

## Die Himmel. Wege zur Vervielfältigung von Welt im antiken Christentum

Der Himmel ist nicht nur eine kosmologische Größe, sondern das entscheidende Merkmal, an dem ein Religionswissenschaftler feststellt, ob ein Artefakt oder ein Text als religiös zu betrachten ist. Wann immer eine Kultur mit einer zweiten Welt rechnet, die grundsätzlich von der irdischen getrennt ist, kann man ihr ‚Religion‘ zuschreiben. Dabei ist es zunächst egal, ob diese zweite Welt mit Göttern oder Geistern bevölkert ist, sie kann auch aus Elementen und Kräften bestehen. Aber diese Vorstellung eines Jenseits bringt eine Kultur dazu, ihre eigene Welt als kontingent zu sehen, als Variante einer besseren, helleren, schöneren Überwelt. Je nach Kosmologie liegt diese in der Vorzeit, in der Zukunft oder parallel darüber. Erzählungen, welche einflussreiche Kräfte allein in der hiesigen Welt lokalisieren, wie beispielsweise die Wirkung eines Baumgeistes, sortiert man besser unter Naturgeschichten. Wenn hingegen der Geist des Baumes in einem eigenen entzogenen Reich wohnt, das nur über spezielle Rituale oder Personen zugänglich ist, liegt ‚Religion‘ vor.

Die andere Welt kann mit verschiedensten Begriffen bezeichnet werden. Dabei bietet sich in einer Kultur die Erfahrung desjenigen Bereiches an, der besonders entzogen und endlos erscheint. Bei Pazifikindianern ist es das Meer, in der nordischen Mythologie die Eiswelt. Allen Kulturen naheliegend ist die Anschauung des Himmels.<sup>1</sup> Allerdings birgt ‚Himmel‘ – anders als ‚Meer‘ oder ‚Berge‘ Ambivalenzen, die zu weiteren Spekulationen Anlass geben: Der Himmel zeigt genau beobachtbare Regelmäßigkeiten wie den Sternenumlauf, bringt aber auch unvorhersehbare Katastrophen wie Sturm und Hagel. Und: Als Luftreich beginnt er bereits auf der Erde und ist nah; als Sternenzelt beginnt er hinter dem Horizont und ist fern. Daher liegt es nahe, die Überwelt ‚Himmel‘ noch einmal in Oben und Unten zu unterscheiden. Der folgende Text will nachzeichnen, wie sich der Himmel zu den Himmeln entwickelte.

---

<sup>1</sup> Vgl. Blumenberg, Hans: *Die Vollzähligkeit der Sterne*, Frankfurt am Main 1997. Darin seine These von der Anschaulichkeit der Sterne in der Antike sowie der Trennung der Anschauung und Theorie nach Kopernikus.

## I. Singularisierungen

### 1. Singularisierung des Himmels – biblischer und christlicher Sprachgebrauch

In der Umgangssprache, in der Liturgie und in den Bibelübersetzungen verwenden wir das Wort ‚Himmel‘ meist im Singular, obwohl in den Originalsprachen Hebräisch immer und im *koinê*-Griechisch (für das NT) meist der Plural steht.<sup>2</sup> Das ist umso bemerkenswerter, als es sich um zentrale Stellen in der Bibel oder im Gottesdienst handelt. Hier ein paar Beispiele:

- Der erste Satz der Bibel „*B<sup>e</sup>r’eshit bara’ ’elohim ’et ha-shamayim w<sup>e</sup>-’et ha-’arets*“<sup>3</sup> wird in der Einheitsübersetzung mit „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ übersetzt. Diesen Vers gab schon die Septuaginta singularisch mit „*epoiêsen ho theos ton ouranon*“ wieder. Die Jerusalemener Bibel, Tur-Sinai und sogar die wörtlich „verdeutschende“ Übersetzung Buber/Rosenzweig wählen den determinierten Singular: „Im Anfang schuf Gott *den* Himmel und die Erde“, wobei der andere Plural mit „die Wasser“ übersetzt wird. Ähnlich verhält es sich mit dem Abschluss des Schöpfungsberichts Gen 2,1: „Und so wurden Himmel und Erde vollendet und ihr ganzes Gefüge“ (LXX: *kai synteletsthêsan ho ouranos kai hê gê kai pas ho kosmos autôn*).
- „Lobt Gott vom Himmel her (*min ha-shamayim*, LXX: *ex tôn ouranôn*), lobt ihn in den Höhen (*ba-m<sup>e</sup>romim*, LXX: *en tois hypsistois*)“ Ps 148,1. Das ist eine der wenigen Stellen, an denen die Septuaginta den Plural der hebräischen Bibel übernimmt.

Auch neutestamentliche Wendungen werden singularisch übersetzt:<sup>4</sup>

- Der erste Satz des Herrengebets „*patêr hêmôn ho en tois ouranois* (wörtlich: der in den Himmeln ist)“ Mt 6,9a wird in der Einheitsübersetzung mit „Vater

2 Allgemeine Literatur: McDannell, Colleen/ Lang, Bernhard: *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, Frankfurt am Main 1990; Lumpe, Adolf/ Bietenhard, Hans: Art. „Himmel“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 15, Stuttgart 1991, Sp. 173–212; Colpe, Carsten/ Habermehl, Peter: Art. „Jenseitsreise“, in: ebd., Bd. 17, Stuttgart 1996, Sp. 490–543; Lerner, Jean-Pierre: *Le monde des sphères*, Bd. 1: *Genèse et triomphe d’une représentation cosmique*; Bd 2: *La fin du cosmos classique*, Paris 1996/97; Vorgrimler, Herbert: *Die Geschichte des Paradieses und des Himmels*, München 2008.

3 Laut Gesenius’ Handwörterbuch stammt *shamayim* vom assyrischen *šamû*, pl. *šamê* ‚Himmel, Dach‘ ab. Der Begriff wird für Gottes Wohnung verwendet (vgl. Ps 2,4) oder als eines seiner Attribute „Gott der Himmel“ (Gen 24,3). Der Himmel hat Fenster (vgl. Gen 7,11) und Türen (vgl. Ps 78,23), steht auf Säulen (vgl. Hiob 26,11) und ist kreisförmig (vgl. Hiob 22,14).

4 Das hat bereits seine Vorbilder im NT selbst: *Ouranos* kommt bei Paulus 20-mal vor, davon 10-mal im Plural; bei Matthäus 80-mal, davon 31-mal in „Königreich der Himmel“. In Mt 22,30 singularisiert Matthäus die Markus-Vorlage Mk 12,25: „Sie werden sein wie die Engel in den Himmeln“. Es gibt auch den umgekehrten Fall in Mt 19,21; 24,31; 24,36.

unser im Himmel“ und in der Lutherbibel 1984 mit „Unser Vater im Himmel“ übertragen.

- Das in der Liturgie gebräuchliche Gloria lautet auf Deutsch „Ehre sei Gott in der Höhe“<sup>5</sup> von Lk 2,14: „*Doxa en hypsistois theô.*“ Dagegen haben die Zürcher und die Jerusalemer Bibel wie die Vulgata („*in altissimis*“) den griechischen Plural beibehalten.

Die Singularisierung setzt sich fort in der dogmatischen Sprache:

- Das Nicäno-Konstantinopolitanum wird offiziell gesprochen mit: „Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, der alles geschaffen hat, Himmel (Singular im griechischen Original) und Erde, die sichtbare und die unsichtbare Welt (Plural im Original: die sichtbaren und unsichtbaren [Dinge]) ... und an Jesus Christus ... Für uns Menschen ... ist er vom Himmel (Plural im Original) gekommen ... aufgefahren in den Himmel (Plural im Original)“. Das Credo wechselt eigenartiger Weise zwischen der Einzahl im ersten Artikel und der Mehrzahl im zweiten Artikel.<sup>6</sup>

Dieselbe Vermeidung des Plurals finden wir in anderen modernen Sprachen. Wo dennoch ein Plural verwendet wird, geschieht dies inkonsequent, wie in der King James Version „God created the heavens“, „Our father which art in heaven“.

Dieses Bild folgt keiner Logik, aber man spürt die Verlegenheit der Übersetzungen, die zwischen dem hebräischen Himmelsplural auf der einen Seite und dem griechischen sowie lateinischen Himmelssingular auf der anderen Seite changieren. Üblicherweise wird die Singularisierung mit dem Argument erklärt, dass erstens im Hebräischen ein Flächenplural<sup>7</sup> vorliege, der die maßlose Ausdehnung anzeigt, und dass zweitens der Ausdruck ein *plurale tantum* sei, ein ausschließlich in der grammatikalischen Mehrzahl vorkommendes Wort, das semantisch – analog ‚Hosen‘ – einen Singular bedeute.<sup>8</sup> Bereits die Septuaginta lässt daher den Plural weithin fallen und übersetzt ‚Himmel‘ wie gesehen in Gen 1, Dtn 10 u. a. mit *ouranos*. Die lateinischen Texte folgen mit *caelum*. Die Singularisierung kann so weit getrieben werden, dass sogar explizit pluralische

5 Dagegen die Zürcher Bibelübersetzung: „Ehre sei Gott in den Höhen“; Jerusalemer: „Herrlichkeit in den Höhen für Gott“.

6 Im Vater-Artikel „*Pisteuomen eis hena theon, patera, pantokratora, poiêtên oranou kai gês, horatôn kai aoratôn*“, im Sohn-Artikel „*katelthonta ek tôn ouranôn ... kai anelthonta eis tous ouranous*“. Das Apostolische Glaubensbekenntnis lautet „Ich glaube an Gott, den Vater den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde“. Der Singular findet sich bereits im Original „*Credo in Deum, patrem omnipotentem, creatorem caeli et terrae.*“

7 Vgl. die Übersetzung „Wasserfläche“ in von Rad, Gerhard: *Das erste Buch Mose*, Kap. 1–12,9, Göttingen 1949 (= ATD 2), S. 24; Torm, Frederik: „Der Pluralis ouranoi“, in: *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 33 (1934), S. 48ff.

8 Tatsächlich kam der Himmel als Singular *sh'maya* im Hebräischen kaum in Gebrauch.

Ausdrücke wie „*panta aorata/omnia invisibilia*“ mit „die unsichtbare Welt“ zusammengefasst und singularisch wiedergegeben werden.

Allerdings haben einige Stellen den Verdacht erregt, dass der Plural keine bloße Sprachform ist, sondern tatsächlich mehrere Himmel bedeutet.

Die erste Stelle ist der erste Schöpfungsbericht. In Gen 1,8a gibt Gott dem Gewölbe (Singular *raḳia'*), welches die oberen Wasser und die unteren Wasser (*mayim*) voneinander trennt, den Namen „*shamayim*“ (wie er auch das Licht „Tag“, die Finsternis „Nacht“ nennt). Das Wortspiel *mayim-shamayim* zeigt an, dass es mehrere Wasser gibt und ihnen mehrere Himmel entsprechen. Mit der Benennung bestimmt er die Biotope, in denen die Sterne „am Himmel“, die Fische „des Meeres“, die Vögel „des Himmels“ und die Tiere „des Feldes“ wohnen. Der Text unterscheidet klar zwischen der Einzahl des Gewölbes und der Mehrzahl der Himmel. Diese erhalten dazu noch die Funktion, den gesamten Bericht zu rahmen: Im summarischen Eröffnungssatz „Gott schuf die Himmel und die Erde“ und im Abschlusssatz „So schuf Gott die Himmel und Erde“ steht *shamayim* als Sammelbegriff für alles jenseits des Irdischen Befindliche, während *'erets* alles Irdische bezeichnet. Offensichtlich besteht die Schöpfung aus zwei Teilen. Also: In einigen Versen ist ‚Himmel‘ das Gegenüber der irdischen Welt, in anderen Versen meint ‚Himmel‘ (als Firmament) einen integralen Teil der irdischen Welt.

