmung des Paulus als Patron des Denkens und die Entgegensetzung von Vernunftgemäßem und Sinnenfälligem in den Gaben des Geistes das Vorverständnis SCHWEITZERS so sehr beeinflusst haben, dass er auch paulinische Mystik von vornherein nur als vernunftgemäß und damit als anti-ekstatisch wahrzunehmen in der Lage war.

1.2.2 Die Gegenwart: Paulinische „Mystik“ in den letzten drei Jahrzehnten

In seiner 1991 erschienen *Historischen Psychologie des Neuen Testaments*⁵⁹ widmet KLAUS BERGER einen eigenen Abschnitt dem Thema „Gefühle bei Paulus“⁶⁰, in dem er auch möglicherweise ekstatisch konnotierte Elemente behandelt. Dabei wendet er sich gegen die „moderne [...] Ehe von Pietismus und Psychologie“⁶¹, die zu der Auffassung geführt habe, dass paulinische Mystik in Kategorien subjektiver Erfahrung oder Emotion gedacht werde,⁶² als Missverständnis der Paulus-Forschung.⁶³ BERGER versteht Paulus als „entschiedene[n] Rationalist[en]“⁶⁴, die ekstatischen Spuren in seinen Briefen, analog zu seiner, Bergers, Interpretation der ekstatischen Schriften Philo, als „Schreibtisch-Ekstase“.⁶⁵ Zur Begründung seiner These führt er vor allem den von Paulus in 2 Kor 5,13 aufgebauten Kontrast von Ekstase für Gott und Vernunft „für euch“ ins Feld, den er im Sinne eines programmatischen Dualismus versteht.⁶⁶ BERGER ist zuzustimmen hinsichtlich der Feststellung, dass Paulus klar zwischen seinem jetzigen „Sein in Christus“ und seiner Existenz vorher scheide. Auch mit Blick auf den Standpunkt, dass Paulus' Vorstellung von der Neuschöpfung nicht subjektiv von ihm produziert ist, sondern ganz von Gott auf ihn zukommt, ist seine Position nachvollziehbar. Richtig ist ebenso, dass für Paulus zwischen Ekstase und Vernunft kein Gegensatz besteht.⁶⁷ Dass daraus eine völlige Abwesenheit von subjektivem Erleben oder Emotion und damit die grundsätzliche Bewertung der ekstatischen Spuren in den Protopaulinen als rhetorische Figur

59 KLAUS BERGER, *Historische Psychologie des Neuen Testaments* (SBS 146/147), Stuttgart (1991) ³1995.

60 Vgl. BERGER, *Psychologie*, 158–163.

61 BERGER, *Psychologie*, 158.

62 Vgl. BERGER, *Psychologie*, 158.

63 „Die ‚neue‘ christliche Existenz wird von Paulus kaum je mit dem Gefühl, der Emotionalität oder dem Strebevermögen des Menschen positiv in Beziehung gesetzt. Vielmehr ist das letztere ihm grundsätzlich verdächtig.“ BERGER, *Psychologie*, 159.

64 BERGER, *Psychologie*, 159.

65 BERGER, *Psychologie*, 161.

66 Vgl. BERGER, *Psychologie*, 160.

67 Vgl. BERGER, *Psychologie*, 161.

ohne Wirklichkeitsreferenz folgen muss, ist dagegen problematisch. Hier scheint die Position BERGERS selbst, wenn auch als Antithese, abhängig von der Prämisse zu sein, gegen die er sich wendet, und von der Absicht geprägt, Paulus vor einem Image als emotionaler Schwärmer zu bewahren.

