

Peter Stockmeier

«Modelle» des Himmels im christlichen Glaubensbewußtsein

Die Vorstellung vom Himmel gehört vom Ursprung her zum Glaubensbewußtsein der Christen und bestimmt nachhaltig ihre Existenz in Zeit und Geschichte. Wie aber bereits die Auskunft des Alten und Neuen Testaments zeigt, ist der Bedeutungsgehalt dieses Verkündigungswortes nicht einheitlich, ein Umstand, der in der Folgezeit die theologische und spirituelle Interpretation beflügelt, zumal lehramtliche Korrekturen nur selten erfolgen. Der bildhaften Ausschmückung dessen, «was kein Auge gesehen» (Jes 64,3; 1 Kor 2,9), waren somit kaum Grenzen gesetzt, so daß die biblischen Aussagen aus dem Geist der jeweiligen Epoche variiert und bereichert wurden. Allerdings verhinderte die Eigenart frühchristlicher Theologie, die sich weitgehend im Raster der biblischen Offenbarung bewegte, daß subjektive Projektionen das Glaubensbewußtsein allzusehr verfremdeten.

Trotzdem sind manche «Modelle» nur vom geistig-religiösen Hintergrund der Umwelt her zu erklären. So charakterisiert gerade um die Zeitenwende ein Weltgefühl, das von der Vorstellung des Kosmos als Höhle (O. Spengler) geprägt war, über die naturwissenschaftlichen Anschauungen hinaus das Existenzenerlebnis des antiken Menschen. Wie sehr in dieser Epoche, als die hehre Größe der olympischen Götter verblaßte, die kosmische Dimension das religiöse Bewußtsein bestimmte, illustriert die Verehrung des Mithras, dessen Bruderschaften sich zu Mahlfeiern in Grotten versammelten, deren Gewölbe den Gestirnhimmel symbolisierten. Im übrigen blieb auch für die Christen das Weltbild der Antike bestimmend, wenn sie theologische Aussagen machten; nicht zuletzt bei dem Bildwort vom Himmel ist dieser mythische Hintergrund zu berücksichtigen.

Es überrascht darum nicht, wenn wir im Laufe der Geschichte auf verschiedene Ausprägungen der Himmelsvorstellung stoßen. Charakterisiert man diese als «Modelle», dann nicht etwa im Sinne eines maßstabgerechten Abbildes, sondern in der Perspektive der Analogie als «ein vom Menschen gebildetes, einheitliches Strukturgebilde» als Zeichen für überindividuelles Konkretes¹. Denkmodelle aus dem Glauben beanspruchen auch für die Offenbarungswirklichkeit

«Himmel» nicht Endgültigkeit, sie spiegeln vielmehr das Bewußtsein einer Epoche und regen den Fortgang der Erkenntnis an. So bezeugt gerade die Redeweise vom «Himmel» die Geschichtlichkeit theologischer Aussage.

1. Der Seinsbereich Gottes

Die nachapostolischen Gemeinden schlossen sich in ihren Vorstellungen vom Himmel weitgehend den biblischen Aussagen an. Das paränetisch orientierte Schrifttum dieser Zeit thematisiert zunächst diese Frage nicht; man zitiert gegebenenfalls biblische Texte und setzt die Wirklichkeit des Himmels in der eigenen Argumentation voraus, wobei auch das kosmische Weltverständnis der Umwelt Einfluß ausübt. Es ist uns schwer zu erkennen, daß die theologische Aussage in einem Kontext erfolgt, der vom antiken Weltbild geprägt ist und den Himmel als einen gleich wie gearteten «Ort» versteht.

Diese topologische Struktur basiert auf der Überzeugung von der Dreiteilung des Kosmos, wonach der Unterwelt über der in Wasser schwimmenden Erde der gewölbte Himmel als Wohnung der Götter entspricht. Von den Christen wurde dieses sphärische Weltbild rezipiert, wenn auch gelegentlich modifiziert, so von Kosmas Indikopleustes (Mitte des 6. Jhs.) der kugelgestaltige Entwurf des Ptolemaios (2. Jh.) zugunsten eines kubischen Modells. Im übrigen lassen sich die Kirchenväter kaum auf kosmologische Spekulationen ein, und zwar selbst bei Erklärungen des Sechs-Tage-Werkes; sie demonstrieren so eine gewisse Unabhängigkeit vom gängigen Weltbild.

