

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 aufeinandergeschichtet 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.

Diese Vorstellung hält sich zur Zeit des Neuen Testaments weiter, obwohl philosophischer denkende Geister in Israel und auch anderswo bereits klar eingesehen hatten, daß Gott sich nicht in die Grenzen eines Raums irgendwo im Weltall einfangen läßt.

In den letzten Jahrhunderten der vorchristlichen Ära und bis in die Zeit des Neuen Testaments hinein wurden die alttestamentlichen Vorstellungen durch die Visionen der religiösen jüdischen apokalyptischen Schriftsteller ergänzt, die, über diese irdische Welt enttäuscht, sie als gottlos und böse ansahen und sich nach einer besseren Welt sehnten, worin die Frommen in einer irgendwie himmlischen Welt sich eines neuen Daseins mit Gott erfreuen würden. Die ältere, klassische jüdische Eschatologie mit ihren Erwartungen, daß ein großer Tag anbrechen werde, an dem die vertrauten jüdischen Institutionen dieser Welt in eine neue, bessere Zeit eintreten würden, wurden allmählich durch eine neue, universalere Eschatologie ergänzt, die irgendwie schon in gewissen prophetischen Schriften wurzelte und wonach alle Gerechten ein glücklicheres Dasein erlangen werden in einem künftigen Zeitalter, das nach einer abschließenden Zeit des Gerichts und der Zerstörung an die Stelle unserer jetzigen unseligen Existenz treten werde.

Dies führte zu einer Spekulation über zwei Zeitalter: das jetzige und das künftige, dieses ablösende. Das kommende Zeitalter sollte das der Erlösung aus dem jetzigen elenden Dasein sein. Doch damit stellten sich Fragen wie: Wer wird der Bestrafung entrinnen? Wo werden die Geretteten sich im künftigen Zeitalter aufhalten? Welches wird ihre Daseinsweise sein? Auf diese Fragen gaben die verschiedenen apokalyptischen Autoren mannigfaltige visionäre Auskünfte. Im allgemeinen hingen die Antworten davon ab, wen die betreffenden Autoren sich als Empfänger des Heils vorstellten. Mehrheitlich dachten sie Israel als ganzem oder den Gerechten innerhalb der jüdischen Gemeinschaft (ein Gedanke, der in Dan 12,1–4 liegt und in Lk 19,9 wieder anklingt) das Heil zu. Gelegentlich aber stellten jüdische Autoren der zwischentestamentlichen Periode das Heil im künftigen Zeitalter auch den gerechten Menschen aller Völker in Aussicht, vorausgesetzt, daß sie sich irgendwie an Israel angliedern, ja in gewissen Stellen der Apokalypsen von Esra und Baruch (die beide sehr spät sind) und in Buch III der Sybillinischen Orakel allen Menschen, die Gott aufrichtig dienen, selbst wenn sie sich überhaupt nicht an Israel anschließen.

In den jüdischen Schriften dieser Periode war weiterhin die Vorstellung eines eschatologischen Sieges der Gerechten in einem künftigen Zeitalter auf *Erden* vorherrschend. Dies gilt irgendwie von den Mitglie-

dern der Qumransekte, wenn auch gewisse Qumrandokumente Erwartungen äußern, wonach die Auserwählten Israels das Schicksal der Engel und der himmlischen Wesen teilen (1QH 3,21–23; 6,13; 11,11–13; 1QM 10,10–12). Die Gemeinderolle spricht davon, daß die Auserwählten der Menschheit für immer vor Gott stehen. Eine Stelle in der Kriegsrolle von Qumran gliedert die siegreichen Auserwählten des Gottesvolkes an die Heerscharen der Engel an, die im Himmel bei Gott sind (1QM 12,1–5). Man konnte sich Jerusalem und das dem Abraham verheißene Land nach ihrer Umgestaltung als für das eschatologische Dasein von Juden oder Wahljuden aus dem Heidentum geeignet denken, sie sich jedoch schwerlich als Stätten vorstellen, wo alle Gerechten ohne Unterschied der Nationalität sich des Heils erfreuen könnten.

