

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

*“Das Jenseits - zwischen Geschichte und Ontologie”* by Karl Erich Grözinger

was originally published in

*Vom Jenseits: Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte*, by Evelin Goodman-Thau (Ed.) Berlin: Akademie Verlag (1997), 47-59.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783050070896-004>

This article is used by permission of Publishing House [De Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Karl E. Grözinger

## Das Jenseits – zwischen Geschichte und Ontologie

„Das Jenseits ist einer der großen Horizonte der Religionen und Gesellschaften. Der Glaube, daß mit dem Tode die Würfel noch nicht gefallen sind, verändert das Leben der Gläubigen.“<sup>1</sup> So sehr die Entstehung eines Glaubens, wie der an das Fegefeuer, den Jacques Le Goff in seinem weit gespannten Kaleidoskop zeichnet, das Leben der Menschen verändert, so ist doch im selben Atemzug die andere Seite zu benennen, wie dies Le Goff nur wenige Sätze später tut: „Es ist offenbar, daß die Geburt eines solchen Glaubens mit einem tiefgreifenden Wandel der Gesellschaft verbunden ist, in der er entsteht.“<sup>2</sup> Es scheint, daß man mit diesen beiden Formulierungen der Beziehung von Leben und Glaube oder Glaube und Gesellschaft wieder vor der alten Frage nach der Priorität von Henne und Ei zu stehen kommt. Ist ein neu entstehender Jenseitsglaube die Folge veränderter gesellschaftlicher Verhältnisse, oder sollte er vielmehr erst die Gesellschaft verändern? Ob kausal oder final, Le Goff will die „ideologische Funktion“ solcher Vorstellungen im Werden der Gesellschaft aufspüren.

Ganz im Sinne eines solchen Funktionalismus<sup>3</sup> hat z.B. Burckhard Gladigow in seinem Aufsatz *Zur sozialen Konstruktion des Todes* die Wandlungen und Zielsetzungen der pompa funebris im alten Rom gezeichnet. Er sagt da unter anderem:

„Der Existenzbereich ‚Jenseits‘ läßt die Defizite der Sozialordnung, die Defizite der diesseitigen Rechtsverwirklichung nur dann für korrekturfähig erscheinen, wenn zwischen Leben und Nachleben ein Konzept vermittelt wird, das Identität konstruiert und Alternativen verdeutlicht.“<sup>4</sup>

„Die biologische, soziale und politische Tradition der Familie wird bei der Bestattung demonstriert; zusammen mit der *laudatio funebris* ein Politikum ersten Ranges nicht eine Jenseitshoffnung, eine Perspektive des Toten.“<sup>5</sup>

---

Jacques Le Goff, *Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter*, München 1990, 9.

2 Ebd., 10.

3 Vgl. Dazu Bronislaw Malinowski, *Magie, Wissenschaft und Religion*, Frankfurt a.M. 1973.

4 Burckhard Gladigow, „Naturae Deus Humanae Mortalis. Zur sozialen Konstruktion des Todes in römischer Zeit“, in: Günther Stephenson (Hg.), *Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit*, Darmstadt 1980, 119-133, hier 123.

5 Ebd., 129.

Nicht nur soziale Faktoren werden für das Entstehen der jenseitigen Mythologie reklamiert. Der Religionspsychologe Detlef-I. Lauf sieht in solchen Mythen weniger eine soziale Funktion, als vielmehr „eine rekapitulierende Sinndeutung des bisherigen Lebens“.

„Insofern ist schlicht, aber zutreffend zu sagen, daß eigentlich alle Symbolik des Todes und eines nachtodlichen Fortlebens ihren Sinn und die inhärente Kontinuität nur daraus bezieht, höchste Wertsetzungen auf das diesseitige, irdische Dasein zu projizieren, und dieses Leben zum Prüfstein für alles Zukünftige zu machen.“<sup>6</sup>

„Dahinter steht aber die ganz schlichte Erkenntnis und die Absicht, den Tod als den Höhepunkt und das eigentliche Ziel menschlichen Daseins anzuerkennen.“<sup>7</sup>

Im Gegensatz zu diesem aktiven Schaffen von deutenden, den Sinn des Lebens darstellenden Symbolen will Malinowski im Unsterblichkeitsglauben zuallererst eine Folge des menschlichen Selbsterhaltungstriebes erkennen:

„Die Überzeugung des Menschen von der Kontinuität des Lebens ist eine der höchsten Gaben der Religion, welche – durch den Selbsterhaltungstrieb suggeriert – die bessere der beiden Alternativen – die Hoffnung auf ein fortdauerndes Leben und die Furcht vor der Vernichtung – prüft und wählt.“<sup>8</sup>

Außer soziologischen, psychologischen und anthropologischen Erklärungen pflegt man für das Entstehen insbesondere der jüdischen Jenseitsvorstellungen gerne die Theologie, speziell die Theodizeeproblematik als Stimulus für das Entstehen der Jenseitsvorstellungen verantwortlich zu machen; so z.B. Martin Hengel in seinem Buch über *Judentum und Hellenismus*:

„Bei den Märtyrern zur Zeit der Religionsnot, die sich lieber töten ließen, als daß sie Gottes Gebot brachen, mußte die von Ben-Sira in apologetischer Weise repristinerte, immanente Vergeltungslehre sich als nicht mehr ausreichend erweisen. Wenn der Gott Israels wirklich der allmächtige und gerechte Herr der Welt war, konnte seine Macht auch durch den Tod nicht begrenzt werden. Wir begegnen daher in der frühen chasidischen [sic] Apokalyptik den ersten Hinweisen auf die Auferstehung, das Gericht und das Schicksal des Menschen nach dem Tode überhaupt. Das in der israelitischen Weisheit immer wieder gestellte *Theodizeeproblem* strebte hier einer neuen Lösung entgegen.“<sup>9</sup>

Im selben Sinne äußert sich Louis Jacobs in seiner „analytischen Studie“ zu den *Principles of the Jewish Faith*,<sup>10</sup> dabei auf einen Konsens der Gelehrten verweisend:

„Scholars are generally inclined to the view that a full belief in immortality came into Judaism at the time of the Maccabees when young men were dying in defence of their faith. It was no longer possible at that time to account for human death and suffering solely in terms of divine retribution and reward in this life, and the complete belief in after-life was felt to be necessary for theodicy.“

6 Detlef-I. Lauf, „Im Zeichen des großen Übergangs. Archetypische Symbolik des Todes in Mythos und Religion“, in: Günther Stephenson (Hg.), *Leben und Tod in den Religionen*, 81-100, hier 86.