Trotz ihrer Verflechtung mit zeitgenössischen Kosmos-Vorstellungen zielen die Himmels-Aussagen der frühchristlichen Literatur in erster Linie auf den theologischen Bereich. Diese Aussage-Absicht kommt zur Geltung in den zahlreichen Texten, die Gott als Schöpfer der Welt und damit auch des Himmels beschreiben; dabei tritt der salutologische Aspekt stark in den Vordergrund. Gerade im Umfeld zahlreicher Mysterienkulte bekommt der Glaube an die Erhöhung Christi als Unterpfand der eigenen Auferstehung und Bürgschaft für ewiges Leben grundlegende Bedeutung. Bezeichnenderweise schildert der Verfasser des ersten Klemensbriefes (34,8–35,2) unter direkter Berufung auf 1 Kor 2,9 die künftigen Heilsgüter, als deren Garant Gott erscheint. Der Himmel gilt als der Bereich Gottes, dessen Beschreibung in der Perspektive des Heiles für den Menschen erfolgt: Leben in Unsterblichkeit, Fröhlichkeit in Gerechtigkeit, Wahrheit in Freimut, Enthaltbarkeit in Heiligung (1 Klem 35,2). Es fällt dabei die Rückkoppelung mit der gläubig-gno-

seologischen Existenz des Christen auf, die freilich in der realen Möglichkeit des Martyriums ihre existentielle Tragweite entfaltet. Die Gemeinschaft mit Gott ist darum Ziel des Lebens und Inhalt jener Wirklichkeit, die mit Himmel umschrieben wird. Bei der Schilderung dieser Heilsgüter, also im Zuge des Übergangs von der personalen Aussage über Gott zu sachhaften Bestimmungen, begegnet nicht selten der Vergleich mit irdischen Werten, wobei sogar das Motiv des Tausches im Sinne der Überhöhung auftaucht.

Trotz ihrer Ausfaltung in zahlreiche Heilsgüter gründet die Angleichung von Himmel und Gott im Personalen. Dieser Gesichtspunkt überwiegt im Verständnis der frühen Kirche, und von ihm aus sind die Himmelsvorstellungen räumlicher und sachhafter Art zu interpretieren, auch und gerade in einer Zeit, als die naturwissenschaftlichen Voraussetzungen der Antike entfallen waren. Es zeigt sich freilich bereits hier, wie sehr solche «Modelle» abhängig sind vom jeweiligen Gottesbild.

2. Apokalyptische Ausmalung

Ihrem Selbstverständnis entsprechend suchte die Apokalyptik immer das Mysterium des Himmels zu enthüllen. Beeinflusst von der einschlägigen zwischentestamentarischen Literatur und legitimiert durch die kanonische Apokalypse behauptete sich dieses Schriftengenus, das in hohem Maße die Vorstellung der Christen vom Himmel beeinflusste, auch noch als den Gläubigen der Aufschub der Parusie zur Gewißheit geworden war. Es ist verständlich, daß hierbei jene Elemente und Anschauungen übernommen wurden, welche etwa im 1. Henoch-Buch vorlagen und die Tendenz zur Ausschmückung des Jenseits förderten. Im Unterschied etwa zur Johannesoffenbarung liegt jedoch das Interesse nicht mehr bei der Schilderung des Sieges Christi, sondern in der Beschreibung des Himmels und der dortigen Zustände. Was innerhalb des neutestamentlichen Schrifttums zumeist nur ansatzweise faßbar ist, kommt in diesen Apokalypsen ausgiebig zur Geltung, so z.B. der Gedanke von der Mehrstufigkeit. Nach dem Vorbild des Henoch-Buches schildert etwa die Himmelfahrt des Jesaja, daß der Himmel in sieben aufsteigende Regionen geteilt ist, deren oberste wunderbares Licht und Engel ohne Zahl füllen (9,6). Geradezu eine überirdische Welt zeichnet der Verfasser der Paulus-Apokalypse, wenn er in seinen Himmeln das Paradies und die heilige Stadt, zwei eigenständige Motive, lokalisiert; ausgehend von der 2 Kor 12 berichteten Entrückung des Paulus durchwandert der Apostel die verschiedenen Gefilde, tritt durch ein Tor ins Paradies, sieht von oben die Erde samt dem

sie umfließenden Ozean, und er wird schließlich gewürdigt, in den Höhen Altar, Vorhang und Thron selbst zu sehen. Im Grunde malen die Verfasser dieser Machwerke menschlichem Bedürfnis gemäß die einzelnen Himmelsregionen höchst phantastisch aus und schildern die Seligkeit mit Motiven, die der jüdischen Tradition oder auch dem antiken Mythos, wie das Bild vom Elysium zeigt, entstammen.