Besonders in Texten solcher jüdischer Autoren, die diese ethnische Sicht des künftigen Zeitalters weniger ausschließlich vertraten, wurde der *Himmel* als die dem Gerechten zugedachte Stätte dargestellt. So z. B. in Henoch 104,2–6, wo davon die Rede ist, daß sich am Ende des jetzigen Zeitalters die Himmelstore für den Gerechten öffnen, der dann den Engeln beigesellt wird. Weniger ausführlich der bildhaften Schilderung nach, aber den eigentlichen Sinn der himmlischen Seligkeit besser treffend ist das, was etwas später in den echt jüdischen Abschnitten der Esraapokalypse (4 Ezra oder 2 Esdras) zu lesen ist. Darin wird gesagt, daß nach dem Ende der jetzigen Welt die Gerechten die Herrlichkeit dessen erblicken werden, der sie aufnimmt (7,91), und daß sie sich beeilen, das Antlitz dessen zu schauen, dem sie im Leben dienten (7,98).

Eschatologischer «Himmel» im Neuen Testament

Im Christentum fand der Gedanke, wonach der Himmel die «Stätte» ist, wo man sich der eschatologischen Güter erfreut, allgemeine Verbreitung. Das messianische Reich wurde zum «Reich der Himmel» (in Mt) oder zum «himmlischen Reich» (2 Tim 4,18), wo unsere Heimat ist (Phil 3,20). Unser Lohn wird uns im Himmel zuteil (Mt 5,12; Lk 6,23); dort sollen wir die Schätze sammeln, die nicht, wie die Reichtümer dieser Welt, verlorengehen können (Mt 6,20; Lk 12,33). Unsere irdische Wohnung, unser irdischer Leib wird uns genommen, aber durch eine ewige Wohnung, einen ewigen Leib im Himmel ersetzt werden (2 Kor 5,1–10). Christen sollen sich darüber freuen, daß ihre Namen nicht mehr auf den Steuerlisten eines irdischen Reiches, sondern im Himmel verzeichnet sind (Lk 10,20).

Den Anstoß zu dieser Entwicklung gab einfach die Überzeugung, daß die größte aller Freuden darin be-

steht, von den Bedrängnissen dieser Zeit befreit zu werden und für immer bei Gott zu leben, und daß dies nun kraft des Heilswerks Christi für jedermann möglich geworden ist. Da Jesus selbst vom Tode erstand und in seiner Himmelfahrt verherrlicht wurde, faßte der Apostel, der die Auserwählten zum Heil zu führen suchte, dieses Heil als eine Parallele zu dem auf, was Jesus zuteil wurde: Wenn wir mit Christus sterben, werden wir auch mit ihm leben, und wenn wir standhaft bleiben, werden wir auch mit ihm herrschen (2 Tim 2,8.10–12). Dem Evangelisten Johannes zufolge wird Christus, wenn er erhöht sein wird, alles an sich ziehen (Joh 12,32), denn er ist der Weg (14,6). Er ist auch der Bahnbrecher (*archegós*) des Heils (Hebr 2,10), des Lebens (Apg 3,15), hat doch Gott ihn als Vorkämpfer und Heiland zu seiner Rechten erhoben (Apg 5,31). Der Autor des Hebräerbriefes stellt das Christenleben auf Erden als eine Reise zur himmlischen Heimat und Ruhestätte dar (Hebr 3,7–4,11), zu der Christus den Weg gebahnt hat (4,14; 6,20; 8,1–2; 9,15; 10,12.19–22).

