

ERNST LERLE

DAS WELTBILD
DER BIBEL

EVANGELISCHE
VERLAGSANSTALT
BERLIN

Vorwort

Das vorliegende Buch ist eine Neufassung der Arbeit, die unter dem Titel: „Das Raumverständnis im Neuen Testament“ in den Jahren 1955 bis 1957 in drei Auflagen erschienen ist. Wegen des weiten zustimmenden Echos und wegen der anhaltenden Nachfrage wurde ich aufgefordert, eine Neuauflage vorzubereiten. Vielfach ist auch der Wunsch geäußert worden, die rein wissenschaftliche Arbeit sollte für weitere Leserkreise verständlicher gemacht werden. Daraufhin habe ich den ursprünglichen Text weitgehend umgestaltet. Für den neuen Buchtitel waren äußere Umstände mit ausschlaggebend. Trotz der angestrebten leichteren Lesbarkeit bleibt der wissenschaftliche Charakter des Buches erhalten. Der Schwerpunkt liegt nach wie vor in der Befragung und Untersuchung von Texten aus der Antike, aber sämtliche fremdsprachigen Hinweise wurden eingedeutscht.

Halle/Saale, im Dezember 1970

Ernst Lerle

(c) Evangelische Verlagsanstalt GmbH. Berlin 1973
2. Auflage 1975
Lizenz 420.205-175-75. LSV 6010. H 4037
Herausgegeben von der Vereinigung
selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen
Printed in the German Democratic Republic
Gesamtherstellung: Transparentdruck Zwickau
Alleinauslieferung: Concordia-Buchhandlung Zwickau
EVP 6,80 Mark

Inhalt

Das Problem	9
Die Entwicklung des ptolemäischen Weltbildes	11
Das babylonische Weltbild – Topographie des Jenseits im Griechentum – Ideen der Pythagoräer – Platons Weltbild – Aristoteles und der „erste Bewegter“ – Claudius Ptolemäus.	
Das Raumverständnis im Alten Testament	37
Gott und der Raum – Gottes Handeln an den Menschen – Heilige Orte – Gottes Wohnungen – Engel – Unterwelt – Weltbild.	
Raumverständnis und Weltbild in der jüdischen Umwelt des Neuen Testaments	55
Qumran – Engel und Dämonen – Kosmologisches Interesse – Verselbständigung des Stofflichen – Himmel- reisen und Astronomie.	
Das Raumverständnis in den Gleichnissen und Herrenworten	71
Johannes der Täufer – Das Reich Gottes – Paradies und Engel – Weltende – Inneres und Äußeres – Verständnislosigkeit der Umgebung – Erhabenheit über räumliche Gebundenheiten.	
Das Raumverständnis in den neutestamentlichen Berichten	89
Jungfrauengeburt – Himmelfahrt – Höllenfahrt – Auferstehung – Verklärung – Taufe Jesu – Engelgestalten – Damaskuserlebnis – Ekstase.	

Leib Christi und Abendmahl im 1. Korintherbrief	103
Das Raumverständnis in den neutestamentlichen Begriffen	111
Geist und Fleisch – Dämonen – Die vierte Dimension – Verschiedene Aonen – Die Welt als Amboß Gottes.	
Zusammenfassung und Ausblick	117

Das Problem

Die Frage: „Wo ist denn dein Gott?“ ist nicht neu. Sie wurde den Angehörigen des Gottesvolkes schon in der Zeit des Alten Testaments sehr häufig (Ps. 42,4) gestellt und ist auch in der Bibel beantwortet. Diesen Antworten gilt die vorliegende Untersuchung.

Die weit verbreitete Meinung, der Bibel liege das ptolemäische Weltbild zugrunde, ist schon deshalb unhaltbar, weil Ptolemäus später gelebt hat als die Propheten und Apostel. Eine Untersuchung der Weltbilder nötigt uns, den Fragenkreis etwas zu erweitern. Nicht immer und nicht überall kommt es zur Entstehung von Weltbildern. Der umfassendere Begriff ist der des Raumverständnisses. Ein stark geprägtes Raumverständnis kann sich zu einem Weltbild verdichten. Das muß aber nicht immer und nicht überall der Fall sein.

Eine methodische Schwierigkeit bei der Untersuchung ergibt sich aus dem Sachverhalt, daß es zu unserem Thema nur in sehr begrenztem Umfang möglich ist, an Hand einzelner Vokabeln Teilergebnisse zu sammeln, wie das heute weithin üblich ist. Die Vokabelmethode versagt¹ zuweilen dann, wenn man nach Zusammenhängen fragt, für

¹ Eine Diskussion hierüber wurde durch James Barr ausgelöst, dessen Hauptwerk auch in deutscher Übersetzung (Biblexegese und moderne Semantik, München 1965) zugänglich ist. Kritik an den Einwänden üben Thorleif Boman (Theologische Literaturzeitung 87, 1962, Sp. 262 ff.), Gerhard Dellling (Theologische Literaturzeitung 88, 1963, Sp. 660 f.) und Gerhard Friedrich (Theologische Literaturzeitung 94, 1969, Sp. 801 ff.; Kerygma und Dogma 16, 1970, S. 41–57). Daß die Vokabelmethode für die Bibelauslegung nur begrenzt anwendbar ist, kann jetzt nicht mehr bestritten werden.

die das Altertum keine geläufige Bezeichnung hatte. Das gilt auch für die Problematik von Weltbild und Raumverständnis. Wir versuchen, an Hand größerer Zusammenhänge die Vorstellungen und die Denkweise zu erfassen, die der jeweiligen antiken literarischen Quelle zugrunde liegen.

Die Entwicklung des ptolemäischen Weltbildes

Im Hellenismus, d. h. in der Kultur des Zeitalters, in dem Jesus Christus und die Apostel gelebt haben, fließen verschiedene Strömungen zusammen. Die eine Traditionslinie führt unverkennbar in das Land der Chaldäer, nach Babylonien. Dort gab es schon sehr früh ein ausgeprägtes Weltbild. Das Interesse der Babylonier galt nicht nur den beiden Dimensionen der Erdoberfläche, der Länge und Breite, sondern es galt in ganz besonderem Maße auch der dritten Dimension, den Vorgängen über der Erde im Reich der Sterne. In dieser Sphäre sah der antike Mensch zugleich das Reich der Götter. Daher ist es nicht besonders auffällig, daß die Babylonier die Gestirne mit den Gottheiten identifizierten. Auffällig ist etwas anderes. Der hohe Stand der Astronomie, die Tendenz, die Gesetzlichkeit der Vorgänge am Sternenhimmel zu erfassen, mußte das Interesse auf die Eigengesetzlichkeit dieser Vorgänge lenken. Für ein willkürliches, souveränes Wollen der Sterngottheiten blieb wenig Raum. Je genauer die Gesetzmäßigkeit, mit der sich die Sterne bewegen, erkannt wird, um so mehr sind die als Sterne gedachten Götter den Prinzipien und Gesetzen unterworfen, nach denen das Geschehen über der Erde abläuft. Wenn Gottheiten mit Naturkräften oder Gestirnen identifiziert werden, aber in der Natur und am Himmel nicht frei walten können, so sind ihnen bestimmte Gesetze übergeordnet. Nach chaldäischem Verständnis ist es die Eigengesetzlichkeit des Raumes von drei Dimensionen (Länge, Breite, Höhe), der auch die Götter unterworfen sind.

Nach babylonischen Vorstellungen gliedert sich das Weltall in verschiedene Teile. In der Mitte liegt das bergige Land, von Gewässern umgeben. Über die Erdoberfläche sind drei glockenartige Himmel gestülpt, deren feste Substanz auf den Enden der Erdscheibe ruht. Über der äußeren Himmelslocke und unter der Erdscheibe befindet sich Wasser. An einer anderen Stelle unter der Erde liegt das Totenreich, dessen Palast mit sieben Mauern umgeben ist. Auch der Himmel hat einen riesigen Götterpalast. Die Angaben über Einzelheiten des Weltbaus sind so ausführlich, daß man Skizzen des Weltalls nach babylonischen Vorstellungen² anfertigen kann. Die Weltanschauung der Babylonier ist vom Gedanken durchdrungen, daß die Ereignisse, das Geschehen und die Gestalten auf der Erde ihre Parallelen in den überirdischen Regionen haben. Wie die Götter im himmlischen Babylon wohnen, so wohnen im irdischen Babylon die Menschen. Die Struktur der oberen Welt kann keine wesentlich andere sein als die der irdischen. Für eine abstrakte Seelenlehre ohne körperhafte Gebundenheit ist im babylonischen System wenig Raum. Daher ist das Schicksal nach dem Tode an den Aufenthaltsort der Leiche gebunden³.

Die babylonischen Gottheiten stehen nicht souverän über der Schöpfung. Und auch nach der Schöpfung haben sie ihre himmlischen Regionen ebenso zugewiesen wie die Menschen ihren Wohnsitz. Während der Sintflut war nach dem Gilgamesch-Epos nicht nur die Erde überschwemmt, sondern auch die unteren Stockwerke des Himmelsbaus waren bedroht, so daß die Götter evakuiert werden mußten. Sie stiegen aus Furcht vor der Flut in einen höher gelegenen Himmel⁴. Selbst die gewaltige Göttin Ishtar, gegen deren Verehrung als „Aschera“ das Alte Testament an vielen Stellen sehr heftig polemisiert, schrie aus Furcht vor der Flut wie eine Gebärende⁵. Am deutlichsten wird die Überordnung des Raumprinzips über den Willen

² Solche Skizzen enthalten die Bücher: Bruno Meißner, *Babylonien und Assyrien II*, Heidelberg 1925, S. 109 und Hugo Grefmann, *The Tower of Babel*, New York 1928, plate VIII.

³ „Dessen Leichnam aufs Feld geworfen ist – sahst du ihn? – ich sah ihn – sein Totengeist ruht auf der Erde nicht.“ Gilgamesch-Epos XII, 155 f.

⁴ XI, 114 f.

⁵ XI, 117 f.

der Götter in den Mythen von der Höllenfahrt der Ishtar. Als diese Göttin ihren Bereich verließ und einen anderen Teil des Weltalls betrat, verlor sie ihre Befehlsgewalt und mußte sich unter die Gesetze des jeweiligen Raumes, den sie betrat, beugen. Die Unterweltsherrin befahl dem ersten Pförtner ausdrücklich, er solle die Göttin „nach den alten Gesetzen“ behandeln. Ishtar mußte durch die sieben Tore der Unterwelt gehen. An jedem Tor stand ein Wächter, der die Göttin nicht so, wie sie war, in den Innenraum hineinließ. Jeder der sieben Wächter berief sich auf Gesetze der Unterweltsherrin und zwang die Göttin, ein Stück ihrer Kleidung abzulegen, bis ihr der letzte Torwächter auch das letzte Kleidungsstück nahm und Ishtar so in den Palast der Unterwelt trat. Ihr Leidensweg hatte damit erst begonnen. Sie wurde eingeschlossen und mit sechzig Krankheiten geplagt. Ihre Befreiung verdankte sie nicht einer ungebrochenen oder unbrechbaren Kraft des Göttlichen. Die Unterweltsherrin mußte die Göttin von sich aus freigeben. Ishtar wurde mit Lebenswasser besprengt und erhielt dadurch neue Kraft und neues Leben. Die Fähigkeit zu neuem Leben lag nicht in der Göttin, sondern im Lebenswasser, also in einem bestimmten Stoff, der seine Kraft dem Raum verdankte, aus dem er kam und in dem er wirkte.

Wenn die Gesetze des Raumes dem Willen der Götter übergeordnet sind, so verringert sich die Distanz zwischen den Göttern und den Menschen. Das gilt vor allem für die Helden des Gilgamesch-Epos, die nicht als gewöhnliche Menschen angesehen wurden. Gilgamesch und Enkidu wagten es, den Himmelsstier zu töten⁶, und Enkidu warf sogar der Göttin Ishtar die Keule dieses Stiers ins Gesicht⁷. Solche Kühnheit ermutigte auch die Könige zu einem Verhalten, das nicht immer Unterwerfung und Ehrfurcht bedeutete. Die Herrscher nahmen für sich göttliche Abstammung in Anspruch. Das Weltbild des Parallelismus zwischen Himmel und Erde verleitete zu einer Gleichsetzung der himmlischen Herrschaft der Götter und der irdischen der Könige. Und der Stolz, mit dem die Könige auf ihre Turm- und Tempelbauten hinwiesen⁸, wurde vom Standpunkt der

⁶ Tafel VI.

⁷ VI, 180.

⁸ „... da befahl mir Marduk, der Herr, betreffs E-temen-anki, des

alttestamentlichen Frömmigkeit als Frevel gewertet⁹. Nach babylonischer Auffassung brauchen die Menschen zwar die Götter, aber auch die Götter wollen die Opfer der Menschen nicht missen. Das Gilgamesch-Epos¹⁰ erzählt, daß sich die Götter beim ersten nachsinfutlichen Opfer wie Fliegen über dem Opferberg sammelten, weil die Kult-handlungen während der Sintflut ausgeblieben waren.

Die Babylonier haben sich die Gottheiten nicht immer in gleicher Weise vorgestellt; auch die Sterne galten als Gottheiten. Gemeinsam an dem mehr anthropomorphen und dem mehr astralen Verständnis war die Auffassung, daß die Götter gleich den Menschen den Prinzipien und den Gesetzen des Raumes untergeordnet seien.

Das chaldäische Weltbild war nur einer der Bestandteile des hellenistischen Weltverständnisses im neutestamentlichen Zeitalter. Einen weiteren Bestandteil bildete eine in den älteren Schichten griechischen Denkens nachweisbare primitive massiv stoffliche Betrachtungsweise, die weder Abstraktion noch Vergeistigung kannte. Daß man sich die Götter gewöhnlich menschenähnlich und manchmal recht körperlich vorstellte, liegt auf der Hand. Die Götter gehen und reden, sie nehmen sogar Nahrung zu sich. Ihre Speise und ihr Trank sind dem Honig ähnlich, der nach antiker Auffassung vom Himmel auf die Pflanzen fällt. Es ist unklar, ob nach griechischer Auffassung

Stufenturms von Babylon, der vor meiner Zeit baufällig geworden und verfallen war, sein Fundament an der Brust der Unterwelt festzulegen und seine Spitze dem Himmel gleichzumachen.“ (Nabopolasar Nr. 1. Col. I, zitiert nach: Langdon-Zehnpfund, Die Neubabylonischen Königsinschriften Leipzig 1912, S. 61). Weitere Belege bei O. E. Ravn, Der Turm zu Babel. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 91, 1937, besonders S. 360 f.

⁹ Ältere Kommentatoren, vor allem Hermann Gunkel (Genesis, Göttingen 1901, S. 91; Berlin 1963⁹, S. 99), schließen aus 1. Mose 11, daß die Redaktion der Erzählung von einem Nichtbabylonier stammt, weil der Zweck des Turmbaus verkannt wird: „... es ist kein profaner ‚Turm‘, sondern ein Göttertempel, nicht wider Gott, sondern für Gott von einem alten Könige errichtet; nur der barbarische Fremdling kann den Zweck des Gebäudes so mißverstehen.“ Die babylonischen Tempel waren zwar Bauten „für Gott“, aber zugleich auch zur Verherrlichung der Erbauer, und somit eben doch nach alttestamentlichem Urteil gegen Gott.

¹⁰ XI, 162.

die Unsterblichkeit der Götter in ihnen selbst liegt oder ob sie durch die stoffliche Beschaffenheit der Götternahrung, des Nektar und der Ambrosia, kommt. Es gibt in der griechischen Literatur eine Schicht¹¹, die das Stoffliche in der Götterwelt so hoch einschätzt, daß aus der Beschaffenheit einer Substanz Unsterblichkeit kommen kann. Andererseits ist solche massive Wertung des Stofflichen für das Griechentum nicht allgemeingültig. Das Fehlen eines einheitlichen Raumverständnisses äußert sich auch darin, daß es keine allgemeingültige Konzeption eines Weltbildes gibt. Verschiedene Bausteine, die sich kulturgeschichtlich auf mannigfache Einflüsse zurückführen lassen, wurden aufgenommen und trotz ihrer Verschiedenheit künstlerisch zusammengefügt. Das gilt schon für die großen literarischen Meisterwerke, die dem Sänger Homer zugeschrieben werden.

In den Homerischen Gesängen (Ilias und Odyssee) finden wir Vorstellungen vom Jenseits, die nicht immer zueinander passen, die aber, ohne den Eindruck eines Gegensatzes zu erwecken, nebeneinandergefügt werden können. In dem einen Kreis von Vorstellungen geht das Leben nach dem Tode nach der auf der Erde gewohnten Art weiter¹². Orion ist auch im Jenseits der Jäger¹³, Minos übt seine richterliche Tätigkeit aus¹⁴, die Gefallenen tragen auch in der Unterwelt ihre mit Blut befleckten Rüstungen¹⁵. Wenn man bedenkt, daß den Verstorbenen verschiedene Gegenstände in das Grab mitgegeben wurden, so muß man annehmen, daß hier eine Auffassung zugrunde liegt, nach der die im Jenseits benutzten Gegenstände wie Keule und Rüstung weitgehend ähnlich oder völlig gleich mit den irdischen Dingen seien. Nach anderen Vorstellungen sind die Toten schattenhafte Gespenster wie Traumbilder¹⁶, die keine stoffliche Leiblichkeit besitzen. Fleisch und Gebein sind bereits vom Feuer verzehrt¹⁷. Dem Odysseus ist es nicht möglich, seine verstorbene Mutter, die er als

¹¹ Ilias V, 339 f.; XIX, 38 u.a.

¹² Dazu: Martin P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion I, München 1955², S. 676 f.

¹³ XI, 572 – 575.

¹⁴ XI, 568 – 571.

¹⁵ XI, 40 f.

¹⁶ XI, 222.

¹⁷ XI, 119 f.

Schatten sieht, zu umarmen¹⁸. Der verstorbene Agamemnon erlangt nur nach einem Bluttrank für kurze Zeit das Bewußtsein, bringt aber die Kraft für einen freundschaftlichen Händedruck nicht auf¹⁹. Der Bluttrank ist nicht unbedingt zur Erlangung des Bewußtseins notwendig. Aias verzichtet auf diesen Trank und läßt sich nicht in ein Gespräch verwickeln²⁰. Die Seelen der Verstorbenen werden für so körperhaft gehalten, daß sie Odysseus mit dem Schwerte vom Opferblut zurückhalten kann²¹. Aber das eigentliche Ich ist der entseelte Leichnam²². Ohne daß der Leichnam verbrannt ist, kommt die Seele des Patroklos nicht in die Unterwelt²³. Die Unterschiede zwischen den verschiedenen Auffassungen lassen sich nicht leicht in ein Schema bringen, obwohl das früher wiederholt versucht wurde. Die soeben zitierten Belege aus den Homerischen Gesängen zeigen, daß die epische Literatur ein Nebeneinander verschiedener Vorstellungen kennt.

Auch der Ort der Unterwelt wurde nicht an einem einzigen bestimmten Platz gesucht, sondern verschiedene an verschiedenen Orten gelegene Punkte galten als Eingänge zur Unterwelt²⁴. Es waren das nicht nur Quellen und Vulkane, die nach dem Innern der Erde führen, sondern auch entlegene Länder, die auf dem Wasserwege zu erreichen sind. Eine Verbindung zwischen den irdischen Gewässern und dem unterirdischen Ozean besteht zwar auch nach dem babylonischen Weltbild, aber im Griechentum wird an einigen Belegstellen deutlich, daß der Weg in das Totenreich nicht unter die

¹⁸ XI, 204 – 208.

¹⁹ XI, 387 – 395. Daß die spätere Seelenvorstellung bei Homer noch nicht vorhanden ist, weist Werner Jaeger in seinem Buche nach: *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1964², S. 88 ff.

²⁰ XI, 543 – 565.

²¹ XI, 231 – 234.

²² Ilias I, 3 ff.

²³ Ilias XXIII, 71 – 76.

²⁴ Ganschietz (Art. Katabasis in Pauly-Wissowa X, 2, Sp. 2383 ff.) nennt siebenundvierzig Eingänge in die Unterwelt, wobei die römischen in dieser Zahl nicht mit einbegriffen sind. In der späteren Zeit wurde der Hades auch gelegentlich am Himmel lokalisiert. Dazu: Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion II*, München 1961³, S. 240.

Erdoberfläche führen muß. Odysseus erreicht dieses Reich nach einer eintägigen Seereise²⁵. Noch kürzer scheint der Weg nach Aristophanes zu sein. In den „Fröschen“ wird Dionysos von Charon über das Wasser gefahren, während sein Sklave Xanthias in kurzer Zeit um den See herumläuft²⁶ und auch auf dem Landwege zu dem gleichen Punkt der Unterwelt gelangt. Das ganze Land der Unterwelt war nach griechischen Vorstellungen nicht nur für die Toten, sondern unter gewissen Umständen auch für die Lebendigen erreichbar. Diese doppelte Möglichkeit, entweder als Lebendiger oder als Toter ins Jenseits zu kommen, dient dem Aristophanes als Motiv der Komödie²⁷. Dionysos fragt immer wieder nach dem Weg zur Unterwelt. Die ersten drei Antworten weisen auf drei verschiedene Arten des Selbstmordes hin, erst der vierte Weg ist für Lebendige gangbar. Verschiedene Berichte über Entrückungen setzen keinen eigentlichen Tod voraus. Daß ein deutlicher Unterschied zwischen Sterben und lebendiger Entrückung gemacht wurde, geht aus einer Stelle der Odyssee²⁸ deutlich hervor. Penelope wünscht in ihrer Trauer entweder zu sterben oder entrückt zu werden. Wenn nun Rohde²⁹ in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam macht, daß es nach griechischen Vorstellungen keinen Sammelplatz der Entrückten gibt, so zeugt dieser Sachverhalt davon, daß den verschiedenen Mythen keine einheitliche Vorstellung vom Jenseits zugrunde lag. Die Länder und Inseln, deren Lage man mehr ahnte als kannte, boten der reichen Phantasie Gelegenheit, für jede Vorstellung vom Jenseits einen entlegenen Raum auf der Erdoberfläche zu finden. Das Elysium liegt irgendwo an den Enden der Erde³⁰, das Totenreich im äußersten Osten³¹. Es kommt dabei zu keiner systematischen Ausprägung einer Topographie des Jenseits, die für alle verbindlich wäre. Solche Fesseln ließ sich die Phantasie der Griechen nicht auferlegen.

Neben der Auffassung, die jenseitigen Orte seien entfernte Orte

²⁵ Odyssee XI, 11.

²⁶ Ran. 193.

²⁷ Ran. 117 – 135.

²⁸ XX, 61 – 65.

²⁹ Erwin Rohde, *Psyche I*, Tübingen 1925⁹·¹⁰, S. 88.

³⁰ Odyssee IV, 563.

³¹ Odyssee, XI, 14 ff.

auf der Erdoberfläche, ist in Griechenland eine senkrechte Aufteilung des Weltalls in irdische, über- und unterirdische Gebiete, wie wir sie aus Babylonien kennen, wenn auch nicht sehr häufig, so doch mit Sicherheit zu belegen. Zuweilen galt der Äther über den Wolken als Sitz der abgeschiedenen Seelen³². Gelegentlich wurde der Äther an Stelle des Götterberges Olymp für den Sitz der Götter gehalten³³. Das Haus des Hades lag nach Vorstellungen der Ilias unter der Erde³⁴. Der Tartaros wurde gelegentlich unter dem Hades lokalisiert. In der Ilias³⁵ lesen wir, daß der Tartaros so tief unter dem Hades liegt wie die Erde unter dem Himmel. Noch genauere Angaben finden wir in Hesiods „Theogonie“³⁶. Es dauert neun Tage und neun Nächte bis ein Amboß, der vom Erdboden herabfällt, den Tartaros erreicht. Ebensolange dauert der Fall vom Himmel auf die Erde. Solche Vorstellungen begegnen uns aber nicht überall. Es ist ein Kennzeichen des griechischen Weltbildes im Gegensatz zum babylonischen, daß die jenseitigen Orte, Elysium und Tartaros, nicht nur senkrecht über und unter der Erde, sondern auch in horizontaler Entfernung gesucht wurden. Selbst der Götterberg Olymp galt als Ort auf der Erde, der zwar sehr hoch gelegen, aber noch unter dem Himmelsgewölbe und unter den Sternen zu finden ist. Wenn man jedoch die Texte mit dem Vorverständnis prüft, das Weltbild der Griechen kenne nur zwei Dimensionen, so findet man eine Fülle von Material, das dieser Auffassung widerspricht. Eine Ähnlichkeit mit einem anderen Zweig griechischen Denkens, der auch den Raum zum Gegenstand hat, fällt ins Auge. Wie die griechische Geometrie vorwiegend nur mit den zwei Dimensionen von Länge und Breite arbeitete, aber die dritte Dimension keinesfalls außer acht ließ, so weist auch das Weltbild eine Vorliebe für flächenhafte Anordnung auf, obwohl auch jederzeit die Höhe und die Tiefe mit berücksichtigt werden konnten.

Die Berührungspunkte zwischen Geometrie und Weltbild sind im

³² Belege bei Erwin Rohde, *Psyche* II, 1925⁹ 10, S. 257.

³³ a.a.O.

³⁴ Ilias XXII, 482.

³⁵ VIII, 13 – 16.

³⁶ 720 – 725.

Griechentum offensichtlicher als in anderen Kulturen. Es war die halb mathematische und halb mystische Spekulation der Pythagoreer³⁷, die in der Kugel die vollkommenste Form sah und diese vollkommene Form auch der Erde, als deren Platz man die Mitte des Weltraumes annahm, beimaß. Das griechische Denken war aber viel zu reich an Einfällen, als daß es sich ein für allemal mit solcher Lösung hätte begnügen können. Ein neuer Gedanke war die Annahme, in der Mitte des Weltalls sei ein großes Zentralfeuer³⁸ und die Erde sei eine Kugel, die über diesem Feuer schwebt. Die südlich des Äquators gelegene Erdhälfte sei dem Zentralfeuer zugewandt und daher heiß und unbewohnbar. Die hohen Temperaturen der südlichen Breiten waren mit dieser Hypothese leicht erklärbar, und auch das nicht verblässende Licht der Himmelskörper konnte als Widerspiegelung des großen Feuers gedeutet werden. Spätere Pythagoreer nahmen sogar eine Achsdrehung der Erde³⁹ an. Wie auch immer der Mechanismus des Weltalls gedacht wurde, die Theorie von der Kugelgestalt der Erde war zwar kein Dogma, das allgemein angenommen werden mußte, aber sie war eine bekannte und weit verbreitete Annahme.

In dieser Situation brachte die Genialität des griechischen Denkens in Platons Ideenlehre ein neues Raumverständnis hervor. Über die sichtbaren, konkreten Gegenstände hinaus greift Platons Philosophie in einen anderen Bereich, in dem die diesseitige Gesetzmäßigkeit ihre Geltung verliert. Das ganze Diesseits galt als unvollkommenes Abbild der Ideen. Das Erkennen der räumlich gegebenen Gegenstände ist nach dieser Philosophie in Wirklichkeit eine Erinnerung an das vollkommeneren Erkennen der Ideen in einer früheren Existenz vor der leiblichen Geburt⁴⁰. Die in den drei Dimensionen von Länge, Breite und Höhe gegebene Erkenntnis ist ebenso unvollkommen, wie es die stofflichen Gegenstände selbst auch sind⁴¹. In

³⁷ Diogenes Laert. VIII, cap. I, 25.

³⁸ Dieses begegnet uns bei dem Pythagoreer Philolaos (Diels, *Doxographi Graeci* p. 378).

³⁹ Ekphantos und Hiketas (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* I, Berlin 1954⁷, S. 441 f.).

⁴⁰ Phaedr. 249 e ff.

⁴¹ Resp. 508 d.

seiner „Republik“ führt Platon eine Abstufung der verschiedenen Erkenntnisgegenstände durch. Auf der niedrigsten Stufe stehen die Schatten- und Spiegelbilder⁴², denen keine eigene Wirklichkeit entspricht. Höher steht die mathematische⁴³ Erkenntnis, dazwischen liegt die Wahrnehmung der stofflich gegebenen Dinge⁴⁴. Mit der Entwertung des Erkennens mit Sinnesorganen zugunsten der Erkenntnis von Ideen geht Hand in Hand eine Abwertung der wahrnehmbaren Gegenstände, denen im Unterschied zu den Ideen nicht die volle Wirklichkeit zugesprochen wird. Am deutlichsten wird diese Entwertung der Welt von wahrnehmbaren Gegenständen in dem berühmten Höhlengleichnis im siebenten Buch der „Republik“⁴⁵. Platon beschreibt hier folgendes Bild: In eine tiefe Höhle fällt nur von einer Seite Licht. In dieser Höhle leben Menschen, die von Geburt an gefesselt sind und den Blick immer nur nach der Wand der Höhle, nie aber nach deren Öffnung wenden können. Hinter der Öffnung der Höhle steht erst eine Mauer und weiter hinten führt ein Weg, auf dem Menschen vorübergehen. Ganz im Hintergrund scheint die Sonne und wirft Schatten auf die Rückwand der Höhle. Wenn nun die Höhlenbewohner, die nie einen Menschen gesehen haben, die Schatten, oder vielmehr die obere Hälfte der Schatten, an der Wand vorüberziehen sehen und dazu aus der Höhle das Echo von Gesprächen hören, so meint Platon, daß diese Höhlenbewohner die halben Schatten für wirkliche Menschen ansehen werden. Solchen Höhlenmenschen setzt der Philosoph alle Erdenbewohner gleich und behauptet, daß wir in unserem Erdenleben nicht die Gegenstände selbst, sondern nur die Schatten des Ideenreiches erkennen. Der Unterschied zwischen der Ideenwelt und den stofflichen Gegenständen gleicht also nach Platon dem Unterschied zwischen einem Körper und dessen Schatten, der ja nichts anderes ist als eine zweidimensionale Verkürzung eines Körpers von drei Dimensionen (Länge, Breite, Höhe). Wenn wir nun aus dem Verhältnis: Schatten – Körper Schlüsse auf das Verhältnis: Körper – Idee ziehen, so ist das Reich der Ideen

⁴² Resp. 509 e f.

⁴³ Resp. 510 c.

⁴⁴ Resp. 510 a.

⁴⁵ 514 ff.

nicht mehr an die dreidimensionale Struktur, mit der wir Höhlenbewohner der Erde behaftet sind, gebunden.

Das Bild der Höhle entspricht in sehr zutreffender Weise der Eigenart platonischer Philosophie und dient dem Philosophen auch in einem anderen Zusammenhang als Bild für die Minderwertigkeit des Irdischen. In dem Weltbild, das Plato im „Phaedon“⁴⁶ entwirft, leben die Menschen wie in einer Höhle. Wie die Frösche in dem Sumpf um den See herum leben, so wohnen die Menschen in den Niederungen, die das Mittelländische Meer umgeben. Die weiteren Regionen der Erde, die Berge, sind von dem Dunst des Mittelmeeres frei. Wie ein Bewohner der Meerestiefe nicht merken kann, daß Sonne und Sterne viel schöner leuchten, als er sie durch das trübe Wasser sieht, so merken wir an den Ufern des Meeres nicht, wie klar und rein die oberen Regionen der Erde sind. Dieses platonische Weltbild setzt eine konkave Form der Erdoberfläche voraus. Wenn aber die Erde eine Kugel ist, müßte sie konvex sein. Platon will die Kugelgestalt nicht in Abrede stellen und kommt zu einem sonderbaren Kompromiß. Er hält die Erde für eine riesige Kugel, deren Oberfläche nicht gleichmäßig gestaltet ist, sondern aus vielen nebeneinanderliegenden Vertiefungen besteht. Die Vertiefung des Mittelmeeres ist nur eine der vielen Höhlen. Aus höherer Perspektive betrachtet, erscheint die Erde wie ein Lederball⁴⁷, der aus bunten Flickern zusammengenäht ist. Die hellen, klaren Stellen auf dem Erdball sind die kristallklaren Berge, die dunklen Flecke sind die von den Menschen bewohnten Vertiefungen. Die Frage, weshalb der frei schwebende Erdball nicht herunterfällt, versucht Platon durch eine eigenartige Gedankenkonstruktion zu erklären⁴⁸. Die Erde stellt den Mittelpunkt des Weltalls dar. Sie kann nicht aus dem Mittelpunkt herausfallen, da sonst das Gleichgewicht des Kosmos gestört wäre.

Nicht alle Einzelheiten des platonischen Weltbildes haben in stärkerem Maße nachgewirkt. Aber auch dort, wo Platon nachgewirkt hat, wurden seine Ansätze weitergeführt und abgeändert. Seine Philosophie hatte nicht die innere Geschlossenheit der späteren

⁴⁶ 109 a ff.

