

VERWANDLUNG IM JENSEITS:
ZUR ANTHROPOLOGIE
EINER PRIVILEGIERTEN REISE
MIT EINER NOTIZ
ZUR JÜDISCHEN JENSEITSTOPOGRAPHIE

BERNHARD LANG

Als die älteste religiöse Kultur der Menschheit darf der Schamanismus gelten. In der Welt der archaischen Jäger und Sammler war der Schamane der religiöse Spezialist seines Stammes, seines Dorfes oder seiner Lagergemeinschaft. Er vermittelte zwischen der diesseitigen und der jenseitigen Welt, dem Lebensraum der Menschen und der Welt der Götter, Ahnen und Geister. Weder Heilung von Krankheit noch Beilegung von Streit oder die Sicherung des lebensnotwendigen Wildbestandes war ohne die Vermittlung männlicher oder weiblicher Schamanen möglich. Zwei eng miteinander verknüpfte Vorstellungen stehen im Zentrum der schamanistischen Kulte: die Verwandlung und die Jenseitsfahrt.¹ Im Rahmen seiner Initiation wird der als Schamane ausersehene junge Mensch einer Verwandlung unterzogen, die in der Regel seine symbolische Tötung voraussetzt. Nach seiner Initiation ist der Schamane kein gewöhnlicher Mensch mehr, sondern ein Wesen, das über außerordentliche Kräfte und Fähigkeiten verfügt, die für die Gesellschaft nützlich und manchmal für ihr Überleben notwendig sind. Im Traum oder im Zustand der Trance kann er, seinen Körper unbeweglich zurücklassend, seine Seele auf die Reise ins Jenseits schicken, um dort mit den überlegenen Wesen der anderen Welt zu verhandeln, Erkundungen einzuziehen und Hilfe zu erhalten.

Besonders in Nordasien hat sich der Schamanismus an manchen Orten bis in unsere Zeit erhalten und kann – wenn auch fragmentarisch – noch heute studiert werden.

Die Hochkulturen des alten Vorderen Orients, zu denen auch die Kultur des biblischen Volkes gehört, haben die archaische Wirtschaftsweise der Jäger und Sammler ebenso hinter sich gelassen wie deren Religion. Sie haben den Schamanismus längst durch andere religiöse Gestaltungen ersetzt. An die Stelle des Schamanen sind neue Mittler-

¹ Ich folge dem von Carsten Colpe vorgeschlagenen Sprachgebrauch: Die Jenseitsfahrt betont das jenseitige Ziel der Reise, ohne den dorthin führenden Stationen besondere Aufmerksamkeit zu schenken; die Jenseitsreise dagegen berichtet über den Vorgang des Reisens selbst. Vgl. Colpe S. 213–214.

gestalten getreten: der Prophet, der in Ekstase oder intuitiv mit den Göttern verkehrt; der Priester, der sich verschiedener technischer Orakel bedient, um den Willen der Götter zu erkunden; der König, der in besonderer Weise als gottgleich gilt. Die Ablösung des Schamanen durch andere Gestalten bedeutete jedoch nicht, daß das schamanistische Erbe völlig erloschen wäre. Tatsächlich sind die beiden Kennzeichen des Schamanen bei seinen hochkulturellen „Nachfahren“ erhalten geblieben: die Jenseitsfahrt und die Verwandlung des Amtsträgers in eine den Göttern nahestehende Gestalt. Bei Durchsicht der in Betracht kommenden Überlieferungen der Bibel zeigt sich ein eigenartiges Phänomen, das zweifellos mit der Ausbildung gesellschaftlicher und politischer Hierarchien zusammenhängt: die Aufspaltung des schamanistischen Erbes in ein „großes“ und ein „kleines“ Charisma. Die Träger des „kleinen“ Charismas sind zumeist Priester und Propheten, während das „große“ Charisma dem König und herausragenden religiösen Führergestalten vorbehalten bleibt. So stehen sich etwa im Neuen Testament Jesus als Träger eines großen Charismas und Paulus als Träger eines kleinen Charismas gegenüber. In den nachfolgenden Ausführungen soll diese Unterscheidung an der Jenseitsfahrt exemplifiziert werden. Die Reise ins Jenseits bezeichnet den Vorgang, während dessen sich die Verleihung des großen oder kleinen Charismas vollzieht.

1. Jenseitsfahrten im Alten Testament

Der Jenseitsfahrt, so möchte man bei einer ersten Betrachtung des Alten Testaments meinen, kommt im alten Israel keine große Bedeutung zu. Wo ein göttliches Gesetz als aufgezeichnete göttliche Offenbarung gilt, begnügt man sich mit einem einmaligen, in grauer Vergangenheit liegenden Jenseitskontakt, der nur noch entfernt an den Schamanismus erinnert. Dieses Bild bietet die in Israel vorherrschende, im Buch Deuteronomium niedergelegte Überlieferung. Während das Volk Israel am Berge Horeb (dem Sinai anderer Traditionen) stand und dem Donner eines feuerspeienden Vulkans lauschte, empfing Mose das auf zwei Steintafeln geschriebene göttliche Gesetz, um es dem Volk zu übergeben (Dtn 4,11–14). Der grundlegende, einmalige Jenseitskontakt ist damit beendet, denn einen Propheten wie Mose wird es nie wieder geben (Dtn 34,10).

Das Deuteronomium vertritt eine eindeutig formulierte antischamanistische Sicht. Das Gebot Gottes, so lesen wir im Buch Deuteronomium, „ist nicht im Himmel, so daß du sagen müßtest: Wer steigt für uns in den Himmel hinauf, holt es herunter und verkündet es uns, damit wir es halten können? Es ist auch nicht jenseits des Meeres, so daß du sagen

müßtest: Wer fährt für uns über das Meer, holt es herüber und verkündet es uns, damit wir es halten können? Nein, das Wort [Gottes] ist ganz nah bei dir, es ist in deinem Mund und in deinem Herzen, du kannst es halten“ (Dtn 30,12–13). Der Hinweis auf das göttliche Wort im Munde und im Herzen will besagen: Göttliche Weisungen sind bekannt, können memoriert und rezitiert werden. Das Deuteronomium ist in so hohem Maße einer „mündlichen Kultur“ verpflichtet, daß an dieser Stelle sogar der Hinweis auf die Schriftlichkeit des göttlichen Gesetzes entfällt; gemeint ist jedoch, daß das Buch Deuteronomium selbst die Quelle der auswendig zu lernenden göttlichen Weisung ist.

Das Deuteronomium stellt zwei Meinungen über die Jenseitsreisen einander gegenüber: eine ältere, die abzulehnen sei, und eine neuere, die als verbindlich gilt. Die ältere Sichtweise ist einem schamanistischen Offenbarungssystem verpflichtet. Göttliche Weisung ist nur durch einen Vermittler zu erhalten, der Kontakt zu den Göttern aufnimmt. Er muß übers Meer² ans Ende der Welt reisen oder in den Himmel hinaufsteigen. Die vom Deuteronomium vertretene Sicht macht prophetische Jenseitsreisen überflüssig, weil Israel bereits die Fülle der Offenbarung in der von Mose vermittelten, schriftlich vorliegenden Tora besitzt. Eine einmalige, in sagenhafter Vergangenheit liegende Jenseitsreise – die Besteigung des heiligen Berges durch Mose, der dort das Gesetz in Empfang nahm – genügt und macht alles weitere Reisen überflüssig. Das Deuteronomium vertritt die Buchreligion im Unterschied zu der auf immer neue Offenbarung angewiesenen archaischen Religion.

Seit alters zeichnet die Intellektuellen eine gewisse Skepsis gegenüber neuen und überraschenden Offenbarungen aus. In der Buchreligion, die im Milieu von Gelehrten entstand, fanden diese Vorbehalte ihren Niederschlag. Auch außerhalb der Bibel hören wir im babylonischen Gilgamesch-Epos eine Stimme, die dem Rationalismus des Deuteronomiums verwandt ist: „Wer, mein Freund, könnte den Himmel ersteigen? Nur die Götter sitzen ewig bei [dem Sonnengott] Schamasch“, heißt es dort.³ Zwischen der göttlichen und der menschlichen Welt besteht eine Grenze, die nicht überbrückbar ist, weder durch schamanistisch-prophetische Seelenreisen, wie das Deuteronomium weiß, noch durch eine Reise, die mit der Aufnahme eines Menschen unter die unsterblichen Götter des Himmels endet, wie das Gilgamesch-Epos weiß.

Auf den ersten Blick erscheint der Gegensatz zwischen der schamanistischen und der deuteronomischen Religion deutlich und kompromißlos. Zweifellos handelt es sich um eine religionspolitische Entscheidung, die alle Reste schamanistischer Erscheinungen bewußt abstreift,

² Vgl. den Anhang zum vorliegenden Aufsatz.