HANS-CHRISTOPH MEIER stellt sich bereits mit dem Titel seiner 1998 erschienenen Dissertation in die Tradition der von SCHWEITZER begründeten Forschungsrichtung.⁶⁸ Zwar legt MEIER auf die Frage, ob der Aspekt der Ekstase in den Phänomenen des Gotteskontaktes, auf die sich Paulus – bei sich selbst und bei seinen Adressaten – bezieht, eine besondere Rolle spiele, nicht eigens Gewicht. Zugleich geht er zumindest bei Prophetie und Glos-solie explizit von ekstatischen Phänomenen aus⁶⁹ und sieht bei anderen mystischen Erfahrungen, wie den Einwohnungsaussagen, den „Aspekt der Heteronomie“, also der Kontrollübernahme durch einen anderen, gegeben.⁷⁰ Im Hinblick auf 1 Kor 14,14 sieht er diese Kontrollübernahme durch Gott über „Bewußtsein und Körper“ ausdrücklich mit dem Verlust der rationalen Kontrolle konnotiert.⁷¹ Die Unwissenheitsrhetorik innerhalb des Berichtes von Paulus’ Himmelsreise (2 Kor 12,1–10) versteht MEIER als Hinweis darauf, dass mystische Erfahrung für Paulus ein „vorreflexives Geschehen“ darstellt, das erst im Nachhinein von ihm als Mystiker gedanklich angeeignet, nicht aber methodisch herbeigeführt werden kann.⁷² Mit Anklängen an SCHWEITZER stellt MEIER schließlich fest, dass sich auch die eschatologische Hoffnung aus der im Jetzt erlebten mystischen Erfahrung speise – zu der MEIER im Gegensatz zu SCHWEITZER das ekstatische Element aber explizit als zugehörig erwähnt.⁷³

Fragt man nach der Vergleichbarkeit paulinischer Mystik mit anderen Phänomenen des Kontaktes mit dem Göttlichen, stellt MEIER (bezugnehmend auf die Bemerkung des Paulus zu den Idolen der Völker in 1 Kor 12,2f.) fest, dass nicht die Form der Ekstase für Paulus entscheidend sei, sondern das Verhältnis des Ekstatikers – hier des inspirierten Redners – zu Jesus. Diese Aussage setzt MEIER auch für den paulinischen Umgang mit anderen Phänomenen voraus.⁷⁴ Paulus’ mystische Begegnung mit Christus, die zur Initialzündung seiner Berufung wird, versteht MEIER als nicht nur „innerseelisches“, sondern als objektives Geschehen, da sich Paulus sonst schwerlich darüber habe definieren können, ohne dass sein apos-

68 HANS-CHRISTOPH MEIER, *Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament* (TANZ 26), Tübingen / Basel 1998.

69 Vgl. MEIER, *Mystik*, 223.

70 S. MEIER, *Mystik*, 270.

71 S. MEIER, *Mystik*, 163.

72 MEIER, *Mystik*, 155.

73 Vgl. MEIER, *Mystik*, 299.

74 Vgl. MEIER, *Mystik*, 190.

tolisches Tun als „Größenwahn“ angekommen wäre.⁷⁵ Den sozialen Wirkungen von Ekstase (hier hinsichtlich der mit ihr konnotierten Gabe der Prophetie) widmet sich MEIER, indem er betont, dass sich diese in den paulinischen Gemeinden seiner Ansicht nach niemals losgelöst von einer aktuellen und konkreten Inspirationserfahrung finde,⁷⁶ so dass eine zunehmende Institutionalisierung der Prophetie innerhalb paulinischer Adressatenkreise nicht auszumachen sei.⁷⁷

Verdienstvoll ist die Studie MEIERS insofern, als er – nach längerer Zeit zum ersten Mal – eine umfassende exegetische Auslegung der paulinischen Mystik als zentrales Element seiner Theologie versucht und sich stark darum bemüht, nicht moderne Verstehenskategorien unreflektiert an die paulinischen Texte und an die Lebenswelt der frühen Christen heranzutragen. Einzelne Schlüsse, die er aus der Auswertung der protopaulinischen Briefe zieht, vermögen jedoch nicht ganz zu überzeugen: Die Entscheidung etwa, die MEIER hinsichtlich der Frage von (beginnendem) institutionalisiertem Prophetentum innerhalb der paulinischen Gemeinde trifft, geht implizit davon aus, dass Institutionalisierung und Inspiration sich grundsätzlich ausschließen müssen. Davon kann – gerade im Blick auf die religiöse Umwelt der paulinischen Adressatenkreise – aber nicht von vornherein ausgegangen werden. Auch die Argumentation hinsichtlich der Frage nach der „Objektivität“ von Paulus’ Christus-Begegnung scheint unplausibel: Sagen kann man mit den Voraussetzungen, von denen MEIER ausgeht, lediglich, dass Paulus diese Begegnung als „objektiv“ wahrgenommen hat und sie deshalb zur Grundlage seines apostolischen Selbstverständnisses machen konnte. Inwieweit ein mythologisches Weltbild, etwa mit den verschiedenen Himmelsphären, für Paulus tatsächlich zur „empirischen Evidenz“⁷⁸ gehört haben mag, ist ebenso eher fraglich. Angesichts der Hinweise aus den griechisch-römischen Quellen der Welt der frühen Christen, legt sich eher nahe, dass solche Vorstellungen nicht (mehr) immer im Hinblick auf ihre Referenz auf Wirklichkeit verstanden wurden.