7 Ebd., 90.

8 Bronislaw Malinowski, *Magie, Wissenschaft und Religion*, 36.

9 Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1973, 357, 368.

10 Louis Jacobs, *Principles of the Jewish Faith*, London 1964, 411.

Die Frage der Theodizee wird in der Tat ein konstanter Faktor in der Entwicklung der jüdischen Jenseitsvorstellungen bleiben, indem je und dann erneut die Frage gestellt werden muß, wie denn Gottes Gerechtigkeit angesichts der neuen und veränderten Koordinaten der jüdischen Befindlichkeit verifizierbar sei.

Bevor ich mich dieser Frage zuwende, soll noch ein weiterer – im Gefolge des Einflusses der griechischen Philosophie im Mittelalter – in der jüdischen Literatur auftauchender theologischer Gesichtspunkt genannt werden, der in der Beschreibung des Jenseits mit seiner positiven wie negativen Seite zunehmend Gewicht gewonnen hat, nämlich der Verweis auf Gottes Güte, ein Hinweis, der mehr am Wesen Gottes selbst interessiert ist als an der Relation von Gott und Mensch, an welcher die Theodizee-Problematik interessiert ist. So etwa schon der Begründer der mittelalterlichen jüdischen Philosophie, Sa'adja Gaon, in seinem Buch von der *Glaubenslehre und Philosophie*:

„Schon nach der Vernunft muß es uns als notwendig erscheinen, daß der Schöpfer des Weltganzen, vermöge seiner Allweisheit, Allmacht und Allgüte gegen seine geschaffenen Wesen, unmöglich in dem beschränkten Guten und dem vergänglichen Wohle, das er in der diesseitigen Welt der Seele zuwendet, dasjenige Maß finden kann, das er der Seele zuzuteilen gedenkt.“<sup>11</sup>

Zu welcher der vorgenannten Erklärungen man auch neigt, allen gemeinsam ist die Einschätzung, daß das Jenseits eine Funktion des Diesseits sei. Dies gilt für die zuletzt von Sa'adja angeführte Auffassung, nach der die „menschliche“ Vernunft eine solche jenseitige Vergeltung fordert, wie für die sozialen, psychologischen oder theologischen Begründungen des Jenseitsglaubens. Die Problematik der irdischen Gegenwart bestimmt das Bild, das Ziel und das Wesen des Jenseits.

Diese Relation von Diesseitserwartung und Jenseitsvorstellung scheint sich auch dem Blick auf die Geschichte der jüdischen Jenseitsvorstellungen durch die Jahrtausende zu bestätigen. Solange das biblische Israel das Ziel des menschlichen Lebens und die Forderung nach Gerechtigkeit innerhalb dieser irdischen Welt verwirklicht sah, blieben seine Jenseitsvorstellungen ziemlich blaß und kaum entwickelt. Das Leben in dieser Welt, die Teilnahme am Gottesdienst, der Preis Gottes in der Gemeinde Israels, er galt dem alten Israel offenbar als das Leben in seiner Fülle. Tod ist da, wo man aus der Gegenwart Gottes in dieser Welt ausgeschlossen ist. Tot sein heißt, vom Gotteslob ausgeschlossen sein.<sup>12</sup> „Denn nicht preist dich Scheol, lobt dich der Tod; nicht künden, die in die Grube hinabfahren, deine Treue; Leben, Leben, das preist dich, wie ich heute.“ (Jes 38,18 f.)<sup>13</sup> Die Fülle des Menschseins wird in dieser Welt erlangt, darum sagt die Bibel von einem erfüllten Menschenleben, daß der Mensch „alt und lebenssatt“ sterben kann, und dies wurde als eine „gnädige Erfüllung“<sup>14</sup> verstanden, wo ein Weiterleben allenfalls in den eigenen Kindern gewünscht wurde. In diesem Sinne hat Julius Well-

---

11 Übersetzung von Julius Fürst, *Emunot we-Deot, oder Glaubenslehre und Philosophie von Sa'adja Fajjumi*, Leipzig 1845, Kap. IX/2, 459.

12 Vgl. Claus Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen 1968, 120 ff.

13 Und vgl. Gerhard v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I, München 1962, 399 ff.

14 Ebd., 402.

hausen recht, auch wenn dies bei ihm aus christlicher Sicht polemisch gemeint sein mag, wenn er sagte „Daraus erklärt sich der ungeheure Wert, den die Juden, sehr im Gegensatz gegen die ältesten Christen, auf das irdische Leben legen; es ist auch in religiöser Hinsicht der Güter höchstes.“<sup>15</sup> Hätte Wellhausen statt „Juden“ „das alte Israel“ gesagt, könnte man ihm vorbehaltlos zustimmen. Die Position der „ältesten Christen“ war ja schon längst durch das pharisäische Judentum und die Apokalyptiker vorbereitet.

Es stellte sich in der biblischen Zeit offenbar nur die Frage, wo der Mensch nach einem erfüllten und sinnhaften Erdenleben bleibt, wenn dieses erfüllte Erdenleben zu Ende geht. Die Antworten sind bezeichnend. Die Sche'ol oder die Grube ist ein Ort der Lebensferne, auch der Gottesferne – die Sche'ol ist allenthalben der Ort, wo man zu seinen Vätern versammelt wird. Das Jenseits nach dem Tode bleibt hier nur das unbefriedigende Gegenüber zu einem befriedigenden Diesseits. Wie das Diesseits alles zu Erwartende bietet, so bleibt das Jenseits blaß und funktionslos.