³ Yale-Tafel des Gilgamesch-Epos, vgl. Kaiser S. 655.

um so der biblischen Theologie ihr eigenes, postarchaisches Profil zu verleihen. Anhand des Deuteronomiums können wir den Entstehungsprozeß eines neuen Religionstypus verfolgen: der Buchreligion. Das Deuteronomium hat auf die Geschichte des Judentums einen kaum zu überschätzenden Einfluß genommen. Auch in der heutigen religionsgeschichtlichen Forschung bestimmt es stark das Bild von der Religion des alten Israel. Nicht ohne Grund gilt dieses Buch als „Mitte biblischer Theologie“ und „Konzentrat alttestamentlichen Denkens“. ⁴ „Theologie des Alten Testaments, wie auch immer differenziert, wird letztlich Theologie sein, die sich an den Maßstäben des Deuteronomiums orientiert“, meint Siegfried Herrmann. ⁵

Obwohl die ablehnende Stellungnahme des Deuteronomiums zu schamanistischen Erscheinungen eindeutig ist, gelang es dieser Schrift nicht, alle Spuren prophetischer Kontaktaufnahme mit dem Jenseits zu verwischen und aus der Überlieferung zu tilgen. Ein erstes Zeugnis dafür haben wir im sogenannten Deuteronomistischen Geschichtswerk, dem ältesten kanonischen Stück der hebräischen Bibel. Um 560 v. Chr. entstanden und im Babylonischen Exil dem gerade aus babylonischer Gefangenschaft entlassenen jüdischen König Jojachin gewidmet, ⁶ gilt dieses Sage, Geschichtsschreibung und theologische Reflexion vermischende Sammelwerk noch heute als Kernbestand der hebräischen Bibel. In dieser in sieben Bücher ⁷ gegliederten Schrift klingt an einer einzigen Stelle ein archaisches Element durch, als sei es der orthodox deuteronomischen Zensur entgangen. Vor einer Schlacht konsultiert ein König von Israel seine Propheten, die ihm alle den Sieg weissagen. Nur einer, Micha ben Jimla, weissagt anders und erklärt, warum seine Botschaft von der anderer Propheten abweicht: „Ich sah [den Gott] Jahwe auf seinem Thron sitzen; das ganze Heer des Himmels stand zu seiner Rechten und zu seiner Linken. Und Jahwe fragte: Wer will [den König] Ahab betören, so daß er nach Ramot-Gilead hinaufzieht und dort [im Kampf] fällt? Da hatte der eine diesen, der andere jenen Vorschlag. Zuletzt trat der Geist vor, stellt sich vor Jahwe und sagte: Ich werde ihn betören. Da frage ihn Jahwe: Auf welche Weise? Er gab zur Antwort: Ich werde mich aufmachen und zu einem Lügegeist im Munde aller Propheten werden“ (1 Kön 22,19–22). Diese Prophetensage spricht zwar nicht ausdrücklich von der Seelenfahrt des Propheten, scheint diese aber vorauszusetzen. Offenbar vermag der Prophet seine Seele in den

⁴ Herrmann, S. S. 163. 175.

⁵ Ebd. S. 175.

⁶ Vgl. die Schlußnotiz 2 Kön 25,27–30.

⁷ Die biblischen Bücher Deuteronomium, Josua, Richter, 1/2 Samuel und 1/2 Könige.

Himmel zu senden, wo er an der Ratsversammlung Gottes teilnehmen kann.

Die Episode von der Himmelsvision des Propheten Micha ben Jimla bleibt im Deuteronomistischen Geschichtswerk singulär. Die Begebenheit wird so zurückhaltend erzählt, daß Hintergrund und Voraussetzungen undeutlich bleiben. Vielleicht war es gerade diese Zurückhaltung, die der Erzählung ermöglichte, in der kanonischen Gestalt der Bibel einen Platz zu finden. Auch in anderen alttestamentlichen Textkomplexen bleibt die Suche nach Spuren der Jenseitsfahrt nicht erfolglos. Besonders die Prophetenbücher bieten manchen Fingerzeig. Da treffen wir nicht nur den Propheten Jesaja, der in seiner Berufungsvision vor dem göttlichen Thron steht und schweigend dem Gesang der Engel lauscht; auch ein Hoherpriester steht „vor dem Engel Jahwes“ und wird zum Zeichen seiner Amtsübernahme mit einem Ornat angetan (Jes 6, Sach 3). Nicht weniger eindrucksvoll wird geschildert, wie ein König seinen Platz im Paradies auf dem Götterberg verliert und sich, auf die Erde hinabgestoßen und seiner Herrlichkeit verlustig, dort begaffen lassen muß (Ez 28). Ähnlich ergeht es einem anderen König, der seinen Thron im Himmel über den Sternen hatte (Jes 14). Nicht alle von diesen Belegen gestellten religionsgeschichtlichen Fragen lassen sich beantworten. So bleibt unklar, ob Jesaja seine Berufungsvision im Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels erhielt, wo Jahwe, für ihn sichtbar werdend, aus seiner Verborgenheit heraustrat.⁸ Eine andere Möglichkeit wäre, daß er auf einer Jenseitsfahrt in den himmlischen Thronsaal gelangt, um dort berufen zu werden. Beim Hohenpriester Jeschua bleibt unklar, ob er vor Jahwe selbst oder vor einem Engel Jahwes steht. Auch das ezechielische Gedicht über die Verstoßung des Königs vom Götterberg ist mit mancherlei Fragen belastet. Neben schwer zu deutenden hebräischen Ausdrücken sieht sich der Ausleger mit der Schwierigkeit konfrontiert, daß hier lediglich von einer Rückkehr aus dem Jenseits die Rede ist, während eine vorausgehende Jenseitsfahrt nur anklingt. Diese Unebenheit wird allerdings durch einen anderen Umstand wieder ausgeglichen. Es besteht der berechnete Verdacht, daß das Gedicht ursprünglich nicht von einem tyrischen Monarchen handelte, sondern von einem solchen Judas.⁹ Ist dies zutreffend, läge uns ein besonders wertvolles Zeugnis für eine nicht-deuteronomische Konzeption des jüdischen Königtums vor. Wenn uns eine größere Anzahl von Zeugnissen für die Jenseitsfahrt zur Verfügung stünde, könnten wir auf die mit interpretatorischen Fragen belasteten Texte verzichten. Die karge Über-

⁸ So die Deutung von Hartenstein S. 41–109.

⁹ Bogaert.

lieferung nötigt uns jedoch, die wenigen zur Verfügung stehenden Quellen ernstzunehmen.

Tatsächlich tritt bei eingehender Lektüre der betreffenden Prophetentexte ein klares Muster hervor, das einen deutlichen Unterschied zwischen zwei verschiedenen Arten von Jenseitsfahrt erkennen läßt; sie können als „kleine“ und „große“ Jenseitsfahrt einander gegenübergestellt werden. Die „große“ Jenseitsfahrt ist dem König vorbehalten, während die „kleine“ Spielart Propheten und Priestern zugänglich ist. In beiden Fällen führt die Fahrt ins Jenseits und sogar vor den göttlichen Thron selbst. Wie unterschiedlich sind jedoch die Erlebnisse der Jenseitsfahrer! Ein Engel berührt Jesajas Mund mit einer glühenden Kohle, um ihn auf sein Amt vorzubereiten: „Da flog einer der Serafim zu mir; er trug in seiner Hand eine glühende Kohle, die er mit einer Zange vom Altar genommen hatte. Er berührte damit meinen Mund und sagte: Das hier hat deine Lippen berührt: Deine Schuld ist getilgt, deine Sünde gesühnt“ (Jes 6,6–7). In dieser Weise präpariert kann der Prophet als Sprecher Gottes unter den Menschen auftreten. Ähnlich ergeht es einem Priester. Er steht in schmutziger Kleidung vor Gott. Nachdem ein Ankläger (hebräisch: Satan!) des Priesters in Schranken gewiesen ist, wird den himmlischen Dienern befohlen, dem Priester seinen Ornat anzulegen: „Der Engel wandte sich an seine Diener und befahl: Zieht ihm die schmutzigen Kleider aus! Zu ihm aber sagte er: Hiermit nehme ich deine Schuld von dir und bekleide dich mit festlichen Gewändern. Und ich befehle: Man soll ihm einen reinen Turban aufsetzen. Da setzten sie ihm den reinen Turban auf und bekleideten ihn mit Festgewändern“ (Sach 3,4–5). Prophet und Priester werden vom Makel menschlicher Sünde befreit und so für ihr Amt tauglich gemacht. Beide verlassen den Himmel als neue, verwandelte Menschen, die besondere Reinheit auszeichnen.

