

Wolfgang Stegemann
Richard E. DeMaris (Hrsg.)

Alte Texte in neuen Kontexten

Wo steht die sozialwissenschaftliche
Bibelexegese?

Verlag W. Kohlhammer

1. Auflage 2015

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Satz: Andrea Siebert, Neuendettelsau

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-021815-4

E-Book-Formate:

pdf: ISBN 978-3-17-029180-5

epub: ISBN 978-3-17-029181-2

mobi: ISBN 978-3-17-029182-9

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich.

Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Adriana Destro / Mauro Pesce

Die Himmelsreise bei Paulus

Eine „religiöse“ Praktik der antiken Welt

Die Diskussion, die wir hier präsentieren, ist Teil eines anthropologischen und historischen Forschungsprojekts über „religiöse“ Praktiken von Jesus an bis zu den frühen Nachfolge-Gemeinschaften.¹ In diesem Vortrag berücksichtigen wir eine einzelne Praktik, die gemeinhin als „Himmelsreise“ definiert wird.

1. *Methodologische Voraussetzungen*

1.1 Ethnographie

Es gibt keine anthropologische Analyse und Interpretation ohne vorherige Ethnographie. Ethnographie ist der erste notwendige Schritt, auf dem anthropologisches Denken aufbaut. Feldforschung ist das wesentliche Merkmal der „disciplinary self-definition“². Im klassischen Sinn ist Ethnographie eine persönliche Forschungsaktivität, „die während eines längeren Aufenthalts in direktem Kontakt mit der Fallstudie durchgeführt wird“³. Sie stellt in einem weiteren Sinne verschiedene Ziele und Funktionen bereit. Zunächst und vor allem hat sie die Aufgabe, die fundamentalen Kennzeichen des Gegenstands herauszuarbeiten, den man erforschen will: eine Person oder eine Gruppe, deren Praktiken und Weltanschauungen. Sie umfasst den Akt der Beobachtung, Einordnung, Abgrenzung und Darstellung eines Phänomens oder Ereignisses. Doch enthält die ethnographische Phase des Forschungsprozesses nicht nur deskriptive Funktionen. Von jedem Anthropologen / jeder Anthropologin wird gefordert, ein Bewusstsein für die Distanz zwischen seiner/ihrer Kultur und der Kultur des Forschungsobjekts zu entwickeln und zu berücksichtigen, da die Subjektivität des/der Anthropologen/in und die Subjektivität des jeweiligen Gesprächspartners unausweichlich in den Forschungsvorgang involviert sind.⁴ Dass in der ersten direkten und induktiven Phase der Forschung mentale Modelle und klassifikatorische Konzepte verwendet werden, ist eine Binsenweisheit. Die Ethnographie hat genau den Zweck, den konzeptionellen Apparat, mit dem der Forscher / die Forscherin an seinen/ihren Untersuchungsgegenstand herangeht, einer kritischen Überprüfung zu unterziehen. Genau in der ethnographischen Phase werden die

¹ A. Destro / M. Pesce, Continuity.

² J. Clifford, Travel, 53.

³ U. Fabietti / F. Remotti, Dizionario, 274.

⁴ J. Clifford, Predicament.

konzeptionellen Muster der Forschungssubjekte getestet und gegebenenfalls substituiert. Und eben in dieser Phase beginnt die endlose Dialektik, die neue interpretative Muster hervorbringt, die ständig auf der Basis der ethnographischen Daten überdacht werden. Wie C. Ginzburg schreibt: „In welchem Wissenschaftsgebiet auch immer, der Diskurs über die Methodik hat nur dann einen Wert, wenn er eine Reflexion *a posteriori* über ein konkretes Forschungsprojekt ist und nicht, wenn er auf eine Reihe von *a priori* Vorschriften hinausläuft (was bei weitem am häufigsten der Fall ist).“⁵

In unserer anthropologischen Erforschung früher christlicher Texte müssen Ethnographie und Feldforschung notwendigerweise durch „Textarbeit“ ersetzt werden. Also durch Analysen literarischer Schriften und archäologischer Zeugnisse. Die Anfangsphase dieser „Feldforschung an Texten“ besteht nicht in der deduktiven Applikation von Modellen, die durch die Anthropologie auf der Basis von Feldforschung und anderen Gegenständen erarbeitet wurden. Vielmehr: Wenn wir anthropologische Arbeit an Texten beginnen, dann versuchen wir, die implizite soziale und kulturelle Welt ihrer Akteure, Ereignisse, Aktionen und Rituale, wie sie aus der Erzählung hervorgehen, zu erfassen. Erst nach einer Untersuchung der Subjekte und ihrer Aktivitäten bemühen wir uns um interpretierende Begriffe oder Konzepte. Wir könnten diese erste Phase Ethnographie von konkreten religiösen Praktiken nennen, die in Texten repräsentiert und überliefert sind.

1.2 Wie eine Praktik repräsentiert werden kann

Jeder, der einen Text liest oder ein Faktum beobachtet, ist (hinsichtlich von Raum und Zeit) ein Externer im Verhältnis zu den sozialen Aktivitäten, die er/sie kennenlernen will. Diese Tatsache, so sagt Pierre Bourdieu,

„incline à une représentation herméneutique des pratiques sociales, portant à réduire toutes les relations sociales à des relations de communication et toutes les interactions à des échanges symboliques“⁶.

Wir wollen daher einen hermeneutischen Arbeitsvorgang über die Praktik vermeiden. Um „religiöse“ Praktiken zu definieren, möchten wir einen von der Dekodierung unterschiedenen Weg versuchen. Unsere Analyse richtet sich auf das Verstehen einer Praktik, ohne diese auf eine theoretische Bedeutung zu reduzieren, die der Praktik selbst äußerlich wäre. Dabei handelt es sich um die Beobachtung der Besonderheit der Erfahrung, die für die sozialen Praktiken wesentlich ist. Wir müssen die Reduktion der Repräsentation einer sozialen Praktik auf eine mentale Interpretation oder auf eine Beschreibung eines kommunikativen Aktes vermeiden. Die Natur der

⁵ C. Ginzburg, *Il filo*, 281.

⁶ P. Bourdieu, *Théorie de la pratique*, 227. In der deutschen Ausgabe (P. Bourdieu, *Theorie der Praxis*), findet sich nur eine vergleichbare Formulierung, dort auf S. 140f.

Praktik ist wesentlich unterschieden von einer begrifflichen Repräsentation. So wie Musik machen oder hören radikal unterschieden ist vom Sprechen oder vom Nachdenken über Musik, oder wie das Malen oder Anschauen eines Bildes Erfahrungen sind, die nicht auf das Reden über ein Bild reduzierbar sind, genauso ist eine Praktik (gehen, arbeiten, eine rituelle Aktion ausführen usw.) nicht auf den Versuch reduzierbar, sie begrifflich zu verstehen.

Der Fokus unserer Untersuchung ist darum darauf konzentriert, was wir P. Bourdieu folgend und auch in Übereinstimmung mit C. Bell⁷ als „praktisches Wissen“ bezeichnen können, eine primäre und unvermeidbare Form des Wissens im Feld des Religiösen.

Es ist weithin bekannt, dass nach Bourdieu eine Praktik das Produkt eines *habitus* ist, welcher seinerseits das Produkt der Inkorporation von Regularien und immanenten Tendenzen der sozialen Welt ist. Bourdieus Soziologie kann als Untersuchung von sozusagen prae-reflexiven Bedingungen charakterisiert werden, die bestimmte Überzeugungen und Praktiken generieren. Im Zentrum der Arbeit von Bourdieu steht eine Logik von Aktionen und Gesten, die die Bedeutung des Körpers und körperlicher Gewohnheiten in alltäglichen sozialen Beziehungen betont.