In Texten wie diesen liegt immer noch die charakteristische jüdische Lehre von den beiden Zeitaltern, doch hat sich die Vorstellung über das künftige eschatologische Zeitalter geändert: Das ganze christliche Leben strebt nicht ausschließlich einem abschließenden Zeitalter in einer umgestalteten Welt entgegen (diese Vorstellung ist noch in 2 Petr 3,10–13; Offb 21,1 vorhanden, wo von einem neuen, umgestalteten, kosmischen Himmel und einer ebensolchen Erde die Rede ist), sondern in den Fußstapfen Christi dem Himmel zu. Mit «Himmel» ist nicht das irdische, räumliche Himmelsgewölbe über der Erde gemeint, das mit dieser zusammen einen Bestandteil der Schöpfungswelt bildet, sondern eher der Gegensatz zum erschaffenen, sichtbaren Erdenhimmel. Das Wort ist der symbolische Ausdruck für eine transzendente Daseinsweise, die an der göttlichen Herrlichkeit teilhat.

Der Hintergrund zu diesem sublimierten Himmelsbegriff wurde in verschiedenen Regionen der Antike gesucht. Eine gewisse Dosis von Dualismus ist offenbar dabei, doch die dualistischen Vorstellungen selbst sind verschiedener Herkunft. Unter dem eigentlich jüdischen Gedanken der beiden Zeitalter, des jetzigen und des künftigen, kann man den Einfluß eines iranischen dualistischen Denkens verspüren, wonach es ein gutes und ein böses Prinzip gibt. Vom jetzigen Zeitalter nahm man im allgemeinen an, daß es den weltlichen oder dämonischen Kräften des Bösen ausgeliefert sei, während das künftige Zeitalter ganz von Gott bestimmt werde. Selbst die Idee einer Art himmlischen Daseins für die Unsterblichen, die sich in verschiedenen Formen bei den Pythagoräern, gewissen Neupla-

tonikern und schließlich auch bei Gnostikern und Anhängern der Mysterienreligionen findet, hat deshalb entfernte indo-iranische sowie ägyptische Vorläufer.

Doch die sublimierte Vorstellung des Himmels als der idealen Sphäre für ein Heil, das in der Befreiung von den Begrenztheiten des irdischen Daseins besteht, hängt noch mehr mit einem Dualismus platonischer Prägung zusammen, der für die hellenistische Welt bezeichnend ist. Im dualistischen Denken dieser Art ist die himmlische Welt die ideale Welt vollkommener, ewiger Wirklichkeiten, von denen die irdischen Phänomene bloß ein unvollkommener, vorübergehender Schatten sind. Daraus ergab sich die Auffassung, daß das, was von den geistigen Fähigkeiten des menschlichen Geistes und Verstandes wahrgenommen wird, höher stehe als das, was von den Sinnen wahrgenommen wird: Die von den Sinnen wahrnehmbare Welt ist irdisch, die von den geistigen Fähigkeiten wahrgenommene Welt hingegen himmlisch. Gelegentlich scheint das ursprünglich stoische Ideal der Freiheit vom Körperlichen auf gebildete Juden und frühchristliche Denker eingewirkt zu haben.

Das himmlische Leben in Gegenwart und Zukunft

Die Idee einer himmlischen Daseinsweise in der Zukunft, wenn das Leben in der jetzigen Zeit abgeschlossen sein wird, war verhältnismäßig leicht in eine Eschatologie der beiden Zeitalter zu integrieren, solange man vom endgültigen Zeitalter annahm, daß es gänzlich in der Zukunft liege. Doch nach der christlichen Botschaft vom Heil und vom neuen Leben hat das künftige Zeitalter, obwohl es noch aussteht, mit den Heilstaten Christi bereits begonnen. In einzelnen jüdischen Apokalypsen werden die Gerechten nach dem Ende dieser Welt in einem neuen Paradies im Himmel erblickt (Slawischer Henoch 65,9; Baruchapokalypse 51,10–11; Testament der Zwölf Patriarchen: Test. von Daniel 5). Jesus aber sagt, ohne ausdrücklich den Himmel zu erwähnen, zu dem ihm wohlgesinnten Verbrecher, der neben ihm ebenfalls gekreuzigt worden war, er werde noch am gleichen Tag mit ihm im Paradiese sein (Lk 23, 43). Das Gottesreich (das in Mt auch «Reich der Himmel» genannt wird) ist mit Christus bereits gekommen (Mt 12,28; Lk 17,20–21) und doch hat man noch auf seine Ankunft zu harren (Mt 16,20).