⁴⁷ Phaedon 110 b.

⁴⁸ Phaedon 108 e f.

Systeme. Es fehlt nicht an inneren Spannungen, und eine Entwicklung wird erkennbar. Eigene geniale Gedanken stehen neben deutlichen Spuren fremder Einflüsse. Platons Philosophie war nicht zu einem System, das sich gegen neue Anregungen verschließt, erstarrt. Auf diesem Höhepunkt griechischen Denkens war das Weltbild viel zu sehr ein *Problem*, als daß man sich durch eine Theorie vor neuen Erkenntnissen hätte verschließen können⁴⁹. So wird überliefert⁵⁰, Platon habe in seinem Alter sein eigenes Weltbild in Frage gestellt und bedauert, daß er für die Erde die zentrale Stellung im Weltall angenommen hatte.

Die größte Bedeutung für die Entwicklung des Weltbildes bis auf Ptolemäus hatte nicht Platon, sondern sein berühmtester Schüler, Aristoteles. Dieser Philosoph entwarf keine Bilder aus höherer Perspektive, sondern er fügte Beobachtungen zu einem System zusammen. Während Platon auf Grund seiner Spekulationen zu der Ansicht kam, die Erde sei sehr groß, behauptet Aristoteles, die Erde sei klein⁵¹. Er überschätzt aber dabei den Umfang der Erdkugel noch beträchtlich. Charakteristisch ist seine naturwissenschaftliche Begründung. Der Philosoph beobachtet, daß sehr bald neue Sterne am Himmel sichtbar werden, sobald wir eine Strecke nach Norden oder nach Süden reisen, und schließt aus dieser Tatsache ganz richtig, daß die Erdoberfläche stark gekrümmt sein muß⁵².

Aristoteles war nicht der erste, der das Problem der Erdgröße ohne phantastische Spekulationen zu lösen versuchte. Schon im fünften vorchristlichen Jahrhundert muß man in Athen versucht haben, die Größe der Erdkugel zu messen. In den „*Wolken*“⁵³ des Aristo-

⁴⁹ Diese Situation verkennt Fritz Jürss in der Behauptung: „Die modernen Versuche, solche Zeugnisse zu interpretieren, bringen eine bunte Meinungsvielfalt hervor, die auch nicht besser zu verstehen ist als das Angabengewirr der alten Doxographen. So lassen sich für Plato z. B. 3 verschiedene Konzeptionen der Erde erschließen . . .“ Das Altertum 14, 1968, S. 5.

⁵⁰ Plutarch: Quaest. Plat. 8, 1, Moralia 1006 c.

⁵¹ Aristoteles schätzt diesen Umfang auf 400 000 Stadien = 60 000 Kilometer (De coelo II, 14, 298 a 17).

⁵² De coelo II, 14, 298 a 1 ff.

⁵³ Wenn auch der Spott des Aristophanes nicht ganz die Gedanken des Sokrates, denen er gilt, trifft, so beweist die im Jahre 423 v. Chr.

phanes staunt Strepsiades die sonderbaren Geräte im Hause des Sokrates an, und ein Schüler weiß von einem dieser Geräte zu berichten, es diene zur Messung der ganzen Erde, nicht zur Landvermessung⁵⁴.

Neben der astronomischen Methode zur Berechnung der Erdgröße gab es noch eine andere, die aus dem dritten vorchristlichen Jahrhundert zu belegen ist⁵⁵. Diese Methode bestand in der Winkelmessung der Sonnenstrahlen. Man wußte, daß in der Stadt Syene in Ägypten zur Zeit der sommerlichen Sonnenwende zu Mittag die Sonnenstrahlen den Boden des tiefsten Brunnens treffen und somit im rechten Winkel zur Erdoberfläche fallen müssen. Zur gleichen Zeit wurde in Alexandrien ein schattenwerfender Stab aufgestellt, und aus der Länge des Stabes und des Schattens konnte der Winkel der Sonnenstrahlen und somit die Krümmung der Erdoberfläche errechnet werden.

Nach dem Weltbild des Aristoteles ist die ruhende Erdkugel der Mittelpunkt des Weltalls, und in diesem All bewegen sich die einzelnen Elemente nach verschiedenen Gesetzen. Die schweren streben nach der Mitte hin, die leichten in Richtung zum äußersten Rand. Die vollkommenste Bewegung ist die kreisende. Sie ist einem feinen Stoff eigen, der das Weltall in und über der Sphäre des Mondes füllt⁵⁶. Da die Erde nach Aristoteles unbeweglich ist, müssen sich die äußeren Sphären des Weltalls mit größerer Geschwindigkeit bewegen, um die gleiche Zahl an Umdrehungen zu erreichen. Sie können das auch, denn sie sind dem Antrieb näher. Das Weltall wird nämlich nicht aus der irdischen Mitte, sondern von den entlegenen himmlischen Bereichen aus in Gang gesetzt und gehalten⁵⁷.

Die Vergrößerung des Raumverständnisses im Vergleich mit Platon ist offensichtlich. Für ein Reich der Ideen bleibt im aristotelischen Weltgebäude kein Raum. Das außerweltliche Göttliche

aufgeführte Komödie doch, daß um diese Zeit in Athen das Problem der Erdmessung bekannt war.

⁵⁴ 200 – 204.

⁵⁵ Cleomedes: De motu circulari corporum coelestium 53 – 55 (I, 10). Strabo: Geogr. II, 77.

⁵⁶ Meteor, I, 3, 340 b 6.

⁵⁷ Phys. VIII, 10, 267 b 6 ff.

beginnt, den Charakter eines mechanischen Antriebs zu gewinnen⁵⁸. Dieser „Beweger“ war zwar nicht als Körper gedacht, der außerhalb der äußersten Himmelskugel lag⁵⁹, aber die Antriebsvorstellung wurde in den folgenden Jahrhunderten beträchtlich vergrößert und findet sich dann auch im ptolemäischen Weltbild. Die Kugelgestalt der Erde stand außer Zweifel, und Aristoteles hat wesentlich dazu beigetragen, daß die Frage nach der Größe des Erdballs zu einem naturwissenschaftlichen Problem wurde. Im zweiten vorchristlichen Jahrhundert entwarf Krates⁶⁰ einen Globus, und sogar Gedanken an Reisen um die Erde sind in der Antike belegbar. Poseidonios berechnet⁶¹, daß man in Richtung Westen segelnd, nach etwa 70 000 Stadien (gleich etwa 10 500 Kilometer) nach Indien kommt. Es hat noch anderthalb Jahrtausende gedauert, bis Kolumbus meinte, den Weg nach Indien über den Atlantik gefunden zu haben. Theoretisch war diese Möglichkeit schon in der Antike bekannt, es fehlte nur an geeigneter technischer Ausrüstung.

Das Interesse des Aristoteles galt nicht nur dem Erdball, sondern auch den weiteren Regionen des Weltalls. Die Unregelmäßigkeiten im Lauf der Gestirne konnte der Naturforscher nicht als Willkür der Himmelskörper ansehen, sondern er versuchte, die Regelmäßigkeit zu erfassen. Ihm standen schon die Vorarbeiten zweier älterer Platonschüler zur Verfügung. Eudoxus und Kalippus hatten zur Erklärung der scheinbar unregelmäßigen Bewegungen der Planeten das Vorhandensein mehrerer Sphären angenommen. Darunter verstand man unstoffliche Hohlkugeln, die in verschiedener Höhe und in verschiedenen Richtungen um die Erde kreisen. Sobald ein Stern in die betreffende Höhensphäre eintritt, wird er so lange in der Richtung mitgerissen, die der Sphäre eigen ist, bis er wieder durch sein Steigen oder Sinken in den Bereich einer anderen Sphäre gelangt, die ihn in einer anderen Richtung treibt. Das System wurde immer

⁵⁸ Metaph. XI, 8, 1073 a 25 ff. Phys. VIII, 6, 259 a 13 ff. Näheres über den „ersten Beweger“ und über die Wurzeln dieser Vorstellung bei Werner Jaeger: Aristoteles 1955², S. 366 ff.

⁵⁹ Metaph. XI, 7, 1073 a 6.

⁶⁰ Eine große Kugel von zehn Fuß Durchmesser (Strabo II, 116).

⁶¹ Strabo II, 102.

komplizierter⁶². Aristoteles nahm an, es gebe insgesamt 55 treibende und rücklaufende Sphären⁶³. Aber der beobachtete Lauf der Sterne konnte mit solchen Theorien nicht restlos erklärt werden, und es blieben immer noch unerklärte Unregelmäßigkeiten. Diese Schwierigkeiten führten jedoch nicht zur Infragestellung des Gedankensystems. Die Denkweise des Aristoteles war viel zu dogmatisch, um Raum für neue und umwälzende Ideen zu lassen. Die mit ihm einsetzende Entwicklung war kein Triumph der Naturwissenschaften im modernen Sinne, sondern es entstand ein starres, wohlgegliedertes System von Wissen, das an Schüler weitergegeben wurde. Schon der Vergleich mit Platon zeigt, in welcher Richtung die Entwicklung zu gehen begann. Bei dem Lehrer finden wir einen Reichtum an schöpferischen Gedanken, eine lebendige Entwicklung und eine Aufgeschlossenheit für neue Einfälle. Bei dem Schüler sehen wir ein System entstehen, in dem jede Einzelheit in ein festes Gefüge eingeordnet ist und zu einem starren Bestandteil des Wissens wird. In der Folgezeit verstärkten sich diese Einflüsse in der großen Mischung von Kulturen, die wir Hellenismus nennen. Es ist nicht nur durch die politischen Ereignisse, sondern auch durch die innere Entwicklung bedingt, daß Aristoteles an der Grenze zwischen dem alten Griechentum und dem Hellenismus steht.

Eigentlich ist keine Epoche der griechischen Geschichte frei von solchen Tendenzen⁶⁴. Auch bei Platon waren Einflüsse dieser Art stärker, als man früher annahm. Aber das dritte und das zweite vorchristliche Jahrhundert stehen ganz im Zeichen systematischer Erstarrung

⁶² Um die Wende des dritten und des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts wurde die Sphärenmechanik durch die Theorie der Epizyklen ergänzt. Danach kreisen die Planeten in Kugeln, deren Mittelpunkt selbst in einer beweglichen Sphäre liegt. Es entstehen schraubenähnliche Bewegungen. Diese Theorie, die uns zum ersten Mal bei Apollonius von Perga begegnet, fand auch Einlaß in das ptolemäische Weltbild. Über die einzelnen Probleme der antiken Astronomie berichtet der Beitrag von Gundel in Pauly-Wissowa XX, 2, Sp. 2017 bis 2185. Dasselbst weitere Literaturhinweise.

⁶³ Metaphys. XI, 8, 1074 a 10 ff.

⁶⁴ Schon für Hesiods Theogonie ist dieser Einfluß nachgewiesen. Dazu: Hartmut Erbse, Orientalisches und Griechisches in Hesiods Theogonie. Philologus, 108, 1964, S. 2 – 28.

des kosmologischen Denkens. Um 280 v. Chr. siedelte der babylonische Belpriester Berossos nach Kos über und gründete dort eine Astrologenschule, und auch andere ähnliche Übersiedlungen sind nachgewiesen. So stellt nun der Hellenismus ein Gemisch ganz verschiedener Elemente dar. Der eine Bestandteil ist der griechische Scharfsinn, der andere Bestandteil ist der aus der chaldäischen Astrologie kommende Drang zur kosmologischen Systematik, die sowohl die Schicksale der Menschen als auch den Gang der Gestirne umfaßt. Bindeglied zwischen diesen widerstrebenden Elementen, das den Forschergeist mit der dunkelsten Astrologie eint, ist die Überzeugung, daß alle Abläufe feststehenden und erkennbaren Gesetzen unterliegen.

Am deutlichsten wird dieser Sachverhalt bei einem Philosophen, der besonders starken Einfluß auf die Entstehung des ptolemäischen Weltbildes ausübte und in der Zeit um die Wende des zweiten und ersten vorchristlichen Jahrhunderts lebte, bei Poseidonios. Wenn Poseidonios den Zusammenhang zwischen Ebbe und Flut und den Mondphasen erforscht, so ist schwer zu entscheiden, ob es ihm um Naturwissenschaft oder um Astrologie geht. Früher hat man hier zwei verschiedene Elemente vermutet. In Wirklichkeit⁶⁵ kann wohl kaum ein System in sich geschlossener sein als das des Poseidonios. Dabei ist sein System durchaus nicht das maßgebende der philosophischen Richtung, der er angehörte, und gerade im Punkte Weltbild wich er von der sonst in der Philosophenschule der Stoa üblichen Zonenlehre ab. Aber der Hellenismus hatte kein einheitliches System, sondern viele nebeneinander bestehende, doch in sich geschlossene Gedankenkomplexe. Neben der Tendenz zur Mischung widerstrebender Elemente, dem Eklektizismus, und als Ergänzung zu ihm kennt der Hellenismus einen Drang zur Erhaltung der Lehren und Systeme großer Meister.

Die hellenistische Philosophie hatte nicht mehr den Charakter des *Fragens* und des Forschens, der offenen Problematik. Das jeweilige System gab die *Antworten* auf alle Lebensfragen. Es war keine Hilfe

⁶⁵ Diese Erkenntnis verdanken wir Karl Reinhardt, der 1953 den umfangreichen Artikel in Pauly-Wissowa (XXII, 1, Sp. 558 – 826) und vorher schon ein Buch über Poseidonios verfaßt hat.

zum Auffinden neuer Probleme, sondern es enthielt festgefügte Lehren anerkannter philosophischer Schulhäupter sowie fertige Rezepte, um die individuelle Glückseligkeit zu erlangen. In den hellenistischen Systemen waren auch Kosmologie und Theologie enthalten. Das vermeintliche Wissen um die tiefsten Zusammenhänge ließ keine ernsthafte Infragestellung zu. Selbst der Skeptizismus war eine Antwort und keine Frage. Die Jahrhunderte um die Zeitwende kennzeichnet eine fortschreitende Erstarrung und Verarmung der kosmologischen Begriffe und Anschauungen. In der älteren pythagoreischen Schule war noch ein reiches Nebeneinander von Vorstellungen möglich. Als Ekphantos und Hiketas die neue Lehre aufbrachten, daß sich die Erde um ihre eigene Achse drehe, war diese Anschauung eine Bereicherung und keine Ketzerei. Anders wurde es im dritten vorchristlichen Jahrhundert. Als Aristarchos behauptete, die Erde drehe sich um die Sonne, war das allgemein anerkannte System schon dermaßen erstarrt, daß sich die Neuerung nicht mehr durchsetzen konnte. Lediglich Einzelheiten im Sphärenmechanismus wurden noch in Frage gestellt. Die Zahl und Reihenfolge der agierenden und reagierenden Sphären sowie der Epizyklen wurden mehrmals korrigiert. Auch das Problem der Ewigkeit und der Unendlichkeit konnte noch als offene Frage gelten. Aber die kosmologischen Grundanschauungen von der Erde als der Mitte der kreisenden Gestirne waren dermaßen durch die fast allgemeine Zustimmung und durch die großen Autoritäten und Begründer von Philosophenschulen verbürgt, daß sie nicht abgeändert werden konnten. Dazu kommt die Überheblichkeit, mit der die philosophierende Minderheit auf alle diejenigen blickte, die ihre Gedankengänge nicht kannten und bejahten. Als es nun Aristarchos im dritten vorchristlichen Jahrhundert wagte, den Kreislauf der Gestirne um die Erde zu leugnen, wurde sein Unternehmen glatt als „Unfrömmigkeit“ (asebeia) bezeichnet⁶⁶. Schon zur Zeit des Perikles mußte Anaxagoras den gleichen Vorwurf hinnehmen, weil er angenommen haben soll, die Sonne sei eine feurige Masse⁶⁷. Auch Sokrates verteidigt sich nach Platons „Apologie“ gegen den gleichen Vor-

⁶⁶ Plutarch, De facie in orbe lunae 6, Moralia 923 a.

⁶⁷ Diog. Laert. II, 12.

wurf und hält an der Göttlichkeit von Sonne und Mond fest⁶⁸. Aber diese älteren Anschuldigungen haben einen anderen Charakter als die Ablehnung des heliozentrischen Systems. Daß die Anfeindungen gegen Anaxagoras eine politische Seite hatten, ist bei Diogenes Laertius (a. a. O.) überliefert. Hinzu kommt noch ein anderes Moment. Im Zeitalter des Perikles stand das künstlerische Empfinden in höchster Blüte. Für dieses Empfinden ist die Vorstellung einer seelenlosen Feuermasse, die sich durch die Sphären wälzt, eine Verarmung. Die rege Phantasie will nicht auf den Sonnengott Helios verzichten. Das gilt nicht nur für das Griechentum. Auch Schiller hält den unbeseelten Mechanismus der modernen Astronomie für eine Verarmung und trauert dem Weltbild der griechischen Kunst nach:

„Wo jetzt nur, wie unsre Weisen sagen,
Seelenlos ein Feuerball sich dreht,
Lenkte damals seinen goldnen Wagen
Helios in stiller Majestät⁶⁹.“

Anders war die Situation im Streit um das heliozentrische System. Ob sich die Erdkugel um den Sonnenball dreht oder ob es sich umgekehrt verhält, das hat nichts mit Beseelung oder Mechanisierung des Weltbildes zu tun, sondern das sind astronomische Spezialfragen. Die hellenistische Verquickung von Astronomie, Philosophie und Religion war die Ursache dafür, daß sich der geozentrische Mechanismus mit solcher Zähigkeit hielt und nicht ernsthaft in Frage gestellt werden konnte. Ein Abweichen von der herrschenden astronomischen Auffassung wurde als religiöse Ketzerei und als unphilosophischer Dilettantismus angesehen. Das Geozentrische war im Hellenismus nicht nur ein astronomisches Fachproblem, sondern es war auch ein charakteristischer Zug des Denkens. Das Interesse galt mehr der irdischen Mitte als der äußeren Begrenzung des Weltalls. Einzelne Philosophen bildeten zwar Theorien, in denen auch die Probleme der Endlichkeit und der Unendlichkeit des äußersten Randes im Weltall behandelt wurden, aber diese Fragen lagen nicht nur

⁶⁸ Er hält die Sonne nicht für Stein und den Mond für Erde wie Anaxagoras. Apol. 26 d.

⁶⁹ Aus dem Gedicht: Die Götter Griechenlands, aus dem Jahre 1788.

am äußeren Rande des Weltbildes, sondern auch an der Peripherie des Interessenkreises und bestimmten nicht den Unterschied zwischen den Schulen. Das Gewicht des hellenistischen Denkens lag beim Individuum, und die Kosmologie hatte ihren Schwerpunkt dort, wo dieses Individuum steht. Die Verwerfung des ersten heliozentrischen Systems durch die maßgebenden Autoritäten aller philosophischen Richtungen beweist, daß sich das Weltbild schon zu einem erstarrten System entwickelt hatte. Einziger Schüler des Aristarch war der Chaldäer⁷⁰ Seleukos, der sich durch seine Selbständigkeit als würdiger Erbe des Griechentums erwies. Seine Zeitgenossen blieben aber dermaßen im Einheitsweltbild befangen, daß sie diesem Höhenfluge der Gedanken nicht folgen konnten. Es wurden nur noch kleine Einzelheiten am Weltbild verbessert, bis der Erstarrungsprozeß im zweiten nachchristlichen Jahrhundert sein Ende fand. Das Endprodukt dieses Prozesses ist das ptolemäische Weltbild. Es ist dies der Triumph des Geistes von Babel über den Geist von Hellas. Claudius Ptolemäus ist nicht der Begründer des nach ihm benannten Weltbildes. In ihm findet vielmehr ein Wachstum einiger Jahrhunderte seinen Abschluß und erstarrt um die Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts in einem unveränderlichen System, das über anderthalb Jahrtausende den Anspruch erhebt, das astronomische Wissen schlechthin zu verkörpern.

Das Hauptwerk des Ptolemäus ist das unter dem mittelalterlichen Namen *Almagest* bekannte Werk: *Syntaxis mathematica*⁷¹. Gleich auf den ersten Seiten knüpft Ptolemäus an das System des Aristoteles⁷² an. Dort werden die theoretischen Wissenschaften in Physik, Mathematik und Theologie geteilt. Diese Einteilung entspricht der Unterscheidung von Materie, Form und Bewegung⁷³. Mit der Materie befaßt sich die Physik, mit der Form die Mathematik, zu der auch die Astronomie in unserem Sinne gehört, und die Theologie fragt nach der treibenden Kraft. Die begriffliche Dreiteilung in Ma-

⁷⁰ Strabo XVI, 739. Dazu Pauly-Wissowa II. Reihe, 3. Halbband (II,1), Sp. 1249 f.

⁷¹ Belege aus diesem Werk zitiere ich nach Band, Seite und Zeile der von Heiberg besorgten Ausgabe.

⁷² I, 5, 8, vgl. *Metaph.* V, 1, 1026 a 6 ff.

⁷³ I, 5, 11.

terie, Form und Bewegung wird von einer kosmischen Dreiteilung überdeckt, wobei jede Etage mit einem der aristotelischen Begriffe zusammenfließt. Die Materie ist das Irdische, der Gegenstand der Physik⁷⁴, dessen Eigenart eine geradlinige Bewegung ist⁷⁵. Den Sternen dagegen, die keinem Leiden unterworfenen himmlischen Wesen sind⁷⁶, ist eine kreisförmige Bewegung eigen⁷⁷. Wenn auch die eigentliche Theologie⁷⁸, die der Ursache des Antriebs hinter der letzten Sphäre nachgehen will, sehr unsicher ist, so ist die als Mathematik bezeichnete Astronomie um so sicherer. Diese Wissenschaft erstreckt sich nicht nur auf die Zwischenetage, sondern sie hat auch sowohl für die Physik auf der Erde als auch für die Theologie am Himmel Bedeutung⁷⁹. Die Astronomie (Mathematik) des Ptolemäus befaßt sich unmittelbar mit den göttlichen Dingen. Die höheren Sphären werden als göttlich bezeichnet⁸⁰.

Die Reihenfolge der verschiedenen himmlischen Wesen ist folgende⁸¹: Der äußerste Rand des Weltalls ist der Fixsternhimmel. Darunter liegen die Sphären der Wandelsterne in der Reihenfolge: Saturn, Jupiter, Mars, Venus, Merkur. Am tiefsten befindet sich der Mond. Die Sphäre der Sonne vermag Ptolemäus nicht mit voller Sicherheit zu bestimmen. Er ist geneigt, sie zwischen den drei höheren und den beiden niederen Planeten unterzubringen. In solchen Einzelheiten des himmlischen Mechanismus bleibt noch etwas Toleranz für andere Möglichkeiten. Was aber die Grundsätze des Mechanismus anlangt, so gibt es kein ernsthaftes Infragestellen mehr⁸². Ptolemäus will nicht nur ergründen und untersuchen, sondern er will auch beweisen. Besonders viel liegt ihm daran, die ungleichmäßigen Bewegungen der Wandelsterne wegzuinterpretieren und die Bewegungen dieser göttlichen Wesen als gleichmäßige und kreisförmige nachzuweisen.

⁷⁴ I, 5, 22.

⁷⁵ I, 7, 13.

⁷⁶ I, 7, 9.

⁷⁷ I, 7, 15.

⁷⁸ I, 6, 13; 7, 5 ff.

⁷⁹ I, 6, 3 ff.

⁸⁰ II, 208, 8.

⁸¹ II, 206, 14 ff.

⁸² I, 8, 14.

Der Beweis ist aber keinesfalls mathematisch, sondern theologisch: Der Natur der göttlichen Sternwesen kann keine ungleichförmige, sondern nur eine kreisende Bewegung entsprechen. Es klingt wie ein Dienst, den Ptolemäus den himmlischen Wesen erweisen will, wenn er nachweist, daß ihnen die einzig vollkommene, die kreisende Bewegung eigen ist⁸³.

Während das Hauptwerk des großen Astronomen mit Ausnahme weniger Stellen nüchtern mathematisch gehalten ist, überrascht sein Werk „Tetrabiblos“ mit einer Fülle astrologischen Unsinn. Aberglaube dunkelster Prägung füllt die Blätter. Man hat früher versucht, den großen Mathematiker von dieser astrologischen Belastung freizusprechen und seine „Tetrabiblos“ oder zumindest deren schlimmste Teile für unecht zu erklären. Aber Ptolemäus war kein Mensch einer modernen Aufklärung, sondern er war sowohl Astronom als auch Astrologe, und im Hellenismus galt die Astrologie als wissenschaftliche astronomische Futurologie.

Das ptolemäische Weltbild wurde nicht weitergebildet. Es erstarrte zu einem System von Wissen, in dem für die genialen Einfälle der älteren griechischen Astronomie kein Raum mehr war. Bei der ungewöhnlichen Zähigkeit und Starrheit des ptolemäischen Systems ist es verständlich, daß dieses Weltbild schon sehr früh Einfluß auf das christliche Gedankengut ausgeübt hat. Wenn man bedenkt, daß Ptolemäus ein bedeutend älterer Zeitgenosse des Kirchenvaters Tertullian war, erkennt man, daß sein astronomisches System als ein wesentlicher Bestandteil der heidnischen Gelehrsamkeit für die entstehende christliche Theologie zu einem Problem werden mußte. Bis über das sechzehnte Jahrhundert hinaus ist die Astronomie des Ptolemäus in Mischungen mit verschiedenen theologischen und nichttheologischen Ansichten nachweisbar. Wenn Dante in seiner „Göttlichen Komödie“ im letzten Gesang der „Hölle“ den Sitz des Luzifer beschreibt, so sehen wir in dieser einen Beschreibung viele Bestandteile antiken Denkens. Sitz des Luzifer ist nach Dantes Schilderung die Mitte der Erde, also der Punkt, zu dem das Schwere von allen Seiten hinstrebt⁸⁴. In dieser Vorstellung ist babylonischer Her-

⁸³ II, 208, 4 ff.

⁸⁴ 34, 100 – 120. Das Problem des Weltbildes bei Dante behandelt

kunft das Weltbild mit dem unterirdischen Sitz des Herrn der Unterwelt. Ein ptolemäisches Element ist die mathematische Genauigkeit, die den Sitz dieses Herrschers im Mittelpunkt der Erdkugel fixiert. Jüdisch ist die Lokalisierung dieses Punktes unter Jerusalem, der Mitte der oberen Erdhälfte⁸⁵. Christlich ist lediglich die ethische Wertung Luzifers, des Herrn der Unterwelt.

Es fehlte zu verschiedenen Zeiten nicht an Zweifeln an der Richtigkeit des hellenistischen Systems. Im Christentum kam es durch die ganz anders geartete Weltbetrachtung der biblischen Bücher gelegentlich zu kritischen Äußerungen über das Gedankengut des ptolemäischen Weltbildes. Im fünfzehnten Jahrhundert nahm der Kardinal Nikolaus von Cues⁸⁶ an, der Kosmos sei unbegrenzt und habe nicht die Erde zum Mittelpunkt. Seine genialen Gedanken konnten die geozentrische Sphärenmechanik nicht ernsthaft in Frage stellen, und die Wende im astronomischen Denken fällt erst in die Zeit der Reformation. Es war Martin Luther, der das Band zwischen Astronomie und theologischen Vorstellungen löste und mit aller Entschiedenheit darauf hinwies, daß der Himmel als das Reich Gottes etwas ganz anderes sei als die Planetensphären. Diese Erkenntnis Luthers ist mit einem markanten Bestandteil seiner Theologie, mit der Abendmahlslehre⁸⁷, verflochten. Im Sakrament des Altars ist der Leib Christi wirklich gegenwärtig, obwohl Christus vor Jahrhunderten zum Himmel gefahren ist, denn der Leib schwebt nicht über den Planeten, sondern er ist dort anwesend, wo Gott mit seinem Reich in Predigt und Sakrament zu den Menschen kommt. Nach Ansicht der damaligen Kritiker Luthers kann der Leib Christi im Sakrament nicht gegenwärtig sein, weil sich der Körper seit der Himmelfahrt an einem himmlischen Ort und nicht auf der Erde befindet. Die

Hans Leisegang in seiner Monographie: Dante und das christliche Weltbild, Weimar 1941.

⁸⁵ 34, 113 ff.

⁸⁶ De docta ignorantia II, XI. Ernst Zinner unterstreicht in seinem Buch: Astronomie (Orbis academicus II / I, Freiburg/München 1951, besonders S. 59 f.) den Zusammenhang zwischen den Ideen des Kardinals und dem kopernikanischen System.

⁸⁷ Deutlich kommt dieser Zusammenhang in einer Schrift über das Abendmahl aus dem Jahre 1527 zum Ausdruck (WA XXIII, besonders S. 128, 30 ff.).

Polemik gegen diese Einwände⁸⁸ trieb den Reformator dazu, das Band zwischen dem astronomischen und dem theologischen Himmel radikal zu zerschneiden und dadurch das ptolemäische Weltbild aufzulösen. In der Ansicht, die Sterne oder der Fixsternhimmel seien Gott nahe, sah Luther eine heidnische Überfremdung, deshalb wandte er sich gegen die unter den Humanisten moderne Astrologie. Im Reich der Sterne dürfen weder die Theologen das Reich Gottes noch die Astrologen die Schlüssel für menschliche Schicksale sehen. Als einzig zuständige Sparte der Wissenschaft blieb die Astronomie, die sich mit den mechanischen Bewegungen der Himmelskörper befaßt. Jetzt war die Zeit reif, daß sich neue mechanische Erklärungen durchsetzen konnten.

Schon im Jahre 1512 hatte der Theologe und Astronom Nikolaus Kopernikus eine Abhandlung über das heliozentrische System verfaßt, die zunächst nur in Abschriften für Fachleute zugänglich war, bis dann im Jahre 1543 das astronomische Hauptwerk gedruckt wurde. Kopernikus selbst hat sich der Reformation nicht angeschlossen und hat sein Werk Papst Paul III. gewidmet, doch der Boden, auf dem die neue astronomische Theorie am schnellsten Fuß faßte, war Luthers Reformation,⁸⁹ nicht aber der Humanismus. Die berühmten Humanisten des sechzehnten Jahrhunderts sind beim alten Weltbild geblieben, denn ihre Denkweise stellte den Menschen in den Mittelpunkt, und die astrologische Erforschung der Schicksale war für sie interessanter und wichtiger als das Weltbild eines Astronomen, der die Erde der Menschen ebenso um die Sonne kreisen ließ, wie die mittelalterlichen Gedanken um Gott gekreist sind. Kopernikus hatte nicht die Tatkraft, die kostspielige Drucklegung seines Buches durchzusetzen. Abschriften seines Werkes waren zwar den bedeutendsten Fachleuten zugänglich, doch fehlte die Dynamik einer jüngeren Persönlichkeit, die sich ganz für das neue Weltbild einsetzt und die Kenntnis der heliozentrischen Astronomie verbreitet. Der Mann, der diese Aufgabe übernahm, war der Professor der Wittenberger Uni-

⁸⁸ Eine eingehende Behandlung des Themas mit Quellenangaben ist zu finden bei Werner Elert, Morphologie des Luthertums I, München 1965³, S. 220 f., 272 – 280, 363 f.

⁸⁹ Näheres hierüber bei Werner Elert a.a.O. S. 369 ff.

versität, ein Mitarbeiter Luthers und Melanchthons, Georg Joachim Rhaeticus. Schon Ende 1539 schrieb und veröffentlichte Rhaeticus eine Abhandlung, in der er Grundzüge des kopernikanischen Systems darlegte. Drei Jahre später (1542) ließ er bei Hans Lufft, dem Drucker und Verleger der Werke Luthers, eine Schrift des Kopernikus drucken und brachte das Hauptwerk des großen Astronomen zu dem Theologen Osiander, der in Nürnberg entscheidend an der Ausbreitung der Reformation mitgewirkt hat. Kopernikus lag damals schon im Sterben. Der einflußreiche Theologe Osiander besorgte die Drucklegung und fügte als Herausgeber ein Vorwort hinzu, in dem die heliozentrische Betrachtungsweise als Hypothese bezeichnet wird. Was ihn dazu bewogen hat, ist eine historische Frage. Es gab damals noch fachliche Argumente, die gegen das neue Weltbild sprachen und die erst auf Grund genauer Messungen hinfällig wurden. In der Fachwissenschaft war die Meinungsbildung nicht eindeutig, und noch nach einem halben Jahrhundert hat der weltberühmte Astronom Tycho Brahe, der in der Astronomie als Forscher außerordentlich erfolgreich war, die neue Auffassung mit fachlichen Argumenten abgelehnt. Erst im siebzehnten Jahrhundert, als Kepler entdeckt hatte, daß sich die Planeten nicht in Kreisen bewegen, wie Kopernikus angenommen hatte, sondern in Ellipsen, stimmten die astronomischen Messungen mit der Arbeitshypothese des Kopernikus überein, und das neue Weltbild konnte sich in der Fachwissenschaft endgültig durchsetzen. In diesen Auseinandersetzungen ging es um rein naturwissenschaftliche Fragen und nicht um den Himmel Gottes. Den Fixsternhimmel des Ptolemäus hat Luther seiner religiösen Würde als Wohnung Gottes entkleidet. Zwar ist die Ansicht weit verbreitet, Luther habe die kopernikanische Lehre bekämpft, aber Werner Elert, der den Fragenkomplex mit großer Gründlichkeit untersucht hat, stellt fest, daß diese Meinung auf Veröffentlichungen der Feinde Luthers zurückgeht,⁹⁰ und behauptet glattweg: „Aber daß seine (d. h. Luthers) *theologische Autorität die Ausbreitung eines neuen Weltbildes gehemmt habe, ist eine handgreifliche Geschichtslüge.*“⁹¹ Der Reformator hat nie eine astronomische Ansicht zum Gegenstand der

⁹⁰ a.a.O. S. 367 Anm.

