

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Jahrbuch für biblische Theologie* 38 (2023). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Vollenweider, Samuel

„Die Mystik des Apostels Paulus“. Albert Schweitzer und sein Vermächtnis

in: *Jahrbuch für biblische Theologie* 38 (2023), pp. 185–212

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2023

URL <https://doi.org/10.13109/9783666500619.185>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Jahrbuch für biblische Theologie* 38 (2023) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Vollenweider, Samuel

„Die Mystik des Apostels Paulus“. Albert Schweitzer und sein Vermächtnis

in: *Jahrbuch für biblische Theologie* 38 (2023), S. 185–212

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2023

URL <https://doi.org/10.13109/9783666500619.185>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Samuel Vollenweider

## „Die Mystik des Apostels Paulus“

### *Albert Schweitzer und sein Vermächtnis*

„Das grosse Geheimnis ist, als unverbrauchter Mensch durchs Leben zu gehen.“

#### *Abstract*

The essay deals with the very influential monograph by Albert Schweitzer, “The Mysticism of Paul the Apostle” (E.T. 1931). At the turn of the century, ‘mysticism’ was a popular topic in German-speaking culture and in Pauline exegesis. Thanks to Schweitzer, the topic remained on the agenda in the following decades, shaped by the critical attitude of dialectical theology toward mysticism. Since the 1970s, Schweitzer’s monograph has played an important role wherever scholars have rediscovered Paul’s theology of ‘participation’. The essay formulates, in critical engagement with Schweitzer, criteria for determining ‘mysticism’ in early Christianity and examines the evidence in Paul, both theologically and from the perspective of the history of religions. Finally, Schweitzer’s ethics of “reverence for life” is appreciated as a legacy for the 21<sup>st</sup> century.

#### **1. Das Buch**

Als im Jahr 1930 „Die Mystik des Apostels Paulus“ erschien,<sup>1</sup> war Albert Schweitzer bereits eine prominente Persönlichkeit. Das „in seiner Energie und Geschlossenheit“ eindrucksvolle Buch<sup>2</sup> stellte so etwas wie die exegetische Bilanz des gelehrten Urwaldspitalarzts dar, nach über dreissig Jahren intensiver Beschäftigung mit Jesus und Paulus. Gewidmet ist das Werk der Theologischen Fakultät der Universität Zürich „in dankbarem Gedenken an die von ihr in schwerster Zeit empfangene Liebe“.<sup>3</sup> Allein schon durch seine Präsentation ragt das Buch

---

<sup>1</sup> A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930, Ndr. <sup>2</sup>1954. Nachdrucke finden sich auch als: A. Schweitzer, *Gesammelte Werke in fünf Bänden*, hg. von R. Grabs, Berlin (Ost) 1971 bzw. München/Zürich o.J. (1974), Bd. 4, 15–510; A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*. Mit einer Einführung von W.G. Kümmel. Neudruck der 1. Auflage von 1930 (UTB 1091), Tübingen 1981. Für die Rezeption in der anglophonen Welt war wichtig die englische Übs. durch W. Montgomery: *The Mysticism of Paul the Apostle*, New York 1931 (viele Nachdrucke). – Das einleitende Zitat findet sich in: *Aus meiner Kindheit und Jugendzeit* (1967), in: *Werke*, Bd. 1, 253–313, hier: 312.

<sup>2</sup> So die Charakterisierung durch R. Bultmann in seiner Besprechung (DLZ 52 [1931], 1153–1158), zitiert nach dem Abdruck in: R. Bultmann, *Theologie als Kritik. Ausgewählte Rezensionen und Forschungsberichte*, hg. von M. Dreher / K.W. Müller (Hg.), Tübingen 2002, 263–266. Weithin wird die „Mystik“ als wertvollstes Buch von Schweitzer beurteilt; so z.B. E. Grässer, *Albert Schweitzer als Theologe* (BHT 60), Tübingen 1979, 4; 38; 155.

<sup>3</sup> Schweitzer verdankt hier sein erstes Ehrendoktorat (1920), das ihm viel bedeutet hat; vgl. N.O. Oermann, *Albert Schweitzer. A Biography*, Oxford 2017, 136. Die Beziehungen zu Zürich blieben eng. 1921 wurde ihm der vorher von L. Ragaz bekleidete Systematische Lehrstuhl angeboten, 1930 der neutestamentliche. Seine Ehefrau Helene Schweitzer-Bresslau starb 1957 in

hervor und zeugt von Schweitzers selbstbewusstem Auftritt in den akademischen Szenen:<sup>4</sup> Zum weitgehenden Verzicht auf Fussnoten und auf die Einarbeitung jüngerer exegetischer Forschung gesellt sich seine autoritative und konzise Rhetorik – eine Diktion, die bereits die „Geschichte der paulinischen Forschung“ (1911)<sup>5</sup> und, streckenweise, die „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ (1906/1913) auszeichnet. Die Argumentation erfolgt meist souverän und messerscharf; probabilistisches Vokabular (wie „vielleicht“, „vermutlich“, „möglicherweise“ u.ä.) kommt fast gar nicht zum Einsatz. Der Verfasser formuliert in vollmächtigem Gestus.<sup>6</sup> Er seziert erbarmungslos Irrungen und Wirrungen seiner Vorgänger und Kollegen, weil er selber die bestechend einfache und unangreifbare Lösung für einen klassischen Problemkomplex gefunden haben will. Dazu kommt die expressive Macht seiner Bildersprache.

Dabei gilt es zu beachten, dass Schweitzer die Grundgedanken der „Mystik“ bereits früh im 20. Jahrhundert entwickelt hatte. Er wollte das Buch eigentlich sehr bald nach der „Geschichte der paulinischen Forschung“ (1911) vorlegen;<sup>7</sup> eine erste Fassung datiert von 1909 und bildete als „eine dogmengeschichtliche Studie“ Thema einer Strassburger Vorlesung im Sommersemester 1911.<sup>8</sup>

## 2. Das Thema

Schweitzer präsentiert gleich zu Beginn sein Verständnis der Mystik (S. 1–3):

„Mystik liegt überall da vor, wo ein Menschenwesen die Trennung zwischen irdisch und überirdisch, zeitlich und ewig als überwunden ansieht und sich selber, noch in dem Irdischen und Zeitlichen stehend, als zum Überirdischen und Ewigen eingegangen erlebt.“

---

Zürich. Die Zürcher Zentralbibliothek hat seinen Nachlass in ihre Sammlung aufgenommen und 2009 eigens erworben.

- <sup>4</sup> Etwas von dem bei Paulus beobachteten „Selbstbewusstsein, das man sich nicht gewaltig genug vorstellen kann“ (*Schweitzer*, *Mystik* [s. Anm. 1] 137), überträgt sich auch auf seinen Ausleger! Zugespitzt bei *R.B. Matlock*, *Unveiling the Apocalyptic Paul. Paul's Interpreters and the Rhetoric of Criticism* (LNTS/JSNTS 127), Sheffield 1996, 62: „Schweitzer himself, then, has an original and rather self-congratulatory role in his own story (though he modestly gives all the credit to the facts themselves [...]).“
- <sup>5</sup> *A. Schweitzer*, *Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*, Tübingen 1911. Das Schlusskapitel „Zusammenfassung und Problemstellung“ (185–194) ist abgedruckt in: *K.H. Rengstorf* (Hg.), *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung* (WdF 24), Darmstadt<sup>3</sup> 1982, 113–123.
- <sup>6</sup> Rezensenten haben teilweise überaus kritisch auf die „Geschichte der paulinischen Forschung“ reagiert. Vgl. *O. Holtzmann*, DLZ 33 (1912), 974–978: „nicht [...] ruhige Berichterstattung, sondern [...] eine höchst temperamentvolle Beurteilung nur sehr grosszügig besprochener Autoren“; „Die aphoristische Art des ganzen Buches bringt es mit sich, dass viele zuversichtliche Urteile im Prophetenton ohne Beweis hingestellt werden“; *P. Wernle*, ThLZ 39 (1914), 516–519: „eine Naivität, die wir unter ernsten deutschen Forschern nicht für möglich gehalten hätten.“
- <sup>7</sup> *A. Schweitzer*, *Aus meinem Leben und Denken* (1952), in: ders., *Werke* (s. Anm. 1), Bd. 1, 19–252, hier: 138. Zur Werkgenese vgl. *Kümmel*, *Einführung* (s. Anm. 1) III\*f.; *J.C. Paget*, *Schweitzer and Paul*, JSNT 33 (2011), 223–256, hier: 225–228.
- <sup>8</sup> Vgl. *A. Schweitzer*, *Strassburger Vorlesungen*, hg. von *E. Grässer / J. Zürcher* (*Werke aus dem Nachlass*), München 1998, 543–691.

Die Definition verbindet sich mit einer Skala von Mystiktypen – niederere Mystik bzw. primitive und magische Mystik, höhere Mystik bzw. Denkmystik. Letztere stellt sich fast zwangsläufig immer dort ein, „wo das Denken die letzte Anstrengung macht, das Verhältnis der Persönlichkeit zum Universum zu begreifen“. In dieser Stufenfolge belegt die „Mystik Pauli“ eine eigentümliche Zwischenposition. Paulus kennt keine Gottesmystik (was der Denkmystik entspräche), sondern „nur Christumystik, durch die der Mensch in Beziehung zu Gott tritt“. Näherhin wird die „Mystik des Seins in Christo“ als „eschatologische Mystik“ profiliert:

„Etwas ganz Eigentümliches hat diese Mystik noch dadurch an sich, dass das Sein in Christo als ein Gestorben- und Auferstandensein mit ihm vorgestellt wird, durch das man von der Sünde und dem Gesetze freigeworden ist, den Geist Christi besitzt und der Auferstehung gewiss ist.“

Die Eigentümlichkeit des Mystikbegriffs von Schweitzer ist immer wieder aufgefallen. Ich notiere drei Punkte. Erstens gibt es ein Element, das herkömmlich mit Mystik assoziiert wird, von Schweitzer aber im Blick auf Paulus dezidiert abgelehnt wird: die religionspsychologisch beschreibbare subjektive und besondere Erfahrung von Einzelnen.<sup>9</sup> Zweitens steht Schweitzer im Gravitationsbereich einer (zumal für das 19. Jahrhundert typischen) Religionswissenschaft, die sich am Fortschrittsmodell mit entsprechenden Wertungen orientiert. Drittens ist die Bestimmung der Mystik als Überbrückung der Distanz zwischen Mensch und Gott, Erde und Himmel, Zeit und Ewigkeit denkbar weit – man könnte mit dieser Kategorie mühelos auch Liturgie und Gottesdienst beschreiben. Der Autor findet „Denkmystik“ überall dort, wo Begriffsarbeit am „Verhältnis der Persönlichkeit zum Universum“ vorliegt – und umspannt damit den überwiegenden Teil der abendländischen Metaphysik so gut wie fast die gesamte Philosophie Indiens und Chinas. Zugespißt formuliert: Der Mystikbegriff von Schweitzer nimmt sich hochgradig eigenwillig aus. Es ist gut verständlich, dass man schon seinerzeit Ersatzvorschläge angeboten hat – so hält etwa Rudolf Bultmann ausgerechnet „Gnosis“ für den angemesseneren Terminus.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> *Schweitzer*, *Mystik* (s. Anm. 1), 36 (gegen Holsten und Deissmann); 147; so bereits ders., *Geschichte* (s. Anm. 5), 192f („Alle Erklärungen, die die Lehre als etwas Subjektives im Apostel entstehen lassen, sind von vornherein falsch“). Im Hintergrund spielt die Abwehr der psycho(patho)logischen Reduktion von theologischen Aussagen mit. Schweitzer hat sich mit der Thematik in seiner medizinischen Dissertation auseinandergesetzt: *Die psychiatrische Beurteilung Jesu. Darstellung und Kritik*, Tübingen 1913 (div. Nachdrucke).

<sup>10</sup> *Bultmann*, *Rezension* (s. Anm. 2), 263: „Der Titel des Buches sollte m.E. lauten: *Die Gnosis* des Apostels Paulus. Denn eschatologische Gnosis ist die paulinische Theologie in dieser Darstellung.“ Zustimmung signalisieren *Grässer*, *Schweitzer* (s. Anm. 2), 187 – und Schweitzer selber in seinem Brief an Bultmann vom 11.10.1931: „Ganz Ihrer Meinung bin ich, dass man das, was ich Paulinische Mystik nenne, auch als Gnosis bezeichnen könnte. Ich wählte aber Mystik, weil damit die Idee der Gemeinschaft mit Christo ausgedrückt wird“ (*A. Schweitzer*, *Theologischer und philosophischer Briefwechsel 1900–1965*, hg. von *W. Zager* [Werke aus dem Nachlass], München 2006, 183). *H. Rosenau* schlägt als Alternative zur „Gnosis“ vor, „Schweitzers ethische Mystik als neuzeitliche Ausprägung eines alttestamentlichen ‚Weisheits‘-Denkens zu verstehen“, das auf metaphysische Letztbegründungen verzichtet: Resignation und Einfalt. Anmerkungen zur Mystik Albert Schweitzers, in: *W.E. Müller* (Hg.), *Zwischen Denken und Mystik. Albert Schweitzer und die Theologie heute* (Beiträge zur Albert-Schweitzer-Forschung 5), Bodenheim 1997, 126–140, hier: 139f.