Die Jenseitsfahrt des Königs ist offenbar mit dessen Thronbesteigung verbunden.¹⁰ Am Tag seiner Inthronisierung wird der König selbst ein Gott und, ins Jenseits fahrend, nimmt er seinen Platz auf dem Götterberg ein. Vergöttlicht, ist er „ein vollendet gestaltetes Siegel, voll Weisheit und vollkommener Schönheit“ (Ez 28,12). Auf dem Götterberg wird er von einem „Kerub mit ausgebreiteten schützenden Flügeln“ begleitet oder, nach anderem Textverständnis, selbst in einen Keruben – ein Engelwesen – verwandelt (Ez 28,14). Bekannt ist, daß der Jerusalemer König im Rahmen seiner Thronbesteigungsfeier zum „Sohn Got-

¹⁰ Widengren 1955, S. 44–53; Wyatt. Wyatt zeigt, daß die Göttlichkeit des Königs im alten Vorderen Orient eine prekäre Angelegenheit war: Kam der König seinen Aufgaben nicht nach oder war man ihm Feind, ließ sich seine Göttlichkeit als Anmaßung auslegen.

tes“ erklärt wurde (Ps 2,7) und einer seiner Thronnamen „Starker Gott“ lautete (Jes 9,5).¹¹ Es ist möglich, daß die Jenseitsfahrt ein in heutigen Augen wenig spektakulärer ritueller Vorgang war. Die sich offenbar im Tempel vollziehende Besteigung des Thrones scheint als Besteigung des Götterberges und damit als Jenseitsfahrt und Einbeziehung in die göttliche Welt gegolten zu haben.¹² Die Szene ist so vorzustellen, daß der Kandidat, von Priestern und Propheten geleitet, in den Tempel einzog und sich vor der Statue Gottes aufstellte.¹³ In der Statue war Gott selbst präsent. Ein Priester verkündete den an den Kandidaten gerichteten Spruch Gottes: „Setze dich mir zur Rechten“ (Ps 110,1). Offenbar stellte das Götterbild die Gottheit sitzend dar, und der Kandidat bestieg einen neben der Statue aufgestellten Thron. Daß es sich „nur“ um einen rituellen Vorgang handelt, schmälert seine Bedeutung nicht, denn es stand fest, daß die Inthronisation den Anwärter des Königsamtes in einen anderen, neuen Menschen verwandelte – in einen Gott. Dadurch unterscheidet sich die große Jenseitsfahrt des Königs von der kleinen Jenseitsfahrt der Priester und Propheten. Als „klein“ bezeichne ich die Jenseitsfahrt der Priester und Propheten, da diese nur in einen Zustand besonderer Reinheit versetzt werden, während der König in ein himmlisches Wesen verwandelt wird. Priester und Propheten werden zu höheren, der göttlichen Welt näherstehenden Wesen, doch der König wird selbst ein Gott. Der Unterschied zwischen den beiden Arten der Verwandlung im Jenseits entspricht dem Status, der den betreffenden Jenseitsfahrern zukommt. Der König genießt wie im Diesseits den absoluten Vorrang. Kein Priester oder Prophet kann beanspruchen, ihm zu gleichen. Die Rangordnung ist in beiden Welten – der irdischen wie der himmlischen – eindeutig festgelegt. Die hierarchische Rangordnung bedeutet aber gleichzeitig, daß alle, deren Position durch sie festgelegt ist, aufeinander bezogen bleiben: Zwei Welten zugehörig und auf deren Schwelle stehend, bilden Prophet, Priester und König gemeinsam den Stand der Vermittler zwischen Diesseits und Jenseits.

Fragen wir nach dem religionsgeschichtlichen Ursprung und Vorbild der doppelt besetzten Vermittlerrolle zwischen beiden Welten, so kann die Antwort nur in der Kultur des Zweistromlandes gefunden werden. Sowohl das biblische Königtum als auch die Prophetie sind ihrer Kon-

¹¹ Von Rad 1958, S. 205–213.

¹² So deutet Widengren S. 7–8 einen Text, der vom Eintritt des sagenhaften babylonischen Königs Enmeduranki in die Götterversammlung und seiner Inthronisierung in der Götterwelt berichtet.

¹³ Die neuere Forschung neigt dazu, die Bildlosigkeit des Jerusalemer Kults als eine späte, der nachmonarchischen Zeit Israels angehörende Entwicklung anzusehen. Ist diese Annahme berechtigt, muß es in älterer Zeit eine Statue Jahwes im Jerusalemer Tempel gegeben haben. Vgl. Niehr; Uehlinger.

zeption nach mit entsprechenden Institutionen des Zweistromlandes und seiner semitischen Randkulturen verwandt. Die Forschung hat dies insbesondere für die Prophetie herausgestellt, denn in den prophetischen Briefen der Stadt Mari (18. Jahrhundert v. Chr.) und in Israel treten die Propheten als Berater der Herrscher auf. Bei näherer Untersuchung stellt sich heraus, daß die Kultur des alten Mesopotamien ebenfalls die Jenseitsfahrt kennt, und zwar sowohl die Jenseitsfahrt des Priesters als auch des Königs.

Von der Jenseitsfahrt des Priesters und Weisen handelt exemplarisch der Adapa-Mythos, dessen älteste Fragmente aus dem 15. Jahrhundert v. Chr. stammen.¹⁴ Adapa, der priesterliche Berater des ersten Königs, gilt als Ur- und Vorbild aller Weisen. Der nur fragmentarisch überlieferte Mythos beschreibt die Schlußszene: Im Himmel angekommen, wird Adapa von den Göttern empfangen. Er lehnt es ab, göttliche Speise zu sich zu nehmen und sich salben zu lassen, doch läßt er sich mit Weisheit ausstatten und sein Trauergewand durch ein neues, festliches Kleid ersetzen. Auf diese Weise verwandelt und für sein Amt der Beratung bei Hofe ausgerüstet, kehrt er zur Erde zurück. Von anderer Art ist der ältere, schon um 2300 v. Chr. bezeugte Mythos von König Etana.¹⁵ Auch Etana begibt sich auf die Himmelsreise, und zwar mit Hilfe eines Adlers, der ihn emporträgt. Im Traum nimmt er seine Ankunft vorweg: er gelangt vor den Thron einer schönen Frau. Auf den Traum folgt der wirkliche Aufstieg zur Welt der Götter – doch was er dort erfährt, ist aufgrund der abgebrochenen Keilschrifttafel nicht überliefert. Vermutlich wird Etana, anders als Adapa, in ein göttliches Wesen verwandelt. Von der Königsweihe handelnde altorientalische Texte lassen erkennen, daß der König symbolisch in die Welt der Götter reiste und, von diesen beauftragt, in die Welt der Menschen zurückkehrte.¹⁶ Er galt seit der Thronbesteigung als Ebenbild der Götter.¹⁷

Auch wenn uns die kargen Schriftquellen des Zweistromlands nur wenig über den göttlichen Status des Königs und die Verwandlung des jenseitsfahrenden Gelehrten sagen, erkennen wir deutlich die „große“

¹⁴ Text bei Dalley S. 182–187; zur Interpretation vgl. Parpola 1993, S. XV–XVI; Dietrich.

¹⁵ Text bei Dalley S. 189–202; zur Interpretation Parpola 1993a, S. 195–199.

¹⁶ Widengren S. 7–21.

¹⁷ Parpola 1993, S. XIX. – Es ist geläufig, den göttlichen Pharao Ägyptens dem nicht-göttlichen Herrscher des Zweistromlandes gegenüberzustellen. Dieses Bild vereinfacht den Befund der einschlägigen Quellen. Der Unterschied zwischen der ägyptischen und der mesopotamischen Konzeption des sakralen Königtums besteht darin, daß im Zweistromland (wie auch in Israel) die Göttlichkeit des Königs sowohl vertreten als auch bestritten wurde; vgl. die Hinweise von Bentzen 1950/51 und 1951/52. Jüngst haben mehrere Arbeiten den göttlichen Charakter des assyrischen Königs gut herausgestellt: Parpola 1995 und 1997, S. XXXVI–XLIV; Maul.

und die „kleine“ Jenseitsfahrt, die in der frühjüdischen und frühchristlichen Welt zu neuer Blüte kommen sollte.