Die klassische Stelle für die Mehrzahl von Himmeln ist Dtn 10,14. Dort wird das Volk zur Einhaltung des Gesetzes mit der Schwurformel aufgefordert „Sieh, dem Herrn, deinem Gott, gehören der Himmel, der Himmel über den Himmeln (*ha-shamayim ushme ha-shamayim*)<sup>9</sup>, die Erde und alles, was auf ihr lebt.“ Der Parallelismus legt nicht nur nahe, dass die Himmelswelt in ähnlicher Weise bewohnt und belebt ist wie die Erde, sie kennt auch noch einen Bereich über den Himmeln. Diese Stelle könnte man sprachwissenschaftlich als pleonastische Steigerungsform erklären, aber sie hat in der rabbinischen Tradition den Grund für Spekulationen gelegt, dass es vielerlei Himmel geben müsse.<sup>10</sup>

In den apokalyptischen Passagen werden kosmologische Fragen wichtig: Wird nur das Gewölbe, an dem die Gestirne befestigt sind, oder wird der gesamte Schöpfungsbau, Erde und die Himmel, zusammenbrechen? Laut Mt 24,36 werden die Sterne „vom Himmel (Singular, da hier das Firmament gemeint ist) fallen, ... und die Kräfte des Himmels (Plural, da alle Weltschichten schwanken) werden erschüttert werden.“ Ähnlich formuliert der älteste christliche Text 1Thess 1,10, dass die Gläubigen den Sohn „vom Himmel her (Plural, da der Sohn

9 Wieder übersetzt die Septuaginta ausschließlich mit Singular: *ho ouranos kai ho ouranos tou ouranou*. Ähnlich Sir 16,18.

10 Vgl. Chagiga 12b. Ähnlich das Tempelweihgebet Salomos 1Kö 8,27. Vgl. Bietenhard, Hans: *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen 1951, S. 8.

durch die verschiedenen Himmel steigen muss)“ zu erwarten haben, während er bei seiner Ankunft 1Thess 4,16 „vom Himmel (Singular, da hier die Parusie am Firmament gemeint ist)“ herabsteigt.

Halten wir fest: Insgesamt finden wir in der hebräischen Bibel ausschließlich die pluralische Form, was aber offenließ, ob man dies stets als Singular oder auch wörtlich als Plural zu verstehen habe. Daher ist der Gebrauch im Neuen Testament und in der christlichen Tradition sehr uneinheitlich. Der moderne Gebrauch hat sich auf die Einzahl eingespielt, philosophisch aber blieb die Frage nach einer Mehrzahl von Himmeln stets offen.

## 2. Die Singularisierung der Himmel – Aristoteles' ‚De caelo‘

Der Sprachgebrauch wird nicht nur von religiösen Traditionen, sondern zusätzlich von einer zweiten Quelle beeinflusst: der hellenistischen Kosmologie. Der entscheidende Text für die Vereinfachung von *ouranoi* und *kosmoi* war Aristoteles' Traktat „Über den Himmel“ *Peri ouranou/De caelo*, welcher das kosmologische Paradigma bis zu Kopernikus bildete sowie für die Äthertheorie bis ins 19. Jahrhundert eine zentrale Bedeutung hatte. Aristoteles reagiert mit diesem Werk auf Vorstellungen einiger Vorsokratiker wie Anaximander, der auf unzählige Welten schloss, weil alles Seiende sich aus einem unbestimmten Grund (*apeiron*) erhebt und dahin wieder vergeht.<sup>11</sup> Werden und Vergehen bezieht Anaximander auch auf die Welt und nicht nur auf Einzelseiendes. Die sogenannten Atomisten wie Leukipp oder Demokrit (ca. 460–370) und später Epikur (341–270) werden diesen Gedanken verlängern, indem sie eine unendliche Menge an Teilchen annehmen, aus denen sich durch Strudel und Wirbel unendlich viele Welten auf vielfältige Weise zusammensetzen.<sup>12</sup> Eine ‚Welt‘/*kosmos* ist Epikur zufolge ein Ausschnitt aus dem Himmel mit eigenen himmlischen Körpern und einer Erde und ein Teilausschnitt des *apeiron*, das von einer losen oder dichten Grenze umgeben ist.<sup>13</sup> Der Begriff ‚Himmel‘/*ouranos* meint also etwas Umfassenderes, das mehrere ‚Welten‘ enthalten kann.<sup>14</sup>

11 Vgl. Aristoteles: *Über den Himmel, übersetzt und erläutert von Alberto Jori*, Berlin 2009, S. 267 [im Folgenden Aristoteles: *De caelo*].

12 Vgl. Dick, Steven J: *Plurality of Worlds. The Extraterrestrial Life Debate from Democritus to Kant*, Cambridge 1982, S. 8.

13 Epikur: „Brief an Pythocles“, zit. in Dick: *Plurality of Worlds*, S. 6.

14 Man darf dies nicht vorschnell mit der modernen Anschauung von Sonnensystemen im All parallelisieren. Mit *kosmos* ist das relativ Ganze gemeint, der Wirklichkeitsbereich, welcher den irdischen Beobachtern über den Gesichtssinn zugänglich ist („himmlische Erscheinungen“) und entspricht unserem Begriff vom Universum. *Ouranos* hingegen entspräche der Vorstellung, dass es mehrere Universen gibt. Um sein Thema klar zu fassen, unterscheidet

Den Atomisten erschien der Gedanke von mehreren Welten zwingend, weil diese Welt begrenzt ist und nicht alle Atome, von denen es unendlich viele gibt, enthalten kann. Aristoteles greift dies in *De caelo* auf: Es könne nicht unendlich viel Materie geben, da dann die Welt unendlich wäre und es weder Mittelpunkt noch Begrenzung gäbe, dann aber auch keine Orientierung für gerichtete Bewegung und keine Bewegung schlechthin existierte, und das könne augenscheinlich nicht sein.<sup>15</sup> Es könnte aber sein, dass endlich viel Materie auf mehrere Welten verteilt ist.<sup>16</sup> Aber wenn es mehrere Weltmittelpunkte gäbe, wüssten die Körper nicht, wohin sie sich bewegen sollten. Unsere Erde wäre nicht mehr das Zentrum unserer Welt, sondern würde sich um eine andere Mitte bewegen. Das jedoch widerspräche ihrer Natur.<sup>17</sup> Nur wenn es eine Welt mit einem Mittelpunkt und einem „einzigem äußersten Rand“<sup>18</sup> gibt, kann Bewegung von einem Ausgangs- zu einem Zielort stattfinden.<sup>19</sup> Außer mit diesen eher physikalischen Argumenten beweist er die Einzigkeit der Welt auch philosophisch: Der sichtbare Himmel sei ein materielles Einzelding und unterschieden vom Himmel als Begriff. Wie bei allen Dingen könnte man also meinen, es müsse mehrere Exemplare derselben Gattung geben. Jedoch, der Himmel enthält – so Aristoteles’ Festlegung – die Gesamtheit der Materie. In diesem, und nur in diesem Fall, kann es nur ein Exemplar innerhalb einer Gattung geben. Dieses Argument wird noch Thomas von Aquin im Hochmittelalter verwenden.

Aristoteles hat damit den Kosmos singularisiert und durch einen Himmel umgrenzt. Als Differenzierungsgröße dient ihm der Begriff der Sphäre. Mit diesen Weltenkugeln versucht er Planetenbewegungen als perfekte Kreise zu erklären. Das führt zu einem komplizierten Modell von 55 Sphären,<sup>20</sup> welches über die Einführungen von Epizyklen und Mittelpunktverschiebungen bei Ptolemaios im 2. Jahrhundert seine kanonische Gestalt fand.

---

Aristoteles gleich zu Beginn von *De caelo* drei Bedeutungen von *ouranos*: die oberste Region, der Bereich der Gestirne, das Ganze.

15 Vgl. Aristoteles: *De caelo* 271b–275b.

16 Platons Vorstellung, es gäbe fünf ideale Körper (Polyeder), hat Aristoteles zu dieser Überlegung gebracht, ob es entsprechend nicht fünf Welten geben müsse. In *De caelo* I, 8–9 geht Aristoteles nicht weiter darauf ein.

17 Vgl. Aristoteles: *De caelo*, 276, b 15.

18 Vgl. Aristoteles: *De caelo*, 277, a 11.

19 Zudem will Aristoteles nicht zulassen, dass andere Welten andere Eigenschaften haben, denn überall walten dieselben vier klassischen Elemente. Vgl. Aristoteles: *De caelo* 302b.

20 Bereits Eudoxos von Knidos (ca. 409–356) hatte als Auftragsarbeit für Platon ein System entworfen, um die Schleifenbewegung der Planeten als regelmäßige Kreise zu beschreiben. Es besteht aus Sphären, auf deren Äquator sich jeweils ein Planet befindet. Die Achse jeder Sphäre ist an einer umliegenden Sphäre befestigt, so dass die Kombination der kreisenden Sphären nicht-kreisförmige Bewegungen ergeben. Eudoxos nahm 27 Sphären an, Aristoteles erweitert dies durch gegenläufige Kugeln auf 55 Sphären. Vgl. den Kommentar von Alberto Joris, in: Aristoteles: *De caelo*, S. 300.

Am Schluss seiner Ausführungen zur Einzigkeit des Himmels öffnet Aristoteles dann doch ein Fenster für weitere Spekulationen, und zwar kontraintentional durch seinen Versuch, es zu schließen: Wenn der Himmel die äußerste sich drehende Sphäre bilde, „wo, wie wir behaupten, auch alles Göttliche seinen Sitz hat“, <sup>21</sup> dann könne außerhalb davon nichts im raumzeitlichen Sinne sein. Raum und Zeit fehlen dort, denn Zeit entsteht nur anlässlich rhythmischer Bewegung und Raum ist nur dort, wo einfache Körper sind oder sein könnten. Daher befinde sich außerhalb des Äußersten nur *aiôn* Ewiges, ein weder zeitlich Daterbares noch räumlich Lokalisierbares, aber doch irgendwie Seiendes.

## II. Pluralisierungen

Trotz der von Aristoteles so fest verteidigten Einzigkeit und Einheit des Kosmos blieben zwei Probleme: Aus astronomischen Zwängen hat Ptolemaios' System die Planetensphären so weit entkoppelt, <sup>22</sup> dass die Einheit aller Bewegungen im einen Kosmos aufgelöst wurde. Die anderen Sphären führen sozusagen ein Eigenleben unabhängig von unserer Erde. Zweitens blieb das Problem der äußersten Grenze und des Draußen. Das lässt sich nicht mit der Antwort beruhigen, hier würden nur physikalische Probleme verhandelt; an der äußersten Sphäre kippen physikalische in metaphysische Fragen. Kosmologie ist nicht unschuldig, sie provoziert Theologie.

### 1. Verdoppelung der Welt – Platons *Timaios*

Den Grund hierfür hatte bereits Platon im *Timaios*-Dialog gelegt. Dort wird die Frage der Weltentstehung mit einem religiösen Mythos der Schöpfung beantwortet, der im Laufe des Traktats in eine physikalische (Lehre von den Elementen) und mathematische (Lehre von den Polyedern) Erklärung übergeht. Das Vorzeichen all dieser Erklärungen aber ist die Behauptung, dass der Weltmacher (*demiourgos*) das Sichtbare nach einem idealen Vorbild – vor allem sich selbst – geschaffen hat. Damit wird unterstrichen, dass die Welt nicht wie ein willkürlicher Bastelakt, sondern mit „Blick auf das Unvergängliche *aidion*“ <sup>23</sup> entstanden ist. Nun bleibt Platon nicht dabei stehen, die hiesige Welt sei als das

21 Aristoteles: *De caelo*, 278, b 15.

22 Vgl. den Kommentar von Alberto Joris, in: Aristoteles: *De caelo*, S. 312f.; Johansen, Thomas K: „From Plato's *Timaeus* to Aristotle's *De caelo*: The Case of the Missing World Soul“, in: Bowen, Alan C./ Wildberg, Christian (Hg.): *New Perspectives on Aristotle's De caelo*, Boston 2009, 9ff.