Das im Jahr 1998 erschienene wichtige Handbuch zur paulinischen Theologie von JAMES D. G. DUNN⁷⁹ berührt die in paulinischen Gemeinden auftretenden ekstatischen Phänomene nur am Rande, im Kontext seiner Darstellung der „paulinischen Mystik“ bzw. der partizipatorischen Christologie,⁸⁰ zusammen mit den verschiedenen Charismen und deren Rolle inner-

⁷⁵ S. MEIER, *Mystik*, 96.

⁷⁶ Vgl. MEIER, *Mystik*, 227f.

⁷⁷ Vgl. MEIER, *Mystik*, 222.

⁷⁸ MEIER, *Mystik*, 156.

⁷⁹ JAMES D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Mich. (1998) ²2003.

⁸⁰ Vgl. DUNN, *Theology*, 396–410.

halb der paulinischen Ekklesiologie⁸¹ und in der Betonung des un-esoterischen Charakters der paulinischen Mystik.⁸² Etwas mehr Aufmerksamkeit widmet DUNN der Frage, ob prophetisches Reden innerhalb der Gemeinde mehr als „Amt“ oder als „Funktion“ zu verstehen sei. Für die authentischen Paulusbriefe kommt er dabei zu dem Ergebnis, dass grundsätzlich alle Mitglieder der ἐκκλησία zur prophetischen Rede befähigt vorgestellt werden müssen. Die Autorität prophetischer Rede leite sich insofern nicht aus einem etablierten Gemeindeamt ab, sondern aus der je aktuellen Inspiration des Geistes, die von der Versammlung beurteilt werde.⁸³ Die paulinische Theologie trage mit ihrer charismenbasierten Ekklesiologie potentiell zur Nivellierung geltender sozialer Normen wie auch zur Etablierung von sozial deviantem Verhalten bei. Zugleich ist DUNN methodisch der Hinweis auf die mögliche Distanz von Ideal und Wirklichkeit wichtig: Paulus habe sozial wirksame Unterschiede zwischen den Mitgliedern der Versammlung zwar nivelliert, aber nicht abgeschafft.⁸⁴ Eine besondere Funktion ekstatischer Phänomene für paulinische Anthropologie und Ekklesiologie oder für das apostolische Selbstverständnis des Paulus liegt nicht im Fokus von DUNNS Darstellung, obgleich er insgesamt bemüht ist, der in der Forschungsgeschichte vernachlässigten Perspektive auf die paulinische Theologie von den „in Christus-Formeln“ her zu einer mehr gleichberechtigten Position neben der Rechtfertigungs-Perspektive zu verhelfen.