### 3. Mystik ist im Trend rund um die Jahrhundertwende

Die Frage stellt sich, warum Albert Schweitzer so entschieden auf die „Mystik“ gesetzt hat. Tatsächlich verdankt er die Begrifflichkeit der exegetischen Forschung, deren Geschichte er ja detailliert verfolgt hat.<sup>11</sup> Die „Mystik“ ist im *fin de siècle en vogue*;<sup>12</sup> sie spielt in der deutschsprachigen Paulusauslegung schon in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine bedeutsame Rolle.<sup>13</sup> Voraussetzung dafür ist die während der Aufklärung zunehmende Kontrastierung der „Mystik“ als subjektiver Erfahrung und der „Theologie“ als objektivem Glaubenswissen. Das Verdikt, das Albrecht Ritschl und seine Schule über die (mit Katholizismus und Pietismus assoziierte) Mystik aussprachen, hat auf die Exegese nicht voll durchgeschlagen.<sup>14</sup> Die Mystik hat ihren spezifischen Ort meist im Rahmen des damals geläufigen Theorems der beiden Gedankenreihen, die die paulinische Theologie steuern.<sup>15</sup> Neben Otto

---

<sup>11</sup> Schweitzer übernimmt die Mystikbegrifflichkeit also nicht erst von den „Vertretern der Religionsgeschichtlichen Schule“ bzw. „von seinen ‚Gegnern‘“, so aber *G. Sellin*, Eschatologische Mystik. Die Bedeutung des Paulus für die Theologie Albert Schweitzers, in: *Müller*, Denken (s. Anm. 10), 86–107, hier: 87; 90.

<sup>12</sup> Vgl. *H. Stephan / M. Schmidt*, Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland seit dem Idealismus (GLB), Berlin <sup>3</sup>1973, 248–251 („in tausend Farben schillernde Mystik“).

<sup>13</sup> Neben O. Pfeleiderer, P. Wernle und H.J. Holtzmann (dazu gleich) ist eigens zu verweisen etwa auf: *E. Teichmann*, Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht und ihre Beziehung zur jüdischen Apokalyptik, Freiburg 1896, 3; 100f; 118. Pathetische Schilderungen der paulinischen Mystik bietet *H. Weinel*, Paulus. Der Mensch und sein Werk, Tübingen 1904, 75; <sup>2</sup>1915, 66–71; dazu *Schweitzer*, Geschichte (s. Anm. 5), 121f. Die neue Religionsgeschichte zeichnet sich schon ab bei *H. Gunkel*, Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus. Eine biblisch-theologische Studie, Göttingen 1888, 99 (<sup>3</sup>1909, 90f). Keine Rolle spielt „Mystisches“ demgegenüber etwa bei *H.W. Wendt*, Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch, Gotha 1878, und bei *C. Holsten*, Das Evangelium des Paulus, Teil 2. Paulinische Theologie, Berlin 1898. Als unangemessene Kategorie gilt es bei *B. Weiss*, Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments, Berlin <sup>5</sup>1888, 157; 327f.

<sup>14</sup> Anders erlebte das freilich der grosse Promotor des Christumystikers Paulus, *A. Deissmann*, Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze, Tübingen <sup>2</sup>1925, 122: „Als wir vor einem Menschenalter in den deutschen Hörsälen studierten, hatte sich, von der Dogmatik her, eine schwere Hand ausgestreckt und die von ihr in eine enge Schablone gezwängte Mystik gebannt; unter diesem Anathema hat auch die Paulusforschung gelitten.“ – Zur wechselvollen Geschichte des Mystikbegriffs von der Reformation bis ins späte 19. Jh. vgl. *K. Heussi*, Zur Geschichte der Beurteilung der Mystik, ZThK 27 (1917), 154–172. Es versteht sich von selber, dass Schweitzer mit Ritschl nichts anfangen konnte. „Wie ist doch Ritschl verblasst!“ schreibt er tröstend an Martin Werner (Brief vom 22.08.1926: Briefwechsel [s. Anm. 10] 771; vgl. 853f).

<sup>15</sup> „Dass im Paulinismus zwei Linien nebeneinander einhergehen, wird fast von allen Forschern dieser Periode anerkannt“, *Schweitzer*, Geschichte (s. Anm. 5), 25. Tonangebend war hier v.a. der Berner Dogmatiker *H. Lüdemann*, Die Anthropologie des Apostels Paulus, Kiel 1872, der allerdings kaum auf „Mystisches“ referiert (nur gerade 188; 194). Deutlicher ist hier *P. Wernle*, der nachmalige scharfe Kritiker von Schweitzer (vgl. Anm. 6): Die Mystik figuriert im Kontext der beiden genannten Linien: Der Christ und die Sünde bei Paulus, Freiburg 1897, 15; 101–103; 116. Zur Vorgeschichte der beiden Linien im lutherischen Osiandrischen Streit vgl. *M. Wolter*, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen 2011, 233f.

Pfleiderers Referenz auf die „Mystik der Glaubensverbindung mit Christus“<sup>16</sup> ist besonders auf Schweitzers Lehrer Heinrich Julius Holtzmann zu verweisen.<sup>17</sup> Neben der objektivistischen, aus dem pharisäischen Judentum stammenden juridisch-rechtlichen Linie gibt es bei Paulus die subjektivistische mystisch-sittliche Linie, die dem Hellenismus entspringt. Dieser letzteren gilt Holtzmanns Interesse und Sympathie, ist es doch diese „sittlich orientierte Mystik“, die aus der ganz persönlichen Glaubenserfahrung des Apostels von Gal 2,19–21 „ein gemeinsames Erlebnis aller Gläubigen macht“.<sup>18</sup> Schweitzer hat sowohl der religionsgeschichtlichen Herleitung wie der subjektivistischen Konstruktion scharf widersprochen.<sup>19</sup>

Vollends steht im frühen 20. Jahrhundert der Elsässer mit seinem Plädoyer für die Mystik keineswegs allein. Im Gegenteil: Zeitgleich mit seiner Darstellung der paulinischen Forschungsgeschichte zelebriert Adolf Deissmann Paulus als „Klassiker der Mystik“. Auch dieser Autor arbeitet mit einem denkbar weiten Mystikbegriff, den man heute als ‚Spiritualität‘ etikettieren könnte.<sup>20</sup> Schweitzer hat Deissmann mit seinem Rekurs auf Subjektivität und Frömmigkeit als „Antipoden“ gekennzeichnet und ihn doch hochgeachtet.<sup>21</sup> Grosse Wertschätzung brachte er auch William Wredes Paulusbüchlein von 1904 entgegen. Hier kippt

<sup>16</sup> O. Pfeleiderer, *Der Paulinismus. Ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie*, Leipzig <sup>2</sup>1890, 174–185; ders., *Das Urchristentum. Seine Schriften und Lehren*, Bd. 1, Berlin <sup>2</sup>1902, 73; 247–250. Zu Pfeleiderer vgl. Schweitzer, *Geschichte* (s. Anm. 5), 24f.

<sup>17</sup> Vgl. Grässer, Schweitzer (s. Anm. 2), 173: „Dass das Erlösungswerk bei Paulus Mystik ist, hatte er also bei Holtzmann gelernt. Dass sie von der apokalyptischen Basis nicht zu trennen ist, hatte er gegen Holtzmann erkannt. Folglich ist die Eschatologie bei Paulus Mystik.“

<sup>18</sup> H.J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, Tübingen <sup>2</sup>1911, Bd. 2, 88f; 124–131; 250f; 257 („die Erfahrung, die er zunächst an sich gemacht hatte, denkbar, aussprechbar, mitteilbar zu machen, dazu verhilft ihm das Atmen in der Luft der hellenistischen Mystik“).

<sup>19</sup> Schweitzer, *Geschichte* (s. Anm. 5), 79–91; 127–129. – Dass es schliesslich zum Bruch zwischen Lehrer und Schüler gekommen ist, hat indes mit Schweitzers Jesusforschung zu tun, mit seiner Abkehr von der von Holtzmann postulierten Markuspriorität (vgl. seinen Brief an M. Werner vom 19.07.1955: Briefwechsel [s. Anm. 10] 856).

<sup>20</sup> Deissmann, *Paulus* (s. Anm. 14 – die erste Auflage datiert von 1911): „Wer dem antiken Menschen Paulus das Mystische nimmt, versündigt sich an dem Pauluswort: ‚Lösch den Geist nicht aus!‘“ (65). Wichtig ist v.a. Kap. 6: „Der Christ Paulus. Die Frömmigkeit des Paulus als Christ-Innigkeit (Christusmystik)“, 107–124. Stark ausgebaut gegenüber der ersten Auflage ist 117–124: „Was ist Mystik?“ Diese ist „jede Frömmigkeit, die den Weg zur Gottheit durch innere Erfahrung ohne rationale Vermittlung direkt gefunden hat [...] Unmittelbarkeit der Verbindung mit der Gottheit“. Die Typologie ist atemberaubend: Es gibt nicht nur „agierende Mystik und reagierende Mystik, anabatische und katabatische Mystik“, sondern auch „Mystik der Leistung oder Mystik der Gnade“, „treiberische Mystik oder charismatische Mystik“! Die Rezeption des Buchs ist zwiespältig. Überaus kritisch äusserten sich W. Bousset (ThLZ 36 [1911] 778–782), R. Bultmann (ThLZ 51 [1926] 273–278) und, geradezu vernichtend, E. Schwartz (GGA 173 [1911] 657–671 [„in mystischem Dampf“, „Ungeheuerlichkeiten“]). Auch für A. Gerber, *Deissmann the Philologist* (BZNW 171), Berlin 2010, 149 ist das Buch „frequently infused with romantic mysticism rather than academic objectivity“, während es gepriesen wird von J. de Villiers, *Adolf Deissmann. A Reappraisal of his Work, especially his Views on the Mysticism of Paul*, in: S.E. Porter (Hg.), *Paul and His Theology* (Pauline Studies 3), Leiden 2006, 393–422.

<sup>21</sup> Schweitzer, Brief vom 13.07.1927 an Deissmann: „Wir sind ja als Forscher Antipoden, aber darum müssen wir uns gerne haben. Im Religiösen und Menschlichen wüsste ich kaum jemand[en], mit dem ich so mitempfinde, wie mit Ihnen“ (Briefwechsel [s. Anm. 10] 208). Zu Deissmann vgl. Schweitzer, *Mystik* (s. Anm. 1), 34–37; Paget, Schweitzer (s. Anm. 7), 204–214.

das Nebeneinander der beiden Gedankenlinien in der paulinischen Theologie endgültig: Wredes Degradierung der Rechtfertigungslehre als „Kampfeslehre“ konvergiert mit Schweitzers Bestimmung der Glaubensgerechtigkeit als „Nebenkrater [...] im Hauptkrater der Erlösungslehre der Mystik des Seins in Christo“. Wo Schweitzer auf Mystik referiert, bietet Wrede, durchaus im Anschluss an einen breiten Forschungstrend des 19. Jahrhunderts, Paulus' persönliche „Religion“ auf.<sup>22</sup> Mit dem Aufschwung der Religionsgeschichtlichen Schule steigert sich die Konjunktur der Mystik nochmals markant; sie ergibt sich zwanglos aus dem Modell des massiven Impacts hellenistisch-orientalischer Mysterienkulte auf das werdende Christentum.<sup>23</sup>

Im Jahr 1930 befinden wir uns demgegenüber in einer markant veränderten theologischen Grosswetterlage. Der Gegenwind gegen Mystik und Irrationalismus frischt zunehmend auf. Mit der dialektischen Theologie geraten Wort und Mystik in Gegensatz;<sup>24</sup> die Exegese erschliesst sich hinter der Hülle der (scheinbar) mystisch tönenden Sprachformen im Neuen Testament den Kern der eschatologischen Existenz.<sup>25</sup> Mit seinem (erneuten) Plädoyer für die Mystik hat Albert Schweitzer ein markantes Zeichen gesetzt. Sein Buch und sein Sachanliegen hielten sich auch in der hohen Zeit der kerygmatischen Theologie.<sup>26</sup> Wo immer es

<sup>22</sup> *W. Wrede*, Paulus (RV 1.5–6). Halle 1904 (Tübingen<sup>2</sup>1907) (Abdruck in: *Rengstorff*, Paulusbild [s. Anm. 5] 1–97): zur „Mystik“ lediglich 67; 70; zur „Kampfeslehre“ 72f. Zu Wrede vgl. *Schweitzer*, Geschichte (s. Anm. 5), 130–135, zum legendären „Nebenkrater“ Mystik (s. Anm. 1), 220.

<sup>23</sup> Dazu vgl. *R. Reitzenstein*, Die hellenistischen Mysterienreligionen, nach ihren Grundgedanken und Wirkungen, Stuttgart<sup>3</sup>1927, 333–393 („Ein Mystiker ist Paulus gewesen schon vor seiner Bekehrung.“, 378); *W. Bousset*, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus (FRLANT 21), Göttingen<sup>5</sup>1965, 113–120. – Die Monographie von *K. Deissner*, Paulus und die Mystik seiner Zeit, Leipzig (1918)<sup>2</sup>1921, rezipiert bereits die neue Religionsgeschichte.

<sup>24</sup> So programmatisch *E. Brunner*, Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers, Tübingen<sup>2</sup>1928 („Die Mystik sucht die Dämmerung und das Schweigen. Der Glaube findet im Wort den Tag. [...] Entweder die Mystik oder das Wort“, 5); *K. Barth*, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. 1.2, Zollikon 1939, 278f („der Geist der Mystik und der Moral“ unterscheidet sich von dem „Geist, in dem die alte und die reformatorische Kirche das Wort und nichts als das Wort gehört und geglaubt hatte“); zur Wesensverwandtschaft von Mystik und Atheismus im Zeichen der Negation aaO. 348–356 („Mystik ist esoterischer Atheismus“, 352). Barth rät auch davon ab, im Neuen Testament von „Christusmystik“ zu sprechen, aaO., Bd. 4.3, Zollikon 1959, 620. – Zur zeitgeschichtlichen Einordnung von Brunner vgl. *Ch. Auffarth*, Begabt zu ausserordentlichen Erfahrungen. Mystik und Religion, in diesem Band.