⁹¹ S. 372, Hervorhebung von Elert.

Verkündigung oder der akademischen Lehrtätigkeit gemacht. Die vielzitierte ablehnende Äußerung über Kopernikus⁹² fiel in einem Gespräch mit Freunden, das bei Tisch geführt und erst siebenundzwanzig Jahre später (also erst zwanzig Jahre nach Luthers Tode) der Öffentlichkeit bekannt wurde⁹³. Als die Äußerung fiel (1539), war das Werk des Kopernikus noch nicht gedruckt und die Auseinandersetzung um das Problem hatte noch nicht begonnen. Lediglich einer der Wittenberger Professoren, Rhaeticus, begann, das neue astronomische System dieses Außenseiters zu propagieren. Erst am 14. Februar 1540 sandte Rhaeticus durch Andreas Aurifaber ein Exemplar seiner soeben veröffentlichten Einführung in das Gedankensystem des Kopernikus an seinen Freund Melanchthon nach Wittenberg⁹⁴.

Mehr Interesse für Astronomie hatte Melanchthon, dessen Freund Georg Joachim Rhaeticus zur Unzufriedenheit des Reformators sehr früh⁹⁵ das kopernikanische Weltbild übernommen hat. Melanchthons anfängliche Abneigung gegen die neue Astronomie findet in einem Buch, dessen erste Auflage 1549 gedruckt wurde, ihren Niederschlag. In der Neuauflage von 1550 ist die polemische Schärfe weitgehend gemildert. Ältere astronomische Vorstellungen haben natürlich noch eine Weile nachgewirkt, aber es mußte in der Reformation und auch im Katholizismus zu einem Abbau des ptolemäischen Weltbildes mit seiner Verquickung von Astronomie, Philosophie und Theologie kommen. Dieser Abbau macht den Weg frei für die Erfassung der spezifisch christlichen Betrachtungsweise des Weltalls, wie sie im Neuen Testament vorliegt. Wir wenden jetzt unsere Aufmerksamkeit einem Raumverständnis zu, das in einem ganz anderen Boden verwurzelt ist, nämlich im Alten Testament.

⁹² Tischreden, zitiert nach der Weimarer Ausgabe IV, 4638.

⁹³ Vgl. Elert, a.a.O. S. 372.

⁹⁴ Näheres hierüber bei Ernst Zinner, Entstehung und Ausbreitung der copernicanischen Lehre. Sitzungsberichte der Physikalisch-medizinischen Sozietät zu Erlangen. Band 74, Erlangen 1943, S. 237.

⁹⁵ Eingehend untersucht die einschlägige Problematik Hans Blumenberg, Melanchthons Einspruch gegen Kopernikus. Studium Generale 13, 1960, S. 174 – 182.

Das Raumverständnis im Alten Testament

Die Religion Israels zeigt im Verlauf ihrer Geschichte kein einheitliches Bild. Die Einflüsse der Umwelt wirken sich in verschiedenen Situationen auf mannigfaltige Weise aus. Der Kampf der Propheten zeigt den Unterschied zwischen der Durchschnittsfrömmigkeit des Volkes und den Höhenlagen einer Gotteserkenntnis, die sich ganz einzigartig vom religionsgeschichtlichen Hintergrund abhebt. Dieser Kampf der Propheten macht einen guten Teil des AT aus. Das gesamte Volk hielt nicht die Höhe der prophetischen Frömmigkeit und fiel immer wieder in primitivere Religionsformen zurück. Für eine Betrachtung aus der Perspektive des Neuen Testaments ist nicht die Durchschnittsfrömmigkeit des Volkes in der alttestamentlichen Zeit von entscheidender Bedeutung. Es kommt nicht auf die Spuren kanaanäischer oder babylonischer Kulte in Israel an. Unser Interesse gilt vielmehr den einzigartigen Höhenlagen prophetischer Frömmigkeit, die den Glauben des NT in entscheidender Weise befruchtet haben. Wir nehmen einen Ausdruck von König¹ auf und beschränken uns auf die „legitime Religion Israels“. Als illegitim wird die Verehrung im Stierbild (im goldenen Kalb) gebrandmarkt. Im legitimen Glauben darf Gott mit keinem Gegenstand dieser Welt gleichgesetzt werden.

Verschiedene Partien des AT reden ganz bildhaft vom Tun und

¹ Die legitime Religion Israels und ihre hermeneutische Bedeutung. Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 49, 1931, S. 40 – 45.

sogar von der Gestalt Gottes, ohne daß dadurch ein ausgesprochener Gegensatz zu den mehr geistigen Stellen zur Geltung käme. Es ist übrigens nicht immer möglich, eine genaue Grenze zwischen realer Schilderung und dichterischer oder visionärer Bildhaftigkeit zu ziehen. Nach Daniel 7,9 thront Gott als der Hochbetagte. Nach Jesaja 42,13 zieht er wie ein Krieger aus. Nach 1. Mose 32,29 ringt Gott sogar wie ein Mensch mit einem anderen Menschen. Nach 1. Mose 3,8 wandelt Gott im Garten, allerdings in einem besonderen Garten, in dem die Zustände und Ordnungen der jetzigen Erde noch nicht vorhanden sind. Man wird den Texten nicht gerecht, wenn man für alle Erscheinungen Gottes stets eine unräumliche, spirituelle Gegenwart annimmt. Gott kann den Menschen in einem konkreten Raum, sogar in einem Körper von bestimmter Länge, Breite und Höhe begegnen. Aber Gott selbst ist in dieser Erscheinung nicht gefangen. Er kann anderen Menschen an anderen Orten in ganz anderer Erscheinungsform begegnen. Es wäre falsch, wollte man die verschiedenen Erscheinungen zu einem einheitlichen Bilde Gottes zusammenfügen. Den verschiedenen Texten und Berichten liegt keine ausgeprägte einheitliche Vorstellung von den jenseitigen Zuständen zugrunde. Das AT kennt keine Strukturgesetzlichkeit eines jenseitigen Raumes. Gott ist keinem Gesetz, weder dem des diesseitigen noch dem des himmlischen Raumes, unterworfen. Weder eine rein geistige noch eine menschenähnliche Erscheinungsform ist für ihn unmöglich, denn bei Gott gibt es überhaupt nichts Unmögliches.

Die Theologie im engeren Sinne, d. h. die Lehre von Gott, hat im Glaubensleben des AT dominierende Bedeutung. Auch die Weltbetrachtung und das Raumverständnis sind von den zentralen theologischen Erkenntnissen aus geprägt. Das Verhältnis zwischen Gott und Welt ist das des Schöpfers zur Kreatur. Es hat seine Bedeutung², daß Gott das erstgenannte Subjekt der Bibel ist. Durch den Akt der Schöpfung blieb ein unendlicher Abstand zwischen dem gesamten Kosmos und Gott, dem dieser Kosmos sein Dasein verdankt. Aus dem Schöpfungsakt ist nichts ausgeschlossen, weder Himmel noch Erde, weder Himmelskörper noch Zeiteinteilung. Im alttestament-

² Hierauf hat O. Procksch (Die Genesis, Leipzig 1913, S. 423) hingewiesen.

lichen Glauben steht Gott als der Ewige über seinem Werk, nicht im räumlichen Sinne, sondern im Sinne der uneingeschränkten Herrschaft und der unendlichen Erhabenheit³. Das AT kennt keine Theogonie, keine Erzählungen über die Entstehung von Gottheiten. Es kennt auch keine eigentliche Kosmogonie. Weder Land noch Meer haben ihre Grenzen erkämpft, sondern alles ist durch den Willen Gottes festgelegt⁴. Der Schöpfer selbst steht souverän über seinem Werk, er beherrscht und durchdringt alles.

In der alttestamentlichen Religion des größten Abstandes⁵, der nicht einmal den Namen Gottes zu nennen wagt, ist stets das Handeln Gottes das entscheidende. Gottes Handeln ist nicht nur auf den Schöpfungsakt beschränkt. Im Laufe der Geschichte wirkt Gott weiterhin in der Welt an den Menschen. Dieses Handeln vollzieht sich in besonderer Weise an gewissen Männern, die Gottes freies Walten in einem Akt der Erwählung ausersehen hat. Erwählt ist das Volk Israel. Das Bewußtsein der Zugehörigkeit zum Volke Gottes ist eines der bedeutsamsten Wesensmerkmale der alttestamentlichen Religion⁶. Sowohl die gesetzlichen als auch die prophetischen Partien des AT⁷ haben den Gedanken der Erwählung zur Voraussetzung⁸. Durch den Bund, den Gott mit seinem Volk gemacht hat, werden die Auserwählten zum Halten des Gesetzes verpflichtet. Aber auch in der Strafe des Ungehorsams vermögen die Propheten immer noch das gütige Walten Gottes zu erkennen. Der Gedanke, daß Gott sein Volk verstoßen könnte, ist für das AT entsetzlich. Aber es gibt keine Gottesnähe oder Heiligkeit, die für die Menschen unverlierbar wäre. Der an sich und unveränderlich Heilige ist Gott allein.

³ Dazu: Christoph Barth, Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments, Zollikon 1947, S. 41 ff.

⁴ Hiob 38, 4 – 8.

⁵ Diesen Zug alttestamentlicher Frömmigkeit hat Johannes Hempel (Gott und Mensch im AT, Stuttgart 1936², besonders S. 233 ff.) eindrucksvoll herausgestellt.

⁶ Vgl. Hempel, a.a.O. S. 1, 162 ff.

⁷ Vgl. Walter Eichrodt, Theologie des AT III, Berlin 1961⁴, S. 206 f.

⁸ Eingehend behandelt das Problem Th. C. Vriezen in seiner Monographie: Die Erwählung Israels nach dem AT, Zürich 1953. Dasselbst weitere Literaturhinweise.

Die unendliche Distanz zwischen Gott und der Kreatur durchbricht Gott selbst in seinem erwählenden Handeln an den Menschen. Es sind einzelne Personen, die von Gott besonders auserkoren oder „heimgesucht“ werden. Selbst die Erwählung eines ganzen Volkes wird auf ein Handeln Gottes an den Urahnen dieses Volkes zurückgeführt. Daß nicht die nomadischen Ismaeliten, sondern das Volk Israel das auserwählte Volk ist, begründet das AT aus der Geschichte der Urväter. Von den beiden Halbbrüdern war nur der eine dazu bestimmt, Abrahams Same zu heißen⁹. Als Gott in einer bestimmten Situation¹⁰ in das Leben Abrahams eingriff und den Erzvater erwählte, waren auch die Nachkommen in den Bund einbezogen. Aber auch unter der Nachkommenschaft sind nicht alle in der gleichen Weise auserwählt. Das Priestertum bleibt einer kleinen von Geburt dazu bestimmten Gruppe vorbehalten. Für die Königsherrschaft ist jeweils immer nur ein Mann bestimmt. Gottes Wahl trifft den Menschen und reißt ihn in jedem Falle aus der Umgebung und aus seiner Beschäftigung heraus, ganz gleich, ob es sich um eine Berufung zum Prophetenamt¹¹ oder zum Königtum¹² handelt.

Der Zusammenhang zwischen dem Gedanken der Erwählung und dem Raumverständnis wird in der Geschichte der Erwählung Jakobs sichtbar. Nachdem Jakob schon den Segen empfangen hat, erlebt er auf eine besondere, persönliche Weise, daß Gott an ihm handelt¹³. Zur Erinnerung an dieses Ereignis weihet er die Stätte, an der ihm das Walten Gottes begegnete¹⁴. Auch in der Berufungsgeschichte Moses ist nicht der Ort der Berufung an sich in seiner Natur so heilig, daß Mose als Zeichen der Ehrfurcht die Schuhe ausziehen muß¹⁵. Pietätlos und ahnungslos will Mose an den Berg herantreten, um die sonderbare Feuererscheinung genauer zu betrachten¹⁶. Heilig wird der Ort

⁹ 1. Mose 21,12.

¹⁰ 1. Mose 12,1 ff.

¹¹ Amos 7,15 u. a.

¹² 1. Sam. 10,1; 10,17 ff., besonders deutlich 1. Sam. 16,6 – 13.

¹³ 1. Mose 28,12 ff.

¹⁴ 1. Mose 28,16 ff.

¹⁵ 2. Mose 3,5.

¹⁶ 2. Mose 3,3 f.

dadurch, daß an dieser Stelle Gott erschienen¹⁷ ist und Mose zu seinem Beauftragten gemacht hat. Das gleiche wiederholt sich bei der Gesetzgebung. An erster Stelle steht die Heiligkeit Gottes, an zweiter die Heiligkeit der Handlung, die dem erwählten Volk das Bundesgesetz verleiht. Erst durch die Handlung bedingt ist die Heiligkeit des Ortes. Nur während der heiligen Handlung durfte der Berg Sinai nicht von Unbefugten oder vom Vieh betreten werden¹⁸. Ähnlich verhält es sich mit der Stadt Jerusalem. Wenn auch dieser auserwählte Ort im Laufe der Geschichte und besonders nach dem Exil immer größere Bedeutung erlangte, so war doch bis in die Makkabäerzeit das Bewußtsein lebendig, das sich in dem Spruch¹⁹ äußert: „Aber nicht um der Stätte willen hat Gott das Volk auserwählt, sondern die Stätte um des Volkes willen“²⁰.

Von hier aus wird ein bedeutsamer Unterschied zwischen der hellenistischen Religiosität und dem Raumverständnis des AT verständlich. Bei den Griechen, Babyloniern und in den anderen polytheistischen Religionen ist die Teilung des dreidimensionalen Raumes in bestimmte Bereiche ein Prinzip, dem auch die Götter unterworfen sind. Ihre Macht ist auf einen kleinen Raum begrenzt. Außerhalb eines zuständigen Bereiches können sich die Götter nur selten und nicht ohne Gefahren behaupten. Dieses herrschende Raumschema ist im AT nicht vorhanden²¹. Es besteht keine unmittelbare Verwandtschaft zwischen Gott und einem Raum oder einem räumlichen Gegenstand. Keine Ortschaft und kein Gegenstand ist heilig genug, um der besonderen Nähe Gottes würdig zu sein. Vor Gottes

¹⁷ 2. Mose 3,4; 3,6; der Engel Gottes: 2. Mose 3,2.

¹⁸ 2. Mose 19,12 f.

¹⁹ 2. Makkabäer 5,19.

²⁰ Albrecht Oepke (Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament IV, S. 614, 5 ff.; Das neue Gottesvolk, Gütersloh 1950, S. 88 Anm.) formuliert diesen Grundsatz wie folgt: „Jahwe empfängt seine Ehre nicht von den Orten, sondern die Orte, die er sich in freier geschichtlicher Führung ‚erwählt‘ (Dt. 12,5; 15,20 u.ö.), empfangen ihre Ehre von ihm.“

²¹ Schon v. Dobschütz hat festgestellt, daß die Griechen ein sehr ausgeprägtes Raumschema über den Aufbau des Weltalls besitzen, während im AT das Zeitschema eine bedeutendere Rolle spielt. *Journal of Biblical Literature* 41, 1922, p. 213.

Augen ist sogar der Himmel unrein²². *Primär* sind einzig und allein Gott und sein Handeln an den Menschen. *Sekundär* ist der Mensch, der von Gott erwählt wird, und erst an dritter Stelle kommt der Ort, an dem die Erwählung stattfindet. Diese Rangordnung gilt auch für den Gegenstand, der in engster räumlicher Beziehung zu Gott selbst zu stehen scheint, für die Bundeslade. Als die Söhne Elis die Niederlage²³ als Strafe Gottes herbeigeführt hatten, wurde die Bundeslade ins Feld geholt. In diesem Gegenstand sollte Gott dermaßen persönlich anwesend sein, daß sich kein Feind am Lager, geschweige denn an der Bundeslade, vergreifen kann. Daß die Lade doch in die Hände der Feinde fiel, ist nach dem Urteil des AT ein strafendes Handeln an dem Volke. Es gibt kein Band, das unmittelbar Gott mit der Lade verbindet und nicht über das auserwählte Volk führt, sondern das Band führt von Gott zum Volk und dann erst zu dem toten Gegenstand, der diesen Bund verkörpert. Durch die Sünde entsteht ein Riß zwischen Gott und dem Volk, dadurch wird auch die Verbindung zwischen Gott und der Lade gelockert, so daß die Lade in die Hände der Feinde fällt. Die Sünde bedeutet aber nicht den endgültigen Riß oder die Verwerfung des Volkes, und auch die Lade verliert nicht ihre Kraft und wird nicht zu einem Profangegegenstand. Ähnlich wie mit der Lade verhält es sich auch mit dem Tempel. Der Gedanke ist zwar entsetzlich, daß Gott sein Heiligtum zerstören könnte, aber sowohl Micha als auch Jeremia haben diese Drohung noch vor der Zerstörung ausgesprochen²⁴.

Das AT kennt auch den Begriff der Heiligkeit im Sinne kultischer Reinheit. Es redet von der moralischen Reinheit des Herzens und der Hände²⁵, kennt aber auch eine stoffliche, kultische Reinheit der Hände. Mit Recht weist Hempel²⁶ darauf hin, daß auch hier die Bezogenheit auf Gott nicht fehlt. Die Reinheitsvorschriften sind für die Gemeinde bindendes Gesetz Gottes.

Aus der Tatsache, daß keine unmittelbare Bindung zwischen Gott

²² Hiob 15,15, vgl. Hänel a.a.O. S. 42.

²³ 1. Sam. 4, 1 ff.

²⁴ Micha 3, 12; Jer. 7, 14; 26, 6. Der gleiche Gedanke auch 2. Kön. 23, 27.

²⁵ Hänel, a.a.O. S. 302, daselbst zahlreiche Belege.

²⁶ Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 56, 1938, S. 16.

und einem bestimmten Raum oder Gegenstand besteht, ergibt sich auch die weitere Konsequenz, daß Gott an keinem durch drei Dimensionen bestimmten Ort, in keinem Abbild in der Weise gefangen sein kann, daß man ein bestimmtes Werk von Künstlern als Personifikation Gottes verehren könnte. Das Bilderverbot²⁷ steht in innerem Zusammenhang mit dem Gedanken der Erwählung und ist Konsequenz des alttestamentlichen Raumverständnisses. Der ganze Raum mit seiner Länge, Breite und Höhe, alle Gegenstände der Welt, alle Orte, Flüsse, Berge, Bilder und Statuen befinden sich in gleich unendlichem Abstand von Gott und in unendlicher Niedrigkeit des Geschöpfes vor seinem Schöpfer. Wenn nun einige Orte oder Gegenstände besonders beachtet und gewürdigt werden, so geschieht das nur deshalb, weil sie an das Handeln Gottes an seinen Erwählten erinnern. Aber alle Gegenstände des dreidimensionalen Raumes sind Teile der Schöpfung. Keiner von ihnen kann je in besondere Verwandtschaft zu Gott treten oder gar Symbol Gottes werden.

In diesem Zusammenhang ist es auch notwendig, die Stellen zu untersuchen, an denen vom Wohnen und vom Erscheinen Gottes die Rede ist. Der Prophet Jesaja (Jes. 6,1) sieht den Herrn im Tempel, aber dem Propheten Hesekeil (Hes. 1) erscheint Gott im unheiligen Land Babylonien, denn es gibt keine Macht auf der Welt, die ihn daran hindern könnte, dort zu sein, wo er sein will. Gott ist in der „Wohnung“ (dem Zeltheiligtum²⁸), im Tempel²⁹, auf dem Berg Zion³⁰, unter den Kindern Israel³¹, über dem Volke³². Die eigentliche Stätte Gottes ist aber nicht ein Heiligtum, sondern der Himmel³³. Die Anwesenheit im Himmel schließt die im Tempel nicht aus.

Ps.11,4: Jahwe ist in seinem heiligen Tempel,
Jahwes Thron ist im Himmel.

Ganz unbekümmert ist der Autor des Psalmes darum, ob es räumlich

²⁷ 2. Mose 20,4 f.; 20,23; 34,17; 5. Mose 4,15 ff.; Jes. 44,10 ff. u.a.m.

²⁸ 2. Mose 25,8; 26,1; Jos. 22,19.

²⁹ 1. Kön. 8,13; Ps. 43,3.

³⁰ Ps. 9,12; 74,2; Jes. 8,18.

³¹ 2. Mose 29,45; 4. Mose 35,34.

³² Hes. 37,27.

³³ 2. Mose 21,17; 24,7; 5. Mose 26,15; 1. Kön. 8,49; Ps. 2,4 u.a.m.

1. MOSE

möglich ist, gleichzeitig im Himmel und im Tempel zu sein, denn für Gott kann es überhaupt nichts Unmögliches geben. Sein Wohnen an einem Ort wird nicht so massiv räumlich aufgefaßt, daß durch die Anwesenheit eine Gegenwart außerhalb dieses Raumes ausgeschlossen wäre. Gott ist gleichzeitig in der Nähe und in der Ferne³⁴. Neben Aussagen über Gottes Wohnung im Himmel gibt es andere Stellen, die ganz unräumlich ein Wohnen Gottes bei denen voraussetzen, die zerschlagenen Geistes sind. In Jes. 57,15 sind die drei Gedanken vom Wohnen Gottes im Himmel, im Heiligtum und im Herzen aneinandergesetzt, ohne daß eine innere Spannung zwischen den drei Aussagen erkennbar wäre.

Denn so spricht der Hohe und Erhabene,
der ewig thronet und dessen Name heilig:
In der Höhe und im Heiligen thronet ich
und bei denen, die zerschlagenen und demütigen Geistes sind.

Nach diesem Sachverhalt ist es auch nicht zutreffend, wenn wir von der Jenseitigkeit oder Transzendenz Gottes reden. Die Jenseitigkeit setzt eine Trennungswand, hinter der sich Gott befindet, voraus. Das Wort „transzendent“ setzt als Ausgangspunkt das Diesseitige, Innerweltliche voraus, das nach außen überschritten wird. Nach dem AT dagegen liegt der Schwerpunkt in Gottes eigentlichem Bereich, den der Mensch nicht erfassen kann. In diesem Bereich Gottes liegt der Ausgangspunkt nicht nur für alle Beziehungen zwischen Gott und Mensch, sondern auch für die innerweltlichen Vorgänge. Gott ist an keinen Teil des geschaffenen Raumes gebunden. Es gibt aber auch keinen Ort, an dem Gottes Macht nicht wirksam wäre. Eindrucksvoll wird dieser Sachverhalt in Psalm 139, 1 b–10 geschildert:

Jahwe, du erforschst und kennst mich.

- ² Du kennst mein Sitzen und mein Aufstehen,
du verstehst meine Gedanken von ferne.
- ³ Mein Gehen und mein Liegen prüfst du
und bist mit allen meinen Schritten vertraut.
- ⁴ Denn es ist kein Wort auf meiner Zunge,
das du, Jahwe, nicht schon völlig kennst.

³⁴ Jer. 23,23.

- ⁵ Hinten und vorn hast du mich umschlossen
und legtest deine Hand auf mich.
- ⁶ Die Erkenntnis ist mir zu wunderbar,
zu hoch. Ich erfasse sie nicht.
- ⁷ Wohin kann ich vor deinem Geiste gehen
und wohin vor deinem Angesicht fliehen?
- ⁸ Wenn ich zum Himmel stiege, so bist du dort,
und wenn ich mir die Unterwelt
zum Lager machte, du bist da!
- ⁹ Nähme ich die Flügel der Morgenröte,
ließe mich nieder am äußersten Meer,
- ¹⁰ auch dort würde deine Hand mich führen
und deine Rechte mich erfassen.

Wenn Gott an einem Ort anwesend ist, so ist er auch zugleich an einem anderen Ort. Er ist zugleich vor und auch hinter (V. 5) dem Autor des Psalmes. Der Psalmist betont, daß diese Erkenntnis zu wunderbar und zu hoch ist, als daß sie erfaßt werden könnte. Der Mensch ist viel zu sehr in seiner massiven Dreidimensionalität befangen, als daß er diesen Sachverhalt voll begreifen könnte. Gott kann nicht nur gleichzeitig vor und hinter einem Menschen sein, sondern seine Anwesenheit reicht bis in die fernsten Regionen sowohl auf der Erde und auf den Weltmeeren als auch über und unter dem Erdboden. Auch die Griechen waren der Meinung, Götter können in die entlegenen Winkel des Weltalls, auch in den Hades, reisen. Aber solche Reisen verstand man als Ortsveränderung. Die Götter müssen erst ihren ursprünglichen Raum verlassen, ehe sie sich an einen anderen Ort begeben können. Diesem Gesetz sind sie unterworfen. Aber im Sinne des 139. Psalms gibt es für Gott keinerlei Einschränkungen. Charakteristisch für den Unterschied ist eine Aussage des griechischen Schriftstellers Plutarch³⁵. Dort wird die Frage gestellt: „Wo wird er ein Land oder ein Meer finden, in dem es keinen Gott gibt?“ Für jeden Bereich des Weltalls hält man Götter, oder zumindest einen Gott, für zuständig. Nach dem AT dagegen ist es der allmächtige Gott, der schon überall dort ist, wo er sein will, ohne daß

³⁵ De superstitione 4, Moralia 166 D.

ihm die Eigengesetzlichkeit des Raumes irgendwelche Schranken auferlegen könnte.

Der gleiche Gedanke ist auch an anderen Stellen ausgedrückt. Gott füllt Himmel und Erde. Vor ihm kann sich niemand verbergen (Jer. 23,24). Gott kann zugleich an verschiedenen Orten nahe sein (Ps.119, 151). Er ist überall dort nahe, wo er im Gebet angerufen wird (Ps.145,18) oder wo Menschen zerbrochenen Herzens sind (Ps.34,19). Gottes Anwesenheit ist nicht auf einen bestimmten Ort begrenzt, und in keinen Ort der Welt kann man Gottes Größe hineinzwängen. Das kommt besonders in Jes.66,1 zum Ausdruck. Die Stelle hat folgenden Wortlaut:

So spricht Jahwe:
Der Himmel ist mein Thron
und die Erde der Schemel meiner Füße.
Was ist das für ein Haus, das ihr mir bauen wollt,
und was für eine Stätte meiner Niederlassung?

Es ist eine starke Vergrößerung des alttestamentlichen Raumverständnisses, wenn man mit Bernhard Duhm³⁶ aus dieser Stelle folgert, daß die Erde nur den geringeren Teil von Jahwe habe. Gott ist nicht in verschiedene Räume aufgeteilt, sondern er kann zugleich überall da sein, wo er sein will. Wenn er in die Geschichte eingreift und seinen auserwählten Menschen erscheint, so erscheint er in einem bestimmten begrenzten Raum. Aber nicht der Raum ist dann Gegenstand der Erwählung, sondern Gott erscheint an ganz verschiedenen Orten, um an seinen Auserwählten zu handeln.

Unräumlich ist auch „das Antlitz Gottes“. Es kann nicht gesehen werden, wie man das Gesicht eines Menschen sieht (2. Mose 33,20). Sogar der profane Sprachgebrauch und auch die Nachbarvölker kannten die nicht buchstäbliche Bedeutung³⁷ solcher Begriffe. Ganz unräumlich aufzufassen ist „der Arm“, „die Hand“, „die Rechte Jahwes“³⁸. Die ältere Exegese hat in solchen Redewendungen stärkere Anklänge

³⁶ Das Buch Jesaia, Göttingen 1968⁵, S. 481.

³⁷ Vgl. Walter Eichrodt, Theologie des AT II, Berlin 1961⁴, S. 15 f.

³⁸ 2. Mose 15,6; 4. Mose 11,23; Ps. 44,4; 79,11; 89,11; 89,14; 118,15 f.; Jes. 50,2; 52,10; 53,1 und viele andere Stellen.

an menschenähnliche Züge gesehen. So hat Duhm Jes.53,1 wie folgt ausgelegt³⁹: „Wer hat in der Höhe den für gewöhnliche Augen unsichtbaren Gottesarm erblickt, wie er im Begriff ist, das Wunder, das uns geoffenbart wurde, hervorzubringen?“ Eine massiv körperliche Auffassung des sich horizontal über dem Menschen befindlichen Armes ist im Text nicht enthalten. Unräumlich sind auch die Gegenstände in der Hand Gottes. Besonders bei Jeremia begegnet uns das Bild des Bechers immer wieder. An manchen Stellen hat der Becher zwar den Charakter eines Gegenstandes (z. B. Jer.25,15ff.) aber dieser Gegenstand kann nicht gemessen oder gewogen werden und gehört nicht dem Bereich des Raumes an. Zum Symbol wird der Becher an solchen Stellen wie Jer.51,7, wo klar gesagt ist, daß Babel der Becher ist. Ebenso verhält es sich mit der Rute oder dem Stock, den Gott als Mittel der Züchtigung führt⁴⁰.

Wenn Gott, der selbst nicht körperhaft ist, in das Geschehen des Raumes eingreift, so treten dabei häufig Engelmächte in Erscheinung, die einerseits außerräumlichen Bereichen angehören, andererseits aber in einer konkreten Gestalt von drei Dimensionen in Berührung mit den innerweltlichen Dingen treten. Zuweilen wird der Engel Mal'ach Jahwe genannt und ist in Fällen, in denen Gott in unmittelbare räumliche Nähe des Menschen tritt, als Zwischenglied eingeschoben. Der Mal'ach Jahwe kann als Erscheinung Gottes von Gott in der ersten Person reden⁴¹. Er läßt sich in ein Gespräch mit Menschen ein und überbringt diesen eine Botschaft Gottes⁴². In anderen Fällen erscheint er in Gestalt einer Feuerflamme⁴³, in einer Audition⁴⁴ oder im Traumbild⁴⁵. Dann erscheint er wieder in körperlicher Gestalt, die sich nicht von den Gestalten der Menschen unterscheidet⁴⁶. Der Mal'ach Jahwe

³⁹ Das Buch Jesaia, Göttingen 1902², S. 357. Von der dritten Aufl. 1914 an abgeschwächt.

⁴⁰ Hiob 9,34; 21,9; Ps. 89,33 u.a.m.

⁴¹ 2. Mose 31,11 – 13; Richt. 2,1.

⁴² 2. Mose 16,7 ff.; 21,17 f.; 22,11 f., 15 ff.; 4. Mose 22,22 ff.; Richt. 6,11 ff.; 13,2 ff.

⁴³ 2. Mose 3,2.

⁴⁴ 1. Mose 22,11.

⁴⁵ 1. Mose 31,11 ff.

⁴⁶ Richt. 6,11 (vgl. V. 22).

ist aber nicht ständig mit der menschlichen Gestalt behaftet. Er lebt in einem anderen Bereich, nimmt nur zeitweise die Erscheinung eines Leibes von bestimmten Größenmaßen an, um innerhalb des diesseitigen Bereiches des Körperhaften seine Mission zu erfüllen und in ein Gespräch mit den Menschen zu kommen. Die Fragen nach der Beschaffenheit und nach dem Aufenthaltsort des Engels außerhalb seiner besonderen Mission bergen weit schwierigere Probleme in sich. Aufschlußreich für diesen Fragenkreis sind die Berichte über den Übergang in einen anderen Bereich. Nach Richt.6,21 verschwindet der Engel, d. h. er verliert seine Körperlichkeit unmittelbar an dem Ort, an dem er mit Gideon geredet hat, und nach dem Verschwinden des Engels vernimmt Gideon noch die Stimme Jahwes. Nach einer anderen Erzählung des Richterbuches (13,2–23) erscheint der Mal'ach Jahwe ebenfalls als ein Mensch, der sich in seinem Aussehen nicht von anderen Menschen unterscheidet. Es fehlen Aussagen darüber, wie er diese Erscheinungsform angenommen hat. Wirklicher Mensch ist er jedoch nicht, denn er verweigert die Speise⁴⁷. Nachdem er seine Mission erfüllt hat, geht er in der Opferflamme auf⁴⁸. Wir finden im AT keine Ausmalung, wie der Engel in der Flamme ein höher gelegenes Stockwerk des Weltalls erreicht. Der Ort, an dem er sich von den Menschen trennt und in seinen eigentlichen Bereich zurückkehrt, ist keine Öffnung im Himmelsgewölbe, sondern der Übergang vollzieht sich in der Flamme. Die Flamme ist ein Vorgang des Brennens, der die drei Dimensionen eines Körpers schwinden läßt. Was in der Flamme aufgeht, unterliegt einer Wandlung, die darin besteht, daß ein Gegenstand seine körperliche Ausdehnung in Länge, Breite und Höhe, sein Gewicht und alle Kennzeichen des Stofflichen verliert. In dieser Wandlung besteht auch die Rückkehr des Mal'ach Jahwe aus dieser Welt des Körperhaften in seinen eigentlichen Bereich. Ähnlich verhält es sich bei der Himmelfahrt Elias⁴⁹. Auch hier entreißt der feurige Wagen mit den feurigen Rossen den Elia aus dem Blickfeld.