Anders wird dies erst, wo am Rande des biblischen Kanons und aus der Mitte der weisheitlichen Literatur die Sinnhaftigkeit und die ausgeglichene Gerechtigkeit dieses Erdendaseins in Frage gestellt wird – bei Hiob und bei Kohelet. Wo der sinnstiftende Ausgleich und die Zuversicht auf eine innerweltliche Gerechtigkeit in die Krise geraten, da muß es etwas jenseits dieses irdischen Daseins geben, welches das Leben in dieser Welt vor Sinnlosigkeit und Verzweiflung schützt – wiewohl Hiob selbst das Heil des Menschen noch in dieser Welt sucht, nicht in den Gräbern und auf dem Pfad ohne Wiederkehr (Hiob 16,22). In einer solchen Situation konnte die einzig naheliegende Antwort im Rahmen der biblischen Anthropologie und Kosmologie die Umkehrung des Satzes vom Pfad ohne Wiederkehr sein, also die Wiederbringung der Toten auf diese Welt. Eine andere Jenseitshoffnung schien nicht denkbar. Das aus dem altbiblischen Menschenbild erwachsende Jenseits ist eine geschichtliche Zukunft, eine Rückkehr der Toten in diese Welt durch die Auferstehung der Toten, und zwar zunächst nur für die, welche eine solche verdienten: „Des Sünders Verderben ist ewig, und seiner wird nicht gedacht, wenn Gott die Frommen heimsucht. Das ist das Teil der Sünder in Ewigkeit, aber die den Herrn fürchten, werden auferstehen zum ewigen Leben, und ihr Leben verläuft im Licht und wird nimmer versiegen.“ (Ps Sal. 3,11 f.)<sup>16</sup> Mit anderen Worten, Sinn und Erfüllung kann es nur in einem Leben auf dieser Welt geben, in einer Rückkehr aus der Sche'ol, dem finsternen Ort der Versammlung der toten Generationen, der als Ort der Gottesferne keinesfalls der altbiblischen Lebenserwartung und Erfüllungshoffnung entsprechen konnte. In welchem Maße das Auferstehungsjenseits durch die Irdischkeit geprägt war, zeigt schlaglichtartig noch im 9./10. Jahrhundert der die Auferstehung verteidigende Rationalist Sa'adja Gaon. Sa'adja sucht die Zweifel an der Möglichkeit der Auferstehung u.a. dadurch zu zerstreuen, daß er nachweist, daß die Erde genug Materie besitzt, um daraus alle Verstorbenen wieder zu beleben und auch bezüglich des Raumes kommt er zu der beruhigenden Feststellung, daß nach der Auferstehung für jeden immerhin ein Raum von 288 Ellen bleibt.<sup>17</sup>

15 Julius Wellhausen, *Israelitische und Jüdische Geschichte*, Berlin 1901, 212.

16 Weitere Belege bei Eduard König, *Geschichte der Alttestamentlichen Religion*, Gütersloh 1912, 451.

17 Julius Fürst, *Emunot we-Deot*, 409, 380 ff.

Eine neue Qualität hat die Auferstehung in der Erwartung einer Wiederkehr auch der Frevler neben den Gerechten, die einen zur ewigen Schmach und die anderen zum ewigen Leben, wie dies das Buch Daniel (12,2) erwartet. Bei dieser Erwartung scheint das nachtodliche irdische Leben nicht mehr unter der Voraussetzung zu stehen, daß das irdische Leben schlechthin das glückliche oder erfüllte Leben sein müsse, wie es ja die biblische Vorstellung für das Leben des Gerechten versteht. Die doppelte Auferstehung, der Frevler und der Gerechten, hält zwar am irdischen Lebensraum als dem einzig für die Menschen möglichen fest, sieht ihn aber doch deutlich in seiner Zweideutigkeit, als Ort der Schmach und des Glückes gleichermaßen. Bei dieser Auferstehungserwartung ist die irdische Welt der Auferstehung zunächst die Welt des Gerichtes, zum Guten wie zum Bösen, und nicht wie bei der einseitigen Auferstehungshoffnung die Welt der Erfüllung und des Glücks. Hier zeigt sich eine deutliche Veränderung der Weltsicht an. Die einseitige Auferstehungshoffnung sieht in der irdischen Welt letztlich den ausschließlichen Ort menschlicher Erfüllung, wenn diese auch in der gegenwärtigen Zeit gestört sein mag – nach der dualen Erwartung verbleibt die Welt auch nach der Auferstehung in einer Zweideutigkeit als eine Welt des Glücks und des Unglücks gleichermaßen. Es mag dieser aufkommende Weltpessimismus sein, welcher für Jenseitshoffnungen offen war, welche der irdischen Welt als dem bleibenden Ort der Zweideutigkeit endgültig den Rücken kehrten und eine klare Trennung zwischen Heils- und Erfüllungsort und Unheilsort herbeiführte. Dies um so mehr, als die duale Auferstehungshoffnung Frevlern wie Gerechten eine gemeinsame Zeit des Wartens im Staube oder in der Sche'ol zumute- te und damit beide Gruppen in ungerechter Weise gleich behandelte.

Ein solcher Ausweg angesichts einer pessimistischen Weltsicht war auf dem Boden der monistischen Anthropologie Altisraels nicht denkbar, er wurde erst durch eine anthropologische Dichotomie eröffnet, welche es erlaubte, an ein nicht-irdisches Glück des Menschen, an eine Erfüllung außerhalb des irdischen Leibes zu glauben. Die Hinwendung zur Möglichkeit einer unkörperlichen nachtodlichen Erfüllung des menschlichen Daseins ist erst möglich geworden durch eine neue Sicht des irdischen Daseins als einer vorübergehenden leiblichen Phase des menschlichen Seins – oder richtiger, des Lebens der menschlichen Seele, die vom Leib getrennt ihre wahre Erfüllung findet. Eine solche neue Sicht des menschlichen Daseins läßt Josephus den Anführer der letzten Aufständischen auf der Wüstenfeste Massada vor dem letzten Kampf darstellen. Elasar sagt dort zu seinen Mitstreitern,

„daß nicht der Tod, sondern das Leben für die Menschen Unheil bedeutet. Der Tod nämlich schenkt den Seelen Freiheit und läßt sie an einen reinen Ort gelangen, wo sie beheimatet sind und wo kein Schmerz mehr auf sie wartet. Solange sie aber an den sterblichen Körper gefesselt sind und an seinen Unzulänglichkeiten mitzutragen haben, sind sie wahrhaft im Zustand des Todes gefangen [...]. Doch erst wenn sie frei ist von jener Schwerkraft, die sie zur Erde zieht und sie an sie bindet, erst wenn sie in ihre Heimat gelangt ist, hat sie Anteil an jener beseligenden Kraft und allseits fessellosen Stärke, für immer unsichtbar dem menschlichen Auge wie Gott selbst.“<sup>18</sup>

