

DER POLITISCHE UND DER MYSTISCHE HIMMEL IN DER JÜDISCH-CHRISTLICHEN TRADITION

BERNHARD LANG

Wie die meisten Religionen, so hat auch das antike Judentum einen Glauben an ein Jenseits und ein Leben nach dem Tod entwickelt. An das Christentum (und später auch an den Islam) weitervererbt, sind die beiden jüdischen Jenseitsdogmen – der Glaube an die Auferstehung der Toten und die Lehre von der Unsterblichkeit des Menschen – zu den verbreitetsten religiösen Glaubensüberzeugungen überhaupt geworden. Wer sich näher mit dem jüdisch-christlichen Jenseitsglauben beschäftigt, stößt bald auf den Umstand, daß dieser eine höchst komplexe, historisch vielfältigem Wandel unterworfen und immer wieder neue Formen hervorbringende Erscheinung darstellt.

Die vorliegende Studie will im Anschluß an frühere Arbeiten des Verfassers zeigen, daß es letztlich zwei Kräfte sind, die diesen Himmelsglauben formend bestimmen: die politische, auf eine idealisierte Welt gerichtete Hoffnung und die sich in eine jenseitige Welt versenkende Mystik. Politik und Mystik, so lautet unsere These, haben zwei verschiedene Himmelsbilder hervorgebracht. Unser Nachweis hält sich an vier Schriften bzw. Autoren: das sog. Buch der Wächter, eine außerkanonische jüdische Schrift; die Briefe des Paulus, insbesondere den ersten Korintherbrief; das Häresienbuch des Kirchenvaters Irenäus von Lyon; und die „Bekennnisse“ des heiligen Augustinus. Zwischen ca. 250 v. Chr. und 400 n. Chr. entstanden, gehören diese Schriften in einen bewegten Zeitraum der Religionsgeschichte. Diese Epoche hat späteren Generationen, auch der unseren, den Stoff geliefert, aus dem alle jüdischen und christlichen Jenseitsträume bestehen.

1. Die Auferstehung der Toten und das lange Leben (Buch der Wächter)

Das Buch der Wächter ist ein ursprünglich selbständiges und in sich geschlossenes Werk, das in die Henochliteratur aufgenommen wurde und jetzt die Kapitel 6–36 des äthiopisch überlieferten Henochbuches bildet. Das Buch der Wächter besteht aus einer Reihe von Erzählungen, dessen wichtigste von „Sünde und Bestrafung der bösen Engel“ und der Jenseitsreise des Henoch handelt. Die entsprechenden Texte entzie-

hen sich einer genauen Datierung, mögen aber aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. stammen. Das Weltbild, dem wir in diesem Werk begegnen, weist einen kompromißlosen Dualismus auf: die Welt Gottes und der Engel steht der menschlichen Welt gegenüber, und beide Bereiche bleiben stets geschieden. Die Sünde der ungehorsamen Engel besteht darin, daß sie die ihnen gesetzte Grenze überschreiten. Sie dringen in die menschliche Welt ein, pflegen geschlechtlichen Verkehr mit Frauen und zeugen auf diese Weise Kinder. Die aus der ungleichen Verbindung hervorgegangenen Kinder entwickeln sich zu fleischfressenden Riesen; als solche sind sie weder Menschen noch Engel und dienen dem Erzähler als Symbole einer die kosmische Ordnung störenden Verwirrung. Die der Engelswelt angehörenden Väter der Riesen werden mit dem Ausschluß aus der himmlischen Welt bestraft. In seinem Richterspruch unterscheidet Gott genau zwischen der Seinsweise der Engel und der menschlichen Seinsweise. Engel sind „geistig, des ewigen unsterblichen Lebens teilhaftig“ und ehelos. Die Menschen sind dagegen „fleischliche“ Wesen; sie zeugen Nachkommenschaft und sind „sterblich und vergänglich“ (15,4–7).

Einmal vom Schöpfer festgelegt, läßt der Gegensatz zwischen Himmel und Erde keine Grenzüberschreitung mehr zu. Auch wenn Gott dem Menschen in der künftigen, verwandelten Welt alle nur denkbaren Segnungen und Güter gewährt, wird der Mensch selbst sterblich bleiben. Er kann die Erde nicht verlassen und bleibt stets deren schöpfungsmäßig festgelegter Ordnung unterworfen. Die Segnungen der künftigen Welt werden in einer Prophezeiung genannt, welche die nachsintflutlichen Zustände ankündigt; außerdem in der Beschreibung eines einsamen Ortes, welcher der Schauplatz des künftigen Lebens sein wird (Kap. 10 und 25). Die Sintflut ist ein durchsichtiges Bild für Gottes strafendes Eingreifen in eine von hellenistischer Kultur korrumpierten Welt, nach deren Zerstörung die rechte Gottesverehrung wieder hergestellt wird. Gott wird nicht nur Gerechtigkeit und rechten Gottesdienst wiederherstellen, sondern auch „ewiges Leben“ gewähren. In diesem Zusammenhang hat der Ausdruck „ewiges Leben“ nur eine begrenzte Bedeutung und kann mit „fünfhundert Jahren“ umschrieben werden (10,10). „Dann werden alle Gerechten [dem Unheil] entkommen und werden am Leben bleiben, bis sie tausend Kinder gezeugt haben; alle Tage ihrer Jugend und ihres Alters werden sie in Frieden vollenden“ (10,17). Dem 25. Kapitel können wir folgende zusätzliche Verheißung entnehmen: „Sie werden ein langes Leben auf Erden leben, wie es deine (Vor-)Väter [vor der Sintflut] lebten; in ihren Tagen wird sie weder Trauer noch Leid, noch Bedrängnis, noch Plage erreichen“ (25,6). Jeder weiß, daß das Lebensalter vor der Sintflut etwa 750 Jahre betrug; bei Methusalem waren es 969 Jahre.

Wir müssen uns klarmachen, daß diese Segnungen nicht für ein himmlisches Jenseits, sondern für unsere Erde verheißen werden; diese, nicht der Himmel, ist Schauplatz des zeitlich begrenzten „ewigen“ Lebens. Die Menschen werden eine große Nachkommenschaft besitzen und sehr alt werden, dann aber schließlich sterben. Wie ein Engel kein Mensch werden kann, so kann auch der Mensch nicht engelsgleich und unsterblich werden. Die eigentliche Ewigkeit ist Gott und seinen Engeln vorbehalten; der Mensch erreicht zwar das Alter der vorsintflutlichen Patriarchen, aber eben nicht das, was wir als unsterbliches, „ewiges“ Leben zu bezeichnen gewohnt sind. Der „Himmel“ des Menschen befindet sich auf Erden und hat die mit irdischer Existenz gesetzten Grenzen auch dann, wenn diese Existenz idealisiert wird.

Die Lehre über Auferstehung und langes Leben in einem messianischen Reich scheint die älteste Jenseitslehre zu sein, die in jüdischen Quellen begegnet. Wir fanden sie im ältesten Teil des Henochbuches. Eine weitere, hier einzuordnende Quelle bildet das Jubiläenbuch; vielleicht ist auch das Danielbuch ein Beleg für denselben Vorstellungskomplex.¹ Diese Schriften datieren aus dem 2. Jahrhundert v. Chr., wobei das Buch der Wächter vielleicht sogar etwas älter ist. Die Hoffnung auf ein diesseitiges Leben nach dem Tod ist vermutlich nicht erst im 2. Jahrhundert entstanden, sondern schon viel früher. Offenbar aus der Religion Zarathustras ins Judentum einströmend und zuerst beim Propheten Ezechiel im 6. Jahrhundert v. Chr. greifbar, begannen manche Kreise an die Möglichkeit einer Rückkehr der Toten ins Leben zu glauben (Ez 37,1–14, zwischen 585 und 568 v. Chr., etwas später Jes 29,19). Im 2. vorchristlichen Jahrhundert erhält dieser Glaube neue Nahrung. Dabei liegt stets ein politischer Kontext vor. „Von denen, die im Land des Staubes schlafen, werden viele erwachen,“ schrieb der Verfasser des Danielbuches in den Tagen der Judenverfolgung durch den syrischen Staat (Dan 12,2). Ein jüdischer Märtyrer derselben Zeit soll gesagt haben: „Vom Himmel habe ich [meine Glieder] bekommen, und wegen seiner Gesetze achte ich nicht auf sie. Von ihm hoffe ich, sie wiederzuerlangen.“ (2 Makk 7,11). Wer etwa in der Fremde des babylonischen Exils oder in einer Judenverfolgung vorzeitig stirbt, ohne ein volles, durch reiche Nachkommenschaft und hohes Alter gesegnetes Leben erreicht zu haben, ist geneigt, zu hoffen, er werde durch Auferstehung in die irdische Existenz zurückkehren. Auf solche Auferstehung folgt ein Leben, welches das Versäumte nachholt und das durch gewaltsamen Tod

