

Jan Nelis

Gott und der Himmel im Alten Testament

Als Christen sind wir geneigt, die Worte «Himmel» und «Gott» eines für das andere zu gebrauchen: «Der Himmel mag wissen...». Darin sind uns die Juden vorgegangen. Wir brauchen nur in 2 Makk zu blättern, um zu sehen, wie der Verfasser einmal von Gott spricht, vom Herrn oder vom Allmächtigen, dann wieder vom Himmel (2,21 3,20.34; 7,11; 8,20; 9,4.20; 14,34; 15,8.21.34). Diese Art und Weise, von Gott zu reden, war in der jüdischen Diaspora Ägyptens offensichtlich ein guter Brauch. In der griechischen Übersetzung des Alten Testaments (Septuaginta) steht des öfteren das Wort Himmel, wo der ursprüngliche hebräische Text von Gott spricht (vgl. z.B. Ijob 22,26; Ps 7,10; 90,1; Jes 14,13; 38,14). In 1 Makk kommt der Name Gottes nicht vor, nicht einmal in Zitaten des Alten Testaments. Will man von ihm trotzdem etwas sagen, spricht man vom Himmel (3,18.19.50.60; 4,10.24.40.55; 9,46; 12,15; 16,3). Das bezeugt nicht allein eine Scheu vor dem Aussprechen des heiligen Namens, sondern auch die Selbstverständlichkeit, mit der man den Himmel mit Gott assoziierte.

In religionsgeschichtlicher Perspektive bedeutet diese Assoziation, daß der Gott der Bibel wie Zeus, Jupiter, Varuna, Anu usw. eine Konkretisierung dessen ist, was die Betrachtung des Himmels dem *homo religiosus* an Erhabenem, Unvergänglichem, Übermächtigem, alles Übersteigendem suggeriert. Das alttestamentliche Gottesbild hätte also eine «uranische» Struktur; es würde auf einer Anschauung des Himmels als Symbol und Verkörperung des Heiligen und Absoluten beruhen. Als solches unterscheidet es sich nicht nur von dem Gottesbild, das Gestalt erhält in den Göttern der Unterwelt, des Wassers und der Erde, sondern auch vom Gott der Fruchtbarkeit, des Mondes und sogar vom Sonnengott.

Begegnet man dieser Assoziation von Gott und Himmel in allen Teilen des Alten Testaments, auch in den frühesten? Wenn ja, dann hat man wirklich eine theologische Konstante, die für das Antlitz «unseres Vaters im Himmel» charakteristisch ist.

I. Der Gebrauch und die Bedeutung des Wortes Himmel

Was verstand der Israelit unter dem Wort «Himmel», wenn er Gott mit dem Himmel in Verbindung brachte? Das Wort «Himmel» (hebräisch *schamajim*, aramäisch *schamajja*) kommt im masoretischen Text 458mal vor, in der griechischen Übersetzung (Septuaginta), einschließlich der deuterokanonischen Bücher, etwa (mit Berücksichtigung der textkritischen Varianten) 667mal. In den protokanonischen Büchern der Septuaginta kommt das Wort «Himmel» 498mal vor, also 40mal mehr als im hebräischen Text; tatsächlich hat die Septuaginta das Wort «Himmel» an 54 Stellen ohne eine Entsprechung im hebräischen Text. An 14 Stellen tritt also die umgekehrte Erscheinung auf.

Basierend auf dem Zusammenhang, in dem das Wort «Himmel» vorkommt, kann man seinen Gebrauch in mehrere Kategorien unterscheiden. Oft (gut 180mal) kommt das Wort zusammen mit «Erde» vor, manchmal als korrespondierendes Glied eines Parallelismus, oft auch als Wortpaar: «Himmel und Erde». Darin gehört das Wort zu einer populären Umschreibung des Weltalls, die auch uns nicht fremd ist. Es ist jener Teil des Weltalls, in welchem wir leben, der sich unserem Griff entzieht, aber von dem wir und die Erde abhängig sind.

Das führt uns zu einer zweiten Kategorie: den vielen Texten, in denen von der Sonne, dem Mond und den «Sternen des Himmels» die Rede ist – «Himmel» also in astronomischem Zusammenhang. Darunter kann man auch die meteorologischen Erscheinungen einordnen, die mit dem Himmel in Zusammenhang gebracht werden: Wolken, Regen, Schnee und Hagel, das Feuer des Himmels usw.

Eine dritte Kategorie wird von «den Vögeln des Himmels» gebildet – ein Ausdruck, der im Alten Testament 42mal vorkommt. Obwohl er uns seltsam in den Ohren klingt, geht es nicht um eine typisch biblische Redeweise: auch im Ugaritischen und Akkadischen werden diese Tiere so bezeichnet. Da sich die Vögel durch die Luft bewegen, meinen viele, im Hebräischen könne das Wort *schamajim* auch die Luft oder den Luftraum bezeichnen. Für die Luft hatte das biblische Hebräisch keinen eigenen Ausdruck; das spätere Hebräisch hat diese Lücke ausgefüllt, indem es den griechischen Ausdruck *aër*, als *awir* ausgesprochen, adoptierte. Vermutlich haben die Juden erst im 2. oder 1. Jahrhundert v. Chr. diese Lücke als Mangel empfunden. Das heißt, daß man dem Raum unmittelbar über der Erde eine eigene Wesenheit zuerkannte, die vom Himmel verschieden war: ein Wesen, das von den Winden und den verschiedenen Temperaturen charakterisiert wird. Eine ähnliche Entwicklung ist in