---

18 Flavius Josephus, *Der jüdische Krieg*, Bd. VII, 8.7, Übers. Hermann Endrös, München 1966, 258.

Die rabbinische Literatur ist diesem griechischen Weg des Josephus nur teilweise gefolgt und hat mit der altbiblischen Tradition an der Bedeutsamkeit des Körperlich-Irdischen festgehalten. Der Mensch wird von ihr als zwiefältiges Geschöpf Gottes, das Teile von oben und unten gleichermaßen besitzt, gezeichnet. Leib und Seele stehen nach der altrabbinischen Auffassung in einer Partnerschaft und Verantwortungsgemeinschaft, nicht in einem sich gegenseitig behindernden Gegensatz. Die rabbinische Weltsicht bleibt, wenigstens teilweise, diesseitszugewandt. Die irdische Welt in ihren raum-zeitlichen Kategorien behält einen vom Schöpfer vorgesehenen Sinn, als Zeit der Bewährung von Leib und Seele gleichermaßen. Nach rabbinischer Auffassung ist die Welt Gottes gute Schöpfung, wie dies das erste Kapitel der Bibel ja ausdrücklich sagt, zugleich aber weiß man um die Begrenztheit der Welt, die nicht die einzige und letztliche Erfüllung des menschlichen Lebens sein kann, an der man sich um jeden Preis festklammern müßte.<sup>19</sup> Der Mensch hat also eine gottgewollte Aufgabe in dieser Welt, doch ist sie nicht der Ort seiner höchsten Erfüllung, eben weil der Mensch eine duale Natur hat.

Entsprechend der zwiefältigen menschlichen Natur mußte auch die Jenseitshoffnung eine duale Ausgestaltung erfahren, wenn anders beide Teile des Menschen zu ihrem Recht kommen sollten. Und zwar derart, daß die Seele, die zuvor aus den himmlischen Schatzhäusern in den Leib herabgekommen war, sogleich nach dem Tode in diese himmlische Welt zurückkehrt – unter den Thron Gottes, in das Bündel des Lebens oder in den himmlischen Garten Eden. Dort genießt sie – in rein geistiger Form, aber dennoch als personhaftes Wesen – all jene Freuden eines himmlischen Banketts, mit Mahl, Getränk und sanften Ruhekissen.

War die Seele jedoch sündig geworden, so mußte sie zuvor – höchstens 12 Monate – in den Gehinnom, also in ein unterirdisches Fegefeuer, mit all den detaillierten Straftorturen, die man später auch aus dem christlichen Purgatorium kennt. Diese Leiden des Seelenpurgatoriums können durch Gebet und Almosen der noch Lebenden erleichtert werden. Das am Grab der Eltern und während der 11–12 Trauermonate gesprochene Waisen-Kaddisch ist bis heute ein Zeuge dieser Tradition des Gebetes für die Toten im Purgatorium. Das heißt, nach talmudisch-rabbinischer Auffassung gibt es ein doppeltes Jenseits für die Seele: den glückhaften Zustand im Garten Eden und zuvor das bis zu zwölfmonatige Purgatorium.<sup>20</sup>

Aber auch der Leib hat nach dieser dichotomischen Konzeption sein zwiefältiges „Jenseits“ im Grab. Dort im Grab erleidet der Leib die von einem Engel durchgeführte Grabesstrafe und die schmerzvolle Verwesung und den Wurmfraß. Ist er ein frommer Leib gewesen, so ruht er in Frieden im Grab und steht noch in einer gewissen Resonanz mit der Welt der Lebenden und ist nicht ganz fern von Gott, wie dies von der biblischen Sche'ol noch gesagt wird. Der Tote auf dem jüdischen Friedhof ist nicht fern von Gott und vor allem nicht fern von der lebendigen jüdischen Gemeinde.<sup>21</sup> Diese zweifache

19 Vgl. Dazu Ephraim E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem (hebr. 1971; engl. 1975), Kap. 10.

20 Vgl. dazu Karl E. Grözinger, *Ich bin der Herr, dein Gott!*, Frankfurt a.M./Bern 1976, 97-100.

21 Dazu siehe Karl E. Grözinger, „Die Totenruhe im Judentum“, in: *Menorah. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte*, Bd. 4, München/Zürich 1993, 259-272.

doppelte Jenseitsvorstellung, Garten Eden und Gehinnom für die Seele sowie Strafe beziehungsweise Ruhe im Grab für den Leib, ist eine durch und durch individualistische Jenseitsvorstellung. Sie tritt in Kraft sogleich nach dem Tode eines jeden einzelnen Individuums, ist also bezüglich der Zeit, bezüglich des Gerichtes sowie hinsichtlich von Lohn und Strafe ganz auf den einzelnen Menschen ausgerichtet – anders als bei der Auferstehung, die zu einem fernen Zeitpunkt in einem kollektiven Akt erwartet wird.

Die Vorstellung von der Auferstehung ist für das aus der Bibel herrührende monistische Menschenbild eine befriedigende Lösung, denn der Mensch als ganzer kehrt danach in ein besseres irdischen Leben zurück, das ihn für die Unbill des vorigen Lebens wohl belohnen und die vortodlichen Defizite in einem nachtodlichen Leben ausgleichen kann, das gewissermaßen im selben Lebensraum seinen Ort hat.

Nicht so gelungen erscheint die dichotomische rabbinische Lösung. Bei ihr kommt die Seele nur vorübergehend wirklich zu ihrem Recht – wenn sie, wie Josephus dies beschreibt, in ihre himmlische Heimat zurückgekehrt ist. Demgegenüber ist die Lösung für den Körper im Grab eher eine dürftige Notlösung. Die rabbinische Theologie hat diese unbefriedigende Lösung für den Leib dadurch auszugleichen gesucht, daß sie die dichotomische Jenseitsvorstellung mit der monistischen verband, mit anderen Worten, sie hat an der Auferstehung des Leibes festgehalten. Diese Zwitterlösung will dem Leib volle Genugtuung widerfahren lassen, zwingt aber die Seele in einen Zustand zurück, den sie mit ihrem Eingang in den himmlischen Garten Eden eigentlich schon hinter sich gelassen hatte – daß dies als ein Mangel oder als eine nicht optimale Erlösungshoffnung empfunden werden konnte, wird sich hernach bei Maimonides zeigen.