¹ Dan 12,1–3. Nach diesem Verständnis bezieht sich das in V. 2 genannte „ewige Leben“ auf die zeitlich unbegrenzte eschatologische Zeit, an der die auferstandenen Personen durch ein langes, aber doch begrenztes Leben teilhaben. Vgl. Messel S. 130–142.

unterbrochene Leben zu Ende führt. Exil und Martyrium sind offenbar die zentralen lebensfeindlichen Erfahrungen, denen sich die Auferstehungshoffnung entgegensetzt. Vermutlich haben die Theologen, die zuerst von Auferstehung sprachen, diese überhaupt nur den in jungen Lebensjahren verstorbenen Juden verheißen (und keineswegs allen Frommen oder überhaupt allen Juden). Auferstehung und Rückkehr in ein idealisiert gezeichnetes Leben sind die politische Antwort religiöser Hoffnung auf das mit Exil und Martyrium gegebene existentielle Problem.

Diese Antwort hat als eine der ganz wenigen lehrhaften Aussagen auch in der Mischna Eingang gefunden, wo wir lesen: „Ganz Israel hat Anteil an der zukünftigen Welt, denn es heißt: Und dein Volk – sie sind allesamt Gerechte, für immer werden sie das Land besitzen (Jes 60,21)“ (Mischna, Sanhedrin X,1). Auch hier muß man sich hüten, den Ausdruck „für immer“ im Sinne einer unbegrenzten Zeit zu verstehen. Die „Gerechten“ werden das Land besitzen und dort ihr langes Leben beenden. Liest man das in der Mischna nur begonnene Jesajazitat zu Ende, dann wird der irdische, materielle Charakter der künftigen Existenz besonders deutlich: Dann wird „der Kleinste zu einer Tausendschaft, der Geringste zu einem starken Volk“ (Jes 60,22). Auch hier stoßen wir auf die Vorstellung, daß die Gerechten in der künftigen Welt reiche Nachkommenschaft haben werden.²

2. Die Verwandlung zur Unsterblichkeit (Paulus)

Unsere zweite Quelle, der erste Korintherbrief des Juden Paulus, ist weit genauer zu datieren als das Buch der Wächter. Er entstand um das Jahr 56 n. Chr. und ist an eine Gemeinde in der griechischen Stadt Korinth gerichtet. Paulus setzt einen Mythos voraus, demzufolge der Mensch einmal unsterblich war, dem aber die Sünde den Tod brachte und damit die Unsterblichkeit raubte. Indem er seinen Sohn, den Messias, sandte, hob Gott zwar noch nicht den Tod auf, brachte diesen aber um seine Macht und eröffnete damit wieder die Aussicht auf ewiges Leben. Im 15. Kapitel erläutert Paulus den (selbst nicht verwendeten) Begriff des ewigen Lebens durch die Ausdrücke „Unvergänglichkeit“ (*aph tarsia*, V. 42.50.54) und „Unsterblichkeit“ (*athanasia*, V. 53–54). Es ist bezeichnend, daß Paulus im ganzen 1. Korintherbrief nicht von

² Ein weiterer Beleg für die „eschatologische“ Erwartung von Landbesitz und Nachkommenschaft kommt aus Qumran; fragmentarische Texte beschreiben die künftige Herrlichkeit, in der das Land herrliche Frucht bringt und es bei den Menschen keine Mißgeburt gibt, vgl. Lyons S. 137 (4Q 285/11Q Ber).

„ewigem Leben“ spricht, sondern Ausdrücke wie „Unsterblichkeit“ vorzieht. „Unsterblichkeit“ und „Unvergänglichkeit“ sind präzisere Ausdrücke als „ewiges Leben“, das auch – wie wir gesehen haben – einen langen, aber begrenzten Zeitraum bezeichnen kann. Tatsächlich spricht Paulus vom „ewigen Leben“ nur dann, wenn er allgemein bleiben will und auf eine genaue Erklärung verzichten kann, weil der Zusammenhang eine solche nicht erfordert (Röm 2,7; 5,21; 6,22 f.; Gal 6,8). Unsterblichkeit kann nur von Menschen erlangt werden, die an Christus glauben. Wie die gegenwärtige Welt, die unter der Herrschaft von Sünde und Tod steht, vergehen wird (1 Kor 7,31), so wird auch der menschliche Körper, der Teil dieser Welt ist, vergehen; er bleibt von der Unsterblichkeit ausgeschlossen: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben; das Vergängliche erbt nicht das Unvergängliche“ (1 Kor 15,50). Wie das ewige Leben erlangt wird, hängt davon ab, ob ein Christ am Tag des Endgerichts noch lebt oder ob er schon vor diesem Ereignis verstorben ist. Wer noch lebt, dessen Leib wird „plötzlich, in einem Augenblick, beim letzten Posaunenschall“ verwandelt (V. 52). Die Toten dagegen werden zuerst auferweckt; in ihre Leiblichkeit zurückgekehrt, werden sie verwandelt. Wie bei Jesus selbst, so gilt auch für alle Geretteten, daß sie, einmal auferweckt, nicht mehr sterben; der Tod hat keine Macht mehr über sie (Röm 6,9).

Paulus legt Wert auf seine Beschreibung des Unterschieds zwischen dem alten, sterblichen Körper und dem neuen, unsterblichen Leib. Sie sind keineswegs identisch, sondern der letztere geht aus dem ersteren durch Verwandlung hervor. Den neuen Leib nennt er „geistigen Leib“ (*sôma pneumatikon*, 1 Kor 15,44 ff.), beschreibt aber dessen Eigenschaften nicht näher. Allerdings kann hier eine Stelle aus den Evangelien weiterhelfen, die uns eine Vorstellung vom Leben im neuen Leib vermittelt. Danach gefragt, was in der anderen Welt mit einer Frau geschehen wird, die nacheinander mit sieben Brüdern legitim verheiratet war, antwortet Jesus: „Die Söhne dieses Äons heiraten und werden geheiratet, die aber gewürdigt werden, jenes Äons teilhaftig zu werden und der Auferstehung von den Toten, diese heiraten nicht und werden nicht geheiratet. Auch können sie nicht mehr sterben, denn als Söhne der Auferstehung sie sind engelsgleich und Söhne Gottes“ (Lk 20,35–36 in wörtlicher Wiedergabe). Demnach wird der Mensch in ein engelsgleiches, geistiges Wesen verwandelt, über das der Tod keine Macht mehr hat. Außerdem gibt es im ewigen Leben weder Ehe noch Geschlechtlichkeit noch Fortpflanzung, da diese weder nötig noch möglich sind.³

³ Interessant wäre es zu wissen, ob Jesus selbst verheiratet gewesen ist oder nicht. Der Tradition zufolge war er ehelos, und das Wort von den „Eunuchen“ um des Himmelsreiches willen gilt als Jesu Antwort auf eine Polemik, die ihn als Eunuchen bezeich-

Nach der vor allem bei Paulus gefundenen Vorstellung wird es ein ewiges Leben für jene geben, die an Christus glauben. Zu Geistern (Engeln) verwandelt, können die Menschen in den Himmel eingehen. Der sterbliche, materielle und geschlechtlich bestimmte Leib wird zurückgelassen. Sexualität gehört zur Gestalt der gegenwärtigen Welt, die vergehen muß.

