HIMMELSREISEN IN DER LITERATUR DES ZWEITEN TEMPELS UND DARÜBER HINAUS

Ann Conway-Jones

In Daniel Kapitel 7 hat Daniel eine Vision von „einem wie ein Menschensohn“, der dem Hochbetagten vorgestellt wird; dieser sitzt auf einem feurigen Thron, umgeben von Tausenden von Begleitern. Das Bild hat tiefe Wurzeln, die bis zur kanaanäischen Mythologie zurückreichen.[1] Jedoch schlage ich nicht vor, von Daniel aus zurückzuschauen, sondern nach vorne, indem wir das Kapitel 7 als eines der frühesten Beispiele dessen sehen, was Wissenschaftler „Himmelsreise“ oder „Himmelfahrt“ [„*heavenly ascent*“; „Himmlischer Aufstieg“] nennen. Ich werde Texte aus den letzten Jahrhunderten vor unserer Zeitrechnung und den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung anschauen und besprechen, wie diese Idee einer „Himmelsreise“ auf verschiedene Weisen in die späteren jüdischen und christlichen mystischen Traditionen hineingespielt hat.

Auf dem zugehörigen Handout gibt es Auszüge aus relevanten Texten. Ich werde sie nicht im Einzelnen untersuchen können, aber ich dachte, es sei wichtig, dass Ihr etwas von den Texten selbst seht, und wir werden sie eventuell in der späteren Einheit besprechen können.

Als frühester Text einer Himmelsreise wird meist *1 Henoch (Äthiopischer Henoch)*, Kapitel 14 gesehen – der erste Auszug auf Eurem Handout. *1 Henoch* ist ein langes zusammengesetztes Werk von 108 Kapiteln; es ist zusammengestellt aus getrennten Büchern, deren Ursprung in verschiedenen Zeiten liegt. Kapitel 14 gehört zum Wächterbuch (Kapitel 1 – 36), das ins späte dritte oder frühe zweite Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung datiert (d.h. vor-makkabäisch). Fragmente des Wächterbuchs in aramäischer Sprache, einschließlich Teile von Kapitel 14, wurden in Qumran gefunden; und die meisten Wissenschaftler denken, dass Aramäisch eher als Hebräisch deren ursprüngliche Sprache war. Vollständige Kopien des Wächterbuches wurden auf Griechisch und Äthiopisch bewahrt. Indem das Buch eine rätselhafte Geschichte in Genesis (6,1-4) entfaltet, erzählt es von gefallenen Engeln, „Wächter“ genannt, die auf die Erde kommen, mit menschlichen Frauen Geschlechtsverkehr haben und der Menschheit unerlaubtes Wissen weitergeben. Sie bitten Henoch, von dem Genesis sagt, er „ging mit Gott; dann war er nicht mehr da, denn Gott hatte ihn genommen“ (Gen 5,24), für sie Fürbitte einzulegen.[2] Henoch träumt dann, dass er zum Himmel hinaufgewirbelt wird, wo er durch eine dreifache Struktur hindurchgeht – eine äußere Wand und ein „Haus“ innerhalb eines „Hauses“ –, um die „Große Herrlichkeit“ zu schauen, die auf einem kristallenen Thron sitzt. Es gibt genaue Einzelheiten, die mit dem Bild Daniels vom Hochbetagten übereinstimmen, darunter auch die Räder am Thron, die von der Thronwagen-Vision bei Ezechiel genommen sind, die Feuerströme, die unterhalb des Throns hervorgehen, das göttliche Gewand, das weiß wie Schnee ist, und die zehntausendmal zehntausend Begleiter. Obwohl Daniel schließlich in der Bibel landete und das Wächterbuch nicht, gibt es einen Konsens,

[1] Siehe J. A. Emerton, „The Origin of the Son of Man Imagery“, *Journal of Theological Studies,* 9 (1958), 225-242.
[2] *1 Hen* 13,3-6.

dass *1 Henoch* 14 früher ist als Daniel 7, auch wenn darüber diskutiert wird, ob Daniel aus *1 Henoch* selbst schöpft oder aus einer gemeinsamen Quelle.