Es scheint, daß für die rabbinische Welterfahrung und das rabbinische Menschenbild keine kompromißfreie Jenseitsvorstellung möglich war, die sowohl dem materiell Leiblichen wie dem immateriell Seelischen gleichermaßen gerecht werden könnte. Die Zwiespältigkeit des menschlich irdischen Daseins führte offenbar zu einer unausweichlich zwiespältigen Jenseitsvorstellung, wenn man den beiden Elementen des Menschlichen, Leib und Seele, gerecht werden wollte. Die rabbinische Literatur hat dieser Widersprüchlichkeit vielleicht dadurch Rechnung getragen, daß sie sich weigerte, eine schlüssige Dogmatik in dieser Frage zu entwickeln. Stattdessen hat sie in ihrer Homiletik je nach anstehender Problematik die eine oder die andere Konzeption in den Vordergrund gerückt. Im Rahmen dieser unterschiedlichen Akzentsetzungen hat die rabbinische Literatur jedoch noch eine dritte Konzeption angeboten, mit der sie gleichsam den gordischen Knoten durchhieb. Und dies nicht nur hinsichtlich der skizzierten anthropologischen Problematik, sondern hinsichtlich der Problematik allen Erdendaseins, eingeschlossen aller Kreatur. Diese dritte Konzeption sieht nun gleichsam völlig vom gegenwärtigen Zustand der Welt und des menschlichen Wesens ab.

Diese dritte Jenseitskonzeption will den skizzierten irdischen Gegebenheiten nicht mehr entsprechen, sondern läßt sie ganz hinter sich und zwar in einer Jenseitsvorstellung, die auch für den gegenwärtig bestehenden gesamten Kosmos Jenseits ist. Die zuvor skizzierten Jenseitsvorstellungen waren gleichsam innerkosmisch, innerhalb der bestehenden Schöpfungsordnung. Grab, Gehinnom, Garten Eden und der Lebensraum der Auferstehung sind allesamt Teil der jetzt schon bestehenden Schöpfung. Die dritte frühjüdische Jenseitsvorstellung ist demgegenüber wesentlich radikaler. Nach ihr wird

die gesamte bestehende Schöpfung in ein Jenseits hinübergeführt. Nach ihr empfängt die gesamte jetzt bestehende Schöpfung ihre Erfüllung in einer völlig neuen Schöpfung, die alle bisherigen Schöpfungsordnungen hinter sich läßt. Dies ist eine Erlösung auch für Rest der Schöpfung – so wie für die Nation Israel die messianische Erlösung die national-staatliche Erlösung ist, für die Seele der Eingang in den Garten Eden und für den Leib die Auferstehung die vollgültige Erlösung sind. Allein diese letzte umfassende kosmische Erlösung der neuen Schöpfung trug ursprünglich den Namen *Olam ha-ba*, die kommende Welt. „Der erste Himmel wird verschwinden und vergehen, ein neuer Himmel wird erscheinen.“ (1 Hen 91,16 f.)<sup>22</sup> „Als dann werden vernichtet alle Zeiten und Jahre, und fortan wird weder Monat noch Tag sein, noch Stunden. [...] Es beginnt der eine Aion.“ (Slav. Hen. 65,7-8)<sup>23</sup> Im Zuge der vielfältigen Vermischungen dieser gezeichneten Jenseits- und Erlösungsvorstellungen in der frühen jüdischen Literatur wurde der Terminus *Olam ha-ba* auch auf die Seelenerlösung im Garten Eden und die Auferstehungserlösung übertragen. Wenn immer man darum in jüdischen Texten auf den terminus technicus für Jenseits, *Olam ha-ba*, trifft, muß man sich die Frage stellen, welche der genannten Konzeptionen denn damit gemeint sei.

Diese hier skizzierten Vorstellungen und der mit ihnen verbundene Terminus *Olam ha-ba* wird im Mittelalter von der Philosophie und Mystik gleichermaßen weiter getragen – oft in ihren beschriebenen traditionellen Formen. Neben diese rabbinischen Vorstellungen treten aber Deutungen und Interpretationen, welche die alten talmudisch-antiken Jenseitskonzepte erheblich veränderten oder gar auf völlig neue Grundlagen stellten. Man wird das Neue darum nur im Lichte des zuvor Beschriebenen verstehen. Das wesentlich Neue der mystischen Jenseitsvorstellungen, der Kabbala und des späten Hasidismus, wurde schon von der mittelalterlichen jüdischen Philosophie vorbereitet, nämlich die Spiritualisierung der Anthropologie und mit ihr die der Jenseitsvorstellungen. Die Philosophen haben die Bedeutsamkeit des Leibes herabgemindert und statt seiner in der Seele (so die Platoniker) oder im Intellekt (die Aristoteliker) das Wesen des Menschen gesehen. Die Vollendung des menschlichen Daseins wird jetzt nicht in erster Linie in der Ethik und in der durch sie erlangten Gerechtigkeit gesehen, sondern in der Erkenntnis der rationalen Seele bzw. des menschlichen Intellekts. Entsprechend dieser Verlagerung der Gewichte wird die philosophische Jenseitsvorstellung neu konzipiert. Für eine solche Neudeutung bot sich zunächst die altrabbinische Lehre vom Glückszustand der Seelen im himmlischen Garten Eden an. Neu ist nun gegenüber der rabbinischen Lehre, daß schon alleine die Trennung der Seele vom Leib ein befreiendes Glück ist – ganz im Sinne der griechischen Lehre vom Leib als dem Gefängnis der Seele. Die altrabbinische Seelenlehre hat dies nie formuliert – der Leib galt den Rabbinern nicht als Gefängnis der Seele, sondern als deren Partner, und es ist die Sünde, welche beide voneinander trennt, wie dies der rabbinische Traktat von der Erschaffung des Kindes formulierte. Danach wird der Mensch bei seiner Geburt von einem Engel beschworen:

22 Vgl. Wilhelm Bousset u. Hugo Gressmann, *Die Religion des Judentums im Späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen 1966, 280 f.; George Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* [1927], Bd. II, New York 1971, 378.

23 Vgl. Wilhelm Bousset u. Hugo Gressmann, *Die Religion des Judentums*, 243 ff.

„sei gerecht und kein Frevler [...] und wisse, daß der Heilige, Er sei gesegnet, rein ist und seine Diener [die Engel] sind rein und auch die Seele, die Er in dich gegeben hat, ist rein. Wenn du sie in Reinheit hütetest, ist es gut, wenn aber nicht, so nehme ich sie von dir.“<sup>24</sup> Spätestens seit Salomo Ibn Gabirol<sup>25</sup> ist in der jüdischen Religionsphilosophie der schon von Josephus geäußerte griechische Gedanke von der Befreiung der Seele aus dem Gefängnis des Leibes wieder in ausgesprochener oder unausgesprochener Weise verbreitet.