Die Idee einer postmortalen Verwandlung des Menschen ist keineswegs auf das Judentum beschränkt. Sie findet sich z.B. auch im ägyptischen Totenbuch, wo wir die drei Elemente „fehlende Geschlechtlichkeit, fehlende Körperlichkeit, Unsterblichkeit“ wiederfinden (*Totenbuch*, Spruch 175). Innerhalb des Judentums läßt sich auf das Buch der Weisheit (1. Jahrhundert v. Chr. oder 1. Jahrhundert n. Chr.) und auf Philo von Alexandrien verweisen. Während die Erwartung einer leiblichen Auferstehung, wie wir gesehen haben, einen politischen und martyrologischen Kontext voraussetzt, haben wir es hier mit einem religiösen, genauer: mystischen Zusammenhang zu tun. Nicht politische Bedrängnis, sondern religiöse Sehnsucht nach Gottesnähe und Gottesbegegnung führen zur Erwartung von Unsterblichkeit. Bei Paulus selbst, dessen erster Korintherbrief uns als wichtigster Textbeleg diente, ist der mystische Kontext deutlich erkennbar. Die mystische Sehnsucht führte Paulus zu einem Erlebnis, das er im zweiten Korintherbrief als Himmelsreise schildert, bei welcher er bis in den dritten Himmel entrückt wurde und „unsagbare Worte hörte, die ein Mensch nicht aussprechen kann“ (2 Kor 12,4). Die neuere Forschung hat es plausibel gemacht, daß hier ein frühes Zeugnis von Merkava-Mystik vorliegt; mit dem Unterschied freilich, daß Paulus nicht, wie die klassischen Texte der jüdischen Merkava-Literatur, zum mystischen Aufstieg anleitet, sondern von einem eigenen Erlebnis berichtet (Morrays-Jones 1993). Ein Blick auf zwei weitere frühe Quellen kann uns die Eigenart der mystischen Sehnsucht verdeutlichen.

Zuerst ein Text aus Qumran. Der leider nur sehr fragmentarische, in der 4. Qumranhöhle gefundene hymnische Text Nr. 491 ist wohl als Zeugnis eines mystischen Himmelsaufstiegs zu lesen. Der Text macht deutlich, daß der vielleicht mit dem Begründer der Qumran-Gemeinde (dem „Lehrer der Gerechtigkeit“) identische Mystiker in ein engelsähnliches und keiner geschlechtlichen Begierde mehr unterworfenen Wesen verwandelt worden ist. Einmal in den Himmel versetzt, wird der Mensch der himmlischen Seinsweise angepaßt. „Ich werde mit Gött-

nete (Mt 19,12). Twycross will in Maria von Bethanien Jesu Ehefrau erkennen (Twycross 1995/96). Aber selbst wenn Twycross recht hätte, was immerhin nicht auszuschließen ist, so stünde doch fest, daß er sich um seine Frau wenig kümmerte und offenbar keine Nachkommen hatte.

lichen [d. h., Engeln] gerechnet und meine Statt ist in einer Heiligkeits-gemeinde, nicht wie Fleisch ist mein Begehrt. Alles Teure kommt mir zu in der Herrlichkeit der Stätte des Heiligtums.“⁴

Der Verweis auf das Heiligtum – gemeint ist der himmlische Tempel – führt uns zur zweiten Quelle, dem kanonischen Psalter des Alten Testaments. In den Psalmen 49 und 73 haben wir Hinweise auf die Aufnahme des Beters in den Himmel. Während es von den schlechten Menschen heißt, daß sie „geradewegs hinabsinken in das Grab; ihre Gestalt zerfällt, die Unterwelt wird ihre Wohnstatt“, so steht diesem Schicksal die Überzeugung gegenüber: „Doch Gott wird mich loskaufen aus dem Reich des Todes; ja er nimmt mich auf“ (Ps 49,15 f.). „Ich aber bleibe bei dir“, sagt der Beter, „du hältst mich an deiner Rechten. Du leitest mich nach deinem Ratschluß und nimmst mich am Ende auf in Herrlichkeit. Was habe ich im Himmel außer dir? Neben dir erfreut mich nichts auf der Erde“ (Ps 73,23–26). Beachtet man den Kontext dieser Sätze, so fällt auf, daß die Überlegungen der Psalmisten zwar von Irritationen ausgehen (den schlechten Menschen geht es gut und sogar viel besser als den Redlichen, denen sich die Sänger zurechnen), aber insgesamt scheint doch nicht diese Irritation das Entscheidende zu sein. Den Sängern, Mitgliedern asafitischer und korachitischer Sängergilden des Jerusalemer Tempels, ist nichts wichtiger als die Nähe zu ihrem Gott. „Ein einziger Tag in den Vorhöfen deines Heiligtums ist besser als tausend andere“, heißt es in einem anderen Korachiter-Psalm (Ps 84,11). Die Erwartung eines ewigen Lebens bei Gott in der himmlischen Welt gehört offenbar zu einer Frömmigkeit, die aus dem Umkreis der Priester und der am Tempel Tätigen stammt und sich zur Mystik entwickelt. Gerhard von Rad hat in diesem Zusammenhang von einer „sublimen Kultmystik“ gesprochen und vermutet, daß diese ihre Kraft aus einem „inneren Kreis von Riten, Weihen und Erlebnissen“ bezog, die in einer Begegnung mit Gott gipfelte und nur wenigen zugänglich

⁴ Maier S. 559; vgl. Smith, M. S. 68–78 und Eshel. Die (zeitweise oder dauernde) Verwandlung des Mystikers in engelsgleiche Wesen behandeln Morray-Jones 1992, Sme-lik, Fossum, S. 71–94, Barker 1996 und Zeller, wobei insbesondere Fossum unseres Erachtens zu Unrecht die entsprechenden Texte „rein literarisch“ verstehen möchte und nicht, wie Smith und Barker, als Spiegelungen wirklichen mystischen Erlebens. Wichtig ist auch der Hinweis von Wyatt auf den israelitischen König als zum Himmel aufsteigendes und gottgleich werdendes Wesen in Texten wie Spr 30,2–4. Daß Ehe-losigkeit und sexuelle Askese mystische Himmelsvisionen begünstigt, ist von der neueren Forschung wiederholt vermutet worden: so von Poirier und Frankovic für Paulus als dem Mystiker von 2 Kor 12; von Gundry-Volf für die sich der Ehe enthal- tenden korinthischen Christen, mit denen sich Paulus 1 Kor 7 auseinandersetzt; von De Conick 135–143 für den mystischen Aufstieg zum Himmel im koptischen Tho-masevangelium.

war.⁵ Daher spricht der vom Leben nach dem Tod singende Psalmist von einem „Geheimnis“, das er preisgibt (Ps 49,5) und deutet an, daß er seine Einsicht über das jenseitige Leben „im Heiligtum Gottes“ erhalten habe (Ps 73,17).⁶

Jüngst hat Mary Douglas, von der ethnologischen Theorie herkommend, den Hinweis, den wir von von Rad und den Psalmen entnehmen, in einer interessanten Weise ergänzt. Im Innern des Tempels einer strengen Gesetzesreligion gibt es einen Bereich, das Allerheiligste, in dem die Gottheit gestaltlos anwesend ist und sich, wenn überhaupt, in der Form einer Wolke zeigt. Hier weichen die harten Konturen des Gesetzgebers einer weicheren Form von Mütterlichkeit und Zärtlichkeit. „Just in not being articulated, the cloud God ... is accessible to the imagination in a more intimate and mystical way than the Creator-law-giver.“⁷ Kultisch ist das Allerheiligste nicht Ort von Zorn und Gericht, sondern von Veröhnung. Dort steht, nach der Übersetzung Luthers, Gottes Gnaden-thron (Ex 25,17 ff.).

Halten wir fest: Der Glaube an eine Unsterblichkeit entstammt einem mystischen Kontext, für den sich ein Ursprung in der Frömmigkeit des Jerusalemer Tempelpersonals vermuten läßt.

3. Die Logik der beiden Jenseitskonzepte

Nach dem 1. Korintherbrief wie dem Buch der Wächter wird das künftige, jenseitige Leben dem gegenwärtigen überlegen sein. Es besteht Grund zur freudigen Erwartung. In der Weise, wie diese Literatur von

⁵ von Rad 1971, S. 239–241.