Paulus spricht an verschiedenen Stellen von einem gegenwärtigen und von einem künftigen Heil. In Röm 8,10 sagt er: «Wenn Christus in euch ist, dann ist der Leib tot für die Sünde, das *pneuma* aber, der Geist *ist* Leben auf Grund der Gerechtigkeit» (vgl. auch Gal 2,20; Kol 3,3–4). Und doch fährt er fort: «Er, der

Christus Jesus von den Toten auferweckt hat, *wird* durch seinen Geist, der in euch wohnt, auch euren sterblichen Geist lebendig machen» (8,11). Die Idee einer spezifisch himmlischen Daseinsweise, an der wir bereits auf Erden teilhaben, wird indes in den Paulusbriefen nicht ausdrücklich geäußert. Nach Phil 3,20 ist unsere Heimat im Himmel, doch die zum Ausdruck gebrachte Idee ist die: Im Unterschied zu denen, die sich nur mit irdischen Gedanken befassen (3,19), richten sich unsere Gedanken und Interessen auf den Himmel, den man sich in der Zukunft denkt.

Im Vierten Evangelium mit seiner ausgeprägten Reflexion über den himmlischen Ursprung Christi (Joh 3,13.31; 6,38.41–42.51) stammt das Brot, das er seinen Jüngern in dieser Welt gibt, schon vom Himmel, denn es ist er selbst (6,32–33.41.50–51.58). Und obwohl darin von den Christen nicht gesagt wird, daß sie am «himmlischen» Leben teilnehmen, lesen wir im Vierten Evangelium, daß der, der glaubt (3,36; 6,47), der, der das Fleisch Christi ißt und sein Blut trinkt (6,54), das ewige Leben hat, was nach dem hellenistischen Denken, das in diesem Evangelium am Werk ist, praktisch auf das gleiche herauskommt. Eine Vorbedingung dafür, daß man mit dem erhöhten Christus die Herrlichkeit erlangt, ist, daß wir schon in diesem Leben nicht von dieser Welt sind (7,33–35; 8,22–23).

Der Verfasser des Hebräerbriefes verwendet als einziger unter den Autoren des Neuen Testaments die platonisierende Idee der beiden Welten – der ewigen, himmlischen Welt und der vergänglichen, irdischen Welt – in dem Sinn, daß die Wirklichkeiten der himmlischen Welt den Christen schon in dieser Welt zugänglich sind. Infolgedessen finden wir an mehreren Stellen im Hebräerbrief das apokalyptische Zeitalter der künftigen eschatologischen Güter in ein himmlisches, ewiges Zeitalter des Heils versetzt, das sich schon jetzt auf die Christen auswirkt, die noch in dieser Welt leben. Beide Zeitalter sind bereits vorhanden (Hebr 1,2; 11,3) und werden mit dem Erscheinen Christi vollendet (9,26). Wir pilgern immer noch auf dem Weg zur himmlischen Stadt dahin (13,14), und doch sind wir schon dort angekommen und erfreuen uns bereits der Gemeinschaft mit Christus und den Engeln und Heiligen (12,22). In 10,1 lesen wir, daß Israel unter dem Gesetz nur den (platonisch flüchtigen, irdischen) «Schatten der künftigen Güter» besaß, nicht aber den in diese Welt einstrahlenden Widerschein (*eikón*) der himmlischen, ewigen, vollkommenen Wirklichkeiten, die jetzt mit Christus, dem Hohenpriester, gekommen sind (9,11 nach der Lesart «der gekommenen Güter» statt der unwahrscheinlicheren Variante «der künftigen Güter», die sich in «futurorum bonorum» der lateinischen Vulgata niedergeschlagen hat).