der niederländischen Sprache vor sich gegangen: Lucht/Luft und hemel/Himmel waren ursprünglich Synonyme für den Raum, das Gewölbe oder das Dach über der Erde. Das geht aus niederländischen Redensarten hervor wie «een mooie lucht met sterren» (eine schöne Luft mit Sternen), «een heldere lucht» (eine klare Luft), «een bewolkte lucht» (eine bewölkte Luft), «het onweer is niet van de lucht» (das Gewitter nimmt gar kein Ende, das Unwetter ist nicht aus der Luft) u.ä. In denselben semantischen Sektor gehört der Gebrauch des Wortes lucht/Luft in «der Vogel fliegt durch die Luft», «ein Turm erhebt sich hoch in die Luft», «etwas in die Luft fliegen lassen» u.ä. Ein Unterschied zu den Beispielen im vorhergehenden Satz (wie «eine klare Luft») ist, daß wir z.B. bei einem Turm, der sich hoch in die Luft erhebt, nicht das Gefühl von einer Grenzüberschreitung haben. In solchen Fällen nehmen wir die Luft als einen Teil unseres irdischen Lebensraums. Dessen werden wir uns klar bewußt, wenn wir Gen 11,4 wie folgt übersetzen: «Wir wollen eine Stadt bauen und einen Turm, dessen Spitze bis in die Luft reicht.» Diese Übersetzung gibt den ursprünglichen Text genau wieder. Aber der Durchschnittsleser findet einen Turm mit einer Spitze in der Luft trivial. Deshalb zieht die Bible de Jérusalem (Paris 1956) die Übersetzung vor: «... une tour dont le sommet pénètre les cieux.» Dieser biblische Begriff wird gedeckt durch unser Wort Luft im Sinne des Raumes hoch über uns, in dem sich nicht nur die Wolken bewegen, sondern auch die Himmelskörper. Im Gegensatz zu «den Tieren des Feldes» und «den Fischen des Meeres» haben die Vögel Zugang zu diesem Teil der Welt. Aber wenn der Mensch durch den Bau eines Turmes in diesen Raum einzudringen versucht, ist das in den Augen des alten Autors ein Akt der Hybris, ein Aufstand gegen Gott, der ihm die Erde als Lebens- und Arbeitsraum zugewiesen hat.

Zu einer vierten Kategorie gehören die Texte, in denen das Wort *schamajim* eine mehr oder weniger architektonische Bedeutung oder Nebenbedeutung hat. So kommt es neunmal als Himmelsgewölbe in Gen 1 vor; der Gebrauch des hebräischen Ausdrucks *raqia'* beschwört in diesem Zusammenhang die Vorstellung von einer festgestampften, harten und dicken Decke, die man mit Recht Firmament nennt. Das Firmament muß eine Masse Wasser tragen (vgl. auch Ps 148,4 f), das durch Schleusen (Gen 7,11; 2 Kön 7,2.9; Mal 3,10) nach unten gelassen werden kann. Es geht hier deutlich um eine Theorie von der Struktur der Welt, die ebenso ursprünglich ist wie die poetische Vorstellung des Himmels als eines Zeltes, vgl. Ps 104,2; Jes 40,22 u.a. Aber der Vergleich des Himmels mit einem Zelt darf nicht als ein Stück Kosmologie verstanden werden; die

Bedeutung ist eine andere; der Himmel beschützt die Erde und den Menschen, wie ein Zelt seine Bewohner gegen böse Einflüsse von außen beschützt. Es ist nicht ausgeschlossen, daß in Ps 104,2 der Himmel als Zelt Jahwes gemeint ist; auch die danach erwähnten meteorologischen Erscheinungen stehen in seinen Diensten.

Diese beschirmende Funktion ist auch der Vorstellung vom Himmel als Firmament nicht fremd. Seine Festigkeit vergleicht Ijob 37,18 mit einem Metallspiegel; wenn 2 Sam 22,8 und Ijob 26,11 von den Säulen des Himmels sprechen, weisen sie auf die Unerschütterlichkeit des Himmelsgewölbes hin. Deshalb kann es den Kosmos vor der verwüstenden Kraft des Urgewässers behüten.

In einer fünften Kategorie von Texten ist *schamajim* der Bereich und der Wohnplatz Gottes. Auch hier begegnet man wieder verschiedenen Bildern. Dem Himmel als Firmament unter dem Urgewässer entspricht die Vorstellung vom Himmel als Gottes Bollwerk (Ps 78,26; 150,1); die Burg, die Jahwe nach Ps 8,3 gegen seine Feinde aufgerichtet hat, ist vermutlich der Himmel. So ist der Himmel das Symbol von Gottes Unnahbarkeit.