2. Die Jenseitsfahrt in frühjüdischen Quellen

Die von uns rekonstruierte Jenseitsfahrt alter Prägung erhielt im 6. Jahrhundert v. Chr. einen schweren Schlag. Die Zerstörung Jerusalems und seines Tempels im Jahre 586 v. Chr. bedeutete das Ende der Monarchie und damit auch das Ende der Königsideologie. Nicht viel später unterdrückte das Deuteronomium die kultische und visionäre Wirklichkeit der Jenseitsfahrt. Der Ende des 6. Jahrhunderts wiedererrichtete Tempel blieb ohne Götterbild – das bekannte jüdische Bilderverbot begann sich durchzusetzen. Der Tempel galt nun nicht mehr, oder nur noch eingeschränkt, als Wohnstätte Gottes auf dem heiligen Tempelberg, sondern eher als Erscheinungsort Jahwes. Während Jahwe selbst im Himmel residiert, läßt er nur noch seinen „Namen“ dauernd im Tempel wohnen (Dtn 12,11) oder schickt seine „Herrlichkeit“ (Ex 29,43–45), die sich zu bestimmten Gelegenheiten im Kult manifestiert.¹⁸ Es gab keinen König mehr, und damit war die rituelle Inszenierung der königlichen Jenseitsfahrt obsolet geworden. Die göttliche Weisung mußte nicht mehr auf einer Jenseitsfahrt eingeholt werden, sondern war in einem heiligen Buch niedergelegt und verfügbar. Im Kanon der hebräischen Bibel hat sich die deuteronomische Sicht tatsächlich durchgesetzt – daher die Armut an Zeugnissen, die uns über die ältere Jenseitsfahrt aufklären.

Die außerkanonische Literatur des Frühjudentums zeigt jedoch deutlich, daß die Jenseitsfahrt aus dem religiösen Bewußtsein keineswegs verschwand, sondern in literarischer Phantasie und mystischer Erfahrung eine große Blüte erlebte. Priester, Propheten und Visionäre waren keineswegs auf den Tempel als Kontaktort und Übergangsort im Jenseits angewiesen. Das große Interesse, das frühjüdische Quellen der Jenseitsreise entgegenbringen, steht mit einem umfassenden religionsgeschichtlichen Vorgang in Beziehung, den Jonathan Z. Smith wie folgt charakterisiert: „Gewisse kultische Zentren erhielten [in der Spätantike] die Bedeutung von Wallfahrtsorten, und man fühlte sich ihnen gefühlsmäßig verbunden. Insgesamt jedoch erlahmte der Glaube an nationale Götter und deren grundlegende Ortsgebundenheit. Während der Nationalgott im Tempel wohnte oder sich regelmäßig in seinem Kult-

¹⁸ Zu diesem religionsgeschichtlichen Umbruch in der Auffassung des Jerusalemer Tempels vgl. von Rad 1973, S. 127–132. Die Unterscheidung zwischen den beiden grundlegenden Auffassungen des altorientalischen Tempels als Wohntempel und Erscheinungstempel geht zurück auf Andrae.

gebäude manifestierte, entwickelte die Diaspora komplizierte Techniken zur Erzeugung von Visionen, Epiphanien und Himmelsreisen. Sie entwickelten Techniken des Zugangs zur Gottheit, die nicht an einen bestimmten Ort gebunden war.“¹⁹

Wie im Alten Testament, so läßt sich auch in der außerkanonischen Literatur zwischen „großer“ und „kleiner“ Jenseitsfahrt unterscheiden. Auch die hierarchische Zuordnung derer, die sie erleben, läßt sich nachweisen. Die entsprechenden, reichlich vorhandenen Quellen lassen sich am besten vorstellen, wenn wir sie als einander zugeordnete Paare von Jenseitsfahrern präsentieren. Drei Paare bieten sich an: Mose und Levi, Ismael und Henoch, der Lehrer der Gerechtigkeit und Zacharias.

Mose als Jenseitsfahrer ist ein mehrfach wiederkehrendes Thema frühjüdischer Literatur. Moses Begegnung mit Gott auf dem heiligen Berg wird in der alten biblischen Sage zurückhaltend geschildert, doch finden sich selbst in dieser Spuren einer Vergöttlichung. Als Mose vom Gottesberg ins Lager der Israeliten zurückkehrt, trägt er (wie altorientalische Götter) Hörner oder, nach anderer Deutung desselben biblischen Textes, Lichtstrahlen, die von seinem Antlitz ausgehen.²⁰ Im 2. Jahrhundert v. Chr. imaginiert Ezechiel der Tragiker die Szene von Moses Gottesbegegnung folgendermaßen: „Auf einer Bergspitze sah ich [Mose, im Traum] einen großen Thron, der bis zum Himmel reichte. Darauf saß ein Mann [Gott] ... Ich stellte mich vor seinen Thron. Da reichte er mir das Zepter dar und hieß mich seinen großen Thron besteigen. ... Er selbst stieg herab. Darauf erblickte ich der Erde ganze Rundung, zugleich der Erde Tiefen und des Himmels Höhen.“²¹ Hier steht der Thron Gottes auf dem Berg und reicht, einem Turm gleich, in den Himmel. Gott überläßt seinen himmlischen Thron Mose, was einer Vergöttlichung gleichkommt. Von der Gottnatur des Mose ist auch Jesus Sirach, ein Zeitgenosse des jüdischen Tragikers, überzeugt. Im griechischen Sirachbuch begegnet der Satz: „Er [Gott] machte ihn [Mose] den Heiligen [Engeln] gleich an Herrlichkeit“ (Sir 45,2); in der hebräischen Fassung lautete der nur fragmentarisch überlieferte Text sinngemäß: „Er nannte ihn einen Gott.“

Ist die große Jenseitsfahrt des Mose und die mit ihr einhergehende Vergöttlichung einmal in der Tradition gesichert, werden andere Helden, von denen Ähnliches berichtet wird, systematisch verdrängt. Für Levi, den Stammvater eines priesterlichen Stammes Israels, kann es nur

¹⁹ Smith J. Z. S. XIV. Vgl. auch Elior: Nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr. sei die jüdische Thronmystik intensiviert worden, um nun, ortsunabhängig, die mystische Seite des Kults fortzusetzen.

²⁰ Ex 34,29–35.

²¹ Ezechiel der Tragiker bei Eusebius, Praeparatio Evangelica IX, 29,4–5, vgl. van der Horst.

eine „kleine“ Jenseitsfahrt geben. Levi berichtet seinen Söhnen von einer visionären Himmelsreise. „Der Engel öffnete mir die Tore des Himmels. Ich sah den heiligen Tempel und auf dem Thron der Herrlichkeit den Höchsten. Er sprach zu mir: Levi, ich gebe dir die Segnungen des Priestertums, bis ich komme, um in der Mitte Israels zu wohnen.“²² Dann geleitet ihn der Engel wieder zur Erde zurück. Als Inhaber priesterlicher Würde bleibt Levi in der Rangordnung weit hinter Mose zurück.

Wie Mose wird auch Henoch auf der Jenseitsfahrt vergöttlicht. Dieser im Alten Testament²³ nur kurz erwähnte vorsintflutliche Patriarch stellt eine zentrale Figur der nachkanonischen Literatur des Frühjudentums dar. Auf seiner Jenseitsfahrt gelangt er vor den göttlichen Thron und erfährt seine Verwandlung in ein engelgleiches Wesen.²⁴ Im Laufe der Überlieferungsgeschichte steigert sich die Stellung Henochs im Jenseits, so daß er schließlich, unter dem Engelnamen Metatron, den höchsten Rang neben Gott selbst einnimmt und allen Engeln vorsteht. Im hebräischen Henochbuch ist Henoch-Metatron mit einem „kleinen“ Jenseitsfahrer verknüpft. In der himmlischen Welt trifft Rabbi Ismael, der eines Aufstiegs in den Himmel gewürdigt worden war, den engelgleichen Henoch-Metatron. Der Rabbi bleibt unverwandelt, doch erzählt ihm Henoch-Metatron von seiner eigenen himmlischen Investitur. „Rabbi Ismael sagte: Es sprach zu mir Metatron, der Engel, der Fürst des Angesichts [d. h., der zur göttlichen Majestät Zugang hat]: Aus der Liebe heraus, mit der mich der Heilige, er sei gepriesen, mehr als alle Söhne der Höhe [d. h., die Engel] liebte, machte er mir ein stolzes Gewand, an dem alle Arten von Leuchten befestigt waren, und bekleidete mich damit ... und nannte mich kleiner Jahwe vor seiner ganzen Familie in der Höhe.“²⁵

Das dritte zur Diskussion stehende Paar führt uns in den Umkreis des Jerusalemer Tempels. Als „kleinen“ Jenseitsfahrer mag man Zacharias betrachten, einen Priester, dem nach dem Bericht des Neuen Testaments ein Engel im Innern des Tempelhauses erschien.²⁶ Der Tempel galt als Abbild des Himmels oder als Himmel selbst, so daß der Priester seinen Dienst nicht nur metaphorisch in himmlischer Umgebung verrichtete. Die neutestamentliche Legende läßt diesen Engel die Geburt eines Kindes ansagen – später wird dieses Kind ein berühmter Bußprediger: Johannes der Täufer. Neben Zacharias läßt sich ein anderer Priester stel-

²² Testament des Levi 5,1–2, in: Kümmel 1974, S. 50.