<sup>25</sup> Vgl. *R. Bultmann*, Art. Mystik im NT (IV), RGG<sup>2</sup> 4 (1930), 341–344; vgl. ders., RGG<sup>3</sup> 4 (1960), 1243–1246. Von den 1930er bis noch in die 1970er Jahre sprach man, wenn überhaupt, nur unter grosser Reserve von der Mystik bei Paulus, vgl. z.B. *M. Dibelius*, Paulus und die Mystik (1941), in: ders., Botschaft und Geschichte, Bd. 2, Tübingen 1956, 134–159 („Er weiss von Mystik, aber er ist kein Mystiker“, 154); *E. Lohmeyer*, Urchristliche Mystik (1924), in: ders., Urchristliche Mystik. Neutestamentliche Studien, Darmstadt<sup>2</sup>1958, 7–29 (zu Paulus: „Eine rationale Ethik und eine emotionale Eschatologie bezwingen alles mystische Verlangen“, 24).

<sup>26</sup> Es ist vielleicht kein Zufall, dass es gerade in Zürich (auch die Wirkungsstätte von C.G. Jung!) einen Versuch gegeben hat, den Mystikbegriff produktiv mit der kerygmatischen Theologie ins Gespräch zu bringen: *E. Schweizer*, Die „Mystik“ des Sterbens und Auferstehens mit Christus bei Paulus (1966), in: ders., Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, Zürich 1970, 183–

fortan zu Aufbrüchen in der Suche nach einer neuen Perspektive auf Paulus' Theologie oder nach seiner Religion kam, spielte der Rekurs auf seine „Mystik“ eine bedeutsame Rolle.

#### 4. Der fremde Paulus

Es zeigt sich: Mit der „Mystik“ als solcher entspricht Albert Schweitzers Paulusforschung durchaus den im frühen 20. Jahrhundert aktuellen Trends. Für manche gehört Paulus' Mystik zusammen mit seiner Religion, seiner persönlichen Frömmigkeit und sogar seiner Sittlichkeit zu der Linie, die sich vorteilhaft abhebt von derjenigen, wo es um Rechtfertigung und Gesetzesfreiheit geht. Der religiös inspirierte Genius markiert einen scharfen Gegensatz zum Apostel als einer Säule der altprotestantischen Dogmatik.

Genau hier betritt nun der fremde Paulus die Bühne. Schweitzer ging es ja, in Analogie zu seinem grossen Jesusbuch, auch bei Paulus darum, die bisherige Forschung als weitgehend auf Misserfolg programmiertes Unternehmen zu verabschieden. Er präsentiert den fremden Paulus in dreifacher Gestalt:

1. Der Apostel wird als ein markantes Gegenbild zum Modellfall idealistischer Vergeistigung porträtiert. Paulus' Mystik lässt sich nur angemessen erfassen mit Hilfe von „naturhaften“, „physischen“ bzw. „realistischen“ Kategorien. An diesem Punkt weiss sich Schweitzer noch in Einklang mit vereinzelt jüngeren exegetischen Entwicklungen.<sup>27</sup> Verweisen liess sich besonders auf ‚dingliche‘, magisch oder eben „mystisch“ wirkende Vorstellungen bei Taufe und Abendmahl oder beim Geistverständnis – Andockstellen auch für die entstehende religionsgeschichtliche Bewegung. All dies kollidiert mit der neuzeitaffinen Kultivierung des Paulus durch die liberale Theologie.<sup>28</sup>
2. Sodann verortet Schweitzer den Mystiker Paulus in der von Haus aus frühjüdischen (in der Sprache seiner Zeit: „spätjüdischen“) *Eschatologie*. Für diese historisch bahnbrechende Bestimmung, wieder in Parallele zu seinem Jesus, kann er sich lediglich auf den – eigentlichen – Entdecker der paulinischen Eschatologie, auf Richard Kabisch, berufen,<sup>29</sup> geht aber deutlich über diesen hinaus. Die „eschatologische Mystik“ steht zu Schweitzers Zeit quer in

---

203. Schweizer zeigt auf, wie die ‚beiden Linien‘ in der paulinischen Theologie miteinander wechselwirken.

<sup>27</sup> Vgl. *Schweitzer*, *Geschichte* (s. Anm. 5), 185: „Dass die Erlösungslehre Pauli physisch naturhaft gedacht sei, hatte Lüdemann schon anno 1872 ausgesprochen. Nichtsdestoweniger verfiel die Wissenschaft darauf, sie zu ‚vergeistigen‘, und brauchte an die dreissig Jahre, bis sie sich wieder zu jener Erkenntnis bekehrte.“ Vgl. ders., *Mystik* (s. Anm. 1), 17f. Zur „physicalist Position“ vgl. die Darstellung bei *J. Longarino*, *Pauline Theology and the Problem of Death* (WUNT 2.558), Tübingen 2021, 6–19.

<sup>28</sup> Vgl. die krasse Formulierung über den Getauften: „der Prozess des Sterbens und Auferstehens Christi ohne sein Zutun, ohne jedes Wollen, ohne jede Überlegung an ihm abläuft wie eine Maschinerie, die durch den Druck auf eine Feder in Gang gesetzt wird“, *Geschichte* (s. Anm. 5), 176. Zu Recht problematisiert *Wolter*, *Paulus* (s. Anm. 15), 235; 246; 257, die neonaturalistische Perspektive von manchen mystikfreundlichen Exegeten um die seinerzeitige Jahrhundertwende.

<sup>29</sup> *R. Kabisch*, *Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus*, Göttingen 1893. Wie Schweitzer unterstreicht Kabisch den drastischen Realismus der paulinischen Mystik („thatsächlich geht meiner Meinung nach gemäss paulinischer Lehre wirklich, durch die unio mystica mit Christus, in der Taufe ein, wenn auch unsichtbares, doch nicht minder reales Absterben des Fleisches vor sich“, 99; vgl. 121f; 164). – Zu „Kabisch, den die Theologie totgeschwiegen hatte, weil sie nichts mit ihm anzufangen wusste“, vgl. *Schweitzer*, *Geschichte* (s. Anm. 5), 132 (Zitat); 45–49.



der theologischen Landschaft, weil sie mit einer schroffen Absage an den Hellenismus als entscheidendem Umfeld für Paulus' Mystik einhergeht.<sup>30</sup> Dabei beruft sich der Elsässer, auch hier ganz im Anschluss an Kabisch, vor allem auf die – relativ späten – Texte 4. Esra und syrischer Baruch.<sup>31</sup> Paulus wird also in einer spezifischen religionsgeschichtlichen Matrix platziert, die einer neuzeitlichen Hermeneutik enormen Widerstand entgegensetzt. Mehr noch: Schweitzer zufolge setzt der Apostel zwar markante eigene Akzente – die neue Weltzeit ist für ihn bereits in der noch fortdauernden alten Weltzeit angebrochen –,<sup>32</sup> lässt sich aber nicht aus dieser Matrix herauslösen. Genau dasselbe gilt auch für Jesus. Sachgemäße Exegese macht sie beide zu Fremden.

Nimmt man beide Punkte zusammen, ergibt sich ein plastisches Bild der Schweitzer'schen Mystik: Die „Grundvorstellung der Mystik Pauli“ ist die, „dass die Erwählten mit Christo an derselben Leiblichkeit teilhaben“. Es handelt sich „um ein Erleben [...], das die Erwählten mit Christo gemeinsam haben“.<sup>33</sup> Der mystische Leib Christi – zumal in seiner sakramentalen Vergegenwärtigung – gehört zum genuinsten Kern der eschatologischen Mystik; das „mit Christo“, also die Teilhabe an Sterben, Tod und Auferstehung Christi, ist ursprünglicher als das (von Schweitzers Zeitgenossen meist mit Mystik assoziierte) „in Christo“.<sup>34</sup> Damit ist auch die Brücke geschlagen zur wohl am meisten mystisch anmutenden Aussage von Paulus, dass der (gekreuzigte) Christus in ihm lebe (Gal 2,19f):<sup>35</sup>

„Für Paulus ist der Getaufte in allen seinen Lebensäußerungen durch das Sein in Christo bestimmt. In die Leiblichkeit Christi eingepflanzt, verliert er sein kreatürliches

<sup>30</sup> Vgl. *U. Luz*, Albert Schweitzer als Theologe, in: A. Berlis u.a. (Hg.), Albert Schweitzer. Facetten einer Jahrhundertgestalt (Berner Universitätschriften 59), Bern 2013, 39–85, hier: 76: „Dass auch Schweitzer Paulus als Mystiker interpretierte, war also nicht neu. Neu war aber, dass er Paulus als Vertreter einer jüdisch-eschatologischen, auf den Schultern Jesu ruhenden Mystik verstand.“

<sup>31</sup> *Kabisch*, Eschatologie (s. Anm. 29), 73f; 147–153; 184–187 u.ö.; vgl. ders., Das vierte Buch Esra auf seine Quellen untersucht, Göttingen 1889, besonders 143; ders., Die Quellen der Apokalypse Baruchs, JPT 18 (1892), 66–107 (ohne Bezug auf Paulus). In Schweitzers „Mystik“ fällt auf, dass er ganz auf die Wortgruppe „apokalyptisch“ verzichtet, anders als noch in der „Geschichte der paulinischen Forschung“; vgl. *Matlock*, Unveiling (s. Anm. 4), 47.

<sup>32</sup> Vgl. das treffliche Bildwort, Mystik (s. Anm. 1), 114: „Mit ihm (sc. Jesus) teilt er die eschatologische Weltanschauung und die eschatologische Erwartung samt allem, was damit gegeben ist. Verschieden ist nur die jedesmal in Betracht kommende Weltzeit. Beidemal ist es dasselbe Gebirge. Jesus erschaute es als vor ihm liegend; Paulus aber steht darin und hat die ersten Anhöhen schon hinter sich.“ Zum Bild und zum Sachanliegen, Jesus und Paulus in ein angemessenes Verhältnis zu rücken, vgl. *Grässer*, Schweitzer (s. Anm. 2), 202f.

<sup>33</sup> *Schweitzer*, Mystik (s. Anm. 1), 122.

<sup>34</sup> Gegen viele Exegeten wie *Holtzmann* (z.B. Lehrbuch [s. Anm. 18] Bd. 2, 88f; 149; 166) wendet sich Schweitzer auch speziell gegen *Deissmann*, Paulus (s. Anm. 14), 111 (das „urpaulinische Losungswort ‚in Christus‘ ist plastisch mystisch empfunden“). In seiner Erstlingsarbeit war *Deissmann* noch zurückhaltender: Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu“, Marburg 1892, 98. – Als Stütze für Schweitzers Sichtweise hätte dienen können die (von ihm m.W. nicht mehr wahrgenommene) interessante These von *E. Lohmeyer*, das paulinische „mit Christus“ wurzle in der endzeitlichen Gemeinschaft der Erwählten „mit“ dem (messianischen) Menschensohn (ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩ, in: *K.L. Schmidt* [Hg.], FS A. Deissmann, Tübingen 1927, 218–257). Allerdings tut sich *Lohmeyer* schwer mit der Vorstellung von urchristlicher Mystik (s. Anm. 25).

<sup>35</sup> *Schweitzer*, Mystik (s. Anm. 1), 125. Gal 2,19f ist erstplatziert in der kleinen Anthologie „Sprüche paulinischer Mystik“ (3f).

Eigendasein und seine natürliche Persönlichkeit. Hinfort ist er nur noch eine Erscheinungsform der in jener Leiblichkeit dominierenden Persönlichkeit Jesu Christi.“

3. Schliesslich ist eine weitere zwar nicht befremdliche, aber doch ungewohnte Pointierung zu nennen: Schweitzer präsentiert Paulus als konsistent und systematisch denkenden *Theologen*.<sup>36</sup> Für diese Charakterisierung, die ausdrücklich das Lob Bultmanns gefunden hat,<sup>37</sup> stellt sich der Elsässer gegen jenen starken Trend, der Paulus' Theologie zum Derivat seiner Religion, seiner Frömmigkeit und seiner genialen Persönlichkeit erklärt hatte. Schweitzer bestimmt den Apostel als singulären eschatologischen Denker, der gleich weit entfernt von idealistischer Metaphysik wie von protestantisch-orthodoxer Dogmatik zu platziert ist.

## 5. Die Mystik als multiple Schnittstelle in der Theologie Albert Schweitzers

Die Frage, warum Albert Schweitzer so entschieden auf die „Mystik“ gesetzt hat, ist mit deren theologiegeschichtlichen Verortung in der Paulusforschung rund um die Jahrhundertwende noch nicht geklärt. Die Antwort lässt sich dort finden, wo Schweitzers eigentümliche „Mystik“ in gleich mehrfacher Hinsicht als eine entscheidende Schnittstelle in seiner Theologie wahrgenommen wird. Ich nenne drei Aspekte:

1. Die „Mystik“ verbindet Jesus und Paulus.<sup>38</sup> Dies gilt zwar auch für die Eschatologie. Aber an der „Mystik“ zeigt sich besonders deutlich, wie sich das Verhältnis der beiden Weltzeiten verschiebt.<sup>39</sup> Schweitzer konstatiert schon beim historischen Jesus eine Art von „Christusmystik“ im Modus der Geheimhaltung: Die irdische Gemeinschaft mit Jesus setzt sich in der endzeitlichen Gemeinschaft mit dem dann zum messianischen Menschensohn verwandelten Jesus fort.

2. Die „Mystik“ verbindet urchristliche Eschatologie und moderne Ethik. Für Schweitzer in der Phase seiner Leben-Jesu-Forschung ist der eschatologische, fremd gewordene Jesus ein elementarer und gebietender Appell zu moralischem Verhalten.<sup>40</sup> Jesus als Inbegriff

<sup>36</sup> *Schweitzer, Mystik* (s. Anm. 1), 365f: „Für alle Zeiten hat Paulus das Recht des Denkens im Christentum sichergestellt“; „Paulus ist der Schutzheilige des Denkens im Christentum“; „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.“

<sup>37</sup> *Bultmann, Rezension* (s. Anm. 2), 264: Es „behauptet der Vf. mit vollem Recht: Paulus war Denker. Aber nun ist sein Gegensatz ebenso gross gegen alle Versuche, die Gedanken des Paulus im Sinne eines idealistischen Denkens zu verstehen.“ Dem entspricht der Schlusssatz seiner Bilanz der seinerzeitigen Paulusforschung, wonach „die weltgeschichtliche Bedeutung des Paulus nirgends anders als darin liegt, dass er Theologe war“: *R. Bultmann, Zur Geschichte der Paulusforschung* (1929), in: *Rengstorf, Paulusbild* (s. Anm. 5), 304–337. Vgl. ders., *Theologie des Neuen Testaments* (UTB 630), Tübingen <sup>9</sup>1984, 188: Paulus ist „zum Begründer einer christlichen Theologie geworden“; vgl. 191f.