⁶ Das Jenseits betreffende Offenbarungen, wie sie in Ps 49 und 73 vorausgesetzt werden, galten als problematisch. Jesus Sirach rät von der Erforschung jener Dinge ab, zu denen nur Traum und Divination Zutritt geben (Sir 3,21–24; 34,1–8 – offenbar in der rationalistischen, mystische Transzendenz ablehnenden Tradition von Dtn 30,12 stehend). Aufschlußreich ist jedoch Sirachs Hinweis darauf, daß es auch speziell von Gott gesandte Visionen gibt (34,6), wozu er wahrscheinlich die visionäre Kontaktaufnahme mit dem im Jenseits lebenden Elija rechnet (48,11; vgl. dazu das Sehen Elijas durch Jesus und drei seiner Jünger Mk 9,4; zu Elija als zwischen Diesseits und Jenseits vermittelnder Gestalt in jüdischer Überlieferung vgl. Kellermann). Vielleicht wird die Echtheit solcher Visionen vorwiegend durch ihren Ursprung im priesterlichen und Tempel-Milieu verbürgt, wie es ja im Psalter geschieht und worauf die Ursprungssage des Tempels Gen 28,10–22 hinweist. Auch Jesaja erlebte seine Vision des thronenden Gottes im Tempel (Jes 6); um 100 n. Chr. wurde Jesajas Vision in der nichtkanonischen „Ascensio Isaiae“ zu einer Himmelfahrt ausgestaltet, die ihm den Ort seines postmortalen Aufenthalts in göttlicher Glorie offenbart (Hall S. 479: „the text is really about the beauties and glories of heaven and how to get there“). Auf die Beziehungen des mystischen Judentums zum Tempel verweisen Otzen; Barker 1991, S. 150–177.

⁷ Douglas S. 93.

den Segnungen des Jenseits spricht, treten die Stimmen allerdings auseinander. Die zwei verschiedenen Jenseitsentwürfe, die wir im Buch der Wächter und bei Paulus kennengelernt haben, geben zwei verschiedene Antworten auf die Frage nach der Gestalt der künftigen Herrlichkeit. Die Unterschiede treten in der Auffassung von Leiblichkeit, Geschlechtlichkeit und Tod besonders deutlich hervor. Das Buch der Wächter erwartet für Leiblichkeit, Geschlechtlichkeit und Tod jeweils eine besondere Qualifizierung. Der Leib wird keine Krankheit und Gebrechlichkeit mehr kennen; Geschlechtlichkeit ist mit großer weiblicher Fruchtbarkeit verbunden; der Tod steht am Ende eines sehr langen Lebens. Alle Qualitäten des natürlichen Lebens sind idealisiert; die Natur erreicht ihre Vollendung. Das zweite, paulinische Modell, stellt das erste geradezu auf den Kopf. Mit dem Körper verschwinden Geschlechtlichkeit und Tod. Der Leib wird in die Unkörperlichkeit der Engel verwandelt; Geschlechtlichkeit entfällt, und der neue Mensch wird wirklich unsterblich sein. Schematisch lassen sich die Zuordnungen so darstellen, wobei wir für das Buch der Wächter W“ und für Paulus „P“ setzen:

Modell W: Leib – Geschlechtlichkeit – Tod, auf Erden

Modell P: Geist – keine Geschlechtlichkeit – Unsterblichkeit,
im Himmel

Die beiden Modelle setzen eine Trennung der beiden Seinsbereiche „Himmel“ und „Erde“ voraus. Aber sie bestimmen deren Verhältnis auf verschiedene Weise. Im Modell W sind „Erde“ und „Himmel“ völlig getrennt und können niemals verbunden werden. Dem Menschen ist es versagt, die Grenzen irdischer Existenz zu überschreiten. „Gott ist im Himmel, du bist auf der Erde“, heißt es in diesem Sinne in einem anderen frühjüdischen Buch (Koh 5,1). Als Geschöpf ist der Mensch schlechthin unwandelbar, d. h. auf sein Menschsein – mit Körperlichkeit, Geschlechtlichkeit und begrenzter Lebenszeit – festgelegt. Das Modell P beruht dagegen auf der Annahme, daß es dem Menschen möglich sei, von einem Seinsbereich in den anderen überzuwechseln. Das kann allerdings nur geschehen, wenn der Mensch sich der himmlischen Existenz und den dort herrschenden Gesetzen anpaßt. Wenn der Mensch von der irdischen in die himmlische Welt überwechselt, muß er in ein engelsgleiches Wesen verwandelt werden. Gott ist willens, den Menschen so radikal zu verändern, daß er nicht in dem Zustande bleibt, in dem er sich in seiner irdischen Existenz befindet. Vielleicht darf man sagen: Gott ist bereit, einige seiner Qualitäten mit dem Menschen zu teilen. Dafür gibt es freilich Enthaltensamkeit als Bedingung, denn diese öffnet den Weg zu Gott und zum mystischen Erleben. In der Enthaltensamkeit verzichtet der Mensch auf etwas, was ihn von Gott unterschei-

det. Askese bringt ihn näher zu Gott und macht ihn, wenn nicht gottgleich, so doch engelsgleich. Keine Mystik ohne Askese.

Die beiden von uns unterschiedenen Auffassungen vom Jenseits gehorchen also ganz bestimmten Regeln; setzt man deren Geltung voraus, dann erscheinen sie als folgerichtig, in sich schlüssig und „logisch“. In der Geschichte der christlichen Theologie und Frömmigkeit haben diese Regeln über Jahrhunderte, sogar Jahrtausende hinweg Gültigkeit behalten. Erst in der Neuzeit verlieren sie allmählich ihre Kraft, so daß es z. B. zur Annahme kommen kann, das zeitlich nicht mehr begrenzte himmlische Leben trage materielle Züge und im Himmel sei weitere Zeugung möglich.⁸ Jedoch verschwindet die Logik der Himmelskonzepte keineswegs völlig. Sie ist immer wieder anzutreffen. Dafür seien zwei Beispiele angeführt, die sich im Werk von George Fox und Jean-Paul Sartre finden.

George Fox (1624–91), der Begründer der Quäker, war mit mystischen Entrückungen vertraut. Bei ihm bringt der Aufstieg des Menschen in die himmlische Welt Unsterblichkeit und Angleichung an Christus mit sich. Er beschreibt eine seiner mystischen Erfahrungen wie folgt:⁹

Now I was come up in my spirit through the flaming sword into the paradise of God. All things were new, and all the creation gave another smell unto me than before, beyond what words can utter. I knew nothing but pureness, and innocency, and righteousness, being renewed up into the image of God by Christ Jesus, so that I say I was come up to the state of Adam which he was in before he fell. ... But I was immediately taken up in spirit, to see another or more steadfast state than Adam's innocency, even into a state in Christ Jesus, that should never fall. [In meinem Geist gelangte ich durch das flammende Schwert in Gottes Paradies. Alle Dinge waren neu, und die ganze Schöpfung hatte für mich einen anderen Geruch als vorher, in unbeschreiblicher Weise. Ich kannte nichts als Reinheit, Unschuld und Gerechtigkeit, da in mir durch Jesus Christus Gottes Ebenbild erneuert und ich in den Zustand versetzt wurde, in dem sich Adam vor dem Sündenfall befand. ... Aber ich wurde sogleich im Geiste emporgehoben, um einen weiteren, bleibenderen Zustand als den von Adams Unschuld zu sehen: ein Zustand in Jesus Christus, der niemals vergeht.]

Hier ist die in der Nähe Gottes geschehende Verwandlung in ein himmlisches Wesen in einer Weise beschrieben, die mit dem paulinischen Bild

⁸ Lang und McDannell S. 258 ff. 423.

⁹ Fox S. 27.

vom Jenseits übereinstimmt. Christliche Mystiker aller Zeiten haben offenbar gewußt, daß eine räumliche Nähe zu Gott auch eine seinsmäßige Angleichung an ihn, eine Erneuerung seiner Gottebenbildlichkeit bedeutet.