23 Platon: *Timaios* 29a.

Abbild eines abstrakten Vorbilds *paradeigma* zu denken, sondern erweitert in Politeia Buch 6 – direkt neben dem Höhlengleichnis – das Vorbild zu einer *eigenen* Welt. So entsteht eine zweite Hypersphäre neben oder über dem sinnlichen Kosmos, der selbst schon aus einem kugelförmigen Weltkörper und einer ebenfalls ihn umgebenden und kugelförmigen Weltseele besteht.<sup>24</sup> Entgegen dem landläufigen Verständnis hat die sinnliche Welt nicht einfach ihr Vorbild im Geistigen, sondern alle sinnlich/geistig-Verhältnisse bzw. alle Körper/Seele-Verhältnisse<sup>25</sup> *dieser* Welt haben ihr Vorbild in einer übernatürlichen Welt. „Merke also, sprach ich, wir sagen, daß dieses zwei sind und daß sie herrschen, das eine über das denkbare Geschlecht und Gebiet (*genos kai topos*), das andere über das sichtbare, damit du nicht, wenn ich sage ‚über den Himmel‘ meinst, ich wolle mit Worten spielen.“<sup>26</sup> Nirgendwo unternimmt Platon einen Versuch, die beiden Sphären in einem physico-metaphysischen Kugel- oder Schichtenmodell zu vereinen. Sie liegen jenseits voneinander (*epekeina*). Nicht nur, dass Platon an dieser zentralen Stelle des sogenannten Liniengleichnisses zwischen einer der Art und dem Ort nach verschiedenen intelligiblen Welt und einer sichtbaren Welt unterscheidet, er legt ausdrücklich Wert darauf, das Wort ‚Himmel‘ nicht als Wortspiel verstanden zu wissen, d.h. er meint den uns sichtbaren Himmel, welcher zum *mundus sensibilis* gehört.

Darüber aber gibt es eine weitere Welt aus Ideen. Diese bilden Zusammenhänge, Netze, Hierarchien von wiederum wenigstens zwei Gewissheitsgraden.<sup>27</sup> Anders als in den mythologischen Geschichten von den Göttern, die konfus übereinander herfallen und mit monströsen Chimären streiten – vgl. seine Kritik an letzteren in Phaidros 209f. –, herrschen in jener Ideenwelt Regeln der Logik. „Die Innovation des Idealismus besteht darin, daß er die zweite Welt unter eine neuartige logische, vernunftbeherrschte, darum in gewisser Weise berechenbare oder machbare Verfassung gestellt hat.“<sup>28</sup> Anstatt einzelne Urbilder anzunehmen, entwirft Platon einen lebendigen Ideenraum, in dem eine Idee die andere ergibt und alle von einer Superidee, dem Guten, verlebendigt werden.

24 Vgl. Platon: *Timaios* 34b. Genauer: Platon platziert die Weltseele gleich zweimal: als Kern und als Hülle des Weltkörpers. Vgl. *Timaios* 34a. Der entscheidende Unterschied zwischen *Timaios* und *De caelo* besteht darin, dass Aristoteles den Begriff der Weltseele durchweg vermeidet. Bei ihm wird die Welt nicht von einer eigenen Seele geordnet.

25 Nach Platon: *Timaios* 29c, entspricht dem *sôma/psychê*-Dual das epistemologische Verhältnis von wahrscheinlich/wahr (*eikôs/alêthês*).

26 Platon: *Politeia* 509d.

27 Platon nennt es Dianoetisches und Noetisches (*Politeia* 511e), dem Verstand bzw. der Vernunft Zugängliches.

28 Vgl. Sloterdijk, Peter: *Sphären*, Bd. 2: Globen, Frankfurt am Main 1999, S. 508. „Mit dem Sonnengleichnis vernimmt die Nachwelt die Unabhängigkeitserklärung der intelligiblen Kolonien vom Mutterland der Sichtbarkeit.“ Ebd. S. 512.



Also: Obwohl Platon in Timaios 31a für nur *einen* Himmel plädiert,<sup>29</sup> hat er an zentralen Stellen mehrere Welten angenommen. Der sichtbare Himmel muss sein Vorbild in einer zweiten Welt haben. Wir haben es also bei Platon nicht nur mit einer Verdoppelung der Welt in Körperliches und Geistiges zu tun, sondern mit einer Vermehrfachung von Welt, weil über Weltkörper und Weltseele eine Ideenwelt liegt.

## 2. Verbindung von kosmologischem und theologischem Himmel – Ciceros ‚Traum des Scipio‘

Cicero ist ein frühes Beispiel für die Verbindung des naturphilosophischen Sphärenmodells des Aristoteles mit dem religiösen Himmelsmodell Platons. In ‚Scipios Traum‘, dem Schlussabschnitt von *De re publica* (54–52 v. Chr.),<sup>30</sup> erzählt Scipio<sup>31</sup> von seinem Besuch beim König von Numidien. Mit ihm entspinnt sich ein freundschaftliches philosophisches Gespräch, nach welchem Scipio zu Bett geht und tiefer träumt als sonst. Im Traum erscheint ihm sein Adoptiv-Großvater Scipio Africanus und erklärt ihm den gerechten Bau der Welt: Alle, die sich um das Staatswesen verdient gemacht haben, kommen in den Himmel zum „höchsten Gott, der das ganze Weltall regiert“ (Somnium Nr. 13). Die Menschen leben auf der Erde, einem „Globus, den du in der Mitte dieses Weltentempels siehst“ (Somnium Nr. 15). Das All bestehe aus neun Sphären, wovon der Fixsternhimmel die äußerste bildet (vgl. Somnium Nr. 17). Cicero lässt Scipio das pythagoräische Weltbild auffächern: Die Erde bildet die unterste, unbewegliche und neunte Sphäre, darüber kreisen die Mond-, dann die Merkur-, Venus-, Sonnen-, Mars-, Jupiter-, Saturnsphäre und ganz außen der Fixsternhimmel. Die Vision stellt die Winzigkeit und Vergänglichkeit der Erde angesichts der unermesslichen ewigen Kreise um sie herum heraus. Die Sterne werden für ungleich größer als die Erde gehalten (vgl. Somnium Nr. 16). Die Neunersphäre enthält zwei Grenzen: die Mondbahn und den Fixsternhimmel. Unterhalb des Mondes ist alles sterblich, darüber alles unsterblich. Unterhalb des Fixsternhimmels ist alles – mit Ausnahme der Seelen auf der Erde – passiv bewegt, darüber aktives

29 „Einzig und einmalig (*heis hode monogenês*) ist dieser Himmel gemacht“, denn der Weltentmacher hat nur ein Gesamtvorbild, nämlich sich selbst.

30 Zitiert als ‚Somnium‘ nach: Cicero: *Gespräche über Freundschaft, Alter und die Freiheit der Seele*, übers. und hg. v. Giebel, Marion, Stuttgart 2009. Vgl. *De re publica. Vom Gemeinwesen*, lat.-dt., hg. v. Büchner, Karl, Stuttgart 1997; Büchner, Karl: *Somnium Scipionis. Quellen – Gestalt – Sinn*, Wiesbaden 1976.

31 Es handelt sich um Publius Cornelius Scipio Aemilianus Africanus (185–129 v. Chr.), den Sohn des Adoptivsohnes von Scipio, dem älteren „Africanus“ und Hannibal-Bezwinger. Er war erfolgreicher Militär, zweifacher Konsul und Freund von Polybios.

Bewegen. Die Himmel zwei bis acht stellen eine Mischgröße dar: Sie sind *aeternal*/unvergänglich, aber dennoch *infixi*/abhängig.

Wichtig für unseren Zusammenhang ist die Identifikation der obersten Sphäre mit Gott. „[...] von ihnen [den Sphären] ist eine himmlisch und außen, welche alle übrigen umfasst, die als die höchste Gottheit selbst die anderen ordnend zusammenhält.“<sup>32</sup> *Als Himmel* umfasst er die Welt, *als Gott* hält er sie aktiv zusammen. Damit wird die kosmologische und die theologische Funktion zusammen gedacht: Das Oberste ist zugleich die äußerste Weltenschale, welche die anderen enthält, als auch das höchste Wesen, das der Welt handelnd gegenübersteht und auf sie einwirkt.

Der äußerste Himmel ist nicht additiv eine weitere Schale, sondern nimmt die Züge einer Person an. Das stufenweise Übersteigen der Himmel mündet in einem Letztgrund, dem Anfang aller Bewegung,<sup>33</sup> der sich selbst und das ganze Weltall bewegt. Mit einer Ausnahme: den Seelen der Menschen. Sie bewegen sich selbst. Der Tugendhafte hat dort oben nach dem Tode seine Heimat und kann sich vom Ruhm auf Erden unabhängig machen. Des Menschen Seele gehört eigentlich nach ganz oben, denn sie ist das einzige Automobile und Unvergängliche auf Erden.<sup>34</sup> Die Annahme eines Überhimmels ist also nicht nur eine kosmologische Notwendigkeit, sondern hat mit dem Erlösungsgedanken zu tun. Die ursprüngliche Funktion, die Totalität der Natur zu erklären, wird von der religiösen Funktion überlagert, das Ziel der Geschichte anzugeben.

Strukturell ähnlich verlaufen die Welt-Pluralisierungen in der Erlösungsreligion Christentum. Es greift die Ambivalenz des biblischen Himmelsbegriffs auf, verlängert sie mit der eigenen Aufstiegsmetaphorik und kombiniert sie später mit den Mehrweltkonzepten der Metaphysik. Der Anfang liegt in einem einzigen Satz.

---

32 „*quorum unus est caelestis, extimus, qui reliquos omnes complectitur, summus ipse deus arcens et continens ceteros*“ Cicero: *Somnium* Nr. 17.

33 Cicero: *Somnium* Nr. 25 referiert Platons Beweis, dass Selbstbewegung ewig sein muss: „So kommt es, daß der Ursprung der Bewegung aus dem stammt, was sich selbst von sich aus bewegt: das aber kann weder geboren werden noch sterben; oder es würde der ganze Himmel mit Notwendigkeit zusammenstürzen, und die ganze Natur würde zum Stillstand kommen.“

34 „Und wie diese Welt, die zu einem gewissen Teil sterblich ist, vom ewigen Gott (*ipse deus aeternus*) bewegt wird, so bewegt den vergänglichen Körper die unvergängliche Seele (*animus sempiternus*).“ Cicero: *Somnium* Nr. 24.

### 3. Der erste Dreierhimmel – Paulus' Bemerkung im *Zweiten Korintherbrief*

Der zweite Korintherbrief enthält die einzige Stelle im Neuen Testament, in der von einem höheren Himmel die Rede ist. Dort versucht Paulus sein immer wieder auftretendes Autoritätsproblem – Soll man ihm zuhören, dem Apostel, der Christus nie zu Lebzeiten begegnet ist? – mit Hilfe von Authentizität zu lösen.<sup>35</sup> Der Brief gerät insgesamt zu einer erregten Selbstverteidigung: In 2Kor 3,1 bereits schlägt er das Thema an: „Fangen wir schon wieder an, uns selbst zu empfehlen?“, um dann breit über die Nöte und Sorgen eines Apostels zu berichten (Kapitel 3–13). In 2Kor 11,1–12,13, der sogenannten Narrenrede, verliert er die Contenance; man hört dies in der Übersetzung nur schwach, aber der Ton ist extrem energisch. Paulus führt eine Liste von Argumenten auf, die für seine Autorität sprechen: Er sei von der Abstammung her Hebräer und Israelit (vgl. 2Kor 11,22). Er habe viel riskiert, wurde fünfmal ausgepeitscht, erlitt dreimal Schiffbruch, einmal Steinigung, Gefängnis, Überfälle, Hunger, Kälte und Flucht (vgl. 11,23–27). Er Sorge sich um jede Gemeinde und leide mit den Schwachen (vgl. 11,28–29).

Paulus unterstreicht, dass er dies nicht aufgrund eigener Fähigkeit tue, sondern dass er es in Schwachheit wie ein Narr erdulde. ‚Narr‘ klingt hochdeutsch etwas blass, auf bayerisch würde das so klingen: Ich mache den Deppen für alle anderen, aber ich mache es gern als „Diener Christi“. An dieser Stelle endet seine Aufzählung nicht und fährt zögernd fort. Um die Wiederholung sichtbar zu machen, stelle ich den Text in einer Tabelle dar:

12,1 „Ich muss mich ja rühmen; zwar nützt es nichts, trotzdem will ich jetzt von Erscheinungen und Offenbarungen sprechen, die mir der Herr geschenkt hat.	
2a Ich kenne jemand, einen Diener Christi, ich weiß allerdings nicht,	3a Und ich weiß, dass dieser Mensch
2b ob es mit dem Leib oder ohne den Leib geschah,	3b ob es mit dem Leib oder ohne den Leib geschah,
2c nur Gott weiß es.	3c weiß ich nicht, nur Gott weiß es.
2d der vor vierzehn Jahren bis in den dritten Himmel entrückt wurde;	4a in das Paradies entrückt wurde; <sup>36</sup>

35 Paulus hatte Probleme mit der Gemeinde in Korinth, wo eine starke Opposition entstanden war. Sie wurde wahrscheinlich von einem gewissen Apollos, bekannt aus 1Kor 3, angeführt und stellte ihn als Apostel in Frage. Zwar liegt kein Zitat der Gegenpartei vor, aber aus Paulus' Entgegnung kann man schließen: Er gilt ihnen rhetorisch schwach (vgl. 1Kor 2,1–5; 2Kor 10,1), als zu selten anwesend, als Trittbrettfahrer, der Christus gar nicht persönlich gekannt hatte und dem folglich die Sendung durch Christus fehlt (vgl. 1Kor 9,1; 2Kor 11,5f.).