²³ Gen 5,21–24.

²⁴ Die Hauptbelege sind: äthiopisches Henochbuch 71,14 und slavisches Henochbuch 22,8–10, vgl. Kümmel 1995, S. 634 und 893–894.

²⁵ Hebräisches Henochbuch 15, vgl. Schäfer und Herrmann S. 35–37.

²⁶ Lk 1,8–22.

len, der eine „große“ Jenseitsfahrt erlebt haben muß. Dieser Priester ist jedoch keine Gestalt der Sage wie Mose oder Henoch; keine uns überlieferte fromme Legende weiß von ihm. Unter den hebräischen Manuskripten aus den Qumran-Höhlen fand sich ein Textfragment, das in der 1. Person von einem Mann spricht, der „unter die Göttlichen gerechnet“ wird: „... einen Thron von Stärke in der Gemeinde Göttlicher, damit darauf nicht Platz nehmen all die Könige vom Osten und ihre Edlen nicht ... denn keiner gleicht mir und keiner erhebt sich so außer mir, und keiner kommt zu mir, denn ich habe Platz genommen auf ... im Himmel ... ich werde unter die Göttlichen gerechnet und meine Statt ist in einer Heiligkeitsgemeinde.“²⁷ Experten haben diesen nur fragmentarisch erhaltenen Text mit der Jenseitsfahrt in Zusammenhang gebracht. Vermutet wird, daß der vergöttlichte Sprecher kein anderer ist als der Lehrer der Gerechtigkeit,²⁸ ein um das Jahr 152 v. Chr. aus Jerusalem vertriebener Hoherpriester, der die Qumran-Bruderschaft gründete.²⁹ Trifft diese Deutung zu, dann hätten wir einen Beleg dafür, daß die große Jenseitsreise nicht nur den großen Männern der sagenhaften Vergangenheit zugeschrieben wurde. Unter Mystikern gab es auch solche, die beanspruchten, einer Jenseitsfahrt und einer vergöttlichenden Verwandlung gewürdigt worden zu sein.

3. Die Jenseitsfahrt im frühen Christentum

Auch das Neue Testament überliefert Zeugnisse für die Jenseitsfahrt. Zwei Belege beanspruchen besonderes Interesse. Paulus berichtet von einer solchen Erfahrung: „Ich kenne jemand, einen Diener Christi, der vor vierzehn Jahren bis in den dritten Himmel entrückt wurde; ich weiß allerdings nicht, ob es mit dem Leib oder ohne den Leib geschah, nur Gott weiß es. Und ich weiß, daß dieser Mensch in das Paradies entrückt wurde; ob es mit dem Leib oder ohne den Leib geschah, weiß ich nicht, nur Gott weiß es. Er hörte unsagbare Worte, die ein Mensch nicht aussprechen kann“ (2 Kor 12, 2–4). Die Frage, wer der „Diener Christi“ sei, wird gewöhnlich dahin beantwortet, daß Paulus hier von sich selbst spricht. Das legt sich auch dadurch nahe, daß Paulus davon schreibt, wie ihn – offenbar während einer versuchten mystischen Jenseitsfahrt³⁰ – ein Engel Satans am weiteren Aufstieg hinderte (2 Kor 12,7–8). Paulus gibt

²⁷ Der Text wird mit dem Sigel 4Q 491, Fragment 11 bezeichnet. Unsere Übersetzung erfolgt im Anschluß an Maier S. 559. Zum Text vgl. Charlesworth S. 152–153.

²⁸ Smith, M. S. 76–77; Abegg. Abegg zieht noch das Manuskriptfragment 4Q 427 heran.

²⁹ Zum Lehrer der Gerechtigkeit vgl. Stegemann S. 205–206.

³⁰ Price.

zu erkennen, daß er das Ziel, übermenschlicher Kraft teilhaftig zu werden, nicht erreicht hat; er muß sich mit seiner menschlichen, schwachen Natur abfinden. Doch kommt ihm der Kraftzuwachs auf andere Weise zu: Christus verleiht dem Visionär die Fähigkeit, Verfolgungen, Ohnmacht, Mißhandlungen und Nöte zu ertragen und zu überstehen.³¹ Paulus läßt sich damit als „kleiner“ Jenseitsfahrer einstufen.

Dieselbe Einstufung gilt für den zweiten neutestamentlichen Hinweis auf eine Jenseitsfahrt. Johannes, der Verfasser der Apokalypse, sieht den Himmel offen und hört eine Stimme, die zu ihm sagt: „Komm herauf, ich werde dir zeigen, was dann geschehen muß. Sogleich wurde ich vom Geist ergriffen. Und ich sah: Ein Thron stand im Himmel; auf dem Thron saß einer, der wie ein Jaspis und ein Karneol aussah. Und über dem Thron wölbte sich ein Regenbogen, der wie ein Smaragd aussah“ (Offb 4,1–3). Es folgt dann eine Beschreibung des göttlichen Thronsaales und ein Bericht darüber, was der Jenseitsfahrer dort hörte und erlebte. Während Paulus das Jenseits nicht beschreibt, hilft der Verfasser der Apokalypse diesem Mangel gründlich ab.

Zweimal spricht das Neue Testament also ausdrücklich von Himmelsreisen, und beide Überlieferungen bezeugen eine lebendige mystische Praxis in der ersten christlichen Generation. Die aktuelle Forschung zeigt an diesem Thema großes Interesse, besonders an der Beziehung frühchristlicher Texte zur jüdischen Thronwagen-Mystik. Die Himmelsreisen des Paulus und des Johannes von Patmos lassen sich mit der jüdischen Thronwagen-Mystik (sog. Merkava-Mystik) in Zusammenhang bringen und gelten als frühe Zeugnisse dieser mystischen Praxis.³² Nicht erst in der ausgehenden Antike und im Mittelalter haben jüdische Weise sich durch Fasten und Beten in einen seelischen Zustand versetzt, der sie die Fahrt zum himmlischen Thron erleben ließ. Die einschlägigen rabbinischen Quellen sowie verschiedene Qumrantexte belegen, daß die Jenseitsreisen des frühen Christentums keineswegs isoliert dastehen, sondern einer lebendigen mystischen Strömung innerhalb des Judentums zugehören. Ebenso große Aufmerksamkeit verdient die Vermutung, Jesus habe solche Mystik praktiziert und dürfe als Jenseitsfahrer gelten.³³

Die Hypothese von Jesus dem Mystiker postuliert ein Berufungserlebnis Jesu, das mit einer „großen“ Jenseitsreise verbunden war. Diese Reise führte Jesus vor den göttlichen Thron, bewirkte seine Verwandlung in ein göttliches Wesen und stattete ihn mit außergewöhnlichem Wissen und Wunderkräften aus. Weder Jesu Jenseitsreise noch seine

³¹ Das ist offenbar der Sinn von 2 Kor 12,9–10.

³² Morray-Jones.

³³ Smith, M. S. 47–86; Barker.

Wundertaten und Botschaft waren einmalig; andere, auch Zeitgenossen, waren vergleichbarer Erfahrung teilhaftig geworden. Auf den Lehrer der Gerechtigkeit wurde schon hingewiesen. Ein weiterer großer Jenseitsfahrer ist im Neuen Testament erwähnt: Simon der Magier. Wie Jesus, scheint auch Simon, der „Zauberei trieb“ und als „die Kraft Gottes, die man die Große nennt“ galt (Apg 8,9–10), seine göttliche Qualität auf einer Jenseitsreise erworben zu haben und im Diesseits unter Beweis zu stellen. Eine ähnliche Gestalt ist Anatolius, ein aus Syrien stammender Mönch des 4. Jahrhunderts, der seinen Mitbrüdern ein ihn als höheres Wesen ausweisendes Lichtgewand zeigte.³⁴ Aus verständlichen Gründen lehnte die christliche Kirche Simon ebenso ab wie Anatolius: Neben Christus darf es nur kleine, nicht aber große, in ihrem Wesen verwandelte, gleichsam göttliche Jenseitsfahrer geben. Gerade der Umstand, daß sich die Kirche von solchen Gestalten distanzierte, belegt deutlich, daß der Anspruch auf Vergöttlichung immer wieder erhoben wurde. Der Christenfeind Kelsos (Celsus) schildert das Auftreten solcher Männer in seinem Buch „Der wahre Logos“. Seinem Bericht zufolge treten sie mit folgender Predigt auf: „Ich bin Gott – oder Gottes Sohn oder göttlicher Geist. Gekommen bin ich, denn der Weltuntergang steht vor der Tür und mit euch Menschen geht es wegen eurer Untaten zu Ende. Ich will euch aber retten. Schon bald werdet ihr mich mit himmlischer Kraft auffahren sehen. Selig, wer mich jetzt anbetet! ...“³⁵ Die – in der Biographie des Predigers: erneute und letzte – Jenseitsreise ist die ihn selbst rettende Reise, auf welche er seine Anhänger mitnimmt.