Ein hübsches Beispiel dafür, daß die Verbindung von Unkörperlichkeit, fehlender Erotik und Jenseits auch in einem nachreligiösen Kontext noch plausibel ist, findet sich in Jean-Paul Sartres Filmskript „Das Spiel ist aus“ (*Les Jeux sont faits*, 1947). Dort treffen sich Pierre und Eve nach dem Tod im Jenseits und versuchen zu tanzen:

„Serrez-moi fort“, souffle-t-elle. Leurs visages sont tout proches l'un de l'autre. Ils dansent encore un instant, et elle répète: „Serrez-moi plus fort ...“. Brusquement, le visage de Pierre s'attriste. Il s'arrête de danser, s'éloigne un peu d'Eve et murmure: „C'est une comédie. Je n'ai même pas effleuré votre taille ...“. Eve comprend à son tour: „C'est vrai“, dit-elle lentement, nous dansons chacun tout seul.“ [„Drücke mich ganz fest“, flüstert sie. Ihre Gesichter sind einander ganz nahe. Sie tanzen noch einen Augenblick, und sie sagt noch einmal: „Drücke mich noch fester an dich.“ Plötzlich wird Pierres Gesicht traurig. Er hört auf zu tanzen, entfernt sich einige Schritte von Eve und murmelt: „Das ist Betrug. Ich habe nicht einmal deine Taille gestreift.“ Eve versteht. „Stimmt“, sagt sie zögernd. „Jeder tanzt ganz allein ...“]

Dem mystischen Jenseitsmodell verpflichtet, beschränkt Sartre das politische Handeln des Revolutionärs Pierre auf das Diesseits; im Jenseits trifft er zwar Eve, aber er kann sie nicht einmal berühren, denn beide sind körperlos geworden und müssen es auf ewig bleiben. Im mystischen Himmel gibt es weder Handeln noch Begegnung, weil der Mensch im Tod seinen Körper verliert.

Die Logik der beiden, von uns unterschiedenen Vorstellungen vom jenseits des Todes liegenden Leben läßt sich noch durch eine andere antike Quellengattung verdeutlichen: durch Jenseitsvisionen, die sich dem einen und dem anderen Modell zuordnen lassen. Dem „politischen Modell“ lassen sich die Visionen des alttestamentlichen Ezechielbuches zuordnen, denn hier haben sowohl die Visionen von der fleischlichen Auferstehung (Ez 37) als auch die visionäre Reise vom babylonischen Exilsort nach Jerusalem (Ez 40–48) ein politisches Ziel. In beiden Visionen sieht der Prophet, wie das Volk als politische Größe wiederhergestellt wird. Die verblichenen Menschenknochen werden wieder zusammengefügt und zu lebensfähigen Körpern ausgebaut, und das Volk wird in einem neu gestalteten Land Israel wohnen, dessen Mittelpunkt Tempel und Stadt Jerusalem sind. Die Vision des Propheten hat also einen stark diesseits- und ortsgebundenen Charakter; eine eigentlich

jenseitige Welt kommt nicht in den Blick. Dagegen legen verschiedene frühchristliche Visionen die Ortsbezogenheit ganz oder weitgehend ab. Wenn Paulus davon berichtet, er sei visionär in den dritten Himmel und ins himmlische Paradies entrückt worden (2 Kor 12,1–10), dann spielt für ihn eine Ortsbindung keine Rolle; auch verlautet von einer Wiederherstellung des menschlichen Körpers oder der diesseitigen Welt nichts. Paulus leidet lediglich darunter, daß er nicht durch Tod aus dem irdischen Leben scheiden und im Himmel beim Herrn Jesus Christus sein kann: „Ich sehne mich danach, aufzubrechen und bei Christus zu sein – um wieviel besser wäre das!“ (Phil 1,23). Er leidet auch darunter, daß er im Leib Schmerzen empfindet, die ihm feindliche Geister beibringen, die ihn, wie es scheint, beim mystischen Aufstieg ins himmlische Jenseits behindern.¹⁰ Aus den beiden Beispielen läßt sich erkennen, daß in traditionellen, politischen Zusammenhängen die Vision eine Diesseitsvision ist, während in apokalyptischen Zusammenhängen der Blick vornehmlich auf das transzendente Ziel der visionären Reise fällt. Dazu Jonathan Smith: „gewisse kultische Zentren erhielten [in der Spätantike] die Bedeutung von Wallfahrtsorten oder man fühlte sich ihnen noch gefühlsmäßig verbunden. Aber insgesamt erlahmte der Glaube an nationale Götter und deren grundlegende Ortsgebundenheit. Während der Nationalgott im Tempel wohnte oder sich regelmäßig in einem Kultgebäude manifestierte, entwickelte die Diaspora komplizierte Techniken zur Erzeugung von Visionen, Epiphanien und Himmelsreisen. Sie entwickelte Techniken des Zugangs zur Gottheit, die nicht an einen bestimmten Ort gebunden war.“¹¹ Dementsprechend lassen sich (in der Terminologie von Jonathan Smith) „lokative“ und „utopische“, d. h. ortsgebundene und ortlose Jenseitsreisen unterscheiden. Die ortsbebundene Jenseitsvision ist mit dem politischen Jenseitsbegriff, die ortsunabhängige mit dem mystischen Modell verbunden.

*Exkurs: Der traditionelle jüdische Jenseitsglaube als bricolage
(Baruchapokalypse)*

An dieser Stelle können wir innehalten. Bevor wir uns eigentlich christlichen Texten zuwenden (Paulus repräsentiert noch eine Richtung *innerhalb* des Judentums), soll unsere Aufmerksamkeit noch einer weiteren jüdischen Quelle gelten: der Baruchapokalypse. Nur in syrischer Übersetzung erhalten, ist das Werk wohl um das Jahr 100 n. Chr. ent-

¹⁰ So ist die Tätigkeit des 2 Kor 12,7 erwähnten „Boten Satans“ zu verstehen, wie Price zeigt.

¹¹ J. Smith xiv.

standen. Baruch, enger Freund des Propheten Jeremia, ist in dieser Schrift selbst Empfänger göttlicher Offenbarungen, und zwar solcher, die sich auf das Ende des babylonischen Exils und die Wiederherstellung Israels beziehen. Die Botschaften, die er empfängt, geben einen Überblick über die gesamte Menschheitsgeschichte von der Schöpfung bis zum ewigen Leben. Am Anfang, so erfahren wir hier, gab es keinen großen Unterschied zwischen Menschen und Engeln. Erst die Sünde Adams führte dazu, daß der Mensch seine ursprüngliche Unsterblichkeit einbüßte und, als Ausgleich, mit Geschlechtlichkeit und Fortpflanzung ausgestattet wurde. „Die Scheol [das Totenreich] hörte nicht auf, nach Blut zu verlangen; so wurde die Zeugung von Kindern eingerichtet und das Verlangen der Eltern nahm seinen Anfang“ (56,6). Tod, Sexualität und Fortpflanzung sind die Folge. Adams Sünde bringt jedoch nicht nur die menschliche Geschichte in Gang, sondern auch die Geschichte der Engel. Einige der Engel lassen sich mit menschlichen Frauen ein, zeugen Kinder und werden infolgedessen aus dem Himmel verbannt. Nun bestehen klare Verhältnisse in der Trennung zwischen Himmel und Erde, zwischen unsterblichen Engeln und sterblichen Menschen.

Die Geschichte der Menschheit, so wird uns gesagt, bewegt sich auf eine Zeit des großen Umbruchs zu. Gott wird sein weltumspannendes messianisches Reich errichten und das unglückliche Schicksal des jüdischen Volkes wenden. In den Tagen des Messias werden Krankheit, Krieg und Streit keinen Platz mehr haben; auch wird die menschliche Arbeit ohne Mühe erfolgreich sein (74,1). Unter den Segnungen des messianischen Zeitalters sind zwei besonders hervorzuheben: niemand wird vorzeitig sterben und Frauen werden ihre Kinder ohne Schmerzen zur Welt bringen. Die Baruchapokalypse zeichnet das Bild einer Welt, in der Menschen in Frieden und Wohlstand leben, ein hohes Alter erreichen und eine zahlreiche Nachkommenschaft besitzen. Von einem ewigen, nicht durch den Tod begrenzten Leben ist in diesem Zusammenhang nicht die Rede.