P. Bourdieu versteht den *habitus* als Schlüssel für jede Art sozialer Reproduktion, weil er zentral ist für die Generierung und Regulierung der Praktiken, die das soziale Leben ausmachen. Individuen lernen zu wollen, was ihnen möglich ist, und nicht zu erstreben, was ihnen nicht zugänglich ist. Die Bedingungen, unter denen Individuen leben, erzeugen mit diesen kompatible Dispositionen, die innerhalb dieser Bedingungen erreichbar sind (einschließlich der Geschmäcker hinsichtlich von Speisen, Literatur, darstellender Kunst und Musik) und in einem gewissen Sinne an ihre Bedürfnisse prae-adaptiert sind. Die unwahrscheinlichsten Praktiken sind darum als undenkbar ausgeschlossen durch eine Art unmittelbarer Unterwerfung unter eine Ordnung, die Agenten dazu drängt, aus der Not eine Tugend zu machen, d. h. zu verweigern, was kategorisch abgelehnt wird und das Unmögliche zu wollen.⁸

Wir müssen also die Bedeutung einer Praktik in ihr selbst finden, nicht in ihrer hermeneutischen Dekodierung. Das heißt, dass wir primär die tatsächliche Praktik betrachten müssen (Aktionen und Gesten), die Inkorporationen kultureller Gewohnheiten in präzisen körperlichen Modifikationen. Das ist nicht nur wichtig für unsere gegenwärtige Definition einer Praktik, sondern ebenso für ihre antiken Repräsentationen und Definitionen. Wir sollten also zunächst nicht auf die begrifflichen Interpretationen schauen, die ein antiker Text von einer Praktik anbietet, sondern auf die Aktionen und die körperlichen Modifikationen, die beschrieben werden, wenn ein Text von einer solchen Praktik spricht.

⁷ C. Bell, *Ritual Practice*.

⁸ P. Bourdieu, *Structures*, 54.

2. Die Himmelsreise als religiöse Praktik

In diesem Abschnitt werden wir zu zeigen versuchen, dass die Himmelsreise eine in den antiken Kulturen weit verbreitete Praktik war; denn – wenn man Bourdieus Begriffen folgt – jeder, der sie praktizierte, war zu einer solchen Erfahrung durch einen kulturellen *habitus* veranlasst, durch die Inkorporation von prae-reflexiven Verhaltensmustern. Eine bestimmte Anzahl prae-reflexiver Verhaltensmuster, die in den körperlichen Erfahrungen vieler antiker Männer und Frauen inkorporiert war, veranlasste sie zu einer Wahrnehmung des normalen Lebens, als ob in ihm das Eindringen übernatürlicher Mächte, Subjekte und Phänomene eine konstante Möglichkeit ist. In der antiken Welt versuchten Männer und Frauen sich selbst in eine bestimmte Disposition zu versetzen, eine Art Körper-Seele-Spaltung, die die Himmelsreise herstellen konnte. Sie war eine kulturelle Eigenheit, die viele Menschen gemeinsam hatten, eine normale und weit verbreitete religiöse Erfahrung. Aus dieser Perspektive fokussiert sich unsere Analyse auf die Himmelsreise des Paulus⁹ als religiöses Phänomen, das in verschiedenen kulturellen Bereichen vorhanden war. Im 2. Korintherbrief spricht Paulus von einer Himmelsreise, die er selbst erfahren hat:

... Ich komme zu Visionen (*optasiai*) und Offenbarungen (*apokalypseis*) des Herrn.¹⁰ Ich kenne (*oida*) einen Menschen in Christus, der vor vierzehn Jahren¹¹ – ob im (*en*) Körper; weiß ich nicht, ob außerhalb (*ektos*) des Körpers, weiß ich nicht, Gott weiß es – fortgerissen wurde (*arpagenta*) bis in den dritten Himmel. Und ich weiß, dass dieser Mensch – ob im (*en*) Körper oder ohne (*chôris*) Körper, weiß ich nicht, Gott weiß es – fortgerissen wurde (*êrpagê*) bis ins Paradies und unaussprechbare Worte (*arrêta rêmata*) hörte, die kein Mensch aussprechen darf (12,1–4).

2.1 Die Himmelsreise in einigen christlichen und gnostischen Texten: Eine jüdische „Tradition“?

1. Können wir den 2. Korintherbrief und frühchristliche und gnostische Texte als Teil einer inner-jüdischen linearen *Übermittlung* der religiösen Praktik (oder zumindest des literarischen *Topos*) der Himmelsreise betrachten, wie dies von vielen Experten der jüdischen und christlichen Literatur behauptet wird? Oder müssen wir umgekehrt auf ein Interpretationsmodell zurückgreifen, das von dem der linearen diachronen *Tradition* verschieden ist? Konnte die Himmelsreise des Paulus innerhalb seiner griechisch-hellenistischen und römischen Umwelt verstanden werden, zu denen auch jüdische Gruppen (und Texte) gehörten?

⁹ Zu Paulus' Himmelsreise siehe: M. D. Goulder, *Revelations*; Ph. H. Menoud, *Satanique*; C. R. A. Morray-Jones, *Paradise*; B. Heining, *Paulus*; V. Jegher-Bucher, *The Thorn*; G. Quispel, *Saint Paul*; V. K. Robbins, *Legacy*; J. D. Tabor, *Paul's Ascent*; O. Wischmeyer, *2Korinther*; J.-P. Ruiz, *Hearing*; J. M. Scott, *Triumph*; A. Segal, *Paul*; M. Smith, *Heavens*.

¹⁰ Zur Relevanz der Offenbarungen bei Paulus s. 1Kor 1,7; 14,6–26; 2Kor 12,1–7; Gal 1,12–16; 2,2; Phil 3,15 und auch Eph 1,17.

¹¹ Das Motiv der vierzehn Jahre im Verhältnis zu einer Offenbarung findet sich auch in Gal 2,1–2.

Tradition wird gewöhnlich als eine regelmäßige und andauernde diachronische Überlieferung von bestimmten Konzepten und Praktiken in einer bestimmten Gruppe verstanden. Durch das Konzept der Tradition versichert sich eine Gemeinschaft, ein Volk oder eine Gruppe, ihrer Identität in der Zeit und unterstützt ihren Anspruch, in legitimer Kontinuität zu einer Gemeinschaft, einem Volk oder einer Gruppe von Personen, der Vergangenheit zu stehen. Dabei wird vorausgesetzt, dass trotz Modifikationen und Variationen eine bestimmte Gruppe durch Traditionsvermittlung ihre Identitätsmerkmale bewahrt. Loyalität gegenüber einer langjährigen Tradition garantiert daher die Bewahrung von Identität. Freilich impliziert das Traditions-Konzept notwendigerweise etwas mehr. Es bedeutet Exklusivität. Konzeptionen und Praktiken, die innerhalb einer bestimmten Gruppe tradiert werden, unterscheiden diese von jenen anderer Gruppen, die in gleicher Weise durch ihre distinkten Traditionen gekennzeichnet sind.¹² Diese Annahme hat eine Anzahl bedeutender Implikationen und Konsequenzen. Gelehrte, die die Gültigkeit des Traditionskonzeptes aufrecht erhalten, behaupten zum Beispiel, dass ein Text immer dann einer bestimmten Gruppe zuzuordnen ist, wenn in ihm ein Element begegnet, das anscheinend zu deren besonderen Tradition gehört.

Unser Ziel ist es, das Konzept der linearen diachronischen Tradition (innerhalb derselben Gruppe) kritisch zu überprüfen – zumindest in bestimmter Hinsicht. Religiöse Gruppen interagieren untereinander an Orten, an denen sie zusammenleben, besonders in Städten. In einem Kontext religiöser und kultureller Pluralität kommunizieren die Gruppen miteinander, und die unterschiedlichen religiösen Konzeptionen und Praktiken beeinflussen sich gegenseitig. In vielen Fällen sind die Auswirkungen, die aus dem Kontakt mit anderen gegenwärtigen Gruppen resultieren, wichtiger als Traditionen, die man geerbt hat von früheren Generationen derselben Gemeinschaft.

2. Der Ausgangspunkt unserer Analyse wurde durch Forschungen von John Joseph Collins, Morton Smith und Alan F. Segal begründet.

J. J. Collins¹³ hat ein großes Verdienst, weil er gezeigt hat, dass das Genre apokalyptischer Offenbarungen in hoch disparaten Regionen der antiken griechischen, nahöstlichen, hellenistischen und römischen Kulturen weit verbreitet war. Sein besonderes Augenmerk galt der Himmelsreise, und er unterschied deutlich zwischen Offenbarungen mit oder ohne Himmelsreise. Ein besonders klares Ergebnis erbrachten seine Forschungen insofern, als sie zeigten, dass die Himmelsreise keineswegs als exklusiv jüdisches Phänomen angesehen werden kann. Sein Klassifikationssystem tendierte dazu, Offenbarungen als ein *literarisches Genre* zu kennzeichnen. Wir werden stattdessen die Himmelsreise als religiöse *Form einer Praktik* in allen ihren erfahrungsmäßigen und sozialen Aspekten untersuchen, ebenso als eine Erfahrung, die von der Offenbarung unterschieden ist. Segal schreibt:

¹² Dazu: M. Sachot, *Christ*.