In der neutestamentlichen Jesusüberlieferung finden sich für die Hypothese von Jesus dem Mystiker mehrere Anhaltspunkte.

Wie Jan Bühner gezeigt hat, liegt dem Johannesevangelium eine wiederholt durchscheinende Überlieferung zugrunde, die vom himmlischen Aufstieg Jesu nicht am Ende (als Himmelfahrt nach seinem Tod), sondern am Anfang seines Auftretens handelt.³⁶ Bei diesem Aufstieg muß Jesus seine himmlische Initiation erfahren haben. Ein Satz wie: „Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht“ (Joh 1,18) erklärt sich auf dem Hintergrund einer „großen“ Jenseitsfahrt. Ebenso Johannes 6,46: „Niemand hat den Vater gesehen außer dem, der von Gott ist; nur er hat den Vater gesehen.“ Und ein letzter Beleg: „Niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen außer dem, der vom Himmel [wieder] her-

³⁴ Sulpicius Severus, Leben des Martin von Tours 23. Der Name des Mönchs, Anatolius, weist nach antiken Quellen auf eine Herkunft aus dem Gebiet um Beirut im Libanon, vgl. Sulpicius Severus S. 994–995 (Anmerkung von Jacques Fontaine).

³⁵ Als Zitat enthalten in Origenes, Contra Celsum VII, 9, vgl. Origenes S. 650–651.

³⁶ Bühner.

abgestiegen ist: der Menschensohn“ (Joh 3,13). Die kanonische Fassung des Johannesevangeliums setzt allerdings bereits eine Korrektur voraus: Jesus sei als der präexistente Gottessohn zuerst herabgestiegen. Bühners Interpretation wird durch das Philippusevangelium gestützt: „Diejenigen, die behaupten, der Herr sei zuerst gestorben und dann auferstanden, irren sich. Denn er erstand zuerst und (dann) starb er.“³⁷

Während der kanonische Text des Johannesevangeliums von einer schon immer bestehenden und nicht erst auf einer Jenseitsfahrt erworbenen Göttlichkeit Jesu ausgeht, lassen die anderen Evangelien eine himmlische Initiation Jesu erkennen. Diese fand bei seiner Taufe durch Johannes den Täufer statt: Jesus sieht den Himmel offen und hört, wie ihn Gottes Stimme als geliebten Sohn bezeichnet (Mk 1,9–11). Dieser Vorgang läßt sich als erste Vision verstehen, die den Erwählten dazu befähigt, eine Jenseitsreise zu unternehmen. Jesu im Lukasevangelium erwähnte Vision von der Verstoßung Satans (des Anklägers Israels) aus dem Himmel (Lk 10,18) läßt sich als Inhalt der Taufvision³⁸ oder eine früh in Jesu Tätigkeit anzusetzende andere, Wissen vermittelnde Vision verstehen.

Neben der Taufvision Jesu ist auf die Überlieferung von Jesu Verklärung hinzuweisen. Die Verklärung Jesu – d. h. seine Verwandlung in ein von himmlischem Glanz durchleuchtetes Wesen – erfolgte auf einem Berg in Anwesenheit ausgewählter Jünger und aus dem Jenseits erscheinender Heiliger – Mose und Elija (Mk 9,2–8). Für Rudolf Bultmann³⁹ ist diese Überlieferung eine Legende, die auf keinem Ereignis im Leben Jesu fußt, sondern eine Variante der Legende von Jesu Erscheinung nach dessen Tod darstellt. Während manche Ausleger an dieser Interpretation festhalten, halten andere ein real zugrunde liegendes Ereignis für religionsgeschichtlich wahrscheinlich.⁴⁰ Offenbar handelt es sich um eine Halluzination, die in hypnotischer Trance erlebt wird. Auf den hypnotischen Zustand verweist auch die Erwähnung des „Schlafs“ der Jünger, die das Erlebnis mit Jesus teilten (Lk 9,32). Ein Verständnis der Überlieferung erschließt sich aus der Vermutung, daß Jesus theurgische Rituale dieser Art im engen Kreis seiner Jünger praktizierte. Er leitete seine Jünger zur Jenseitsfahrt an und gelangte mit ihnen in den dritten Himmel, d. h. das Paradies, in dem sich die verstorbenen Gerechten befinden. „Jesus glaubte, er sei bereits während seines Lebens zum Himmel aufgestiegen, sprach darüber mit seinen engsten Jüngern und führte einige von ihnen ... zu ähnlichen halluzinativen Erfahrungen.“⁴¹

³⁷ Evangelium nach Philippus 21; vgl. Schneemelcher S. 157.

³⁸ Marcus.

³⁹ Bultmann S. 278–281.

⁴⁰ Pilch.

⁴¹ Smith, M. S. 67.

Schließlich ist noch die Jüngerbelehrung zu erwähnen. Die Überlieferung kennt eine Belehrung der Jünger durch Jesus in der Zeit nach seiner Auferstehung: „Vierzig Tage hindurch ist er ihnen erschienen und hat vom Reich Gottes gesprochen“ (Apg 1,3). Die Unterweisung der Jünger im kleinen Kreis und insbesondere das „Erscheinen“ Jesu nach der „Auferstehung“ könnte eine Erinnerung an den historischen Jesus widerspiegeln. Nach einer Jenseitsfahrt offenbarte Jesus wenigen seiner Anhänger seine verklärte Natur und unterrichtete sie über das von ihm visionär erfahrene jenseitige Gottesreich.⁴² Anders als zur Volksmenge erläuterte er ihnen „das Geheimnis des Gottesreiches“: „Euch ist das Geheimnis des Gottesreiches anvertraut; denen aber, die draußen sind, wird alles in Gleichnissen gesagt“ (Mk 4,13).

Der historische Jesus, auf den die Evangelien und die gesamte frühe Überlieferung hinweisen, vereinigt mindestens drei religionsgeschichtliche Rollen: die des Weisheitslehrers und Gelehrten, die des Thaumaturgen und magischen Heilers, und die des Mystikers und Schamanen. Als Weisheitslehrer legt Jesus die Heilige Schrift aus und erzählt von der Liebe Gottes in Gleichnissen. Als Thaumaturg heilt er Krankheiten, die, wie in seiner Zeit angenommen, auf böse Geister zurückzuführen sind und eine Herausforderung für den Exorzisten darstellen. Als Mystiker und Visionär verfügt Jesus über eine intensive Gottes- und Jenseits-erfahrung, die ihn vor den meisten seiner Zeitgenossen auszeichnet. In der neueren Literatur ist Jesus oft als jüdischer Weisheitslehrer gezeichnet worden. In den letzten Jahren wurde auch dem magischen Heiler große Aufmerksamkeit geschenkt. Dagegen blieb Jesus der Mystiker weithin im Dunkeln – und wie wir meinen, zu Unrecht. In seiner großen Jenseitsfahrt wird eine vom Deuteronomium verdrängte, ansonsten jedoch religionsgeschichtlich geläufige und gut belegbare Tradition lebendig. Ihr Kernstück besteht in der Verwandlung des Jenseitsfahrers in ein unsterbliches, engel- oder gottähnliches Wesen. In dieselbe Tradition gehört das Wissen darum, daß der Verwandlung nur ein einziger teilhaftig zu werden vermag. Daher kann es neben der großen Jenseitsfahrt Christi auch nur noch die kleinen Jenseitsfahrten des Paulus und des Johannes von Patmos geben. Die Gegenüberstellung der großen und der kleinen Jenseitsfahrt beleuchtet auch noch einmal das mystische Erlebnis des Paulus. Den Jenseitsfahrer mit Fäusten schlagend, hinderte ein Engel Paulus am weiteren Aufstieg und machte dadurch, wie es scheint, seine Hoffnung auf Verwandlung zunichte. Nach christlicher Auffassung darf es nur einen einzigen Gottmenschen geben: Christus. Während Paulus von einem satanischen Engel bedrängt wurde, sah Jesus den Satan entmachtet vom Himmel stürzen (Lk 10,18). Die für den

⁴² Barker S. 5. 98 ff.