⁴⁷ Obwohl nach anderen Stellen Engel Speise zu sich nehmen (1. Mose 18,8; 19,3).

⁴⁸ Richt. 13,20. Vgl. Claus Westermann, Gottes Engel brauchen keine Flügel, Berlin 1957, S. 76.

⁴⁹ 2. Kön. 2,11.

Eine räumliche Ausmalung, wie Elia eine kosmische Grenze überschreitet und in den anderen Bereich, der ja Gottes Bereich ist, eingeht, fehlt auch hier.

In dem eigentlichen Bereich Gottes kennt das AT nicht nur einen Mal'ach Jahwe. Namentlich die jüngeren Partien erwähnen eine Vielheit von Engelwesen, von denen einige mit Namen genannt werden, andere dagegen nur als Klasse mit Sammelnamen versehen sind. Es ist kein Zufall, daß gerade in den Partien des AT, in denen von einer Mehrzahl der Engel die Rede ist, diese auch in ihrem eigentlichen Bereich mehr körperlich geschildert werden, denn eine Vielheit von Geisterwesen macht ein räumliches Nebeneinander verständlich. Die Gestalten in Hesekiel 1 und 10, die Seraphen nach Jes.6 haben Körperformen, die dem dreidimensionalen Raum angehören. Das Danielbuch kennt Engel der Völker⁵⁰, und die Engel können miteinander kämpfen. Besonders eines der Geisterwesen tut sich als Ankläger hervor⁵¹. Er wird Satan genannt. Der Ort, an dem er sich aufhält, ist nicht von dem Ort getrennt, in dem sich Gott und die Engel befinden. Besonders an den Hiobstellen wird sichtbar, daß Satan nur eines der Engelwesen in Gottes Herrscherbereich ist. Von einem Ort, der räumlich durch die Erde vom Herrschaftsbereich Gottes getrennt und diesem entzogen wäre, von einem unterirdischen Ort, in dem die Teufel regieren, weiß das AT nichts. Es gibt zwar eine Stelle im AT, an der berichtet wird, daß eine Gruppe straffälliger Menschen von der Erde verschlungen wurde. Es ist das die Erzählung von der Rotte Korachs (4.Mose 16). Die Erde tat ihren Mund auf und verschlang die Meuterer. Dieses Verschlingen soll aber kein lebendiges Übersiedeln in eine unterirdische Höllenregion bedeuten. Vom Vorhandensein und von der Beschaffenheit einer Region, in der die Teufel regieren, ist im Text nichts zu lesen. Es handelt sich lediglich um eine außergewöhnliche Todesstrafe, worauf besonders V.35 hinweist.

Während uns die Erzählung über die Vernichtung der Anhänger Korachs keine Auskunft über die Beschaffenheit eines Totenreiches gibt, sind andere Stellen in dieser Beziehung weniger zurückhaltend. Wir finden verschiedene Aussagen über die Sche'ol, die Totenwelt.

⁵⁰ Dan. 10,13; 10,20.

⁵¹ Hiob 1,6 ff.; 2,1 ff.; Sach. 3,1 ff.

Von größtem Interesse ist für uns die Frage des räumlichen Verständnisses der Totenwelt. An Stellen wie 1.Mose 37,35; 42,38; 44,29.31 bedeutet „hinabfahren in die Sche'ol“ weiter nichts als „sterben“. Die Nichtigkeit des Lebens wird so geschildert, daß sowohl der Glückliche als auch der Unglückliche im Staube liegen und vom Gewürm bedeckt sein muß⁵². Völlig unzutreffend behauptet Kroll⁵³ auf Grund solcher Stellen, die Unterwelt des AT sei staubig. Die Vorstellungen von dem Grab und der Unterwelt sind im AT nicht terminologisch getrennt, daher kann das Land der Finsternis und des Dunkels (Hiob 10,21f.) sowohl auf das eine als auch auf das andere gedeutet werden. Die Stille ist eine Grabesstille⁵⁴, in der es nicht einmal den Lobpreis Gottes gibt⁵⁵. An solchen Stellen ist vom Tode und vom Grabe als vom Ende des Lebens die Rede. Aber Sche'ol bedeutet nicht nur Grab und absolute Ruhe, sondern neben diesen Aussagen finden wir im AT Belege, die besagen, daß die Toten in der Sche'ol leben und miteinander reden können. In Jes. 14,9–21 und Hesekiel 32,17–32 wird das Totenreich sogar recht räumlich umschrieben. Es ist unmöglich, dieses Reich mit der Grabesstille zu einer einheitlichen Vorstellung zu verschmelzen.

Wenn wir der Frage nachgehen, wo das AT die Unterwelt lokalisiert, so fällt zunächst die Tatsache auf, daß vom Sterben häufig als von einer Bewegung „hinunter“ die Rede ist. Aber wie sich das Totenreich von den Gräbern unterscheidet, so ist auch das Sterben nicht gleichbedeutend mit einer Versetzung in eine tiefer gelegene Welt. Welche Bedeutung das „hinunter“ hat, darüber geben folgende Stellen, in denen vom König zu Babel die Rede ist, Auskunft.

Jes. 14,12: Wie bist du vom Himmel gefallen,
du glänzender Morgenstern!
Wie bist du zur Erde gefällt,
der die Völker niederstreckte!

V. 15: Aber zu Sche'ol wirst du hinabgestürzt,
in die äußerste Grube.

⁵² Hiob 21,26.

⁵³ Gott und die Hölle, Leipzig 1932, S. 321.

⁵⁴ Ps. 94,17; 115,17.

⁵⁵ Ps. 6,6; 30,10; 88,11 – 13.

In Vers 12 wird der Sturz als ein Fall aus schwindelnder Höhe auf die Erde bezeichnet, und nur wenige Verse weiter dient ein anderes Bild zur Ausmalung des gleichen Sturzes, nämlich von der Erde in eine tiefe Grube, in die Sche'ol. Es kommt in solchen Bildern überhaupt nicht auf eine örtliche Bestimmung einer Unterwelt an. Nicht die Vorstellung eines örtlich genau bestimmten Raumes schwebt hier vor, sondern nur die Größe des Sturzes, die mit dem Fall eines Körpers verglichen wird. Nicht um den Ort, den der fallende Körper erreicht, geht es, sondern um die Bewegung von oben nach unten, um die radikale Veränderung, um den Verlust der Macht, Herrlichkeit und Höhe, um ein Absinken auf ein irdisches, und sogar noch tieferes Niveau. In den beiden Bildern vom Sturz ist einmal die Erde Endpunkt des Sturzes vom Himmel, das andere Mal wird ein Punkt unter der Erde genannt. Die Sche'ol ist kein Ort, der sich in gewisser Tiefe unter der Erde als Totenreich erstreckt, sondern sie ist die Endstation, die der Mensch erreicht, wenn er von Gott gestürzt wird. Der Sturz geschieht gewöhnlich von der Erde aus, daher liegt die Auffassung nahe, auf die Gestürzten nach unten zu blicken. Aber für das AT ist nicht die Topologie der Sche'ol von Wichtigkeit, sondern die Richtung, die Bewegung, die der Fallende hat. Höhe ist Herrschaft und Macht. Tiefe ist die Strafe Gottes.

Die Sche'ol ist keinesfalls ein Gebiet, das dem Zugriff Gottes entzogen wäre. Selbst in der Unterwelt gibt es keine Macht, die sich mit Erfolg gegen Gott auflehnen könnte. Auch dann, wenn der Sieg Gottes über das Seeungeheuer erwähnt wird,⁵⁶ ist das Ungeheuer kein ernsthafter Gegner, der den Sieg Gottes in Frage stellen könnte, sondern solche Gegner Gottes werden nur erwähnt, um die grenzenlose Macht Jahwes noch eindrucksvoller zu schildern. Gott ist auch der Herr des Totenreiches. Wenn Gott den Menschen aus Todesgefahr rettet, so kann das auch so ausgedrückt werden, daß Gott den Menschen wieder aus der Sche'ol heraufführt⁵⁷.

Wir sind nun in unseren Untersuchungen so weit, um die Frage zu stellen, ob im Alten Testament ein Weltbild enthalten ist. Diese Frage wird häufig bejaht, weil an verschiedenen Stellen eine Mehrzahl von

⁵⁶ Ps. 74,13; Jes. 51,9.

⁵⁷ 1. Sam. 2,6; Ps. 30,4.

Himmeln, Säulen der Erde⁵⁸ oder des Himmels⁵⁹ und ähnliche Dinge erwähnt werden. Das AT kennt nicht nur eine Mehrzahl von Himmeln, sondern sogar die Redewendung: „Die Himmel und die Himmel der Himmel“⁶⁰. Vergeblich suchen wir aber irgendwelche Anhaltspunkte über die örtliche Lage und die gegenseitige Abgrenzung der verschiedenen Sphären. In 1.Mose 1,6 ist zwar von einer Scheidewand zwischen Himmel und Erde die Rede, aber auch diese Bibelstelle gibt kein genaues Bild über höher gelegene Teile des Weltalls, sondern sie schildert nur, wie Gott den verschiedenen Gewässern ihre Bereiche zugewiesen hat. Das AT ist reich an Bildern, in denen die Schöpfung Gottes auf mannigfaltige Art geschildert wird. Wenn man nun versucht, aus diesen verschiedenen Bildern ein Weltbild zusammenzubauen, so läuft man Gefahr, ein Gefüge zu konstruieren, das nicht als eine Einheit in den alttestamentlichen Schriften enthalten ist. Die kosmologischen Bilder dienen einzig und allein zur Schilderung der Macht Gottes. Deshalb ist der Autor von Ps.19,5b–7 ganz unbekümmert um kosmologische Konsequenzen, die sich ergeben, wenn man den Gedanken weiterführt, daß die Sonne wie ein Bräutigam oder wie ein Held aus seiner Kammer herauskommt. Gänzlich fern liegt hier jegliche Spekulation, welche räumliche Beziehungen oder Kollisionen durch diesen Lauf der Sonne entstehen könnten. Mit solchen profanen Problemen befaßt sich der Psalm nicht. Nur der eine Gedanke ist wichtig: Der Lauf der Sonne – mit welchen Mitteln er auch immer geschildert wird – hat die große Bedeutung, daß er auf die Herrlichkeit Gottes hinweist (V.2). Wie unbekümmert die alttestamentlichen Autoren um ein einheitliches Weltbild sind, zeigt eine Hiobstelle (26,7), in der die Erde als frei über dem Nichts schwebend erwähnt wird. Auch in diese Stelle darf man keine neuzeitliche Astronomie hineinlesen. Die Kosmologie des AT ist einfach und durchsichtig: Die Welt ist eine Schöpfung Gottes. Äußerungen über die Beschaffenheit der Welt haben keinen Wert an sich, sondern sie dienen der Verherrlichung der Schöpfermacht Gottes. Der Raum hat keinerlei selbständige Bedeutung. Bedeutung hat einzig und

⁵⁸ Ps. 75,4.

⁵⁹ Hiob 26,11.

⁶⁰ 1. Kön. 8,27.

allein Gott und sein Handeln an den auserwählten Menschen. Die zentralen theologischen Gedanken bestimmen das gesamte Denken dermaßen, daß für irgendeine Selbständigkeit kosmologischer Anschauungen, die von dem zentralen Gedankengut unberührt wären, kein Raum mehr bleibt. Es gibt im AT kein untheologisches Verständnis von irgendwelchen Dingen, es gibt deshalb auch kein säkulares Raumverständnis. Der Raum des AT ist nicht selbständig genug, um sich zu einem Weltbild zu verdichten. Nicht darüber wollen die alttestamentlichen Autoren berichten, wie der Weltbau beschaffen ist. Wenn man versucht, die Aussagen des AT zu sammeln, um Belege für profane Weltbildkonstruktionen zu gewinnen, so wird man den Texten nicht gerecht, weil man ein fremdes Raumverständnis, in dem die Welt einem Wert an sich besitzt, in Bibelstellen hineinliest. Wir haben deshalb darauf verzichtet, alle Stellen daraufhin zu befragen, ob sich aus ihnen ein Baustein für ein Weltbild herauspressen läßt. Getan haben dies vor uns schon andere, und zwar besonders ausgiebig im Judentum.

Raumverständnis und Weltbild in der jüdischen Umwelt des Neuen Testaments

Die Höhenlage eines Verständnisses der Wirklichkeit ganz von Gott her war in der klassischen Zeit des Prophetentums keinesfalls Gemeingut des ganzen Volkes. Als die Prophetie erloschen war, blieb ihr Erbe zwar dem Buchstaben nach in Geltung, aber es kam zunächst zu einer Schwerpunktverschiebung und dann zu einer immer deutlicher werdenden Veränderung.

Die geistige Entwicklung des Judentums war recht uneinheitlich. Durch fremde Einflüsse und durch Nebenströmungen der Diaspora wird der Fragenkomplex noch schwieriger. Einen geprägten Frömmigkeitstyp finden wir in der Gemeinschaft von Qumran. Diese hat kein eigenes Raumverständnis entwickelt. Die Gegenwart Gottes im legitimen Tempelkult, die Erwählung der rechtmäßigen Priester und das Bewußtsein der Zugehörigkeit zum auserwählten Volk Gottes waren zwar im theologischen Denken stärker betont als bei den anderen Richtungen, aber die Gemeinschaft von Qumran mußte sich mit der Realität abfinden, daß Tempel und Priesterschaft nicht unter ihrem Einfluß standen. Das Bewußtsein blieb erhalten, daß Gott größer ist als der Verfügungsbereich der eigenen Gruppe. Ein an der Geschichte des Volkes und an Zeitabläufen orientiertes Interesse war in Qumran noch stärker ausgeprägt als im Alten Testament. Man wollte mehr über den Zeitablauf wissen, als im AT überliefert wird. Diese Neugier wird in einer Schrift befriedigt, die schon vor den berühmten Funden von Qumran bekannt war, die aber das Gedankengut dieser Religionsgemeinschaft widerspiegelt, nämlich im Buch

der Jubiläen. Das Buch gibt Auskunft über jeden Tag der zweiten Woche nach der Schöpfung (3,1–8). Der Leser erfährt, an welchem Tage Eva in den Garten Eden kam (3,9), er erfährt, daß Isaak in der Mitte des dritten Monats geboren wurde (16,13). Viele andere Einzelheiten werden mitgeteilt. Obwohl im Buch der Jubiläen ein ausgesprochenes Raumverständnis fehlt, so wird hier doch schon der Beginn einer Entwicklung sichtbar, die dahin steuert, daß immer genauere räumliche Aussagen gemacht werden. In der Erzählung vom Turmbau zu Babel sind die Maße des Turmes mit einer Genauigkeit bis zu einer Handbreit¹ angegeben.

Ebenso wie das Buch der Jubiläen ist auch das 4. Esrabuch vorwiegend an der Geschichte orientiert, aber eine Tendenz zu einem größeren Raumverständnis macht sich auch hier deutlich bemerkbar. Ganz preisgegeben ist die Zurückhaltung in der räumlichen Ausmalung des Jenseits in den unter dem Namen Baruch überlieferten Pseudepigraphen. In der syrischen Apokalypse kommt deutlich zum Vorschein, daß es eine Frage des Apokalyptikers ist (Kap. 49), die eine Antwort über die Beschaffenheit der Leiber am Jüngsten Tage auslöst. Es ist also die menschliche Neugier, die zu einer Ausmalung der jenseitigen Dinge drängt. Da aber die menschliche Vorstellungskraft in der Kategorie des dreidimensionalen Raumes befangen ist, müssen die Antworten auf solche Fragen zwangsläufig eine Tendenz zu massiven Raumvorstellungen enthalten. Nach der griechischen Apokalypse stellt Baruch verschiedene Fragen an den Engel Phanuel und begründet seine Neugier mit dem Hinweis, daß er alles den Menschenkindern kundtun will. Er will wissen, wie dick das Himmelsgewölbe ist (2). Beim Anblick des sagenhaften Vogels Phönix, dessen Flug die Sonne auf ihrem Lauf begleitet (6), richtet Baruch gleich einige Fragen an den Engel. Diese Fragen verraten eindeutig, wie das Interesse dem Materiellen zugewendet ist. Der Apokalyptiker will wissen, was der Vogel frißt und ob er Kot von sich gibt. Das gleiche Interesse für das Stoffliche schreibt der Apokalyptiker den alten Babyloniern zu. Von ihrem Turm aus wollten diese Männer das Himmelsgewölbe anbohren um festzustellen, aus welchem Metall bzw. Material das Gewölbe besteht (gr. Bar. 3).

¹ 10,21.

Den Wissensdrang nach der Beschaffenheit überirdischer Dinge sättigten die Juden nicht nur aus der Apokalyptik, sondern die Vorstellungen über jenseitige und himmlische Dinge wurden auch noch aus einer zweiten Quelle genährt. Diese zweite Quelle war die rabbinische Gelehrsamkeit, wie sie ihren Niederschlag in der talmudischen Literatur gefunden hat. Wenn auch die endgültige Redaktion des Talmud jünger als die Schriften des NT ist, so besteht doch kein Zweifel darüber, daß das talmudische Gedankengut eine hervorragende Quelle für die Kenntnis des Judentums aus der Zeit des Urchristentums darstellt.

Charakteristisch für das Raumverständnis der Rabbinen sind die Aussagen über die verschiedenen Geistermächte. Die Engel und Dämonen sind körperliche Wesen. Wenn ein Engel mit einem Menschen in Berührung kommt, so ist es gar kein Problem, wie das Geistwesen die körperliche Gestalt annehmen und verlassen kann. Die unsichtbaren Wesen sind an sich körperhaft. Daß sie nicht gesehen werden, liegt einzig an der Beschaffenheit der menschlichen Augen. Der babylonische Talmud empfiehlt sogar ein Heilmittel, das diese Unzulänglichkeit aufhebt². Wer es anwendet, kann die Tausende von Dämonen, die den Menschen umgeben, sehen. Es gibt unzählige Arten von Dämonen. Allein an einer einzigen Stelle³ werden 300 Arten erwähnt. Es gibt männliche und weibliche Geister. An einer anderen Stelle⁴ lesen wir, daß die Dämonen im Unterschied zu den Engeln essen, trinken, sich fortpflanzen und sterben können. Die unsichtbaren Leiber der Geister sind dermaßen real, daß durch Berührung mit ihnen die Kleider der Gelehrten schäbig werden⁵. Sogar die Angehörigen der höheren Engelklassen sind nicht nur in der Zeit ihres Verkehrs mit den Menschen greifbar körperhaft. Auch Metatron kann mit sechzig feurigen Hieben bestraft werden⁶, und über den Engel Gabriel ergeht gelegentlich die gleiche Züchtigung⁷.

Die Geisterwesen wurden dermaßen körperlich aufgefaßt, daß

² b. Berakot 6 a.

³ b. Gittin 68 a.

⁴ b. Chagiga 16 a.

⁵ b. Berakot 6 a.

⁶ b. Chagiga 15 a.

⁷ b. Joma 77 a.

ihre Reichweite die eines Menschen nicht überschreitet. Nach rabbinischen Vorstellungen⁸ geht vor den Frauen, die vom Leichenzug zurückkehren, ein mit dem Schwerte tanzender Engel. Den Gefahren der Begegnung mit diesem gespensterhaften Schwerttänzer entgeht man, wenn man vier Ellen zurückweicht oder sich hinter einer Mauer versteckt. Nach anderen Aussagen des Talmud gibt es sogar Geister, die eine geringere Reichweite und Bewegungsfreiheit haben als ein Mensch. Das geht aus folgender Erzählung⁹ hervor: Ein Mann wurde von einem Geist der Armut, der ja bei den Rabbinen besonders unerwünscht war, verfolgt. Der Geist wollte sich der übriggelassenen Speisereste und somit des Mannes bemächtigen. Als der Mann eines Tages auf dem Rasen gespeist hatte, nahm er eine Schaufel, grub den Rasen ab und warf ihn mitsamt den übriggelassenen Brocken und mit dem Armutsgeist in den Fluß. Seit jener Zeit war er von seinem lästigen Begleiter befreit. Offensichtlich hatte sich der Dämon auf die Speisereste gestürzt und war nach jüdischer Anschauung dermaßen an die Gegenstände gebunden, daß er weder das Stück Rasen noch die Schaufel verlassen konnte. Aufschlußreich über die räumliche Vorstellung von Geisterwesen ist auch das für die Rabbinen ernsthafte Problem¹⁰, ob man sich von seinen begleitenden Schutzengeln verabschieden soll, ehe man einen Abort betritt. Hier wird die Konsequenz der massiv räumlichen Auffassung von Geisterwesen deutlich. Die Rabbinen glaubten, daß die Schutzengel körperlich, wenn auch unsichtbar, Schritt für Schritt neben dem Menschen hergehen. Wenn der Mensch unreine Orte betreten muß, kann er den heiligen Geistern nicht zumuten, daß sie ihm auch in die Stätten der Unreinheit folgen. So verabschiedeten sich die einen von ihren Schutzengeln, ehe sie den Abort betraten, die anderen wagten das nicht zu tun, denn sie fürchteten, die Engelmächte könnten fortgehen und nicht zurückkehren.

An solchen Stellen wird die zweifache Wurzel des rabbinischen Geisterglaubens sichtbar. Einmal fußt dieser Glaube im AT mit seinem Vertrauen auf den Schutz, den Gott uns auf Schritt und Tritt

⁸ b. Berakot 51 a.

⁹ b. Chullin 105 b.

¹⁰ b. Berakot 60 b.

zukommen läßt. Die andere Wurzel ist der Intellekt der Rabbinen, der die Kategorie des dreidimensionalen Raumes als Selbstverständlichkeit hinnimmt und dann ganz konsequent schlußfolgert. Die Rabbinen stellten keine Untersuchungen über das Raumverständnis im AT an. Untersuchungen und Empirie waren nicht ihre starke Seite. Um so mehr Scharfsinn legten sie in spitzfindigen Kombinationen an den Tag. Ihre Schlüsse waren logisch, und ihr Denken war konsequent. Aber sie merkten nicht, wie abhängig sie von der Prämisse der körperhaften Struktur des Jenseitigen waren. Die Rabbinen wollten das Erbe des AT erhalten, aber durch ihre intellektuellen Schlußfolgerungen und Kombinationen entfernten sie sich ohne ihre eigene Absicht von diesem Erbe.

Neben den Vorstellungen von Engelwesen sind für die Untersuchung des Raumverständnisses Vorstellungen der Schriftgelehrten und Apokalyptiker von den Orten des Aufenthaltes nach dem Tode von großer Wichtigkeit. Das Buch Henoch kennt eine jenseitige Wohnung der Gerechten mit den Engeln¹¹. Auch in dem Zwischenzustand sind die Erlösten nach 4. Esra 7, 95 in Kammern versammelt. Die syrische Baruchapokalypse kennt die Auffassung, daß die Toten in der gleichen, völlig unveränderten Körperhaftigkeit, in der sie gelebt haben, auferstehen werden (50, 2). Erst nachher wird das Aussehen geändert, wenn auch des Körperhaften nicht ganz entkleidet (51, 1ff.), und die Seligen werden in eine höher gelegene Welt (51, 10) von großer räumlicher Ausdehnung (51, 11) eingehen. Die Wohnung Gottes und der Engel wird als dreidimensionaler Raum gedacht. Wenn in der rabbinischen Literatur gelegentlich die Frage gestellt wird, ob es im Himmel ein Sitzen¹² gibt, so steht hier nicht eine leiblose Existenz zur Debatte, sondern nur verschiedene Möglichkeiten eines körperlichen Lebens. Eine genaue Ausmalung des jenseitigen Zustandes finden wir vor allem in jüngeren Schichten der jüdischen Überlieferung. Besonderes Interesse erweckt das Paradies, das gewöhnlich mit der Vorstellung des Himmels der Seligen zusammenfließt, gelegentlich aber auch als ein jetzt vorhandener Ort der Erde aufgefaßt wird. Es gibt keine einheitliche Auffassung über

¹¹ äth. Hen. 39,4 ff.

¹² Midr. Schemot rabba, Par. 43.

die geographische Lage des jenseitigen Ortes der Seligkeit. Aber es gibt sehr viele Aussagen, die diesen Ort irgendwo im Himmel oder auf Erden lokalisieren. Die von Paul Volz¹³ angefertigte tabellarische Zusammenfassung zeigt ganz deutlich, daß nicht einmal eine Entwicklungslinie feststellbar ist, sondern daß die verschiedenen Ortsbestimmungen nebeneinander bestehen. In der jüngeren Überlieferung wird das Paradies allerdings zu einem richtigen Gebäude mit vielen Stockwerken. Auch in der Hölle gibt es tiefere und höher gelegene Schichten¹⁴. Aber diese vergrößerte Auffassung ist nicht überall gleichmäßig durchgeführt. Die Entrückung Esras wird mit äußerster Zurückhaltung ohne jegliche Ausschmückung nur mit wenigen schlichten Worten geschildert¹⁵. Das Buch Henoch¹⁶ dagegen malt die Aufnahme in den Himmel in räumlichen Darstellungen aus. Zwar handelt es sich bei Henoch um einen besonderen Fall, denn Henoch wird hier zum Menschensohn erhoben, aber die Schilderungen beim Betreten des Himmels zeugen davon, daß die jenseitigen Vorgänge recht räumlich aufgefaßt werden.

Das Leben im zukünftigen Paradies malten die Rabbinen körperhaft aus. Sie meinten sogar zu wissen, daß dort an goldenen Tischen mit drei Füßen gespeist¹⁷ wird. Das Gold der jenseitigen Tische ist nach Auffassung der Rabbinen dermaßen identisch mit dem irdischen, daß man sich unter Umständen im Paradies mit einem defekten Tisch begnügen muß, wenn man in dieser Welt das Gold von einem Tischfuß in Empfang genommen hat¹⁸.

Ähnlich wie das Paradies wurde auch die Hölle als Raum aufgefaßt. Die Apokalyptik unterscheidet einen vorläufigen und einen endgültigen

Ort der Strafe¹⁹. Lokalisiert wird dieser Ort gelegentlich in einer Schlucht²⁰, häufiger in einem unterirdischen Raum²¹. Auch in diesen Ortsbestimmungen kommt die Eigenart des jüdischen Raumverständnisses zur Geltung. Diese besteht darin, daß kein in sich geschlossenes Weltbild zugrunde liegt. So wird auch der Ort der Hölle nicht aus einem Gesamtbild des Kosmos erschlossen, sondern er steht in irgendeinem Zusammenhang mit dem Ort der Sünde oder des Grabes. Darauf weist folgende Erzählung hin²². Ein verstorbener Rabbi war zu gelehrt für das Fegefeuer und zu schlecht für den Himmel. So blieb er tot im Grabe liegen. Sein Nachfolger war der Meinung, es sei besser durch das Fegefeuer in das Paradies zu gelangen, und versprach, daß er nach seinem eigenen Tode diese Wandlung veranlassen werde. Als nun dieser Nachfolger gestorben war, stieg aus dem ersten Grabe Rauch auf. Sicher hatte jetzt bei dem alten Leichnam das Fegefeuer begonnen. Aufschlußreich ist auch eine andere Erzählung, die uns an einigen Stellen²³ des Talmud begegnet und auf einen Zusammenhang zwischen dem Ort der Sünde, dem Ort der Leichen und der Hölle hinweist. Ein Araber führt einen Juden an einen Erdsplatt, unter dem sich die Rotte Korachs befindet. Alle dreißig Tage bringt die unterirdische Bewegung der Hölle die Sträflinge dorthin. Aus der Schlucht steigt solche Hitze hervor, daß etwas Wolle, an einer Lanzenspitze über den Erdsplatt gehalten, versengt. Der Ort der Strafe kann nicht allzu tief unter der Erdoberfläche liegen, denn die Stimmen der Gepeinigten sind auf der Erde deutlich zu hören. Wenn auch die Hölle nicht sehr tief liegt, so hat sie doch riesige Ausmaße, um alle Menschen, die dahin gehören, zu fassen. Es taucht der Gedanke auf, die Welt verhalte sich zur Hölle wie der Deckel zum Topf²⁴. Für die Sünder von Jerusalem wird wohl in erster Linie das Tal des Schreckens und der Molochoffer Hinnom oder die Erdschicht unmittelbar darunter in Frage kommen.

¹⁹ äth. Hen. 18 – 21.

²⁰ äth. Hen. 27,2.

²¹ äth. Hen. 90,26; b. Baba batra 74 a; b. Sanhedrin 110 a, b.

²² b. Chagiga 15 b.

²³ b. Baba batra 74 a; b. Sanhedrin 110 a, b.

²⁴ b. Pesachim 94 a.

¹³ Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter, Tübingen 1934, S. 420 f.

¹⁴ Belege nennt der Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch von Hermann L. Strack und Paul Billerbeck, München IV, 1956³, S. 1090, Anm. 1. Im folgenden wird das Kommentarwerk zitiert: Strack-Billerbeck.

¹⁵ 4. Esra 14,49.

¹⁶ äth. Hen. 71,1 ff.

¹⁷ Über das Essen und Trinken im Jenseits vgl. Strack-Billerbeck IV, 1132 Anm.

¹⁸ Taanit 25 a.

So setzt sich nun im Lauf der Zeit die Auffassung durch, daß die Hölle unter der Erde liegt, während sich die Wohnung Gottes und der Engel senkrecht über der Erdoberfläche befindet. Die Apokalyp- tik²⁵ kennt zwar noch überirdische Orte der Strafe, aber das babilonische Schema vom Weltbau mit der Erde als mittelster Etage übte nicht nur unmittelbaren Einfluß aus. Der ganze Hellenismus war mit chaldäischem Raumverständnis durchsetzt. Jetzt konnte sich auch ein Weltbild herauskristallisieren. Der unmittelbare babilonische Ein- fluß erwies sich dabei stärker als das griechische Element im Helle- nismus. Bei den Griechen waren die Sphären Bereiche, in denen die Gestirne und der Äther in ewig kreisender Bewegung bleiben. Ledig- lich der Fixsternhimmel kann gelegentlich die Rolle der äußersten Mauer des Weltalls übernehmen. Im Judentum dagegen erkennen wir den massiven Bau der babilonischen Kosmologie wieder. Nach der griechischen Baruchapokalypse (3) ist jeder von den Himmeln ein stabiles Gebäude aus festem Stoff²⁶. Als Eingang dient ein Tor. Der Stoff, aus dem der Himmel besteht, ist so hart, daß die Bauleute des Turmes zu Babel einen Bohrer nehmen mußten, als sie versuch- ten, das Gewölbe vom Turm aus anzubohren.

Mit diesem räumlich gedachten Himmel steht die Erde in Verbin- dung. Von einem Rabbi wird erzählt, daß er täglich einen Gruß vom himmlischen Kollegium bekam, während ein anderer am Vorabend des Sabbats von oben begrüßt wurde²⁷. Häufig fielen Zettel vom Himmel²⁸, um Aufschluß in schwierigen Fragen zu geben. Die Ge- genstände können nicht nur von oben nach unten kommen, sondern auch von der Erde in den Himmel dringen. So berichtet der Midrasch Wajikra rabba (Par. 19), daß während der Bedrohung des Heiligtums durch Nebukadnezar Jechonja auf das Dach stieg und von dort die Schlüssel des Heiligtums nach oben warf. Die Schlüssel fielen nicht zurück und waren somit offenbar in den Himmel gedrungen. Ähn- liches berichtet der babilonische Talmud²⁹ und erwähnt priesterliche

²⁵ z. B. gr. Baruch 3.

²⁶ Vgl. b. Pesachim 94 b.

²⁷ b. Taanit 21 b.

²⁸ b. Joma 69 b; b. Baba mešia 86 a. u.a.m.

²⁹ b. Taanit 29 a.