¹³ J. J. Collins, *Apocalypse*.

To see this pattern as the inevitable result of the structure of the mind is perhaps too grandiose, but it is possible to see the heavenly journey of the soul, its consequent promise of immortality and the corollary necessity of periodic ecstatic journeys to heaven as the dominant mythical constellation of late antiquity.¹⁴

Smith konnte bestätigen, dass diese Art von Erfahrung weitgehend „popularized“ war „and is found everywhere in the literature of the late republic and early empire“¹⁵.

Die ethnographische Basis unserer Untersuchung¹⁶ gründet sich auf eine große Anzahl von Beschreibungen von Himmelsreisen in babylonischen¹⁷, griechischen, römischen, jüdischen, frühchristlichen, gnostischen, mithräischen und magischen Texten vom 3. Jahrtausend v. u. Z bis zum 5. Jahrhundert u. Z.: die Himmelsreise des Königs Etana (Babylonien; 3. Jahrtausend v. u. Z.), die in vielen Texten und glyptischen Repräsentationen bezeugt wird; das *Lehrgedicht des Parmenides* (6. Jh. v. u. Z.); Plato, *Staat* 614b–621d; Cicero, *Somnium Scipionis*; Senecas *Consolatio ad Marciam* 25.1–2; Plutarch, *De Genio Socratis* (um 90 u. Z.)¹⁸; Philo, *Opif* 69–71; *Specialibus Legibus* III,1–2; die sog. *Mithrasliturgie*.

Das Thema der Himmelsreise bei Paulus kann natürlich nicht von seiner weitgestreuten Präsenz in frühchristlichen und gnostischen Texten isoliert werden. So finden wir die Thematik zum Beispiel in der *Offenbarung des Johannes* (4,1), der *Himmelfahrt Jesajas* (6–11)¹⁹, im *Thomasevangelium*, im *Evangelium des Erlösers* oder in gnostischen Texten wie der *Paraphrase des Sem* (NHC VII,1); dem Traktat *Zostrianos* (NHC VIII,1); der koptischen *Apokalypse des Paulus* (NHC V,2). In welchem Verhältnis stehen diese frühchristlichen und gnostischen Zeugnisse einerseits zu den griechischen, hellenistischen und römischen Texten, die von der Himmelsreise handeln, andererseits zu vorausgehenden, zeitgenössischen und späteren jüdischen Texten?²⁰ In der antiken jüdischen Literatur gibt es einige Texte, die von der Himmelsreise sprechen. Einige sind älter als der 2. Korintherbrief, zum Beispiel *äthHenoch* 1–36; 40:52–54; 60–61 (*Bildreden*); 72–82 (*Astronomisches Buch*); das *Testament Levi* 2–5 (diese Schrift ist schwer zu datieren, wenn man die Möglichkeit „christlicher“ Einfügungen voraussetzt); *Ezechiel der Tragiker* 68–89. Für das Thema der Himmelsreise in den Qumranschriften kommen folgende Texte infrage:

¹⁴ A. Segal, *Heavenly Ascent*, 1388.

¹⁵ M. Smith, *Two ascended*, 51; s. auch M. Smith, *Observations*; M. Smith, *Prolegomena*.

¹⁶ A. Destro / M. Pesce, *Il viaggio celeste*; Dies., *Le voyage céleste*; Dies., *The Heavenly Journey*.

¹⁷ Die Himmelsreise in den dritten Himmel, um dort übernatürliche Offenbarungen zu empfangen, ist schon im babylonischen Epos des Königs Etana vorhanden (S. Langdon, *Legend of Etana*; M. Haul, *Etana-Epos*; B. Hrouda, *Darstellung des Etana-Epos*).

¹⁸ Plutarch berichtet eine andere Beschreibung der Himmelsreise in seiner Schrift *The Delays in Divine Vengeance* 22–33. Dazu auch A. Segal, *Heavenly Ascent*, 1346.

¹⁹ P. Bettolo / A. G. Kossova / C. Leonardi / E. Norelli / L. Perrone (Hg.), *Ascensio Isaiae*.

²⁰ Zur Himmelsreise in antiker jüdischer Literatur siehe: L. Arcari, *Sui rapporti*, 64–84; C. A. Evans / P. W. Flint, *Eschatology*; I. Gruenwald, *Apocalyptic*; D. J. Halperin, *Merkabah*; M. Himmelfarb, *Ascent*; I. Knohl, *Three Days*; N. Janowitz, *Poetics*; P. L. Lanfranchi, *Mose*; R. Lesses, *Ritual*; G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection*; A. J. Saldarini, *Apocalypses*; G. Scholem, *Jewish*; J. D. Tabor, *Returning*.

1QApGen II,23; 4Q534; 4Q529; ebenso 4Q491 fr. 11; 1Q16,4–26; 4Q286; 4Q405. Einige sind mehr oder weniger dem 2. Korintherbrief zeitgenössisch, wie etwa die Philotexte. Andere sind kurz nach Paulus entstanden und mehr oder wenig zeitgenössisch zur *Himmelfahrt Jesajas*, etwa die *Apokalypse Abrahams* 15–32; 2. *Bäruch*; 2. *Henoch* 8,1; *Testament Abrahams* 10–15 (8–12 in der Version B); *Apokalypse Zephaniahs*. Andere wiederum sind deutlich später: so etwa 3. *Henoch*, die Hekaloth-Texte und rabbinische Abschnitte, die die Reise zum *pardes* erzählen (*tHag*. 2,2–5; *y Hag*. 77b; *bHag*. 14b–15b; *Cant.R.* 1,28).

Wir möchten folgende Frage stellen: In welcher Weise übernehmen unterschiedliche religiöse Gruppen, die sich aufeinander beziehen, religiöse Formen und Praktiken bzw. Elemente von einander? In welchem Ausmaße war das paulinische Modell der Himmelsreise von einem griechisch-römischen Umfeld übernommen worden, oder, im Gegenteil, von einem jüdischen Kontext? Hat er sich auf ein einziges religiöses Umfeld oder auf viele, sich zueinander verhaltende bezogen?

Es scheint klar zu sein, dass das Konzept der Himmelsreise in griechisch-römischen Texten zu einer Erfahrung und Tradition gehört, die von jüdischem Einfluss unabhängig ist. Dasselbe kann jedoch nicht von jüdischen und gnostischen Texten gesagt werden. Sie können ebenso von griechisch-römischer Tradition abhängen wie von gemeinsamen Quellen. Die Existenz einer jüdischen oder sogar einer jüdisch-apokalyptischen Tradition, in der die Übermittlung des Konzepts, der Praktik oder literarischer Modelle der „Himmelsreise“ stattgefunden hat – vom Buch der *Könige* bis zum *Henochbuch*, von Philo zu Paulus, zur *Himmelfahrt Jesajas* und dem *Evangelium des Erlösers* bis hin zu christlichen gnostischen Texten und der Hekaloth-Literatur –, scheint nicht einfach zugestanden werden zu können. Die Beispiele, die wir untersucht haben, scheinen dieselbe religiöse Praktik, verbunden mit bestimmten Merkmalen in unterschiedlichen antiken Kulturen, zu reflektieren. Dies führt uns dazu, uns von dem Konzept oder Schema von unabhängigen Traditionen zu distanzieren, die sich selbst durch die Übermittlung religiöser oder theologischer Konzepte innerhalb derselben Gruppe diachronisch perpetuieren. Das Erklärungsmodell sollte nicht mehr nur das einer Tradition sein, oder einer linearen literarischen Überlieferung, sondern das eines vielgestaltigen Kontakts und der Kohabitation von Menschen. Wir möchten es *kulturellen Verkehr oder wechselweisen Austausch* (*cultural traffics or crossing exchanges*) nennen, und zwar über eine ausgedehnte Zeitspanne und unterschiedliche kulturelle Regionen (Rom, Griechenland, Kleinasien, Syrien und darüber hinaus) hinaus. Städte sind *par excellence* die Orte, in denen unterschiedliche Gruppen miteinander interagieren, ihre Verhaltensmodelle und gemeinsame religiöse Praktiken entsprechend ihren eigenen Empfindungen und Bedürfnisse reinterpreten. Die religiöse Koexistenz einer Pluralität von Gruppen in derselben Stadt (mit all den unvermeidbaren Themen des Identitätswechsels, des Vergleichs, der Transformationen und Konflikte) konstituiert den Kontext, der die Anwendung weitgestreuter kultureller Schemata rechtfertigt.