Am Ende des messianischen Zeitalters wird der Messias wieder in den Himmel zurückkehren. Alle entschlafenen Menschen werden auferstehen, allerdings nun nicht mehr zu irdischem Glück, sondern zu ewiger Herrlichkeit im Himmel (30,1; 40,3). Bei der Auferweckung wird den Menschen ihr früherer Leib wieder zurückgegeben: „Denn sicher gibt die Erde ihre Toten dann zurück, die sie jetzt empfängt, um sie aufzubewahren; dabei wird sich an ihrem Aussehen nichts verändern. Denn wie sie sie empfangen hat, so wird sie sie auch wiedergeben“ (50,2). Aber dann kommt es zu einer Umgestaltung des Leibes. Der göttliche Richterspruch bestimmt, daß die Bösen mit verunstalteten, stinkenden Leibern zur Hölle fahren, während die Gerechten im Glanz der Schönheit

erstrahlen und zu ihrer himmlischen Wohnstatt aufsteigen. „Dann wird Vortrefflichkeit bei den Gerechten [Menschen] noch größer sein als bei den Engeln“ (51,12). Diese Beschreibung setzt die Unsterblichkeit der auferstandenen und den Engeln überlegenen Menschen voraus; sie haben die ursprüngliche Ausstattung des Menschen vor der Sünde Adams wieder erreicht. Der Mensch ist wieder unsterblich, und so schließt sich der Kreis der Geschichte.

In der Baruchapokalypse haben wir ein Jenseits, das aus zwei aufeinanderfolgenden Epochen besteht. Zuerst wird es ein messianisches Reich geben, dessen Bürger Frieden und große Nachkommenschaft besitzen und ein hohes Alter erreichen. Darauf folgt eine zweite Epoche, in welcher die ursprüngliche Unsterblichkeit des Menschen wiederhergestellt wird. Die Rückkehr des Menschen zur Engelsgleichheit bringt den Verlust der Geschlechtlichkeit mit sich. Im Himmel wird es keinen Beischlaf geben.

Die Jenseitserwartung der Baruchapokalypse begegnet uns auch im 4. Esrabuch und, in interessanter Variante, in der Geschichte der Rechabiter, alle wohl in der Zeit um 100 n. Chr. oder nur wenig später entstanden. Die Geschichte der Rechabiter handelt von einer asketisch lebenden jüdischen Sekte, die an einem fernen Ort lebt; die Mitglieder der Gemeinschaft erreichen ein sehr hohes Alter von 788 Jahren; dann sterben sie und werden, in engelsgleiche Wesen verwandelt, in den Himmel aufgenommen. Alle diese Werke gehören bereits einer Spätzeit an, für welche die Lehren der Tradition Autorität besitzen. Daher werden keine neuen Lehrbildungen hervorgebracht, sondern überliefertes Gut wird gesammelt und zu einem locker gefügten Lehrgebäude zusammengestellt. Wie viele kulturellen Gebilde stellt es das Ergebnis einer „bricolage“ dar, um einen Ausdruck von Claude Lévi-Strauss zu gebrauchen: einer ad-hoc ausgeführten Bastelarbeit, die auf Baumaterial heterogener Herkunft zurückgreift und in deren Produkt die Spuren der Bastelarbeit erkennbar bleiben.

Der politische Himmel und der mystische Himmel stellen alternative, einander widersprechende und sich deshalb ausschließende Sichten des Jenseits dar. Die Baruchapokalypse löst den Widerspruch auf. Beide Himmelskonzepte werden als gültig erachtet und harmonisiert, indem sie in eine zeitliche Abfolge gebracht werden. Die spannungsvolle Mehrstimmigkeit der Tradition wird so in eine Einstimmigkeit verwandelt. Das ist „bricolage“ von der Art, wie sie für die Bildung „kanonischer“ Texte und Vorstellungen typisch ist.¹² Wir haben es hier mit dem kulturellen Produkt nicht mehr des homo politicus zu tun; auch

¹² Vgl. Donner S. 259–285.

der homo mysticus ist aus dem Blickfeld verschwunden; hier bastelt der homo faber, der bricoleur.

Die Abfolge von idealisiertem irdischem Reich, auf das eine ewige himmlische Existenz folgt, ist zur traditionellen jüdischen Jenseitserwartung geworden, die z. B. Maimonides in einem eigenen, im Jahre 1191 verfaßten Traktat ausführlich dargelegt hat.¹³ Der Erfolg der bricolage verwundert nicht, denn hier sind alle Stoffe antiker Jenseitsspekulation versammelt und in ein übersichtliches, seinen bricolage-Charakter jedoch nie verleugnendes und daher nur lockeres Schema gebracht.¹⁴

4. Der politische und der mystische Himmel in der Zeit der Kirchenväter (Irenäus von Lyon und Augustinus)

Sowohl die Lehre von der Auferstehung der Toten, wie wir sie im Buch der Wächter kennengelernt haben, als auch die Erwartung einer Unsterblichkeit im mystischen Himmel reiner Gottesgemeinschaft, wie sie für Paulus charakteristisch ist, findet ein vielfältiges Echo in der christlichen Vorstellungswelt. In der Zeit der Kirchenväter (ca. 150–600) lassen sich beide Auffassungen besonders am Werk zweier Bischöfe verdeutlichen: Irenäus, Bischof von Lyon in Frankreich (ca. 140–200) und Augustinus, Bischof von Hippo in Nordafrika (354–430).

Irenäus lebt in einer Zeit der Christenverfolgung. Sein Vorgänger auf dem Bischofsstuhl starb als Opfer blutiger Auseinandersetzungen, zu denen es zwischen Heiden und Christen in Lyon gekommen war. Von Irenäus selbst scheint ein bei Eusebius überlieferter Bericht über die Verfolgung der Jahre 175–177 zu stammen (Eusebius, *Kirchengeschichte* V, 1 f.). Wie die Märtyrer seines Berichts, so ist auch er überzeugt, daß Christus bald sein Reich errichten werde. Dieses Reich beginnt mit der Auferstehung aller Gerechten. Diese erhalten ihren gesunden, materiellen Leib wieder. Schauplatz des neuen Lebens ist kein ferner Himmel, sondern die Erde. „In der Welt, in der sie sich gemüht und gelitten haben, auf jegliche Weise in der Geduld erprobt, in der werden sie gerechter Weise auch die Früchte ihrer Geduld empfangen“, heißt es bei Irenäus. „In der Welt, in der sie getötet wurden wegen ihrer Liebe zu Gott,

¹³ Maimonides: Über die Auferstehung, S. 21–26 = Maimonides 1982, S. 32–35. Belegsammlungen: Strack und Billerbeck S. 816–844; Montefiore und Loewe S. 580–608; Hertzberg. Mehr systematische Darstellungen: Weber S. 371–405; Vetter 1987, 1991; vgl. MacDonald S. 355–415.

¹⁴ Zum bricolage-Charakter vgl. besonders Montefiore und Loewe S. 581 f., die der Ansicht sind, in der rabbinischen Jenseitslehre herrsche nichts als Verwirrung, da die Bedeutung von Begriffen wie „die künftige Welt“ unscharf bleibe und ständig wechsle. „There is little system in the rabbinic imaginings about the future life“ (S. 582).

in der werden sie auch lebendig gemacht werden“ (Irenäus, *Häresien* V, 32,1). Gott hat die Welt nicht als Kerker geschaffen, in der die Gerechten gefoltert und gemartert werden sollen; sie sollen in ihr vielmehr ein angemessenes Leben führen und die materiellen Güter genießen. Im Reich des Messias erhalten die Märtyrer die Welt als ihren Besitz zurück. Kein Verfolger kann sie ihnen mehr streitig machen. Endlich werden sie an den Segnungen von Gottes guter Schöpfung teilhaben können – jene Segnungen, die ihnen die heidnische Umwelt mit Gewalt vorzuenthalten suchte.