Wir haben teil an einer «himmlischen» Berufung (3,1), die in der Zukunft zur Vollendung gelangt, und an einem Heil, das nicht ein vergängliches, irdisches, sondern ein ewiges Heil ist (5,10). Durch den Glauben haben wir bereits ein verbrieftes Recht auf die erhofften Wirklichkeiten (11,1, wenn man das Wort *hypóstasis* in dem von griechischen Papyri bezeugten Sinn von «verbrieftem Recht» nimmt).

Bezeichnenderweise steht in Hebr 6,4–6 das «Kosten der *himmlischen* Gabe» in Parallele zu «Anteil haben am Heiligen Geist» und zum «Kosten des Gotteswortes und der Kräfte der *künftigen* Welt». All dies kann man bereits in diesem Leben besitzen, und, wenn man es besitzt, in diesem Leben auch wieder verlieren, obwohl es zum künftigen Zeitalter gehört. All dies wird uns durch das Gotteswort und die Sakramente zuteil, die nach platonischen Denkkategorien die Projektionen, die *eikónes* eines Heils sind, das in Kap. 8 und 9 des Hebräerbriefes, wo sich der Verfasser jüdischer Darlegungsweise und platonisierender Spekulation bedient, als ein in der himmlischen Sphäre durch den erhöhten Christus vollendetes Heil dargestellt wird.

In diesem Teil des Briefes verquickt der Autor das Bild des in Herrlichkeit zur Rechten des himmlischen Thrones herrschenden Christus mit dem Bild des Hohenpriesters, der im himmlischen Heiligtum sein Heilswerk vollzieht. Das Heiligtum oder Zelt, worin er es verrichtet, ist himmlisch (8,1), «vom Herrn aufgeschlagen, nicht von einem Menschen» (8,2), und gehört somit einer transzendenten Ordnung an, worin die von Christus vollzogene Liturgie (die seinen Tod und seine Auffahrt und seine Thronbesteigung in Herrlichkeit sinnbildlich darstellt) ein Heil wirkt, das ewig und von Dauer ist (5,9; 9,12), an der Stätte, wo Gott in Majestät wohnt (8,1) und die auch die Stätte der ewigen, vollkommenen Vereinigung des Menschen mit Gott ist (12,22–24).

Christus hat diese ewige Glückseligkeit bei Gott in Entsprechung zu unserer himmlischen Berufung uns zugänglich gemacht (3,1). Wenn wir «mit reinem Wasser gewaschen sind» (10,22), können wir bereits einen Vorgeschmack von der Gabe des himmlischen Heiles haben, doch wir können dieses Heil in dieser Welt in der Folge auch wieder verlieren (6,4). Wir haben immer noch nach persönlicher Heiligkeit zu streben, «ohne die keiner den Herrn schauen wird» (12,14). Und so haben wir der Ansicht des Verfassers des Hebräerbriefes zufolge schon in dieser sichtbaren Welt sakramentalen Anteil an den unsichtbaren eschatologischen Himmelsgütern, doch dieser Anteil wird erst dann endgültig sein, wenn wir diese Schattenwelt verlassen haben, um in die Welt der himmlischen Wirk-

lichkeiten einzutreten, wo wir mit Christus für immer vor dem Antlitz Gottes erscheinen werden.