Unsere Hypothese ist, dass der „Himmelsreise“ eine religiöse Praktik korrespondierte, die in großen Regionen präsent war, in denen unterschiedliche Gruppen

dasselbe religiös-kulturelle Instrument *auf ihre eigene Weise* interpretierten, während sie zugleich einige ihrer charakteristischen und erkennbaren Züge „bewahrten“. Dies war trotz der Veränderungen möglich, die durch Situationen und Zeiten des Wandels hervorgerufen wurden. „A mythical structure of *katabasis* and *anabasis*, ... was shared by most cultures of their time. However, the mythical structure was developed in specific ways according to individual cultural traditions.“²¹

2.3 Ethnographie der Erfahrung der Himmelsreise

Alle Formen der „Himmelsreise“ (als Praktik betrachtet) haben folgende Züge gemeinsam:

a) die „Himmelsreise“ beinhaltet eine *Trennung* (*detachment*), das heißt eine Separation eines Teils der Person (z. B. Geist, Intellekt, Verstand) vom Rest des Körpers. In *Scipios Traum* wird die „Trennung“ durch einen tiefen Schlaf nach einem übermäßigen Festessen ermöglicht. In *Platos Staat* geschieht sie in einer Situation eines mutmaßlichen Todes während der Himmelsreise; in der *Himmelfahrt Jesajas* geschieht die Trennung durch eine plötzliche Unterbrechung des Sprechens, während der Körper, der inaktiv bleibt, fortfährt zu atmen und die Augen offen sind, aber nicht sehen können. Dies nennen wir *Trennung* (*detachment*) von einem Teil des Körpers. Nur wenige Texte sagen, dass der Intellekt (*nous*) oder die Seele (*psychè*) den Körper verlässt. Bei Plutarch dringt die Seele durch die Ritzen des Kopfes und fliegt fort. Diese Trennung oder Ablösung unterscheidet jedenfalls die Himmelsreise von Prophetie. Das Individuum wird eines essenziellen Teils seines „Selbst“ beraubt, der Status seiner Wahrnehmung verändert sich, und diese Veränderung führt es zu einer anderen Bedingung.---

Diese Trennung bewirkt, wie wir sahen, einen starken physischen Effekt: z. B. den Verlust des Bewusstseins oder ein Zustand zwischen Schlaf und Wachsein oder die Unfähigkeit zu verstehen, wie dieses Ereignis tatsächlich stattfindet (vgl. Plutarch, *Genio Socratis* 22, 590c). In Plutarchs Schrift bleibt der „Reisende“ 1½ Tage lang in einem Status zwischen Wachsein und Schlafen. Bei Cicero dagegen schläft Scipio.

Wenn das Phänomen der Reise als *Performanz* gedacht ist, kann man vermuten, dass der „Reisende“ einem Status der Marginalität und Machtlosigkeit unterworfen ist, entweder wegen seiner eigenen Trägheit oder aufgrund externer Mächte (sog. *other-than-human persons*)²². Was wir damit sagen wollen ist, dass das Individuum seine normale Funktionalität während des Zeitraums verliert, in dem diese Erfahrung stattfindet. Der Status der Unterbrechung kann von (nicht notwendigerweise anwesenden) Zeugen verifiziert werden.

b) Die Trennung sieht eine *Rückkehr* und eine *Neuzusammensetzung* (*re-composition*) der Teile der Person vor. Auf Schwäche und Marginalität folgt eine Reintegration

tion, d. h. die Wiederherstellung der vollen Funktionalität der Person. Die Rückkehr ist darüber hinaus durch einen spezifischen physischen Zustand gekennzeichnet, der der Rückkehr der normalen Lebensfunktionen zugrunde liegt (s. zum Beispiel die Schrift *Genio Socratis*, 22; 592e). In der *Himmelfahrt Jesajas* sagt der Engel zu Jesaja: „du wirst in deinem Gewand wiederkommen“, d. h. in deinem Körper. Bei Plutarch sieht Timarchus am Ende der Reise sich selbst vor dem Eingang von Trophonius' Gruft liegen, wo er am Anfang der Reise war. In einigen Fällen ist die Anwesenheit von Zeugen notwendig, um zu demonstrieren, dass eine Rückkehr zum normalen Leben stattgefunden hat. Ebenso ist ein Zeuge für die Abwesenheit des Bewusstseins des Reisenden notwendig, um zu demonstrieren, dass die Reise stattgefunden hat (s. zum Beispiel die *Himmelfahrt Jesajas*). Auch der Rückkehr muss ein Bericht des Reisenden selbst darüber folgen, was er während der Reise erfahren hat.

c) Zweck der Reise ist es, *Kenntnis* verborgener fundamentaler Wahrheiten zu erlangen. Das Ergebnis der Reise ist also kognitiv. Es wird induziert durch das Verlangen danach, die übernatürliche Welt zu verstehen, oder durch eine Krisensituation, in der keine menschliche Erklärung möglich scheint. Dies ist zum Beispiel der Fall bei Parmenides, der von der Gottheit die Offenbarung einer Wahrheit empfängt, die den menschlichen Intellekt übersteigt.

d) *Wissen* kann nur gewonnen werden – und zwar durch Visionen und Auditiven, indem man zu einem nicht zugänglichen Ort im Kosmos geht. Die Motivation zur Reise basiert darum auf einer Dislokation, die selten spontan oder selbstinduziert ist.

e) Eine weiterer Aspekt betrifft die Initiation. In einer Anzahl von Fällen hat die Reise die Funktion, eine Person in eine Gruppe einzuführen, die distinkte Merkmale besitzt. Dies ist der Fall bei Timarchus in Plutarchs *Genio Socratis*, wo der Reisende ein *theios aner* wird, ein göttlicher Mensch. In *Scipios Traum* durchläuft Scipio ein Passageritual, in dem er Wissen erwirbt, an dem Personen, die ihr Leben der Wohlfahrt der Republik widmen, nach dem Tod Anteil haben können zusammen mit den guten Politikern der Vergangenheit.

In anderen Texten hat die Reise auch die Funktion der Legitimation einer Person, die eine religiöse Funktion ausübt oder ausüben will. Dies kann bedeuten, dass für die Gruppe, zu der diese Person gehört, Autorität von himmlischen Offenbarungen abhängt. Die Organisation ihrer menschlichen Welt basiert auf einem übernatürlichen Wissen, das durch die Reise erworben wurde.

f) Das Thema der körperlichen Transformation des „Reisenden“ ist ebenfalls vorhanden. Man findet es etwa in der *Himmelfahrt Jesajas* (Transformation des Geliebten) und im *Evangelium des Erlösers* (Transformation des Erlösers und der Apostel, die in die Erfahrung der Reise involviert sind).

Alle diese Elemente laufen auf die Bestätigung einer fundamentalen Hypothese zu: In der antiken Welt war die Himmelsreise eine religiöse Erfahrung, die von einer großen Zahl von Menschen für *möglich* gehalten wurde. Durch die Himmelsreise empfing man Initiation und Legitimation, die notwendig war zur Herstellung sozialer Bedeutung und des Lebens in einer sozialen Umwelt. Gewiss ist richtig, dass die

²¹ A. Segal, *Heavenly Ascent*, 1387.

²² A. I. Hallowell, *Ontology*; G. Harvey, *Shamanism*, 9–11.

Texte hauptsächlich von Einzelpersonen sprechen, die zur sozialen oder religiösen Elite gehörten; doch kollektive soziale Erfahrungen scheinen nicht ausgeschlossen zu sein. In einigen frühchristlichen Texten – zum Beispiel der *Himmelfahrt Jesajas* oder dem *Evangelium des Erlösers* – scheint die kollektive Funktion besonders stark ausgebildet zu sein. Die Himmelsreise scheint für prophetische Gruppen charakteristisch gewesen zu sein, die interpretative Techniken besaßen und die Himmelsreise als Mechanismus für die ideale Konstruktion von Gruppen einsetzten (mit spezifischen Rückwirkungen auf die Identität). Die Reise war ein Instrument, an gemeinschaftlichen Beziehungen teilzunehmen.