II. Nähere Analyse der einzelnen Texte

Ein besonderer Platz in der fünften Kategorie kommt Ex 24,10 und Ez 1,22 zu. Nach Ex 24,9–11 gingen Mose, Aaron, Nadab und Abihu auf den Berg Sinai, um Zeugen einer Theophanie zu sein. Obwohl der Text sagt, daß sie den Gott Israels sehen wollten, fehlt jede Spur von einem Versuch, etwas von seiner Gestalt selbst wiederzugeben. Im Gegensatz zu Jes 6,1 wird nicht einmal ein Thron erwähnt; offensichtlich fand der Autor die Vorstellung, daß Gott wie ein menschlicher König auf einem Throne sitzt, in Widerstreit zu Gottes Transzendenz. Seine Aufmerksamkeit ist dagegen auf das gerichtet, «was sich unter seinen Füßen befindet». Dieser Ausdruck meint wahrscheinlich die kleine Bank, auf die eine thronende Hoheit ihre Füße setzte. Es war das außerdem ein Zeichen der Macht. Ägyptische und mesopotamische Vorstellungen von einem König, der die Füße auf den Nacken seiner Feinde setzte, haben sich hier erhalten – eine Vorstellung, die man wiederfindet in Ps 110,1; vgl. auch 2 Sam 22,39; 1 Kön 5,17; Ps 18,39; 47,4. Dasselbe Bild benutzt der Psalmist auch in Ps 8,7, um uns klarzumachen, wie groß die Herrschaft des Menschen über die Schöpfung ist.

Was befindet sich in Ex 24,10 unter Gottes Füßen: Etwas, das nicht zur gewohnten Erfahrungswelt des Menschen gehört und deshalb mit einem «Gebilde» verglichen wird, das er wohl kennt. Der Ausdruck

«Gebilde» weist darauf hin, daß der Autor nicht an einen Gegenstand der Natur denkt, sondern an ein gemachtes Ding. Was dieses gemachte Ding ist, können wir nicht mit Sicherheit aus dem hebräischen Text ableiten. Eine erste Unsicherheit liegt in der richtigen Bedeutung des hebräischen Ausdrucks *sappîr*. Es geht zweifellos um einen Edelstein oder Halbedelstein, der in dem Gebilde verarbeitet ist, vermutlich Lapislazuli oder Lazulith.

Mit *sappîr* verbindet der hebräische Text *livnat* (*sappîr*). Im Anschluß an die griechische Übersetzung der Septuaginta bringt man *livnat* in Zusammenhang mit *levēna* = Backstein oder Ziegel. Und man schließt daraus, daß ein Ziegelboden von Lapislazuli gemeint ist.

Das Wort *livnat* kann aber auch, eventuell unter Vorbehalt der Änderung eines Lautes, zum Stamm *lavan* = «weiß sein» gehören. Dann spräche der Text von dem Weiß des Steins, d. h. von der weißen Helligkeit. Auch in einigen ugaritischen Texten wird die Klarheit oder Reinheit von Edelsteinen erwähnt, und zwar unter Benutzung desselben Wortes wie im letzten Glied von Ex 24,10: «die Weiße des *sappîr*, so hell wie der Himmel selbst.» Offensichtlich ging es dem biblischen Autor mehr um die Klarheit und den Glanz des Steins als um seine Farbe. Außerdem ist es deutlich, daß er zwischen dem «Gebilde» unter Gottes Füßen und dem Himmel einen engen Zusammenhang sah: in seinen Augen war der strahlende Himmel – einmal azurblau, dann wieder licht oder strahlend weiß – der Schemel des Schöpfers.

Von *sappîr* ist auch in Ez 1 die Rede, aber hier hat es Bezug auf Gottes Thron (Ez 1,26; 10,1). Der Thron steht auf einer Art Firmament, das der Seher mit Bergkristall vergleicht. Der hebräische Text gebraucht den Ausdruck «das Eis», aber zweifellos bezeichnet dieser Ausdruck, wie auch das griechische *krystallos*, den farblosen glasklaren kristallinen Quarz. Sogar Plinius war noch davon überzeugt, daß Bergkristall eine Art von Eis sei, so hart gefroren, daß es nicht mehr auftauen kann; vgl. *Naturalis Historiae liber XXXVII*, 23. Dieser Halbedelstein wurde in Palästina schon seit der Bronzezeit als Schmuck gebraucht. Nur was auf Erden kostbar und selten ist, kann eine Vorstellung von dem erhabenen Dasein geben, das Gott eigen ist. Daß Ezechiel mit diesem Firmament, auf dem Gottes Thron steht, den Himmel meinte, geht aus dem Wort «Firmament» hervor; das hebräische Wort bezieht sich an allen anderen Stellen im Alten Testament auf den Himmel.

Soweit diese Texte beschreibend sind, haben sie einen symbolischen Charakter. Sie wollen Gott nicht in den Himmel als einen Palast lokalisieren, erbaut über dem Firmament; sondern sie weisen auf Dinge hin, die

der Mensch aus eigener Erfahrung kennt, um etwas von Gottes Transzendenz anzudeuten. Wenn seine Füße auf dem Himmel ruhen, begreift der Leser, daß Himmel und Erde in totaler Abhängigkeit von dessen Wohlgefallen zu den Füßen des Schöpfers liegen.