Eine weitere wichtige Neuerung ist die, daß die Rückkehr der Seele in den göttlichen Bereich nicht gleichsam ein göttliches Gnadengeschenk ist oder eine forensisch zuerkannte Belohnung, sondern die Rückkehr der Seele oder des menschlichen Intellekts gilt als die natürliche Vollendung von Seele oder Intellekt. Die Seele und der Intellekt kehren in das ihrem Wesen Gleiche zurück. Das Jenseits ist, was seine positive Seite anlangt, der Ursprungsort des Menschen – dies galt rabbinisch allenfalls für die eine Hälfte des Menschen, nämlich seine Seele. Allerdings bedeutete diese überirdische Herkunft rabbinisch nur die räumliche Herkunft der Seele aus den himmlischen Behältern, wohingegen bei den mittelalterlichen Philosophen die „himmlische“ Herkunft der Seelen eine wesensmäßige Substanzabstammung meint. Für die mittelalterlichen Philosophen, Platoniker wie Aristoteliker gleichermaßen, ist die Seele oder der Intellekt das Wesen und damit recht eigentlich das Ganze des Menschen, wohingegen sie rabbinisch nur seine Hälfte darstellt. Das gute Jenseits ist für die mittelalterlichen Denker mithin der wesensmäßige Ursprung des Menschen, in den er nach seinem Tode zurückzukehren wünscht. Die menschliche Entfaltung in dieser Welt, die intellektuelle Entwicklung ist also eine Entwicklung zu seinem Jenseits, zu seinem eigenen Ursprung hin. Das Jenseits ist somit nicht nur eine Zukunftshoffnung wie die altjüdischen Jenseitsvorstellungen, sondern das Jenseits ist das den Menschen schon in diesem Leben Tragende, Bestimmende und sein wahres Wesen Ausmachende. Man vergleiche etwa Maimonides:

„der Intellekt, der sich in der Seele des Menschen findet, er ist die Form des Menschen, der in seiner Erkenntnis vollkommen ist. Und über diese Form heißt es in der Tora ‚lasset uns einen Menschen machen in unserem Bilde und in unserer Ähnlichkeit‘.“<sup>26</sup>

Und: „Diese Form, der Intellekt, geht nicht zugrunde, wenn der Körper sich in seine Elemente auflöst, wiewohl die übrige Seele mit dem Körper zugrunde geht. Was vom Menschen im *Olam ha-ba* übrigbleibt, ist sein Wesen und seine Form, d.h. der Intellekt, während der Körper und die für die Körperfunktionen nötige Seele zugrunde gehen.“<sup>27</sup>

Und schließlich: „Der *Olam ha-ba* [...] ist eine Sache, die zum natürlichen Verlauf der Welt gehört, d.h. die Unsterblichkeit der Seele.“<sup>28</sup>

24 Midrasch Tanchuma pequde § 3; Adolph Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, Bd. I, Jerusalem 1967, 153 ff; Ephraim E. Urbach, *The Sages*, 218 (hebr.).

25 Salomo Ibn Gabirol, *Die Lebensquelle*, Bd. III, 56, dt. Ausgabe: Sabine S. Gelhaar u. Orm Lahann, Cuxhaven 1989, 111 (hebr. bei Yakov Bluvstein, Jerusalem 1926, 136).

26 Maimonides, *Mischne Tora*, Hilkh. Jesode Tora 4,8.

27 Maimonides, *More nevuachim* I,41.

28 Maimonides, *Ma'amar tehijat ha-Metim*, *Iggerot ha-Rambam*, Bd. I, hg. v. Yizhak Shilat, Jerusalem 1977, 363.

Demgegenüber gilt die von Maimonides offenbar nur widerwillig tradierte Auferstehung des Leibes natürlich als minderwertigere Form jenseitiger Wiedergutmachung. Sie wird darum von den Philosophen meist gar nicht erwähnt oder nur pflichtgemäß referiert, dabei aber stets zu einer Vorstufe herabgedrückt. Dies wird unüberbietbar von Maimonides in seinem Sendschreiben über die Totenauferstehung klarstellt:

„Jene Menschen, deren Seelen [bei der Auferstehung] in die Körper zurückkehren, werden essen und trinken und den Beischlaf üben und Kinder zeugen. Dann werden sie sterben nach einem sehr langen Leben, wie zur Zeit des Messias. Das Leben aber, nach dem kein Tod mehr folgt, ist der *Olam ha-ba*.“<sup>29</sup>

Das Jenseits der Philosophen ist dabei wie schon der altrabbinische himmlische Garten Eden ein je schon im Weltenbau vorhandenes und nicht eines, das erst am Ende der Zeiten kommt oder geschaffen wird. Dieser *Olam ha-ba*, die kommende Welt, ist allemal schon da und hat seinen Ort im bereits bestehenden Weltenbau. Die mittelalterlichen Philosophen zeichnen nun aber ihr Jenseits in das mittelalterliche Weltbild ein, wodurch aus der altrabbinischen himmlischen Seelenkammer etwas völlig neues wird. Im Weltbild des Mittelalters hat der *Olam ha-ba* nun seinen Ort in der intelligiblen Welt oberhalb der Himmelssphären – im aktiven Intellekt (aristotelisch) oder in der Weltseele (platonisch),<sup>30</sup> die beide mit den Engeln der Tradition identifiziert werden. Rabbinisch war der Garten Eden innerhalb des noch sensiblen Kosmos, innerhalb der sieben durchaus räumlich gedachten Himmel. Die Philosophen haben ihren „Garten Eden“ über die sensible Welt der Himmelssphären hinaus gehoben in den mundus intelligibilis. Und damit wird der Garten Eden Teil der übermateriellen göttlichen Welt – entsprechend dem Wesen von Seele oder Intellekt.

Auch der Strafort der Seelen hat seinen Platz in diesem Weltgebäude – er ist halbwegs zum glücklichen Ziel der Seelen angesiedelt – im elementaren Feuer unterhalb der Himmelssphären,<sup>31</sup> d.h. gemäß dem neuen Weltbild hat er seinen unterirdischen Ort verlassen, bleibt aber – und das ist seine Strafe – in der materiellen Welt. Das jenseitige Leben ist nun ein vom Körper befreites, auch von den Bildern der Körperlichkeit wie Essen und Trinken, es ist höchste Form der Gotteserkenntnis. Es ist sogar, wenn auch oft nur angedeutet, die Aufhebung der Individualseele im allgemeinen Intellekt oder in der allgemeinen Seele – aus der sie ursprünglich stammen.