2.4 Paulus

1. Der Paulustext in 2. Korinther 12,1–4 macht den Eindruck, die Erzählung von einer wirklichen Erfahrung und nicht pure literarische Repräsentation zu sein. Paulus berichtet nicht die Himmelsreise einer antiken Persönlichkeit. Er spricht in der ersten Person von seiner eigenen Erfahrung.²³ Er kann das Ereignis datieren: vor 14 Jahren.²⁴ Die von Paulus erzählte Erfahrung muss ungefähr *Anfang der 40er Jahre* stattgefunden haben, wenn dieser Teil des 2. Korintherbriefes im August/September 56 geschrieben wurde, wie Margareth Thrall vorschlägt.²⁵ Dieser Text erscheint als einer der wenigen direkten Zeugnisse darüber, die berichten, was eine Person während einer Himmelsreise erlebt hat. Ebenso muss daran erinnert werden, dass „Offenbarungen“, die in 2.Kor 12,1 erwähnt werden, zu den „Charismen“ (*charismata*) gehören, also zu den normalen religiösen Praktiken, die es in den paulinischen Gemeinden gab (1Kor 14,6.26).²⁶

2. Es ist wahrscheinlich, wenn auch nicht sicher, dass das Objekt der Visionen und Offenbarungen *Jesus selbst war*. In 12,1 spricht Paulus tatsächlich von „Visionen und ... Offenbarungen des Herrn“. Ist der Genetiv „des Herrn“ subjektiv oder objektiv zu deuten? Ist es Jesus, der die Visionen und Offenbarungen erlaubt, oder haben die Visionen oder Offenbarungen den Herrn selbst zum Gegenstand? Wir neigen zur letztgenannten Hypothese. Wenn Paulus den Herr Jesus sieht, müssen wir dann annehmen, dass der Aufenthaltsort des Herrn für Paulus das Paradies ist? In diesem Fall kann das Paradies nichts anderes als der höchste Himmel sein. Das würde bedeuten: Paulus teilt die astronomische Auffassung von den drei Himmeln. Oder ist die Anwesenheit des Herrn im dritten Himmel nur vorübergehend? Hält der Herr sich in diesem Himmel auf, während er für seinen letzten Sieg kämpft? Kein Element des Textes erlaubt uns, die Hypothese zu bestätigen.

3. Eine weitere Frage besteht darin, ob Paulus (wie Lukian) eine Kosmologie im Sinn hat, die mit nur drei Himmeln rechnet, mit dem Mond, der Sonne und dem

²³ M. E. Thrall, *Second Corinthians II*, 775–776; A. Pitta, *Corinzi*, 483.

²⁴ M. E. Thrall, *Second Corinthians II*, 782.

²⁵ M. E. Thrall, *Second Corinthians I*, 3–77.

²⁶ A. Pitta, *Corinzi*, 486.

höchsten Himmel, wo Gott sich aufhält. Oder ob er an eine Reise denkt, die ihn nur bis zum dritten Himmel geführt hat, und er sich dessen vollkommen bewusst ist, dass darüber andere Himmelsebenen existieren. Die koptische *Apokalypse des Paulus* („der Heilige Geist, der [mit ihm] sprach, riss ihn fort hinauf in die Höhe zum dritten Himmel und er ging hindurch bis zum vierten [Himmel]“) scheint 2Kor 12,2 die letztere Bedeutung beizulegen (NHC V, 20). Diese Deutung ist freilich darauf zurückzuführen, dass der Autor dieser Schrift eine andere Kosmologie hat als Paulus.

Wir müssen auch auf andere Beispiele achten.

Im *Testament Levi* 2–3 (Version a) ist der dritte Himmel der höchste.²⁷ Im 2. *Henoche* (Version A, 3–22) gibt es sieben Himmel, doch das Paradies ist im dritten lokalisiert (8,1), während der Mond und die Sonne im vierten Himmel angesiedelt werden (11,1). Im 3. *Baruch*, der sieben Himmel sich vorstellt, ist der dritte der Himmel die Sonne. In der *Apokalypse Moses* (*Leben Adams und Evas*) 37.40 befindet sich das Paradies ebenfalls im dritten Himmel.

Viele Forscher stimmen grundsätzlich darin überein, dass das astronomische Konzept von den drei Himmeln, das sie bei Paulus voraussetzen, aus Mesopotamien²⁸ stammt. Dieses Konzept hat viele andere kulturellen Regionen beeinflusst, einschließlich der griechischen, wie man an Lukian sehen kann. Als mindeste Konsequenz können wir annehmen, dass die Präsenz der Drei-Himmel-Kosmologie die Aussagen des Paulus in 2Kor 12,2 nicht exklusiv auf ein jüdisches Umfeld eingrenzt.

4. Die Beschreibung, die Paulus von seiner Erfahrung gibt, ist komplex. Er wiederholt, dass er nicht weiß, wie die Reise zustande kam. Dem Satz „im Körper (*en sōmati*), weiß ich nicht, oder außerhalb (12,2) des Körpers (oder ohne Körper 12,3), weiß ich nicht, Gott weiß es“, kommt eine Schlüsselrolle zu, genau darum, weil er zweimal wiederholt wird. Zuerst und vor allem ist zu beachten: Paulus kennt zwei unterschiedliche Weisen der Himmelsreise. Ob die Reise „außerhalb“ des Körpers oder „ohne“ Körper stattfindet, in beiden Fällen bleibt der Körper auf der Erde, während ein Teil des Reisenden in die Himmel transportiert wird. Im entgegengesetzten Fall ist es stattdessen der ganze Körper, der auf Reisen geht. Vermutlich zielt das Faktum, dass Paulus von seiner eigenen Erfahrung spricht, *als ob* es die einer anderen Person wäre, darauf, die Vorstellung zu unterstreichen, dass das Subjekt von einer übernatürlichen Macht regiert wird. M. Thrall vermutet, dass die Verwendung der dritten Person „originally derives from the nature of the experience itself, that is, from the ecstatic phenomenon of self-dislocation“²⁹.

²⁷ s. 2,9–10; 3,4. Siehe auch P. Sacchi, *Apocryfi*, 790–793. In 3,5–8 spricht der Text von drei Himmeln unterhalb von Gottes Himmel. Die heilige Astronomie des *Testaments Levi* ist darum unklar. Die Heiligen scheinen im dritten Himmel zu leben, was bedeuten könnte, dass das Paradies im dritten Himmel lokalisiert ist. „Le texte primitif du Testament de Lévi ne comportait, en effet, que trois cieux, puisque, selon I,8, le troisième ciel, dont la hauteur est infinie, ne peut, de toute évidence, être que le dernier“ (M. Philonenko, *Douze patriarches*, 836).

²⁸ A. Panaino, *Three Heavens*, 215–219. Siehe auch W. Bousset, *Himmelsreise*; L. Bieler, *Theios Aner*; R. Reitzenstein, *Mystery-Religions*; C. Colpe, *Himmelsreise*; E. Rohde, *Psyche*.

²⁹ M. E. Thrall, *Second Corinthians II*, 782.

Die Behauptung des Paulus, er wisse nicht, ob er die Reise in seinem Körper gemacht hat oder nicht, kann entweder bedeuten, dass seine körperliche Wahrnehmung während der Erfahrung suspendiert war, oder dass er einen Gedächtnisverlust erlitten hat. Wir befinden uns hier sehr nahe bei der Beschreibung der Erfahrung von Timarchus durch Plutarch. Paulus sagt, er wurde „fortgerissen (*arpagenta*) nach oben“ in den dritten Himmel; er erlebte die Himmelsreise folglich aufgrund einer externen Intervention. Paulus verwendet das Wort *arpazō* auch in 1Thess 4,17, um zu beschreiben, wie lebendige Menschen zum Himmel getragen werden während der endzeitlichen Auferstehung. Das Thema des Hinaufgenommenwerdens in den Himmel findet sich auch in der Mithrasliturgie, auf die wir schon hingewiesen haben; vermutlich ist sie etwas später als der Paulusbrief verfasst worden.³⁰ Paulus erinnert sich daran, „unaussprechliche Worte“ (*arrētha rhēmata*) gehört zu haben. *Arrētos*, darauf weist M. Thrall hin,³¹ wird in griechischen Texten verwendet, die sich mit Passageriten befassen (vgl. Herodot, *Hist* V, 83, Euripides, *Bacchae* II,471–472). Alle diese Anmerkungen führen uns dazu, jene Interpretationen auszuschließen, die in diesem Abschnitt ein nur literarisches Motiv sehen.