<sup>38</sup> „Die Brücke zu Jesus bildet jetzt, wo der direkte historische Zugang verschlossen ist, der Weg der Mystik“, *Sellin, Mystik* (s. Anm. 11), 88; „Für Albert Schweitzer war also Paulus so wichtig, weil er den eschatologischen Glauben Jesu an das Reich Gottes zur Mystik der Gemeinschaft mit Jesus Christus umgedacht und damit das junge Christentum zukunftsfähig gemacht hat“, *Luz, Schweitzer* (s. Anm. 30), 78.

<sup>39</sup> *Schweitzer, Mystik* (s. Anm. 1), 103–111; vgl. 114; 383. Zum Bild vgl. oben Anm. 32.

<sup>40</sup> So der „Ertrag“ in der Erstauflage: *A. Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906: „Jesus als eine historische Gesamtpersönlichkeit

einer „Tat-Eschatologie“<sup>41</sup> bewegt die Menschen. Aufgrund der Beschäftigung mit Paulus entdeckt Schweitzer in der Folge die Mystik als Beziehungsstiftung zwischen dem damaligen Jesus und den heutigen Zeitgenossen. In der „Jesusmystik“<sup>42</sup> wird Jesu eigener Wille mit unserem Willen zur Übereinstimmung gebracht und geradezu synchronisiert. Dem entspricht sehr genau die paulinische Ethik als „Mystik des Seins in Christo vom Standpunkt des Wollens aus begriffen“. So nimmt der Apostel „das Recht, an die Menschen aller Zeiten sein ‚Werdet meine Nachahmer, gleichwie ich Christi‘ zu richten“.<sup>43</sup>

3. Die Mystik bildet schliesslich die Platzhalterin für eine auffällige Leerstelle in Schweitzers Theologie: Sie hat ein *ekklesiologisches* Profil. Gerade durch ihre Herleitung aus der jüdisch-eschatologischen Gemeinschaft des Menschensohn-Christus mit den Seinen und durch ihre Fundierung im Leib Christi akzentuiert Schweitzer den überindividuellen bzw. transpersonalen Charakter der Mystik.<sup>44</sup>

## 6. Schweitzer als Vorreiter und als Irrläufer

Spätestens mit den 1980er Jahren verändert sich die exegetische Grosswetterlage erneut. Schweitzers Buch von 1930, das in den Dekaden der kerygmatischen Theologie fast als Solitär den Wahrheitsanspruch der „Mystik“ am Leben erhalten hat, wird durch die neuen Perspektiven auf Paulus und durch die aktuelle Religionsgeschichte vielfach bestätigt.<sup>45</sup> Im Blick auf Schweitzers *Innovationen* sind drei Momente hervorzuheben:

1. Bereits ab den 1960er Jahren rückt nicht nur die urchristliche Eschatologie, sondern auch die *jüdische Apokalyptik* in den Vordergrund. Dank der Erschliessung der Qumrantexte und der intensivierten Erforschung der frühjüdischen Literatur zeigt sich Paulus als im Judentum seiner Zeit beheimateter Theologe, dessen Christologie markant von der Apokalyptik bestimmt ist. Ab den 1980er Jahren verstärkt sich das Interesse an Formen der *jüdischen Mystik*, die sich von den Thronsaalvisionen der apokalyptischen Texte über die Engelliturgie Qumrans und die Merkabatraditionen im frühen rabbinischen Judentum bis zur spätantik-

---

begriffen bleibt unserer Zeit fremd. Aber sein Geist, der in seinen Worten beschlossen liegt, wird elementar erkannt und wirkt unmittelbar.“

<sup>41</sup> *Schweitzer*, *Mystik* (s. Anm. 1), 187.

<sup>42</sup> *A. Schweitzer*, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (UTB 1302), Tübingen <sup>9</sup>1984, in einer gegenüber der Erstauflage überarbeiteten „Schlussbetrachtung“: „Im letzten Grunde ist unser Verhältnis zu Jesus mystischer Art. [...] Unsere Religion [...] ist [...] Jesusmystik“ (629). Zum „Verstehen von Wille zu Wille“ (627) als hermeneutischem Prinzip vgl. *W. Zager*, *Albert Schweitzer als liberaler Theologe. Studien zu einem theologischen und philosophischen Denker* (Beiträge zur Albert-Schweitzer-Forschung 11), Berlin 2009, 70–73.

<sup>43</sup> Zitate: *Schweitzer*, *Mystik* (s. Anm. 1), 288; 323.

<sup>44</sup> *Schweitzer* führt Paulus' mystischen Leib Christi auf die „präexistente Gemeinde Gottes“, „die Gemeinde der Heiligen“, zurück, *Mystik* (s. Anm. 1), 116–119.

<sup>45</sup> Interessant ist an diesem Punkt, just noch vor den Umbrüchen ab den späten 1970er Jahren, die bedeutsame Monographie von *Grässer*, *Schweitzer* (s. Anm. 2) von 1979: Sie zeigt, wie ein Exeget in der theologischen Tradition von R. Bultmann (im Kreis der „Alten Marburger“) Schweitzer trotz grundsätzlicher Anfragen als Pionier zu würdigen versteht (198–204; 242–264). Eine exegetische Wertschätzung fast zwei Jahrzehnte später bekundet *Sellin*, *Mystik* (s. Anm. 11), der allerdings die Nichtberücksichtigung des hellenistischen Judentums moniert. Die internationale Rezeptionsgeschichte von Schweitzers Paulusbild verfolgt *Matlock*, *Unveiling* (s. Anm. 4), 23–62.

frühmittelalterlichen Hekalotliteratur spannen.<sup>46</sup> Traditionen dieser Art stellen die paulinische Himmelsreise von 2Kor 12,2–4, an der Schweitzer noch kaum Interesse zeigte,<sup>47</sup> in ein neues Licht. Es ist heute eine valable Option, die Mystik des Apostels im apokalyptisch-mystischen Judentum zu verorten.<sup>48</sup>

2. Im Umfeld des Erfolgswegs der „neuen Perspektive“ auf Paulus gewinnt ein Kennzeichen der paulinischen Theologie signifikant an Gewicht: die Kategorie der *Partizipation*,<sup>49</sup> der Teilhabe an umfassenden Sphären, die das spezifische Profil der paulinischen Eschatologie und Anthropologie ausmachen.<sup>50</sup> Bei der Bestimmung des Zentrums der Theologie des

---

<sup>46</sup> Bahnbrechend war die Monographie von *I. Gruenwald*, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (AGAJU 14), Leiden 1980 (<sup>2</sup>2014 [AJEC 90]). Die seither von manchen Forschern auf den Spuren von G. Scholem grosszügig entworfene „mystische Kette“ von Henoah und Qumran über Merkaba und Hekalot bis zur Kabbala ist mittlerweile auch massiv problematisiert und dekonstruiert worden. Zum aktuellen Forschungsstand vgl. *G. Stemberger*, *Von der Engelliturgie zur Merkava und den Hekhalot. Mystik im antiken Judentum*, in diesem Band. Vgl. auch *B. Ego*, *Ruah and the Beholding of God. From Ezekiel’s Vision of the Divine Chariot to Merkaba Mysticism*, in: *J. Frey / J. Levison* (Hg.), *The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity. Multidisciplinary Perspectives* (Ekstasis 5), Berlin 2014, 153–166.

<sup>47</sup> *Schweitzer*, *Mystik* (s. Anm. 1), 152–154. Die Passage wird lediglich im Zusammenhang mit dem kranken Mann Paulus, näherhin mit „epileptiformen Anfällen“ verhandelt. Zu V. 6–9: „Was aber muss Paulus gelitten haben, um in solcher Weise davon zu reden!“ Zur Reserve bzgl. psychologischer Analysen vgl. oben bei Anm. 9.

<sup>48</sup> So etwa *A.F. Segal*, *Paul and the Beginning of Jewish Mysticism*, in: *J.J. Collins / M.A. Fishbane* (Hg.), *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, New York 1995, 95–122; *Ch. Rowland / Ch.R.A. Morray-Jones*, *The Mystery of God. Early Jewish Mysticism and the New Testament* (CRINT 3.12), Leiden 2009, 137–156. Vgl. das Referat von *H.-Ch. Meier*, *Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament* (TANZ 26), Tübingen 1998, 15–18. Zur Würdigung vgl. *Ch. Rowland*, *Why Albert Schweitzer’s Writing on the New Testament Is So Important*, in: ders., „By an Immediate Revelation“. *Studies in Apocalypticism, Its Origins and Effects* (WUNT 475), Tübingen 2022, 449–460.

<sup>49</sup> Programmatisch *E. Sanders*, *Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen*, dt. Übs. (StUNT 17), Göttingen 1985, 480: Fragt man nach der „Mitte der pln. Theologie“, zeigt sich: Paulus’ „Hauptinteresse gilt nicht den juridischen Kategorien (obgleich er mit ihnen arbeitet), sondern den partizipatorischen“. Dafür beruft er sich auf A. Schweitzer (s. unten Anm. 51). Zur erneuerten Würdigung der Partizipationsmotivik vgl. sodann *J.D.G. Dunn*, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids 1998, 390–412; *U. Schnelle*, *Transformation und Partizipation als Grundgedanken paulinischer Theologie*, NTS 47 (2001), 58–75; ders., *Kosmologie als Schlüssel zum paulinischen Denken*, in: *G.J. Steyn* (Hg.), *Neutestamentliche Kosmologien. Herkunft, Gestalt, Rezeption*, Paderborn 2022, 65–85; differenziert *Volter*, *Paulus* (s. Anm. 15), 227–259, besonders 252–254; *J.M. Bassler*, *Navigating Paul. An Introduction to Key Theological Concepts*, Louisville 2007, 35–47; *St.K. Stowers*, *What Is „Pauline Participation in Christ“?* in: *F. Udoh* u.a. (Hg.), *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities*, FS E.P. Sanders, Notre Dame, Ind., 2008, 352–370; *M.J. Thate* u.a. (Hg.), „In Christ“ in Paul. *Explorations in Paul’s Theology of Union and Participation* (WUNT 2.384), Tübingen 2014. Für *N.T. Wright*, *Christian Origins and the Question of God*, Bd. 4: *Paul and the Faithfulness of God*, Minneapolis 2013, 846f, umgreift „the covenantal perspective“ juridische und partizipationistische Kategorien (zur Mystik vgl. 413–415). – Angesichts der Hochkonjunktur der partizipationistischen Terminologie erstaunt es nicht, dass das Pendel heute wieder zurückzuschwingen beginnt!

<sup>50</sup> Noch während der von Bultmann geprägten Epoche hat sich bereits dessen rebellischer Schüler, *E. Käsemann*, in diese Richtung bewegt. Trotz aller Abscheu vor der „Mystik“ platziert er die

Paulus bot sich die Figur der geistgewirkten Teilhabe der Glaubenden am gekreuzigten und auferstandenen Christus als attraktive Alternative zur Glaubensgerechtigkeit an. An diesem Punkt greift die Referenz auf die „Mystik“ von Albert Schweitzer.<sup>51</sup> Zugleich zeigt sich, wie Positionen der alten liberalen Theologie wieder Rückenwind bekommen – Schweitzer selber ist ja immer auch ein liberaler Theologe geblieben. So kehrt das Interesse an der persönlichen Religion des Apostels wieder, just mit all den subjektivistischen Zügen, die für den Elsässer abwegig waren.<sup>52</sup>

3. Schweitzer hat seinerzeit ein Plädoyer für Paulus als „Schutzheilige(n) des Denkens im Christentum“ vorgelegt. Rudolf Bultmann nahm den Ball unter anderem philosophischen Vorzeichen auf. Die neuere Exegese ist in dieser Hinsicht überaus vielstimmig – auch hier entspricht das Bild demjenigen rund um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert –; die Skala reicht vom missionierenden Praktiker, der situativ *ad hoc* und widersprüchlich argumentiert, bis zum genialen Vordenker eines postmetaphysischen Paradigmas. Wie immer man urteilt: In jüngerer Zeit verstärkt sich der Trend, Paulus als kaiserzeitlichen Intellektuellen, der zugleich souverän und eigenwillig mit philosophischen Inhalten und Figuren operiert, zu taxieren.<sup>53</sup>

Neben den Pionierleistungen Schweitzers sind auch *Fehleinschätzungen* zu notieren. So ist seine Konstruktion der paulinischen Eschatologie mit zwei Auferstehungen und einem messianischen Zwischenreich vielfach demontiert worden. Ich beschränke mich auf drei Komplexe.

1. Bereits angesprochen wurden die Probleme seines Mystikverständnisses. Der Begriff ist nicht mehr operabel, wenn die subjektivistische Dimension ausgeblendet wird.<sup>54</sup> Ohne eine

---

Anthropologie in kosmischen „Herrschaftssphären“: Zur paulinischen Anthropologie, in: ders., Paulinische Perspektiven, Tübingen<sup>3</sup>1993, 9–60, hier: 53–56.

<sup>51</sup> So besonders *Sanders*, Paulus (s. Anm. 49), 409–415; 432–437: „Schweitzer ist in weiten Kreisen der deutschen protestantischen Forschung, die den einflussreichsten Teil der Paulusforschung darstellt, keine Beachtung geschenkt worden“ (409); „Doch trotz zu starker Vereinfachungen und Irrtümern in Detailfragen sind Schweitzers Argumente gegen die Auffassung, die Rede von der Glaubensgerechtigkeit sei das Zentralthema der pln. Theologie und folglich der Schlüssel zu seinem Denken, insgesamt gesehen überzeugend; sie sind niemals wirklich widerlegt worden“ (414).