Zusammengefloßen also aus verschiedenen Traditionen wird hier ein «Modell» des Himmels vorgestellt, das der Jenseitshoffnung eines pessimistisch orientierten Menschen entspricht. Die Trübsal dieses Daseins, erfahren im eigenen Leben oder beobachtet am Niedergang der Welt, wird aufgefangen und umgesetzt in eine himmlische Herrlichkeit; ihre phantasievolle Ausschmückung wirkt wie eine Kompensation entgangener Freuden im irdischen Sein, zumal die Ungerechten ihrer Strafe zugeführt werden. Aber die anderen Menschen, verheißt um 150 n. Chr. die christliche Sibylle, «die Werke der Tugend verrichtet und in Frömmigkeit wandelnd die rechte Gesinnung betätigt, werden, von Engeln entrückt, aus dem Strome des brennenden Feuers zum Licht geführt in ein Leben voll Wonne und Freude. Wo der ewige Pfad des gewaltigen Gottes hinführt und dreifach Quellen entspringen von Wein und von Milch und Honig. Gleich ist die Erde für alle, und nicht durch Mauern und Schranken geteilt, bringt dann sie hervor noch viel mehr Früchte von selber; gemeinsam das Leben im herrenlosen Reichum! Knechte gibt es nicht dort noch Gebieter, nicht dort noch Fürsten, und alle sind gleich vor dem Höchsten.»²

Mit solchen Verheißungen mündet die christliche Sibyllistik in eine regelrechte Gesellschaftskritik ein; sie zeichnet das Bild einer himmlischen Gemeinschaft, die offensichtlich irdischen Verhältnissen im römischen Reich kontrastiert und nachgerade revolutionär wirkt. In der Unmittelbarkeit seiner Kritik wirkte dieses visionäre Modell gewiß auf die jeweiligen Verhältnisse zurück; im übrigen wird auch aus Appellen von Kirchenvätern, die Erde zum Himmel zu machen³, die suggestive Kraft apokalyptischer Jenseitsvorstellungen deutlich. Es sei freilich daran erinnert, daß auch das apokalyptische Modell des Himmels weitgehend von einem Ordnungsgefüge geprägt ist, so wie es im Gefolge neuplatonischer Denkformen Pseudo-Dionysius mit seiner Lehre von den Hierarchien entfaltet hat.

3. Die Stadt Gottes

Eine anhaltende Wirkungsgeschichte übte das Bild von der Stadt Gottes aus, ein «Modell» des Himmels, das trotz seiner jenseitigen Orientierung mit diesseitigen

Konkretionen befrachtet ist⁴. Seit der Mensch die städtische Siedlungsform praktiziert, verbindet sich mit dem Begriff Stadt ein Spektrum von Empfindungen, unter denen Gemeinschaft, Sicherheit, Heimat und Kultur vorwiegen; als politischer Kosmos eignet dem Phänomen Stadt vielfach sogar religiöse Qualität.

In der biblischen Perspektive besitzt natürlich Jerusalem einzigartigen Rang, und zwar nicht nur als geschichtliches Zentrum des Volkes Israel; zahlreiche Aussagen der Schrift überhöhen die irdische Funktion dieser Stadt und qualifizieren sie als endzeitliches Heilsgut (Offb 20, 10–27 u. ö.). Gewiß drückt auch im christlichen Denken Jerusalem nicht nur Jenseitigkeit aus, da es oftmals zum Ideal eines Lebens aus dem Glauben gestempelt wurde; trotzdem hat es erst in der Verbindung mit den endzeitlichen Hoffnungen sein Gewicht erhalten. Die Spannung zwischen heimatlicher Geborgenheit (*polis*) und Fremdlingsschaft (*paroikia*) charakterisiert von Anfang an das Sein der Christen in der Welt, und diese Dialektik schlug sich auch in ihrem Geschichtsbewußtsein nieder.