Es muss auch daran erinnert werden, dass die paulinischen Gemeinden ausführlich prophetische Liturgien diskutiert haben (auch kollektive). Der Textabschnitt 1Kor 2,6–16 spricht ausdrücklich von Offenbarungen, die Paulus gemeinsam mit einer geschlossenen Gruppe von „Vollkommenen“ erfahren hat.

Allerdings sollte auch darauf hingewiesen werden, dass Paulus zwar explizit von Prophetie, Glossolie und *gnosis* spricht, allerdings nirgendwo auf die Himmelsreise verweist. Seine Himmelsreisen scheinen keine Funktion für die Gemeinschaft zu haben. Auch Glossolie kann bei Paulus ohne eine Funktion für die Gemeinde auftreten. In diesem Fall muss der Glossolie nicht einmal die von ihm empfangene Offenbarung der Versammlung offenlegen (1Kor 14,27–28).³²

5. Paulus erwähnt seine Himmelsreise in einem narrativen Abschnitt, der an die *ekklēsia* von Korinth adressiert ist. Der Abschnitt ist insofern *polemisch*, als Paulus gegen Prediger argumentiert, die in Korinth angekommen sind und sich rühmen „*Ebraioi, Israelitai, ... Diener Christi*“ zu sein (2Kor 11,22–23). Doch ist dieser Abschnitt auch *apologetisch*.³³ Dies zeigt, dass Paulus mit seiner Erfahrung der Himmelsreise in einem facettenreichen Beziehungskontext zur Gemeinde spielt.

Es kann nicht ausgeschlossen werden, dass sein Rekurs auf die Himmelsreise – in seiner apologetischen und legitimierenden Funktion – dem Faktum entsprungen ist, dass die Mitglieder der *ekklēsia* Korinths diesen Typus religiöser Erfahrung prakti-

³⁰ Die Darstellung des Mithraeums von Ostia zeigt allerdings sieben Himmel.

³¹ M. E. Thrall, *Second Corinthians* II, 795–796; G. Lo Russo, *Seconda Lettera*, 292.

³² Man kann begründet die Frage stellen, ob unter den Begriffen, die Paulus verwendet, um den Kontakt mit dem Übernatürlichen zu bezeichnen, einige sich nur auf die „Himmelsreise“ beziehen. Doch die Beantwortung dieser Frage muss zukünftiger Forschung vorbehalten bleiben.

³³ Paulus verteidigt sich hier in zweifacher Weise: a) indem er seine außerordentliche Karriere als Prediger hervorhebt, der sich seiner Mission bis zum Tode verschrieben hat, und b) indem er den Anspruch erhebt, außergewöhnliche Offenbarungen und Visionen „des Herrn“ gehabt zu haben, ebenso auch persönliche Offenbarungen Jesu.

ziert haben, und zwar aufgrund ihrer Verbindung mit einer griechisch-römischen Form von Religiosität (oder es waren die jüdischen Gegner, die sich selbst solcher Erfahrungen rühmten).³⁴

6. Man kann infrage stellen, ob die Formulierung „Ich weiß in Christus“ eine mystische Interpretation der paulinischen Religiosität rechtfertigt. Die Debatte, die im 20. Jh. über die mögliche Abhängigkeit des Paulus von mystischer Religiosität geführt wurde, ist in der Tat ziemlich eindrucksvoll. Die Inklusion *en Christō* versetzt den Einzelnen unter die Einwirkung einer übernatürlichen Macht. Eines der Ergebnisse dieser Macht besteht darin, dass Paulus in den dritten Himmel transportiert worden ist.

Außerordentlich bedeutungsvoll in dem nachstehend zitierten Vers ist dessen implizite religiöse Theorie:

„Und er (Christus) hat zu mir gesagt: Meine Gnade genügt dir, denn Kraft kommt in Schwachheit zur Vollendung. Sehr gerne will ich (Paulus) mich nun umso mehr meiner Schwachheiten rühmen, damit die Kraft Christi in mir wohne“ (2Kor 12,9).

Hier tritt eine Religiosität zutage, deren fundamentales Ziel ist, das Übernatürliche in sich selbst zu erlangen. Dies wird erreicht durch die Einfügung *en Christō*. Der Gegensatz Schwachheit/Kraft (*dynamis*) wird in theologischen Begriffen formuliert, doch bezieht sich Paulus durch sie auf konkrete Fakten und seine Erfahrung. Die Schwachheit des Menschen wird exemplifiziert durch seine autobiographischen Erfahrungen.

Was ist die reale, erfahrungsmäßige Basis dieser theologischen, mythologischen oder ideologischen Formulierungen? Wir glauben sie liegt darin, dass man sich selbst in eine Situation der Unterwerfung und Schwachheit versetzt, um von der übernatürlichen *dynamis* besessen zu sein (und Offenbarungen, thaumaturgische und prophetische Fähigkeiten zu erlangen). Die Aufnahme in den Himmel ist eine typische Manifestation übernatürlicher *dynamis*, die das normale, glaubende, schwache Individuum überwältigt.

Es wäre naiv einzuwenden, die Himmelsreise des Paulus sei weder vorbereitet oder induziert gewesen (wie bei Philo), da sie plötzlich stattfand und aufgrund der Wirksamkeit Gottes. In 2Kor 12,1–4 offenbart Paulus weder, wie die Erfahrung erreicht werden kann, noch beschreibt er ihren Inhalt. Was er bekannt machen möchte ist genau das, was er sagt: (1) dass er in den dritten Himmel aufgestiegen ist und zum Paradies, (2) dass er von einer göttlichen Macht ergriffen wurde, (3) dass er nicht weiß, ob dies innerhalb oder außerhalb des Körpers geschah, und (4) dass er unaussprechbare Wörter hörte. Diese vier Elemente waren vermutlich von spezifischer Relevanz für das korinthische Milieu. Vielleicht hatten seine Gegner, *Ebraioi*

³⁴ Wir können auch hinzufügen, dass in späterer Zeit Apuleius gerade auch in Korinth seine Initiation in die Isismysterien erfahren hat (in deren Zusammenhang er offenbar die Erfahrung einer Himmelsreise gemacht hat). Über die religiösen Beziehungen zwischen Juden, frühen Jesusnachfolgern und den sog. „Paganen“ s. auch G. Sfameni-Gasparro, *Oracoli*, 61–112.

und Nachkommen Abrahams, vergleichbare Erfahrungen und Paulus wollte zeigen, dass er ihnen ebenbürtig ist. In diesem Fall würde er auf eine Erfahrung einer Himmelsreise vom palästinisch-jüdischen Typ verweisen. Allerdings offenbart das Faktum, dass jüdische Nachfolger Jesu aus Palästina Himmelsreise-Erfahrungen gehabt haben mögen, nichts über das Wesen ihrer Erfahrungen, und es sagt uns vor allem auch nichts darüber, ob Paulus' Erfahrungen dieselben waren wie ihre. Ein hellenisierte Jude wie Paulus konnte den Aufstieg in den Himmel gemäß den hellenistisch-römischen Praktiken, verschmolzen mit Elementen jüdischer Religiosität, erlebt haben. Schließlich sollte nicht vergessen werden, dass Paulus zu Einwohnern Korinths spricht, nicht vorwiegend zu Juden. Er scheint vorauszusetzen, dass sie wissen, was eine Reise in den dritten Himmel ist. Er ist ebenso darauf eingestellt, seine Erfahrung den Korinthern so zu präsentieren, als ob nur die Seele die Reise gemacht hat, während der Körper auf der Erde zurückblieb, also genau so, wie Philo es sich vorstellte – innerhalb einer hellenistischen philosophischen Konzeption.³⁵