<sup>52</sup> Massiv etwa *J. Ashton*, *The Religion of Paul the Apostle*, New Haven 2000, mit heftiger Kritik an Schweitzer („The odd thing is that the title of Schweitzer’s book [...] is a misnomer. For in truth his book is not about mysticism at all: its real subject is Paul’s theology“, 143, und diese wird verzeichnet, weil „the best starting-point for understanding Paul is the Damascus road experience“, 240). Nicht überraschend diagnostiziert er „the traditional Protestant distaste for the mystical, a distaste (even a horror) that goes right back to Luther“ (241). Zu diesem Klischee (auch bei: *F. Tofghi*, *The Reception of Pauline Mysticism. An Ideological Critique*, NTS 68 [2022], 363–374, hier: 369f) vgl. *V. Leppin*, *Luthers mystische Wurzeln*, in: *A. Melloni* (Hg.), *Martin Luther. Ein Christ zwischen Reformen und Moderne (1517–2017)* (De Gruyter Reference), Berlin 2017, 163–176. – Zu den *prima vista* interessanten Brückenschlägen von Paulus zum Schamanismus wäre auch zu verweisen auf: *Ch. Strecker*, *Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive* (FRLANT 185), Göttingen 1999 (von Ashton nicht berücksichtigt).

<sup>53</sup> Vgl. dazu meinen Aufsatz: *Mehr als Weltweisheit? Paulus unter den antiken Philosophen*, ThLZ 148 (2023), 653–666.

<sup>54</sup> *G.M. Nassauer*, *Ekstase und Selbstdefinition. Zur sozialen Konstruktivität aussergewöhnlicher religiöser Erfahrung bei Paulus und seinen Adressaten* (HBS 97), Freiburg 2022, 28, fragt, „ob

reflektierte religionspsychologische Rekonstruktion des Mystikers Paulus – man braucht dabei anders als Schweitzer nicht nur an seine Bekehrung zu denken – verliert die Kategorie ihren heuristischen Wert. Richtig bleibt dabei Schweitzers Anliegen, theologische Aussagen nicht einer Engführung durch ausserordentliche persönliche Erlebnisse zu unterwerfen.

2. Schweitzers religionsgeschichtlicher Monismus – die exklusive Verortung des Paulus in der jüdischen Eschatologie – verbindet sich mit einer gewagten Dissoziation von Sprache und Denken: „Paulinismus und Griechentum haben nur die religiöse Sprache, aber keine Gedanken miteinander gemeinsam.“<sup>55</sup> Das Fehltrium ist schon von den ersten Lesern kritisiert worden.<sup>56</sup> Heute lässt sich die religionsgeschichtliche Konstellation, in der sich Paulus bewegt, viel differenzierter beschreiben als mit der problematischen Alternative von „jüdisch“ und „hellenistisch“. Das apokalyptische Judentum, auf das sich Schweitzer beruft, ist seinerseits bereits tiefgreifend hellenisiert.<sup>57</sup> Man darf sogar über die beliebte Porträtierung von Paulus als einem Wanderer zwischen zwei Welten hinausgehen und von seiner multiplen kulturellen Identität sprechen: Der Apostel ist zugleich Teil des jüdischen Ethnos, Teil eines verein-artigen Netzwerks von Christusgläubigen und Teil der globalen reichsrömischen Gesellschaft (vgl. 1Kor 9,19–22). Auch für die Rekonstruktion seiner weltanschaulichen und religiösen Orientierung ist von Interkulturalität auszugehen.

3. Der Elsässer präsentiert den Apostel als systematischen Denker. Unter einer solchen Prämisse wird man den einzelnen Texten kaum gerecht.<sup>58</sup> Allein schon das Briefgenre nötigt dazu, kommunikative und pragmatische Aspekte zu berücksichtigen. Die bessere Option besteht darin, Paulus als *hermeneutischen Denker* zu verstehen, der urchristliche Glaubensüberzeugungen im Gespräch mit seinen Adressaten interpretiert. „Systemrelevant“ ist in seiner Theologie eine apokalyptisch formatierte christologische Zentralperspektive.

---

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“. Sie formuliert die Gegenthese: „Paulus der Ekstatiker schmälert nicht Paulus’ Bedeutung als ‚Schutzheiliger der Vernunft im Christentum““ (287). Provokativ einseitig positioniert sich C. Shantz, *Paul in Ecstasy. The Neurobiology of the Apostle’s Life and Thought*, Cambridge 2009: Sie privilegiert Paulus’ ekstatische Erfahrungen gegenüber seiner „second-order reflection“, „as inadequate and even misaligned substitutes for something that was more important to Paul“ (207). Trotzdem trifft sie einen entscheidenden Punkt: „Paul’s own neural networks have been imprinted with his apprehension of the risen Jesus“ (143) und kritisiert deshalb auch Schweitzer (13f).

<sup>55</sup> Schweitzer, *Geschichte* (s. Anm. 5), 186.

<sup>56</sup> „Der Philologe empfindet sofort, dass hier eine seltsame Trennung von Sprache und Begriff stattfindet“, R. Reitzenstein, *Religionsgeschichte und Eschatologie*, ZNW 13 (1912), 1–28, hier: 17; Bultmann, *Geschichte* (s. Anm. 37), 328f; vgl. Grässer, Schweitzer (s. Anm. 2), 174.

<sup>57</sup> Auch hier haben sich Kritiker wie Reitzenstein (*Religionsgeschichte* [s. Anm. 56], 3f) schon früh darüber gewundert, dass Schweitzer seine „eschatologischen“ Hauptzeugen 4Esr und syrBar kultur- und religionsgeschichtlich in einer Quarantäne platziert.

<sup>58</sup> Kritiker monieren oft diesen Punkt; vgl. Bultmann, *Rezension* (s. Anm. 37); M. Dibelius, *Glaube und Mystik bei Paulus* (1931), in: ders., *Botschaft und Geschichte*, Bd. 2, Tübingen 1956, 94–116 („Unterschied seines Denkens von unserem Denken [...] er denkt mit innerer Beteiligung, in der Art, die wir heute als existentielles Denken zu bezeichnen pflegen“, 106).

## 7. Mystik definieren: Die Quadratur des Kreises

Wir nehmen das Buch von Albert Schweitzer zum Anlass, einmal mehr die Frage nach der Mystik bei Paulus aufzuwerfen. Selbstverständlich hängt die Sortierung der Phänomene ab von der gewählten Definition. Im Folgenden wähle ich eine relativ enge Fokussierung. Ausgangspunkt ist ein schlichtes Faktum: Mystik vergangener Zeiten ist uns lediglich in Texten zugänglich. Mystische Erfahrungen zeigen sich also nur im Spektrum von *Literarizität*, eingebettet in kulturelle Kontexte.<sup>59</sup> Zugleich gilt: Mystik lässt sich nicht nur als rein literarisches Phänomen behandeln. Es ist sinnvoll, den *Erfahrungsbegriff* als heuristische Kategorie ins Spiel zu bringen.<sup>60</sup> Da die Texte von intensiven religiösen Erfahrungen zeugen, sozusagen von Feuerwerken im menschlichen Zentralnervensystem, empfiehlt es sich, *kulturge-schichtliche* mit *religionspsychologischen* Perspektiven zu verschränken.

In loser Anlehnung an den Katalog von Merkmalen für christliche mystische Texte, den V. Leppin vorgeschlagen hat,<sup>61</sup> orientiere ich mich an (natürlich!) sieben *Kriterien*, von denen das letztgenannte als optional zu taxieren ist:

- (1.) Es geht um *literarisch* übermittelte und formatierte Erfahrungen von (realen oder/und fiktiven) *Individuen* im Kontext einer bestimmten schon bestehenden Religion.
- (2.) Es geht um Erfahrungen einer *intensiven Nähe Gottes bzw. des Göttlichen*, die sich bis zur Vereinigung steigern kann.
- (3.) Es geht um *episodische Grenzüberschreitungen*, in denen eine sonst und weiterhin bestehende Distanz zwischen Göttlichem und Menschlichen aufgehoben wird.
- (4.) Die ekstatische Erfahrung verbindet sich mit einer *Entgrenzung*, die als transitorische Ichauflösung und/oder als permanenter Identitätswechsel beschrieben werden kann und das Lebensverständnis der Betroffenen nachhaltig prägt.
- (5.) Mystische Erfahrung verbindet sich mit paradoxalen und negativen („Unsagbarkeit“) *Sprachformen*.
- (6.) Mystische Erfahrung wird *reflexiv* situiert in einer Konstellation, die das Verhältnis von Göttlichem und Irdisch-Menschlichem mittels entsprechenden Gedankenfiguren, beispielsweise als Teilhabe oder als Prozess (etwa als „Weg“), bestimmt. Oft bilden

---

<sup>59</sup> So programmatisch *St. T. Katz*, *Language, Epistemology, and Mysticism*, in: ders. (Hg.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York 1978, 22–74, hier: 23f; ders., *The Conservative Character of Mystical Experience*, in: ders. (Hg.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford 1983, 3–60, hier: 4.

<sup>60</sup> So speziell die ausgezeichnete Monographie zu unserem Thema von *Meier*, *Mystik* (s. Anm. 48), 20: „Mystik ist eine Form von Religiosität, in deren Zentrum die unmittelbare Erfahrung göttlicher Wirklichkeit steht“; vgl. 274. Er verzichtet aber weitgehend auf religionspsychologische Perspektiven. Meiers Definition ist deutlich offener als die in diesem Aufsatz vorgeschlagene – wäre dann nicht nahezu jede gottesdienstliche Erfahrung und jede Begegnung mit einer epiphan werdenden Gottheit „mystisch“?

<sup>61</sup> *V. Leppin*, *Ruhen in Gott. Eine Geschichte der christlichen Mystik*, München 2021, 15–20; vgl. das Editorial zu diesem Band. Im Zentrum stehen für Leppin „Texte, die um die Vorstellung einer exzeptionellen Nähe zu Gott kreisen, die durch ihre Unmittelbarkeit die üblichen Frömmigkeitsformen überschreitet und im Individuum realisiert wird“ (15). Für meinen eigenen Katalog ist zu beachten, dass der Raster anders als bei Leppin nicht nur für *christliche* mystische Texte greifen darf, da wir ja bei den Paulusbriefen die überhaupt ersten christlichen Texte vor uns haben.

theologische bzw. philosophische Systeme spirituelle Landschaften, innerhalb deren sich mystische Erfahrungen realisieren lassen.<sup>62</sup>

(7.) Mystische Erfahrung kann als *Antizipation* des endzeitlichen Heils pointiert werden, bietet also eine Form von präsentischer Eschatologie.

Das erste Kriterium, wonach sich Mystik auf (reale oder/und fiktive) *Individuen* bezieht, schliesst eine ganze Reihe von mehr korporativ entworfenen Begriffsbestimmungen aus. Es ist dann nicht sinnvoll, von ‚Sozialmystik‘ zu sprechen.<sup>63</sup> Trotzdem bleibt der Sachverhalt in Geltung, dass gemeinschaftliche Dimensionen wichtig sind für Phänomene der Mystik. In spirituellen Gruppen und Schulen schafft man nicht nur ein Setting für die Emergenz ausserordentlicher religiöser Erfahrungen, sondern man modelliert solche Erfahrungen (etwa imitativ im Meister- und Schülerverhältnis oder kartographisch in Stufenleiterbildern) und pflegt entsprechende Kommunikationsprozesse. Als Beispiel nenne ich die Sabbatopferlieder, die in der Gemeinschaft von Qumran eine gewichtige liturgische Funktion hatten. Sie lassen sich zwar nicht eigens als „mystische“ Texte beanspruchen. Sie haben aber mystisches Potential: Ihre monotone liturgische Rhetorik schafft geradezu ideale Bedingungen zur Erzeugung ekstatischer Zustände. Man kann sogar vermuten, dass sich die Lieder *auch* mystischen Erfahrungen verdanken.

Vor allem mit dem zweiten Kriterium (Erfahrung des „Heiligen“) werden etliche oft mit Mystik assoziierte Phänomene von Grenzüberschreitungen ausgeschlossen. Die Religionsgeschichte zeigt: In vielen von Visionen und Trancezuständen handelnden Texten geht es nicht um eine für die Mystik typische intensive Nähe des Göttlichen.<sup>64</sup> So lassen sich von den zahlreichen Visionsberichten und Himmel- bzw. Jenseitsreiseerzählungen der frühjüdischen Apokalyptik nur gerade Thronsaalszenen als wenigstens potenziell mystisch etikettieren. Dem entspricht der religionspsychologische Befund: Mystikaffine Erfahrungen bilden innerhalb des sehr breiten Spektrums von aussergewöhnlichen Bewusstseinszuständen (*altered states of consciousness* bzw. *non-ordinary states of consciousness*) lediglich einen

---

<sup>62</sup> Vgl. B. McGinn, *Die Mystik im Abendland*, Bd. 1: Ursprünge, dt. Übs. Freiburg 1994, 11f („Mystische Theorie ist nicht etwas, das der mystischen Erfahrung hinzugefügt wird – im Gegenteil, in den meisten Fällen geht sie dem Lebensentwurf des Mystikers voraus und leitet ihn“).

<sup>63</sup> So etwa, durchaus in Übereinstimmung mit Schweitzer (s. bei Anm. 44), U. Luz, Paulus als Mystiker, in: ders., *Exegetische Aufsätze* (WUNT 357), Tübingen 2016, 481–492, hier: 488f; ders., Paulus als Charismatiker und Mystiker, aaO., 493–510, hier: 505f; D. Marguerat, Paul the Mystic, in: ders., *Paul in Acts and Paul in His Letters* (WUNT 310), Tübingen 2013, 162–178, hier: 176 („democratization of the mysticism“ bzw. „une mystique de la communauté“); G. Theissen, Paulus und die Mystik: Der eine und einzige Gott und die Transformation des Menschen, *ZThK* 110 (2013), 263–290, hier: 276f. Demgegenüber unterstreicht Meier, *Mystik* (s. Anm. 48), 275f, dass „für Paulus mystische Erfahrungen primär Erfahrungen des einzelnen“ sind.