Auferstehung und Himmel

Eine Frage, mit der man sich im Neuen Testament nicht sehr befaßt, ist die nach der Beziehung des Himmels zur Auferstehung des Leibes. In der jüdischen Literatur der Zwischentestamentszeit wird zumeist die Auferstehung, die nur dem Gerechten in Aussicht gestellt wird, als Wiederherstellung der Kräfte des leiblichen Lebens verstanden (vgl. Dan 12,1–3; 2 Makk 7,9–14; 12,43–46; Psalmen Salomons 3,12), doch erwartete man diese wahrscheinlich in einer künftigen Wiederherstellung in dieser Welt, am Ende des jetzigen Zeitalters. Sobald einmal der Himmel als Endziel für alle angenommen war, die am Ende gerettet werden sollen, mußte sich früher oder später die Frage stellen, wie eine himmlische Daseinsweise im anderen Leben mit der künftigen Auferstehung des Leibes zusammenzubringen sei. Einerseits wies die Überlieferung, wonach gewisse Männer der Vergangenheit – wie Henoch, Mose und Elija – nach ihrem Tod oder selbst ohne zu sterben in den Himmel aufgenommen wurden, auf die Möglichkeit einer leiblichen Existenz im Himmel hin, und für die Christen ist diese Möglichkeit dadurch bestätigt worden, daß der Herr nach seiner Auferstehung in den Himmel auffuhr. Der Begriff einer geistigen Seele hingegen, die auch getrennt vom Leib zu existieren vermag, im Verein mit der hellenistischen Auffassung, wonach der Himmel eine die materielle Welt transzendierende geistige Stätte darstellt, machte es schließlich notwendig, zu erklären, wieso der Leib auferstehen soll, um ein himmlisches Dasein in Herrlichkeit zu erhalten.

Das palästinensische Judentum, das vom hellenistischen Denken weniger beeinflusst war, konnte sich schwer vorstellen, daß jemand außerhalb des Leibes sich der Güter der eschatologischen Zeit erfreuen könne. Es war denn auch diese Region, wo die Hoffnung auf die Auferstehung des Leibes besonders erstarkte, doch das Leben, zu dem der Leib auferstehen wird, wurde in diesen Kreisen allgemein eher als ein Weiterleben auf Erden im künftigen Zeitalter denn als ein Weiterleben im Himmel aufgefaßt.

Im hellenistischen Judentum hingegen mit seinem Begriff der geistigen Seele wurde die Seele als unsterblich, als eines selbständigen Daseins fähig aufgefaßt, und gelegentlich dachte man sich sogar, sie sei schon vor ihrer Vereinigung mit dem Leib dagewesen, während man den Leib für stofflich und vergänglich ansah und ihm deshalb nur geringe Bedeutung für das eschatologische Leben beimaß. Je mehr die jüdischen Den-

ker vom hellenistischen Denken beeinflusst waren, desto weniger hielten sie denn auch eine künftige Auferstehung des Leibes für notwendig. In der stark hellenistischen «Weisheit Salomons» sind die *Seelen* der Gerechten in Gottes Hand und erfreuen sich der Glückseligkeit (Weish 3,1–9), und im Hinblick auf die Seele ist «ihre Hoffnung voll Unsterblichkeit» (3,4, wo übrigens das Wort «Unsterblichkeit» zum ersten Mal in einer Schrift des Alten Testaments verwendet wird). Die gleiche Grundhaltung findet sich in 4 Makkabäer, Henoch 108, im slawischen Henoch und selbst in einzelnen essenischen Schriften, wenn auch weniger konsequent als in den Werken des alexandrinischen Juden Philon. Die platonisierende Theorie einer geistigen, himmlischen Welt, die sich nur durch die geistigen Kräfte des Menschengenies erfassen lasse, ließ, als Philon sie in seinen Spekulationen über das Schicksal der Seele anwandte, in seinem Denken nur wenig Raum für den Gedanken einer Auferstehung des stofflichen, irdischen Leibes.