In Ps 104,3 scheint wohl die Rede zu sein von einem himmlischen Palast in oder über den Wassern des Himmelozeans: «tu bâtis sur les eaux tes chambres hautes» (Bible de Jérusalem). Für eine richtige Interpretation dieses Versgledes muß man es in seinem unmittelbaren Zusammenhang sehen. Die Verse 1b–4 sprechen von dem Verhältnis der Schöpfung zu Jahwe; genannt werden: das Licht (2a), der Himmel und das Wasser (2b und 3a), die Wolken, die Winde und die Blitze (3a–4). Das Licht heißt Gottes Mantel (2a), die Wolken dienen ihm als Wagen, die Winde und die Blitze sind seine Boten und Diener (4). Spannt Jahwe den Himmel wie ein Zelttuch auf (vgl. Jes 40,22), dann ist auch hier an eine Wohnung für ihn selbst gedacht. Das wird durch das parallele Versglied (3a) bestätigt, in dem die Rede ist von «seinen Obersälen». Zum Begriff «Obersaal» oder «Oberkammer» gehört der Abstand von der täglichen Unruhe in den Straßen der Stadt; wer ungestört allein sein will, zieht sich in die Oberkammer zurück und schließt sie ab; vgl. Ri 3,20ff; 2 Sam 19,11; 1 Kön 17,19ff usw. Aus der Tatsache, daß Gottes Obersäle parallel zum Zelt stehen, das er sich mit dem himmlischen Zelttuch spannt, geht hervor, daß der Autor nicht an eine Wohnung irgendwo über dem Firmament denkt. Es geht um zwei verschiedene Bilder, die jedes auf seine Weise illustrieren, wie Gott in seiner Schöpfung gegenwärtig ist. Wohnt er in dem leuchtenden Himmel sozusagen in einem Zelt, das von seiner Glorie durch das Zelt etwas nach außen strahlen läßt, dann ist das dunkle Wasser wie ein Oberraum, der seine Herrlichkeit vor der Erde abschirmt.

Aus dem Gesagten wird deutlich, daß nach dem hebräischen Text u. E. keine Rede ist von Obersälen, gebaut auf dem Wasser. Ganz sicher darf man daraus nicht lesen, daß Gott mit Pfählen und Balken Säle in oder auf dem Himmelozean hochzog. Das hebräische Verb, von dem «Obersäle» abhängt, kann diese Bedeutung haben, aber gewöhnlich ist es synonym mit bauen. Der Text sagt, daß «Gott Obersäle ins Wasser baut». Was das bedeutet, ergibt sich aus dem Zusammenhang: wie der Himmel sein Zelt, das Licht sein Mantel ist usw., so ist das Wasser seine Privatwohnung. Es liegt nahe, daß der Dichter dabei an das Wasser über der Erde denkt.

Auch in Am 9,6 sehen viele Kritiker und Übersetzer Gottes Obersäle erwähnt: «Il a bâti dans les cieux ses hautes demeures» (Bible de Jérusalem, mit einer Fußnote, daß das Hebräische von «degrés» spricht). Die

niederländische Willibrord-Übersetzung interpretiert die Stufen des hebräischen Textes als *pars pro toto* und übersetzt: «Hij, die in de hemel zijn verheven troon bouwt» (Der im Himmel seinen erhabenen Thron baut); in der deutschen Ausgabe der Jerusalem-Bibel heißt es: «Er baut in den Himmel seinen Söller.» Zu einem Thron auf einer Erhöhung mit Stufen vgl. 1 Kön 10,19f.; 2 Chr 9,18f., wie auch Jes 6,1. Daß Jahwe im Himmel seinen Thron aufgerichtet hat, sagt auch Ps 103,19; vgl. auch Ps 47,6.9; 97,2. In Jes 66,1 ist der Himmel sein Thron und die Erde sein Fußschemel.

Was Jahwe in Am 9,6b auf oder über der Erde baut, ist nicht klar. Die Übersetzungen sprechen von «seinem Gewölbe»: er «gründet auf die Erde sein Gewölbe.» In Israels Königszeit war Gewölbebau in Palästina nicht unbekannt, wurde aber vermutlich wenig angewandt. Ein Vergleich des Firmaments mit einem Gewölbe lag deshalb nicht nahe. Außerdem konnte man in den kleinen und dunklen Gewölben, die es damals gab, kaum ein Bild des heilen und weiten Himmelsgewölbes sehen. Schließlich hat die Übersetzung des hebräischen Ausdrucks *ägudda*, das Bündel oder Gruppe bedeutet, durch Gewölbe keine philologische Grundlage. Geht man aus von der Bedeutung «Schar», dann kann man an die Himmelskörper denken, die Gottes Heer bilden und denen er einen festen Platz über der Erde gegeben hat.

Die Analyse dieser Texte hat etwas von der Art und Weise gezeigt, wie biblische Autoren Gottes Gegenwart in der Schöpfung in Worte gebracht haben. Sein Thronen über dem Himmel, sein Wohnen in den Wassern, sein Gang auf den Flügeln des Windes und dergl. sind ebenso viele Bilder, in denen ihr Glaube an die Erhabenheit des Schöpfers über seine Schöpfung und gleichzeitig seine Macht darüber Gestalt erhält.

III. Alter dieses Gottesbegriffs

In persischer Zeit kommt in der jüdischen Literatur der Brauch in Schwang, Jahwe den «Gott des Himmels und der Erde» zu nennen. Dieser Titel tritt in den Stücken auf, die sich auf den Verkehr zwischen Jerusalem und den Achaemeniden beziehen; die persische Kanzlei bezeichnete den Gott der Juden als den «Gott des Himmels»; vgl. 2 Chr 36,23; Esr 1,2; 5,12; 6,9f.; 7,12.21.23; Neh 2,20. Auch die persische Kanzlei bezeichnete den Gott der Juden als den «Gott des Himmels»; vgl. 2 Chr 36,23; Esr 1,2; 5,12; 6,9f.; 7,12.21.23; Neh 2,20. Auch die Juden aus Elephantine nennen in ihren Briefen an die persischen Behörden ihren Gott den «Gott des Himmels» (A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.*, Oxford 1923, Nr. 30,2.27; 31,2; 32,3). Doch auch in Briefen an

Glaubensgenossen kommt diese Bezeichnung vor (ebd. 38,3.5; 40,1). Nehemia richtet sich sogar in einem persönlichen Gebet an Jahwe als den Gott des Himmels (Neh 1,4.5; 2,5). Im Buch Daniel finden wir den Titel in 2,18.19.37.44; Jona erklärt der Mannschaft des Schiffes nach Tarsis, daß er Jahwe verehrt, den Gott des Himmels; vgl. ferner Ps 136,26; Tob 8,15; Jdt 5,8; 6,19; 11,17.