König Israels ebenso wie für archaische Schamanen typische große Jenseitsfahrt wird allein Christus zugeschrieben.

Zusammenfassend läßt sich sagen: 1. Jenseitsreise und Verwandlung eines Menschen in ein verändertes, den Göttern nahestehendes Wesen sind nicht nur die Kennzeichen des archaischen Schamanismus, sondern auch die Charakteristika religiöser Mittlergestalten der alten semitischen Hochkulturen. 2. In den Hochkulturen läßt sich eine Doppelheit religiöser Begabung feststellen. Während der König und mit ihm verwandte Gestalten auf ihrer Jenseitsfahrt ein hohes Maß von Göttlichkeit erwerben, wird Priestern und Propheten solche Verwandlung nur in viel geringerem Maße zuteil. Dementsprechend läßt sich zwischen der „großen“ Jenseitsfahrt des Königs und der „kleinen“ Jenseitsfahrt von Propheten und Priestern unterscheiden. 3. Dieser Unterschied zwischen „kleiner“ und „großer“ Jenseitsfahrt läßt sich anhand von vier Quellengruppen nachweisen: Mythen des alten Mesopotamien, Überlieferungen des Alten Testaments, frühjüdische außerkanonische Literatur und Neues Testament. Als „große“ Jenseitsfahrer sind neben den Königen der älteren Zeit vor allem Mose, Henoch und Jesus einzustufen. Daneben mußten sich Gestalten wie Jesaja, Levi und Paulus mit einer „kleinen“, sie nur wenig verwandelnden Jenseitsfahrt bescheiden.

Anhang

Zur jüdischen Jenseitstopographie

Das Gebot Gottes, heißt es im Buch Deuteronomium, „ist nicht im Himmel, so daß du sagen müßtest: Wer steigt für uns in den Himmel hinauf, holt es herunter und verkündet es uns, damit wir es halten können? Es ist auch nicht jenseits des Meeres, so daß du sagen müßtest: Wer fährt für uns über das Meer, holt es herüber und verkündet es uns, damit wir es halten können? Nein, das Wort [Gottes] ist ganz nah bei dir, es ist in deinem Mund und in deinem Herzen, du kannst es halten“ (Dtn 30,12–13).

Nach dem Buch Deuteronomium gibt es zwei Möglichkeiten, des göttlichen Wortes habhaft zu werden: durch Jenseitsreise und durch Erlernen des Wortes der heiligen Schrift, d. h. des Buches Deuteronomium selbst. Damit stehen wir am Anfang dessen, was man mit Recht als die jüdische Buchreligion bezeichnet hat. Die ältere, für das Deuteronomium nicht mehr aktuelle Weise, des Wortes Gottes habhaft zu werden, ist nur auf dem Hintergrund des Weltbildes zu verstehen, wie es in der Bibel selbst vorausgesetzt und in anderen, teils jüdischen, teils außerjüdischen Quellen des alten Vorderen Orients und der antiken Welt vorausgesetzt wird. In diesem Weltbild gibt es zwei Arten der Jenseitsreise:

eine „horizontale“ Art, die über ein Meer an den Rand der Welt führt, und eine „vertikale“, die in den Himmel führt.⁴³ Dazu zwei Bemerkungen:

1. Das Meer. Mit der Erwähnung des Meeres kommt die „horizontale“ Art der Jenseitsreise in den Blick. Nach einer sehr verbreiteten antiken Auffassung ist die bewohnte Erde von einem Meer umgeben; jenseits des Meeres liegt ein transzendenter Bereich, der mit den Göttern in Zusammenhang gebracht wird. Im babylonischen Mythos muß der Held Gilgamesch das Meer überqueren, um zum vergöttlichten Sintfluthelden Utnapischtim zu gelangen. Zur beschwerlichen, mit Gefahren verbundenen Überfahrt braucht er eineinhalb Monate.⁴⁴ Auch nach dem jüdischen Henochbuch (aufgrund der Überlieferung in äthiopischer Übersetzung als äthiopisches Henochbuch bezeichnet) liegt das Paradies jenseits eines Meeres: „Die vierte Himmelsrichtung, als Norden bezeichnet, ist in drei Teile gegliedert: einer von ihnen dient als Wohnstätte für die Menschen, ein weiterer ist gefüllt mit Meeren von Wasser, mit Schlünden, mit Wäldern, mit Flüssen, mit Finsternissen und Nebel, und der dritte Teil mit dem Garten der Gerechtigkeit.“⁴⁵ Es muß sich um jenes, den Erdkreis umschließende Meer handeln, das im jüdischen Jubiläenbuch das „Meer Ma'uk“ heißt.⁴⁶ Nach dem griechischen Geographen Anaximander von Milet (ca. 550 v. Chr.) umgibt der Okeanos (Ozean) die bewohnte Welt.⁴⁷ Die Weltkarte der Babylonier läßt sich ebenso rekonstruieren: ein Wasserring umgibt die Erdscheibe.⁴⁸ Ebenso ist das Weltbild der Bibel vorzustellen. Während die Bibel selbst keine einschlägige Kosmographie bietet,⁴⁹ lassen sich die Grundzüge der älteren jüdischen Kosmographie dem Jubiläenbuch und dem 1. Henochbuch klar entnehmen. Die nachstehende Abbildung entnehmen wir aus Grelot 1958, S. 46. In Grelots mit französischen Bezeichnungen versehener Rekonstruktion ist das ringförmig die Erdscheibe

⁴³ Diese beiden Arten lassen sich außer in Dtn 30, auch in Ps 139,8–9 deutlich erkennen.

⁴⁴ Gilgamesch-Epos, Tafel 10, in: Kaiser S. 721–724.

⁴⁵ 1Hen 77,3 in Kümmel 1984, S. 657.

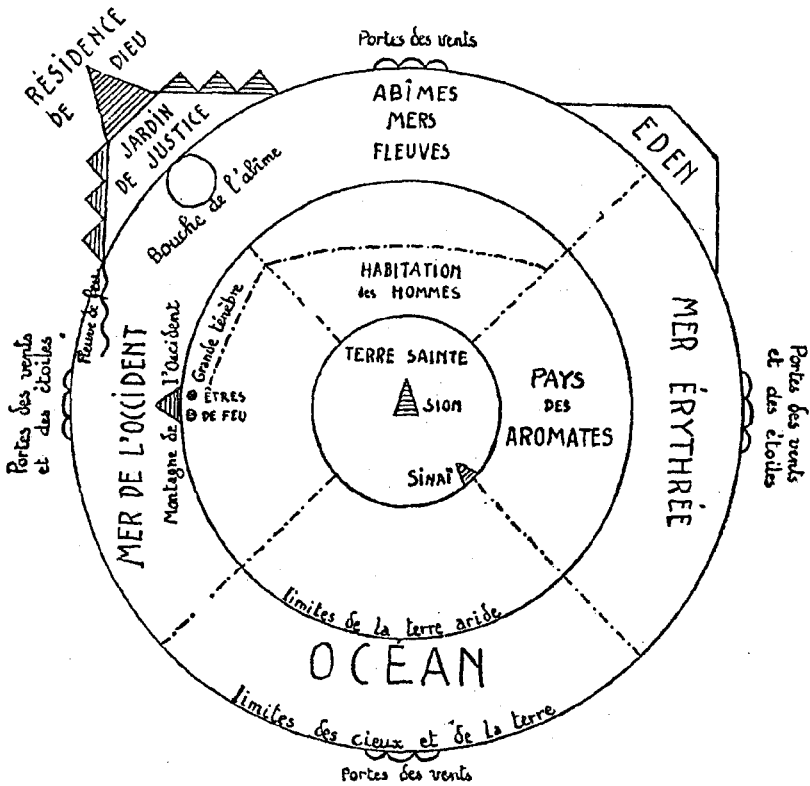
⁴⁶ Jubiläen 8,22 in Kümmel 1981, S. 374. Vgl. dazu Herrmann, A., S. 50–51 (mit der Werk als Tafel IIa beigegebenen Karte); Hölscher S. 61 (vgl. auch die Karte S. 58); Alexander 1982 und 1992 (mit Karte 1992, S. 982). Frey S. 280–281 äußert Zweifel an der zuletzt von Alexander vertretenen Auffassung, die Geographie des Jubiläenbuches sei griechischer Geographie nahestehend.

⁴⁷ Die sog. babylonische Weltkarte des British Museum (Museumsnummer WA 92687) stammt aus dem 9. Jahrhundert v. Chr.; die maßgebliche Ausgabe ist Horowitz S. 20–42. Für Abbildungen vgl. auch Meißner S. 97; Grelot S. 65; Keel S. 17.