Jünglinge, die auf das Tempeldach stiegen und die Schlüssel zum Himmel warfen. Die Schlüssel wurden von oben von einer Hand auf- genommen. Das Verständnis des AT wurde immer mehr ins Räum- liche umgedeutet. So glaubten die Rabbinen, daß ein Erdbeben auf die Weise entsteht, daß Gott mit dem Fuß auf die Erde stampft³⁰, da ja die Erde nach Jes. 66, 1 der Fußschemel Gottes ist.

Die Juden sind nicht mehr so uninteressiert an kosmologischen Problemen wie das AT. Die Geheimnisse des Weltalls sollen durch Apokalyptik und Schriftgelehrsamkeit enthüllt werden. Das Buch Henoch offenbart astronomische und meteorologische Geheimnisse³¹ und widmet diesen Ereignissen viel Aufmerksamkeit. Der babiloni- sche Talmud befaßt sich mit dem Problem, wie groß die Entfernung zwischen den oberen und den unteren Gewässern ist³². Im Midrasch wird die Frage gestellt, warum die oberen Gewässer nicht auf die Erde fließen³³. Ein Problem ist für die Rabbinen³⁴ die Stärke der Himmelsdecke oder die Entfernungen im Weltall, ein anderes die Frage, wo die Sonne nachts bleibt. Da die Quellen, die von unter der Erde hervorfließen, nachts warm und am Tage kalt zu sein scheinen, wird der Schluß gezogen, die Sonne sei nachts unter der Erde und erwärme die unterirdischen Gewässer.

Wenn auch das Interesse solchen kosmologischen Fragen zuge- wendet ist, so ist die alttestamentliche Wurzel des Judentums doch stark genug, um die Entstehung eines in sich geschlossenen kosmo- logischen Systems zu verhindern. In den älteren Quellen sind keine Aussagen über die Beschaffenheit der jenseitigen Welt enthalten. Je weiter wir uns zeitlich vom AT entfernen, um so reicher wird die Blütenlese kosmologischer Spekulationen. Doch ist die Zahl der Himmel ganz verschieden. Die jenseitigen Orte der Strafe können

³⁰ b. Berakot 59 a.

³¹ äth. Hen. 41; 43; 44; 59 und besonders Kp. 72 – 82.

³² b. Chagiga 15 a.

³³ Midrasch Bereschit rabba Par IV (zu 1. Mose 1,6). Es ist interessant, daß die Rabbinen diese Frage nicht nur spekulativ, sondern auch empirisch zu beantworten suchten. Ein primitives Experiment mit einem Trichter löst zwar das Problem nicht, zeigt aber, daß sich das Anliegen der Rabbinen mit dem der reinen Wissenschaft durchaus decken konnte.

unter der Erde oder in himmlischen Regionen liegen. Aber wenn auch das Weltbild im Judentum nicht einheitlich ist, so ist das Interesse dermaßen auf die profane Kosmologie gerichtet, daß Theorien entstehen, die nicht durch die wichtigen theologischen Erkenntnisse bestimmt sind. Das alttestamentliche Verständnis der Wirklichkeit, das ganz von der Erkenntnis der Majestät Gottes durchdrungen ist, stellt hohe Anforderungen an das Glaubensleben und bleibt nicht dauernd Geistesgut des gesamten jüdischen Volkes, am wenigsten Geistesgut eines konsequent und kaltblütig rechnenden Gelehrtentums. Das menschliche Denken besitzt eine Tendenz zur massiv dreidimensionalen Auffassung jeder Wirklichkeit, auch einer jenseitigen. Wo die Erhabenheit Gottes wohl als intellektueller Lehrsatz beibehalten bleibt, aber nicht mehr das gesamte Denken des Menschen befruchtet, da werden die göttlichen Dinge den Gesetzen des dreidimensionalen Raumes unterworfen. Das Verständnis von Welt und Wirklichkeit ist nicht mehr allein durch die zentralen theologischen Erkenntnisse bestimmt. Es bleibt Raum für eine profane menschliche Neugier, es bleibt säkulares Interesse für Stoffliches und Materielles. Das Kreatürliche gewinnt an Wert. Der Raum erhält einen Wert an sich. Die Stadt Jerusalem bekommt immer größere Bedeutung. Nach jüdischer Auffassung³⁵ gibt es nach der Zerstörung des Tempels auch für Gott kein Lachen mehr. Gott kann nicht mehr wie früher drei Stunden täglich mit seinem Lewjathan spielen. Nach dieser Auffassung bricht das Unheil in ähnlicher Weise über Gott und seinen Tempel herein wie die Sinflut über die Götter Babyloniens. Gott ist nicht mehr über alle Räume und Orte erhaben. Im Talmud (b. Berakot 6 a) begegnen wir der Meinung, das Gebet des Menschen werde nur im Bethaus erhört. Es ist nicht möglich, mit jedem Gebet nach Jerusalem zu gehen, und die Rabbinen begnügten sich damit, daß der Blick in Richtung auf das Allerheiligste des Tempels gerichtet sein soll³⁶.

Obwohl das Judentum aus lauter Hochachtung vor der Majestät Gottes nicht mehr wagte, Gottes Namen auszusprechen, ist der Schöpfer im Judentum nicht mehr der unumschränkte Herr über alle Prinzipien und Kategorien. Eine Selbständigkeit Gott gegenüber gewinnt

³⁵ b. Aboda zara 3 b.

³⁶ Reiches Material bei Strack-Billerbeck 11, 246 f. (zu Luk. 18,13).

vor allem das mosaische Gesetz, die Tora. Gott befaßt sich selbst an jedem Tage in den ersten drei Stunden mit dem Gesetz³⁷. Die Ver selbständigung der Tora wird sogar so weit getrieben, daß Gott dem Gesetz unterworfen wird. Dies kommt in der Exegese zu 2. Mose 32, 11 zum Ausdruck. Der Gedankengang ist hier folgender³⁸: Gott kann seine Strafandrohung nicht rückgängig machen, denn nach der Tora muß ein Gelübde gehalten werden. Die Rabbinen haben aber eine Möglichkeit, durch einen Gelehrten Gelübde ungültig zu machen³⁹. Diese ihre Vorschrift findet auch auf Gott selbst Anwendung. Da zur Prozedur der Lösung ein Ältester nötig ist, muß Mose die Rolle dieses Ältesten übernehmen. Gott erscheint vor ihm wie einer, der sein Gelübde zu lösen begehrt. Nach einer anderen Stelle⁴⁰ wird das Gelübde Gottes vom oberen Sanhedrin gelöst. Durch diese Überordnung des Gesetzes über Gott selbst sind die Rabbinen von der Höhenlage des alttestamentlichen Glaubenslebens abgesunken. Wenn auch verschiedene widerstrebende Tendenzen nebeneinander bestehen blieben, so rückte das Judentum doch im allgemeinen, ohne es zu wollen und zu wissen, in die Nähe des babylonischen Raumverständnisses und somit auch des babylonischen Weltbildes.

Die innere Entwicklung führte im Judentum zu einem Raumverständnis, das dem hellenistischen sehr verwandt war. Daher konnten auf diesem Gebiete fremde Einflüsse um so leichter assimiliert werden. Besonders in der Diaspora ist nichts anderes zu erwarten. So ist es verständlich, daß Philo⁴¹ das Weltbild der griechischen Astronomie übernimmt. Die unbewegliche Erde wird von den Sphären umkreist. Der Fixsternhimmel ist die äußerste Grenze des Weltalls. Unter ihm befinden sich die sieben⁴² Planeten. Die Unregelmäßigkeit in den Bewegungen der Wandelsterne bereitet den Juden nicht die gleiche Schwierigkeit wie den heidnischen Astronomen. Philo nimmt an, daß Gott selbst die Zügel der Planeten in der Hand hält, um keine Ver-

³⁷ b. Aboda zara 3 b.

³⁸ Midr. Schemot rabba, Par. 43.

³⁹ Vgl. Adolf Wendel, Das israelitisch-jüdische Gelübde, Berlin 1931, bes. S. 134 – 142.

⁴⁰ Midr. Wajikra rabba, Par. 19.

⁴¹ De Cherubim 22 – 26.

⁴² Einschließlich Sonne und Mond.

irrationen zuzulassen. Wenn Philo im allgemeinen das aristotelische Raumverständnis übernimmt⁴³, so durchdringt Gott nach seiner Philosophie die Welt doch in stärkerem Maße als bei den Griechen. Interessanter sind die weniger bekannten Einflüsse des Griechentums auf das jüdische Weltbild. Wenn wir im Talmud⁴⁴ lesen, daß einem Juden, der am Ende der Erde betet, sein Brotkorb verschwindet, aber nach vierundzwanzig Stunden wieder am alten Ort stehen kann, so können nur die rotierenden Himmelsphären der griechischen Astronomen dafür verantwortlich gemacht werden. Wenn wir weiter im Talmud⁴⁵ lesen, die Sonne verursache bei ihrem Lauf einen riesigen Lärm, so haben wir es sicherlich mit einer Entlehnung der griechischen Vorstellung von der Sphärenmusik zu tun.

Am deutlichsten ist der Einfluß des Griechentums und besonders des ptolemäischen Weltbildes in der griechischen Baruchapokalypse. Der Verfasser dieser Schrift wählt Motive griechischer Astronomie oder jüdischen Glaubenslebens nach freiem Ermessen und fügt sie aneinander. Für die rein mathematischen Partien der astronomischen Werke hat er wenig Verständnis. Es ist für ihn auch nicht notwendig, daß jeder von den fünf Planeten in der göttlich kreisförmigen Bewegung bleibt. Somit ist es auch unnötig, für jeden Wandelstern eine eigene Sphäre zu unterhalten. So fließen nun die Bereiche der beiden unter der Sonne kreisenden Planeten ineinander. Ebenso werden die drei Sphären der höheren Wandelsterne in einen Himmel zusammengezogen. Durch diese Reduktion ergibt sich eine Gesamtzahl von fünf Himmeln, was vom Judentum aus schwer zu erklären ist. Die Reihenfolge der fünf Himmel entspricht genau der Astronomie des Ptolemäus.

⁴³ Hans Leisegang, der das Raumverständnis bei Philo eingehend untersucht hat, kommt zu dem Ergebnis, daß Philo nur durch einen gelegentlichen Einfall Gott dem Raume, der ja alles durchdringt und an dem alle teilhaben, gleichsetzt. Die pantheistischen Konsequenzen dieses Gedankens zieht Philo nicht. (Die Raumtheorie im späteren Platonismus, insbesondere bei Philon und den Neuplatonikern. Diss. Straßburg 1911, bes. S. 45 f.).

⁴⁴ b. Baba batra 74 a. Vgl. Hans Bietenhard, Die himmlische Welt, Tübingen 1951, S. 33 f.

⁴⁵ b. Joma 20 b.

Gleich über der Erde befindet sich nach den astronomischen Angaben die Sphäre des Mondes. Für den Apokalyptiker ist die Festigkeit der ersten Decke über der Erde von besonderer Wichtigkeit. Nach griechischer Auffassung ist aber diese mit Äther gefüllte Sphäre keine massive Glocke, so bekommt man auch bei Ptolemäus keine Auskunft über die Stärke dieses ersten Gewölbes. Der Verfasser der Baruchapokalypse wendet sich daher in dieser Angelegenheit an den begleitenden Engel und bittet um Auskunft. Er will die Nachricht auch den Menschenkindern mitteilen⁴⁶. Der Flug in den ersten Himmel dauert dreißig Tage⁴⁷. Es ist nicht anzunehmen, daß diese Zahl einem astronomischen Werk entnommen ist. Wenn man bedenkt, daß die erste Sphäre das Gebiet des Mondes ist und daß der Mond mit seinem dreißigtägigen Zyklus in der jüdischen Zeitrechnung und im jüdischen Bewußtsein eine gewisse Rolle spielte, so erkennt man, daß die dreißig Flugtage in einer begrifflichen Verbindung mit dem Mondlauf stehen können. Da in dem nächsten Himmel zwei ptolemäische Sphären zusammengezogen sind, muß dieser Raum naturgemäß auch doppelt so groß sein wie der erste. Dieser astronomischen Notwendigkeit wird der Apokalyptiker voll gerecht, indem er sechzig Flugtage⁴⁸ ansetzt, die notwendig sind, um in den Mittelpunkt dieses Raumes zu gelangen. Der zweite Himmel umfaßt nach Ptolemäus die Sphären der Venus und des Merkur. Der Apokalyptiker macht dieses Gebiet zum Ort der jenseitigen Strafe. Wenn in diesem Raume die Anwesenheit der Babylonier besonders betont wird, so wird damit der Gedanke zum Ausdruck gebracht, daß gerade diese Leute mit ihrer Ishtar-Venus in diesen Raum hineingehören.

Die nächste Sphäre ist nach Ptolemäus die der Sonne. Hieran ändert das Offenbarungsbuch nichts, fügt aber eine Menge apokalyptischen Materials hinzu⁴⁹. Nach dem astronomischen Handbuch ist die Sonne ein riesiger Körper. Die Sphäre der Sonne muß

⁴⁶ gr. Bar. 2,4.

⁴⁷ gr. Bar. 2,2.

⁴⁸ gr. Baruch 3,2.

⁴⁹ Im Anschluß an die Beschreibung des Sonnenuntergangs erscheint auch die mythische Gestalt des Mondes als Frau auf einem Wagen (9). Die Erscheinung der Frau ist für das Weltbild nicht bestimmend.

entsprechend größer sein. Daher braucht der Apokalyptiker für dieses Gebiet auch mehr Reisezeit, nämlich volle 185 Flugtage⁵⁰. Wenn man die Zahl von 185 Reisetagen für das Gebiet der Sonne mit den dreißig Tagen für die Sphäre des Mondes vergleicht, so ergibt sich ein Größenverhältnis, das den astronomischen Proportionen nicht entspricht. Die Zahl 185 erinnert aber an eine andere Angabe aus der Syntaxis. Ptolemäus errechnet⁵¹, die Sonne sei im Durchmesser $18\frac{4}{5}$ mal größer als der Mond. Es besteht die Möglichkeit, daß der Apokalyptiker mit den Bruchrechnungen nicht recht vertraut war und das Größenverhältnis $18\frac{4}{5}$ in eine Flugzeit von 185 Tagen verwandelt hat. Die riesengroße Sonne braucht eben sehr viel Raum, um zwischen dem dritten und dem vierten Himmel durchzukommen. Dem stimmt auch die christliche Überarbeitung der „Himmelfahrt des Jesaja“⁵² zu, indem sie besonders hervorhebt, daß der Abstand zwischen dem dritten und dem vierten Himmel größer ist als zwischen der Erde und der ersten Sphäre.

Über der Sonne kreisen nach dem astronomischen Weltbild die drei höheren Planeten: Saturn, Jupiter und Mars. In diese Region setzt der Apokalyptiker die Seelen der Gerechten. Über die Größen und die Entfernungen dieser Gebiete finden wir bei Ptolemäus keine direkten und leicht verständlichen Angaben. Wir finden nur gelehrte Abhandlungen⁵³ und Berechnungen von Größen der Epizyklen. Es ist aber allerhand astronomisches Fachwissen notwendig, um aus diesen Formeln ein klares Bild von der Größe der Sphären zu gewinnen. Der Apokalyptiker zog es jedenfalls vor, über den dritten Himmel hinaus keinerlei Größenangaben mehr zu machen. Ganz zuletzt kommt der Fixsternhimmel. Nach griechischer Auffassung begrenzt dieser den Kosmos, so daß dahinter höchstens nur noch der göttliche Antrieb des Sphärenmechanismus sein kann. So bereitet es auch dem Apokalyptiker keine Mühe, in diesen Himmel den Sitz Gottes und seiner Engel zu verlegen.

Die Übereinstimmung zwischen Ptolemäus und der griechischen

⁵⁰ 4,2.

⁵¹ I, 426,15.

⁵² 7,28. Eine direkte Abhängigkeit dieser Schrift von der Syntaxis des Ptolemäus konnte ich nicht feststellen.

⁵³ II, 347 ff.

Baruchapokalypse liegt auf der Hand. Die Reihenfolge der Sphären ist einer der wenigen Punkte, in denen der große Astronom von der Meinung seiner unmittelbaren Vorgänger abwich⁵⁴. So kann der Apokalyptiker nicht von einem unmittelbaren Vorgänger des Ptolemäus geschöpft, sondern er muß die Syntaxis benutzt haben. Dieses Buch ist aber erst um die Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts entstanden. Demnach muß der Verfasser der griechischen Baruchapokalypse in der weltlichen Wissenschaft, wenn auch nicht in allen mathematischen Einzelheiten, gut auf dem laufenden gewesen sein. Er hat seine Offenbarungen einem Weltbild angepaßt, das dem neuesten Stand der wissenschaftlichen Astronomie entsprach.

Die Leichtigkeit, mit der griechische Einflüsse in die jüdische Apokalyptik eindringen konnten, weist auf die gemeinsame chaldäische Quelle hin, aus der Hellenismus und Judentum gespeist wurden. Welchen Zweig der geistigen Entwicklung im Judentum wir auch immer verfolgen, den rabbinischen, den apokalyptischen oder den direkten Einfluß des Hellenismus, immer mündet die Entwicklung im babylonischen Raumverständnis.

⁵⁴ II, 207,3; 207,17.

Das Raumverständnis in den Gleichnissen und Herrenworten

Eine radikale Abkehr von der hohen Wertung des Stofflichen und Körperhaften im Judentum begegnet uns bei einem Manne, dessen Auftreten das neutestamentliche Geschehen einleitet, bei Johannes dem Täufer. Von den wenigen Sätzen, die uns in den Evangelien über den Inhalt der Predigt des Johannes überliefert sind, ist für die Frage des Raumverständnisses folgender Satz von Bedeutung:

Luk. 3, 8b ... und fanget nicht an bei euch selbst zu sagen: wir haben Abraham zum Vater. Denn ich sage euch: Gott kann aus diesen Steinen dem Abraham Kinder erwecken.

In seiner radikalen Strafandrohung vernichtet der Täufer jede falsche Sicherheit. Die Axt der göttlichen Heimsuchung ist den Bäumen schon an die Wurzel gelegt, und es gibt auch für die Kinder Abrahams nur einen Weg, dem Strafgericht zu entgehen. Diese einzige Rettung ist die Buße. Nach jüdischer Auffassung hatte aber die körperliche Abstammung an sich einen Wert. Das bezeugt nicht nur das NT¹. Es gibt sehr viele außerbiblische Belege dafür, daß die leibliche Abstammung von Abraham die Teilnahme an dessen Verdienst bedingt² habe. Das Vertrauen auf die physische Abstammung zer-

¹ Besonders deutlich Joh. 8,33 ff.

² Reiches Material bei Strack-Billerbeck I, 119 f. Es gibt aber auch gelegentlich im Judentum eine Einschränkung, die nur diejenigen als Kinder Abrahams anerkennt, die Abrahams sittliche Art an sich tragen. Vgl. Strack-Billerbeck III, 538.

schlägt Johannes, indem er verkündigt, daß die Ahnentafel vor Gottes Gericht keinerlei Sicherheit oder Schutz gewährleistet. Gott ist in seinem Handeln keineswegs durch die körperliche Abstammung oder Beschaffenheit von Menschen oder Steinen gehemmt. Vor Gott ist jeder Gegenstand im gleichen unendlichen Abstand, der das Geschöpf von seinem Schöpfer trennt. Gott ist dermaßen frei in seinem Tun, daß er aus Steinen dem Abraham Samen erwecken kann. Den Rabbinen, die in massiven dreidimensionalen Kategorien befangen waren, mußte solche Behauptung unverständlich bleiben, und Nikodemus könnte wohl auch hier fragen, wie ein Stein in eines Menschen Körper gelangen und als Abrahams Same geboren werden kann. Aber für Johannes kann es solche Fragen gar nicht geben, denn das Geschehen in der Welt wird hier nicht in seinen profankausalen Zusammenhängen betrachtet, sondern in der einzigen Abhängigkeit von dem freien, allmächtigen und uneingeschränkten Walten Gottes. In einer Umgebung, in der die Tora und die Hypostasen immer größere Selbständigkeit erlangten, in einer Zeit, in der die jenseitigen Dinge immer mehr in stoffliche Formen eingezwängt wurden, war mit einem Mal in der Predigt des Johannes das gleiche Verständnis der innerweltlichen Dinge vorhanden, das uns im AT begegnet. Jegliches Stoffliche und sogar die körperliche Abstammung hat vor Gott ebensowenig Bedeutung wie ein Stein auf dem Felde. Diese Erkenntnis konnte nicht aus den Kreisen der Apokalyptiker oder der Schriftgelehrten stammen. Es war ein Prophet aufgestanden und hat ohne gelehrte Spekulation über die Wirklichkeit Gottes geredet.

Die Verkündigung des Täufers wurde abgelöst durch die Predigt Jesu. Wenn wir auf Grund der vielen überlieferten Worte und Gleichnisse Jesu nach dem Raumverständnis, das in diesen Gleichnissen durchschimmert, fragen, so ist es notwendig, nicht beim Peripheren, sondern beim Zentralen zu beginnen. Beim Versuch einer Formulierung, was das Zentrale in den Worten Jesu ist, stoßen wir auf eine Stelle bei Matthäus. Hier wird der Inhalt der Worte Jesu in dem einen Satz zusammengefaßt:

Matth. 4, 17: „Von der Zeit an begann Jesus zu predigen und zu sprechen: Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herangekommen.“

Die Botschaft von der Königsherrschaft Gottes machte den Unterschied zwischen der Predigt Jesu und der Auffassung des Judentums offensichtlich. Daß Jesus kein sichtbares politisches Reich auf Erden gründen wollte, wie es seine Zeitgenossen anstrebten, ist offensichtlich. Das Reich Gottes ist die vollendete Gottesherrschaft. Es bricht überall dort an, wo der Widerstand gegen das Wirken Gottes gebrochen wird, und ist sowohl zukünftig als auch gegenwärtig. Nach den Aussagen der Herrenworte wird Jesus im zukünftigen Reich ein Getränk zu sich nehmen, das auch Gewächs des Weinstocks heißt (Matth. 26, 29). In diesem Punkte verneint Jesus nicht die Anschauung der Juden, die annehmen, daß im Jenseits ein Wein, wenn auch ein anderer als der irdische, getrunken wird³. Am meisten aufschlußreich über die Zustände im Reich nach dem Tode ist das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus⁴. Die Qual des durstenden Reichen, die Kluft zwischen dem Ort der Pein und dem Ort der Wonne sind ganz realistisch geschildert. Aber den Schoß Abrahams kann man nicht mehr räumlich verstehen. Es entbehrt jeglicher Grundlage, den Schoß Abrahams als Namen eines Ortes in der Unterwelt aufzufassen⁵. Man muß hier an die Geborgenheit eines Kindes oder an die unmittelbare Nähe beim Gastmahl denken⁶. Aber es treten sofort Schwierigkeiten der Deutung auf, wenn man konsequent an dreidimensionalen Vorstellungen haften bleibt. In unmittelbarer Nähe ist nur Raum für einen oder für einzelne, nicht aber für alle Kinder Abrahams. Das Privileg der Nähe Abrahams im Jenseits war für die Juden so wichtig, daß die rabbinischen Texte ohne Rücksicht auf eventuelle Kollisionen verschiedene besondere Männer, wie z. B. Märtyrer, nach ihrem Tode in den Schoß Abrahams legten⁷. Aber das jüdische Raumverständnis sträubte sich gegen die Annahme, daß auch der durchschnittliche Gerechte im Jenseits in die unmittelbare Tischnachbarschaft des Erzvaters kommen könnte, obwohl der Stolz auf die Abstammung zu dieser Annahme drängte. Bei Jesus gibt es dagegen im Jenseits keine Einengungen oder Einschränkungen

³ Vgl. Strack-Billerbeck I, 992.

⁴ Luk. 16,19–31.

⁵ Vgl. Strack-Billerbeck II, 226 f.

⁶ Vgl. Strack-Billerbeck II, 225.

⁷ Vgl. Strack-Billerbeck II, 226.

wegen Raummangels. Das Kind Abrahams, das im Diesseits viele Entbehungen getragen hat, soll in die unmittelbare Nähe des Erzvaters kommen. Gott ist so frei in seinen Möglichkeiten, daß er nicht nur einen besonderen Märtyrer, sondern einen einfachen Menschen, wie wir ihm im Alltag häufig begegnen, in den Schoß Abrahams bringen kann. Lazarus ist in dem Gleichnis nicht als ein für alle Zeiten einmalig dastehender Fall geschildert. Es wäre unsinnig anzunehmen, daß er den Schoß des Erzvaters verlassen muß, wenn ein Nachfolger in das Jenseits tritt. Gottes Geschenk kann doch nicht durch Raummangel begrenzt oder eingeengt werden. Wenn aber die Vorstellung eines dreidimensionalen Raumes solches Handeln Gottes in irgendeiner Weise einschränkt, so wird diese Vorstellung durchbrochen.

Die Schilderung des Jenseits in dem Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus duldet so lange bildreiche Umschreibungen des jenseitigen Lebens in körperlichen Formen, wie dadurch die Größe des göttlichen Handelns, auch die Schwere der Strafe, gezeigt wird. Der Durst ist so groß und quälend, daß der reiche Mann nur einen angefeuchteten Finger für seine Lippen ersehnt. Hier gibt eine massiv räumliche Darstellung ein erschreckendes Bild von der Größe der Strafe Gottes und somit von der Macht des göttlichen Handelns. Die Struktur des dreidimensionalen Raumes kann aber durchbrochen werden, sobald das zur Verwirklichung der noch größeren schenkenden Güte Gottes dienlich ist. Von diesem Gesichtspunkt aus ist auch die Kluft zwischen den beiden Orten zu betrachten. Sie macht es dem Lazarus unmöglich, die ihm von Gott geschenkte Ruhe in Abrahams Schoß zu verlieren und zu dem reichen Mann zu gehen. Sie macht es aber möglich, daß der Verdammte die Seligkeit sieht. Hier kann die Kluft als ein Spalt aufgefaßt werden, der so klein ist, daß man sich über ihn hinweg verständigt. Wer aber ein kosmologisches System aufspüren will und dabei den dreidimensionalen Raum als selbstverständliche Voraussetzung mitbringt, kommt nicht auf seine Rechnung. Die beiden Räume müssen so klein sein, daß man sieht, was sich im anderen Lager abspielt, aber auch so groß, daß sie alle Menschen fassen. Es gibt auch keine Anhaltspunkte für ein Nebeneinander oder ein Übereinander der beiden Reiche. Die Orte der Erlösten und der Bestraften haben keine Höhenlage und keine Begrenzung.

Aufschlußreich für das Raumverständnis der jenseitigen Welt

sind auch die Aussagen über Engelwesen. Die Zahl der Engel ist unbegrenzt. Mit Leichtigkeit können zwölf Legionen zur Verfügung stehen⁸. In dieser Hinsicht sind auch die jüdischen Vorstellungen nicht anders. Ein Unterschied tritt aber in bezug auf die Beschaffenheit der Engelwesen zutage. Während die Engel im Judentum den Gesetzen des dreidimensionalen Raumes unterworfen sind, wird in der Bibel ein anderes Verständnis erkennbar:

Matth. 18, 10b: Denn ich sage euch, daß ihre Engel im Himmel stets das Antlitz meines Vaters im Himmel blicken.

Die Engel der Kinder sind hier offenbar als Schutzengel gedacht. Diese Vorstellung begegnet uns auch vielfach im Judentum. Aber dort können die Geisterwesen nur entweder im Himmel oder in der Nähe der Schützlinge sein. Auch wenn sie im Himmel sind, dürfen sie nicht allezeit in der Nähe Gottes bleiben und Gott sehen. Daher vermerkt Strack-Billerbeck⁹ zu dieser Stelle: „Die rabbinischen Gelehrten vertreten vielfach die umgekehrte Meinung, daß die Engel das Angesicht Gottes nicht schauen können.“ In der Matthäusstelle dagegen ist die Vorstellung von den Engeln nicht durch die Gesetzmäßigkeit des dreidimensionalen Raumes geprägt. Die Geisterwesen gehören dem eigentlichen Bereich Gottes an. Ihre Macht liegt nicht in ihnen selbst, sondern sie kommt von Gott, in dessen Auftrag die Engel wirken. Eine Lösung von Gott tritt auch in der Zeit, in der die himmlischen Boten einen Auftrag in der Welt ausführen, nicht ein. So ist es auch im AT. Auch dort kann der Mal'ach Jahwe während seiner innerweltlichen Mission von Gott in erster Person reden. Die Schutzengel müssen aber andererseits in der Nähe der zu beschützenden Kinder sein. Ein konsequentes Denken in dreidimensionalen Kategorien gestattet nicht, daß diese Motive in die Engelvorstellungen aufgenommen werden. Preisgegeben kann aber nicht die auch im Judentum geläufige Vorstellung von begleitenden Schutzengeln werden, denn hier kommt Gottes väterlich schützendes Handeln an den Kindern zum Ausdruck. Preisgegeben wird auch nicht die unlösbare Verbindung der Geister mit Gott. Nur durch diese Verbindung

⁸ Matth. 26,53.

⁹ I, 783.

bleibt Gott der allein Wirkende und Herrschende. So kann nur eines preisgegeben werden: die Gültigkeit der Gesetze des Raumes. Wo Gottes Handeln an den Menschen wirksam wird, kann jede Eigen-gesetzlichkeit der Kreatur, auch die der Geometrie, durchbrochen werden. Wenn die schützende Hand Gottes auf den Kindern liegt, so ist es nicht notwendig, daß ein Engel den Himmel verläßt, um nach einer langen Reise den Kindern den Schutz Gottes zu überbringen. Vielmehr kommt der Himmel mit seinen Engeln zu den Kindern. Er kann das ja auch tun, denn er ist nicht mit großen Mauern von den anderen Käfigen des Weltalls abgesperrt.

Die gleiche unlösbare Bindung an Gott wird auch von den Menschen nach der Auferstehung ausgesagt.

Mark. 12,25¹⁰: Denn wenn sie von den Toten auferstehen, so heiraten sie nicht, noch werden sie geheiratet, sondern sie sind wie Engel im Himmel.

Bei den Menschen nach der Auferstehung oder bei den Engeln gibt es keine so enge Zugehörigkeit zueinander, wie das im Eheleben der Fall ist. Der Wortlaut bei Lukas bringt diesen Zustand ausdrücklich mit dem anderen Aon in Verbindung. Dort gibt es nur eine Abhängigkeit, und zwar die von Gott. Nach jüdischer Auffassung dagegen war das Geschlechtliche für das Jenseits dermaßen selbstverständlich¹¹, daß die Sadduzäer meinten, daraus die Unmöglichkeit der Auferstehung schlußfolgern zu können.

Von gleichem Raumverständnis geprägt sind auch die Aussagen über das Ende der Welt. Christus wird auf den Wolken des Himmels wiederkehren¹². Nach Matth. 24,27 wird das Ereignis wie ein Blitz über die ganze Erde hereinbrechen. Diese Wiederkunft bedeutet die Übernahme der vollen, uneingeschränkten Herrschaft, die sich nicht nur über eine Landschaft erstreckt, deren geballter Mittelpunkt nicht an einem Ort der Erde zu finden ist, sondern aus dem eigenen Bereich Gottes kommt und über die gesamte Welt hereinbricht. Wir finden im NT keine Ausschmückung, wie ein körper-

¹⁰ Matth. 22,30; Luk. 20,35 f.

¹¹ Belege bei Strack-Billerbeck I, 888 f.

¹² Matth. 26,64; 24,30 f.; Mark. 13,26 f.; 14,62; Luk. 21,27; 22,69 u.a.

licher Messias seinen eigenen Bereich verläßt und sich auf die Wanderschaft zur Erde begibt. Die Wiederkunft Christi ist der Einbruch der himmlischen Zustände in diese Erdenwelt.

Für die Wiederkunft Christi wird eine radikale Scheidung der Menschen in zwei Gruppen vorhergesagt. Als Bild der Trennung dient die Arbeit des Schäfers. Das Radikale dieser Teilung wird in der Alternative rechts – links besonders deutlich. Diese Alternative zeigt, daß nicht zwei genau festliegende und beschreibbare Orte die beiden Menschengruppen aufnehmen.

Rechts und links sind keine festliegenden Ortsbezeichnungen. Der Richter verweist die Gerichteten auf seine Seite der Unehre oder auf die der Ehre. Es gibt hier kein System von Vorstellungen, wie es mit den Raumverhältnissen im eigentlichen Bereich Gottes bestellt ist. Keinesfalls liegt hier eine Theorie vor, daß die einen in eine höher gelegene, die anderen aber in eine tiefere Zone des Jenseits eingehen müssen. Wir finden zwar auch in den Jesusworten das Bild der Erhöhung und der Erniedrigung¹³, aber diese Stellen sind keinesfalls räumlich aufzufassen. Wenn von der Höhe des Platzes an einer Tafel die Rede ist, so bedeutet das eben nur eine ehrenhafte Stellung und keinen höher über dem Meeresspiegel gelegenen Ort. Es ist sogar auffallend, wie wenig in den Herrenworten ein vertikaler Sturz nach unten als Bild für die Verwerfung dient. Im Gleichnis von der königlichen Hochzeit wird der Unwürdige nicht nach unten, sondern nach außen geworfen (Matth. 22, 13). Das Ertränken mit dem Mühlstein am Hals¹⁴ bedeutet nur eine Todesstrafe, nicht aber eine Umsiedlung in eine Unterwelt.