Die Vision in *1 Henoch* 14 markiert einen entscheidenden Wendepunkt in jüdischer Literatur, weil Henoch, anders als die biblischen Propheten, die göttliche Worte oder Visionen auf Erden empfangen, in den Himmel hinaufsteigt. So stellt *1 Henoch* „einen wichtigen Übergang von der älteren Ezechiel-Tradition des prophetischen Rufes zur viel späteren Tradition der jüdischen *Merkaba*-Mystik" dar.[3] Das Wächterbuch gibt den Ton an für spätere Schriften, die mit einer Himmelsreise zu tun haben, einschließlich *2 Henoch (Slawischer Henoch),* dem *Testament des Levi* und der *Himmelfahrt des Jesaja*, die auf dem Handout stehen, und andere wie die Offenbarung, die Bilderreden des Henoch (*1 Henoch* 37 – 71), die *Apokalypse Abrahams*, die *Apokalypse Zefanias* und *3 Baruch*. Viele werden als Apokalypse bezeichnet, weil sie Geheimnisse aufdecken – in ihrem Fall nicht über das Ende der Welt, sondern über himmlische Realitäten.

Eines der Probleme beim Studieren dieser Texte ist, dass die erhaltenen Handschriften oft aus Jahrhunderten datieren, die viel später sind als das angenommene Datum der Komposition. Und sie sind meist Übersetzungen oder sogar Übersetzungen von Übersetzungen. Zum Beispiel wurde *2 Henoch* bis vor kurzem nur in slawischen Handschriften gefunden, die aus dem vierzehnten Jahrhundert und danach kommen, obwohl jetzt einige koptische Fragmente aus dem achten bis zehnten Jahrhundert entdeckt wurden. Diese sind alle Übersetzungen aus dem Griechischen, aber Semitismen im Text zeigen vielleicht, dass die ursprüngliche Quelle in hebräischer oder aramäischer Sprache war. Es gibt ein griechisches Fragment der *Himmelfahrt des Jesaja*; aber die am vollständigsten erhaltene Übersetzung ist Äthiopisch. Es gibt auch zwei lateinische Übersetzungen, eine slawische Version, Fragmente von zwei koptischen Dialekten und eine mittelalterliche griechische Neufassung.

Eine weitere Herausforderung ist die Entscheidung, was „jüdisch" und was „christlich" ist. Die ältere Wissenschaft neigte zu der Annahme, dass dies jüdische Werke seien, die in christlichen monastischen Einrichtungen bewahrt und kopiert wurden, wo die Schreiber einiges hinzufügten. Wenn die christlichen Interpolationen entfernt würden, würde das jüdische Original offenbar. Jetzt wird erkannt, dass die Dinge nicht einfach sind, und der Kontext, in dem ein Text bewahrt wurde, wird ernster genommen. Das Ergebnis ist, dass viele als christliche Kompositionen aufgefasst werden, die durch jüdische Traditionen inspiriert sind. Ein radikalerer Vorschlag ist, dass unsere Kategorien von „jüdisch" und „christlich" nicht zu diesem Stoff passen und dass differenziertere historische Rekonstruktionen von Identität notwendig sind. *2 Henoch* zeigt weder das Interesse an *Halacha*, das von einem „jüdischen" Werk erwartet werden könnte, noch den Fokus auf Christus, der von einem „christlichen" erwartet werden könnte. Der erwählte Mittler Gottes ist Henoch, nicht Abraham, Mose oder Jesus. Es wurde auch vorgeschlagen, dass Texte wie etwa die Offenbarung, die *Himmelfahrt des Jesaja* und die *Testamente der Zwölf Patriarchen* „das Werk von *fortdauernden* Gemeinschaften halachisch observanter jüdischer Gruppen" sein könnten „– vielleicht sogar sektiererischer Natur –, die Jesus in ihre Kosmologien und Liturgien integrierten, während sie eine im Wesentlichen jüdische oder sogar *priesterliche* Selbstdefinition beibehielten".[4] Das *Testament des Levi*, wie der Rest der *Testamente der Zwölf Patriarchen* wurde in christlichen Kreisen auf Griechisch geschrieben, wahrscheinlich während der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung. Jedoch wurden Fragmente eines aramäischen Werkes, das von Levi handelt, in der Kairo-Genisa und in Qumran gefunden. Dieses *Aramäische Levi-Dokument stammt* aus dem dritten oder frühen zweiten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung. Das *Testament des Levi* hat eindeutig ein Dokument verwendet, das dem *Aramäischen Levi-Dokument* äh-