<sup>64</sup> Vgl. zur Phänomenologie meinen Aufsatz: Aussergewöhnliche Bewusstseinszustände und die urchristliche Religion. Eine alternative Stimme zur psychologischen Exegese, in: S. Vollenweider, *Antike und Urchristentum. Studien zur neutestamentlichen Theologie in ihren Kontexten und Rezeptionen* (WUNT 436), Tübingen 2020, 487–503.



separaten Abschnitt.<sup>65</sup> Sie zeichnen sich durch einen *intensivierten Grad von wachem Bewusstsein* aus, im Unterschied zu Formen von reduziertem Wachbewusstsein.<sup>66</sup>

Orientiert man sich am vorgeschlagenen Kriterienkatalog, gerät man zugegebenermaßen weit weg von Albert Schweitzers eigenem Mystikverständnis. Aber dem grossen Theologen wird man allein mit der Parole *dies diem docet* gerecht.<sup>67</sup>

## 8. Auf dem Prüfstand: Der Mystiker Paulus

Mit Blick auf die vorgestellten sieben Kriterien orientieren wir uns zunächst an Textinhalten und dann an religionsgeschichtlichen Feldern.

In einer ersten Annäherung lassen sich bei Paulus drei Komplexe identifizieren, die sich im Grad mystischer Intensität unterscheiden: Visionsberichte, Christusteilhabe und Geistteilhabe.

1. Der einzige wenigstens skizzenhafte *Visionsbericht* in den erhaltenen Paulusbriefen besteht in der Passage von 2Kor 12,2–4, die von einer *Himmelsreise* handelt. Die knappe Beschreibung lässt viele Fragen offen. Wahrscheinlich spricht Paulus von einer einzigen visionären und auditiven Erfahrung, die vierzehn Jahre zurückliegt und exemplarisch für weitere ekstatische Erlebnisse steht (V. 1 und 7): Der dritte (als der wohl höchste) Himmel und das Paradies gehören in dieselbe Region, der Seher gerät in unmittelbare Gottesnähe. Von unseren sieben vorgeschlagenen Kriterien greifen gleich die ersten sechs. Für die (optionale) Endzeitvorwegnahme, das siebte Kriterium, gibt es zwar keine direkten Textsignale, aber in der frühjüdisch-urchristlichen Tradition zählt das wiedergewonnene Paradies zu den eschatologischen Hoffnungen. Die gleich im Anschluss an den knappen Reisebericht erzählte Gebetserfahrung, in der der Christus selber das Wort an Paulus richtet (V. 8/9a), gehört kaum mehr zur Himmelerfahrung, so wenig wie die nur angedeutete Belastung durch einen satansangelischen „Stachel im Fleisch“ (V. 7b).<sup>68</sup> Im Kontext des 2. Korintherbriefs gelesen hat die gesamte Passage die Funktion, die entscheidenden Kompetenzen des Apostels auf

<sup>65</sup> Zu methodologischen Anschlussfragen vgl. G. Hasler / St. Majerus / S. Vollenweider, *Mystik im Labor*. Die experimentelle Psychedelika-Forschung fordert das Verständnis von Mystik heraus, in diesem Band. Zur Anwendung auf Paulus vgl. Shantz, Paul (s. Anm. 54).

<sup>66</sup> Die Religionsgeschichte bestätigt, dass viele Phänomene von Besessenheit mit dem Verlust von Diskursivität, Wachbewusstsein und Erinnerung einher gehen. Vgl. die Beschreibung der manischen Inspiration, von Platon angeregt (Ion 534b), bei Philon (her. 263–266) und bei Jamblich (myst. 3,4–8 [82–88 Saffrey/Segonds]). Jamblich entwickelt eine ausdifferenzierte, aber nicht ganz konsistente Typologie der Inspiration bzw. des Enthusiasmus (3,5 [83,18–21]: πολλὰ τῆς θείας κατοκωχῆς εἶδη καὶ πολλαχῶς ἡ θεία ἐπίπνοια ἀνακινεῖται), darunter die Option von völliger Bewusstlosigkeit – ein totales *friendly takeover* durch die Gottheit (ὁ θεὸς ἡμᾶς ἔχει).

<sup>67</sup> Es braucht keinen Heiligenkult; vgl. F. Schweitzer, Von Vorbildern und Übervätern – Albert Schweitzer als „Supergutmensch“?, in: Berlis, Schweitzer (s. Anm. 30), 39–61.

<sup>68</sup> Die Zuordnung von Ekstase (V. 2–4) und Leidenserfahrung (V. 7–9), die in V. 10 summiert wird, siedelt man besser auf der Ebene der Argumentation als auf derjenigen der (spirituellen) Biographie an. Es gibt dann kaum mehr einen Anhalt für ethnologische Brückenschläge zu schamanistischen Initiationserfahrungen oder für religionsgeschichtliche Vergleiche mit gefährlichen Himmelstorwächtern in der Merkaba- oder Hekalotmystik.

der Erde, in Schwäche und Niedrigkeit, statt im Himmel, in spektakulären Gipfelerfahrungen, zu verorten (V. 5. 9b–10; vgl. 2Kor 5,13).<sup>69</sup>

Weit weniger mystikaffin nimmt sich m.E. die *Damaskuserfahrung* des Apostels aus.<sup>70</sup> Das Wenige, was die vereinzelt Textaussagen (Gal 1,15f; 1Kor 9,1; 15,8–10; evtl. 2Kor 4,6) nahelegen, deutet auf eine Christus-Vision (mit auditiven Elementen?). Wahrscheinlich schaut Paulus den erhöhten Christus im Glanz göttlicher Herrlichkeit und wird von ihm als Apostel beauftragt. Ob die Schau Einblick in den göttlichen Thronsaal gewährt oder auf der Erde stattfindet (so die Berichte der Apostelgeschichte), lässt sich nicht sagen. Es gibt kaum Indizien dafür, dass die Berufungserfahrung mit einem persönlichen Sterben und Auferstehen des Visionärs einher geht.<sup>71</sup> Sie lässt sich auch nicht plausibel als Initial zur Christus-einwohnung im Apostel pointieren.<sup>72</sup> Von unseren sieben Kriterien scheint überhaupt nur das erste wirklich zu greifen – eine überwältigende individuelle Erfahrung –; dazu kommt ein Teil des vierten Kriteriums hinzu, ein nachhaltiger Identitätswechsel. Paulus selber deutet das Geschehen als prophetische Berufung (Gal 1,15; Jer 1,5; Jes 49,1), was eher für den Typ einer prophetischen und nicht eigentlich mystischen Vision spricht. Umgekehrt steht es mit der Gewichtung im apostolischen Wertekanon: Während der Stellenwert der Himmelsreise von 2Kor 12 provokativ niedrig angesetzt wird – sie bietet keinen Anlass für Selbstruhm –, kommt der Berufungserfahrung höchste Dignität zu. Wenn ich am mystischen Profil der Christusvision zweifle, notiere ich an dieser Stelle gern eine partielle Übereinstimmung mit Albert Schweitzers dezidiert negativer Position.<sup>73</sup>

Eine nochmals ganz andere Fluchtlinie zeichnet sich mit einer Passage wie 2Kor 3,18 ab, die von der *Schau des göttlichen Glanzes* und von ikonischer Verwandlung spricht, „von Herrlichkeit zu Herrlichkeit“. Auch wenn Transformation durch Vision als grosser mystischer Klassiker anzusprechen ist und die Stelle eine imposante mystische Rezeptionsgeschichte generiert hat, entzieht sich die exaltierte Aussage dem Zugriff unserer Kriterien – allein schon weil sich im schauenden „wir“ alle Christenmenschen erkennen können. Wir konstatieren lediglich eine mystische Aura – nicht zufällig bei der exegetisch angelegten Relektüre einer biblischen Szene, die in der Auslegungsgeschichte mystische Auslegungen wie kaum eine andere provoziert hat: Mose auf dem Sinai. Von Interesse ist die Passage

<sup>69</sup> Nassauer, Ekstase (s. Anm. 54), 215: „Paulus’ Apostelsein spielt sich im Spannungsfeld zwischen eigener Schwachheit und Wirkmacht Christi ab.“

<sup>70</sup> Diese Einschätzung steht im Gegensatz zu vielen älteren und neueren Annahmen, vgl. besonders A.F. Segal, Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee, New Haven 1990, 34–71; B. Heininger, Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie (HBS 9), Freiburg 1996, 209–211; 300. Eine ausgewogene Diskussion zu den mystischen Komponenten der Damaskusvision bietet Meier, Mystik (s. Anm. 48), 40–80; mit positivem Ergebnis, 94f.

<sup>71</sup> Anders etwa Ashton, Religion (s. Anm. 52), 121f; 135; und schon, beispielsweise, Weinel, Paulus (s. Anm. 13), 266 („An jenem Tage vor Damaskus ist Saul gestorben [...] Ein Toter wandert von nun an über die Erde. Und doch ein Lebender“).

<sup>72</sup> Anders etwa Holtzmann (s. Anm. 18); Deissmann, Paulus (s. Anm. 14), 115; 146. – Zu beachten sind die Tempora in Gal 2,19f: Der Aorist „dem Gesetz gestorben“ mag auf die Damaskuswende (vgl. Gal 1,15f) Bezug nehmen – allerdings eigenartig indirekt –, aber sonst dominiert das Präsens, dazu kommt sogar ein Perfekt („mit Christus gekreuzigt“). Vgl. Luz, Paulus als Charismatiker (s. Anm. 63), 504: die „Rahmung der ‚mystischen‘ Aussagen von Gal 2,19f durch Rechtfertigungsaussagen weist darauf hin, dass es hier nicht um die Interpretation einer besonderen, elitären Erfahrung eines einzelnen Menschen geht“.

<sup>73</sup> S. oben bei Anm. 9.

nicht zuletzt auch deshalb, weil sie zeigt, dass für Paulus das Auferstehungsleben bereits die Gegenwart der Christenmenschen berührt.

2. Ein weiteres Cluster bildet für unsere Fragestellung die „*Christusmystik*“. Im Fokus stehen Aussagen des Paulus, dass der in ihm einwohnende Christus als Subjekt seines Wirkens agiert. Speziell fällt auf, dass der Apostel seine auf der Erde lokalisierte und mit eigener Schwäche verbundene Christuseinwohnung gegenüber seiner Himmelsreise (2Kor 12,2–4) privilegiert (2Kor 12,9b). Den Spitzensatz bildet Gal 2,19f: „Mit Christus bin ich gekreuzigt; nun lebe nicht mehr ich, sondern in mir lebt Christus.“<sup>74</sup> Die mit massiver paradoxaler Rhetorik arbeitende Passage ist nur schon deshalb interessant, weil sie als Schnittstelle im Galaterbrief fungiert: Sie markiert den Übergang vom narrativen Teil des Briefes, der in der öffentlichen tadelnden Rede des Paulus an Petrus in Antiochien gipfelt (1,11–2,21), zur an die Galater gerichteten Argumentation, die die Unvereinbarkeit von Gesetz und Gnade herausarbeitet. Zugleich bringt Paulus in diesen beiden Versen die ‚zwei Linien‘, an deren Separierung sich die Exegese des 19. Jahrhunderts abgearbeitet hat – die juristisch-forensische und die physisch-realistische Linie –, ausdrücklich in Wechselwirkung. Die Epiphany des gekreuzigten und auferstandenen Christus im Apostel geht einher mit einer Dezentrierung seines Ichs. Beim „Sterben“ geht es nicht um eine totale Elimination des Ichs, wie das zweifache „ich lebe“ in V. 2,20b/c signalisiert, sondern um eine Art Downgrade: Es ist zum dienenden Organ für das umfassende Gravitationszentrum des Christus geworden. Der Aussage lassen sich andere wie 2Kor 13,3f; 12,9b; Röm 15,18f Phil 3,12 und 1Kor 15,10 (?) zur Seite stellen. Paulus denkt vor allem an Wirksamwerden des Christus in seinem apostolischen Handeln. Von unseren sieben Kriterien greifen die meisten, lediglich für den Episodencharakter (Nr. 3) und die (optionale) Endzeitvorwegnahme (Nr. 7) gibt es keinen Haftpunkt. Halten wir fest, dass es sich um eine *Einwohnungsfigur* handelt. Diese zählt zum weiten Bereich des religionswissenschaftlich gut bekannten Felds von *possession* („Besessenheit“).<sup>75</sup> Anders als bei vielen vergleichbaren Phänomenen hebt die paulinische Christuseinwohnung die ‚normale‘ personale Funktionsweise (mit Ichbewusstsein und Rationalität) aber nicht auf. Am Rand notiere ich, dass die früher beliebte Kontrastierung von prophetischer Religion, die als genuin biblisch qualifiziert wird, und mystischer Religion gerade bei Einwohnungsfiguren (Christus, Geist) nicht funktioniert: Antike Juden und Christen haben die Prophetie gern mit Hilfe des Modells mantischer Inspiration gedeutet, etwa Philon von Alexandria. „Mystik“ und „Prophetie“ kommen sich hier ausserordentlich nahe.

Die Einwohnung des Christus verbindet sich bei Paulus mit einer anderen Figur, nämlich mit der Teilhabe an dessen Kreuzestod und Auferstehung (explizit in Gal 2,19f und 2Kor 13,3f).<sup>76</sup> Der Apostel selber wird leiblich diaphan für Christi Tod und Leben (vgl. Phil 3,10f;

<sup>74</sup> Zur Rezeption des Paulussatzes in der vom Geist des Zen inspirierten japanischen Religionsphilosophie vgl. meinen Aufsatz: Grosser Tod und Grosses Leben. Ein Beitrag zum buddhistisch-christlichen Gespräch im Blick auf die Mystik des Paulus, in: *S. Vollenweider*, Horizonte neutestamentlicher Christologie (WUNT 144), Tübingen 2002, 215–235.