Am nachhaltigsten hat Augustin († 430) diesem Glauben Ausdruck verliehen und das Wesen der Bürgerschaft Gottes aufgezeigt, nicht zuletzt in bewußter Absetzung von der religiös durchtränkten Tradition Roms. Es ist aber nun bezeichnend, daß der Bischof von Hippo nicht erst in seiner tiefgründigen Geschichtsspekulation «De civitate Dei» das Bild der Stadt aufgreift; er bringt es bereits in die Schrift «De catechizandis rudibus» ein, wenn er von den geistigen Zügen jenes irdischen Reiches und der berühmten Stadt Jerusalem spricht, «die als Vorbild dienen soll für jene freie Stadt, die das himmlische Jerusalem heißt». Und nach einer Worterklärung des Namens Jerusalem als «Erscheinung des Friedens» charakterisiert er die Bürger dieser Stadt als «alle geheiligten Menschen, die jemals waren, jetzt sind oder einmal sein werden, sowie alle geheiligten Geister, die in den himmlischen Höhen in frommer Anbetung Gott dienen und es nicht dem frechen Hochmut des Teufels und seinen Engeln gleich tun wollen»⁵. Die christologische Ausrichtung dieses Leitbildes kommt zur Geltung, wenn anschließend Christus als König der Stadt bezeichnet wird. Schon in der ersten katechetischen Unterweisung dient das Bild von der Stadt als Modell des Himmels, eine Aussage, die Augustin in seinem Geschichtswerk dynamisch interpretiert, insofern die Bürgerschaft Gottes diesem Ziel durch die Weltalter zustrebt. Ihre Erfüllung erreicht sie in der Anschauung und Erfassung Gottes, der selbst Grund und Inhalt der Seligkeit ist. Durch alle Verflechtung der Menschheit in geschichtliche Implikationen leuchtet Augustin diese Möglichkeit aus und stellt sie als den Inbegriff der Seligkeit dar.

«Der wird unseres Sehns Ende sein, den man ohne Ende schaut, ohne Überdruß liebt, ohne Ermüdung preist.»⁶

Ohne Zweifel zentriert dieses Verständnis endzeitlicher Erfüllung die *Civitas Dei* auf Gott und seine Schau durch die Seligen. Den Hintergrund für diese Vergeistigung geben die zeitgenössischen philosophischen Strömungen ab, in denen der Aufstieg des Menschen und die Erkenntnis des Einen vertreten und somit ins Materielle verhaftete Bilder überschritten wurden. Wie stark diese Rückführung auf Erkenntnis, Wahrheit und Gott das augustinische Denken befruchtete, bringt jener feinfühlig Dialog des großen Theologen mit seiner Mutter in Ostia zum Ausdruck, den sie in Erwartung ihres Todes führten. Hinter sich lassend alle Sinnhaftigkeit, übersteigend die Inbilder dieser Welt und verstummend *Seinem* Wort geöffnet, meint er jenen Gott unmittelbar zu vernehmen, der ewiges Leben bedeutet⁷.

Zwar geht auch Augustin von der Voraussetzung aus, daß es gewisse Abstufungen in der Schau Gottes gibt; aber dies hindert nicht, die Stadt der Seligen als wahre Gemeinschaft zu betrachten. Das Bild vom Himmel als der oberen Stadt bleibt also durchaus bestehen. In der Reduktion der Vorstellung auf die Schau Gottes durch die Seligen wird freilich jene phantastische Anschaulichkeit abgestreift, welche die apokalyptischen Entwürfe kennzeichnete, und einem Verständnis der Weg geebnet, das Himmel als neue Qualität der Gemeinschaft zwischen Gott und vollendetem Menschen betrachtet.

So sehr Augustins Entwurf einer *visio beatifica* auch die Theologie des Mittelalters befruchtete, das Bild vom himmlischen Jerusalem, also das Modell von der Stadt Gottes lebte im Glaubensbewußtsein nicht weniger intensiv weiter. Vor allem auf die christianisierten Germanenstämme übte dieses Leitbild eine starke Anziehungskraft aus. Vorgestellt als eine Architektur, kostbar erbaut, erfüllt diese Leitidee alle Hoffnungen und Erwartungen des Menschen. Otto von Freising († 1158), der mittelalterliche Historiograph, nimmt die Schilderung der Apokalypse auf, wonach diese Stadt «aus reinem Gold bestehe, die Fundamente aus allerlei kostbaren Edelsteinen, jedes ihrer zwölf Tore aus einer Perle, und die Straßen seien mit Platten aus reinem Gold wie mit durchsichtigem Glas belegt: wie herrlich also stellt man sich den Wohnort in diesem himmlischen Vaterlande vor! Denn wenn dies schon buchstäblich aufgefaßt schön und herrlich ist, um wie unvergleichlich viel schöner und herrlicher erweist es sich geistig verstanden.»⁸

Das Bild von der himmlischen Stadt zählt zu den anschaulichsten Vorstellungen endzeitlicher Hoffnung,

dessen Wirkkraft durch die Perspektive geistiger Schau nicht gemindert wird. Unschwer ließen sich damit auch Parallelen zur irdischen Kirche aufzeigen, so wenn er oben erwähnte Otto von Freising die hierarchischen Rangstufen im Klerus nach dem Vorbild der Ordnung am himmlischen Hofe (*caelestis curia*) gestaltet sieht⁹.