36 Obwohl die beiden Entrückungen in den dritten Himmel und in das Paradies parallel erzählt werden, handelt es sich nicht um zwei, sondern um ein Erlebnis. Vgl. Zmijewski, Josef: *Der Stil der paulinischen ‚Narrenrede‘. Analyse der Sprachgestaltung in 2Kor 11,1–12,10 als Beitrag zur Methodik von Stiluntersuchungen neutestamentlicher Texte*, Köln/Bonn 1978, S. 324f.

(Fortsetzung)

	<b>4b</b> Er hörte unsagbare Worte, die ein Mensch nicht aussprechen kann.
<b>5</b> Diesen Mann will ich rühmen; was mich selbst angeht, will ich mich nicht rühmen, höchstens meiner Schwachheit.	<b>6a</b> Wenn ich mich dennoch rühmen wollte, wäre ich zwar kein Narr, sondern würde die Wahrheit sagen. Aber ich verzichte darauf;
<b>6b</b> denn jeder soll mich nur nach dem beurteilen, was er an mir sieht oder aus meinem Mund hört. <sup>6</sup>	

Paulus redet von sich in der dritten Person, um seine Identität zu verschleiern wie ein Patient beim Psychiater: „Ich hab da einen Freund, der hat ein Problem...“ Er nimmt zwei Anläufe, sodass der Text eine Dublette aufweist. Zweimal betont er, dass er von einem tatsächlichen Erlebnis berichtet, das sich datieren lasse.<sup>37</sup> Aber genauso betont er, dass sich nicht genau sagen lasse, ob es eine geistige Erleuchtung oder eine leibliche Entrückung gewesen sei. Weiterhin lasse sich nicht wiedergeben, was er dort gehört habe, weil es unsagbar sei. Zudem bleibe ihm selbst unklar, ob es sich um eine bewusste Audition oder um eine Ekstase handelte.<sup>38</sup> Am Schluss nimmt er die ganze Erwähnung zurück: Nicht nach seinen Erleuchtungserfahrungen, sondern nach seinen Worten und Taten will er beurteilt werden.

In diesem sich selbst unterbrechenden Text bringt Paulus zum Ausdruck, dass ihm die metaphysischen Details egal sind. Man muss die Meinung mancher Exegeten nicht teilen, Paulus schreibe hier eine Parodie auf ekstatische Erlebnisse. Aber dennoch muss die Bemerkung, dass er bis zum dritten Himmel kommt, im gesamten Duktus gelesen werden als „nur bis zum dritten Himmel“.<sup>39</sup> Als Folge seines Aufstiegs wird er nicht in intellektuelle Glückseligkeit versetzt, sondern von einem Engel Satans „mit Fäusten geschlagen, dass ich mich nicht überhebe“ (2Kor 12,7). Von nun an leidet Paulus an einem „Stachel im Fleisch“, d. h. Gott wollte, dass er in die Körperlichkeit zurückgestoßen wird und dort seinen Gemeindedienst versieht.

37 Ob es sich um sein Berufungserlebnis aus Gal 1,21 bzw. Apg 9,30 oder um ein anderes Erlebnis handelt, wird kontrovers diskutiert. Wenn „vor 14 Jahren“ korrekt ist, muss die Audition um ca. 40 n. Chr., also nach seiner Berufung stattgefunden haben, die um das Jahr 33 datiert wird. Vgl. Baird, William: „Visions, Revelation, and Ministry. Reflections on 2Cor 12:1–5 and Gal 1:11–17“, in: *Journal of Biblical Literature* 104 (1985) S. 651ff, hier S. 652.

38 Paulus verwendet in diesen wenigen Versen verschiedenste Begriffe: „Erscheinungen und Offenbarungen“ (*optasias kai apokalypseis*), Emporreißung (*harpagesis*). Aus der vagen Beschreibung lässt sich nicht bestimmen, welche Art von biblischem Transzendenzerlebnis (Erscheinung, Aufstieg, Vision, Traumgesicht) hier das Vorbild war. Vgl. Heining, Bernhard: *Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie*, Freiburg 1996.

39 Vgl. Klauck, Hans-Josef: *Die apokryphe Bibel. Ein anderer Zugang zum frühen Christentum*, Tübingen 2008, S. 144.

Wenn Paulus wollte, dass Erleuchtungen nicht als Argument für religiöse Autorität genommen werden sollen und dass er gar nicht darüber reden wolle, dann hat er das Gegenteil von dem erreicht, was er beabsichtigte. Denn wer sagt, dass er etwas gehört hat, es aber nicht sagen will; wer erzählt, dass er im dritten Himmel war, aber nicht schildert, wie es dort aussieht, der weckt die Neugier, die er verhindern will. Nichts ist so interessant wie ein angedeutetes Geheimnis!

### III. Multiplikationen

Der bekannteste und damals sehr verbreitete apokalyptische Text, das Henochbuch (1Hen), kannte trotz seiner angelologischen und kosmologischen Ausführlichkeit nur *einen* Himmel.<sup>40</sup> Aber mit der Paulus-Passage ist der Singular des Himmels endgültig verloren. Von nun an wird spekuliert werden, wo es wie viele Himmel gibt und wie sie heißen, wenn der dritte von Paulus mit ‚Paradies‘ bezeichnet wird. Dieses Interesse wird durch die Erwähnung von „vielen Wohnungen im Hause“ des himmlischen Vaters im Johannes-Evangelium 14,2 verstärkt.

---

40 Der erste Teil, das sogenannte Wächterbuch 1Hen 1–36 (ca. 200 v. Chr.), enthält die klare Entgegensetzung zweier Bereiche: den Himmel, die Wohnung der Engel und die Erde, auf der die Menschen leben. Die Vermischung beider Bereiche bildet die Ursünde Azazels und den Grund für den Fall der Wächterengel. Spätere Teile des Buches beschreiben den einen Himmel mit Säulen, Seiten und seiner Höhe (vgl. 1Hen 18) bzw. mit seinen Kammern (vgl. 1Hen 47). Allerdings finden sich vereinzelte Andeutungen eines ‚oberen Himmels‘ (1Hen 39) und in der Endvision vom Aufstieg des Menschensohnes die Erwähnung eines „Himmels der Himmel“ (1Hen 70). Vgl. Uhlig, Siegbert: „Das äthiopische Henochbuch“, in: *Jüdische Schriften in hellenistisch-römischer Zeit*, Bd. 5: Apokalypsen, Gütersloh 1984, S. 461ff. Das Thomasevangelium (ca. 50–100 n. Chr.) bewegt sich in der Vorstellung der Hebräischen Bibel, dass es über dem Himmel einen weiteren Himmel gibt. Vgl. *EvTh* 11,1: „Dieser Himmel [pe] wird vergehen, und der darüber [t-pe] wird vergehen!“ Auch die Apokalypse des Johannes (um 100 n. Chr.) nimmt sich angesichts vergleichbarer Texte nüchtern aus: Sie kennt nur *einen* Himmel. Er wölbt sich wie eine Buchrolle, die sich in 6,14 sogar zusammenrollt, über der Erde; alles darunter ist *am* Himmel, alles darüber ist *im* Himmel. Die endzeitlichen Katastrophen und Visionen spielen stets *zwischen* Erde und dem Himmel. Dreimal wird dem Seher ein Blick *in* den Himmel gewährt (vgl. Apk 4,1; 12,7; 19,11), ein paarmal ertönt eine Stimme *aus* dem Himmel (vgl. Apk 10,8; 16,1; 18,4). Ohne expliziten Ortswechsel werden besonders eindruckliche Zeichen *im* Himmel geschildert (Drachenkampf, die Erwählten Totengericht, vgl. Apk 12; 14; 20). Statt einer Aufschichtung von Himmeln beschreibt die Endvision die Ersetzung des ersten Himmels durch einen neuen Himmel (vgl. Apk 21,1).

## 1. Vom Dreier- zum Siebenerhimmel – Das *Testamentum Levi*

Eine der ältesten Erwähnungen eines dritten Himmels ist das ‚Testament des Levi‘ aus dem ‚Testament der zwölf Patriarchen‘, einem jüdischen Text, der im ersten oder zweiten Jahrhundert christianisiert wurde. Diese Quelle wird bereits von Origenes erwähnt und hat seine Ursprünge im zweiten Jahrhundert.<sup>41</sup> Die zwölf Söhne Israels werden darin als Idealfiguren für Glaubenstreue und Gerechtigkeit gepriesen. Eine Passage darin, TestLevi 2–3, erzählt von zwei Träumen des Levi, in denen er eine Reise durch die verschiedene Himmel erlebt und oben als Priester eingesetzt wird. Bei seinem Aufstieg wird er von einem Engel begleitet<sup>42</sup>. Im ersten Himmel sieht er oben hängendes Meer; der zweite erscheint noch herrlicher und reicht weit in die Höhe. Vor dem Weitergang erklärt ihm der *angelus interpres*, dass diese Höhe in einen weiteren Himmel rage.<sup>43</sup> Er erläutert von unten beginnend: Der unterste enthalte die Taten der Ungerechten; der zweite die gerichtsvollziehenden Mächte; der darüber liegende (also dritte) die Engellarmeen; der oberste (also der siebte), „große Herrlichkeit hoch über jeder Heiligkeit“ (3,4; vgl. 5,1); der darunter liegende (also sechste) die Engel des Angesichts mit ihrem Räucherwerk; der darunter liegende (also fünfte) die Engel, welche die Taten nach oben tragen; und der darunter liegende (also vierte) die Throne und Mächte, die Gott Lob singen. Schon aus der Umkehrung der Er-

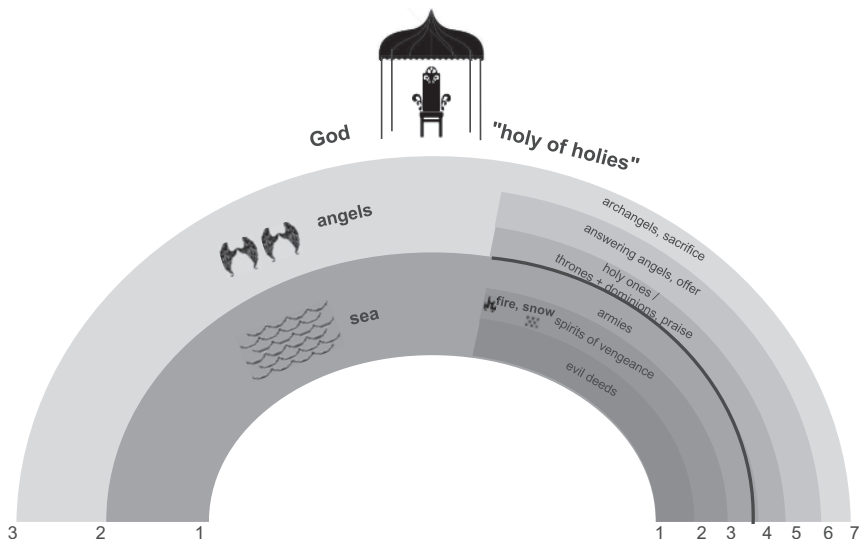
41 Die extrem komplexe Debatte um seine Datierung kann hier nicht dargestellt werden. Viel spricht für die Annahme, dass TestLevi zusammen mit Levi-Texten der Kairoer Genizah auf eine aramäische Quelle (Aramaic Levi Document) zurückgeht, die bereits bei den Autoren der Qumran-Fragmente bekannt war. Vgl. Himmelfarb, Martha: *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York/Oxford 1993, S. 30; Slingerland, H. Dixon, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical History of Research*, Missoula 1977; Ulrichsen, Jarl H.: *Die Grundschrift der Testamente der zwölf Patriarchen. Eine Untersuchung zu Umfang, Inhalt und Eigenart der ursprünglichen Schrift*, Stockholm 1991; de Jonge, Marinus: *Levi in Aramaic Levi and in the Testament of Levi*, 1997, in: <http://orion.mscc.huji.ac.il/symposiums/2nd/papers/deJonge97.html>.