---

[3] George W. E. Nickelsburg, *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1 – 36; 81 – 108* (Minneapolis: Fortress, 2001), 259.

[4] David Frankfurter, „Beyond ‚Jewish Christianity': Continuing Religious Sub-Cultures of the Second and Third Centuries and Their Documents", in Adam H. Becker und Annette Yoshiko Reed (Hg.), *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Minneapolis: Fortress, 2007), 134-135

nelt, obwohl, wie 5.2 (der letzte Vers auf dem Handout) zeigt, die Neufassung Hinweise auf das Kommen Jesu Christi einfügte.

Ein dritter Schauplatz der wissenschaftlichen Debatte ist die Natur dieser Texte – spiegeln sie irgendwie die „tatsächliche visionäre Aktivität oder analoge religiöse Erfahrung" der Einzelnen oder Gemeinschaften, die sie hervorgebracht haben, wider oder sind sie „literarische Dokumente" – Produkte der Imagination, in denen der Autor mit Konventionen spielt?[5] Dies ist eine Frage, zu der ich zurückkehren werde.

Zuerst wollen wir uns die allgemeinen Eigenschaften von Himmelsreise-Texten anschauen. Meist geht es um eine Figur aus der weit zurückliegenden biblischen Vergangenheit, der ein Einblick in den himmlischen Thronsaal gewährt wird und der dann eine Offenbarung für die irdische Gemeinschaft gegeben wird. Der beschriebene Himmel ist ein fremder Ort. In *1 Henoch* 14 ist die äußere Wand aus Hagelsteinen gebaut, von Feuerzungen umgeben. Das zweite Haus ist „größer als das erste" und doch sieht es aus, als sei es darin enthalten.[6] „Der Himmel ist eine total paradoxe auf den Kopf gestellte Welt, in der die irdischen Naturgesetze nicht gelten.[7] Manchmal, wie in Daniel, geschieht der Aufstieg in einem Traum oder einer Vision. *2 Henoch* jedoch berichtet, dass Henoch aus seinem Schlaf geweckt wurde und durch zwei riesige Männer mit Augen wie brennende Lampen und goldenen Flügeln körperlich in den Himmel gebracht wurde.[8] Sie tragen ihn hinauf durch sechs Himmel; sie zeigen ihm sowohl kosmologische Anblicke als auch solche von Engeln und geben ihm kalendarische Information. Am Rande des siebten Himmels ziehen sie sich zurück und die Erzengel Gabriel und Michael bringen ihn „vor das Angesicht des HERRN".[9] Philip Alexander argumentiert:

> Der körperliche Aufstieg zur außerirdischen Umgebung des Himmels hat riesige theologische Implikationen und verlangt die Umwandlung von Fleisch und Blut in eine spirituellere Substanz. Der materielle Körper in seiner gegenwärtigen irdischen Form kann die feurigen himmlischen Regionen nicht aushalten.[10]