Diese Grundkonzeption des spiritualisierten Jenseits im Bereich des mittelalterlichen mundus intelligibilis haben die jüdischen Mystiker, Kabbalisten und Hasidim im Prinzip von den Philosophen übernommen, wenn auch in ihren spezifischen Modifikationen, insbesondere im Rahmen der Sefirotlehre – wo sie Gan Eden und Gehinnom ansiedelten. Wichtig war für die mystischen Jenseitskonzeptionen jedoch vor allem der Gedanke, daß der *Olam ha-ba* jeweils schon Gegenwart war, schon zur Weltzeit und während der Lebenszeit jedes Menschen. Diese Gegenwärtigkeit der jenseitigen Heilswelt zeigte sich

29 Maimonides, *Ma'amar tehijat ha-Metim*, 354.

30 Vgl. z.B. bei Isaak Israeli: siehe Alexander Altmann u. Samuel Miklos Stern, *Isaac Israeli*, Oxford 1958, 193, 113, 110, 112, 189, 192; und Avraham Bar Hija, *Higajon ha-nefesh ha-azuva*, hg. v. Geoffrey Wigoder, Jerusalem 1971, 49.

31 Z.B. Israeli, s. Alexander Altmann u. Samuel Miklos Stern, *Isaac Israeli*, 193.

ihnen nicht nur darin, daß der Mensch alsbald nach seinem Tod Eingang in den *Olam ha-ba* finden konnte. Wichtiger ist für die Mystiker, daß der *Olam ha-ba* auch schon während der Lebenszeit des Menschen in dieser Welt zugänglich ist – daß also wie es die hasidischen Meister gelegentlich sagen, der *Olam ha-ba* schon in dieser Welt geschmeckt werden kann.

Ein weiterer Gedanke wird für die mystisch-kabbalistische Jenseitsvorstellung zentral. Mit der Einordnung bzw. Identifizierung von *Olam ha-ba* und intelligibler Welt ist dieses Jenseits nicht nur ein Ort, der für das Nachleben der Menschen wichtig ist. Diese intelligible Welt hat ja nach der philosophisch mittelalterlichen Weltauffassung zugleich eine zentrale kosmologische Funktion. Diese intelligible Welt ist als Zwischenursache oder als Emanationsträger zugleich Erhalter der Welt – eine völlig neue Funktion des Jenseits, die dem altrabbinischen Garten Eden niemals eignete.

Darum gibt der Verfasser des Sohar, Moses de Leon, in seiner hebräischen Schrift *Sheqel ha-Qodesh* dem terminus technicus *Olam ha-ba*, die Welt, die kommt, eine völlig neue, überraschende, aber für dieses Denken typische Deutung:

„*Olam ha-ba* [heißt er] weil dies die Welt ist, die beständig kommt, sie strahlt ohne Unterlaß Glanz aus und sie ist der Quell, der beständig das Mysterium des inneren Glanzes ausstrahlt, der beständig kommt und nie unterbrochen wird. Das ist das Mysterium der Welt, daß der Glanz von allem Heiligen von dort beständig kommt und von seiner Heiligkeit werden die Oberen wie die Unteren geheiligt.“<sup>32</sup>

Das bedeutet, der Mensch, die ganze Welt leben schon hinieden auf Erden aus dem Leben der kommenden Welt – nicht erst nach der Rückkehr dorthin – wie dies Moses de Leon in seinem *Sheqel ha-Qodesh* an anderer Stelle einmal ausdrücklich sagt: „Die Seele, wenn sie nach dem Tode an ihren Ursprungsort zurückkehrt, lebt sie von der Lebenskraft, von der die Welt auch schon zuvor lebte. Die Seele steigt hinauf und erquickt sich am Mysterium des *Olam ha-ba*, an jener Lebenskraft, die aus dem Mysterium des *Olam ha-ba* hervorgeht, denn jede Sache kehrt ja in ihr Element zurück.“<sup>33</sup>

Das Leben des Menschen auf dieser Welt gewinnt seine Qualität gemäß dem Kontakt des irdischen Menschen zu dieser jenseitigen Welt, d.h., wahres Leben und glückliches Leben gewinnt der Mensch einzig aus seiner Verbindung mit dieser jenseitigen Welt, mit dem *Olam ha-ba*. Mit anderen Worten, der mittelalterliche jüdische Mystiker lebt nur aus und für und in Hinwendung zu dieser jenseitigen Welt – die im Falle der sefirotischen Kabbala natürlich die Welt der Sefirot ist (speziell die Sefira Bina, die als *Olam ha-ba* gilt). Die Zugänglichkeit des *Olam ha-ba* schon während des irdischen Lebens des Menschen wird noch in anderer Weise dargestellt, sei es als nächtlicher Himmelsaufstieg der Seelen in die himmlischen Welten, die in diesen Zusammenhängen mit den Bildern der alten Hechalotliteratur gezeichnet werden,<sup>34</sup> oder sei es, daß der zur Nachtzeit

32 *The Shekel hak-kodesh of Moses de Leon*, hg. v. Albert William Greenup London 1911, Neudruck: Jerusalem 1969, 30; entsprechend in *Sefer Sha'are Ora*, hg. v. J. Gikatilla, Warschau 1883, Neudruck: Jerusalem 1960, 174.

33 *Shekel hak-kodesh*, 36.

34 Karl E. Grözinger, *Kafka und die Kabbala. Das Jüdische in Werk und Denken von Franz Kafka*, Frankfurt a.M. 1994, 54.

studierende Toragelehrte zusammen mit den Gerechten und Gott im Garten Eden Gottes Lob singt.<sup>35</sup> Auch das Wesen des Lebens in der kommenden Welt unterscheidet sich – bei den Mystikern wie bei den Philosophen – nur quantitativ vom wesenhaften Leben in dieser Welt. Dieses wesenhafte Leben des Menschen in dieser Welt, das dann in der kommenden Welt seine Klimax und Krönung erfährt, ist die Erkenntnis, insbesondere die Erkenntnis Gottes. Die alten Paradiesesgeschichten vom Essen und Trinken werden von Philosophen und Kabbalisten auf das intellektuelle Erkennen umgedeutet: „wenn es heißt: Sie genießen vom Glanz der Schechina, so will ich damit sagen, daß jene Seelen sich daran erquicken, was sie erfassen und erkennen von der Wahrheit des Schöpfers, E.s.g., wie die Hajjot ha-Qodesh und die übrigen Engelsstufen“,<sup>36</sup> und im Sohar: „Die Gerechten [...] nähren sich, bis sie die vollkommene Erkenntnis erlangen. Und Essen und Trinken bedeutet nichts als dies!“<sup>37</sup>