42 „Da befahl mich Schlaf, und ich sah einen hohen Berg und ich befand mich auf ihm. Und siehe: Die Himmel wurden geöffnet. Und ein Engel des Herrn sprach zu mir: Levi, tritt herein! Und ich betrat den ersten Himmel, und ich sah dort Wasser hängen. Und danach sah ich einen zweiten Himmel viel herrlicher und glänzender. Denn es war in ihm eine grenzenlose Höhe. Und ich sprach zu dem Engel: Warum ist das so? Und der Engel sagte zu mir: Wundere dich nicht über dieses, denn du wirst einen anderen Himmel sehen, (noch) glänzender und unvergleichlich. Wenn du dort hinaufgelangst: Wirst du vor dem Herrn stehen, und du wirst sein Diener sein.“ TestLevi 2, 5–10a (Übersetzung und Textkritik in: Becker, Jürgen: „Die Testamente der zwölf Patriarchen“, in: *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Bd. 3: Unterweisung in lehrhafter Form, Gütersloh 2001, S. 48.

43 Einige Manuskripte beschreiben die Fortsetzung des zweiten Himmels als dritten Himmel. Vgl. Kugel, James L.: „Testaments of the Twelve Patriarchs“, in: Feldman, Louis H./ Kugel, James L./ Schiffman, Lawrence H. (eds.): *Outside the Bible. Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, Vol. 2, Philadelphia 2013, 1697–1855, S. 1725.

zählordnung (Himmel 1, 2, 3, 7, 6, 5, 4) deutet sich an, dass ein Redaktor die erste Version in eine detailliertere umgearbeitet hat.<sup>44</sup>

## Testamentum Levi (100-200 CE)



Der Text kann als hervorragendes Beispiel für die Vervielfachung von Himmeln dienen. Die aramäische Quelle hatte wahrscheinlich nur einen Himmel – entsprechend ihrer Anlehnung an das Henochbuch<sup>45</sup> – vorgestellt, kannte aber mehrere Arten von Engeln. Danach wurde ein dreifach geschichteter Himmel entworfen, was dem gängigen Schema ‚unterer irdischer Himmel – mittlerer Bereich der Engel – obere Wohnstatt Gottes‘ entspricht. Durch die verschiedenen Dienste der Engel entschied sich der Redaktor, weitere Himmel zwischen dem obersten und dem mittleren Himmel einzufügen: Die Angesichtsenkel (sechster Himmel) erhalten für ihren rationalen Opferkult<sup>46</sup> ebenso einen eigenen Bereich wie die Transportengel (fünfter Himmel), welche die guten Taten der Menschen

44 Der Bruch zwischen Darstellung von unten nach oben und von oben nach unten wird in den Textvarianten besonders deutlich, wo der fünfte Himmel zweimal erläutert wird: zuerst als Ort der ‚Heiligen‘, dann als Ort der Throne und Mächte. Anders sieht das Peter Schäfer, der Throne und Angesichtsenkel in denselben Himmel setzt. Schäfer, Peter: „From Cosmology to Theology. The Rabbinic Appropriation of Apocalyptic Cosmology“, in: Elior, Rachel/ Schäfer, Peter (Hg.): *Creation and Re-Creation in Jewish Thought. Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Tübingen 2005, S. 39 ff, hier S. 54.

45 Vgl. Himmelfarb: *Ascent to Heaven in Jewish and Critical History*, S. 32.

46 Diese typisch christliche Wendung findet sich auch in Justins erster Apologie 46 (um 150).

auf Nachfrage der oberen Engel präsentieren.<sup>47</sup> Dasselbe geschieht am unteren Rand des vormals mittleren Himmels: Der erste Himmel bleibt den Menschen, v. a. ihren Untaten, zugeordnet, der zweite wird für die Elemente<sup>48</sup> bzw. die Mächte der Schlachtreihen eingerichtet, die von den Gerichtsenkeln im dritten Himmel und von den Thronen im vierten Himmel unterschieden werden. Insgesamt türmen sich nun sieben Himmel auf.

Offensichtlich führt die Angelologie zur Ausweitung der Kosmologie. Sie ist nicht einfach eine räumliche Übertreibung, sondern folgt der Notwendigkeit, die verschiedenen Gerichtsvorkehrungen und Engelsdienste unterzubringen. Jede transzendente Tätigkeit – Tatenspeicherung, Gerichtsvorbereitung, Gotteslob, Opferdarbringung – wird nicht nur funktional, sondern auch kosmologisch differenziert.

Manche Forscher meinen, die Siebenzahl auf die babylonische Astrologie zurückführen zu können<sup>49</sup>, und folgern, dass die Autoren eine vorliegende Struktur auszufüllen hatten. Das erklärt aber nicht, dass im Verlauf der ersten Jahrhunderte auch Modelle mit fünf oder neun Himmeln entstanden.<sup>50</sup> Viel besser lässt sich die Himmelsvermehrung aus der Tendenz verstehen, Liturgie immer weiter zu verfeinern. Was auf Erden in der Gottesverehrung nur angedeutet ist, kann im Himmel breit entfaltet gedacht werden: Lob, Fürbitte und Opfer werden in den drei oberen Himmeln 4 bis 6 dargebracht, aufs Irdische bezogene Vorgänge wie Erinnerung, Gericht und Strafe finden in den unteren drei Himmeln statt.

Der erste Himmel ist durch ein hängendes Meer von den anderen Himmeln getrennt und – je nach Manuskript – Speicher für Blitze, Schnee und Hagel. Er scheint noch ein Teil der irdischen Welt zu sein, sowohl der Bereich, aus dem die Niederschläge kommen, als auch ein Spiegel, in dem sich die bösen Taten der Menschen reflektieren. Er enthält keine angelische oder gar göttliche Ausstattung. Man könnte daher von einer *immanenten* Transzendenz sprechen. Sie stellt keine eigene Welt dar, wohl aber den räumlich und zeitlich entzogenen Bereich der hiesigen Welt: die bewölkten Himmel und die irreversible Vergangenheit. Dieser Himmel symbolisiert das Problem der Begrenzbarkeit des Endlichen. Die

---

47 Vgl. Hollander, Harm W./de Jonge, Marinus: *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Commentary*, Leiden 1985, S. 138f.

48 Hier weichen die Manuskripte stark voneinander ab. Die spätere Schrift 2Hen setzt Schnee und Eis in den ersten Himmel, um im zweiten die gefallenen Engel zu platzieren.

49 Vgl. die Angabe zu Adela Yarbro Collins in: *Himmelfarb: Ascent to Heaven in Jewish and Critical History*, S. 32f.

50 Die griechische Baruchapokalypse erzählt von einer Himmelsreise durch fünf Himmel, das slawische Henochbuch (2Hen) und die Apokalypse des Abraham durch sieben Himmel. In gnostischen Texten, wie dem Apokryphon des Johannes, befinden sich die sieben Himmel in der materiellen Welt, wohingegen die obere Welt der Lichtfülle von Vierer- oder Zwölfer-Hervorgängen aus Gott geschichtet wird.



irdische Welt wird von Grenzen umgeben und der Himmel ist die Membrane, dessen Unterseite zur Immanenz gehört, die Oberseite zur Transzendenz. Wer eine Grenze aber als Grenze erkennt, der hat sie schon überschritten und muss weitere Himmel annehmen. Bei der Beschreibung der Himmel herrscht Inflationsgefahr.

Wir haben oben angedeutet, dass 2Kor 12 wie ein Stimulans wirkte, das in den nächsten Jahrhunderten zu weiteren Paulusapokalypsen geführt hat, u. a. zur griechischen Paulusapokalypse, einem ungemein verbreiteten Text (4./5. Jahrhundert), der später in vielen damaligen Sprachen vorlag und in seiner lateinischen Fassung *Visio Pauli* Einfluss auf mittelalterliche Jenseitsvorstellungen genommen hat, u. a. auf Dantes Göttliche Komödie. Weniger bekannt ist die koptische Paulusapokalypse, die erst Mitte des letzten Jahrhunderts neben anderen Apokalypsen in einem Codex der Nag Hammadi-Texte (NH 5,2) gefunden wurde.

## 2. Vom Siebener- zum Zehnerhimmel – die *koptische Paulusapokalypse*

KoptApkPaul<sup>51</sup> entspricht den Schriften, gegen die Irenäus von Lyon um 180 n. Chr. polemisiert.<sup>52</sup> Daher kann man diesen Text mit gutem Grund um 150 datieren.

Inhalt: Die in 2Kor 12 angedeutete Erleuchtung wird auf Paulus' Weg nach Jerusalem zu seinen „Mit-Aposteln“ verlegt. In der Rahmenhandlung befindet er sich gerade auf dem Berg von Jericho. Ein Kind, welches sich als der Heilige Geist vorstellt,<sup>53</sup> tritt an ihn heran und mahnt ihn, er solle seinen Geist erwecken. Anstatt in die Ferne und ins Horizontale zu schweifen, weist ihn das Kind an, nach oben zu blicken, was Paulus tut. Sogleich wird er in den dritten Himmel erhoben. Von dort steigt er in den vierten Himmel, wo er auf seine irdische Existenz und die Mit-Apostel in der irdischen Welt hinunterschaut. Dann sieht er, wie göttergleiche Engel eine Seele auspeitschen und eine Art Gerichtsver-

51 Zu unterscheiden von der koptischen Fassung der bekannten *Visio Pauli*! Text in: *Nag Hammadi Deutsch*. Eingel. u. übers. v. Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften, hg. v. Schenke, Hans-Martin/ Bethge, Hans-Gebhard/Kaiser, Ursula Ulrike, New York/Berlin 2001.

52 Irenäus formuliert das Problem, das KoptApkPaul löst: Nach gnostischen Vorstellungen müsste der materielle Paulus im Bannkreis des psychischen Demiurgen verbleiben und könnte nur bis zum dritten Himmel aufsteigen. Irenäus zitiert: Paulus hätte mittels seines „inneren Menschen“, der „für den Demiurgen unsichtbar sein soll“, weiter gehen müssen, um mehr zu erfahren. Genau das macht Paulus in ApcPaul! Irenäus will dagegen festhalten, dass der Mensch auch in seiner Leibverfassung in den Himmel gelangen kann.

53 Im Übrigen hatte auch der Gnostiker Valentinus eine Kindesvision (Fragment 7 = Hippolyt: *Refutatio* 6,42,2). Dort stellt sich das Kind als der Logos vor.

handlung über sie halten. Drei Zeugen werden gehört, was angesichts der Vergehen Zorn, Mord und der moralischen Blindheit nicht zur Entlastung der Seele führt. Sie wird in den Leib zurückgestoßen.<sup>54</sup> Aufgestiegen in den fünften Himmel – die Mit-Apostel begleiten ihn nun – begegnet ihm ein großer Engel mit einem Stab, der für den Gerichtsvollzug steht. Der sechste Himmel wird von einem Pförtner bewacht, aber der Geist bahnt den Weg. Im siebten Himmel begegnet er einem Greis,<sup>55</sup> der ihn fragt, wo er hingehet und wo er herkomme. In einem kleinen Dialog offenbart Paulus, dass er eigentlich dorthin gehen wolle, wo er herkomme.<sup>56</sup> Er führt weiter aus, er wolle zu den Toten, die in der Gefangenschaft schmoren, um sie zu befreien. Der alte Mann<sup>57</sup> droht, dass er den siebten Himmel nicht wieder verlassen könne, da er von den Herrschaften – ein Name für die Weltenengel – umgeben sei. Doch durch ein nicht näher erklärtes Zeichen bahnt sich Paulus den Weg weiter nach oben. Im achten Himmel begegnet er der Ogdoas,<sup>58</sup> der göttlichen Achtfach-Entfaltung. Paulus übersteigt nun auch noch seine Mit-Apostel, um zu nicht weiter genannten Mit-Geistern zu gelangen.<sup>59</sup> Und selbst hier hört die Apokalypse nicht auf, sondern steigert sich weiter in den neunten und schließlich in einen zehnten Himmel, wo Paulus seine „Mitgeister“ trifft. Sie grüßen ihn, als ob sie auf ihn gewartet hätten; dort oben ist die Gemeinschaft – im Vollsinn des Wortes Konspiration – der Pneumabesitzer.