Der einzige Text mit dieser Gottesbezeichnung aus Israels Königszeit ist Gen 24,7. Textkritisch ist sie hier aber unsicher. Nach Vers 3 geht es um einen Eid bei Jahwe, dem Gott des Himmels und dem Gott der Erde. Diesen ausführlichen Titel wiederholt die griechische Übersetzung in Vers 7, während eine hebräische Handschrift den Titel «Gott des Himmels» nicht hat. Sollte die Bezeichnung von Jahwe als Gott des Himmels in Vers 3 tatsächlich ursprünglich sein, hat sie in diesem Zusammenhang doch nicht die spezielle Bedeutung und den eigenen Gefühlswert, die sie als offizielle Titulierung Jahwes in der persischen Zeit bekommt. Im Lichte von Gen 24,3 geht es um eine verkürzte Umschreibung von Jahwes Machtgebiet. Jedenfalls ist gewiß, daß man schon damals Jahwe als einen universalen Gott betrachtete, der auch Herr des Himmels ist. Deshalb nannte Mich 6,6 ihn auch «den Gott in der Höhe»; «in der Höhe» ist die Übersetzung des hebräischen Ausdrucks *marôm*, ein Synonym für *schamajim* (Himmel).

In 1 Kön 20,23.28 charakterisieren die Aramäer Jahwe als Berggott. Tatsächlich knüpft das Alte Testament einen engen Zusammenhang zwischen ihm und dem heiligen Berg, dem Berg Gottes, dem Sinai oder Horeb. Elija zieht dorthin und begegnet seinem Gott. Aber die Begegnung geht vor sich unter Erdbeben und atmosphärischen Erscheinungen wie Sturm, Blitz und Donner, die an die «himmlische» Natur der Gottheit erinnern, die sich offenbart. Auch die Sinai-Theophanie in Ex 19,16 vollzieht sich unter Donnererschlägen und Blitzezucken, während dunkle Wolken den Berg bedecken. Allgemein sieht man in dieser Beschreibung die theologische Hand des Elohisten. Der Jahwist zeichnet in Ex 19,18 ein anderes Bild des Geschehens auf dem Berge Gottes: «Der Berg Sinai war ganz in Rauch gehüllt, weil Jahwe im Feuer herabgestiegen war. Der Rauch stieg auf wie der Rauch aus einem Schmelzofen.» Das in diesem Zusammenhang wichtige Wort dieses Passus ist «herabgestiegen»: Jahwe war auf den Sinai herabgestiegen. Der Jahwist betrachtete ihn also nicht als einen Berggott, der seinen Palast auf dem Gipfel des Sinai hat. Jahwe war hoch über den Sinai erhaben. Deshalb kommt er wiederholt auf das Herabsteigen zurück, vgl. Ex 3,8; 19,11.20; 34,5. Man liest es schon in der alten Erzählung vom

Turm zu Babel (Gen 11,5ff.) und in Jakobs Traum von der Leiter, die von der Erde in den Himmel reicht und an der Gottes Engel auf- und niedersteigen (Gen 28,12). Schon die ältesten Lieder, die in der Bibel aufbewahrt sind, besingen Jahwe als einen Gott, der aus dem Himmel seinem Volke zu Hilfe kommt, dessen Heer aus den Sternen gebildet wird, das mit Hagel und Regen, Blitz und Donner Panik unter Israels Feinde sät; vgl. Dtn 33,26f.; Ri 5,4.20; 2 Sam 22.

IV. Der Himmel und das Glück des Menschen

Im Alten Testament ist das Glück des Menschen eng mit der Fruchtbarkeit der Erde verbunden. Daß diese Fruchtbarkeit eine Gabe des Himmels ist und in letzter Instanz auf Gott zurückgeht, ist ein immer wiederkehrendes Motiv. Als Jahwe in den Tagen des Elija den Himmel zuschloß, brach Hungersnot aus (1 Kön 17). Aber Hosea sagt glückliche Tage für Israel voraus, das zu Jahwe als seinem Bräutigam zurückkehrt: Dann wird Jahwe «den Himmel erhören, und der wird die Erde erhören, und die Erde wird erhören Korn, Wein und Öl...» (2,23f.). Auch der bewegende Wunsch bei Deuteroseja geht darauf hinaus: «Himmel, laßt Gerechtigkeit herniederregnen, Wolken, laßt sie aus der Höhe strömen; Erde, öffne deinen Schoß und bring Überfluß hervor und laß Wohlstand aufkeimen» (45,8). Wo in dieser Übersetzung Überfluß und Wohlstand steht, übersetzen andere das Hebräische mit Heil und Gerechtigkeit, und entscheiden sich damit für eine mehr geistliche Deutung dieses Textes. Es ist klar, daß die mythische Vorstellung von Himmel und Erde als einem Paar dafür der Hintergrund ist: Der Himmel gießt seine Saat aus in den Schoß der Mutter Erde, so daß sie einem üppigen Pflanzenwuchs Leben schenken kann, der Mensch und Tier ernährt. Unter der Perspektive von Israels Rückkehr zu eigenem Boden wird der Prophet vor allem an den paradiesischen Zustand des Landes gedacht haben. Die Repatriierung ist das Heil, nach dem das Volk Ausschau halten soll, aber gleichzeitig ist es auch Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit Gottes, der sein geläutertes Volk wieder glücklich macht.