7. Wir haben zu Beginn behauptet, dass eine Theorie der Praxis die Möglichkeit eröffnet, eine religiöse Praktik von ihrer Interpretation oder Dekodierung zu unterscheiden. Wir mussten zu diesem Zweck den Erfahrungsaspekt der Himmelsreise des Paulus von der Interpretation isolieren, die Paulus ihr gibt. Einige Aspekte der religiösen Erfahrung, die Paulus erlebte, ergeben sich ziemlich klar aus der Beschreibung in 2Kor 12,1–4. Paulus beschreibt zuerst einmal seine eigenen subjektiven Eindrücke, wonach er einem Phänomen der Dislokation (des Ortswechsels) unterworfen war. Er sagt: er sei „fortgerissen“ worden. Das bedeutet: Er erinnert sich, (a) dass er aufgrund der Intervention einer ihm externen Macht eine körperliche Modifikation erlebte. „Fortgerissen“ zu werden (b) entspricht tatsächlich keiner persönlichen Handlung. (c) Es ist etwas, das unabhängig vom eigenen Willen geschieht. Das Subjekt nimmt dieses Ereignis als eine plötzliche Veränderung des Körpers wahr. (d) Paulus scheint seinen Körper als an einem anderen Ort anwesend wahrgenommen zu haben, oder als ob ein Teil von ihm selbst von seinem Körper abgelöst und irgendwo anders hin transferiert worden ist. Wenn Paulus von „in“ oder „ohne“ seinen Körper spricht, scheint er Vorstellungen vorauszusetzen, wonach zum Menschen ein Körper gehört, aber auch etwas anderes (die Seele oder der Geist), das von ihm abgelöst werden kann. Mithilfe dieser konzeptuellen Distinktionen versucht Paulus, die Erfahrung zu verstehen, die ihm widerfahren ist.

³⁵ Nach Heininger (B. Heininger, *Mystiker*, 203) sind einige Elemente typisch für jüdisch-apokalyptische Literatur: dass das Ziel der Reise ist, das Paradies zu erreichen; dass Paulus nicht weiß, ob die Reise mit oder ohne Körper stattfand, auch das Interesse für die Mehrzahl von Himmeln (ebd., 192). Doch finden sich diese Elemente ebenfalls in der griechisch-römischen Literatur. Wir stimmen auch Gooder (P. R. Gooder, *Third Heaven*, 31) nicht zu, der sich darauf beschränkt, den Aufstieg des Paulus in den Himmel nur mit jüdisch-apokalyptischen Texten zu vergleichen bzw. mit Texten aus der „Judeo-Christian tradition“. Sein Vergleich schließt das *Testament Abrahams* und die *Apokalypse Abrahams* aus dem Grund aus, weil diese keine angemessene Beschreibung des Aufstiegs durch die Himmel enthalten. Doch dies gilt ja in Wahrheit auch für 2Kor 12,1–3.

Schlussbemerkungen

Unser analytisches Modell schlägt vor, folgende Aspekte zu berücksichtigen: (a) die somatische, körperliche *Erfahrung*, die den Beginn der Himmelsreise markiert; (b) die Beziehung zwischen dieser Erfahrung und den theoretischen Formulierungen, durch die sie repräsentiert und *kulturell akzeptiert wird in einer bestimmten kulturellen Situation*. Paulus formuliert zum Beispiel seine Erfahrung als Entführung oder Verlagerung; durch den Gegensatz zu „im Körper sein“ / „außerhalb des Körpers sein“ oder „im Körper sein“ / „ohne Körper“ zu sein; im Kontext der astronomischen Vorstellungen von drei Himmeln; der pagan-antiken und jüdischen Vorstellungen vom Paradies und der Vorstellung von „unaussprechlichen Worten“. Alle Elemente sind von seinen korinthischen Adressaten auf der Basis ihrer hellenistisch-römischen Verbindungen zu verstehen.

Was allerdings entsprechend der jeweiligen Situation variiert, ist die *Funktion* der Erfahrung *innerhalb des Kontextes*, in welchem sich der Reisende selbst befindet. Manchmal hat die Reise eine legitimierende Funktion innerhalb einer Gruppe oder sie soll eine philosophische oder theologische Vorstellung oder eine Form sozialen Verhaltens bestätigen. Sie kann auch ihre Funktion in einem Initiationsritual haben.

Im Fall des Paulus hat die Himmelsreise auch eine Funktion für die Kritik am jüdischen religiösen System und der Legitimation des Paulus selbst durch seinen unmittelbaren Zugang auf die fundierenden Werte dieses Systems. In bestimmten Fällen bezieht sich die legitimierende Funktion auf die persönliche Erfahrung selbst und dient dazu, sie zu bestätigen und zu etablieren, während sie in anderen Fällen hauptsächlich ihre Funktion im Kontext einer Gemeinschaft hat.

Kurz: Wir glauben, dass die Himmelsreise eine religiöse Form ist, die reich an Bedeutungen und Effekten ist. Sie ist durch die antike Welt (Mittlerer Osten, Griechenland, Rom) immer wieder umgestaltet worden. Es überrascht darum nicht, dass wir ihr auch bei verschiedenen jüdischen Gruppen begegnen und später auch bei unterschiedlichen frühchristlichen Gemeinschaften, einschließlich der des Paulus. Diese religiöse Praktik sollte zusammen gesehen werden oder auf derselben Ebene mit anderen, weit verbreiteten Praktiken (wie Opfer oder Gebet), von denen keine exklusiv in einer einzigen Religion oder religiösen Gruppe praktiziert wird. Es ist eines der *komplexen Instrumentarien*, die Männern und Frauen in der antiken Welt zur Verfügung standen, um ihre religiösen Ziele zu erreichen. In jeder Kultur, jeder Religion und jeder Gruppe war die Himmelsreise eine sehr effektive Praktik, doch sie setzt unterschiedliche Inhalte, Formen, Funktionen und Zwecke voraus, alle Elemente, die wir sorgfältig berücksichtigt haben sollten.

Literatur

- Arcari, L.: Sui rapporti tra Apocalissi „con viaggio ultraterreno“ e „senza viaggio ultraterreno“. Indagine per una „storia“ del „genere apocalittico“, *Henoch* 26 (2004), 64–84.
Bell, C.: *Ritual Theory. Ritual Practice*, New York 1992.