<sup>75</sup> Vgl. *I.M. Lewis*, *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*, London <sup>3</sup>2003; *H. Zinser*, *Besessenheit*, HRWG 2 (1990), 131–135; *P.E. Kinlaw*, *The Christ Is Jesus. Metamorphosis, Possessions, and Johannine Christology* (SBLAcBib 18), Atlanta 2005, 41–67; *A. Yarbro Collins*, *Paul, Jewish Mysticism, and Spirit Possession*, in: *J.J. Collins / P.G.R. de Villiers / A. Yarbro Collins* (Hg.), *Apocalypticism and Mysticism in Ancient Judaism and Early Christianity* (Ekstasis 7), Berlin 2018, 81–101, hier: 96–100.

<sup>76</sup> Die beiden Passagen Gal 2,19f und 2Kor 13,3f sprechen gegen *Wolter*, *Paulus* (s. Anm. 15), 256, wonach ‚mystische‘ Erfahrungen bei Paulus nie „in eine solche theologische Reflexion überführt“ werden, „die sich mystisch-partizipatorischer Aussagen bedient, um diese Erfahrungen

2Kor 1,5; 4,10–12; Gal 6,17). Nun schreibt Paulus beides allen Glaubenden schlechthin zu: das Wirksamwerden des Christus im Inneren (Gal 4,19; 2 Kor 13,3.5; Röm 8,10) und die Partizipation an Tod und Auferstehung (Röm 6,1–11). Kollektivaussagen dieses Typs fallen allerdings nicht mehr unter das oben vorgeschlagene erste Kriterium, das „Mystik“ an individuelle Erfahrungen bindet. Auch für die meisten anderen Kriterien ergibt sich eine Fehl-anzeige – zutreffend ist lediglich das sechste Kriterium, das Moment einer reflexiven Konstellation. Deshalb legt sich eine Differenzierung nahe: Die Figur der Teilhabe an Christus – der Präposition „mit“ darf man streckenweise auch andere wie „in“ hinzugesellen<sup>77</sup> – ist Paulus zufolge zwar ein Kennzeichen des Status von Christenmenschen, der namentlich rituell und sakramental vergegenwärtigt wird. Es empfiehlt sich aber m.E. nicht, hier gleich von Mystik zu sprechen. Mythopoetische Symbolisierungen dieser Art bieten lediglich eine spirituelle Landschaft an, die individuelle mystische Erfahrungen ermöglicht (im Sinn des sechsten Kriteriums). Strukturanalog verhält es sich mit den Partizipationsfiguren im Platonismus: Die für die Ontologie zentrale Teilhabe-Struktur, die die verborgene Präsenz des höchsten Einen im Geist bzw. des Geistes in der Seele und ihre jeweilige Rückbeziehung auf den Ursprung beinhaltet, ermöglicht individuelle mystische Erfahrungen des spirituellen Aufstiegs und der Vereinigung mit dem Göttlichen – prominentes Beispiel dafür ist Plotin – , ist selber aber nicht als mystisch zu taxieren. Im Fall von Paulus lässt sich zusätzlich fragen, ob seine eigenen christusmystischen Erfahrungen nicht überhaupt erst die christologischen Figuren der Teilhabe generiert haben, die der Apostel dann auf alle Glaubenden ausweitet. Die Alternative bestünde darin, dass Paulus die präpositionell markierten Partizipationskategorien bereits in ihm überkommenen (Tauf-?)Traditionen vorgefunden hat, um sie dann mit der ihm eigenen Spiritualität zu vertiefen. Wie auch immer: Im Zentrum steht für Paulus nicht seine eigene mystische Christusekstase, sondern die von allen Christenmenschen spirituell und sakramental erfahrene Präsenz des Christus im Gottesdienst.<sup>78</sup> Dies gilt auch für die Nachtseite des Lebens: In alltäglichen Leidenserfahrungen schliesst die Teilhabe am leidenden und getöteten Christus Paulus mit allen Glaubenden zusammen.<sup>79</sup>

3. Der dritte umfassende und noch weniger scharf umrissene Komplex hat es mit dem *Geist* und seinen vielfältigen Wirkungen zu tun. Zu nennen ist einmal die sehr generelle Motivik

---

zu deuten“. Überhaupt ist Wolters Bestimmung der mystisch-partizipatorischen Elemente als lediglich „semantische Inseln, deren Konnektivität nur ganz allgemein und aus grosser Entfernung vom Text beschrieben werden kann“ (255), zu guten Teilen Resultat eines zu scharfen Rasters, dem das paulinische mythopoetische Denken unterworfen wird (vgl. Theissen, Paulus (s. Anm. 63), 280f). „Wolter selbst muss sich [...] fragen lassen, ob sein kognitiv-metaphorisches Paulusverständnis dem ‚Realismus‘ der paulinischen ‚in Christus‘-Aussagen wirklich gerecht wird“, B. Schliesser, Paulustheologien im Vergleich. Eine kritische Zusammenschau neuerer Entwürfe zur paulinischen Theologie, in: J. Frey / B. Schliesser (Hg.), Die Theologie des Paulus in der Diskussion. Reflexionen im Anschluss an Michael Wolters Grundriss (BThSt 140), Neukirchen 2013, 1–79, hier: 73.

<sup>77</sup> Der Ausdruck „in Christus“ figurierte in der älteren Forschung häufig als deutlichster Indikator für die paulinische Mystik. Heute nimmt die Reserve zu: Wolter, Paulus (s. Anm. 15), 235–246, versteht den Ausdruck lediglich als Kennzeichnung christlicher Identität; T. Morgan, Being ‚in Christ‘ in the Letters of Paul. Saved through Christ and in his Hands (WUNT 449), Tübingen 2020, ist kritisch gegenüber „an over-extended language of participation“ (10).

<sup>78</sup> Vgl. M. Bockmuehl, The Personal Presence of Jesus in the Writings of Paul, SJTh 70 (2017), 39–60.

<sup>79</sup> Marguerat, Paul (s. Anm. 63), 177f, zufolge interpretiert Paulus seine mystische Erfahrung auf der Grundlage seiner Kreuzestheologie. „Paul the apostle validates mysticism. But he subverts it.“

der Teilhabe am göttlichen Pneuma, die sich von der Anthropologie über die Ekklesiologie und die Ethik bis in die Eschatologie ausspannt. Dabei sind die ‚perichoretischen‘ Überschneidungen von Geist- und Christusteilhabe augenfällig (Röm 8,9–11; vgl. 2Kor 3,17; 1Kor 6,17; 15,45),<sup>80</sup> da es sich beim Geist vielfach um den Geist Christi handelt. Man darf wieder davon ausgehen, dass Paulus eigene Erfahrungen auf alle Christenmenschen ausweitet, nun unter pneumatologischem Vorzeichen. Erneut legt sich die Begrifflichkeit der Mystik nicht nahe. Unsere Kriterien greifen auch nicht bei besonderen pneumatischen Phänomenen wie Glossolie und Prophetie, die sich Paulus zuschrieb (1Kor 14,18.6) und die man teilweise als Manifestationen von *altered states of consciousness* klassifizieren kann. So setzt etwa die Zungenrede – jedenfalls Paulus zufolge – die menschliche Diskursivität aus (1Kor 14,14);<sup>81</sup> sie geht, religionspsychologisch gesehen, mit einem herabgeminderten Wachbewusstsein einher, ohne in Wechselwirkung mit höheren bzw. rationalen psychischen Funktionen zu treten. Noch weniger kann man bei den charismatischen Wundertaten des Apostels (vgl. 2Kor 12,12) auf Mystik referieren.

Einen nochmals besonderen Komplex bildet die esoterische Weisheitsrede von 1Kor 2,6–16. Sie lässt sich zwar als Reflex einer pneumagewirkten Ekstase deuten, in der sich die Tiefen der Gottheit erschliessen (V. 10). Denkbar ist eine Versenkungserfahrung, die im Gefolge von unablässiger intensiver kognitiver und emotiver Konzentration auf einen textartigen oder symbolartigen Sachverhalt spontan und schlagartig generiert wird.<sup>82</sup> In diesem Fall wäre das – anstössige – Kreuz Christi Gegenstand der Versenkung (V. 7f; vgl. V. 2; 1,18–25). Nun handelt es sich aber um einen ausgesprochen reflexiven Text, der mit weisheitstheologischen Figuren arbeitet, ohne eigens auf individuelle ausserordentliche Erlebnisse des Briefverfassers zu referieren. Wie bei manchen anderen mystisch klingenden Texten, etwa bei Philon, ist es unter Zugrundelegung unserer vorgeschlagenen Kriterien kaum möglich, hinter der elaborierten Rhetorik Spuren einer mystischen Bewusstseinsveränderung zu sichern.

Bilanzieren wir unsere kursorische Umschau, so weisen Himmelsreise und (mit Sterben und Auferstehen verbundene) Christuseinwohnung deutlich auf den Mystiker Paulus. Demgegenüber greift die Mystikbegrifflichkeit weder bei der allen Glaubenden zugeschriebenen Teilhabe an Christus (samt Tod und Auferstehung – *pace* Albert Schweitzer) noch bei derjenigen am Geist. Auch bei ekstatischen Phänomenen wie Zungenrede und Prophetie spricht man besser nicht von Mystik.

Albert Schweitzer hat seinerzeit dem Umstand, dass sich bei Paulus keine Gottesmystik, sondern lediglich Christusmystik nachweisen lasse, erhebliches Gewicht zugemessen.<sup>83</sup> Dem Elsässer zufolge gibt die Leerstelle Raum für eine spezifisch ‚ethische‘ Mystik im Zeichen einer positiven Weltzuwendung, die mit der für den Apostel charakteristischen

---

<sup>80</sup> Vgl. *Yarbro Collins*, Paul (s. Anm. 75), 67: „Mystical union with Christ for Paul is possession of and by the Spirit.“

<sup>81</sup> Zur Deutung des „unfruchtbaren“ Nūs vgl. *M. Nägele*, Paulus und der Nous. Eine Untersuchung zur paulinischen Anthropologie vor dem Hintergrund hellenistisch-jüdischer und griechisch-römischer Konzeptionen (WUNT 2.586), Tübingen 2023, 488–491.

<sup>82</sup> Vgl. dazu *Vollenweider*, Bewusstseinszustände (s. Anm. 64), 497f.

<sup>83</sup> *Schweitzer*, Mystik (s. Anm. 1), 4–6; 367f („Gottesmystik als unmittelbares Einswerden mit dem unendlichen Schöpferwillen Gottes ist unvollziehbar. Alle Versuche, lebendige Religion aus reiner monistischer Gottesmystik zu gewinnen, sind vergeblich [...] Reine Gottesmystik bleibt etwas Totes“).

eschatologischen Differenz zwischen Jetzt und Dann korreliert.<sup>84</sup> Ganz abgesehen vom Zerrbild der Gottes- bzw. Denkmystik ist der Befund bei Paulus keineswegs eindeutig. Einerseits entspricht seine Himmelsreise (2Kor 12) und sein Erkunden der Tiefen Gottes (1Kor 2) weit eher der Gottesmystik.<sup>85</sup> Andererseits erschliesst sich für Paulus in der Christuserfahrung Gott selbst; seine Christusreligion zeichnet sich durch eine theozentrische Tiefendimension aus.<sup>86</sup> Deshalb überrascht es nicht, dass die mystische Spitzenaussage Gal 2,19f von theologischen Affirmationen gerahmt wird (V. 19 „für Gott leben“; V. 21 „die Gnade Gottes nicht ausser Kraft setzen“).

Im Ganzen zeigt sich, dass Paulus mit seinen mystischen Erfahrungen auf doppelte Weise umgeht. Zum einen schliesst er sich in seiner Teilhabe an Christus und am Geist mit allen Glaubenden zusammen. Dazu zählen auch die Nachtseiten des Lebens, das vom Kreuz Christi überschattet wird. Zum anderen ordnet er seine Spiritualität dem Aufbau des Leibes Christi zu und sogar unter. „Waren wir in Ekstase, dann für Gott; sind wir bei Sinnen, dann für euch!“ (2Kor 5,13; vgl. 1Kor 14,2f.18f)

## 9. Ein Mystiker in einer kulturell vielfältigen Gesellschaft

Es stellt sich die Frage nach der religionsgeschichtlichen Matrix, in der die paulinische Mystik einzubetten ist.

Der Visionsbericht von 2Kor 12 weist deutlich zurück auf ein apokalyptisches Judentum, worin Himmelsreisen im Thronsaal mit seinen Engeln kulminieren (vgl. 1Hen 14; 2Hen 21–23; TestLev 2–5; ApkAbr 15–19) und wo sich die spätere Merkaba- und Hekalotmystik vorbereitet.<sup>87</sup> Es ist gut vorstellbar, dass Paulus schon vor seiner Bekehrung in entsprechenden Szenen verkehrt hat. An diesem Punkt hat sich Albert Schweitzers Annahme bestätigt.

Für die Christusmystik empfiehlt es sich demgegenüber nicht, mit einer monokulturellen Hypothese zu arbeiten: Einwohnungsfiguren sind im mediterranen Raum (und darüber hinaus) weit verbreitet; für die Partizipationsfiguren kommt man ohne hellenistische Komponenten nicht aus – hier bleibt die im 19. Jahrhundert vorgenommene (meist unscharfe) Verortung im Hellenismus, gegen die Schweitzer vehement angerannt hat, im Recht. Entscheidend ist die Einsicht, dass sich in der späthellenistischen und frühkaiserzeitlichen Mittelmeerwelt komplexe Kulturprozesse abspielen, in denen sich vielfältige religions- und kulturgeschichtlich beschreibbare Felder jenseits der Antithese von biblischem Judentum und Hellenismus ausdifferenzieren.