Noch an einer anderen Stelle zeigt sich, daß das Leben im *Olam ha-ba* letztlich nur die Steigerung eines Zustandes ist, den der Mensch schon in dieser Welt erreichen kann – wenn auch nur vorübergehend. Der zentrale kabbalistische Terminus für die Klimax des mystischen Lebens, die *unio mystica*, ist der hebräische Terminus *devequt*. Dieser Begriff dient in den mystischen Texten gleichermaßen zur Beschreibung des Lebens im *Olam ha-ba*<sup>38</sup> wie auch für die vorübergehende Vereinigung mit dem Göttlichen schon während des Lebens in dieser Welt. Dies wird in den Texten der osteuropäischen Hasidim sogar mit allem Nachdruck unterstrichen. Der Schüler des Ba'al Schem Tov, Jakob Josef aus Polnaa, sagt dies in seinem Erstlingswerk des gesamten osteuropäischen Hasidismus, *Toledot Ja'aqov Josef*,<sup>39</sup> wie auch Elimelekh aus Lisensk, der Schüler des Maggid aus Mesritsch: in der *devequt*, der Gottesanhängung, ist man schon in dieser Welt im *Olam ha-ba*:

„Es gibt Zaddikim, die mit reinen Gedanken Gott dienen und sich durch die Gebote an den Schöpfer, Er sei gesegnet, heften (*davaq*) mit *devequt* und großer Lust, so daß sie stets seine Erhabenheit sehen. Solche Zaddikim ziehen die Erquickungen des *Olam ha-ba* auf sich als ob sie schon in dieser Welt vom Glanze der Schechina genossen. Solche Zaddikim harren nicht erst auf die Genüsse des *Olam ha-ba*, denn sie haben sie schon in dieser Welt.“<sup>40</sup>

Im Zusammenhang mit einer solchen Auffassung vom *Olam ha-ba* als der die Welt erhaltenden Gotteskraft, an die man sich schon in dieser Welt heften kann und soll, darf man hier auch an die anderen Immanenzformen des Göttlichen erinnern, die in der

35 Karl E. Grözinger, *Musik und Gesang in der Theologie der frühen jüdischen Literatur*, Tübingen 1982, 115, nach Sohar *hadash bereshit* 13a-b.

36 Maimonides, *Kommentar zur Mischna* (Talmudausgabe), Bl. 123d.

37 Sohar I 135b, Midr. *Ha-ne'elam*. Die Erkenntnis der Seligen ist größer als die der Engel (Sohar *hadash* 26b); sie weilen im göttlichen Licht (Asriel aus Gerona, *Perush ha-aggadot*, hg. v. Isaiah Tishby, Jerusalem 1973, 12).

38 Vgl. Asriel aus Gerona, *Perush ha-aggadot*, 15 f.

39 Jakob Josef aus Polnaa, *Toledot Ja'aqov Josef*, hg. in Brooklyn, o. J., Bl. 22a-b.

40 Elimelekh aus Lisensk, *No'am Elimelekh*, Bd. I, hg. v. Gedalyah Nigal, Jerusalem 1978, 251.

hasidischen Literatur nicht speziell den Terminus *Olam ha-ba* verwenden. Seien es die oberen Welten, die Welten des Gedankens und der Rede, alles Termini für die göttlichen Welten, deren man auf dem Wege der *devequt* schon hier in diesem Leben teilhaftig werden kann.

Abschließend will ich nur noch kurz an eine überaus eigenartige Deutung des Jenseits in der lurianischen Kabbala, erinnern. Nach der lurianischen Schöpfungs- und Seelenlehre war im Sündenfall die Makroseele des Protoplasten, des Adam ha-rischoh in abertausende Seelenfunken zerbrochen. Diese Seelenfunken, zum überwiegenden Teil in die Leiber von Israeliten eingeleibt, müssen nunmehr auf dem Wege der Seelenwanderung geläutert und in die Makroseele des ersten Menschen reintegriert werden.<sup>41</sup> Das jenseitige Ziel dieser Menschenseelen ist darum deren Reintegration in die Makroseele des ersten Menschen, der dann im *Olam ha-tikkum*, in der restituierten Welt leben kann. Ich glaube, man darf diese Konzeption eine mythologisch-anthropomorphe Jenseitsvorstellung nennen. Der Ort und das Heil der Einzelseele, das erstrebte jenseitige Ziel ist die Seelenwurzel der Einzelseele in der Seele des restituierten Adam. Der psychische Mensch als sein eigenes Jenseits!

Auch diese Jenseitsvorstellung hat ihre Wirkung und Gegenwart schon in dieser Welt. Denn auch während ihres Erdenlebens kann die Einzelseele Kontakt mit wenigstens Teilen dieser adamitischen Makroseele aufnehmen. Insbesondere im Brauch des mystischen *Jichud*, bei dem man, auf dem Grab eines Verstorbenen ausgestreckt, Kontakt mit der Seele – oder einer Seelenhierarchie aufnehmen kann, also mit Seelenwelten, welche hernach der Ort sind, zu dem die Seelen nach ihrem Tode und ihrer endgültigen Läuterung in der Seelenwanderung zurückkehren.

Auch bei diesen mystischen Deutungen des *Olam ha-ba* ist die Jenseitsvorstellung eine Funktion des Diesseits und des Menschenbildes und der mit ihnen gegebenen Ziele des menschlichen Daseins. Die Ziele des menschlichen Daseins haben sich von der Ethik (bei den Rabbinen) über den Intellektualismus (bei den Philosophen) zur unitiven Mystik (bei Kabbalisten und Hasidim) verlagert, entsprechend mußte der *Olam ha-ba* neu verortet werden. Das rabbinische Jenseits ist im Rahmen des meritorisch-ethischen Denkens der Rabbinen ein Ort des Lohnes für Seele und Leib, bei den Philosophen ist es der die Welt und den Menschen hervorbringende und nährnde, ihm wesensgleiche Ursprung und damit sein natürliches Lebensziel. Ebenso bei den Mystikern in Kabbala und Hasidismus, nur daß letztere den schon gegenwärtigen Zugang zum *Olam ha-ba* in den Vordergrund rückten, um schon in dieser Welt im Jenseits, im *Olam ha-ba*, zu leben.

---

41 Vgl. dazu Gershom Scholem, „Gilgul. Seelenwanderung und Sympathie der Seelen“, in: *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Frankfurt a.M. 1962; Karl E. Grözinger, *Kafka und die Kabbala*, 101 ff.