Wie Josephus uns in «De bello judaico» (2, 8, 14) berichtet, waren die Pharisäer der Auffassung, die Seele existiere nach dem Tod ohne den Leib weiter bis zum Übergang von diesem Zeitalter zum nächsten; dann würden die Seelen der guten Menschen wieder einen Leib erhalten, während die Seelen der Bösen einer endlosen Bestrafung unterzogen würden. Die Pharisäer verbanden somit die Erwartung einer Art leiblicher Auferstehung mit dem Prinzip der Unsterblichkeit der Seele. Daraus ergibt sich jedoch nicht, daß die Pharisäer sich die Idee eines himmlischen, transzendenten Daseins für die Seele zu eigen gemacht und erwartet hätten, daß sie nach dem Gericht in einen zweiten Leib übergehe.

Im Christentum wurde die Auferstehung der Toten von Anfang an zu einer Grundüberzeugung, die von Jesus selbst verkündigt worden war (Mk 12,18–27 und Par.), doch befaßte man sich nicht überall mit dem Problem, wie sie mit der Erwartung eines spezifisch himmlischen Daseins zusammenzubringen sei. In Joh 11,23–26 läßt das Zwiegespräch zwischen Marta und Jesus den alten jüdischen Glauben an die Auferstehung zum Leben am Ende dieses Zeitalters zutage treten, wobei Jesus selbst nun der Ursprung der Auferstehung und des Lebens ist; die Frage nach dem Himmel als dem Bestimmungsort für die auferstandenen Leiber wird nicht aufgeworfen. In den synoptischen Evangelien darf man das Bild vom himmlischen Gastmahl (Mt 8,11; Lk 13,28–29) nicht auf das Leibliche hin pressen. Im Gegenteil wird zum Dasein des Gerechten im Himmel zumindest nicht die Leiblichkeit dieser Welt gehören, denn «wenn sie von den Toten auferstehen, werden sie nicht mehr heiraten, sondern wie die Engel

im Himmel sein» (Mk 12,25 und Par.). In diesen Texten geht es jedoch nicht um die spekulative Frage, wie der Leib im Himmel existieren könne.

Den platonisierenden Vorstellungen zufolge, deren sich der Verfasser des Hebräerbriefes so durchgängig bedient, kann das Heil nur im Hinübergehen zu der himmlischen, unsichtbaren Welt bestehen, worin der Glaubende Gott begegnen wird. Vielleicht deshalb, weil sich in diesem Denktypus wenig Raum findet zur Reflexion über die Auferstehung des stofflichen Leibes (aus dem weiter oben, als wir Philon erwähnten, angebenen Grund), spricht der Verfasser des Hebräerbriefes nicht von der Auferstehung der Toten; er erwähnt diese bloß als ein Grundelement der christlichen Glaubenslehre. Im Hebräerbrief ist die Eschatologie des Einzelmenschen mehr eine Eschatologie des Aufstiegs zur himmlischen Welt als eine solche der Auferstehung aus dem Grab.

Im Neuen Testament ist es Paulus, der schließlich eine Lösung für das Problem der Teilhabe des Leibes am himmlischen Leben formuliert hat. In seinen früheren Aussagen über die Auferstehung in 1 Thess 4,13–17 versucht er noch nicht, eine solche Lösung vorzulegen. Er bekräftigt bloß die Tatsächlichkeit der Auferstehung, und die apokalyptische Bilderwelt, die er verwendet, hat mit der Auferstehung als solcher zu tun; sie hat keinen spekulativen Einschlag und geht nicht zu einer Schilderung der Daseinsweise nach der Auferstehung über. Als er diesen früheren Brief schrieb, sah er es für hinreichend an, seine Leser davon in Kenntnis zu setzen, daß die Dinge, die mit der ewigen Herrlichkeit zu tun haben, einem Bereich angehören, den nicht die sichtbaren Dinge bilden, sondern diejenigen, die man nicht sieht und die schon allein deswegen ewig sind (vgl. 2 Kor 4,18).