- Bell, C.: *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York 1997.
- Bettio, P. / Kossova, A. G. / Leonardi, C. / Norelli, E. / Perrone, L. (Hg.): *Ascensio Isaiae*, Brepols 1995.
- Bieler, L.: *Theios Aner. Das Bild des Göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum*, Wien 1935–1936.
- Bourdieu, P.: *Structures, habits, practices*, in: *The Logic of Practice*, Stanford 1990, 52–79.
- Bourdieu, P.: *Entwurf einer Theorie der Praxis. Auf der ethnologischen Grundlage der kabyli-schen Gesellschaft*, Berlin 2009.
- Bourdieu, P.: *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kaby-le*, Paris 2000.
- Bousset, W.: *Die Himmelsreise der Seele*, ARW 4 (1901), 136–169.228–273.
- Clifford, J.: *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge 1988.
- Clifford, J.: *Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge 1997.
- Collins, J. J. (Hg.): *Apocalypse. The Morphology of A Genre*, in: *Semeia* 14 (1979).
- Colpe, C.: *Die Himmelsreise der Seele als philosophisches und religionsgeschichtliches Pro-blem*, in: E. Fries (Hg.), *Festschrift für Joseph Klein*, Göttingen 1967, 85–104.
- Destro, A. / Pesce, M.: *Continuity or Discontinuity Between Jesus and Groups of his Follo-wers? Practices of Contact with the Supernatural*, in: S. Guíjarro-Oporto (Hg.), *Los comienzos del cristianismo. Bibliotheca Salmaticensis. Estudios* 284, Salamanca 2006, 53–70; auch in: *Annali di Storia dell'Esgesi* 24 (2007) 37–58.
- Destro, A. / Pesce, M.: *Il viaggio celeste in Paolo. Tradizione di un genere letterario giudaico apocalittico o prassi culturale in contesto ellenistico-romano?*, in: L. Padovese (a cura di), *Paolo di Tarso. Archeologia. Storia. Ricezione. Vol. I.*, Cantalupa 2009, 253–287.
- Destro, A. / Pesce, M.: *Le voyage céleste. Tradition d'un genre ou schéma culturel en contexte*, in: N. Belayche / J. D. Dubois (Hg.), *L'Oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris 2011, 359–384.
- Destro, A. / Pesce, M.: *The Heavenly Journey in Paul. Tradition of a Jewish Apocalyptic Literary Genre or Cultural Practice in A Hellenistic-Roman Context*, in: T. G. Casey / J. Taylor (Hg.), *Paul's Jewish Matrix*, Rom 2011, 167–200.
- Evans, C. A. / Flint, P. W. (Hg.): *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids 1997.
- Fabiatti, U. / Remotti, F.: *Dizionario di Antropologia*, Bologna 1997.
- Gallagher, E. V.: *Divine Man or Magician? Celsus and Origen on Jesus*, Missoula 1982.
- Ginzburg, C.: *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano 2006.
- Gooder, P. R.: *Only the Third Heaven? 2 Corinthians 12,1–10 and Heavenly Ascent*, London 2006.
- Goulder, M. D.: *Visions and Revelations of the Lord (2 Corinthians 12,1–10)*, in: T. J. Burke / J. K. Elliott (Hg.), *Corinthians. Studies on a Community in Conflict*, Leiden 2003, 303–312.
- Gruenwald, I.: *Apocalyptic and Merkavah Mysticism (AGSU 14)*, Leiden 1980.
- Hallowell, A. I.: *Ojibwa Ontology, Behavior, and World View*, in: D. Tedlock / B. Tedlock (Hg.), *Teachings from the American Earth*, New York 1975, 141–179.
- Halperin, D. J.: *The Merkavah in Rabbinic Literature (AOS 62)*, New Haven 1980.
- Harvey, G.: *Shamanism. A Reader*, London / New York 2003, 9–11.
- Haul, M.: *Das Etana-Epos. Ein Mythos von der Himmelfahrt des Königs von Kis*, Göttingen 2000.
- Heininger, B.: *Paulus und Philo als Mystiker? Himmelsreisen im Vergleich (2Kor 12,2–4; SpecLeg III 1–6)*, in: R. Deines / K. W. Niebuhr (Hg.), *Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen*, Tübingen 2003.
- Heininger, B.: *Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie*, HBS 9, Freiburg 1996.
- Himmelfarb, M.: *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York / Oxford 1993.

- Hrouda, B.: *Zur Darstellung des Etana-Epos in der Glyptik*, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 86 (1996), 157–163.
- Janowitz, N.: *The Poetics of Ascent, Theories of Language in a Rabbinic Ascent Text*, Albany 1989.
- Jegher-Bucher, V.: *The Thorn in the Flesh / Der Pfahl im Fleisch*, in: S. E. Porter / T. H. Olbricht (Hg.), *The Rhetorical Analysis of Scripture*, Sheffield 1996, 388–397.
- Knohl, I.: *By Three Days, Live. Messiahs, Resurrection, and Ascent to Heaven in Hazon Gabriel*, *The Journal of Religion* 88 (2008), 147–158.
- Lanfranchi, P. L.: *Il sogno di Mosè nell'Exagoge di Ezechiele il tragico*, in: *Materia Giudaica* 8 (2003), 103–112.
- Langdon, S.: *The Legend of Etana and the Eagle. Or the Epical Poem „The City They Hated“*, Paris 1932.
- Lesses, R.: *Ritual Practices to Gain Power. Angels, Incantations, and Revelation in Early Jewish Mysticism*, Harrisburg 1998.
- Lo Russo, G.: *La Seconda Lettera ai Corinzi. Introduzione, versione e commento*, Bologna 2007.
- Menoud, Ph. H.: *L'écharde et l'ange satanique (2 Cor 12,7)*, in: *Studia Paulina. In honorem Johannis De Zwaan Septuagenarii*, Harlem 1953, 163–171.
- Murray-Jones, C. R. A.: *Paradise Revisited (2 Cor 12:1–12). The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate. Part 1: The Jewish Sources; Part 2: Paul's Heavenly Ascent and its Significance*, *HTR* 86 (1993), 177–217.265–292.
- Nickelsburg, G. W. E.: *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Cambridge 2006.
- Panaino, A.: *Uranographica Uranica 1. The Three Heavens in the Zoroastrian Tradition and the Mesopotamian Background*, in: *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, *Res Orientales* vol. 7 (1995).
- Philonenko, M.: *Testament des douze patriarches*, in: A. Dupont-Sommer / M. Philonenko (Hg.), *La Bible. Écrits Intertestamentaires I*, Paris 1987.
- Pitta, A.: *La seconda lettera ai Corinzi*, Roma 2006.
- Quispel, G.: *L'extase de Saint Paul*, in: A. A. Shismanian / D. Shismanian (Hg.), *Ascension et Hypostases initiatiques de l'âme. Mystique et eschatologie à travers les traditions religieuses. Tome I*, Paris 2006, 381–392.
- Reitzenstein, R.: *Hellenistic Mystery-Religions. Their Basic Ideas and Significance*, Pittsburgh 1978.
- Robbins, V. K.: *The Legacy of 2Corinthians 12,2–4 in the Apocalypse of Paul*, in: T. J. Burke / J. K. Elliott (Hg.), *Corinthians. Studies on a Community in Conflict. Essays in Honour of Margaret Thrall*, Leiden 2003, 327–339.
- Rohde, E.: *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality Among the Greeks*, New York 1966.
- Ruiz, J.-P.: *Hearing and Seeing but not Saying. A Look at Revelation 10,4 and 2 Corinthians 12,4*, *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, Atlanta Georgia 1994, 182–202.
- Sacchi, P.: *Apocrifi dell'Antico Testamento. Vol. 1*, Turin 2007.
- Sachot, M.: *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*, Paris 1999.
- Saldarini, A. J.: *Apocalypses and 'Apocalyptic' in Rabbinic Literature and Mysticism*, in: J. J. Collins, *Apocalypse. The Morphology of A Genre, Semeia* 14 (1979), 187–205.
- Scholem, G.: *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism and the Talmudic Tradition*, New York 1965.
- Scott, J. M.: *The Triumph of God in 2 Cor 2.14. Additional Evidence of Merkavah Mysticism in Paul*, in: *NTS* 42 (1996), 260–281.
- Segal, A.: *Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment*, *ANRW II.23.2*, Berlin 1980, 1333–1394.
- Segal, A.: *Paul and Ecstasy*, *Society of Biblical Literature, Seminar Papers*, Atlanta 1996, 555–580.

- Sfamini-Gasparro, G.: I misteri di Mitra; in: A. Bottini (Hg.), *Il Rito segreto. Misteri in Grecia e a Roma*, Milano 2005, 99–101.
- Sfamini-Gasparro, G.: *Oracoli. Profeti. Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Rom 2002.
- Smith, M.: *Ascent to the Heavens and the Beginning of Christianity*, in: *Studies in the Cult of Yahweh, Volume Two*, Leiden 1996, 47–67.
- Smith, M.: *Observations on Hekhalot Rabbati*; in: A. Altmann (Hg.), *Biblical and Other Studies*, Cambridge 1963, 142–60.
- Smith, M.: *Prolegomena to a Discussion of Aretologies, Divine Men, the Gospels and Jesus*, *JBL* 90 (1971), 174–199.
- Smith, M.: *Two ascended to Heaven. Jesus and the Author of 4Q491*, in: M. Smith (Hg.), *Studies in the Cult of Yahweh, Volume Two*, Leiden 1996, 68–78.
- Tabor, J. D.: *Things Unutterable. Paul's Ascent to Paradise in its Greco-Roman, Judaic, and Early Christian Contexts*, Lanham 1986.
- Tabor, J. D.: *Returning to the Divinity. Josephus's Portrayal of the Disappearance of Enoch, Elijah, and Moses*, *JBL* 108 (1989), 225–238.
- Thrall, M. E.: *The Second Epistle to the Corinthians, Vol. I*, Edinburgh 1994.
- Thrall, M. E.: *The Second Epistle to the Corinthians, Vol. II*, Edinburgh 2000.
- Wischmeyer, O.: *2. Korinther 12,1–10. Ein autobiographisch-theologischer Text des Paulus*, in: E. M. Becker (Hg.), *Von Ben Sira zu Paulus. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 2004, 277–288.