Auf Gottes Gebot hin wird Henoch gesalbt und neu gekleidet und wird verwandelt „wie einer der Herrlichen".[11] Dieses Motiv der unverwechselbaren himmlischen Kleidung ist weit verbreitet, eine Metapher für die Abwesenheit von Fleisch und Blut im Himmel; und das Bild der Kleidung beginnt mit Gott. Das Gewand der Großen Herrlichkeit in *1 Henoch* 14,20 ist nicht nur weiß, sondern leuchtend, heller glänzend als die Sonne. So überwältigt es das menschliche Sehen und stellt sicher, dass das Göttliche nicht gesehen werden kann. Die weiße und leuchtende Kleidung anderer himmlischer Figuren – Engel, die gerechten Toten, aufsteigende Helden – ist ein Abbild dieser göttlichen Herrlichkeit aus zweiter Hand. In der *Himmelfahrt des Jesaja* scheint die Verwandlung des Jesaja allmählich stattzufinden: „die Herrlichkeit meines Gesichts wurde verwandelt, indem ich von Himmel zu Himmel hinaufging".[12] Als er im siebten Himmel ankommt, fragt eine Stimme, „wie weit soll er, der unter Fremden wohnt, hinaufgehen?"; aber eine andere Stimme, die Stimme Christi, antwortet, „Dem heiligen Jesaja ist es erlaubt, hierher hinaufzukommen, denn sein Gewand ist hier."[13]

---

5 Michael E. Stone, „A Reconsideration of Apocalyptic Visions", *Harvard Theological Review* 96:2 (2003), 167; Himmelfarb, Martha, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* (Oxford: OUP, 1993), 97-98.

6 *1 Hen* 14,15.

7 Philip S. Alexander, „The Dualism of Heaven and Earth in Early Jewish Literature and its Implications", in Armin Lange, Eric M. Meyers, Bennie H. Reynolds und Randall Styers (Hg.), *Light against Darkness: Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 173.

8 *2 Hen* 1,4-8.

9 *2 Hen* 22,6. In manchen Handschriften gibt es zehn Himmel.

10 Philip Alexander, *The Mystical Texts: Songs of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts* (London: T&T Clark, 2006), 77.

11 *2 Hen* 22,10.

12 *AscJes* 7,25.

13 *AscJes* 9,1-2.

Als Henoch im Wächterbuch in den Himmel aufsteigt, entspricht die dreifache Struktur, durch die er geht, dem Grundriss der Stiftshütte. Die Decke des ersten Hauses ist „wie Sternschnuppen und Blitze", unter denen „feurige Cherubim" sind, genau wie Cherubim die Wände der Stiftshütte, des Salomonischen Tempels und der Vision Ezechiels vom wiederaufgebauten Tempel schmücken.[14] Im zweiten Haus sitzt die Große Herrlichkeit auf einem Thron, der von Cherubim bewacht wird, entsprechend den Cherubim über der Lade im Allerheiligsten. Dieses Bild des Himmels als ein Tempel und Palast, mit dem göttlichen Thronwagen (der *Merkava*) in seiner Mitte, setzt sich fort, indem weitere Merkmale hinzugefügt werden (wie etwa ein mehrstufiges Schema). Es wurde zweifelsohne geprägt von Moses Vision auf dem Berg Sinai vom „Modell" der Stiftshütte (Ex 25,28), die als himmlische göttliche Wohnung angesehen wurde, von der man annahm, dass die irdische Stiftshütte eine Kopie sei. Die engelhaften Begleiter sind daher himmlische Priester. Es ist vorgeschlagen worden, dass die erste Enttäuschung mit dem Jerusalemer Tempel und dann seine Zerstörung diese Wende hin zu seinem himmlischen Archetypen befeuert haben könnten.[15]