Auch der Rhythmus des menschlichen Lebens wird vom Himmel bestimmt (Ps 104,19–23; Neh 4,21). Sonne und Mond regeln die Monate, die Jahreszeiten und jährlichen Feste (Gen 1,14–18; Ps 104,19f.; 136,8f.). Ijob 38,33 spricht dann auch von den Gesetzen des Himmels, der «seine Vorschriften der Erde» auferlegt. Der Israelit lebte unter dem Eindruck der harmonischen Ordnung, die sich im Himmel und seinen Erscheinungen offenbarte. Diese Ordnung war für

ihn dauerhaft und unerschütterlich (vgl. Ps 89,3; 119,89) und deshalb eine Bürgschaft für ein glückliches Dasein. Aber eine noch stärkere Garantie ist Gottes Gerechtigkeit. Das ist der Inhalt von Jes 51,6; hier wird nicht gesagt, daß «der Himmel in Rauch aufgehen wird»; sondern daß auch dann, «wenn der Himmel in Rauch aufgehen sollte ... mein Heil bestehen bleibt ...»

In späteren Texten zeigt sich das Vertrauen auf die Stabilität der heutigen Weltordnung weniger groß. Abgesehen von eindrucksvollen Bildern, die der poetischen Verkündigung von Gottes strafendem oder heilbringendem Eingreifen eigen sind (vgl. Jes 13,13; 50,3; Joel 2,10; 4,15; Am 8,9; Hab 3,11 u.ä.), scheint Jes 34,4 das Ende des Himmels anzukündigen. Die Bible de Jérusalem gibt diesen Vers so wieder: «Toute l'armée des cieux se dissont. Les cieux sont enroulés comme un livre, et toute leur armée se flétrit, comme se flétrissent les pampres ...». Se flétrir, dahinschwinden, kann von Himmelskörpern gesagt werden, wenn sie ihren Glanz verlieren. Diesem Motiv begegnet man in Ez 32,7; Joel 2,10 u.a. Der Beginn dieses Verses: «Die Scharen der Himmelskörper gehen unter» muß in demselben Sinne verstanden werden; der hebräische Text spricht nämlich von «eitern» oder «auszehren», was auf das Schwächerwerden ihres Lichtes hinzielt.

Das Aufrollen des Himmels versteht man zu Unrecht als ein Aufrollen des Himmelsgewölbes; dabei hat man dann eine Vorstellung wie die von 2 Petr 3,10 und Oracula Sibyllina 3,80ff. vor Augen. Tatsächlich dachte der Dichter an die dunklen Wolken, die sich wie eine Buchrolle über der Erde aufrollen und das Licht von Sonne, Mond und Sternen verdüstern. Es geht also um dasselbe meteorologische Phänomen, das Jes 50,3 das Trauerkleid oder den Bußsack des Himmels nennt.

In welchem Sinne spricht dann Jes 65,17 und 66,22 von dem neuen Himmel und der neuen Erde, die Gott schaffen will? Ist die Terminologie «etwas Neues schaffen» gerechtfertigt, wenn die heutige Welt nicht durch Feuer oder wie auch immer vergeht? Das Wort «schaffen» wird im Alten Testament nicht nur in technischer Bedeutung gebraucht: «etwas in seiner Totalität entstehen lassen, ohne vorgegebenen Stoff». Mehrmals geht es um Neuschaffen und Erneuern, wie z.B. in Ps 51,12: «Gott, erschaffe (in) mir ein neues Herz, erneuere in mir einen standhaften Geist.» Schaffen und erneuern sind in diesem Psalmers Parallelen und beziehen sich auf zwei Eigenschaften: rein und standhaft. Gott schafft das sündige Herz neu und erneuert den wankelmütigen Geist des Menschen zur Reinheit und Standhaftigkeit.

In demselben Sinn werden die Wörter «schaffen» und «neu» bei Jes 65,17 und 66,22 gebraucht. Worin das Neue besteht, wird in 65,18ff. deutlich gesagt: Das

Leben auf Erden wird paradiesisch, ganz auf der Linie messianischer Propheten wie bei Jes 11,6ff.

Im selben Sinn einer eschatologischen Neuschaffung der irdischen Umwelt muß auch die Beschreibung des neuen Jerusalem in Jes 54,11f. verstanden werden. Trotz des Gebrauchs von Edelsteinen wie Jaspis, Lazulith, Achat und Karfunkel beim Neubau der Stadt geht es nicht um eine himmlische Festung wie in Gal 4,26; Offb 21,10; Hebr 12,22; 13,14. Deuterocesaja spricht von der heiligen Stadt, wohin Gott als fürsorglicher Hirt die jüdischen Verbannten aus Babel zurückführt. Gott tröstet sein Volk mit dem Versprechen, daß er die verwüstete Stadt neubauen werde und zu einer Burg des Friedens machen will.