---

54 Ein Verstorbener wird also nicht in die Hölle verbannt, sondern muss über Reinkarnation, genauer Wiedereinleibung, zurückkehren und es von neuem versuchen. Das Gericht ist kein eschatologisches Geschehen, sondern eine Zwischenprüfung auf dem Weg nach oben. Vgl. koptApkPaul NH 5,2,22.

55 Vgl. Dan 7,9, der Hochbetagte im weißen Gewand.

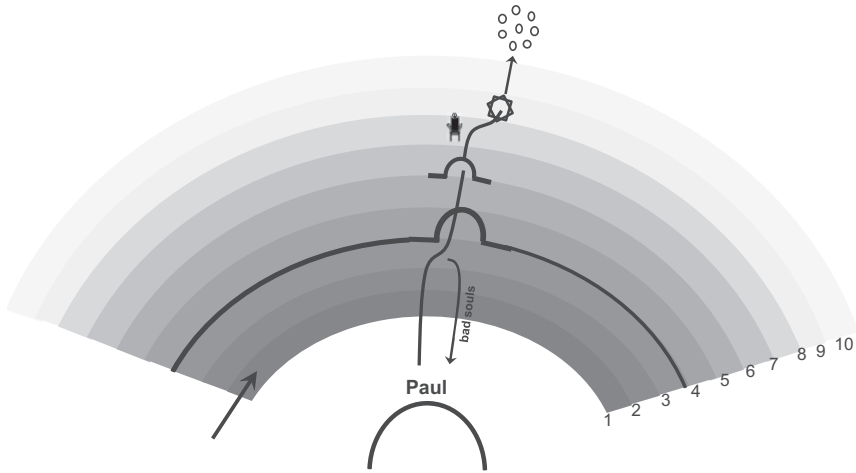
56 Der Erlösungsweg als Rückkehr zum Ursprung allen Seins ist ein gnostisches Motiv.

57 Der Greis im siebten Himmel als Herrscher über die „Mächte und Gewalten“ (die aus anderen Paulusbriefen bekannten weltbestimmenden Kräfte), bleibt in seinem erdverhafteten Blick gefangen. Dem eingeweihten Leser ist klar, dass es sich um den Demiurg handelt, der sich für die üble materielle Welt verantwortlich zeichnet. Er ist ein ziemlich blinder und blöder Gott, der nicht weiß, was er tut, wenn er erschafft. Seine Dummheit ermöglicht es Paulus, ihn zu überlisten. Offensichtlich weiß der Greis nicht, dass über ihm noch weitere Himmel liegen, spricht er doch nur über Paulus' Rückkehr.

58 Der koptische Text übernimmt den griechischen *terminus technicus* Ogdoas. Nach Irenäus: *Adversus haereses* 1,11,1 sind das die zwei Tetraden Arretos/Sige und Nous/Aletheia sowie Logos/Zoe und Anthropos/Ekklesia.

59 Das ist eine versteckte Kritik an den großkirchlichen Apostelautoritäten. Klaucks Deutungs-„Schlüssel“ (vgl. Klauck: *Die apokryphe Bibel*, S. 155f.), hier werde unter Bezug auf Eph 4,9f. Paulus zum Seelengeleiter und Mittlerwesen, widerspricht dem gesamten Duktus des Textes, der nach oben führt. Beim Dialog im siebten Himmel dient Paulus' Auskunft über sein Reiseziel nur zur Ablenkung. Der Greis fällt auch darauf herein und blickt nach unten. Der Text spielt mehrfach mit den Blickrichtungen. Die verurteilte Seele im vierten, der Greis im siebten, Paulus im dritten Himmel blicken nach unten. Im ersten und sechsten Himmel blickt Paulus nach oben. Nur wer aufblickt, gelangt nach oben

## Coptic Apocalypse of Paul (ca. 150-200 CE)



Die Pointe des Vorbildtextes 2Kor 12 wird vollkommen umgedreht: Für den historischen Paulus findet die christliche Existenz im Fleisch statt, welches durch einen „Stachel“ daran erinnert wird, dass es Fleisch ist und bleibt. Der Ausflug in den Himmel wird nur als Episode geschildert. Hingegen schildert die Paulusapokalypse die Himmel als die wahre Welt,<sup>60</sup> die Erde als Fluchort gefallener Seelen. Die Mehrzahl der Himmel ermöglicht es, die noch irdisch orientierten Himmel von den transzendenten Himmeln zu unterscheiden. Die Erde-Himmel-Differenz kann damit noch einmal nach oben projiziert und dupliziert werden. Dieser Unterscheidungsvorgang ist beliebig wiederholbar, so dass feinste Stufenfolgen aus dem Immanenten ins Transzendente entstehen.<sup>61</sup> Damit kann Ethik vertagt werden: Es kommt weniger auf die moralische Bewährung in der

60 Erleuchtung besteht dann nicht einfach in einer einzelnen Inspiration hier auf Erden – Gnostiker tragen ohnehin einen Geistsamen in sich, sondern in einer Himmelsreise des Geistes. Der Geistsamen ist aber nur latent vorhanden, er fängt an zu strahlen, wenn er in die richtigen Sphären gelangt. Erleuchtung ist dann das von-selbst-zum-strahlen-Kommen.

61 Bereits im dritten Himmel spaltet sich die Perspektive: Paulus blickt nach unten und sieht in der Schöpfung sich und die zwölf Apostel, die er eben noch oben sah. Er existiert in einer zweifachen Seinsweise: Die irdisch-leibliche unten und spiegelgleich die himmlisch-geistige oben. Eigenartigerweise begleiten ihn die zwölf Apostel auf seinem Weg durch die Himmel, so dass man von drei Seinsweisen reden muss: dem unerleuchteten Zustand auf Erden, dem erwachenden Zustand auf der Himmelsreise und dem vollerleuchteten Zustand ganz oben. Man kann hierin bereits die gnostische dreiteilige Anthropologie sehen: Fleisch, solange man unter dem ersten Himmel bleibt; Seele, wenn man sich auf dem Weg durch die Himmel befindet; Geist, sobald man im obersten Himmel ankommt.

irdischen Biographie an, da Untaten in einem unteren Prüfhimmel verhandelt werden und die Wanderseele neu beginnen muss.

Von der koptApkPaul aus gesehen ist die ursprüngliche Paulus-Entrückung in 2Kor 12 ein Misserfolg: Paulus musste im dritten Himmel umdrehen. Der gnostische Text hingegen erzählt, was der historische Paulus verheimlicht hatte: Im Geiste ist er noch sieben Himmel weiter gereist. Hier liegt eine Logik der Überbietung vor: nicht drei, nicht fünf oder sieben, zehn Himmel sollen es sein. Von seiner erhöhten Warte erscheinen die Hoffnungen der Gemeindechristen plötzlich nichtig und klein. Wenn die Vervielfachung von oberen Wirklichkeitsstufen einmal begonnen hat, ist sie nicht mehr zu stoppen. Zwar liegt noch kein Begriff von unendlicher Reihung und Schichtung vor, aber der Text liebt es, immer weiter zu eskalieren.

Andere gnostische Systeme komplizieren<sup>62</sup> die Himmelsschichtung noch weiter durch die Aufteilung in obere Lichtwelt, untere Lichtwelt, Mitte, untere Welt, Materie. Von Basilides sind nur wenige Fragmente und Referate überkommen. Auch wenn seine Darstellung bei Irenäus<sup>63</sup> dessen eigener Häretiker-systematik folgt, ist doch glaubhaft, dass Basilides 365 Himmel angenommen hat, von denen jeder ein Machwerk des jeweils höheren ist. Der höchste Gott rückt so in immer weitere Ferne.<sup>64</sup>

Dies umso mehr, wenn die Himmel nicht als Glissando von Übergängen vorgestellt werden, sondern als Aneinanderreihung von Barrieren. Die Multiplikation von Himmeln nivelliert nicht zwangsläufig die Differenz von immanenter und transzendenter Welt, sie kann auch zu deren Spreizung führen. Umso wichtiger werden Vorstellungen, diese Kluft zu überwinden. Als anschauliches Beispiel soll der wenig bekannte Text „Die Himmelfahrt Jesajas“ dienen.

---

62 Diese Tendenz ließe sich auch an jüdischen Texten aufzeigen. Einen Kulminationspunkt bildet „Sefer ha-razim“, ein Katalog magischer Rituale aus dem 7./8. Jahrhundert, dessen Anfänge in das 3. Jahrhundert zurück reichen. Dieses populäre Werk geht von der Siebener-Gliederung der Himmel aus und differenziert diese in Lager, Dienste und Stufen. Auch hier werden die unteren Himmel dem Gericht, die oberen dem Gotteslob zugeordnet. Der siebte Himmel bleibt dem Thron Gottes und seinen monströsen Thronengeln vorbehalten. Vgl. Rebigier, Bill/ Schäfer, Peter (Hg.): *Sefer ha-Razim. Das Buch der Geheimnisse*, Bd. 2: Einleitung, Übersetzung und Kommentar, Tübingen 2009.

63 Vgl. Irenäus: *Adversus haereses* 1,24,3–7. Anders bei Hippolyt: *Refutatio* 7, wonach Basilides drei obere Filiationen, eine mittlere Achtheit (Planetensphären) und eine untere Siebenheit angenommen habe.

64 Als weiteres Beispiel und enge Parallele kann das vor kurzem rekonstruierte Judas-Evangelium (ca. 150–200 n. Chr.) dienen. Darin erläutert Jesus seinen Jüngern die Entstehung der Welt aus mehreren Lichtwolken. Die erste davon gliedert sich in 12 Reiche, davon jedes in 6 Himmel, von denen jeder 5 Firmamente enthält. Jedes Reich, jeder Himmel, jedes Firmament wird von je einem Lichtwesen und unzähligen Engeln bewohnt. Vgl. *EvJud* 14–22.

### 3. Überwinden der himmlischen Entfernung – Die *Ascensio Jesajae*

AscJes<sup>65</sup> hebt die Himmelsvervielfachung auf ein theologisch höheres Niveau. Seine Grundschrift besitzt Parallelen zu Qumran-Texten. Die Rahmenhandlung bildet die schon in Hebr 11,37 erwähnte Legende vom Martyrium des Propheten Jesaja unter König Manasse. In diesen Bericht (AscJes 1–2 und 5) hat ein Redaktor eine Himmelsvision Jesajas eingefügt (AscJes 3–4 und 6–11), ohne sich Mühe zu machen, die Übergänge zu verbergen.<sup>66</sup> Derselbe oder ein weiterer Redaktor hat christliche Passagen interpoliert. Der Grundtext war in der Spätantike sowohl auf christlicher (Origenes, Epiphanius, Hieronymus) als auch auf jüdischer Seite (jSanh X,2; bSanh 103b)<sup>67</sup> bekannt; wie breit seine Wirkung war, lässt sich aber nicht rekonstruieren. Man muss annehmen, dass der Endtext wegen seines häretischen Gehalts vor allem in heterodoxen Gruppen gelesen wurde.<sup>68</sup> Aufgrund seiner noch unbefangenen Engelchristologie und der Nähe zu Inthronisationsvorstellungen in den Henoch-Texten und der frühen Abstiegs- und Erhöhungschristologie stammt er meiner Meinung nach aus dem 1. oder 2. Jahrhundert.

Inhalt: Der Text erzählt den Aufstieg des Propheten Jesajas durch das Firmament und die sieben Himmel. Dabei bemerkt er die Zweiteilung der unteren Himmel in eine edlere und mindere (linke) Seite. Er schreitet staunend durch die immer lichter und weiter werdenden Sphären, wobei er jeweils eine trennende Lufthülle (offensichtlich hat jeder Himmel sein eigenes kleines Firmament) durchwandern muss. Er bewundert die leeren Kronen und Throne in den oberen Himmeln, die für die Erlösten sind. Auf seiner Reise wird er von einem Erklärengel begleitet, der sich unten noch „Herr“ und oben „Genosse“ nennen lässt. Wie der *angelus interpretes* in der Johannesapokalypse verbietet dieser dem Propheten, die Throne und Gestalten in den ersten Himmeln anzubeten, obwohl sie ihm herrlich erscheinen.<sup>69</sup> Einschließlich des fünften Himmels übertrifft jeder Himmel den anderen an Herrlichkeit und Erkenntnisklarheit, und in jedem Himmel übertrifft die Herrlichkeit des Throns in der Mitte die der Engel zur

65 Textausgabe und Kommentar: Hammershaimb, Erling: „Das Martyrium Jesajas“, in: *Jüdische Schriften in Hellenistisch-Römischer Zeit*, Bd. 2: Unterweisungen in erzählender Form, Gütersloh 1973, S. 15ff.