Es ist unnötig zu sagen, dass es im Himmel keine Tieropfer gibt.[16] Die Offenbarung erwähnt Weihrauchopfer (5,8, 8,3-4), die die Gebete der Heiligen darstellen. Ähnlich heißt es im *Testament des Levi*, „Die Engel der Gegenwart des Herrn ... dienen und sühnen dem Herrn für alle Sünden der Unwissenheit der Gerechten und sie opfern dem Herrn einen angenehmen Geruch, ein vernünftiges und blutloses Opfer".[17] Dieses Opfer mit angenehmem Geruch wird nicht um der Engel willen dargebracht, sondern wegen menschlicher Sünde und Not. Noch typischer ist das blutlose Opfer des Lobpreises durch engelhafte Priester. Die Offenbarung gibt die Worte, die gesungen werden, wieder, indem sie sich auf biblische Vorbilder bezieht, insbesondere die Keduscha / das Sanctus in Jesaja 6,3, aber neue Elemente hinzufügt. In *2 Henoch* wird ab dem dritten Himmel in jedem der Himmel gesungen. Und der siebte Himmel enthält „all die himmlischen Armeen der Cherubim um seinen Thron herum, die nie fortgehen, und die Sechsflügeligen, die seinen Thron bedecken, die vor dem Angesicht des Herrn singen".[18] Das Ziel des aufsteigenden Helden ist nicht so sehr, den göttlichen Thron zu erblicken, sondern an diesem himmlischen Gottesdienst teilzunehmen. In der *Himmelfahrt des Jesaja* beobachtet Jesaja das Lob der Engel in jedem der sieben Himmel, und im siebten Himmel schließt er sich den gerechten Toten an, indem zuerst Christus gelobt wird, dann der Heilige Geist und schließlich die Große Herrlichkeit, und jedes Mal folgen die Engel. Die neue Bekleidung Henochs in *2 Henoch* kann als priesterliche Amtseinführung verstanden werden, die ihm den Status eines Engels gibt, wodurch er würdig ist, in der Gegenwart des göttlichen Throns zu sein. Das *Testament des Levi* spricht ausdrücklich davon: In einem zweiten Aufstieg kommen Levi „sieben Männer in weißer Kleidung" entgegen, die ihn salben und waschen und ihn dann in priesterliche Gewänder kleiden.[19]

Diese Himmelsreise-Texte verwenden lebhafte, manchmal paradoxe Bilder, um eine Dimension darzustellen, die über die gewöhnliche materielle Welt hinausgeht. Die Sprache vom Aufsteigen in den Himmel war in allen spätantiken Kulturen weit verbreitet: jüdisch, christlich und heidnisch. Zu einer Zeit, da Naturwissenschaft und Religion nicht so streng getrennt waren, konnten die physischen und spirituellen Himmel gleichgestellt werden (heutzutage sind es Astronauten, nicht Mys-

---

[14] *1 Hen* 14,11. Siehe Ex 26,1; 1 Kön 6,29; Ez 41,20.

[15] Himmelfarb sieht in *1 Henoch* nur milde Kritik an der Jerusalemer Priesterschaft mit einer viel stärkeren Verurteilung, die sich im *Testament des Levi* und den *Sabbatopferliedern* widerspiegelt. Himmelfarb, *Ascent to Heaven*, 22. Schäfer versteht im Gegensatz dazu den himmlischen Tempel Henochs „als eine vernichtende Kritik des Tempels in Jerusalem", da die Vision Henochs implizieren könnte, dass das Allerheiligste im irdischen Tempel leer ist, da Gott sich in seinen Tempel im Himmel zurückgezogen hat: Peter Schäfer, *The Origins of Jewish Mysticism* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 66.

[16] Der einzige Text, jüdisch oder christlich, der von Opferblut im Himmel spricht, ist Hebräer 9,12: „(Christus) ist ein für alle Mal in das Heiligtum hineingegangen, nicht mit dem Blut von Böcken und jungen Stieren, sondern mit seinem eigenen Blut, und so hat er eine ewige Erlösung bewirkt."

[17] *TestLevi* 3,5-6.

[18] *2 Hen* 20,3; 21,1.

[19] *TestLevi* 8,2-10.

tiker, die über die Atmosphäre der Erde hinaus reisen!). Ich habe auf dem Handout Beispiele von zwei Schriftstellern aufgenommen, der eine jüdisch, der andere christlich, die von der platonischen Philosophie beeinflusst waren. Philo spricht von der Seele dessen, der Gott liebt, die von der Erde zum Himmel springt und ihren Weg in die Höhe bahnt. Und Origenes zeigt, dass es nicht schwer war, die platonische Ideenwelt mit der Vorstellung eines himmlischen Tempels gleichzusetzen. In beiden Fällen wurden irdische Realitäten als Kopien der himmlischen Modelle verstanden. Und die Reise in den Himmel bedeutete, dem Göttlichen ähnlicher zu werden, sei es durch das Ablegen des Körpers und das Aufsteigen mit der Seele oder dem Geist (in platonischen Anthropologien) oder durch das neue Bekleiden in einem herrlichen Körper (in apokalyptischen Himmelsreise-Texten).