Der Oxforder Neutestamentler JOHN ASHTON veröffentlicht im Jahr 2000 die Schriftfassung einer religionswissenschaftlich-komparativen Vorlesungsreihe, in der er Paulus' religiöse Erfahrung untersucht.⁸⁵ Sie widmet sich unterschiedlichen Aspekten, etwa der Frage nach der „Bekehrung“ des Paulus,⁸⁶ nach der Bedeutung des semantischen Feldes von „Besessenheit“ in den Paulus-Briefen⁸⁷ oder nach der Vergleichbarkeit der religiösen Erfahrung und Autorität des Völkerapostels mit der von Schamanen.⁸⁸ Das Schlusskapitel erhellt auch, weshalb Paulus als Träger religiöser Erfahrung nur selten in der Forschung genügend gewürdigt worden ist. ASHTON nennt dafür vor allem drei Gründe: das Herantragen systematisch-theologischer Fragen (etwa der Rechtfertigungslehre oder der Eschatologie) an die Paulus-Briefe, das sogar bei den Vätern der „Paulinischen Mystik“ auszuma-

81 Vgl. DUNN, *Theology*, 557–559.

82 Vgl. DUNN, *Theology*, 411.

83 Vgl. DUNN, *Theology*, 581 f.

84 Vgl. DUNN, *Theology*, 592 f.

85 JOHN ASHTON, *The Religion of Paul the Apostle*, Suffolk 2000. Vgl. auch die instruktive Würdigung bei WRIGHT, *Paul/2*, 1324–1327.

86 Vgl. ASHTON, *Religion*, 73–104.

87 Vgl. ASHTON, *Religion*, 214–237.

88 Vgl. ASHTON, *Religion*, 40–61.

chen sei; eine grundsätzliche Abneigung des Protestantismus gegen Mystik als Feindin des wahren Glaubens; die Tendenz, Paulus – in Opposition zur alten religionsgeschichtlichen Schule – in klarer Abgrenzung von hellenistischen Einflüssen zu verstehen und die aufgrund der wenig wahrgenommenen Quellentexte ungenügende Kenntnis der Existenz und inhaltlichen Ausrichtung der Merkabah-Mystik.⁸⁹

Die als Vorlesung naturgemäß mehr auf die Vielfalt der verschiedenen Blickwinkel als auf die Verfolgung und Diskussion eines Einzelthemas bedachten Vorträge, die in ASHTONS Band gesammelt sind, zeigen ein Mosaik verschiedener Perspektiven auf Paulus und seine Religion, die alle für sich genommen heuristisch hilfreich sind. Auch wenn einige Kritikpunkte, die ASHTON äußert, mittlerweile von der Forschung eingeholt worden sind, bieten gerade die Analysen der Forschungsgeschichte, die Überlegungen zur Vergleichbarkeit der in den Paulus-Briefen auftretenden ekstatischen Elemente mit schamanistischen Praktiken und die Fragen nach den Einseitigkeiten bisheriger Perspektiven auf Paulus Ansatzpunkte für die vorliegende Studie. Ein Schwachpunkt der Analysen ASHTONS ist mit ihrer Stärke verbunden: Durch die bewusste Einnahme eines religionsgeschichtlich-komparativen Standpunkts scheint bisweilen der exegetische Blick auf die paulinischen Texte zu kurz zu kommen. Dies gilt insbesondere für die Wahrnehmung der Texte in ihrer Referenz auf das religiöse Erleben des Paulus und der Korinther, da die Texte uns dieses Erleben nur im Modus einer bereits erfolgten Interpretation zur Verfügung stellen.

1.3 Weiterführende Ansätze

In seinem Aufsatz *Paulus und die Mystik* (1941)⁹⁰ versucht MARTIN DIBELIUS – damit seiner Zeit erheblich voraus – eine positive Würdigung von Wesen und Funktion der religiösen Erfahrung des Paulus, besonders vor dem Hintergrund der hellenistischen Mystik in dessen Umwelt. DIBELIUS unterscheidet zwischen den beiden Frömmigkeitstypen des Propheten und des Mystikers und zählt Paulus zum ersten Typ.⁹¹ Der maßgebliche Unterschied besteht für DIBELIUS in der Frage, ob die Begegnung zwischen Gott und Mensch als unverfügbare Gabe von oben oder als aufsteigend vom Menschen zu erreichen sei:

⁸⁹ Vgl. ASHTON, *Religion*, 238–244. S. auch die Kritik an SCHWEITZER im selben Zusammenhang (240).

⁹⁰ MARTIN DIBELIUS, *Paulus und die Mystik*, München 1941.

⁹¹ Vgl. DIBELIUS, *Mystik*, 5.