Auf der Grundlage zahlreicher Zitate aus dem Alten Testament und aus apokryphen Schriften entwirft Irenäus ein Bild der erhofften neuen Welt. Wieder zum Leben erweckt, findet sich der Mensch in einer idealen Umgebung vor. Die volle Zeugungsfähigkeit des männlichen Körpers wird wieder hergestellt sein, und die Frauen werden zahlreichen Kindern das Leben schenken. Die Natur wird von selbst Wein und Getreide in Fülle hervorbringen, so daß niemand mehr die Kräfte seines Körpers durch harte Arbeit erschöpfen muß. Der Herr selbst wird den Gerechten einen Tisch bereiten und ihnen alle Köstlichkeiten vorsetzen. Auch gibt es in der neuen Welt keine Feinde mehr. Sogar die wilden Tiere können nicht mehr als solche gelten, weil sie nun der menschlichen Herrschaft unterstehen. Selbst Alter und Tod können das Leben auf der neuen Erde nicht mehr bedrohen. Immer wieder versichert Irenäus seinen Lesern, daß alles, was er in seinen biblischen und anderen Quellen über den Reichtum des neuen Zeitalters findet, wörtlich zu verstehen sei. „Nichts darf man allegorisch deuten, sondern alles ist sicher, wahr und wirklich, zum Genuß der Gerechten von Gott gemacht“ (*Häresien* V, 35,2). Genauso wirklich wie die Verfolgung durch die Heiden war, so wirklich wird auch das wiederhergestellte Leben sein.

Irenäus weiß, ähnlich wie das Buch der Wächter, daß das Leben in einer Welt der Auferstehung zwar lang, aber doch schließlich begrenzt sein muß. Er spricht von einem tausendjährigen, irdischen Reich des Messias. Nach dem Ablauf seiner Frist, wird es ein geistiges Reich des Vaters geben, aber darüber weiß Irenäus keine Auskunft zu geben. Für ihn zählt nur eines: die Hoffnung auf das irdische, diesseitige, Tausendjährige Reich.

Im vierten Jahrhundert war die Welt eine andere geworden. Es gab keine Christenverfolger mehr. Das Römische Reich war christlich geworden. Die Märtyrer sind nun Gestalten der Vergangenheit, die als Heilige verehrt werden. Man mußte sich nach einem neuen Ideal von Heiligkeit und Vollkommenheit umsehen. Augustinus und viele andere fanden das Ideal in der Gestalt des Asketen. Dem Märtyrer gleich, bewies auch der Asket seine Treue zu Christus durch heldenhaftes Ertragen von Schmerz, durch Verzicht auf die Annehmlichkeiten eines Fami-

lienlebens und durch Streben nach vollkommener Verwirklichung eines geistlichen Lebens. In einer von asketischen Idealen geprägten Religion mußten die traditionellen Bilder eines diesseitigen Tausendjährigen Reiches zu materialistisch, zu „fleischlich“ erscheinen; sie vertrugen sich nicht mit dem neuen Geist. Sprach man von einem Chiliasten, dann konnte das nur noch in der Sprache der Polemik geschehen. „Wonach er selbst, der in seinen Leib verliebt und ganz fleischlich gesonnen war, verlangte, darin würde – so träumte er – das Reich Christi bestehen,“ berichtete schon Bischof Eusebius über einen angeblichen Irrlehrer. Er zählt auch auf, worin dieser fleischliche Traum besteht: „in der Befriedigung des Magens und der noch tiefer liegenden Organe, also in Speise und Trank und Beilagern“ (Eusebius, *Kirchengeschichte* III, 28). Im 4. Jahrhundert ist eine solche Sicht unerträglich, denn anders als das Martyrium hat sich die Askese nicht mit Diesseitshoffnung und Politik, sondern mit Jenseitshoffnung und Mystik verbunden. Der Märtyrer will in dieser Welt leben, der Mystiker nicht; er versteht die irdische Existenz als etwas Vorübergehendes und Vorläufiges.

Die Verbindung von Askese und Mystik ist in den Überlieferungen des alten Mönchtums mit Händen zu greifen. Der Mönch zieht sich aus dem geschäftigen Leben der Städte in die Einöde zurück, um allein oder nur mit wenigen Gleichgesinnten zusammen zu sein und um sich dem Gebet und der Vorbereitung auf das ewige Leben zu widmen. Ehelosigkeit gilt dabei als „engelsgleiches Leben“, das die im Himmel für alle Seligen vorgesehene Engelsgleichheit schon vorwegnimmt und gleichsam einübt.¹⁵ Von einigen Asketen des 4. Jahrhunderts wird berichtet, daß sie bereits jetzt schon mit Engeln und Seligen in Kontakt stehen, mit ihnen reden, und sogar ihr Leib bereits etwas vom Glanz des himmlischen Lichts widerspiegelt.¹⁶

In seinen „Bekennnissen“ (*Confessiones*, entstanden 397–400) berichtet Augustinus nicht nur von den Sünden seiner Jugend (wofür er berühmt wurde), sondern auch von dem langen asketischen und mystischen Weg seiner Gottsuche. Von philosophischer Lektüre angeregt, widmete er sich schon vor seiner Bekehrung zum Christentum dem Aufstieg der Seele zur höheren, göttlichen Welt. Im Jahre 386 hatte er seine ersten Erfolge; aber er war enttäuscht. Die Schau des Göttlichen gelang nur vorübergehend und ließ sich nicht in einen Dauerzustand überführen. Zur Aufrechterhaltung der Vereinigung mit Gott fühlte er

¹⁵ Lang und McDannell S. 497 Anm. 25.

¹⁶ Nach Sulpicius Severus pflegen Asketen wie Martin von Tours die Unterredung mit Engeln und Seligen (*Dialoge* II,13), während es dem Mönch Anatolius nicht gelang, viele – aber immerhin einige – seiner Mitmönche zu überzeugen, daß er bereits jetzt Träger eines göttlichen Lichtgewandes geworden sei (*Leben des heiligen Martinus* 23).

sich zu schwach und zu wenig geläutert. Er kam dennoch zur Überzeugung, daß eine geistige Gemeinschaft mit Gott das höchste menschliche Glück bedeutet. Die „Bekenntnisse“ berichten von verschiedenen mystischen Erlebnissen Augustins und erklären auch, wie man „Stufe um Stufe“ zu immer höheren Wirklichkeiten aufsteigen kann (Augustinus, *Bekenntnisse* VII, 17[23]). Nach Abwendung von der materiellen Welt bedarf es der ungeteilten Konzentration auf die Seele. Dringt der Mystiker immer weiter nach innen, so kann „im Moment eines zitternden Augenaufschlags“ der Aufstieg zu Gott gelingen (ebd.). In solchen Augenblicken erlebte Augustinus *nescio quam dulcedinem* „einen Zustand unsäglichen Glücks“ (*Bekenntnisse* X, 40[65]). Dauerte dieses Erleben an, so wüßte er es nicht anders zu beschreiben als die Seligkeit des künftigen ewigen Lebens.

Der Himmel, von dem Augustinus im mystischen Aufstieg einen Vorgeschmack bekam, ist das Jenseits der Platon verpflichteten griechischen Philosophie. Diese Philosophie hatten sich jene christlichen Intellektuellen angeeignet, für die die griechischsprechende Welt die bedeutendste geistige Kultur ihrer Zeit darstellte. Augustinus und viele seiner Zeitgenossen schätzten das Werk Plotins (205–270), eines Neuplatonikers, der in seinen späteren Jahren die Stellung eines Hofphilosophen des römischen Kaisers Gallienus innehatte. Plotin empfahl die Verachtung der Welt und eine asketische Lebensweise. Um nicht der materiellen Welt verhaftet zu bleiben, sollen wir auf die Anhäufung von Besitz ebenso verzichten wie auf Macht, Ämter und die Ausübung von Herrschaft.