Das Reich Gottes im Sinne der künftigen Herrschaft kann nicht in einen auf oder über der Erde gelegenen Ort hineingezwängt werden. Auch an solchen Stellen, die das jetzige innerweltliche Vorhandensein des Himmelreiches veranschaulichen, begegnet uns ein ähnliches Raumverständnis. Nach der bei Markus (4, 26–29) überlieferten Parabel gleicht das Reich Gottes der selbstwachsenden Saat. Im Gleichnis vom Senfkorn¹⁵ ist das gleiche ausgedrückt. Das erste.

¹³ Matth. 23,12; Luk. 14,11; 18,14; Vgl. Matth. 20,26.

¹⁴ Matth. 18,6; Mark. 9,43; Luk. 17,2.

¹⁵ Matth. 13,31 f.; Mark. 4,30 – 32; Luk. 13,18 f.

frühe Stadium ist klein wie das kleinste unter den Samenkörnern, aber das letzte Stadium ist um so größer. Dieses Charakteristikum des Reiches Gottes kann an keinem toten Gegenstand veranschaulicht werden. Nur das Leben ist zwar an einen bestimmten Punkt in der Welt gebunden, aber es bleibt nicht in dem einen Ort, sondern es geht über die Begrenzung hinaus und breitet sich auf immer weitere Orte aus. Das Prinzip des Lebens, das die Kraft besitzt, die räumliche Begrenztheit zu überwinden, ist in den Gleichnissen das Bild für das unsichtbare Reich, dessen großes Endstadium der jenseitigen Welt angehört. Mit verschiedenen Vergleichen aus der belebten Natur wird in den Gleichnissen immer wieder der gleiche Sachverhalt ausgedrückt.

Aber nicht nur für das Reich Gottes, sondern auch für andere geistliche Vorgänge werden ähnliche Bilder gebraucht. Das Geistesgut der Pharisäer gleicht einem Sauerteig¹⁶. Auch der Säuerungsprozeß besitzt die Eigenschaft des Lebens, daß er sich vermehrt und ausbreitet. Im Spruch¹⁷ von dem ausgetriebenen bösen Geist, der sieben andere Geister mitbringt, ist das gleiche Wachstum des Bösen veranschaulicht. Die Dynamik der geistlichen Dinge, die eine Tendenz zum Wachstum in sich tragen, kann sogar an Beispielen aus der Welt des Unbelebten veranschaulicht werden. Im Gleichnis von den anvertrauten Pfunden (Matth. 25, 14–30; Luk. 19, 12–26) entspricht dem jenseitigen Wert eine tote Metallmasse, doch auch diese muß vermehrt werden. Das jenseitige Gut bleibt nicht in seiner räumlichen Begrenztheit. Wo sich der Schatz durch die Schuld des Menschen nicht mehrt, da wird das anvertraute Gut dem Verwalter entrissen und einem anderen anvertraut. Nur dort kann das anvertraute Pfund bleiben, wo seine ureigene Eigenschaft der Ausbreitung, der Überwindung der Grenzen, zur Geltung kommt. So kann wohl das Stoffliche Bild des Reiches Gottes sein, denn in Gleichnissen müssen stets konkrete Bilder als Symbole unanschaulicher Dinge dienen, aber die Bilder sind so gewählt, daß die in der Welt so seltene Eigenschaft des Körperhaften, räumliche Begrenztheit zu durchbrechen, die freien Möglichkeiten des Jenseitigen veranschaulicht.

¹⁶ Matth. 16,6; Mark. 8,15; Luk. 12,1.

¹⁷ Matth. 12,43 – 45; Luk. 11,24 – 26.

Die Eigenart des Reiches Gottes wird nicht nur durch die Fähigkeit räumlicher Ausdehnung illustriert. An verschiedenen Stellen lesen wir von einem unräumlichen Einbruch des Reiches Gottes in das Innenleben des Menschen. Objekt des Handelns Gottes ist der Mensch. Auch in diesem Punkte sind noch Berührungen mit dem Judentum vorhanden. Aber während dort die durch den Ritus bedingte körperliche Beschaffenheit von Wichtigkeit ist, ist bei Jesus ausschließlich das Innenleben von Bedeutung. Das Innere des Menschen ist das Gebiet, in dem sich das Reich Gottes oder das entgegengesetzte Reich auswirkt. Wenn Jesus den Pharisäern den Vorwurf macht, sie reinigen die Gefäße auswendig und nicht inwendig¹⁸, so ist nicht die äußere oder innere Oberfläche gemeint, sondern „außen“ bedeutet den ganzen Bereich des Stofflichen, das durch rituelle Waschungen rein gehalten werden kann, während das Innere einen Gehalt bedeutet, der nicht der räumlichen Sphäre angehört. Das Stoffliche, ganz gleich, ob es kultisch rein oder unrein ist, ist weder Träger von Dingen, die dem Reich Gottes angehören, noch steht es in einer Feindschaft zu diesem Reiche. Das Reich Gottes dringt in die Sphäre des Menschen ein, in der die Entschlüsse und Gedanken wurzeln. Der Bereich des Menschen, der entweder Träger oder Gegner des Reiches Gottes ist, wird nicht nur im Gegensatz zu allem Stofflichen, sondern auch im Gegensatz zu aller Heuchelei und zum äußeren Schein das Innere genannt.

Matth. 7, 15: Hütet euch vor den falschen Propheten, die in Schafskleidern zu euch kommen, inwendig aber sind sie reißende Wölfe.

Matth. 23, 27f.: Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler, ihr gleicht übertünchten Gräbern, die von außen schön aussehen, inwendig aber sind sie voll von Totengebein und aller Unreinheit. (28) So auch ihr: von außen erscheint ihr den Menschen gerecht, inwendig aber seid ihr voll von Heuchelei und Gesetzlosigkeit.

Der äußere Schein vor den Menschen wird hier als Tarnung mit einem falschen Tierfell oder als ein Anstrich bezeichnet. In der bild-

¹⁸ Matth. 23,25 f.; Luk. 11,39 f.

reichen Sprache ist es zwar auch ein körperhafter Inhalt, der im Gegensatz zum falschen Schein steht, aber der Sinn der Vergleiche zeigt ganz eindeutig, daß es nicht um einen Körper, sondern um eine Beschaffenheit, um den Ekel der Verwesung und um die Gefahr der reißenden Tiere geht.

In diesen Zusammenhang gehört auch die schwierige Stelle Luk. 17, 20f. Am häufigsten begegnet man heute der Auffassung, die umstrittenen Worte seien zu verstehen: „Die Gottesherrschaft ist mitten unter euch“. Aber wenn das Reich Gottes mitten unter den Menschen sein soll, so ist es eben doch an einem bestimmten Ort. Das Herrenwort will jedoch aussagen, daß die Gottesherrschaft nicht so geartet ist, daß man sie an einem Ort feststellen könnte. Wenn man nun bedenkt, daß in den Herrenworten das Innere öfter als die unräumliche Sphäre des Innenlebens bezeichnet wird¹⁹, so wird man Luk. 17,21b am besten mit Luther wie folgt übersetzen:

Denn siehe, das Reich Gottes ist inwendig in euch.

Das Innere des Menschen, das „Herz“, kann ganz unräumlich dem Reiche Gottes oder der Herrschaft Satans angehören.

Matth. 6, 19–21: Sammelt euch nicht Schätze auf Erden, wo Motte und Wurm zerstören und wo Diebe einbrechen und stehlen, (20) sondern sammelt euch Schätze im Himmel, wo weder Motte noch Wurm zerstören und wo Diebe nicht nachgraben und stehlen. (21) Denn wo dein Schatz ist, da wird auch dein Herz sein.

Wenn der Schatz des Menschen ein Gegenstand der diesseitigen

Welt ist, so hängt der Mensch sein Herz an diesen Gegenstand. Das Herz, das Innere, ist nicht an den körperlichen Aufenthaltsort des Menschen gebunden, es kann in einer fremden Stadt an einem Gegenstand hängen, dessen Vergänglichkeit durch den Wurm und die Motte offensichtlich wird. Selbst dann, wenn der Schatz aus unverwesbarem Edelmetall besteht, ist er den Angriffen der Diebe ausgesetzt und verlierbar. Wenn nun das Herz an einen vergänglichen Schatz gekettet ist, so bleibt das Innere des Menschen im Nichts, sobald der Gegenstand, dem es angehört, nicht mehr vorhanden ist.

¹⁹ Matth. 7,15; 23,25 ff.; Mark. 7,18 ff.; Luk. 11,39 ff.

²⁰ Luk. 12,34.

In diesem Bilde ist die räumliche Entfernung des Menschen und somit des Herzens von dem Schatz ganz belanglos. Das Innere des Menschen ist eine Sphäre, die den Gesetzen der Körper nicht mehr unterworfen ist. Darum kann das Herz auch im Himmel sein, während der Mensch auf der Erde lebt. Hier ist keine Rede von einer Topographie des Himmels. Ebenso liegt der Gedanke fern, das Herz müsse eine Reise in horizontaler Richtung unternehmen, wenn sich der Mensch von den vergänglichen Wertsachen lossagt und Schätze im Himmel sammelt. Nein, das gleiche Herz des gleichen Menschen an dem gleichen Ort kann entweder der Welt des Vergänglichen angehören, oder es kann dem Himmelreich geöffnet sein; dann ist es schon im Himmel, ohne eine Ortsveränderung zu unternehmen, denn das Himmelreich kommt doch zu den Menschen.

Nicht nur der körperliche Aufenthaltsort, sondern auch die körperliche Beschaffenheit ist belanglos. Die leibliche Abstammung von Abraham ist für Jesus ebenso unwichtig wie für Johannes den Täufer (Joh. 8, 39). Die Juden sind aus dieser Welt, das ist „von unten“ (Joh. 8, 23), woran auch ihre Ahnenreihe nichts ändert. Jesus aber ist „von oben“, er nennt sich selbst den Ursprung einer neuen belebenden Kraft, die sich auf Menschen, die an ihn glauben, überträgt. Nicht nur Jesus selbst ist die lebendige Quelle. Auch aus dem Leibe derer, die an ihn glauben, werden Ströme lebendigen Wassers fließen (Joh. 7, 38). „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Ranken (Joh. 15, 5a). „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“ (Joh. 14, 6). „Ich bin das Brot des Lebens“ (Joh. 6, 48). Jesus macht hier einen deutlichen Unterschied zwischen dem Manna, dessen stoffliche Substanz vom Himmel war, und sich selbst, dem lebendigen Brot, das aus dem Himmel herabkommt (6, 50). Die Speise kann ganz unkörperhaft sein. „Meine Speise ist, daß ich den Willen des Vaters tue, der mich gesandt hat, und sein Werk vollende“ (Joh. 4, 34). Die Sprüche, in denen sich Jesus als Spender der jenseitigen Güter bezeichnet, gipfeln in dem Ausspruch: Ich und der Vater sind eins (Joh. 10, 30).

Wo mit Jesus das Reich Gottes einbricht, da wird alles Innerweltliche, sogar das Kultische, wertlos. Nicht einmal die Beerdigungspflicht den verstorbenen Eltern gegenüber darf ein Hindernis sein (Matth. 8, 22). Sogar die Sonderstellung des Tempels verliert an Bedeutung. Im Gespräch mit der Samariterin weist Jesus auf die

Zustände im anbrechenden messianischen Reich hin, wo weder Jerusalem noch die Höhen in Samaria eine bevorzugte Stellung im Gottesdienst und im Gebet einnehmen werden (Joh. 4, 21.24). In Geist und Wahrheit anbeten, das geschieht in einem Bereich, in dem das messianische Heil anbricht. In diesen Heilsprozeß ist der Tempel ebensowenig eingeschaltet wie die Höhen von Samaria. Das Rituelle verliert jeglichen Wert an sich. Jesus wendet sich gegen die rabbinische Verselbständigung des Kultes. Jede Handlung wird dann wertlos, wenn sie nicht im Glauben und in der Liebe verwurzelt ist.

Matth. 23, 23²¹: Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler! Ihr verzehntet Minze, Dill und Kümmel und laßt das Bedeutsamere am Gesetz dahinten, das Recht, die Barmherzigkeit und den Glauben. Dieses sollte man tun und jenes nicht lassen.

Daß die Pharisäer Dill und Kümmel verzehnten, ist nur dann richtig²², wenn auch die Hauptsache am Gesetz befolgt wird. Das materielle Opfer ohne die entsprechende Gesinnung ist wertlos. Die Entwertung des Gegenständlichen ist in der polemischen Auseinandersetzung mit den Pharisäern noch radikaler durchgeführt. Ein Opfer wird trotz aller kultischen Exaktheit sogar zur Sünde, wenn es die Kinder nur deshalb darbringen, um sich ihrer Verpflichtungen den Eltern gegenüber zu entziehen.²³ Ob nun ein Opfer wertvoll oder verwerflich ist, darüber entscheiden bei Jesus im Unterschied zu den Schriftgelehrten nicht die kultische Exaktheit oder die rituelle Richtigkeit, sondern das Bewußtsein des Opfernden und die Triebfedern, aus denen heraus das Opfer kommt. Das Stoffliche ist an sich dermaßen bedeutungslos, daß sogar in Geldsachen über die Größe der dargebrachten Spende nicht der materielle Wert der eingeworfenen Münze entscheidet. Das Scherflein der Witwe²⁴ ist in Wirklichkeit objektiv²⁵ mehr als die scheinbar großen Summen der kleinen Opfer.

²¹ Luk. 11,42.

²² Eine Begründung dieser Auffassung gebe ich in meinem Buch: Proselytenwerbung und Urchristentum, Berlin 1960, S. 64.

²³ Matth. 15,3 – 6; Mark. 7,11 – 13.

²⁴ Mark. 12,41 – 44; Luk. 21,1 – 4.

²⁵ Mark. 12,43 b: „Wahrlich, ich sage euch, diese arme Witwe hat mehr eingelegt als alle, die in die Schatzkammer eingelegt haben.“

Die Einstellung zur Welt der Gegenstände²⁶, wie sie in den Worten Jesu erkennbar ist, steht in einem Gegensatz zu dem damaligen jüdischen Verständnis der Dinge, die den Menschen umgeben. Die Tendenz der Juden, auch die jenseitigen Dinge nach dem Vorbild der irdischen aufzufassen, mußte es ihnen erschweren, den Sinn der Worte Jesu zu verstehen. Die eigenen Jünger blieben in vielen Fällen verständnislos. Sie erwiesen sich als echte Juden, da ihr Interesse auf das Stoffliche gerichtet war, während Jesus geistige Dinge veranschaulichen wollte. Bei der Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer dachten die Jünger an Teigerzeugnisse und nicht an pharisäisches Geistesgut²⁷ (Matth. 16, 6–12). Als Jesus zu Judas sagte: „Was du tun willst, das tue bald“, dachten die Jünger nicht an ein Tun nach einem Heilsplan Gottes, „auf daß die Schrift erfüllet werde“, sondern sie dachten an irgendeine geldliche Angelegenheit²⁸. In der Debatte über Rein und Unrein²⁹ waren es nicht nur die Pharisäer, sondern auch die Jünger, die Jesu Rede nicht verstanden. Sie konnten nicht begreifen, daß Unreinheit überhaupt nicht von Nahrungsmitteln, sondern einzig aus den Gedanken des Herzens kommt. Dem stofflichen Denken der Rabbinen ist der Gedanke fremd³⁰, daß die Unreinheit ohne stoffliche Berührung allein durch Gedankenregungen im Inneren des Menschen entstehen könnte. Der Begriff der unreinen Worte ist zwar auch im Judentum nachweisbar. Aber ein Wort kann nach rabbinischem Verständnis nur durch einen Stoff, den es bezeichnet, verunreinigt werden. Wenn nun eine unanständige Sache nicht bei Namen genannt, sondern mit anständigen Worten umschrieben wird,

²⁶ Über die Wertlosigkeit der ganzen Welt: Matth. 16,26; Mark. 8,36; Luk. 9,25. Der Unterschied zwischen dem Wert des Reiches Gottes und dem der irdischen Dinge kommt im Gleichnis vom Schatz im Acker und von der Perle (Matth. 13,44 f.) zum Ausdruck.

²⁷ Obwohl auch im Judentum gelegentlich schlechte Art und Gesinnung des Menschen als Sauerteig bezeichnet werden kann. (Vgl. Strack-Billerbeck I, 728 f.).

²⁸ Joh. 13,27 – 29.

²⁹ Matth. 15,1 – 20; Mark. 7,1 – 22.

³⁰ Strack-Billerbeck I, 719: „Ein Ausspruch des Inhalts, daß ein unreines unsittliches Wort, das über die Lippen eines Menschen geht, diesen gemein und unrein mache, ist uns in der rabbinischen Literatur nicht begegnet.“

so ist nach jüdischer Auffassung der Ausdruck nicht mehr unrein³¹. Eine Wertung der Ausdrücke nach der Gesinnung, aus der die Worte kommen, blieb für solche Denkweise unverständlich.

Wenn schon die neue Auffassung der Wirklichkeit für die Jünger schwer begreifbar war, so war die Verständnislosigkeit auf seiten der Rabbinen noch größer. Ganz klar kommt der Gegensatz zwischen den Worten Jesu und dem rabbinischen Raumverständnis in dem bei Johannes überlieferten Gespräch mit Nikodemus zum Ausdruck. Jesus spricht hier von einer neuen Geburt:

Joh. 3, 3: Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, wenn jemand nicht von neuem geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen.

Nikodemus erweist sich darin als echter Rabbi, daß er seine Aufmerksamkeit gleich dem Stofflichen und den Raumverhältnissen zuwendet. Seine Frage gibt dem auf das Materielle gerichteten Interesse Ausdruck. Die Aufmerksamkeit richtet sich auf die körperlichen Größenverhältnisse. Es ist unmöglich, daß ein ausgewachsener Mensch zum zweiten Mal geboren wird. Jesus erläutert, daß er unter Geburt etwas ganz anderes versteht als den körperlichen Vorgang. Der Mensch muß aus Wasser und Geist geboren werden. Dieser Vorgang ist kein körperlicher, daher gelten hier auch keine meßbaren Größenverhältnisse. Es entsteht etwas Neues. Dieses Neue ist keine stoffliche Substanz. Wenn man es schon bezeichnen soll, kann man es nur Leben nennen. Es muß erst einmal ein ganz neuer Anfang geschehen. Bei der zweiten Geburt kann man ganz unbekümmert um jegliche Raumverhältnisse sein, denn hier waltet der Geist, der sich nicht in stoffliche Kategorien einzwängen läßt. Nikodemus als Kind des Judentums, das sogar Himmel und Hölle mit dem Zollstock abmessen möchte, kann es nicht verstehen, wie Jesus so unbekümmert um jegliche stofflichen Größenverhältnisse von der Geburt erwachsener Menschen redet. Jesus erläutert dem Verständnislosen die Realität eines neuen Lebens an dem Beispiel des Windes. Der Wind ist eine Wirklichkeit, die mit Sinnesorganen wahrgenommen wird und sogar an toten Gegenständen wirksam ist. Aber man kann nicht seine Höhe, Breite und Länge angeben, man kann nicht den Punkt fixieren,

³¹ Belege bei Strack-Billerbeck I, 719 f.

von dem er ausgeht und zu dem er hineilt. Ähnlich unmeßbar, den räumlichen Größenverhältnissen nicht unterworfen, ist das neue Leben, Geist aus Geist geboren.

Völlige Unbekümmertheit um räumliche Größenverhältnisse kennzeichnet auch viele von den Jesus-Worten, die in den ersten drei Evangelien überliefert sind. Die Verständnislosigkeit der Umgebung zeigt auch hier den Unterschied zum zeitgenössischen Raumverständnis.

Mark. 10, 25³²: Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr durchkomme, als daß ein Reicher in das Reich Gottes eingehe.

Man hat von der ältesten Zeit an versucht, das Nadelöhr zu einem Tor in Jerusalem zu weiten oder das Kamel zu einem Schiffstau zusammenschumpfen zu lassen, um wenigstens etwas annehmbarere Größenverhältnisse zu bekommen. Nicht nur die späteren Ausleger, sondern auch die Jünger konnten das Paradoxe des Vergleichs nicht verstehen und wurden unsicher, ob es überhaupt möglich ist, daß jemand erlöst wird. Jesus antwortet, dies sei bei Menschen unmöglich. Im Bereich der innerweltlichen Eigengesetzlichkeit kann ein Kamel nicht durch ein Nadelöhr gehen. Die Größenverhältnisse erlauben es nicht. Aber bei Gott gibt es überhaupt nichts Unmögliches³³.

³² Matth. 19,24; Luk. 18,25.

³³ Matth. 19,26; Mark. 10,27; Luk. 18,27. Strack-Billerbeck (I, 828 zu Matth. 19,24) nennt zwei Talmudstellen (b. Berakot 55 b; b. Baba mešia 38 b), an denen es als das sprichwörtlich Unmögliche bezeichnet wird, daß ein Elefant durch ein Nadelöhr geht. Nun gibt es hier zwei Möglichkeiten. Entweder gab es zur Zeit Jesu ein Sprichwort vom Nadelöhr und einem großen Tier, dann benutzt Jesus dieses Sprichwort, um etwas zu schildern, was wohl nach den Gesetzen dieser Welt, aber nicht bei Gott unmöglich ist. Wahrscheinlicher ist aber die zweite Möglichkeit. Es kann sich um eine Übernahme der Worte Jesu durch die Rabbinen handeln. Es ist ebenso unmöglich, daß ein Christ in das Paradies kommt, wie es unmöglich ist, daß ein großes Tier durch ein Nadelöhr hindurchgeht. Hier wird nicht nur ein Kamel, sondern sogar der noch größere Elefant genannt, obwohl in der jüdischen Begrifflichkeit das Kamel als das sprichwörtlich größte Tier gilt. Es ist sogar unmöglich, von diesen Dingen zu träumen. Dieser überstarke Ton auf der Unmöglichkeit weist auf einen

Gottes Handeln kann nicht durch Eigenschaften von Dingen, die er gemacht hat, eingeengt werden. Wo Gott handeln will, haben Größenverhältnisse nichts mehr zu erlauben oder zu verbieten. Auch nach anderen Bibelstellen³⁴ setzt sich Jesus mit Leichtigkeit über Größenverhältnisse hinweg. Er selbst steht über dem Raum und ist frei von räumlichen Bindungen.

Matth. 8, 20; Luk. 9, 58: Und Jesus spricht zu ihm: Die Füchse haben Höhlen und die Vögel des Himmels Nester; aber der Menschensohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlege.

Dieser Spruch soll zunächst auf die Schwierigkeit der Nachfolge Jesu hinweisen. Der Jünger hat kein bequemes Leben zu erwarten. Aber noch ein anderer Unterton schwingt mit. Darin, daß die Lebensweise Jesu eine andere als die der übrigen Menschen und auch der Tiere (!) ist, schimmert die messianische Hoheit durch. Jesus hat keine Grube und kein Nest wie ein Tier, er hat keine gemütliche Behausung, keine Ruhestätte. Keine Grube, kein Haus, kein Gegenstand ist ihm so verbunden wie das Nest dem Vogel. Selbst die Familienangehörigen, die ihm durch die Geburt und somit durch ihre körperliche Beschaffenheit besonders nahestehen, nennt er nicht seine Brüder und Schwestern. Seine wahren Geschwister sind nicht die nach der körperlichen Abstammung Verwandten. Die den Willen des Vaters tun, das sind die Menschen, in deren Inneres die Königsherrschaft Gottes schon eingebrochen ist, das sind die Menschen, die ihm befreundet und verwandt sind³⁵. Ihnen steht Jesus immer nahe, auch wenn die räumliche Entfernung viele hundert Tagereisen be-

ausgesprochen polemischen Ursprung hin. Ich habe an anderer Stelle (Novum Testamentum 10, 1968, S. 37, Anm. 1) die Auffassung ausgesprochen, daß eine Reihe von Lehrmeinungen babylonischer Amoräer, die der Talmud überliefert, Spuren von Auseinandersetzungen mit christlichem Gedankengut aufweist. Es ist möglich und wahrscheinlich, daß wir es mit einem rabbinischen Echo auf Worte Jesu zu tun haben.

³⁴ Zu nennen ist hier besonders der Spruch vom Schlucken des Kamels und dem Seihen der Mücke Matth. 23,24 sowie der Spruch vom Splitter und vom Balken im Auge (Matth. 7,3 – 5; Luk. 6,41 f.).

³⁵ Matth. 12,50; Mark. 3,35; Luk. 8,21; Joh. 15,14.

trägt. Diese souveräne Erhabenheit über alle räumliche Beengung gipfelt in den Worten:

Matth. 18, 20: Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.

Wir fassen zusammen: Der Raum von drei Dimensionen ist Exponent des Stofflichen, Kreatürlichen, der Welt und ihrer Gegenstände. Diese Welt steht nicht in einem dualistischen Gegensatz zu Gott. Sie ist ja Gottes Fußschemel. Daher kann sich Jesus auch in Fragen, die Gottes eigenen Bereich berühren, unbekümmert einer massiven dreidimensionalen Raumvorstellung überall dort bedienen, wo das die Größe des Handelns Gottes am Menschen zeigt. Wo aber die räumliche Struktur dem Einbruch des Reiches Gottes hinderlich wird, kann sie mit Leichtigkeit durchbrochen werden.

Das Raumverständnis in den neutestamentlichen Berichten

Im Glauben des Urchristentums war das Verständnis der die Menschen umgebenden Wirklichkeit durchdrungen und beherrscht von dem Geschehen, das die Ankunft des Messias bedeutet.

Daß Jesus nach den Berichten der vier Evangelien in der Zeit zwischen Geburt und Kreuzigung den gleichen stofflichen Körper hatte wie alle anderen Menschen, steht außer Zweifel. Für das Problem des Raumverständnisses sind nun die beiden zeitlichen Grenzpunkte, die zwischen dem menschlichen, körperhaften Leben Jesu und dem jenseitigen präexistenten und erhöhten Herrn liegen, von besonderer Wichtigkeit. Diese beiden Punkte sind die Himmelfahrt und die Geburt, oder genauer gesagt, die unbefleckte Empfängnis.

In abstrakten Begriffen ohne jegliche Beschreibung des Körperhaften berichtet das Johannesevangelium von der Fleischwerdung des Wortes, des Logos.

Joh. 1, 14a: Und das Wort wurde Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit.

Wie das Licht in die Finsternis einbricht (1, 9), so kam das Wort, Logos, in diese Welt. Dieses Kommen bedeutet aber nicht, daß der Logos eine räumliche Grenze überschritten hätte und sich nun als Fremdkörper zwischen den Leibern, die dieser Welt angehören, bewegte, wie es der Dokerismus darstellen wollte. Der Logos dringt in das Gebiet der Körper, wie es der stofflichen Struktur dieser Welt entspricht. Das Wort wird Fleisch. Auffallend ist hier die äußerste

Zurückknallung, mit der von der Fleischwerdung geredet wird. Gerade an solchen Grenzpunkten zwischen dem Diesseitigen und dem Jenseitigen setzt die menschliche Neugier besonders gern ein und bildet Mythen über das „Wie“ der Vorgänge. Als Beispiel sei nur die reiche Mythenbildung der griechischen Theogonie erwähnt. Aber auch auf christlichem Boden war die Phantasie rege genug, um mythologische Ausschmückungen hervorzubringen. In der Rede der Maria an den Auferstandenen aus einer gnostischen Schrift, der Pistis Sophia¹, wird der Gedanke, daß in Jesus ein himmlisches Element mit einem irdischen vereint ist, in massiv stofflicher Weise ausgedrückt. Während Jesus auf dem Felde weilt, kommt ein himmlischer Geist, der genau wie Jesus aussieht, ins Haus. Der Geist ist so körperhaft, daß er von Maria am Fuß des Bettes festgebunden werden kann. Dann fließen die beiden Elemente in einem Leib zusammen. Der Unterschied zwischen den anschaulich ausmalenden Mythen und dem Johannesevangelium liegt auf der Hand. Der Logos gehört einer unbeschreibbaren Sphäre an, deren Struktur für uns nicht erkennbar ist. Es kann somit keinen Gegensatz zwischen dem Logos und der fleischlichen Gestalt geben, weil jede Spannung nur zwischen wesensverwandten Dingen, die einer gemeinsamen Art angehören, möglich ist.

Die Fleischwerdung des Logos, von der das Johannesevangelium redet, bedeutet das Eindringen des Göttlichen in die Sphäre des körperhaft Fleischlichen. In der konkret beschreibenden Berichterstattung der anderen drei Evangelisten wird das gleiche Eindringen des Jenseitigen mit anderen Mitteln beschrieben. In schlichter erzählender Form berichtet das Matthäusevangelium von der Schwangerschaft der Maria. Dieser Zustand wird mit der üblichen Redewendung bezeichnet. Es folgt eine kurze Ergänzung, daß diese Schwangerschaft vom Heiligen Geist war (1,18). Das, worum es der profanen Neugier am meisten geht, der Weg des Geistes aus den himmlischen Bereichen in das Fleischliche, liegt hier außerhalb des Blickfeldes. Im Dunkel des Mutterleibes entsteht ein neuer lebender Leib. Der Keim dieses Lebens ist mit einem Mal auf solche unerklärliche Weise in der Welt der drei Dimensionen vorhanden wie der Engel des AT, der die Geburt des Simson verkündet. Das unbegreifliche Geschehen, das einer

¹ Kap. 65 (p. 120 f.).

profan-kausalen Erklärung unzugänglich ist, hat seinen Sinn in dem Heilsplan Gottes an seinem auserwählten Volk (1, 21). Es muß alles so kommen, wie es die Propheten vorausgesagt haben. Die Jesaia-stelle 7, 14 berechtigt dazu, eine Jungfrauengeburt zu erwarten.

Aus seinem eigenen Bereiche heraus greift Gott durch einen einmaligen Akt in die Kette der kausalen Zusammenhänge des Leiblichen ein und ruft so das leibliche Leben des Messias hervor. Die wirklichen Wurzeln des messianischen Lebens liegen in dem eigentlichen Bereich des Göttlichen.

Im lukanischen Bericht wird die unbefleckte Empfängnis nicht als Erzählung, sondern als Weissagung des Engels geschildert. Maria ist erstaunt, wie das zugehen kann. Ihr Erstaunen bereitet die Antwort des Engels vor:

Luk. 1, 35: Und der Engel antwortete und sprach zu ihr: Heiliger Geist wird über dich kommen und Kraft des Höchsten dich überschatten. Darum wird das Erzeugte heilig genannt werden, Sohn Gottes.

So deutlich wie in dieser Lukasstelle wird nirgends im NT über das Eindringen des göttlichen unräumlichen Elementes in die diesseitige körperhafte Welt berichtet. In zwei parallelen Aussagen redet Lukas vom Eindringen des Göttlichen. Einmal ist es der Heilige Geist, der – ohne Artikel – nicht in dem prägnant persönlichen Sinne erwähnt wird, das andere Mal ist es die „Kraft des Höchsten“, die man keinesfalls körperhaft auffassen kann. Auch die Wahl der Verben gibt keinen Aufschluß darüber, auf welche Weise das Göttliche in das Körperliche eindringen kann. Das Bild der Beschattung wurde verschieden ausgelegt. Es fällt zunächst die sprachliche Parallele zu Apostelgesch. 5, 15 auf. Hier wird der gleiche Ausdruck für den Schatten gebraucht, der vom Körper des Petrus auf die Kranken fällt. Die Überschattung der Maria geht aber nicht von einem Körper, auch nicht vom Geist Gottes aus, denn diesen könnte man auch noch körperhaft mißverstehen, sondern in der zweiten Aussage ist das bildhafte Überschatten mit der völlig bildlosen Macht Gottes gepaart, während in der ersten Aussage der persönliche Geist Gottes dem unbestimmten Ausdruck „über dich kommen“ zugeordnet ist. So ist in beiden Gliedern der lukanischen Aussage die gleiche Grenze zwi-

schen dem dreidimensionalen Diesseitigen und dem Jenseitigen, Unmeßbaren ganz präzise eingehalten. Diesseitig ist die Entstehung des embryonalen Lebens. Jenseitig, unkörperhaft, unmeßbar und nicht darstellbar sind die Kraft Gottes und der Geist Gottes. Wo das Jenseitige in die Kette der kausalen Verquickungen der diesseitigen Naturgesetze eingreift und diese durchbricht, da gehören die Eingriffs- und Berührungspunkte der jenseitigen, undarstellbaren Sphäre an.