Der Schlüssel zur Lösung der mehr philosophischen Frage nach dem Leib in einer Welt, die eher himmlisch als irdisch ist, liegt für Paulus in der transzendentalen Lebenskraft des göttlichen Geistes, die der Christ in der Taufe erhält und die ihn auf die göttliche Ebene des Daseins als Kind Gottes hebt. Die Auferstehung und das ewige Leben sind geistgewirkt (Röm 8,10–11; vgl. 2 Kor 3,6 und vgl. auch Joh 6,33). Wer bereits die Erstlingsgaben des Geistes besitzt, harret darauf, «daß wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne Gottes offenbar werden» (Röm 8,23; vgl. Lk 20,36).

In 1 Kor 15 wird das eigentliche Problem klar gestellt: «Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben; das Vergängliche erbt nicht das Unvergängliche.» Doch der Auferstehungsleib besteht nicht

bloß aus Fleisch und Blut und einer ihn belebenden Seele, der *psyché*, wie dies bei den Leibern sämtlicher Menschen der Fall ist, die von Adam repräsentiert werden, sondern zudem au dem Geist, dem *pneūma* (15,44–45), und dies ist bei den Leibern der Christen der Fall, weil wir nicht nur in den ersten Adam integriert sind, der Staub ist, sondern auch in den zweiten Adam, in Christus. Dieser zweite Adam stammt «vom Himmel», und deshalb sind wir dadurch, daß wir in der Taufe in Christus inkorporiert worden sind, «himmlisch».

In 2 Kor 5,1–10 ist vom Leib bildhaft als von einem Gewand oder einer Wohnung die Rede. Wir sehnen uns darnach, das neue, von Gott kommende Kleid anzuziehen, das ewig, das im Himmel ist (5,1–4), und Gott stattet uns dazu aus, indem er uns schon in dieser Welt als «Anzahlung», als «Unterpfang» (*arrhabón*) den Geist gibt.

Das Entscheidende an unserer wohlbegründeten Hoffnung auf das Leben im Himmel liegt jedoch einfach darin, daß wir dann bei Christus, dem Herrn sind (2 Kor 5,7–8; Phil 1,23; 1 Thess 4,17; 5,10). Spekulative Fragen nach der Existenzweise im Himmel sind weniger wichtig, wie Paulus selbst sich bewußt war, obwohl sie von Nutzen sind, wenn es – wie in 1 Kor 15 – um Menschen geht, die philosophische Schwierigkeiten haben aufgrund der metaphysischen Scheidewand zwischen dem Himmlischen, Geistigen und dem Irdischen, Stofflichen. Jesus selbst kümmert sich wenig um solche Fragen (Mk 12,26–27); er zeigt uns einfach, daß unsere Hoffnung auf unsere Auferstehung begründet ist in unserem Glauben an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, die, obwohl sie für dieses Leben tot sind, doch leben: «Er ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden».

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

AELRED CODY

1932 in Oklahoma City (USA) geboren. Priestermonch der Erzabtei St. Meinrad, Doktor der Theologie (Ottawa) und der Heiligen Schrift (Rom). Inhaber des Diploms der Ecole Biblique et Archéologique in Jerusalem. Mitglied der Königlichen Kollegien für Musik und für Organistenausbildung in London. Professor für Exegese und Biblische Theologie zunächst am St. Meinrad Seminary (Indiana, USA), seit 1968 an der Ordenshochschule Sant'Anselmo und am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. Seit 1976 Generalprokurator der Amerikanischen Benediktiner-Föderation beim Heiligen Stuhl. Veröffentlichungen u. a.: *Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews* (1960); *A History of Old Testament Priesthood* (1969); verschiedene Beiträge in Zeitschriften und Sammelwerken: *Biblica*; *Theologische Realenzyklopädie*; *The Journal of Egyptian Archaeology*, *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*. Anschrift: Collegio di Sant'Anselmo, Via di Porta Lavernale 19, I-00153 Roma, Italien.