Das himmlische Modell, von Pseudo-Dionysius entworfen und von den mittelalterlichen Kanonisten rezipiert, dient so der Legitimation des kirchlichen Ordnungsgefüges. Die einzigartige Rolle des Papsttums, des Nachfolgers Petri, kam dabei in der Funktion des Apostels Petrus als Pfortner und Schlüsselbewahrer dieser himmlischen Stadt zur Geltung. Charakteristisch drückt diese Wertschätzung jene Szene auf der Synode von Whitby (663) aus, als der angelsächsische König Oswiu sich zwischen irischen Sonderbräuchen und römischer Praxis für Petrus entschied, damit einer da sei, wenn er ans Himmelstor komme, der ihm öffne¹⁰.

Im Freisinger Petruslied, das gegen Ende des 9. Jahrhunderts die Reihe der deutschen Kirchenlieder eröffnet und die Vollmacht des Himmelspfortners rühmt, äußert sich dieses Bewußtsein bis in die Breite der Volksfrömmigkeit. Unweigerlich brachten diese Verse die Rolle seines Nachfolgers zu Rom in Erinnerung, der Stadt, welche selbst immer mehr als *urbs sacra* ins Bewußtsein der Gläubigen drang. Die Gestalt des Apostelfürsten Petrus bildete den Angelpunkt für die Angleichung der Stadt der Päpste an das himmlische Jerusalem. Im Gefolge der Kreuzzugsbewegung rückte zwar das irdische Jerusalem wieder stark ins Bewußtsein der mittelalterlichen Christenheit, und der viergeteilte Bauplan scheint sogar manche Städtegründungen dieses Zeitalters beeinflußt zu haben¹¹, trotzdem hat in der Lehre von der Schlüsselgewalt des Nachfolgers Petri in Rom die Korrespondenz zwischen himmlischer Stadt und diesseitiger Verfügung ihren Höhepunkt erreicht.

4. *Ecclesia triumphalis*

Das Motiv von der Schlüsselgewalt leitet bereits über zur Himmelsvorstellung von der *ecclesia triumphans*. Ganz offensichtlich handelt es sich hier um ein Leitbild, das aus dem Kirchenverständnis herausgewachsen ist und die endzeitliche Erfüllung des wandernden Gottesvolkes artikuliert. Wenn im Umfeld der Sinngehalte «himmlisch», «transzendent» oder «kosmisch» die Kennzeichnung der Kirche als «triumphierend» begegnet, dann geschieht dies im Gegenüber zur Vorstellung von der streitenden Kirche auf Erden. Die Kennzeichnung des christlichen Daseins in der Welt

als *agón* meint gewiß zunächst die Auseinandersetzung mit den Mächten des Bösen, die der Gläubige zu bestehen hat. Im Sinne dieses der Antike so geläufigen Topos spricht schon der Verfasser des römischen Gemeindeschreibens nach Korinth von den Athleten der jüngsten Vergangenheit und erinnert dabei an Petrus, der durch sein Zeugnis an den gebührenden Ort der Herrlichkeit gelangt sei¹².

Mit der Erfahrung des Martyriums gewann dieses Motiv an Bedeutung, insofern ein Bestehen der Bedrängnis für den Blutzegen himmlischen Ruhm bedeutete; die Märtyrer sind es, die mit dem durch Tod und Auferstehung gegangenen Christus triumphieren. Unverkennbar wirkte in solcher Martyriumsfrömmigkeit das Vorbild der Liturgie aus der Apokalypse 6,9) nach, und es trug dazu bei, die Vorstellung von der *ecclesia triumphans* zu formen.

Durch die Verquickung von geistlicher Sendung und politischen Interessen gewann freilich dieses Bild eine herrscherliche Dimension, deren sieghaftes Gepräge vom endzeitlichen Sieg Christi her auf das Selbstverständnis der Kirche in der Geschichte zurückwirkte. Formulierungen der augustinischen Civitas-Lehre aufnehmend, betonte Thomas von Aquin († 1274) den Unterschied zwischen einer *ecclesia militans* auf Erden und einer *ecclesia triumphans* im Himmel¹³. Wenn diese Distinktion seit Mitte des 12. Jahrhunderts immer häufiger auftritt, dann spiegelt sie die Situation des Zeitalters, das von der Kreuzzugsbewegung erfaßt und den militanten Auseinandersetzungen im Innern der *societas* erschüttert war, wider.