Mit der gleichen Zurückhaltung, mit der sich das NT scheut, den Einbruch des Göttlichen in das Diesseitige in Kategorien des Dreidimensionalen zu beschreiben, schildert das NT auch die Rückkehr des Logos in seinen Bereich, nämlich die Himmelfahrt Jesu. Auch hier ist es Lukas, der als einziger genauere Aussagen über den Übergang in die andere Welt macht und bis an die Grenze des Beschreibbaren geht.

Apg. 1, 9–11: Und als er das gesagt wurde er aufgehoben, während sie zusahen, und eine Wolke nahm ihn von ihren Augen weg. (10) Und als sie nun gespannt blickten, während er dahinging, siehe, da standen bei ihnen zwei Männer in weißen Kleidern, (11) dieselben sprachen: Ihr galiläischen Männer, was stehet ihr und blickt zum Himmel? Dieser Jesus, der von euch weg zum Himmel entrückt ward, wird auf die gleiche Weise wiederkommen, wie ihr ihn gesehen habt zum Himmel fahren.

Jesus entfernt sich in der Wolke von den Jüngern. Aus dieser Welt, wo er in menschlicher Körpergestalt gesehen wurde, entreißt ihn die Wolke den menschlichen Blicken und somit der menschlichen Erkenntnis und führt ihn in eine andere Sphäre, in der er nicht mehr für irdische Augen erreichbar ist. Der Grenzpunkt zwischen beiden Sphären ist der Augenblick, in dem Jesus durch die Wolke verhüllt und den Blicken entzogen wird. Es widerstrebt dem Geist der lukanischen Schilderung, wollte man nach dem Vorbild der jüdischen Apokalyptik annehmen, es sei noch eine gewisse Flugzeit notwendig, um den Weg zwischen dem Verschwinden aus menschlicher Sicht und dem Eindringen in den eigenen Bereich Gottes zurückzulegen. Die Schilderung der Apostelgeschichte begnügt sich nicht mit der Wolke, sondern sie gibt noch genauere Auskunft. Wie bei der unbefleckten

Empfängnis hört hier die unmittelbare Beschreibung auf, und die Deutung erfolgt aus dem Munde der Engel. Von einer mythologischen Ausschmückung, wie Jesus von den Engeln begrüßt wird, fehlt jede Spur. Die innerweltliche Mission der Engel beschränkt sich einzig und allein auf eine Botschaft aus dem Reiche Gottes an die Menschen. Die Jünger sehen, in welche Richtung Jesus fährt und wie er in einer bestimmten Entfernung ihren Blicken entschwindet; die Engel geben Auskunft und überschreiten in ihrer Schilderung nicht die präzise gesetzte Grenze des Beschreibbaren. Kein Vorgang an sich wird geschildert, sondern nur die Beziehung dieses Vorgangs zu den Menschen wird erläutert.

Die theologische Deutung der Himmelfahrt, wie sie hier dargelegt wurde, ist nicht neu. In einer Himmelfahrtspredigt² weist Luther mit aller Deutlichkeit darauf hin, daß Christus nicht von uns gegangen ist, sondern in eine andere Wirklichkeit übergegangen, in der er uns viel näher ist als in der Zeit seines Aufenthalts in Palästina.

Zwischen der Himmelfahrt und der Menschwerdung liegen Höllenfahrt und Auferstehung. Die deutlichste Aussage über die Höllenfahrt³ ist die Stelle 1. Petr. 3, 18–20:

Ist ja auch Christus einmal um unserer Sünden willen gestorben, der Gerechte für die Ungerechten, damit er uns zu Gott führe, getötet nach dem Fleisch, lebendig gemacht nach dem Geist, (19) wobei er auch hinging und den Geistern im Gefängnis predigte, (20) die früher ungehorsam gewesen, da Gottes Langmut zuwartete in den Tagen Noahs, da die Arche gebaut wurde, in welche wenige, das ist acht Seelen, durch (das) Wasser errettet wurden.

² Vom 14. Mai 1532 (WA XII, 562, 19 ff.): „Denn wenn er auf Erden wäre geblieben sichtlich vor den Leuten, hätte er nicht so viel mögen schaffen, denn es hätten nicht alle Leute bei ihm sein können und hören. Darum hat er eine solche Weise angefangen, daß er mit allen zu schaffen habe und in allen regiere, daß er ihnen allen predige und sie es alle hören und er bei allen sein kann. Darum hüte dich, daß du dir nicht also denkst, daß er jetzt weit von uns kommen sei, sondern gerade widersinns: da er auf Erden war, war er uns zu fern, jetzt ist er uns nah.“

³ Werner Bieder kommt in seiner eingehenden Untersuchung (Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi, Zürich 1949) zu dem Ergebnis, das NT kenne keine Vorstellung von der Höllenfahrt. Der

In der Frage der Deutung der Höllenfahrt gingen und gehen die Auffassungen auseinander. Das Problem ist mit einer dogmatischen Kontroverse des 17. Jahrhunderts belastet. Nach der einen Auffassung zählt die Hadespredigt zum Stand der Erhöhung, da Christi Kreuzestod der einzige und entscheidende Wendepunkt ist. Andere Dogmatiker waren geneigt, die Höllenfahrt zum Stand der Erniedrigung zu zählen. Nach dieser Auffassung ist der Sieg über die Dämonen im Kreuzestod noch nicht vollständig und wird in der Unterwelt fortgesetzt. Hier liegt ein Ansatzpunkt für Hypothesen, wie ein Hadeskampf Christi mit den dämonischen Mächten stattgefunden haben kann. Religionsgeschichtliche Parallelen für solche Unterweltkämpfe kann man zur Genüge anführen, aber das Neue Testament liefert kein Material. Die Annahme, daß die ersten Leser des Briefes über die Höllenfahrt Christi genauer unterrichtet gewesen seien, als wir es sind, ist unbegründet. Das Fehlen von Berichten aus dem Jenseits ist nicht nur für die Höllenfahrt charakteristisch. Die neutestamentliche Frömmigkeit meidet Schilderungen aus dem jenseitigen Bereich. So ist auch im ersten Petrusbrief kein Bericht enthalten. Nur durch Aneinanderreihen von Gedanken wird die Höllenfahrt beiläufig erwähnt. In V. 17 ist vom Leiden der Christen die Rede. So wird auch anschließend auf das Leiden Jesu hingewiesen, auf sein Sterben und Auferstehen. Bei dieser Gelegenheit erwähnt der Brief ganz kurz die Predigt im Gefängnis. Vom Gefängnis der Geister führt der Gedankengang zum Prototyp der sündigen Generation, der Zeit Noahs, und über die Sintflut zur Taufe. Zum Geschehen des Kreuzes und der Auferstehung gehört auch die Gefängnispredigt.

Schwerpunkt dieser Untersuchung liegt aber nicht in der Frage, was die Hölle oder das Gefängnis der Geister bedeutet. Ganz unbefangen wird mit einem mittelalterlichen Höllenbegriff operiert. Bieder sieht, daß man das Gefängnis der Geister nicht lokalisieren kann (S. 109 f.), wertet aber diese Erkenntnis nicht aus. Der eigentliche Fehler liegt in der Methode der Arbeit. Es hätten zuerst die Begriffe der Deszensusstellen untersucht werden müssen. Eine Überlegung, was die Hölle im Neuen Testament bedeutet, hätte auch zwangsläufig die Aufmerksamkeit auf das Raumverständnis dieser Vorstellung gelenkt. Bieder entdeckt, daß die massiv räumliche Vorstellung von Hölle und Höllenfahrt im NT nicht enthalten ist, gelangt aber zu keinem eigentlichen Verständnis der wichtigsten Deszensusstellen.

Kreuz und Auferstehung Jesu sind im NT die zentralen Ereignisse. Darum muß die Bedeutung dieser Tatsachen das ganze Weltall durchdringen. Auch die verstorbenen Generationen können nicht unberührt von dem Ereignis auf Golgatha bleiben. Tod und Auferstehung Jesu, das ist der entscheidende Sieg über die dämonischen Mächte. Aber der Sieg wäre nur ein kleines Ortsgefecht, wenn die Sphäre der ungehorsamen Geisterwesen nicht in Mitleidenschaft gezogen wäre. Die Annahme eines nochmaligen Kampfes in der Unterwelt wäre eine Entwertung des Kreuzestodes zugunsten eines Mythos von einem jenseitigen Vorgang. Wenn schon die Unterwelt in Mitleidenschaft gezogen wird, so spielt sich dort kein Kampf mehr ab. Die ungehorsamen Geister haben nicht mehr die geringste Chance für einen Sieg, sie haben nur die Niederlage ihrer Anführer als Tatsache erkennend hinzunehmen. Dieses erkennende Hinnehmen ist das Gegenstück zum Proklamieren. Christus selbst kämpft nicht mehr, sondern er verkündigt seinen Sieg über alle Dämonen, und kein Geisteswesen kann sich dieser Botschaft entziehen. Das ist der Sinn der Höllenfahrt im ersten Petrusbrief. Die Möglichkeit einer Bekehrung im Jenseits wird im Text weder ausgesagt noch angedeutet. Die Entscheidung, welchem jenseitigen Herrschaftsbereich der Mensch nach dem Tode angehört, liegt nach dem NT in dieser Welt. Von jenseitigen, außerweltlichen Heilshandlungen, Vorgängen und Entscheidungen erfahren wir nichts.

Für dieses Verständnis der klassischen Stelle von der Höllenfahrt spricht die Tatsache, daß die gleiche Auffassung noch an einigen anderen Stellen des NT durchschimmert. Auch in Phil. 2, 10 wird die Hoheit Christi geschildert. In diesem Zusammenhang erwähnt Paulus, daß sich vor Christus jedes Knie ohne Ausnahme beugen muß. Weder auf noch unter noch über der Erde gibt es einen Ort, dessen Bewohner ihre Knie nicht beugen. Somit muß auch im Gefängnis der Geister, ganz gleich, wo und ob es überhaupt lokalisiert wird, der Ungehorsam gebrochen sein. Nur noch bei uns im irdischen Leben ist der jetzige Äon des Widerstandes nicht restlos abgelöst, wenn auch schon gebrochen. Eine dritte Stelle ist Eph. 4, 8-10:

Darum heißt es: Er fuhr hinauf zur Höhe und erbeutete Gefangene, er gab den Menschen Geschenke. (9) Das „Hinaufgefahren“,

was ist es anderes als dies, daß er auch hinabfuhr in die unteren Gegenden der Erde? (10) Der hinabfuhr ist derselbe, der auch hinauffuhr über alle Himmel, auf daß er das All erfülle.

Christus ist der reiche Geber der Gaben. Er ist zur Höhe hinaufgestiegen. Aber sein Herrschaftsbereich erstreckt sich nicht nur auf die Sphäre über der Erde, sondern auch in die tiefsten Schichten der Erde ist der Erhöhte eingedrungen. Der Text sagt kein zeitliches Nacheinander von Herabstieg und Aufstieg aus. Dieses zeitliche Nacheinander ist nach dem neutestamentlichen Raumverständnis zwar denkbar, denn jenseitige Vorgänge können gelegentlich in räumliche Bilder gekleidet werden, aber der Text beschreibt keine außerweltlichen Vorgänge in zeitlicher Reihenfolge. Durch den Sieg Christi ist das All dermaßen von ihm durchdrungen, daß an keinem Ort mehr Widerstand aufkommen kann. Alle Sphären sind von Christus durchdrungen. Christus gelangt auch in den Herd des Widerstandes. Dieser Herd ist keinesfalls einem unterirdischen Raume gleichzusetzen. Ist es doch gerade der Epheserbrief, in dem der Meuterer Herr des Luftreiches genannt wird⁴. Das jenseitige Gefängnis der ungehorsamen Geister ist nicht in eine Etage eines Weltbaues unveränderlich eingefügt.

Ein weiterer Berührungspunkt zwischen dem Irdischen und dem Jenseitigen ist die Auferstehung. Lukas (24, 1–9) berichtet, wie die Frauen die objektive Veränderung am Grabe gesehen haben. Die Deutung erfolgt auch hier aus dem Munde der Engel. Eine noch genauere Schilderung finden wir bei Matthäus (28, 1–7). Ein Engel kommt vom Himmel und wälzt den Stein vom Grabe. Im Unterschied zum Fragment des außerbiblischen sogenannten Petrus-evangeliums (V. 41f.) berichtet Matthäus nichts, was sich zwischen Jesus und den Engeln abspielt, sondern er beschränkt sich darauf zu schildern, was der Engel in dieser Welt der Gegenstände ausrichtet. Der Engel greift in das diesseitige Geschehen ein, indem er das Grab öffnet. Die Wiederbelebung des Leichnams Jesu ist ein jenseitiges Geschehen; darüber schweigt die Beschreibung. Die Mission des Engels beschränkt sich aber nicht darauf, daß er den Stein wegwälzt und

⁴ Eph. 2,2.

somit eine Änderung im Bereich der toten Gegenstände verursacht, sondern er hat vor allem etwas für die Menschen auszurichten. Den Kriegsknechten flößt die himmlische Majestät Angst und Schrecken ein, aber den Frauen deutet der Engel das leere Grab und verkündigt die Auferstehung.

Der auferstandene Leib Jesu gehört nicht restlos der Welt des Diesseitigen an. Mit der Wiederbelebung hat er ein Element aufgenommen, das den Gesetzen des dreidimensionalen Raumes nicht mehr unterworfen ist. Jesus kann jetzt bei verschlossenen Türen ein- und ausgehen⁵. Durch diese Erhabenheit über die menschlich-körperhafte Gebundenheit entsteht ein Abstand zwischen dem Auferstandenen und der Welt des Körperhaften. Obwohl Jesus Thomas auffordern kann, seinen Leib zu berühren⁶, untersagt er der Maria eine Berührung⁷, wie sie früher möglich war. Der Leib ist nicht mehr innerweltlich; er ist aber auch noch nicht ganz jenseitig, denn die Himmelfahrt ist noch nicht erfolgt.

Auch aus der Zeit vor der Kreuzigung berichten die Evangelien ein Ereignis, in dem Jesus für kurze Zeit die Verbindung mit der jenseitigen Welt aufnahm. Dieses Ereignis ist die Verklärung⁸. Jesus begibt sich mit dreien seiner Jünger auf einen Berg. Hier geschieht etwas ganz Unerklärliches, etwas, was die Jünger nicht scharf erkennen können. Neben dem Motiv der bedeckenden Wolke ist noch ein anderes, ähnliches Motiv vorhanden. Wie im Bericht von Gethsemane⁹ ist es die Schlafmüdigkeit (Luk. 9, 32), die den Jüngern die Möglichkeit klarer Einsicht nimmt. Während der Verklärung nimmt Jesus die Verbindung mit Elias und Mose auf. Ein Stück der anderen Welt ist somit zu Jesus gekommen. Petrus faßt den Ort als einen besonderen Raum auf, an dem er Hütten bauen und bleiben will. Er nimmt an, daß Elias durch einen Ortswechsel aus einer anderen Region auf den Berg und somit auf die Erde gekommen sei. Aber an dieser Stelle dient – wie auch sonst öfter in den Evangelien – das Miß-

⁵ Luk. 24,31; Joh. 20,19,26.

⁶ Joh. 20,27.

⁷ Joh. 20,17.

⁸ Matth. 17,1 – 8; Mark. 9,2 – 8; Luk. 9,28 – 36.

⁹ Matth. 26,40,43; Mark. 14,37,40; Luk. 22,45.

verständnis der Jünger als Hintergrund für die Richtigstellung durch den Meister¹⁰. Nicht Elias ist während der Verklärung Jesu in diese Welt zurückgekommen, sondern Jesus hat die Grenze der jenseitigen Welt durchbrochen und die Verbindung mit dem Jenseits aufgenommen. Er hat das auf einem Berg getan. Aber nicht die Höhenlage über dem Meeresspiegel oder die geographische Lage des Ortes ermöglicht ihm diese Grenzüberschreitung. Er will nur ungestört sein, wenn er in Berührung mit Personen, die der anderen Welt angehören, tritt. Wenn nun Jesus in der Verklärung die Grenze des Diesseits überschritten hat, so zeigt uns die Perikope genau, wo diese Grenze verläuft. Es ist das keine Demarkationslinie zwischen zwei Orten, sondern eine Grenze zwischen zwei Herrschaftsbereichen. In dem einen Bereich herrschen die Gesetze, denen wir in dieser Welt unterworfen sind, im anderen Bereich sind diese Gesetze nicht verbindlich, und die Wirklichkeit bekommt ein Aussehen, das man wohl umschreiben, aber nicht klar erkennen und genau beschreiben kann. Nur in Vergleichen ist das Geschehen beschreibbar. Jesu Gesicht bekommt ein Aussehen wie die Sonne. Bemerkenswert ist die Einzelheit, daß eine Veränderung nicht nur von Jesus selbst, sondern auch von seinen Kleidern ausgesagt wird. Nach dem Bericht des Markus (9, 3) wurden die Kleider so weiß, wie sie kein Walker auf der Erde bleichen kann. Ein Handwerker ist bestrebt, den Stoff so hell wie möglich zu machen. Aber die Materie leistet ihm Widerstand. Je größer die Kunst des Menschen ist, um so mehr bricht sie den Widerstand des Stoffes. Das sind innerweltliche Gesetze für den Umgang eines Handwerkers mit den Gegenständen seiner Arbeit. Anders ist es in der Verklärung. Hier wird Jesus von der jenseitigen Welt mit ihren anderen Ordnungen berührt. Dem Einbruch des Jenseitigen kann die Materie keinen Widerstand leisten, wie sie das bei den Bemühungen eines Handwerkers tut. Die Kleider erreichen dadurch einen vollkommenen Grad an Klarheit und Reinheit. Sie bleiben aber innerweltliche Gegenstände, deshalb können sie gesehen und beschrieben werden.

Eine weitere Berührung Jesu mit der jenseitigen Welt wird in der Taufe berichtet. Die Berührung mit dem Himmel geschieht diesmal

¹⁰ Matth. 17,12; Mark. 9,13.

nicht auf einem hohen Berge, sondern sie geschieht in der Gegend der Jordanmündung. Das ist nicht nur der tiefste Punkt im gebirgigen Palästina, sondern sogar die tiefste Stelle, die es auf der Landoberfläche gibt, denn der Spiegel des Toten Meeres liegt 394 Meter unter dem Meeresspiegel. Nicht Jesus tritt hier in die Nähe eines himmlischen Gewölbes, sondern der Himmel kommt zu ihm. Die Berichte der Evangelien bewahren auch an dieser Stelle die für sie so charakteristische Zurückhaltung. Markus (1, 10) schildert den himmlischen Vorgang nicht an sich, sondern er schildert das, was gesehen wurde. Matthäus (3, 16) geht in seiner Schilderung weiter und beschreibt als objektiven Vorgang, daß die Himmel geöffnet wurden. Die Grenzen sind somit gefallen oder durchbrochen. Trotzdem bleibt ein Vorstoß der menschlichen Erkenntnis in das ureigene Gebiet Gottes jenseits der Grenze unmöglich. Wo es zu einem Einbruch des Göttlichen in die Welt der Gegenstände kommt, wo der Geist Gottes in der Gestalt der Taube sichtbar wird, verläßt Matthäus die direkte Form der Schilderung und beschreibt den himmlischen Vorgang nicht an sich, sondern bettet ihn in die Beschreibung dessen ein, was Jesus sah. Der dritte Evangelist macht auch im Taufbericht möglichst genaue Angaben und geht an allen Berührungspunkten mit der himmlischen Welt ganz präzise an die Grenze des Beschreibbaren und somit des Dreidimensional – Räumlichen. Lukas (3, 21f.) schildert als einen Vorgang, wie der Geist herabkommt. Dieser Vorgang gehört der diesseitigen Welt an. Unbeschreibbar ist der Geist, wie er an sich, in seinem eigenen Bereich, beschaffen ist. Beschrieben wird nur, wie und als was er hier von den Menschen im Bereich der Gegenstände von Länge, Breite, Höhe und Gewicht wahrgenommen wird. Der Unterschied zu den anderen Evangelisten besteht lediglich darin, daß dort beschrieben wird, was Jesus sah, während Lukas schildert, was an sich sichtbar, also der menschlichen Erkenntnis zugänglich ist. Die begleitende Stimme vom Himmel kann sowohl an dieser als auch an anderen Stellen ohne weiteres nicht nur als Wahrnehmung, sondern als Vorgang geschildert werden. Eine Stimme ist kein an sich himmlischer Vorgang, sondern eine Botschaft aus einem anderen Bereich, die für das Diesseits bestimmt ist und somit der innerweltlichen Sphäre angehört.

Für die Frage nach dem Raumverständnis in den neutestament-

lichen Berichten sind auch die Bibelstellen von Bedeutung, an denen von Engeln oder von Dämonen die Rede ist. Daß die Engel an sich keinen Leib von einer bestimmten Beschaffenheit haben, setzt das NT an einigen Stellen als selbstverständlich voraus¹¹. Wenn also der Engel eine Mission im Diesseits zu erfüllen hat, nimmt er dermaßen körperliche Formen an, daß er mit dem Menschen, zu dem er gesandt ist, sprechen, ihn berühren oder andere Handlungen vollziehen kann. Der Bericht von der Befreiung des Petrus¹² kennt dieses Eingreifen eines Sendboten Gottes in das diesseitige Geschehen. Auch die anderen Berichte über Engel, wie etwa der in der Perikope von Gethsemane¹³ oder der in der lukanischen Vorgeschichte,¹⁴ setzen das bereits behandelte alttestamentliche Raumverständnis voraus. Von einem Ortswechsel, den die Engel vornehmen müssen, wenn sie in einer Mission in das Diesseits kommen, berichtet das NT nichts. Auch darüber erfahren wir nichts, wie die jenseitigen Geister in ihrem eigentlichen Bereich beschaffen sind. Die neutestamentlichen Engel sind nicht in himmlischen Kammern, die irgendwo im Weltall liegen, eingesperrt und brauchen nicht auf die Erde zu reisen, wenn sie in Berührung mit den Menschen treten wollen. Das bereits besprochene Herrenwort¹⁵ von den Schutzengeln weist ebenfalls darauf hin, daß die Engel während ihrer Mission auf der Erde ihren himmlischen Ort nicht verlassen müssen.

In einem einzigartigen Ereignis, das uns im NT berichtet wird, ist es kein Engel, der aus dem jenseitigen Bereich in diese Welt kommt, sondern es ist Jesus Christus, der Erhöhte, der Paulus vor Damaskus erscheint¹⁶. Christus ist nicht durch eine Öffnung im Himmelsgewölbe in das Diesseits gekommen. Er ist auch nicht in körperlicher Erscheinung anwesend wie alle Leiber, die den Gesetzen der Dreidimensionalität unterworfen sind. Die Erscheinung wird nicht von allen Anwesenden mit der gleichen Deutlichkeit wahrgenommen (9, 7; 22, 9). Daraus folgt aber keinesfalls, daß die Be-

¹¹ Luk. 24,39; Eph. 6,12.

¹² Apg. 12,7 - 11.

¹³ Luk. 22,43.

¹⁴ Luk. 1,11 - 20,26 - 38.

¹⁵ Matth. 18,10.

¹⁶ Apg. 9,3 - 8; 22,6 - 11; 26,13 - 18.

richte der Apostelgeschichte die Realität des Geschehens irgendwie herabmindern wollten. Zuverlässig ist nach der Wertung des NT die Wahrnehmung des Paulus und nicht die seiner Begleiter. Wenn man dieses Geschehen mit innerweltlichen Vorstellungen umschreiben soll, so drängt sich der Vergleich mit Strukturen, die anders als dreidimensional sind, auf. Der Mensch ist in der Lage, an vier und an mehr als vier Dimensionen zu denken. Die Vorstellung höherer Dimensionen erleichtert das Verständnis einiger neutestamentlicher Stellen. Jesus kann plötzlich an einem Ort anwesend sein, ohne daß sein Leib vorher einen anderen Ort verlassen und einen Weg zurückgelegt hätte. Christus gelangt nicht aus der dritten Dimension durch eine Öffnung im Gewölbe auf die Erde, sondern er kommt wie aus einer höheren Dimension in die Welt des Körperhaften, die nur drei Dimensionen kennt, und zieht sich ebenso plötzlich wieder zurück. Irgendwo an einem beliebigen Orte, entweder auf der Erdoberfläche oder hinter einer verschleiernnden Wolke, bricht wie aus einer höheren Dimension ebenso unerwartet etwas in den dreidimensionalen Raum herein, wie ein Strahl von oben eine Fläche von zwei Dimensionen treffen kann. Wie ein großer Amboß liegt das ganze Gefüge der drei Dimensionen, liegen alle Orte auf, unter und über der Erde vor Gott. An jedem Punkt des dreidimensionalen Gefüges kann Gott den Menschen so treffen, wie er Paulus vor Damaskus traf.

Aus diesen Zusammenhängen fällt auch neues Licht auf die vielerörterte Paulusstelle von der Ekstase bis in den dritten Himmel¹⁷. Auffällig ist hier das stark betonte Moment, daß Paulus nicht weiß, ob der Ekstatiker während der Entrückung im Leibe oder außerhalb des Leibes war. Außer dem Leibe sein, das bedeutet eine Wanderung der Seele in entfernte Regionen. Im Leibe sein, das setzt keine Reise des Körpers durch die Sphären voraus. Die Vorstellung solcher Himmelfahrt mit Haut und Haaren ist mit 1. Kor. 15, 50ff. unvereinbar. Vielmehr handelt es sich hier um das Eindringen in das Paradies während der Anwesenheit an einem bestimmten Ort auf der Erde. Das feierliche „Gott weiß es“ deutet darauf hin, daß eine Antwort auf diese Frage für die menschliche Erkenntnis schlechthin unzugänglich ist. Ob der dritte Himmel und das Paradies andere Räume sind, in die nur ein

¹⁷ 2. Kor. 12,2 - 4.

entkörperter Mensch eingehen kann, oder ob das höhere Dimensionen sind, die an jedem beliebigen Punkt des dreidimensionalen Gefüges gegenwärtig sein können, darüber kann der Apostel Paulus keine Auskunft geben. Die Kenntnis der Struktur des jenseitigen Reiches bleibt Gott vorbehalten.

Leib Christi und Abendmahl im 1. Korintherbrief

Wir sind in unserer Untersuchung so weit, daß wir kurz auf das Erarbeitete zurückblicken können. Der Vergleich des alt- und des neutestamentlichen Befundes mit dem des Judentums hat das Problem in seiner ganzen Schärfe herausgestellt. Im Judentum kommt die Tendenz zum Ausdruck, das Stoffliche als die Realität schlechthin zu werten. Aus dieser Überbewertung ergibt sich die Konsequenz, daß die Eigengesetzlichkeit des Raumes absolut gesetzt wird. Nach biblischen Aussagen dagegen gilt die Eigengesetzlichkeit des Stofflichen **nicht** unumstößlich. Für das Diesseits und auch für das Jenseits können zwar die Strukturgesetze des dreidimensionalen Raumes in Geltung bleiben, aber diese Geltung ist nicht absolut. Gott hat jederzeit und an jedem Orte die Möglichkeit, mit seinem schenkenden Handeln die Eigengesetzlichkeit des Stofflichen zu durchbrechen. Er tut das in besonderer Weise im Sakrament des Altars, im Heiligen Abendmahl.

Im ersten Brief des Apostels Paulus an die Korinther finden wir Aussagen über die Abendmahlsgabe und über den Leib Christi, die etwas eingehender behandelt werden müssen. Nach 1. Kor. 12, 12–31 ist mit Leib Christi die Kirche gemeint, und die Zugehörigkeit zu ihr bedeutet eine Gliedschaft und Teilhabe an Christus. Leib des Herrn ist aber auch das im Heiligen Abendmahl empfangene Brot, denn es heißt nach den Einsetzungsworten bei der Brotgabe (1. Kor. 11, 24): „Das ist mein Leib“. Anlaß zu dieser Aussage in dem Apostelbrief war die Notwendigkeit erneuter Belehrung über das Abendmahl,

denn in Korinth gab es Mißstände. Die Gemeindeglieder haben während des Zusammenseins vor der Feier des Herrenmahls Sättigungsmahlzeiten zu sich genommen, wobei Unterschiede im Lebensstandard kraß zutage traten. Der Apostel kritisiert diesen Zustand, erinnert nochmals an die Abendmahlsüberlieferung, die er der Gemeinde während seines Aufenthalts mitgeteilt hat, warnt vor einem unwürdigen Genuß des Leibes Christi, behauptet, daß es in der Gemeinde schon häufig zu solchem unwürdigen Genuß gekommen ist, und weist auf strafendes Handeln Gottes hin. Der ganze Abschnitt (1. Kor. 11, 17–34) birgt eine Fülle schwieriger Probleme in sich.

Umfangreiche Erörterungen hat es in der Theologie zur Frage gegeben, wie sich der Leib Christi zu dem im Abendmahl gegebenen Brot verhält. Dieses Brot ist den Gegebenheiten der Welt, auch der Eigengesetzlichkeit des Raumes mit Länge, Breite und Tiefe, unterworfen. Die Frage, ob das auch für den Leib Christi im Abendmahl gilt, ist gleichzeitig die Frage nach dem Raumverständnis des Begriffs „Christi Leib“.

In der Abendmahlstheologie, und vor allem in den Streitigkeiten des 16. Jahrhunderts, sind einige Arten von Raumverständnis erkennbar. Die eine Auffassung kommt in der Lehre von der Umwandlung zum Ausdruck. Das Abendmahlsbrot, die Hostie, wird in einer heiligen Handlung in den Leib Christi umgewandelt, und dann ist dieser Leib den Gesetzen der Diesseitigkeit unterworfen. Er kann gewogen, gemessen und transportiert werden. Es ist nicht möglich, daß sich an dem Ort, an dem eine geweihte Hostie ist, gleichzeitig eine zweite befindet. Wenn diese Gedanken konsequent verfolgt werden, ist der Leib Christi, in den die Hostie verwandelt wurde, nicht derselbe Leib, den Christus in den Tod gegeben hat. Vielmehr verselbständigt sich das geweihte Brot im theologischen Denken, so daß auch die Opferhandlung, die mit dem geopfertem Leib zusammenhängt, nicht mehr ausschließlich als der einmalige Opfergang des Gekreuzigten verstanden wird. Es entsteht vielmehr die Idee einer Wiederholung des Opfers in zeitlicher und räumlicher Entfernung vom Sterben Jesu Christi. Je massiver der jeweilige theologische Denkstil die Gesetze des Raumes und der Zeit auch auf Gottes eigenen Bereich anwendet, um so stärker muß der Wiederholungsgedanke die Abendmahlstheologie mitprägen.

Nach einer anderen Auffassung ist im Brot des Abendmahls der Leib Christi überhaupt nicht enthalten. Der Auferstandene ist im Himmel, daher kann sein Leib nicht im Sakrament empfangen werden. Wie der Mensch nicht leiblich in den Bereich Gottes eindringen kann, so kann auch der Leib Christi nicht wirklich im Brot des Abendmahls, in der Hostie, sein. Das klingt zunächst bei einem Vergleich mit der Theorie der Umwandlung wie das andere Extrem. In Wirklichkeit wird in beiden Fällen die weltliche Eigengesetzlichkeit des Raumes so absolutgesetzt, daß sie auch für den Leib Christi gelten soll.

Weil die Unterschiede im Verständnis des Heiligen Abendmahls wesentlich zur Entstehung der konfessionellen Spaltungen beigetragen haben, sind in den letzten Jahrzehnten in zunehmender Weise Versuche unternommen worden, neuere Forschungsergebnisse für das Abendmahlsgespräch in der Weise fruchtbar zu machen, daß die Aussagen früherer Jahrhunderte in Frage gestellt werden. Die neuere theologische Arbeit hat eine Reihe von Erkenntnissen erschlossen, die über die Grenzen der konfessionellen Zugehörigkeit hinweg Beachtung verdienen. Für das Raumverständnis des Begriffs „Leib Christi“ sind folgende Einsichten von Bedeutung: In den Einsetzungsworten des Heiligen Abendmahls wird das Brot mit dem Leib Christi gleichgesetzt¹. Auch für den Inhalt des Kelchs, das heißt für den Wein, gilt die Identität mit dem Blut. Diese Gleichsetzung mußte bei der Stiftung als etwas Unerhörtes und Neues empfunden werden, zumal den Juden jeglicher Genuß von Blut verboten war. Den Einsetzungsworten liegt demnach das Raumverständnis zu-

¹ Joachim Jeremias (Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen 1960³, S. 212): „Nicht die Handlungen des Zerreißen der Brotfladen und des Ausgießens des Weins also deutet Jesus, vielmehr deutet er Brot und Wein selbst.“

Ernst Käsemann (Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, S. 28): „Der Ausdruck ‚Realpräsenz‘ trifft also, was immer gegen ihn eingewandt werden mag, genau die von Paulus gemeinte Sache.“ Sogar in These 4 der Arnoldshainer Abendmahlsthesen klingt dieser Gedanke an. Doch können die dort enthaltenen unklaren Formulierungen verschieden verstanden und interpretiert werden. Dazu: August Kimme, der Inhalt der Arnoldshainer Abendmahlsthesen, Berlin 1960.

grunde, daß Leib und Blut Jesu tatsächlich an dem Ort vorhanden sind, an dem Brot und Wein gesehen werden können. Aber die Gegenwart von Leib und Blut ist nicht so ausschließlich, wie das im Geltungsbereich der Eigengesetzlichkeit des Raumes der Fall sein muß. Christi Leib und Blut sind nicht den Gesetzen unterworfen, die in unserer Welt für den Raum gelten. Sie können überall dort real gegenwärtig sein, wo Gottes Wille das so haben will.