Auf der Suche nach Repräsentanten der jüdischen Mystik im Zeichen von intensiver Akkulturation notiere ich nur ein paar flüchtige Hinweise. 2. Henoch zeigt bis in seine Rezeptionsgeschichte hinein, wie griechischsprachige jüdische Mystiker die apokalyptischen

<sup>84</sup> Zur Analyse vgl. *Rosenau*, Resignation (s. Anm. 10), 132–137.

<sup>85</sup> *Theissen*, Paulus (s. Anm. 63), 282–284; auch gegen *Dibelius*, Paulus (s. Anm. 25), 155. „Alle Aussagen über den ‚Geist Gottes‘ implizieren die Gegenwart Gottes im Menschen. Wir finden bei Paulus neben- und ineinander Gottes- und Christusmystik“, mit besonderem Verweis auf 1Kor 2,6–16.

<sup>86</sup> Vgl. meinen Aufsatz: Christozentrisch oder theozentrisch? Christologie im Neuen Testament, in: *Antike* (s. Anm. 64), 33–52 (unter Bezugnahme auf W. Thüsing).

<sup>87</sup> Zurückhaltung gegenüber einer Einordnung in die frühe jüdische Mystik (Merkaba) übt *Meier*, *Mystik* (s. Anm. 48), 141–152. Zur kontrovers beurteilten Kontinuität zwischen Apokalyptik und Mystik vgl. oben Anm. 46.

Traditionen umformen.<sup>88</sup> Bei der dramatischen Relektüre der Exodusgeschichte durch den Tragiker Ezechiel, formuliert in griechischen Metren, lässt sich fragen, ob die Traumvision von der Inthronisation Moses auf einem vom Sinai in den Himmel reichenden Thron nicht bereits auf die spätere Merkabamystik vorausweist.<sup>89</sup> Vor allem aber ist der Alexandriner Philon zu nennen, bei dem sich im Blick auf den Status der Mystik ähnliche methodische und theologische Fragen wie bei Paulus stellen.<sup>90</sup> Auch er bietet Himmelsreisen und Einwohnungsfiguren; er orientiert sich in einem platonischen Rahmenwerk, in dem die Partizipation am intelligiblen Kosmos eine fundamentale Rolle spielt. Religionsgeschichtlich gesehen ist es eine durchaus diskutable Option, für die Genese der paulinischen Teilhabefiguren auf ursprünglich platonische Traditionen zu referieren. Wie Philon zeigt, sind sie im griechischsprachigen Judentum rezipiert und reformuliert worden. Partizipationsfiguren lassen sich mystisch aktualisieren. Allerdings steht man beim Alexandriner noch mehr als bei Paulus vor der Schwierigkeit, das rhetorische Feuerwerk, etwa sein entfesselt „Mitkreisen mit Sonne und Mond, Himmel und Weltall“,<sup>91</sup> auf ekstatisches Erleben hin abzuhorchen. Die angedeuteten Beispiele zeigen, wie sehr Beschreibungen der Umfeldler, in denen die Mystik des Apostels Paulus zu situieren sind, interkulturell oder akkulturell angelegt sein müssen.

---

<sup>88</sup> Vgl. *A.A. Orlov*, *The Enoch-Metatron Tradition* (TSAJ 107), Tübingen 2005, besonders 335f („2 Enoch represents a significant bridge between the early pseudepigraphic mystical evidence and the later rabbinic and Hekhalot testimonies“); *Ch. Böttrich*, *The „Book of the Secrets of Enoch“ (2 En). Between Jewish Origin and Christian Transmission. An Overview*, in: *A.A. Orlov / G. Boccaccini* (Hg.), *New Perspectives on 2 Enoch. No Longer Slavonic Only* (Studia Judaeslavica), Leiden 2012, 37–67, speziell auch zu „interpolations reflecting the world of Jewish mysticism“ (47–49).

<sup>89</sup> EzTrag 66–82 (PVTG 3, 210 / JSRHZ 4.3, 124); vgl. *P.W. van der Horst*, *Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist*, in: ders., *Essays on the Jewish World of Early Christianity* (NTOA 14), Fribourg / Göttingen 1990, 63–71, hier: 70f; zurückhaltend *P. Lanfranchi*, *L'Exagoge d'Ezéchiel le Tragique* (SVTP 21), Leiden 2006, 184–186. Auf Berührungen mit Henoch-Traditionen verweist *A.A. Orlov*, *In the Mirror of the Divine Face. The Enochic Features of the Exagoge of Ezekiel the Tragedian*, in: ders., *Selected Studies in the Slavonic Pseudepigrapha* (SVTP 23), Leiden 2009, 165–182.

<sup>90</sup> Vgl. *B. Heininger*, *Paulus und Philo als Mystiker? Himmelsreisen im Vergleich* (2Kor 12,2–4; SpecLeg III 1–6), in: *R. Deines / K.-W. Niebuhr* (Hg.), *Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen* (WUNT 172), Tübingen 2004, 189–205; *Theissen*, *Paulus* (s. Anm. 63), 277–279; 283f; *V. Rabens*, *Pneuma and the Beholding of God. Reading Paul in the Context of Philonic Mystical Traditions*, in: *J. Frey / J.R. Levison* (Hg.), *The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity. Multidisciplinary Perspectives* (Ekstasis 5), Berlin 2014, 293–329. Ganz im hellenistischen Judentum vom philonischen Typ wird die paulinische Mystik verortet durch *G. Sellin*, *Die religionsgeschichtlichen Hintergründe der paulinischen „Christusmystik“*, ThQ 176 (1996), 7–27.

<sup>91</sup> Philon, spec. 3,1–6; vgl. migr. 34f. Zum Aufstiegsmotiv, das sich mit Moses Sinaiaufenthalt verbindet, vgl. *G.E. Sterling*, *Dancing with the Stars. The Ascent of the Mind in Philo of Alexandria*, in: *Collins*, *Apocalypticism* (s. Anm. 75), 155–166 („appears to reflect real experiences for Philo: they are his means of explaining how he wrote“, 165); *J. Levison*, *Ascent and Inspiration in the Writings of Philo Judaeus*, aaO. 129–154.

## 10. Albert Schweitzer für das 21. Jahrhundert: Mystik als Ehrfurcht vor dem Leben

Wir kommen zum Schluss nochmals auf Albert Schweitzer zurück. In zeitgeschichtlicher Perspektive erinnert er an den rückwärts und vorwärts blickenden Janus.<sup>92</sup> Tatsächlich überbrückt seine Gestalt drei Jahrhunderte: Mit seiner historisch-kritischen Emphase steht der liberale Theologe noch tief im 19. Jahrhundert. Seine Kulturphilosophie, die in der Maxime „Ehrfurcht vor dem Leben“ gipfelt, weist voraus in das 21. Jahrhundert. In den letzten Dekaden hat sich der Eindruck des Unausgeschöpften seines Vermächtnisses massiv verstärkt: Die ökologische Relevanz seines Lebenswerks gewinnt schmerzliche Dringlichkeit.<sup>93</sup> Ich hatte oben Schweitzers Mystikbegriff als multiple Schnittstelle mehrerer Fragestellungen und Themenkomplexe skizziert. Der Link von Mystik und Ethik bietet sich nun auch im Blick auf den dünnen und verletzlichen Film des organischen Lebens auf dem Planeten an. Schweitzer selber ist entschlossen in die Richtung gegangen, „mystische“ Verbundenheit über die Menschen hinaus auf die Gemeinschaft der Lebensformen auf der Erde auszudehnen. Man kann dies als Ausweitung der paulinischen Leib-Christi-Figur deuten, eine Fluchtlinie, die sich bereits im Kolosser- und Epheserbrief abzeichnet. Anhalt für die Figur einer umfassenden Gemeinschaft der Lebewesen bieten biblische Texte (z.B. Ps 104,27–30) und nicht zuletzt auch Paulus selbst (Röm 8,19–22).<sup>94</sup> Dem Elsässer zufolge ist „die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben [...] ethische Mystik. Sie lässt das Einswerden mit dem Unendlichen durch ethische Tat verwirklicht werden“.<sup>95</sup> Wir schliessen mit einer gut

<sup>92</sup> Das Bild wird von *D.K. Goodin*, *An Agnostic in the Fellowship of Christ. The Ethical Mysticism of Albert Schweitzer*, Lanham 2019, 1–12, rezeptionsgeschichtlich verwendet: das Janusgesicht des philanthropischen Vorbilds und des „patriarchal colonial“.

<sup>93</sup> So jüngst *B. Janowski*, *Biblischer Schöpfungsglaube. Religionsgeschichte – Theologie – Ethik*, Tübingen 2023, 658f (und zur Gemeinschaft der Geschöpfe 176–179; 448f). Vgl. *E. Grässer*, *Das Prinzip ‚Ehrfurcht vor dem Leben‘. Albert Schweitzers Ethik für unsere Zeit* (1991), in: ders., *Studien zu Albert Schweitzer. Gesammelte Aufsätze (Beiträge zur Albert-Schweitzer-Forschung 6)*, Bodenheim 1997, 95–102; *C. Breytenbach*, *Glaube an den Schöpfer und Tierschutz. Randbemerkungen zu Albert Schweitzers Ethik angesichts urchristlicher Bekenntnissätze und Doxologie*, in: ders., *Von Texten zu Geschichten. Aufsätze zur Konzeption und Geschichte der Wissenschaft vom Neuen Testament (WUNT 448)*, Tübingen 2020, 103–116; *M.W. Martin*, *Albert Schweitzer’s Reverence for Life. Ethical Idealism and Self-Realization*, Aldershot 2007, 31–64 („Compassion: Community of Suffering“, 55ff); *A.P. Barsam*, *Reverence for Life. Albert Schweitzer’s Great Contribution to Ethical Thought*, Oxford 2008, 27–30; 141–162 („mystical apprehension of the value of life“); *C.T. Frayne*, *Albert Schweitzer (1875–1965). The Life of Reverence*, in: *A./C. Linzey* (Hg.), *Animal Theologians*, Oxford 2023, 311–332. Begründungsprobleme der Ethik Schweitzers arbeitet heraus *U.H.J. Körtner*, „Ehrfurcht vor dem Leben“. Zur Stellung der Ethik Albert Schweitzers in der ethischen Diskussion der Gegenwart, in: *Berlis*, *Schweitzer* (s. Anm. 30), 99–136.

<sup>94</sup> *Grässer*, *Schweitzer* (s. Anm. 2), 265: „Die Gemeinschaft der Leidenden, die Brüder der vom Schmerz Gezeichneten, sie umfassten für ihn nicht nur die gequälte Menschheit. Sondern alle Kreatur, Mensch und Tier, sehnt sich mit uns und ängstigt sich noch immerdar (Röm 8,22).“ *U. Neuenschwander* entdeckt in Schweitzers erlösender „Erfahrung der Ehrfurcht vor dem Leben“ eine grosse Nähe zu Paulus: *Denker des Glaubens*. Bd. 1 (GTB 81), Gütersloh 1974, 47–70, hier: 67f. Vgl. *Barsam*, *Reverence* (s. Anm. 93), 128f.

<sup>95</sup> *Schweitzer*, *Leben* (s. Anm. 7), 244. Das überkommene mystische Einswerden verlagert Schweitzer in den Bereich des Willens und damit der Ethik: „Wo in irgendeiner Weise mein Leben sich an Leben hingibt, erlebt mein endlicher Wille zum Leben das Einswerden mit dem unendlichen, in dem alles Leben eins ist“, *Kultur und Ethik. Kulturphilosophie*, Zweiter Teil



bekanntes Aussage in einer Predigt von Schweitzer zu Röm 14,7 („keiner von uns lebt für sich selbst“), die auch Röm 8 ins Spiel bringt:<sup>96</sup>

„Die Welt, dem unwissenden Egoismus überantwortet, ist wie ein Tal, das im Finstern liegt; nur oben auf den Höhen liegt Helligkeit. Alle müssen in dem Dunkel leben, nur eines darf hinauf, das Licht schauen; das höchste, der Mensch. Er darf zur Erkenntnis der Ehrfurcht vor dem Leben gelangen, er darf zu der Erkenntnis des Miterlebens und Mitleidens gelangen, aus der Unwissenheit heraustreten, in der die übrige Kreatur schmachtet.“

---

(1958), in: Werke (s. Anm. 1), Bd. 2, 95–420, hier: 382. Vgl. E. Grässer, *Mystik und Ethik. Ihr Zusammenhang im Denken Albert Schweitzers* (Thesen), in: Studien (s. Anm. 93), 91–94, hier: 94: „Die Mystik ist das Feuer der Ethik [...], die die Grenzen des Ichs überschreitet und sich jedem Lebewesen in Ehrfurcht verpflichtet weiss.“ Nicht überzeugen kann der Ansatz von Goodin, Schweitzers ethische Mystik mit einem (von Haus aus) orthodoxen „apophatic mysticism“ und mit einem „mystical agnosticism“ zu korrelieren (Fellowship [s. Anm. 92], 18–29; 52–55; 159–179; vgl. die Besprechung von J.C. Paget, *ThTo* 77 [2020], 342–344).

<sup>96</sup> A. Schweitzer, *Predigten, 1898–1948*, hg. von R. Brüllmann / E. Grässer (Werke aus dem Nachlass), München 2001, 1242 vom 23.02.1919. Ähnlich eine Predigt vom 13.12.1908 über Röm. 8,22: „der Menschengestalt [...] hat das Vermögen des Mitleids; er kennt nicht nur seine Angst und sein Weh, sondern er fühlt auch die Angst und das Weh von Mensch und Kreatur um sich herum und schafft nicht Qual, sondern bannt sie. Das ist Erlösung. [...] So ist der wissende Mensch ein Erlöser der Kreatur; so weit seine Macht und Kraft reicht, kann er die Qual von der Kreatur nehmen“ (962). Und zu Paulus, Röm 8,18–24, sagt Schweitzer: „In jenen Versen spricht sich sein tiefes Mitempfinden mit den Geschöpfen aus“, *Philosophie und Tierschutzbewegung* (1966), in: *Schweitzer, Werke* (s. Anm. 1), Bd. 5, 135–142, hier: 138.