Dem diesseitigen Kampf der Kirche korrespondiert nun aber eine jenseitige Erfüllung im Himmel, die ganz und gar vom Triumphalismus gekennzeichnet ist. Diese Herrlichkeit stellt den Lohn für alle Last und Entbehrung dar, welche die streitende Kirche zu tragen hat. Unweigerlich erinnert dieses triumphalistische Konzept des Himmels an die Triumphzüge der römischen Kaiser im antiken Rom, das während des Mittelalters auch unter anderen Perspektiven beschworen wurde. Der Grundsatz der Entsprechung von «oben» und «unten» trug im übrigen wie im kirchlichen so auch im politischen Bereich dazu bei, das «Modell» möglichst konkret zu realisieren¹⁴. Theologisch schloß sich die Vorstellung von der *ecclesia triumphans* eng an den Reich-Gottes-Gedanken an, der nicht zuletzt die politischen Ambitionen der römischen Kirche so stark beflügelte.

5. *Der Himmel als Akademie*

Einen originellen Ausdruck fand die Vorstellung vom Himmel als Akademie in der Geschichte der Theolo-

6. Das Paradies

gie. Schon aus der Formulierung von 1 Kor 13,9–12, wonach in der Jetztzeit unsere Erkenntnis nur bruchstückhaft ist, erhellt, daß in der Vollendung dieses Hindernis fällt, also das himmlische Sein durch volle Erkenntnis ausgezeichnet ist. Die Spannung zwischen Glaube und Gnosis belastete und befruchtete die christliche Geistesgeschichte bekanntlich durch alle Jahrhunderte, aber die Rechtfertigung der Erkenntnis gegenüber dem Glauben erfolgte nicht zuletzt im Hinblick auf diese endzeitliche Zusage. Es ist bemerkenswert, daß in zahlreichen gnostischen Systemen das himmlische Ziel unter dem Aspekt der vollendeten Erkenntnis demonstriert wird¹⁵. Eine tiefsinnige Spekulation schuf nun im Zuge theologischer Wissenschaftsbegründung das Modell vom Himmel als Akademie.

Schon dem Judentum war diese Vorstellung geläufig, wonach dem irdischen Lehrhaus, in dem sich Gelehrte und Schüler zum Studium der Schriften trafen, eine himmlische Akademie entspreche, die den Stand der Rabbinen beherberge¹⁶. Bedeutsam für die christliche Rezeption dieser Vorstellung ist der Umstand, daß zwischen den disputierenden Lehrern oben und unten eine Beziehung besteht, insofern die Seelen der irdischen Rabbinen ins himmlische Lehrhaus aufsteigen, um dort zu lernen.

Offensichtlich knüpft nun das von der Scholastik entwickelte Konzept der Theologie als Wissenschaft an diese Vorstellung an. So definiert Thomas von Aquin: «*Sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum.*»¹⁷ Die absoluten Grundwahrheiten repräsentiert das Wissen Gottes und der Seligen, das in der Offenbarung kundgetan wurde und im Glauben dem Menschen zugänglich ist. Zwangsläufig bekommt dadurch die Theologie einen untergeordneten Rang; sie gilt als *scientia subalterna*, die überragt wird von einem höheren Wissenschaftsgeschehen, dem Himmel als Akademie.

In der Kunst hat dieses Modell seinen berühmten Ausdruck gefunden in der Stanza della Segnatura des Vatikanischen Palastes, wo Raffael († um 1520) die Verherrlichung des christlichen Mysteriums darstellte. Den Vertretern der Theologie auf der Erde entspricht im Himmel die um den thronenden Christus gescharte Akademie der seligen Lehrer. Trotz der Verengung des damit gegebenen Wissenschaftsbegriffs der Theologie veranschaulicht dieses Modell in einzigartiger Weise die vollendete Erkenntnis.