Die Art, wie Bilder der Himmelsreise mit platonischen philosophischen Quellen verbunden werden konnten, hat sich schließlich als Schlüssel zur Entwicklung der christlichen Mystik erwiesen. Bernard McGinn hat geschrieben, dass die jüdischen „Apokalypsen und die philosophisch-religiöse Tradition, die durch Platon begonnen wurde, Hauptkomponenten im Hintergrund der christlichen Mystik waren".[20] Schriftsteller des vierten Jahrhunderts haben die Beschreibungen des Himmels in Metaphern für das innere Leben des Glaubens umgewandelt. Alexander Golitzin hat für diesen Prozess den Ausdruck „die Verinnerlichung der Apokalyptik" geprägt – „die Transponierung der kosmischen Umgebung apokalyptischer Literatur und insbesondere der ‚außerkörperlichen' Erfahrung der Himmelsreise und die Umwandlung zum inneren Theater der christlichen Seele".[21] Er schreibt in Bezug auf Evagrius (etwa 345-399) und Pseudo-Makarios, beide Schlüsselfiguren in der Entwicklung monastischer Spiritualität:

> Der Aufstieg in den Himmel, die Vision des Throns der Herrlichkeit, die Einweihung in die Geheimnisse der Absichten Gottes: All dies wohnt jetzt innerhalb der Seele ... Reinheit des Herzens bedeutet für beide (Evagrius und Pseudo-Makarios) die Reinigung des Inneren (der Person), des inneren Tempels, um die Herrlichkeit Gottes, das wahre Licht der Dreifaltigkeit, auf dem Altar des menschlichen Geistes oder *nous* zu empfangen.[22]

So wurde die Reise hinauf in den Himmel zu einer inneren Reise.

Wenn es um die Entwicklung jüdischer mystischer Traditionen geht, sind die Dinge etwas anders. Guy Stroumsa bemerkt, dass dank des Platonismus, „christliche Theologen – aber nicht jüdische Denker nach Philo ... behaupten konnten, die Vision Gottes sei eine geistliche Vision, die nichts mit der Vision der körperlichen Augen zu tun hat".[23] Er argumentiert, dass Juden archaische Denkmuster viel länger beibehalten haben, sodass es schwer ist, „eine ernsthafte Abkehr von anthropomorphen Vorstellungen von Gott unter Juden vor Maimonides zu finden".[24] So hat sich die Tradition einer lebhaften Bildhaftigkeit, die eine verwandelnde Reise beschreibt, um den göttlichen *Merkava*-Thron zu erblicken und sich der Liturgie der Engel anzuschließen, sehr viel länger gehalten. Ich habe Euch zwei Beispiele von jüdischen Texten gegeben, die nicht vom Christentum aufgenommen wurden. Der erste, aus der Zeit des Zweiten Tempels, ist ein Auszug aus den *Sabbatopferliedern,* die bis zu ihrer Entdeckung in Qumran nicht bekannt waren. Die fragmentarischen Handschriften wurden in dreizehn Liedern rekonstruiert. Die ersten Lieder fokussieren auf die Liturgie des Lobes, die von engelhaften Wesen ausgeführt wird. Ab Lied 7 ändert sich die Betonung hin zur Struktur des himmlischen Tempels. Die Lieder 9 bis 12 wenden sich spiralförmig

---

[20] Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century* (New York: Crossroad, 1991), 5.

[21] Alexander Golitzin, „‚Earthly Angels and Heavenly Men': The Old Testament Pseudepigrapha, Niketas Stethatos, and the Tradition of ‚Interiorized Apocalyptic' in Eastern Christian Ascetical and Mystical Literature", *Dumbarton Oaks Papers,* 55 (2001), 141.

[22] Alexander Golitzin, „Temple and Throne of the Divine Glory: ‚Pseudo-Macarius' and Purity of Heart, Together with Some Remarks on the Limitations and Usefulness of Scholarship", in Harriet A. Luckman und Linda Kulzer (Hg.), *Purity of Heart in Early Ascetic and Monastic Literature: Essays in Honor of Juana Raasch, O.S.B.* (Collegeville: Liturgical Press, 1999), 129.