66 Nur in AscJes 1,5–6a kündigt der Redaktor an, dass später noch eine Vision folgen werde.

67 Vgl. Hammershaimb: *Das Martyrium Jesajas*, S. 17 und 19.

68 Die lateinische Rezension stammt übrigens aus katharischen Kreisen. Vgl. Schneemelcher, Wilhelm: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Bd. 2: Apostolische Apokalypsen und Verwandtes, 5. Aufl., Tübingen 1989, S. 548.

69 Bereits im zweiten Himmel hat dieser die Anbetung des dortigen Thronengels durch den Propheten zurück gewiesen. Vgl. AscJes 7,21: „Bete nicht an weder Engel noch Thron, die zu den sechs Himmeln gehören, weshalb ich [der anonyme Begleitengel, Christus incognito] gesandt bin, dich zu führen, bis ich es dir sagen werde im siebten Himmel.“

Rechten und diese wiederum die Herrlichkeit der Engel zur Linken. So kommt es sukzessive zur Transzendenzsteigerung, bis er – ganz oben angekommen<sup>70</sup> – die Dreiheit erblickt, den „Herrn der Herrlichkeit“ und daneben seinen „Geliebten“ sowie den „Engel des Geistes“, eine frühe Form der Trinität.<sup>71</sup> Jetzt kehrt sich die Bewegungsrichtung um: Der Herr gebietet dem Begleitengel, der sich nun als Christus zu erkennen gibt, er solle bis zum Firmament und zur Erde hinabsteigen. Das ist die volkstümliche Narration des Inkarnationsmotivs. Die Evangelien schweigen sich darüber aus, wie die Menschwerdung von statten ging. Auch das theologisch reflektierte Johannesevangelium spricht einfach vom Herabkommen des Sohnes „vom“ oder „aus“ dem Himmel.<sup>72</sup> Umso größer war das Bedürfnis, den Abstieg anschaulich zu machen. Vom siebten Himmel aus begibt sich Christus in die unteren Himmel und nimmt dabei Gestalt der jeweiligen Sphäre an, damit ihn keiner der Engel erkenne.<sup>73</sup> Alles soll verborgen bleiben bis zu dem Tag, wenn Gott am Ende seine Stimme erhebt.<sup>74</sup> Hierauf beginnt ein zäher Be-

70 Im siebten Himmel muss Jesaja seinen Leib verlassen und ein „höheres Gewand“ (AscJes 9,9) anziehen, um noch aufnahmefähig zu bleiben. Als er vor den Herrn tritt, um ihn anzubeten, nimmt er selbst die Gestalt eines hohen Engels an (neben allen Engeln, allen Gerechten und den Urvätern Adam, Abel, Seth). Vgl. AscJes 9,28.

71 Gott wird hier eher als Binität plus Geist vorgestellt. Der „Engel des Heiligen Geistes“ ist einer unter weiteren Gott umgebenden Wesen. Er erfüllt die Funktion eines himmlischen Protokollanten, überragt aber darin die anderen höchsten Engel. Vgl. AscJes 9,36. Er selbst betet Gott an, sitzt aber in der Endvision zur Linken Gottes. Die Herrschaft über alle Fürsten und Engel (auch über den Engel des Heiligen Geistes!) wird von Gott zusammen mit Christus ausgeübt. Vgl. AscJes 10,11.

72 *ek/apo tou ouranou* Joh 3,13, in 6,33 einfach *anôthen* „von oben“. Aus Angst vor Kosmologie haben Theologen immer wieder Vorstellungsverbote verhängt. Vgl. nur Bietenhard: Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum, S. 84. Der Himmel sei nur als Woher des Wirkens Gottes zu verstehen, nicht als Wo seines Aufenthalts.

73 Narrativ wird solche Täuschungschristologie bereits Basilides zugeschrieben und im Apokryphon des Johannes entfaltet, wenn der Seher erstmals Christus schaut: „(Und siehe, ich) sah im (Licht ein Kind; es stand) bei mir. Als ich (es) aber betrachtete, (wurde) es wie ein alter Mann. Und er (änderte seine) Gestalt (ein weiteres Mal) und wurde zu einem kleinen (Menschen). Es war (keine Vielheit) vor mir, sondern es war da eine (Gestalt) mit vielen Formen im (Licht). Und die (Erscheinungen) offenbarten sich gegenseitig, (und) die (Gestalt) hatte drei Formen. [...] Sei nicht kleinmütig. Ich bin der, der (mit euch ist) alle Zeit. Ich (bin der Vater), ich bin die Mutter, ich bin der Sohn.“ AkrJoh 2,1–9.11–14 (Nag Hammadi II,1. Übersetzung Lüdemann/Janßen). Die Polymorphie Christi erklärt hier nicht nur die Angelophonie des Erlösers, sondern auch das dreifaltige Wesen Gottes. Allerdings darf in der Gnosis nicht mehr von ‚Wesen‘ im dogmatischen Sinn gesprochen werden, da alles Bild und Erscheinung ist, das Wesen Gottes bleibt unerkennbar und dem Nous vorbehalten. Dies ist der Grund, weshalb die gnostische Theologie in einen Bilderreigen zerstiëbt.

74 Wir haben es hier mit einem in die präinkarnatorische Zeit versetztes Messiasgeheimnis zu tun. Vgl. AscJes 11,39: „Und Jesaja ließ ihn [Hiskja] schwören, daß er dies dem Volke Israel nicht erzählen würde [...]“ Mehrfach wird auf der Himmelsreise Jesaja erklärt, dass er den Namen des „Geliebten“ nicht hören wird, bis er oben angekommen ist. Vgl. auch AscJes 11,17: „daß er allen Himmeln und allen Fürsten und jedem Gott dieser Welt verborgen war.“ Das Motiv, mehrere Himmel unerkannt zu passieren, war in gnostischen Kreisen beliebt, wie zwei

richt, wie Christus in den sechsten, in den fünften etc. Himmel absteigt. Christus zeigt sich noch in Himmel 7 und 6 in seiner herrlichen Gestalt, in Himmel 5 und 4 anverwandelt er sich der Gestalt der dort waltenden Engel, ab Himmel 3 muss er jeweils ein Losungswort sprechen. Er passiert das von Satan, „Fürst der Welt“, beherrschte Firmament, wird den Luftengeln darunter gleich und kehrt in die Jungfrau Maria ein. Nach einer summarischen Erzählung des irdischen Wirkens Christ<sup>75</sup> dreht sich die Bewegungsrichtung ein weiteres Mal. Unmittelbar nach der Kreuzigung und dem Abstieg zum Engel der Unterwelt beginnt der Rückstieg durch die Sphären hinauf als Triumphzug. Diesmal erscheint Christus in den Himmeln in seiner eigenen Gestalt, und jetzt erkennen ihn Satan und alle Engel als ihren „Herrn“. Es bedarf keines Kampfes, auch und gerade am Firmament, wo die streitsüchtigen Engel wohnen.<sup>76</sup> Die Überwältigung besteht vor allem darin, dass sie sich überlistet wissen, haben sie doch Christus nicht absteigen sehen.

An AscJes sind zwei gegenläufige Tendenzen sichtbar. Zum einen folgt dieser Text durch mehrfache Unterscheidungen dem Trend zur Himmelsdifferenzierung: sieben Himmel; oben hierarchisiert in Gott, Christus, Geist, Gerechte; unterschieden in die fünf unteren und die zwei oberen Himmel; unterschieden in Luftschicht und eigentlichem Wohnort; unterschieden in linke und rechte Seite; unten abgegrenzt durch das Firmament. Dadurch rückt Gott in weite Ferne. Zum anderen: Die Vielheit der Himmel macht den Abstand von Gott und Welt als ein transzendentes Glissando vorstellbar.<sup>77</sup> Der Abstand zwischen Gott und Welt wird durch Christus mittels List überbrückt; nur er scheint den Gesamtaufbau und die notwendigen Passwörter zu kennen.<sup>78</sup>

---

weitere Texte aus dem 2. Jahrhundert belegen. Vgl. Evangelium der Maria EvMar 9,2 (die Seele steigt unerkant ab, aber sichtbar auf); Dialog des Erlösers 38,7 (auch Jesus muss sich mühen, aufzusteigen). Mit Textüberlieferungen ist wenig über die damalige Verbreitung ausgesagt, doch zeigt die Tatsache, dass die drei zitierten Texte (AscJes, EvMar, DialSalv) aus verschiedenen Quellen (Codex Berolensis, Nag Hammadi) stammen, dass diese Motive geläufig waren.

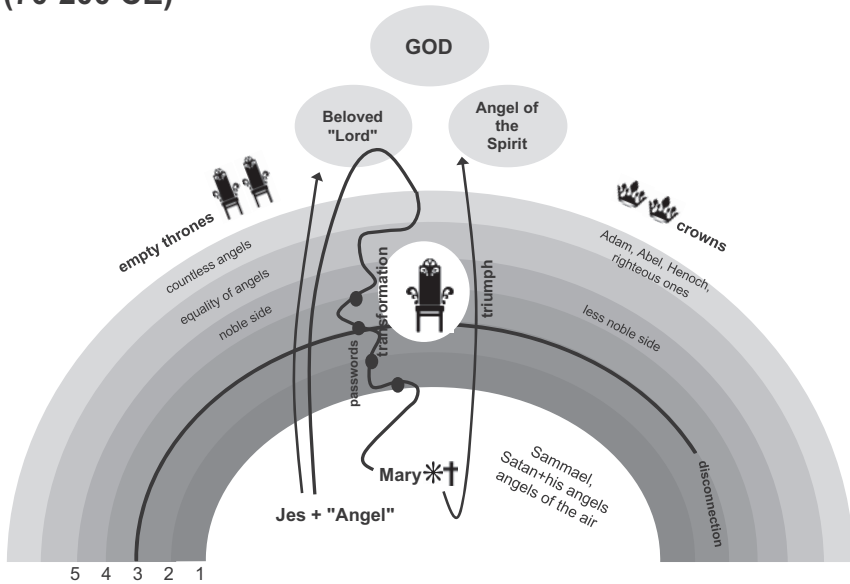
75 Vgl. AscJes 11,1–20. Die Passage von der Vita Jesu ist eine christliche Interpolation und fehlt in der lateinischen und in den altslawischen Übersetzungen. Vgl. Vielhauer, Philipp: *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin/New York 1975, S. 524.

76 „Und ich sah ihn [den Herrn], und er war im Firmament, aber er hatte sich nicht verwandelt in ihre Gestalt, und alle Engel des Firmamentes und Satan sahen ihn und beteten ihn an.“ AscJes 11,23.

77 Bilder von Rolltreppen in und aus dem Himmel gibt es immer wieder: von der Engelsleiter im Buch Genesis über die Engelhierarchien bei Pseudo-Dionysios bis zum mystischen Einstieg in die innere Geburt bei Jakob Böhme.

78 Aber in diesem Modell bildet die Menschwerdung nur noch die letzte und unterste Wandlung in einer Reihe von Metamorphosen. Hier liegt der häretische Gehalt des Textes: Die ursprüngliche und eigentliche Zuwendung Gottes ist eine In-Spiritualisation in die Gestalt der höchsten Engel. Erst in den unteren und dunkleren Himmelsschichten wird der Abstieg zur Inkarnation.