Theologische Reflexion hat nach dem Grundsatz, wonach der Endzustand dem Anfang gleiche, Urzeit und Endzeit des Menschen in Zusammenhang gebracht und so die Vorstellung vom Paradies zu einem einprägsamen «Modell» des Himmels gestaltet¹⁸. Fragen nach dem Schicksal der Verstorbenen führten zunächst zu unterschiedlichen Antworten; während aus der jüdisch-christlichen Tradition Auferstehung und ein tausendjähriges Reich gefolgert wurde, betonte man im hellenistischen Umfeld stärker das individuelle Los unmittelbar nach dem Tod. In dieser lebhaften Diskussion nahm die Rede vom Paradies breiten Raum ein, auch wenn die Meinungen darüber differierten. Schon die Annahme eines Zwischenzustandes (*interim refrigerium*) für die Verstorbenen stuft die Endzeitvorstellungen deutlich voneinander ab; nur den Märtyrern billigt man den unmittelbaren Einzug ins himmlische Paradies zu. Insofern ist die Schilderung des Paradieses auch wesentlich bestimmt vom Gedanken der Gemeinschaft mit Christus. Gleichwohl fließen zahlreiche bildhafte Elemente aus der jüdischen und hellenistischen Welt ein, die stark den materiellen Aspekt unterstreichen, zumal die topographische Lozierung des Paradieses geläufig bleibt. Diese Perspektive prägt auch die mittelalterliche Vision vom Paradies, der Dante († 1321) – wirksamer als die Theologie – klassischen Ausdruck verliehen hat. Durch die Anschaulichkeit des künstlerischen Werkes und das Gerüst einer überholten Kosmographie schimmert gerade hier jene Erfüllung, die dem Menschen verheißen ist.

Vielfältig konzentrierte in der Geschichte des Christentums das Bildwort vom Himmel die im Glauben gründenden Hoffnungen des Menschen. Die auftretenden «Modelle» sind herausgewachsen aus der Offenbarung und gleichzeitig verschränkt mit zeitgenössischen Kosmologien; sie konvergieren letztlich in der Verheißung eines Neuen Himmels und einer Neuen Erde. Offenkundig stehen sie wie die Gleichnisse Jesu nebeneinander im Glaubensbewußtsein des Christentums, oder sie lösen einander ab, nicht zuletzt dadurch ihre Überholbarkeit demonstrierend. Indem der Skopos ihrer Bildaussage immer wieder auf Gott verweist, entledigen sie sich selbst mythischer Schranken, sacken andererseits jedoch nicht ab in säkularisierte Projektionen, da sie letztlich den Kern des Verkündigungswortes Himmel durch die Gemeinschaft mit Ihm veranschaulichen.

¹ J. Auer, Die Bedeutung der «Modell-Idee» für die «Hilfsbegriffe» des katholischen Dogmas, Einsicht und Glaube, hg. v. J. Ratzinger und H. Fries (Freiburg/Basel/Wien 1962) 259–279, 267. Über die Thematik des Himmels informieren allgemein P. Bernard, Ciel : Dict. Théol. Cath. 2 (1905) 2474–2511; L. Bremond, Le Ciel. Ses Joies – Ses

Splendeurs (Paris 1925); A. Stange, Das frühchristliche Kirchengebäude als Bild des Himmels (Köln 1950); N. Wicki, Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin, Studia Friburgensia N.F. 9 (Freiburg i.U. 1954); U. Simon, Heaven in the Christian Tradition (Lon-

don 1958); R. Hugues, Heaven and Hell in Western Art (London 1968); G. Greshake, Stärker als der Tod (Mainz 1976); J. Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (Kleine katholische Dogmatik IX) (Regensburg 1977).

² Orac. Sibyll. 2, 314–324 (Hennecke-Schneemelcher II 508f).

³ Vgl. Johannes Chrysostomos, hom. 19,5 in Mt (PG 57,279).

⁴ Siehe N. Schneider, «Civitas Coelestis» – Studien zum Jerusalem-Symbolismus (Münster, Diss. 1969).

⁵ Augustinus, cat.rud. 20 (Krüger 42).

⁶ Augustinus, civ.dei 22,30 (CCL 48,863).

⁷ Augustinus, conf. 9,10 (CSEL 33,217).

⁸ Otto, Chronik 8,26 (Schmidt-Lammers 652).

⁹ AaO. 8,29 (Schmidt-Lammers 651).

¹⁰ Beda, Hist.Eccl. III 25 (Colgrave-Mynors 306).

¹¹ Vgl. W. Müller, Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel (Stuttgart 1961) 53ff.

¹² 1 Klem 5,1–4 (Bihlmeyer – Schneemelcher 38).

¹³ S.th. II 10,2,4 u.ö.

¹⁴ Ein eindrucksvolles Beispiel hierfür bietet das byzantinische Kaiserzeremoniell; vgl. O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell (Jena 1938, Nachdr. Darmstadt 1956).