[23] G. G. Stroumsa, „To See or not to See: On the Early History of the *Visio Beatifica*", in Peter Schäfer (Hg.), *Wege mystischer Gotteserfahrung: Judentum, Christentum und Islam / Mystical approaches to God: Judaism, Christianity, and Islam* (Munich: Oldenbourg, 2006), 72.

[24] Stroumsa, „To See or Not to See", 71.

nach Innen von den äußeren Vorhallen des Tempels zu seinem zentralen inneren Heiligtum, wobei Lied 12 die Manifestation der göttlichen Herrlichkeit auf die *Merkava* aufruft. Es gibt jedoch keine Beschreibung dieser Herrlichkeit, nur des Wagens als Struktur von Engeln (oder der Wagen – der Gebrauch von Singular und Plural ist inkonsistent). Hier scheint der Lobpreis durch eine Geste zu geschehen – das Heben und Senken von Flügeln – eher als durch ein Wort. Lied 13 beschreibt die Opfer, die durch die engelhaften Hohenpriester dargebracht werden, zusammen mit ihren rituellen Gewändern, was für manche Wissenschaftler etwas wie eine Anti-Klimax zu sein scheint. Es wurde vorgeschlagen, dass die liturgische Poesie der *Sabbatlieder* darauf abzielt, eine mystische Erfahrung der Gemeinschaft mit den Engeln in ihrem himmlischen Gottesdienst zu schaffen – in anderen Worten, einen kollektiven Aufstieg. Carol Newsom schreibt:

> Die hypnotische Qualität der Sprache und die Lebendigkeit der Beschreibung des himmlischen Tempels bewirken, dass selbst der moderne Leser / die moderne Leserin dieser Fragmente die Macht der Sprache spürt, ein Gefühl der Gegenwart des himmlischen Tempels zu schaffen.[25]

Die letzten drei Auszüge auf dem Handout sind aus der Hechalot-Literatur. Dieser Titel bezieht sich auf die Paläste (*hechalot),* durch die die Adepten reisen müssen, und deren Türen durch furchterregende Engel bewacht werden. Der Prozess des Aufstiegs ist zu „einem höchst gefährlichen Abenteuer" geworden.[26] Das Eintreten in jeden *hechal* verlangt, dass man die richtigen Passwörter kennt – mystische Namen Gottes – mit dem Ziel, vor dem Thron im siebten *hechal* zu stehen und sich der himmlischen Keduscha anzuschließen. Die Texte sind in mittelalterlichen Handschriften erhalten geblieben, aber dies ist eine extrem fluide Literatur, die einen langen Entwicklungsprozess widerspiegelt. Der Inhalt ist von Handschrift zu Handschrift sehr verschieden. Die aufsteigenden Helden sind nicht biblische Figuren, sondern prominente Rabbiner wie etwa Ischmael und Akiva. Wissenschaftler sind jedoch unterschiedlicher Meinung darüber, ob etwas von dem Material so weit zurück wie in das zweite oder dritte Jahrhundert unserer Zeitrechnung verfolgt werden kann; manche argumentieren, dass der Großteil davon nach-talmudisch ist. Die Hechalot-Texte sind keine einfache Lektüre. Beschreibungen des Aufstiegs sind mit Gebeten, Hymnen und magischen Beschwörungen verflochten, die lange Listen unsinniger Namen enthalten. Diese wurden nach keinem erkennbaren Muster zusammengestellt, und nur ganz selten gibt es etwas, das einer Erzählung ähnelt. *3 Henoch (Hebräischer Henoch)* hebt sich davon ab – es scheint „eine späte Fusion von Hechalot und apokalyptischen narrativen Traditionen" zu sein.[27] Es beginnt mit der Vorstellung Rabbi Ischmaels vor dem Thron der Herrlichkeit durch Metatron, Prinz der Göttlichen Gegenwart. Später offenbart Metatron, dass er Henoch ist, der eine Verwandlung in loderndes Feuer durchgemacht hat. Peter Schäfer argumentiert, dass