Gibt das Alte Testament irgendwo schon dem Gedanken Ausdruck, daß die Gerechten nach ihrem Tode in den Himmel aufgenommen werden? Nach dem, was oben über die alttestamentliche Vorstellung vom Himmel und von Gottes Gegenwart darin gesagt worden ist, wird deutlich sein, daß der Israelit mit diesem Gedanken sicherlich Mühe gehabt haben muß. Zweifellos war ihm die Vorstellung von Jahwe und seinem himmlischen Hof bekannt (1 Kön 22,19ff.; Ijob 1,6ff.; 2,1ff.; Ps 89,6ff.; Dan 7,10; Tob 12,15), aber in diese Welt gehört der Mensch nicht hinein. Wenn der Mensch auch Bild Gottes war (Gen 1,26f.; 9,6; Ps 8,6f.; Sir 17,3; Weish 2,23) – der biblische Mensch huldigte nicht der Vorstellung des Platon, daß die menschliche Seele im Kerker des Leibes gefangen sei. Wie der Israelit den Menschen sah, erhellt deutlich aus Gen 2,7, wo erzählt wird, wie Gott den Menschen aus Lehm bildet und ihm dann den Lebensatem einbläst. Solch ein Wesen gehört nicht in die himmlische Sphäre.

Trotzdem ist im Alten Testament zweimal die Rede von Personen, die in die himmlische Welt aufgenommen wurden: Henoch und Elia. Über Henochs Aufnahme ist sowohl Gen 5,24 wie in Sir 44,16 sehr knapp die Rede. Es wird nicht gesagt, er sei gestorben (vgl. Hebr 11,5), wohl aber, daß er vertraulich mit Gott verkehrte. Dieser charakterisierende Zug (in den Versen 22 und 24 wiederholt) wird mit seinem «Verschwinden» in Zusammenhang gebracht. Dieses Verschwinden wird theologisch als Aufnahme durch Gott interpretiert; wohin, wird nicht gesagt. Vermutlich hat das hebräische Wort *laqab* (aufnehmen) in diesem Zusammenhang eine technische Bedeutung. Jedenfalls wird im Gilgameschepos XI,196 derselbe Wortstamm gebraucht, um das Verschwinden des Sintflut-Helden Uta-napischtim zu erklären. Bis zur Sintflut war er ein sterblicher Mensch, aber seitdem war er den Göttern gleich. «Dann nahmen sie mich auf und ließen mich wohnen in der Ferne, bei der Mündung der Ströme.»

Dasselbe Verb wird auch in der Erzählung von der Aufnahme des Elia gebraucht (2 Kön 2,3.5). Hier wird der Ausdruck aber so erklärt: Als Jahwe den Elia im Sturmwind in den Himmel aufnehmen wollte...» (2 Kön 2,1). Dieser Umschreibung begegnet man auch in Vers 11, wo außerdem von Feuer die Rede ist, das wie ein mit Pferden bespannter Wagen den Elia aufnimmt; vgl. Sir 48,9. Vor dem Hintergrund der alttestamentlichen Vorstellung von Gott und seinem Hof kann diese Aufnahme kaum etwas anderes bedeuten, als daß der Prophet einen Platz unter den Wesen bekommt, die Gott umgeben. Das war in den Augen des Israeliten zweifellos eine außerordentliche Begünstigung; das zeigt zur Genüge die sarkastische Weise, wie er mit demjenigen Spott treibt, der große Rosinen im Kopf hat und zum Himmel aufsteigen will (Jes 14,13ff.). Mit der Überzeugung, daß Elia lebend zum Himmel aufgenommen wurde, hängt die Vorstellung zusammen, daß er am Ende der Zeiten zurückkehren wird (Mal 3,23).

Schließlich ist auch in Ps 49,16 und 73,24 vom «Aufnehmen» die Rede, und zwar in einem Zusammenhang, der an die Aufnahme Henochs in Gen 5,24 erinnert. Gegenüber dem Tod, vorgestellt als Hinabfahren ins Totenreich, steht die Aufnahme durch Gott. Mit dieser Aufnahme kann der Psalmist nicht meinen, Gott behüte ihn vor einem frühen Tod. Dann stirbt er ja schließlich doch wie die Sünder, und damit verlöre der Psalm seine Bedeutung. Will dieser Text Sinn haben, dann erwartet er von Gott, von der Erde aufgenommen zu werden, um bei ihm zu sein, während die Sünder in das Totenreich hinabsteigen. Ps 73,24 bringt die Aufnahme in Zusammenhang mit Gottes Glorie; damit soll offensichtlich auf ein Fortbestehen in Gottes eigener Welt hingewiesen werden. Treffend, und von tiefer Einsicht in das Wesen von des Menschen Glück zeugend, ist der Spruch von Ps 73,25: Nicht der Himmel, gedacht als Wohnung der Unsterblichkeit, noch die Erde als die Welt des Menschen machen ihn glücklich, sondern seine Verbundenheit mit Gott, der für ewig sein Fels ist.

Das junge Buch der Weisheit vergegenwärtigt eine neue Phase im Denken über das Schicksal des Menschen und den Himmel. Unverkennbar hat die hellenistische Anthropologie den Autor beeinflusst. Er legt den Schwerpunkt des menschlichen Ich nicht in den Körper, sondern in die Seele (8,19f.). Deshalb kann er über das Schicksal der Gerechten nach ihrem Tode sprechen. Gemeint ist ihr Schicksal unmittelbar nach ihrem Tode, in der Erwartung der endgültigen Vergeltung beim Endurteil (3,7f.). Ihr Dasein charakterisiert er durch das Wort Friede, der aus ihrer Verbundenheit mit dem Herrn hervorgeht (3,1–3; 5,15f.). Sie haben

Gottes Gesetz gehalten und dadurch die Versicherung der Unsterblichkeit bekommen. Die Unsterblichkeit bringt sie in die Nähe Gottes (6,18f.).