⁴⁸ Abbildungen bei Meißner S. 97; Grelot S. 65; Keel S. 17.

⁴⁹ Seely zeigt, daß die verstreuten biblischen Belege die Erde als runde, von einem Meer umspülte Scheibe erscheinen lassen.

umschließende Meer („mer de l'occident – bouche de l'abîme – abîmes, mers, fleuves – mer érytrée – océan“) ebenso deutlich erkennbar wie links oben die jenseits des Meeres liegende Wohnstätte Gottes („résidence de Dieu“).



2. Der Himmel. Vor der „horizontalen“ Jenseitsfahrt erwähnt das Deuteronomium die in den Himmel führende „vertikale“ Jenseitsfahrt. Man könnte sie als Besteigung eines heiligen Berges verstehen, etwa so wie Mose den Berg Horeb (Sinai) bestiegen hat, um dort das göttliche Gesetz entgegenzunehmen; entsprechende Traditionen, die den Berg mit dem Himmel in Beziehung setzen, sind in Ex 24 eingeflossen (vgl. besonders Ex 24,10). Der Berg gilt als Wohnort Gottes oder Kontaktort zur Welt Gottes. Eine andere Möglichkeit ist, sich die vertikale Jenseitsfahrt als Entrückung in den Himmel vorzustellen nach der Art des Propheten Elija, dem „ein feuriger Wagen mit feurigen Pferden“ erschien, mit dem er „im Wirbelsturm zum Himmel emporfuhr“ (2 Kön 2,11).

Der knappe Hinweis von Dtn 30 gibt uns keine klare Vorstellung von der vorausgesetzten „horizontalen“ Jenseitsfahrt und ihrer Topographie. So muß es dabei bleiben, daß uns nur die Erwähnung des Meeres in Dtn 30,13 eine Anschauung über die Topographie der „horizontalen“ Jenseitsreise vermittelt.

Literatur

1. Quellentexte

- Charlesworth, J. H. 1995: The Dead Sea Scrolls, Bd. 2, Tübingen.
Dalley, S. 1989: Myths from Mesopotamia, Oxford.
Horowitz, W. 1998: Mesopotamian Cosmic Geography, Winona Lake.
Kaiser, O. (Hrsg.) 1994: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Bd. 3, Gütersloh.
Kümmel, W.-G. (Hrsg.) 1974: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 3, Gütersloh.
1981: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 2, Gütersloh.
1984: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 5, Gütersloh.
1995: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 5, Gütersloh.
Maier, J. 1995: Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer, Bd. 2, München.
Origenes 1927: Des Origenes acht Bücher gegen Celsus, übers. v. P. Koetschau, München.
Parpola, S. 1993: Letters from Assyrian and Babylonian Scholars, Helsinki.
1997: Assyrian Prophecies, Helsinki.
Schäfer, P. und Herrmann, K. 1995: Übersetzung der Hekhalot-Literatur, Bd. 1, Tübingen.
Schneemelcher, W. (Hrsg.) 1987: Neutestamentliche Apokryphen, Bd. 1, 5. Aufl., Tübingen.
Sulpicius Severus 1969: Vie de S. Martin, Bd. 3 (= Sources Chrétiennes 135), Paris.

2. Forschungsliteratur

- Abegg, M. G. 1997: Who Ascended to Heaven?, in: Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls, hrsg. v. C. A. Evans und P. W. Flint, Grand Rapids, S. 61–73.

- Alexander, P. S. 1982: Notes on the „Imago Mundi“ of the Book of Jubilees, in: *Journal of Jewish Studies* 33, S. 197–213.
1992: Early Jewish Geography, in: *The Anchor Bible Dictionary*, Bd. 2, hrsg. v. D. N. Freedman, New York, S. 977–988.
- Andrae, W. 1930: *Das Gotteshaus und die Urformen des Bauens im alten Orient*, Berlin.
- Barker, M. 1996: *The Risen Lord*, Edinburg.
Bentzen, A. 1950/1: King Ideology – Urmensch – Troonbestijgingsfeest, in: *Studia Theologica* 3, S. 143–157.
1951/2: Der böse Fürst, in: *Studia Theologica* 4, S. 109–119.
- Bogaert, P.-M. 1983: Montagne sainte, jardin d'Eden et sanctuaire (hiérosolymitain) dans un oracle d'Ezéchiel contre le prince de Tyr, in: *Le Mythe, son langage et son message*, hrsg. v. H. Limet, Louvain-la-Neuve, S. 131–153.
- Bühner, J.-A. 1977: *Der Gesandte und sein Weg im vierten Evangelium*, Tübingen.
- Bultmann, R. 1931: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 2. Aufl., Göttingen.
- Colpe, C. 1991: Himmelfahrt, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, Band 15, Seite 212 bis 219.
- Dietrich, M. 1991: Wurde Adapa um das „Ewige Leben“ betrogen?, in: *Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte* 6, S. 119–132.
- Elior, R. 1997: From Earthly Temple to Heavenly Shrines, in: *Jewish Studies Quarterly* 4, S. 217–267.
- Frey, J. 1997: Zum Weltbild im Jubiläenbuch, in: *Studies in the Book of Jubilees*, hrsg. v. M. Albani u. a., Tübingen, S. 261–292.
- Grelot, P. 1958: La géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales, *Revue Biblique* 65, S. 33–69.
- Hartenstein, F. 1997: *Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum*, Neukirchen-Vluyn.
- Herrmann, A. 1931: *Die Erdkarte der Urbibel*, Braunschweig.
Herrmann, S. 1986: *Gesammelte Studien zur Geschichte und Theologie des Alten Testaments*, München.
- Hölscher, G. 1949: Drei Erdkarten: Ein Beitrag zur Erdkenntnis des hebräischen Altertums, in: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Klasse 1944/48*, 3. Abhandlung.

- Horst, P. van der 1983: Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist, in: *Journal of Jewish Studies* 34, Seite 21 bis 29.
- Keel, O. 1977: *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, 2. Aufl., Zürich.
- Lang, B. 1998: *Reise ins Jenseits*, in: *Neues Bibel-Lexikon*, hrsg. v. M. Görg u. a., Zürich, Lief. 12, S. 322–334.
- Marcus, J. 1995: Jesus' Baptismal Vision, in: *New Testament Studies* 41, S. 512–521.
- Maul, S. M. 1998: Der assyrische König – Hüter der Weltordnung, in: *Gerechtigkeit*, hrsg. v. J. Assmann u. a., München, S. 65–77.
- Meißner, B. 1925: Babylonische und griechische Landkarten, in: *Klio* 19, S. 97–100.
- Murray-Jones, C. R. A. 1993: Paradise Revisited (2 Cor 12:1–12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate, in: *Harvard Theological Review* 86, S. 177–217. 265–292.
- Niehr, H. 1997: In Search of Yhwh's Cult Statue in the First Temple, in: *The Image and the Book*, hrsg. v. K. van der Toorn, Löwen, S. 73–95.
- Parpola, S. 1993a: The Assyrian Tree of Life, in: *Journal of Near Eastern Studies* 52, S. 161–208.
- 1995: The Assyrian Cabinet, in: *Vom Alten Orient zum Alten Testament*, hrsg. v. M. Dietrich u. a., Kevelaer, S. 379–401.
- Pilch, J. J. 1995: The Transfiguration of Jesus, in: *Modelling Early Christianity*, hrsg. v. Ph. F. Esler, London, S. 47–64.
- Price, R. M. 1980: Punished in Paradise, in: *Journal for the Study of the New Testament* 7, S. 33–40.
- Rad, G. von 1958: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München.
- 1973: *Gesammelte Studien zum Alten Testament II*, München.
- Seely, P. H. 1997: The Geographical Meaning of „Earth“ and „Seas“ in Genesis 1:10, in: *Westminster Theological Journal* 59, S. 231–255.
- Smith, J. Z. 1978: *Map Is not Territory*, Leiden.
- Smith, M. 1996: *Studies in the Cult of Yahweh*, Bd. 2, Leiden.
- Stegemann, H. 1993: *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg.
- Uehlinger, Chr. 1997: Anthropomorphic Cult Statuary in Iron Age Palestine and the Search for Yahweh's Cult Images, in: *The Image and the Book*, hrsg. v. K. van der Toorn, Löwen, S. 97–155.

- Widengren, G. 1950: The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book (= Uppsala Universitets Årsskrift 1950:7), Uppsala.
- 1955: Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum, Stuttgart.
- Wyatt, N. 1986: The Hollow Crown, in: Ugarit-Forschungen 18, S. 421–436.