## Ascensio Jesaja 6-11 (70-200 CE)



Der Text muss also das theologische Problem der Entfernung lösen, das er selbst erzeugt hat: Wie bleibt ein transzendentes Wesen erreichbar, wenn es in unerreichbare Himmel erhoben wurde? Irgendwann hat die Vervielfachung der Himmel ihre innere Grenze, will sie nicht an Inflation ersticken.<sup>79</sup>

#### IV. Die Funktion der Vervielfachung von Himmeln

- Sprachpragmatische Funktion: Himmelsvorstellungen dienen dazu, Erzähllücken zu schließen wie im Falle von Paulus's Erwähnung seiner Entrückung oder im Falle des Pleonasmus „Himmel der Himmel“ in Dtn. Sie bieten den Raum, die antike Kosmologie von den Planetenbewegungen mit dem biblischen Weltbild der Schöpfung zu kombinieren. Und sie erweisen sich als

<sup>79</sup> Nicht zuletzt deshalb wurden Himmelsmultiplikationen in der Spätantike kritisiert. Ein prominentes Beispiel war die Häretisierung von Himmelsauf- und Himmelsabstiegen, die man unter dem Namen Origenismus zusammenfasste. Die Synode von 543 beschloss mit ihren 24 Anathematismen gegen die Origenisten, man dürfe nicht sagen, Christus sei den Cheruben ein Cherub, den Seraphen ein Seraph ... geworden (viertes Anathema). Dies wurde durch die 15 Anathematismen auf dem zweiten Konzil von Konstantinopel 553 bekräftigt (siebtes Anathema). Vgl. Evans, James A.: *The Age of Justinian. The Circumstances of Imperial Power*, London/New York 1996.



notwendig, wenn man die liturgischen Dienste und Gerichtsrequisiten getrennt unterbringen will. In der Thronwagen-Mystik des Judentums hat dies detailverliebte Zuordnungen ausgelöst, die wir ansatzweise in koptApkPaul und AscJes gesehen haben.

- Moralische Funktion: Mehrere Himmel antworten auf die Frage der Gerechtigkeit, ob die Guten und die weniger Guten sich denselben Himmel teilen müssen. Sünder verbleiben in den unteren Sphären, Heilige thronen in Test-Levi und AscJes oben; Cicero bringt Tugendhaftigkeit und oberste Sphäre in direkte Verbindung. Allerdings haben sich in der Antike moralisch gestufte Himmel nur schwach ausgebildet. In der Petrusapokalypse tragen die Seligen „den gleichen Glanz“ (grApkPetr 5), während nur die Verdammten nach Gruppen (Lästerer, Ungerechte, Ehebrecher,...) unterschieden und unterschiedlich gefoltert werden.<sup>80</sup>
- Religionstheoretische Funktion: Himmel dienen der Unterscheidung von Transzendente[m] und Immanente[m]. Wenn einmal zwei Himmelsschalen übereinander vorgestellt werden, kann dieser Vorgang immer weiter wiederholt werden. *Ein* Himmel bildet die Korrespondenz zur Erde. Wie oben so unten – wie unten so oben. Ein zweiter Himmel aber steht – kosmologisch gesprochen – in keinem direkten Kontakt mit der Erde. Er bildet entweder den oberen Teilbereich des ersten Himmels oder eine eigene neue Sphäre. Hat die Duplikation einmal begonnen, steht ihrer Wiederholung nichts mehr im Wege. Ein dritter und vierter Himmel kann angefügt werden, da sie vom Ausgangspunkt entfernt liegen, und je weiter die Erdung in die Ferne rückt, desto unbändiger können sich Teilungsvorgänge entfalten. Zwar werden Symbolzahlen wie Drei oder Sieben oder Zehn als Gliederungsprinzip verwendet, doch bieten diese Gliederungen nur interne Aufteilungen der Himmel, sie beantworten nicht das Problem ihrer Ganzheit. Denn stets bleibt die Versuchung des  $n+1$ : ‚Warum nicht einen noch transzendenten Himmel hinzufügen?‘ Prinzipiell gibt es zwei Möglichkeiten, die Transzendenzgrenze zu ziehen: am unteren Rand durch die Trennung von Irdischen/Sublunarem und Überirdischen oder am oberen Rand durch die Trennung von Angeli-schem und Göttlichem. Wenn das Christentum aus der antiken Kosmologie übernimmt, dass das Firmament nur die erste von verschiedenen geschaffenen, unterschiedlich großen Planetensphären bildet, und wenn im Laufe der ersten Jahrhunderte immer klarer definiert wird, dass auch die engelischen Himmelsbewohner keine göttlichen Emanationen, sondern nur Kreaturen sind, dann muss es die *obere* Grenze deutlicher machen. Deshalb wird im

---

80 Erst in äthApkPetr wird eine Stufenhölle entworfen: Abgründe, Feuerschlünde, Fäkalgruben, Pfählfelsen, der Reinigungssee Acherusia und der heilige Berg. Aber auch hier gilt: Die Qual wird vielfarbig, die Seligkeit blass geschildert.

Mittelalter in einer Art Rindenwachstum über dem Fixsternhimmel noch der Kristallhimmel gelegt, darüber als Puffer das *primum mobile* und darüber das Empyreum.

Das Problem dieser religiösen Produktivität ist nicht die anthropologische Kontingenz-, sondern die theologische Transzendenzbewältigung. An irgendeinem Punkt muss eine Religion die Vervielfachung der Himmel begrenzen und den Grenzgedanken eines nicht mehr steigerbaren Himmels einführen. An dieser Stelle müsste man in der Geschichte fortfahren und auf die zwei grundsätzlichen cölestischen Komplexitätsreduktionen hinweisen, die in der Geschichte des Christentums noch folgen werden: entweder die Verinnerlichung des Himmels in der Mystik bzw. der Theosophie,<sup>81</sup> oder die Expandierung des Himmels durch Verunendlichung im „Das Buch der 24 Philosophen“<sup>82</sup> bzw. bei Nikolaus von Kues. In beiden Fällen werden die Himmel wieder einkassiert.

## Literatur

- Aristoteles: *Über den Himmel, übersetzt und erläutert von Alberto Jori*, Berlin 2009.
- Baird, William: „Visions, Revelation, and Ministry. Reflections on 2Cor 12:1–5 and Gal 1:11–17“, in: *Journal of Biblical Literature* 104 (1985) S. 651 ff.
- Becker, Jürgen: „Die Testamente der zwölf Patriarchen“, in: *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Bd. 3: Unterweisung in lehrhafter Form, Gütersloh 2001.
- Blumenberg, Hans: *Die Vollzähligkeit der Sterne*, Frankfurt am Main 1997.
- Bietenhard, Hans: *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen 1951.
- Böhme, Jakob: „Morgen-Röte im Aufgank“ [1612], in: Böhme, Jakob: *Morgenröte/ De Signatura Rerum*, hg. v. van Ingen, Ferdinand, München 2009.
- Büchner, Karl: *Somnium Scipionis. Quellen – Gestalt – Sinn*, Wiesbaden 1976.
- Cicero: *De re publica. Vom Gemeinwesen*, lat.-dt., hg. v. Büchner, Karl, Stuttgart 1997.
- Ders: *Gespräche über Freundschaft, Alter und die Freiheit der Seele*, übers. und hg. v. Giebel, Marion, Stuttgart 2009.

81 „Der rechte Himmel ist allenthalben / auch dem orthe / wo du stehest und gehest / wann dein geist die innerste geburt Gottes ergreift / und durch die *Siderische* und fleischliche hindurch dringe / so ist er schon im Himmel.“ Böhme, Jakob: „Morgen-Röte im Aufgank“ [1612], in: Böhme, Jakob: *Morgenröte/ De Signatura Rerum*, hg. v. van Ingen, Ferdinand, München 2009, S. 19, ähnlich S. 339.

82 „*Deus est sphaera infinita*.“, so die erste Definition Gottes in: Hudry, Françoise (Hg.): *Liber viginti quattuor philosophorum*, Turnhout 1997, (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis CXLIII A), übersetzt durch Flasch, Kurt: *Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen*, München 2011. Vgl. hierzu Sloterdijk: *Sphären*, Bd. 2: Globen, Frankfurt am Main 1999, S. 435 ff.

- Colpe, Carsten/ Habermehl, Peter: Art. „Jenseitsreise“, in: ebd., Bd. 17, Stuttgart 1996, Sp. 490ff.
- Dick, Steven J: *Plurality of Worlds. The Extraterrestrial Life Debate from Democritus to Kant*, Cambridge 1982.
- Epikur: „Brief an Pythocles“, zit. in Dick: *Plurality of Worlds*.
- Evans, James A.: *The Age of Justinian. The Circumstances of Imperial Power*, London/New York 1996.
- Hammershaimb, Erling: „Das Martyrium Jesajas“, in: *Jüdische Schriften in Hellenistisch-Römischer Zeit*, Bd. 2: Unterweisungen in erzählender Form, Gütersloh 1973, S. 15ff.
- Heininger, Bernhard: *Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie*, Freiburg 1996.
- Himmelfarb, Martha: *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York/Oxford 1993.
- Hollander, Harm W./de Jonge, Marinus: *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Commentary*, Leiden 1985.
- Hudry, Françoise (Hg.): *Liber viginti quattuor philosophorum*, Turnhout 1997, (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis CXLIII A), übersetzt durch Flasch, Kurt: *Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen*, München 2011.
- Johansen, Thomas K: „From Plato’s Timaeus to Aristotle’s De caelo: The Case of the Missing World Soul“, in: Bowen, Alan C./ Wildberg, Christian (Hg.): *New Perspectives on Aristotle’s De caelo*, Boston 2009, 9ff.
- de Jonge, Marinus: *Levi in Aramaic Levi and in the Testament of Levi*, 1997, in: <http://orion.mscc.huji.ac.il/symposiums/2nd/papers/deJonge97.html>.
- Klauck, Hans-Josef: *Die apokryphe Bibel. Ein anderer Zugang zum frühen Christentum*, Tübingen 2008.
- Kugel, James L.: „Testaments of the Twelve Patriarchs“, in: Feldman, Louis H./ Kugel, James L./ Schiffman, Lawrence H. (eds.): *Outside the Bible. Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, Vol. 2, Philadelphia 2013, 1697ff.
- Lerner, Jean-Pierre: *Le monde des sphères*, Bd. 1: *Genèse et triomphe d’une représentation cosmique*; Bd 2: *La fin du cosmos classique*, Paris 1996/97.
- Lumpe, Adolf/ Bietenhard, Hans: Art. „Himmel“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 15, Stuttgart 1991, Sp. 173ff.
- McDannell, Colleen/ Lang, Bernhard: *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, Frankfurt am Main 1990.
- von Rad, Gerhard: *Das erste Buch Mose*, Kap. 1–12,9, Göttingen 1949 (= ATD 2).
- Rebiger, Bill/ Schäfer, Peter (Hg.): *Sefer ha-Razim. Das Buch der Geheimnisse*, Bd. 2: Einleitung, Übersetzung und Kommentar, Tübingen 2009.
- Schäfer, Peter: „From Cosmology to Theology. The Rabbinic Appropriation of Apocalyptic Cosmology“, in: Elijor, Rachel/ Schäfer, Peter (Hg.): *Creation and Re-Creation in Jewish Thought. Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Tübingen 2005, S. 39ff.
- Schneemelcher, Wilhelm: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Bd. 2: Apostolische Apokalypsen und Verwandtes, 5. Aufl., Tübingen 1989.
- Slingerland, H. Dixon, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical History of Research*, Missoula 1977.
- Sloterdijk, Peter: *Sphären*, Bd. 2: *Globen*, Frankfurt am Main 1999.

- Torm, Frederik: „Der Pluralis ouranoi“, in: *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 33 (1934), S. 48 ff.
- Uhlig, Siegbert: „Das äthiopische Henochbuch“, in: *Jüdische Schriften in hellenistisch-römischer Zeit*, Bd. 5: Apokalypsen, Gütersloh 1984.
- Ulrichsen, Jarl H.: *Die Grundschrift der Testamente der zwölf Patriarchen. Eine Untersuchung zu Umfang, Inhalt und Eigenart der ursprünglichen Schrift*, Stockholm 1991.
- Vielhauer, Philipp: *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin/New York 1975.
- Vorgrimler, Herbert: *Die Geschichte des Paradieses und des Himmels*, München 2008.
- Zmijewski, Josef: *Der Stil der paulinischen ‚Narrenrede‘. Analyse der Sprachgestaltung in 2Kor 11,1–12,10 als Beitrag zur Methodik von Stiluntersuchungen neutestamentlicher Texte*, Köln/Bonn 1978.
- Nag Hammadi Deutsch*. Eingel. u. übers. v. Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften, hg. v. Schenke, Hans-Martin/ Bethge, Hans-Gebhard/ Kaiser, Ursula Ulrike, New York/Berlin 2001.