> ... sich nach der klassischen rabbinischen Periode manche jüdische Autoren frei fühlten, nicht nur zur apokalyptischen Tradition zurückzukehren, sondern diese auch gegen ihre christlichen Gegner zu verwenden, die schließlich die frühen jüdischen Aufstiegsapokalypsen usurpiert und sie in christliche Schriften umgewandelt hatten. Auf diesem Hintergrund beginnt Metatron mit Jesus Christus zu konkurrieren.[28]

Die Autoren der Hechalot-Literatur, ihre soziale Stellung und ihre Beziehung zur rabbinischen Bewegung sind jedoch geheimnisumwittert.

In der Tat gibt es viele unbeantwortete Fragen über Himmelsreise-Texte insgesamt. Sie sind schwierig in unsere Kategorien einzufügen. In *1 Henoch* träumt Henoch – ein psychologischer Zustand – in den Himmel aufzusteigen, wo er sowohl über Gott lernt – Theologie – als auch über Flüsse, Berge, Felsen, Winde und Sterne – Kosmologie. Möglicherweise ist Polemik gegen die Priester des Jerusalemer Tempels im Text enthalten – Politik. Es ist viel über die konkurrierenden Ansprüche von „Exegese" und „Erfahrung" debattiert worden. Sind Himmelsreise-Texte reflektie-

---

[25] Carol A. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (Atlanta: Scholars Press, 1985), 72.

[26] Schäfer, *The Origins of Jewish Mysticism*, 340.

[27] Michael D. Swartz, „Mystical Texts", in Shmuel Safrai u.a. (Hg.), *The Literature of the Sages, Second Part: Midrash and Targum, Liturgy, Poetry, Mysticism, Contracts, Inscriptions, Ancient Science and the Languages of Rabbinic Literature* (Assen: Royal Van Gorcum, 2006), 411.

[28] Schäfer, *The Origins of Jewish Mysticism*, 343.

rende Werke, die die biblischen Texte als ihren Ausgangspunkt nehmen, oder sind sie Beschreibungen persönlicher Erfahrung? Geben sie irgendwelche Hinweise auf Zusammenkünfte praktizierender Mystiker oder sollten sie stattdessen als literarische Fantasie gesehen werden – zu verstehen „nicht als Riten, die auszuführen sind, sondern als Geschichten, die zu wiederholen sind“?[29] Ihre Autoren behaupten zwar eine religiöse Erfahrung für ihre pseudepigraphischen Helden, aber nicht als eine private, subjektive Angelegenheit. Der Thron Gottes ist das Epizentrum der Heiligkeit und der Macht. Zu behaupten, Kenntnis von einem Aufstieg zu diesem Thron zu haben, bedeutet, Autorität zu beanspruchen. Was auch immer die Machtpolitik des Tages war, eine Vision vom Himmel wurde als Trumpf hervorgebracht, der sowohl von unzufriedenen Minderheiten verwendet wurde als auch von religiösen Autoritäten, die versuchten, unbändige Begeisterung zu zügeln.

Abschließend – wir sind einen sehr weiten Weg vom Buch Daniel gekommen! Aber ich hoffe, gezeigt zu haben, wie die Sprache und Bildhaftigkeit jener kurzen himmlischen Szene in Kapitel sieben ein langes und fruchtbares Fortleben hatten. Die Bilder haben tatsächlich immer noch einen Platz in unseren Liturgien heute. Denn sowohl Juden als auch Christen behaupten, sich den engelhaften Anbetern vor dem himmlischen Thron anzuschließen, wenn sie die Keduscha / das Sanctus in Schlüsselmomenten ihrer Gottesdienste sprechen.

Übersetzung: Sr. Katherine Wolff nds

Gefördert durch:

Bundesministerium des Innern und für Heimat

EVANGELISCH-LUTHERISCHE LANDESKIRCHE HANNOVERS

Bistum Osnabrück

aufgrund eines Beschlusses des Deutschen Bundestages

[29] Himmelfarb, *Ascent to Heaven*, 109.