¹⁵ Vgl. W. Bousset, Die Himmelsreise der Seele: Archiv f. Rel.Wiss. 4 (1901) 136–169 (Nachdr. Darmstadt 1960).

¹⁶ H. Bietenhard, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum (Wiss. Unter. z. NT 2) (Tübingen 1951) 186ff.

¹⁷ S.th. I, 1,2.

¹⁸ Vgl. R.R. Grimm, Paradisus coelestis – Paradisus terrestris. Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis um 1200 (Medium aevum XXXIII) (München 1977).

PETER STOCKMEIER

1925 in Hemhof bei Rosenheim geboren. Studierte nach dem Kriegsdienst bis 1952 Theologie und Geschichte in München, hier 1955 Promotion zum Dr.theol. Von 1952 bis 1956 Kaplan in München. 1958 Dozent, 1962 Professor an der Pädagogischen Hochschule Pasing der Universität München. 1961 Habilitation an der Universität München im Fach Kirchengeschichte des Altertums und Patrologie. 1964 bis 1966 Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Trier, von 1966 bis 1969 Professor für Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie an der Universität Tübingen. Seit 1. Oktober 1969 ordentlicher Professor und Lehrstuhlinhaber an der Universität München, Institut für Kirchengeschichte, Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Altertums, Patrologie und Christliche Archäologie. Anschrift: Institut für Kirchengeschichte, Fachbereich Katholische Theologie der Universität München, Geschw.-Schöll-Platz 1, D-8000 München 22.

Robert Favre

Variationen über den Himmel im Jahrhundert der Aufklärung

«Die Kirche tadelt diejenigen, die in solchen Dingen ihrer Phantasie freien Lauf lassen und die Überheblichkeit besitzen, sich nicht mit der Einfachheit des Dogmas abzufinden.» So formulierte der Jesuit François de Feller, als er im Jahre 1773 seinen *Catéchisme philosophique* schrieb, seine Mahnung an diejenigen, die in Glaubensdingen nicht einfach Volk sein wollten. Seine Kritik «der erhitzten Geister» traf in diesem Jahrhundert eine Vielzahl seiner Mitbrüder, die sich in bezug auf die Hölle minutiösen und scheußlichen Beschreibungen hingaben: der Eifer, mit dem sie die Vorstellung «heilsamer Schrecken» heraufbeschworen, nährte eine zu fest etablierte pastorale Rhetorik. Und man kennt die Angriffe der französischen Philosophen der Aufklärung gegen diese Religion der Furcht – Furcht vor dem Tod und Furcht vor der Verdammnis –, die zur Knechtung der Menschen neigte.

Weniger bekannt dagegen sind die Reden, die in dieser «Kategorie von Dingen» über den Himmel gehalten wurden. Dabei haben diese ebenfalls Stoff für eine antichristliche Polemik geliefert, sowohl auf der Seite

der Deisten als auf der der Atheisten. Durch diese damals gebräuchlichen Beschreibungen, diese konkurrierenden kritischen Äußerungen und Bilder hindurch, finden wir heute die Schwierigkeiten wieder, die die Verkündigung einer Teilnahme am göttlichen Leben, in dem das Bündnis in Erfüllung geht, in der menschlichen Sprache bietet. Außerdem scheint es nützlich, gewisse Unstimmigkeiten, Verirrungen oder Exzesse, die im 18. Jahrhundert in Frankreich besonders ausgeprägt waren, in Erinnerung zu rufen, zumal heute noch immer die Gefahr besteht, daß sie unsere christlichen Vorstellungen über das Heil bestimmen und so guten Grund für ein als schmerzlich empfundenenes ablehnendes oder zurückhaltendes Verhalten geben¹.

Diese kurzen Bemerkungen auf der Grundlage von für repräsentativ befundenen Texten können nur den Versuch darstellen, einige der Ausschweifungen, zu denen die «Überheblichkeit» die weit von der «Einfachheit des Dogmas» entfernt ist, führt, systematisch zu ordnen.

Halten wir uns nicht auf bei den naiven Objektivierungen, die «den Himmel» auf der Grundlage eines *Kosmologismus* mit mannigfachen Erscheinungsformen lokalisieren. Derselbe Feller läßt sich nacheinander ironisch aus über «einige Theologen», die die Hölle in «das Innerste der Erde» versetzen, dann über Voltaire, «der nicht an einen Himmel glaubt, weil es keine Beweise dafür gibt, daß sich einer auf dem Mond, auf Jupiter oder auf der Venus befindet (Dictionnaire philosophique, art. «ciel»)»; was ihn selbst betrifft, so be-