Das Thema Paradies spielt im alttestamentarischen Denken über das Glück des Menschen eine nicht unwichtige Rolle. Es ist das goldene Zeitalter des Urbeginns, dessen Wiederkehr erhofft und vorausgesagt wird. Aber wie das erste liegt auch das messianische Paradies auf Erden. Es gehört zur Welt des Menschen. Deshalb hat nur das erste Menschenpaar paradiesisches Glück gekannt, und in dieser Vorstellung wird es wieder Anteil der letzten Generation sein. Zwischen Urzeit und Endzeit lebt die Menschheit in harter eiserner

Zeit. Wenn ein zeitloses Glück möglich ist, dann allein für diejenigen, die Gott in seiner Erbarmung aus dieser irdischen Welt fortnimmt. In jüngeren Schriften, die nicht in den Kanon des Alten Testaments aufgenommen sind, liest man, das Paradies bestehe noch, irgendwo in der Ferne oder sogar im Himmel. So bekommt der Himmel eine eschatologische Dimension. Diese Entwicklung geht soweit, daß in der Anthropologie von Hebr 11,13f.; 13,14 der Mensch, heimatlos geworden in seiner eigenen Welt, Bürger des Himmels wird (vgl. auch Eph 2,19).

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JAN NELIS

1919 in Haarlemmerliede geboren. Mitglied der Kongregation vom Heiligen Sakrament. 1946 Priesterweihe. Studium der Bibelwissenschaften von 1947 bis 1950 am Pontificio Istituto Biblico in Rom und an der Ecole biblique et archéologique française in Jerusalem. Im Jahr 1975 Promotion an der Katholischen Universität Nimwegen. Dieser Universität ist er seit 1965 als Lektor der Exegese des Alten Testaments verbunden. Veröffentlichungen: Daniël, uit de grondtekst vertaald en uitgelegd (Roermond 1954); Job, uit de grondtekst vertaald en uitgelegd, gemeinsam mit Dr. C. Epping (Roermond 1968); I Makkabeëën, uit de grondtekst vertaald en uitgelegd (Roermond 1972); II Makkabeëën, uit de grondtekst vertaald en uitgelegd (Roermond 1975); De

vier wereldrijken in het boek Daniël: Bijdragen 15 (1954) 349–362; Het geloof in de verrijzenis en het boek Daniël: Nederlandse katholieke stemmen 50 (1954) 33–45; Note sur la date de la sujétion de Joiaqim par Nabuchodonosor: Revue biblique (1954) 387–391; Het geüigenis van de oerkerk over Jezus en zijn mysterie: Tijdschrift voor Theologie 6 (1966) 238–248; Het geloof in de verrijzenis in het Oude Testament: Tijdschrift voor Theologie 10 (1970) 362–381; Viele Artikel in: Bijbels Woordenboek (²Roermond 1954–1957, ³Roermond 1966–1969); Catholica (Hilversum 1968); Theologisch Woordenboek (Roermond 1952–1958). Anschrift: Heijendaalseweg 300, NL–6525 SM Nijmegen, Niederlande.

Aelred Cody «Himmel» im Neuen Testament

Wie in den Schriften des Alten Testaments, so bezieht sich auch im Neuen Testament das Wort «Himmel» in erster Linie auf das Himmelsgewölbe über uns, das sich die Menschen des Altertums als eine Art Dom oder manchmal auch als ein Zelt vorstellten und das, wie sie meinten, als Firmament dient, woran die Sterne befestigt sind. Das Begriffspaar «Himmel und Erde» oder die Trias «Himmel, Erde und Meer» bezeichnete die gesamte Schöpfung, das gesamte Universum.

Mit diesem primären, materiellen Sinn des Wortes brauchen wir uns hier nicht zu beschäftigen. Heute hat man Gedankengebäude aufgegeben, die – wie z.B. die Vorstellung, wonach mehrere Himmel gleichsam aufeinander geschichtet sind – auf einer Sicht des Weltalls beruhen, die weder von den Astronomen noch von den Philosophen weiterhin vertreten wird. Dies stellt für die Theologie keinen Verlust dar, obwohl solche Kon-

struktionen – wie in 2 Kor 12,2–4 – zuweilen in beiläufigen apokalyptischen Anspielungen an das Paradies verwendet wurden. Doch wenn das Wort «Himmel» eine Wirklichkeit bezeichnet, die unsere Sinneserfahrung übersteigt und für den menschlichen Geist schwer zu erfassen, in menschlicher Sprache schwer auszudrücken ist, so muß dieses Symbolwort in jeder Generation von neuem erwogen und die darunter liegende Wirklichkeit neu verstanden werden. Deshalb ist uns hier die Aufgabe gestellt, Bildwörter zu überprüfen, die im Neuen Testament selbst und in der Ideenwelt, in der sich die Autoren des Neuen Testaments bewegten, auf sinnbildliche Weise vom Himmel sprechen.

Eschatologischer «Himmel» in der jüdischen Welt

Die theologische Reflexion über den Himmel basiert auf der Vorstellung, wonach der Himmel den Ort darstellt, wo Gott weilt, nicht aber der sterbliche Mensch. Dieses ursprünglich räumliche Bild wurde in der mythischen Sprache der alten orientalischen Zivilisationen verwendet, von Israel übernommen und findet sich in der hellenischen Welt, wo schließlich der Olymp mit dem Himmel über uns identifiziert wird.