Mit der Klärung der Frage, was mit den Einsetzungsworten eigentlich gemeint ist, sind die Schwierigkeiten der gegenwärtigen Abendmahlstheologie noch nicht behoben. In den Streitigkeiten des 16. Jahrhunderts ging es hauptsächlich darum, den Sinn der neutestamentlichen Berichte in theologischen Aussagen zu erfassen, während die Gültigkeit des biblischen Wortlauts außer Frage stand. Jetzt geht es dagegen um Unterschiede zwischen den Aussagen der biblischen Abendmahlsberichte und modernen Auffassungen über den tatsächlichen Verlauf der Ereignisse unmittelbar vor der Kreuzigung. Nach dem Zeugnis der Evangelien sagt der in den Tod gehende Jesus nicht nur sein Sterben, sondern auch seine Auferstehung voraus. Für eine Auferstehungstheologie, wie sie in den Bekenntnissen der Kirche ihren Ausdruck gefunden hat, gibt es keine Schwierigkeiten, das neutestamentliche Abendmahlszeugnis mitsamt den Ankündigungen von Tod und Auferstehung als Zeugnis von historischem Charakter zu verstehen. Wenn aber die Ansicht² als Vorverständnis mitgebracht wird, Jesus von Nazareth habe nicht nur seine Auferstehung, sondern auch seinen Opfertod nicht vorhersagen können, so muß solche Christologie auch zu der Behauptung führen, Jesus habe das Abendmahl nicht so eingesetzt, wie das im NT berichtet wird.

Wenn in den ersten Jahrzehnten der Kirche eine neue Abendmahlstheorie entstanden wäre, die nicht auf eine Stiftung Jesu zurückgeht, sondern lediglich solche Stiftung für sich beansprucht, so wäre es zweifellos zu Auseinandersetzungen und Kämpfen um diese Lehre gekommen. Kontroversen und Spaltungen sind sehr häufig dann entstanden, wenn ein Teil bei der Tradition bleiben wollte, während ein anderer Teil neuen Ideen folgte. Wir haben also Neuentwicklungen

² So bei Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1954², S. 30.

im Abendmahlsverständnis besonders dort zu vermuten, wo wir Spuren von polemischen Auseinandersetzungen finden. Und das ist in den ersten zwanzig Jahren nach der Einsetzung nicht der Fall, sondern erst in Korinth. Dem Unterschied zwischen der Lehre des Paulus und der Praxis von Korinth wird man daher besondere Aufmerksamkeit widmen müssen.

Zunächst muß festgestellt werden, daß zwischen der Einsetzung des Heiligen Abendmahls und der Unterweisung der Korinther durch den Apostel nur etwa zweiundzwanzig Jahre liegen. Die Jünger hatten also noch gut in Erinnerung, was sich in der Nacht zugetragen hat, in der Jesus verraten wurde. Judenchristen, die Paulus nicht als Apostel anerkennen wollten, haben darüber gewacht, daß der Heidenapostel nichts lehrt, was in Jerusalem nicht anerkannt wird. Wir haben nicht den geringsten Hinweis dafür, daß es Widerspruch gegeben hätte. Die Zeitspanne zwischen dem anderthalbjährigen Aufenthalt des Apostels in Korinth und dem 1. Korintherbrief beträgt wahrscheinlich etwa vier Jahre. Das reichte für eine beginnende Fehlentwicklung, aber die Zeit reichte nicht dazu aus, daß eine lebendige und große Gemeinde die Grundzüge der Abendmahlslehre des Apostels hätte vergessen können.

Um die biblische Kritik an den Zuständen in Korinth zu verstehen, muß man erst einmal möglichst genau feststellen, was dort im Zusammenhang mit dem Sakrament gelehrt, geglaubt und praktiziert wurde. Lietzmanns³ Auffassung, die Korinther hätten das Herrenmahl für eine profane Sättigungsmahlzeit gehalten, scheidet an den zeitgeschichtlichen Tatsachen. Der antike Mensch konnte das Geschehen in einer gottesdienstlichen Versammlung, das auch eine Mahlzeit einschloß, nicht so verstehen, daß es dabei um eine Sättigung im biologischen Sinne ohne geheimnisvolle Heiligkeit ginge. Für die Menschen der Umwelt des NT war die Welt voller Geheimnisse und voller Spuren übernatürlicher Kräfte. Das gilt bis in das damalige wissenschaftliche Denken hinein. Aus der Umwelt der Gemeinde konnte daher die Vorstellung von einer profanen Sättigungsmahlzeit im Gottesdienst nicht in die Gemeinde eingedrungen

³ Hans Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, Bonn 1926.

sein. Sehr zutreffend hat Günther Bornkamm⁴ diese Schwäche der alten Auffassung von Lietzmann herausgestellt. Bornkamm meint, der Apostel Paulus sehe das Vergehen der Korinther in einer Lieblosigkeit, weil krasse Unterschiede zwischen arm und reich geduldet wurden. Aber diese Auslegung scheidet, sobald man nach den Weisungen fragt, die der Gemeinde gegeben werden. Wer sich sattessen will, soll das vor der Zusammenkunft zu Hause tun. Auf diese Weise werden die sozialen Unterschiede nicht abgebaut, sondern lediglich unsichtbar gemacht. Wenn sich der eine zu Hause sattißt und der andere zu Hause hungert, so sieht man in der gottesdienstlichen Versammlung nicht den Unterschied zwischen dem vollen und dem leeren Magen. Auf diese Weise wird dem Gebot der Liebe nicht Genüge getan. Wir müssen uns die Schuld der Gemeinde anders vorstellen. Der vorletzte Vers des Kapitels, der eine Weisung enthält, zu Hause zu essen, darf nicht überbewertet werden. Öfter steht in 1. Kor.⁵ am Ende von Sinnabschnitten „Deshalb nun . . .“. Und damit sind dann nicht theologische Höhepunkte gemeint, sondern praktische Hinweise, die sich aus theologischen Erörterungen und Höhepunkten ergeben.

Die wichtigste Stelle, deren Bedeutung für die Abendmahlstheologie häufig übersehen wird, ist der Vers 1. Kor. 11, 29, der besagt, daß die Glieder schuldig werden, weil sie nicht erfassen, daß Christi Leib etwas ganz anderes ist als die Körper der Umwelt. Offensichtlich ist der Leib Christi gemeint, und das Problem liegt in der Frage, ob dabei an das Brot oder an die Gemeinde zu denken ist. Wir gehen dieser Frage nach. Kurz zuvor ist von der Wiederkunft Christi und vom Gericht Gottes die Rede, und dann wird auch das strafende Handeln erwähnt. Die Korinther hatten vergessen, daß die heilige Gegenwart des Leibes Christi nicht nur Heil, sondern auch Unheil bringen kann, und vernachlässigten das Prüfen und Fragen, ob sie würdig sind. Dabei trat die Möglichkeit gar nicht in das Blickfeld, daß sie beim Prüfen zu falschen Urteilen kommen könnten. Der Apostel hat die Gemeinde anderthalb Jahre lang unterwiesen und bekämpft auch

im ersten Korintherbrief keine falschen Theorien über den unwürdigen Genuß. Er bekämpft vielmehr die Nachlässigkeit, die Gleichgültigkeit und die Furchtlosigkeit, die den Menschen ungeeignet machen, die Zusage „Fürchte dich nicht“ als Botschaft zu empfangen. In den letzten drei Versen vor unserer behandelten Stelle sind dreimal Brot und Kelch genannt, einmal Leib und Blut. In diesen Zusammenhang gehört die Aussage von der fehlenden Unterscheidung des Leibes des Herrn. Unter der Bezeichnung „Leib“ in 1. Kor. 1, 29 ist der Leib Christi zu verstehen, in dem einerseits die strafende und begnadende Majestät Gottes gegenwärtig ist und der andererseits in Brot und Wein faßbar wird⁶. Es schwingen auch noch zwei andere Gedanken mit. Unverkennbar ist der Gerichtsgedanke. Gegenwärtig ist der Leib dessen, der zum Gericht wiederkommt und an dem die Gemeinde schuldig wird. Zum anderen wird man angesichts der Abendmahlsgabe durch liebloses und verletzendes Verhalten den hungrigen Gliedern gegenüber an dieser Gabe schuldig, so daß unter solchen Umständen das Abendmahl nicht gehalten werden sollte (1. Kor. 11, 20)⁷. Die versammelte Gemeinde Gottes (V. 22) ist angesichts der Abendmahlsgabe nicht nur eine Summe von Einzelpersonen, sondern sie ist selbst Leib des Herrn.

Bei allen Erwägungen zur Abendmahlstheologie muß man sich der Tatsache bewußt sein, daß nach dem neutestamentlichen Raumverständnis die Eigengesetzlichkeit von Länge, Breite, Höhe und

⁶ Ernst Käsemann schreibt hierzu: „Es scheint mir nicht möglich, to sooma auf etwas sonst außer dem Abendmahlselement zu beziehen.“ A.a.O., S. 27.

⁷ Wörtlich aus dem Urtext übersetzt, lautet die Stelle: „es ist nicht zu essen“. Ungenaue deutsche Übersetzungen können leicht den Eindruck vermitteln, was in Korinth geschah, sei kein Essen des Herrenmahls. Sachlich falsch und irreführend ist die „Übertragung“ von Jörg Zink: „Es ist da weiter kein Wunder, daß ihr bei euren Zusammenkünften kein Liebesmahl des Herrn mehr feiert, jedenfalls keins, das diesen Namen verdient.“ Der griechische Urtext besagt etwas anderes. Eine ähnliche Redewendung wie in 1. Kor. 11,20 finden wir in Hebr. 9,5: „davon ist jetzt nicht zu reden“. Das bedeutet nicht, die Bewegung der Lippen sei kein Reden, sondern es bedeutet: „es ist nicht angebracht zu reden“. So ist es auch nach 1. Kor. 11,20 nicht angebracht, unter Verhältnissen, wie sie in Korinth herrschten, das Herrenmahl zu feiern.

⁴ Günther Bornkamm, Studien zu Antike und Christentum, München 1959, besonders S. 142 f.

⁵ Besonders deutlich 15,58, doch auch 7,38; 14,39.

Gewicht zu den Ordnungen gehört, die in dieser Welt gelten, denen aber das Walten Gottes, auch das Handeln im Abendmahl, nicht unterworfen ist. Wird diese Tatsache vergessen, so bleibt für das Verständnis des Sakraments nur die Alternative: Entweder ist das Brot nur Brot und nicht Leib Christi, oder es hat sich zu einem bestimmten Zeitpunkt verwandelt.

Für die Abendmahlspraxis ist neben dem Problem der Gegenwart Christi in Brot und Wein die Frage nach dem unwürdigen Genuß von besonderer Bedeutung. Jede theologische Besinnung auf das Sakrament muß der Tatsache Rechnung tragen, daß im 1. Korintherbrief eine sehr eindringliche Kritik an einer Praxis enthalten ist, die dem unwürdigen Genuß Vorschub leistet. Es kommt in der Abendmahlstheologie nicht nur auf dogmatische Richtigkeit der Aussagen an. Vor allem dann, wenn es um Handeln, auch um sakrales Handeln, geht, ist die Frage nach Schuld und Sünde der Ausgangspunkt für alle Antworten. Die Christen in Korinth wurden trotz ihrer hohen Abendmahlbeteiligung schuldig am Leib des Herrn. Wo die Kritik und die Anrede des Apostels Paulus als lebendiges Wort für uns hier und heute verstanden werden, ist die Warnung vor dem unwürdigen Genuß eine Warnung vor einer gegenwärtigen Gefahr.

Das Raumverständnis in den neutestamentlichen Begriffen

Der Apostel Paulus kennt nicht nur die eine Einbruchstelle des Jenseitigen in diese Welt, das Abendmahl. Wenn ein Mensch Christ wird, wenn er den Heiligen Geist, das Pneuma Gottes, empfängt, so kommt etwas aus einer anderen Wirklichkeit zu ihm in diese Welt. Welches Raumverständnis liegt zugrunde, wenn vom Empfang des Geistes die Rede ist? Der Mensch empfängt nicht nur das Pneuma Gottes, er hat auch sein eigenes Pneuma. Doch auch dieser Geist des Menschen ist nicht an räumliche Dimensionen gebunden. Wenn die Gemeinde in Korinth zusammenkommt, so kann auch der Geist des Apostels anwesend sein (1. Kor. 5, 4), obwohl Paulus selbst an einem anderen Orte weilt. Es wäre unsinnig, wollte man dem leiblichen Paulus an seinem wirklichen Aufenthaltsort während der Gemeindeversammlung in Korinth den Besitz seines Geistes absprechen. Wo Paulus weilt, weilt er als vollständiger Mensch; sein Geist kann jedoch gleichzeitig an einem anderen Orte anwesend sein. Für das Pneuma gibt es keinen Zeitverlust durch Reisen oder durch räumliche Entfernung. Der menschliche Geist ist aber keinesfalls ein göttliches Element¹. Er kann sogar befleckt werden². Er ist diejenige Sphäre des menschlichen Innenlebens, die von der jenseitigen Kraft, vom Geiste Gottes, getrieben und getroffen wird. Das Pneuma Gottes gibt Zeugnis unserem Pneuma (Röm. 8, 16). Der Empfang

¹ 1. Kor. 5,5; 7,34; Gal. 6,18; Phil. 4,23; 2. Tim. 4,22; Philem. 25.

² 2. Kor. 7,1.

des Geistes Gottes, das Christwerden, trifft also primär den menschlichen Geist und vollzieht sich somit in einer Sphäre, die über jegliche räumliche Gebundenheit erhaben ist. Durch den Empfang des Heiligen Geistes erhält das Gottesvolk das Angeld, die Erstlingsgabe³, während die Fülle erst in dem jenseitigen Leben zuteil wird. Erst nach dem Weltende werden die Zustände des anderen, des jenseitigen Reiches voll zur Entfaltung kommen. Jetzt erhalten wir nur eine kleine Anzahlung, nur einen ganz kleinen Funken des Jenseitigen, des Zukünftigen in diese Welt hinein. Dieser Funke ist der Geistempfang.

Das Gegenstück zum Geist ist das Fleisch⁴, die Sarx, das Körperhafte. Das Leben im Fleisch ist die Existenz in der dreidimensionalen Gebundenheit des Diesseits⁵. Das Körperhafte bleibt ein hemmender Faktor und wird sogar zum Gegenspieler und zum Opponenten des Geistes. Die Eigengesetzlichkeit der Sarx wird leicht zu einem Herd des Ungehorsams und tritt in einen Gegensatz zum Willen Gottes⁶. Die ganze körperhafte Sphäre des Menschen wird leicht zum Bereich der gegengöttlichen Kräfte, zum Herrschaftsbereich des bösen Geistes.

Mit verschiedenen Ausdrücken wird Satan im NT bezeichnet. Nicht nur die Namen, sondern auch die Grade des Körperhaften sind verschieden. An vielen Stellen tritt der böse Geist als Versucher ganz unkörperhaft, lediglich als Inspirator böser Gedanken in Erscheinung⁷. So kann Paulus einen Sünder dem Satan übergeben, ohne daß es zu einer Ortsveränderung des Sünders oder des Teufels kommen muß⁸. Die Zugehörigkeit zum Herrschaftsbereich des Bösen oder die Flucht des Teufels⁹, das sind Vorgänge im Innenleben des Menschen. Es gibt zweifellos eine große Ähnlichkeit zwischen den bösen und den guten Geistern. Auch die bösen Geister kommen aus ihrem eigenen Bereich. Die Versuchungsgeschichte Jesu zeigt, daß auch der

³ Röm. 8,23; 2. Kor. 1,22.

⁴ Röm. 1,3; 4,1; 9,3; 2. Kor. 4,11; 5,16; 10,3; Gal. 2,20; Philem. 16.

⁵ Phil. 1,22,24.

⁶ Röm. 7,23; Gal. 5,17.

⁷ 1. Kor. 7,5; 2. Kor. 2,11; 1. Thess. 3,5 u.a.m.

⁸ 1. Kor. 5,5; 1. Tim. 1,20.

⁹ Jak. 4,7.

Teufel mit einer Mission in die Welt treten und ein Gespräch beginnen kann. Er wird erkannt und weicht. Nach der Schilderung des Lukas¹⁰ kehrt er am Anfang der Leidensgeschichte wieder. Diesmal nimmt er keinerlei persönliche Gestalt an, sondern begnügt sich lediglich damit, den Verräter zu inspirieren. Der Teufel ist an sich immateriell, er kann aber mehr oder weniger körperhafte Formen annehmen, je nachdem das seine Taktik erfordert. Den bösen Mächten ist die Tendenz eigen, die Menschen zu befallen und sich in deren „Innerem“ einzunisten. Es gibt einige Stellen in den Evangelien, die zum Ausdruck bringen, daß die Dämonen einen Sitz in einem Lebewesen suchen. Eine von diesen Stellen ist der Spruch vom Rückfall¹¹, eine andere ist der Bericht vom gerasenischen Besessenen¹². Nach dem Spruch vom Rückfall hängen die Dämonen nicht an den Kleidern oder an den Fingern wie bei den Rabbinen, sondern das menschliche Innenleben ist ihre Behausung. Werden sie aus dem Menschen ausgetrieben, so müssen sie an anderen Orten existieren. Sie können ungesehen in der Welt umherziehen. Ihr Ausgangspunkt sind die ungastlichen wasserlosen Gebiete. Aber der Aufenthalt der Dämonen in der Wüste ist für sie qualvoll. Sie wollen in das Innere der Menschen einziehen. Im Notfall ist auch als Ersatz für die menschliche Behausung die Einkehr in tierische Lebewesen möglich. Aber die Teufel nehmen keinen dauernden Besitz von den Schweinen. Die Tiere kommen bald ums Leben. Die bösen Geister können in den Tieren nur ihre ureigene Tätigkeit der Vernichtung ausüben. Die von den Dämonen besessenen Schweine stürzen in das Meer, in eine tiefer gelegene Region, in der die Teufel ihr Unwesen treiben. Aber das dämonische Reich ist keineswegs auf die Gebiete unter der Erdoberfläche begrenzt. Auch auf der Erde treibt der böse Geist sein Spiel. Der bedeutendste Schauplatz, auf dem die dämonische Aktivität zur Geltung kommt, sind die bevölkerten Teile der Erdoberfläche. Dem Bereich der teuflischen Tätigkeit kann der Mensch auch dann nicht entfliehen, wenn er sich in höher gelegene Regionen begibt, denn die dämonische Herrschaft erstreckt sich auch auf das Reich der

¹⁰ 4,13; 22,3.

¹¹ Matth. 12,43 – 45; Luk. 11,24 – 26.

¹² Mark. 5,1 – 20; Luk. 8,26 – 39; vgl. Matth. 8,28 – 34.

Luft¹³. Es ist eine völlige Verkennung des neutestamentlichen Sachverhalts, wenn man das babylonische Raumverständnis und die Theorie von den drei Stockwerken in das NT hineinliest. Die drei Schichten: Unterwelt, Erdoberfläche und höhere Regionen decken sich durchaus nicht mit dem Land der Dämonen, dem Himmelreich und dem Reich der Menschen. Das gesamte Gefüge von drei Dimensionen ist Wirkungsbereich der bösen Geister. Dieses Gefüge nennt der antike Mensch Kosmos. Es gibt im Kosmos des NT keine Appartements für die bösen und die guten Geister, sondern das gesamte Reich des Raumes ist das Gebiet einer Eigengesetzlichkeit, einer Eigenbrötelei und somit Herd der Anfälligkeit für die Kräfte des Widerstandes gegen das Reich Gottes. Die Herrschaft des Bösen in dieser Welt ist aber nicht souverän. In den Kosmos hinein treffen immer wieder wie aus einer vierten Dimension die Einschläge des göttlichen Waltens und der göttlichen Allmacht. Den Begriff der vierten Dimension darf man nur vergleichsweise heranziehen. Eine an sich vierdimensionale Struktur könnte man sich wohl auf Grund des Höhlengleichnisses für Platons Ideenwelt denken. Doch der jenseitige Bereich Gottes, aus dem die Eingriffe in das Diesseits kommen, ist nicht vierdimensional, ist auch kein n-dimensionales Gefüge. Auch die n-Dimensionalität ist eine, wenn auch schwer denkbare, Strukturgesetzlichkeit. Aber nur der Talmud und nicht die Bibel nimmt profane Strukturgesetze für den eigenen Bereich Gottes an. Die Vierdimensionalität ist nur ein illustrierender Vergleich, nicht aber eine Wesensbeschreibung der Eingriffe Gottes aus seinem eigenen Bereich in diese Welt hinein.

Die Eingriffe Gottes sehen wir sowohl im Innenleben des Einzelnen als auch im Weltgeschehen, im Kosmos. Der Kosmos, von dem das Neue Testament redet, das ist der eine, der jetzige und diesseitige Äon. Die Bibel kennt nicht die abstrakten Begriffe von Zeit und Raum, sie kennt aber die Wirklichkeit des gegenwärtigen Äons und die der anderen Äonen. Der gegenwärtige Äon ist eine Realität, in der wir leben und die wir kennen. Zu den wesentlichsten Bestandteilen des Glaubens des Urchristentums gehört die Gewißheit von einer anderen Realität, vom jenseitigen Äon. Die jenseitige Welt ist

¹³ Eph. 2,2.

ganz anders strukturiert. Es ist das der Zustand, in dem keine stoffliche Eigengesetzlichkeit dem Walten Gottes Widerstand leisten kann. Dort verlieren die diesseitigen Gesetze des dreidimensionalen Raumes ihre Gültigkeit. Der andere Äon ist der eigentliche Bereich Gottes.

Der andere Äon liegt nicht nur in der Zukunft, sondern er ragt auch in die Gegenwart hinein. Wo er hier in diese Welt einzudringen beginnt, wird die Eigengesetzlichkeit des Kosmos durchbrochen. Wo etwas vom Reich Gottes in die Welt einbricht, wo etwas von der anderen Wirklichkeit in unsere Umwelt hineinragt, da kann jede diesseitige Gesetzlichkeit, auch die des dreidimensionalen Raumes, durchbrochen werden. Dadurch ist der Kosmos nicht restlos mit der Kraft des Widerstandes verbunden, oder – anders gesagt – das Luftreich, die Erde und die Unterwelt sind nicht der ungeteilten Herrschaft der Dämonen ausgeliefert, sondern immer wieder bricht aus einem anderen Äon wie aus einer ferneren Zeit oder wie aus einer vierten Raumdimension etwas von der Königsherrschaft Gottes auf den Schauplatz dieser Welt herein, der durch diese Heimsuchungen oder Einschläge Gottes zum Schauplatz des Heilsgeschehens wird. Die Welt ist der Amboß Gottes. Das ist die Quintessenz des biblischen Weltbildes.

Zusammenfassung und Ausblick

Die Frage nach dem biblischen Weltbild nötigt zu einer Untersuchung des Raumverständnisses. Es gibt ein Verständnis, nach dem die Gesetze des Raumes von drei Dimensionen für absolut gültig angesehen und sogar dem göttlichen Willen übergeordnet werden. Dieses grobe Verständnis ist im Altertum in Babylonien nachweisbar; es führt zur Ausprägung von Weltbildern, die sowohl das Diesseits als auch die jenseitigen Regionen der Götter und des Totenreiches umfassen.

Ohne ein eigentliches Weltbild sind die älteren Schichten der griechischen Literatur. Der Reichtum schöpferischer Phantasie ließ sich nicht in ein erstarrtes Weltbild hineinzwängen. Doch trat mit zunehmendem orientalischem Einfluß eine Verarmung an Gedanken gut ein, bis sich das Raumverständnis auf babylonische Art zu einem Weltbild verdichtet hat. Dieses Weltbild ist das ptolemäische. Seine Entstehung ist ein Sieg der babylonischen Mentalität über den Geist des Griechentums.

Im Alten Testament haben verschiedene Aussagen, die man bei oberflächlicher Betrachtung als kosmologisch auffassen könnte, keinen Selbstwert, sondern sie dienen als Bilder zur Schilderung der Größe Gottes. Das Raumverständnis ist zu stark durch die zentralen theologischen Gedanken geprägt, als daß es sich verselbständigen und zu einem Weltbild verdichten könnte. Anders ist es im Judentum. Hier erlangt der Raum einen Selbstwert. Die Eigengesetzlichkeit von Länge, Breite und Höhe kann so stark ausgeprägt sein, daß die

Gültigkeit dieser Gesetze des Raumes manchmal sogar für den eigenen Bereich Gottes, für die himmlische Welt, angenommen wird. Ein Einfluß babylonischer Elemente, besonders des ptolemäischen Weltbildes, ist unverkennbar. Die Visionen und Himmelreisen der Apokalyptiker sind abhängig von der hellenistischen Astronomie.

Einer ganz anderen Auffassung als im Judentum begegnen wir im Neuen Testament. Die Herrenworte setzen das gleiche Verständnis, das wir aus dem Alten Testament kennen, voraus. Im Neuen wie im Alten Testament kann Gottes Handeln keinesfalls durch die Eigengesetzlichkeit des Raumes gehemmt oder eingeschränkt werden. Zwar bedient sich Jesus bei der Schilderung des jenseitigen Bereiches Gottes eines dreidimensionalen Schemas, aber die Eigengesetzlichkeit des Raumes kann überall dort durchbrochen werden, wo dieses Durchbrechen dem Handeln Gottes dienlich ist. Räumliche Verhältnisse im eigentlichen Bereich Gottes werden nirgends genau beschrieben. Wir sehen nur Grenzpunkte zwischen dem Diesseits und dem Jenseits in den Berichten über die Himmelfahrt, Höllenfahrt, Jungfrauengeburt, Verklärung und anderen. Diese Berichte gehen ganz präzise bis an die Grenze des Diesseitigen, Beschreibbaren. Die himmlische Welt wird wohl gelegentlich als „oben“, d. h. in der dritten Dimension liegend, erwähnt, aber nach anderen Stellen ist sie eine Realität, für die wir, wenn wir sie unterbringen wollten, eine vierte Dimension annehmen müßten. Durch die Beschaffenheit des Raumes mit einer Eigengesetzlichkeit der drei Dimensionen ist Gott in seinem Handeln nicht eingeengt. Jede Eigengesetzlichkeit des Stoffes und des Raumes, wie wir sie in diesem Aon vorfinden, kann durchbrochen werden, wo im Christusgeschehen etwas vom jenseitigen Reich Gottes in unsere Welt eindringt. Wo das Reich Gottes zu den Menschen kommt, da kann dieses Kommen nicht durch die Eigengesetzlichkeit des Raumes mit den drei Dimensionen von Länge, Breite und Höhe gehemmt werden.

Daß diese Höhenlage biblischer Glaubenshaltung in der Folgezeit nicht dauernd und nicht überall durchgehalten wurde, ist nicht überraschend. Einflüsse des Raumverständnisses der jüdischen Umwelt sind vor allem in der Literatur¹⁴ judenchristlicher Kreise belegbar.

¹⁴ In der Petrusapokalypse (Bruchstück v. Akhmim 5), bitten die

Auswirken mußte sich auch die ptolemäische Astronomie, denn das astronomische Weltbild umfaßte Aussagen über irdische und überirdische Dinge. Einen Bundesgenossen hatte das ptolemäische Weltbild in der Philosophie des Neuplatonismus. In beiden Systemen bildeten das Göttliche und das Irdische die Endpole der Begrifflichkeit, die voneinander durch eine ganze Serie von Zwischenstufen getrennt waren. In anderer Weise ist das christliche Glaubensgut in dem koptischen sogenannten Thomasevangelium mit einem vergrößerten Raumverständnis durchsetzt. Dort¹⁵ lesen wir:

„Spaltet das Holz; ich bin dort.
Hebt den Stein auf, und ihr werdet
mich dort finden.“

An diesem außerbiblischen Herrenwort ist eine doppelte Verwurzelung erkennbar. Die eine Wurzel ist die auch im Neuen Testament bezeugte Überlieferung, daß Christus seine räumliche Nähe trotz der körperlichen Abwesenheit verheißen hat. Die andere Wurzel ist die aus baylonischem Erbgut gespeiste Absolutheit des Räumlichen. Wenn Christus überall in der Welt sein soll, so kann dies nicht anders

Jünger Jesus, er möchte ihnen die aus der Welt geschiedenen Brüder zeigen. Typisch ist die Motivierung, weshalb sie die Verstorbenen sehen wollen: „damit wir sähen, von welcher Gestalt sie seien“. Auch hier ist das Interesse für die stoffliche Beschaffenheit der Leiber das gleiche, wie wir es aus dem Judentum kennen. Die Geister sind ebenfalls körperhafter als im NT. Nach dem Hebräerevangelium greift der Geist den Herrn Jesus an einem der Haare und trägt ihn auf den Berg Tabor. In dem erhaltenen Bruchstück des Petrus-evangeliums wird die Auferstehung als Vorgang geschildert, auch werden die Zwiegespräche des Auferstandenen mit den Engeln wiedergegeben. Auch die Kosmologie ist in diesem Bruchstück räumlicher als im NT. Die Engel sind so groß, daß das Haupt bis zum Himmel reicht. Das Haupt des Auferstandenen ragt sogar über den Himmel, das soll wohl heißen über die erste Sphäre, hinaus (40). Offensichtlich war der Verfasser dieses Bruchstücks nicht nur durch ältere jüdische Anschauungen, sondern auch durch Ansichten der zünftigen Astronomen beeinflusst, denn der Kopf kann nicht durch eine massive Glocke, wohl aber über das Gebiet einer rotierenden Ätherschicht hinausragen.

¹⁵ Ich zitiere nach der deutschen Übersetzung von Johannes Leipoldt, Das Evangelium nach Thomas, Berlin 1967, S. 47, Nr. 77 b.

geschehen, als daß er räumlich in jedem Gegenstand aufweisbar ist. Diese pantheistische Auffassung will eine Entgöttlichung der Welt vermeiden, erkennt aber Gott nicht als den Herrn über den Raum.

Die christliche Kirche hat solche Infiltrationen heidnischen Gedankenguts als Krankheit durchgemacht, dann aber doch überwunden. Die Höhenlage der biblischen Frömmigkeit, zu der auch das Raumverständnis gehört, ist auch in späteren Generationen nachweisbar. In voller Reinheit begegnet uns das neutestamentliche Verständnis der Welt in den Briefen des Ignatius, besonders im Brief an die Römer. Ignatius erwartet den Märtyrertod. Er fürchtet den Tod nicht, denn er will zu Jesus Christus gelangen. Über den Weg zum Himmel informiert er sich nicht bei der damaligen astronomischen Wissenschaft, denn er weiß, daß für ihn dieser Weg durch den Märtyrertod führt. Die Pforte des Himmels ist der Rachen des wilden Tieres, dem der Märtyrer vorgeworfen wird. Man muß sich die teuflische Freude der Zuschauer an den grausamen Schauspielen vergegenwärtigen, um zu ermessen, was für ein Geist der Unmenschlichkeit bei den Vorstellungen wehte. Am Zirkusgelände waren auch die Bordelle mit den verurteilten Christinnen¹⁶. So viel Satanisches, auf einem engen Platz zusammengeballt, gab es sonst nirgends unter, auf oder über der Erde, und mitten darin, auf der Zirkusarena, im Rachen des wilden Tieres ist die Tür, die aus diesem Reich der Dämonie hinaus und zu Jesus Christus führt.

Wo der biblische Glaube an den allmächtigen Gott lebendig ist, bleibt auch die Erkenntnis lebendig, daß es auf, unter und über der Erde und im gesamten Weltall keinen Ort gibt, der dem strafenden und schenkenden Zugriff Gottes entzogen wäre.

¹⁶ Dazu: Friedrich Augar, Die Frau im römischen Christenprozeß, Leipzig 1905. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur 28, Heft 4, S. 77 f.