Plotin ist der Überzeugung, alle diese weltlichen Freuden entfremdeten uns unserer wahren Bestimmung, der Betrachtung des wahrhaft Schönen. Dieses Schöne kann nur in der jenseitigen Welt der ewigen Ideen gefunden werden. In jener Wirklichkeit bleibt die höchste Schönheit von aller Vermischung mit Fleisch und Körperlichkeit frei. Die Philosophie zielt auf die Befreiung der Seele vom Leib und die Stärkung ihrer geistigen Kräfte. Nur nach gründlicher Vorbereitung kann die Seele nach dem Tod des Körpers zum Himmel aufsteigen. Durch Betrachtung und Meditation gelingt das „Abscheiden von allem, was hienieden ist, ... die Flucht des Einsamen zum Einsamen“ (Plotin, *Enneaden* VI, 9 – der Schlußsatz dieses Werks). Indem die einzelne losgelöste Seele zum göttlichen Einsamen oder Einen flieht, erhält sie einen Vorgeschmack vom Ewigen und wahrhaft Schönen. Dieser Philosophie ist Augustinus in seinen „Bekenntnissen“ verpflichtet. Wie bei Irenäus der politische Impuls einen weltlichen, irdischen Himmel hervorbrachte, so wird in Augustinus ein mächtiger mystischer Impuls wirksam, der zur Gestaltung eines theozentrischen, sich der Anschaulichkeit entziehenden Himmels führt.

Auch nach dem Zeitalter der Kirchenväter sind die beiden Impulse, der politische wie der mystische, lebendig geblieben. Tief verwurzelt in religiöser Überlieferung und menschlicher Sehnsucht entsprechend, haben sie, wie die Sehnsucht nach einem jenseits des Todes liegenden Leben selbst, die Stürme der Zeiten überstanden. Der jüdisch-christliche Jenseitsglaube, so möchte uns scheinen, gehört zu jenen geprägten Formen, von denen Goethe in den „Urworten“ sagt: „Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt geprägte Form, die lebend sich entwickelt.“

Literatur

1. Quellen(sammlungen)

- | | | |
|------------------------------------|-------|---|
| Augustinus | 1989: | Bekenntnisse, übers. v. K. Flasch, Stuttgart. |
| Berger, K. | 1981: | Das Buch der Jubiläen, in: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 2, hrsg. v. W. G. Kümmel, Gütersloh, S. 273–575. |
| Charlesworth, J. H.
(Hrsg.) | 1985: | History of the Rechabites, in: The Old Testament Pseudepigrapha, Bd. 2, London, S. 443–461. |
| Eusebius | 1967: | Kirchengeschichte, übers. v. P. Haeuser, München. |
| Fox, G. | 1952: | The Journal, hrsg. v. J. L. Nickalls, Cambridge. |
| Hertzberg, A. | 1996: | Der Tod und die künftige Welt: Jüdische Texte zur Auferstehung, in: Diakonia 27, S. 175–179. |
| Hornung, E. | 1979: | Das Totenbuch der Ägypter, Zürich. |
| Irenäus von Lyon | 1912: | Fünf Bücher gegen die Häresien. Buch 4–5, übers. v. E. Klebba, München. |
| Klijn, A. F. J. | 1976: | Die syrische Baruch-Apokalypse, in: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 5, hrsg. v. W. G. Kümmel, Gütersloh, S. 103–191. |
| Krauß, S. | 1933: | Sanhedrin (Hoher Rat), in: Die Mischna, hrsg. v. G. Beer u. a., Gießen. |
| Maier, J. | 1995: | Die Qumran-Essener, Bd. 2, München. |
| Maimonides, M. | 1982: | Treatise on Resurrection, übers. v. F. Rosner, New York. |
| Montefiore, C. G. und
Loewe, H. | 1974: | A Rabbinic Anthology, New York. |
| Müller, C. D. G. | 1989: | Die Himmelfahrt des Jesaja, in: Neutestamentliche Apokryphen, 5. Aufl., Bd. 2, hrsg. v. W. Schneemelcher, Tübingen, S. 547–562. |
| Plotin | 1973: | Ausgewählte Schriften, übers. v. R. Harder, Stuttgart. |

- Strack, H. L. und
Billerbeck, P. 1928: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud Midrasch, Bd. IV/2, München.
- Sulpicius Severus 1914: Schriften über den heiligen Martinus, übers. v. P. Bihlmeyer, München.
- Uhlig, S. 1984: Das äthiopische Henochbuch, in: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 5, hrsg. v. W. G. Kümmel, Gütersloh, S. 461–780.

2. Forschungsliteratur

- Barker, M. 1991: *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem*, London.
- 1996: *The Risen Lord*, Edinburg.
- De Conick, A. D. 1996: *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*, Leiden.
- Douglas, M. 1995: *The Cloud God and the Shadow Self*, in: *Social Anthropology* 3, S. 83–94.
- Donner, H. 1994: *Aufsätze zum Alten Testament*, Berlin.
- Eshel, E. 1996: 4Q471B: A Self-Glorification Hymn, in: *Revue de Qumran* 17, S. 175–203.
- Fossum, J. E. 1995: *The Image of the Invisible God: Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology*, Fribourg.
- Gundry-Volf, J. M. 1996: *Controlling the Bodies: A Theological Profile of the Corinthian Sexual Ascetics (1 Cor 7)*, in: *The Corinthian Correspondence*, hrsg. v. R. Bieringer, Löwen, S. 519–541.
- Hall, R. G. 1994: *Isaiah's Ascent to See the Beloved*, in: *Journal of Biblical Literature* 113, S. 463–484.
- Kellermann, U. 1996: *Elia als Seelenführer der Verstorbenen*, in: *Biblische Notizen* 83, S. 35–53.
- Lang, B. und
McDannell, C. 1990: *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, Frankfurt.
- Lyons, W. J. 1996: *Possessing the Land: The Qumran Sect and the Eschatological Victory*, in: *Dead Sea Discoveries* 3, S. 130–151.
- MacDonald, J. 1964: *The Theology of the Samaritans*, London.
- Messel, N. 1915: *Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie*, Gießen.
- Murray-Jones, C. R. A. 1992: *Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition*, in: *Journal of Jewish Studies* 43, S. 1–31.
- 1993: *Paradise Revisited (2 Cor 12:1–12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate*, in:

- Harvard Theological Review 86, S. 177–217.
265–292.
- Otzen, B. 1984: Heavenly Visions in Early Judaism: Origin and Function, in: In the Shelter of Elyon, hrsg. v. W. B. Barrick u. a., Sheffield, S. 199–215.
- Poirier, J. C. und 1996: Celibacy and Charism in 1 Cor 7:5–7, in: Frankovic, J. Harvard Theological Review 89, S. 1–18.
- Price, R. M. 1980: Punished in Paradise, in: Journal for the Study of the New Testament 7, S. 33–40.
- Rad, G. von 1964: Gesammelte Studien zum Alten Testament, 4. Aufl., München.
- Smelik, W. F. 1995: On Mystical Transformation of the Righteous into Light in Judaism, in: Journal for the Study of Judaism 26, S. 122–144.
- Smith, J. 1978: Map Is not Terrortory, Leiden.
- Smith, M. 1996: Studies in the Cult of Yahweh, Bd. 2, Leiden.
- Sysling, H. 1996: Tehiyyat ha-metim: The Resurrection of the Dead in the Palestinian Targums of the Pentateuch and Parallel Traditions in Classical Rabbinic Literature, Tübingen.
- Twycross, S. 1995/96: Was Jesus Married?, in: Expository Times 107, S. 334.
- Vetter, D. 1987: Zukunft, in: Lexikon religiöser Grundbegriffe: Judentum – Christentum – Islam, hrsg. v. A. T. Khoury, Graz, S. 1170–1173.
- 1991: Die Lehren vom Tod und von der ‚kommen- den Welt‘ im talmudischen Schrifttum, in: Tod und Jenseits im Altertum, hrsg. v. G. Binder und B. Effe, Trier, S. 21–49.
- Weber, F. 1897: Jüdische Theologie, 2. Aufl., Leipzig.
- Wyatt, N. 1996: Les mythes des Dioscures et l'idéologie royale dans les littératures d'Ougarit et d'Israël, in: Revue biblique 103, S. 481–516.
- Zeller, D. 1996: La métamorphose de Jésus comme épiphanie, in: L'Évangile exploré, hrsg. v. A. Marchadour, Paris, S. 167–186.