

BOOK REVIEWS

Walter AMELING (Hrsg.), *Topographie des Jenseits. Studien zur Geschichte des Todes in Kaiserzeit und Spätantike*, Altertumswissenschaftliches Kolloquium 21, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2011, 193 S., € 38,00. ISBN 978-3-515-09882-3

Das Konzept der ganzen Arbeit, die der Herausgeber aus den Artikeln über verschiedene Themen zusammengestellt hat, ist klar: Das Buch beschäftigt sich zuerst mit altchristlichen Schriften von der Apokalypse Petri als der frühesten Schrift der ausserkanonischen altchristlichen Literatur über weitere altchristliche Schriften (Leben Adams und Evas) und der Märtyrerliteratur bis zu anderen altchristlichen Schriften und Grabtexten. Der Gang der Gedanken geht danach weiter in die hellenistische Welt: die Autoren beschäftigen sich mit verschiedenen Themen aus dem Bereich der Unterwelt hauptsächlich im antiken Epos und in der platonischen bzw. neuplatonischen Philosophie. Die einzelnen Studien untersuchen antike und altchristliche Vorstellungen über die Topographie des Jenseits, die jenseitigen Orte, das Paradies, die Orte der Erfrischung, und daneben auch andere Themen, die mit dem Tod zusammenhängen. Die im Buch gesammelten Artikel sind das Ergebnis eines *workshops*, das an der Friedrich-Schiller-Universität in Jena am 26. und 27. Februar 2009 stattfand.

In seiner *Einleitung* zum Buch (S. 7-12) weist der Herausgeber richtig darauf hin, dass in der Antike mehrere Vorstellungen, d.h. verschiedene Modelle von Tod und Jenseitsschicksal nebeneinander existierten, die sich von der Zeit Homers bis zur Spätantike entwickelten und sich in verschiedenen Kulturen und Gesellschaften - unter Heiden und Christen - nebeneinander geltend machten. Im Buch kommen viele verschiedene positive und negative eschatologische Motive zur Sprache, obwohl der Herausgeber bekennt, dass in den Beiträgen die Hölle und der Strafort (als negative Seite der Unterwelt) nur ganz selten vorkommen (9). Damit deckt er auf, dass das Buch viel mehr an der positiven Eschatologie interessiert ist. In der positiven Eschatologie liegt das Hauptinteresse auf dem Paradies als einem Ort des genussvollen Lebens. Natürlich kommen daneben auch andere positive eschatologische Topoi vor, z.B. unter den Christen der Abrahamsschoss und bei den Heiden die Inseln der Seligen.

Im ersten Aufsatz zeigt *Jan N. Bremmer* auf dem Hintergrund einer "*Reise*" *durch Hölle* (13-34) ihre griechischen, römischen, jüdischen und frühchristlichen Formen. Die "Reisenden", die wir im griechischen Bereich in der Unterwelt treffen können, sind Herakles und Orpheus; Homer, Pindar, Apollodoros, Euripides, Aristophanes und Vergil sind seine Quellen. Eleusische und orphische Mythen (in der Interpretation von Norden, Dieterich, Himmelfarb,

BOOK REVIEWS

Wilamowitz, Lloyd-Jones und Jan Bremmer) geben darüber Auskunft. Die Reihe der Unterweltreisen führt hin zur Petrusapokalypse, die mehr ähnliche Motive enthält. Im palästinischen Bereich stützt sich Bremmer auf 1Henoch. Hier weist er auf den Hintergrund der Ausdrücke *angelus interpres* und *teichoskopia* hin. In römischen Bereich kommt das Motiv des *angelus interpres* wieder vor. Reflexionen darüber und auch andere Motive sind z.B. bei Vergil, Cicero und Ovid zu finden. Eine starke Rezeption der jüdischen Eschatologie ist auch in der ApkJoh und in der ApkPt deutlich, wo sich jenseitige Motive aus der orphischen, henochischen und griechisch-römischen Literatur mischen. Für die altkirchliche unterwelttopographische Eschatologie sind Schriften wie z.B. die Elija-Apokalypse, die Zephania-Apokalypse, die Paulus-Apokalypse, die Petrus-Apokalypse oder die Epistula Apostolorum von Bedeutung. Aus dem ganzen Bild ist es möglich zu ersehen, dass vom ersten Jahrhundert an die Vorstellungen über die Unterwelt mit der Hilfe einer "Höllenreise" entfaltet wurden, was nicht nur bei Juden und Christen, sondern auch in der klassischen griechischen und römischen Literatur evident ist.

Tobias Nicklas beschäftigt sich in seinem Artikel mit den *jenseitigen Orten in der Offenbarung des Petrus* (35-45). Nach einer knappen Übersicht über die Entstehung der Offenbarung des Petrus - mit starker Berücksichtigung der schwierigen Textüberlieferung - stellt er wichtige Fragen zur Entstehung der Apokalypse und an ihre bisherigen Hauptinterpreten (Bauckham, Norelli). Er hält es für möglich, dass es in der Umgebung Alexandriens eine christliche Gruppe gab, die in einer Krisensituation (zusammen mit den Juden) unter dem Druck der Verfolgung und des Martyriums die in der Petrusapokalypse geschriebene Jenseitstopographie erschaffen konnte. Die Beschreibung des Ortes der Verdammung spricht nicht zuerst über die jüdischen Verdammten, sondern vielmehr über die Verdammten aus den fremden Völkern. Die Argumente von Nicklas sind logisch und wirken überzeugend.

Karl-Wilhelm Niebuhr (49-67) formuliert seine Gedanken über die Topographie des Jenseits im griechischen *Leben Adams und Evas* im positiven Sinn, d.h. im Blick auf das Paradies. In seinen inhaltlichen, entstehungs- und überlieferungsgeschichtlichen Bemerkungen weist er darauf hin, dass der Erzähler die biblischen und ausserbiblischen Erzählstoffe und -Motive zu einer neuen literarischen Komposition verbindet, wo auch die jenseitstopographischen Elemente zum Ausdruck kommen. Im Zentrum der Aufmerksamkeit steht das Paradies als ein Ort der Freude, wo neben den Urmenschen Adam und Eva und dem Baum/Pflanzen u. a. auch der Teufel/Satan, die Engel und natürlich Gott eine Rolle spielen. Im Paradies gibt es einen männlichen und einen weiblichen Bezirk (mit einem Mauerwerk), wo auch die Tiere nach ihren Geschlecht aufgeteilt sind. In der Mitte ist der Baum des Lebens. Das Essen seiner Frucht bewirkte, dass die Ureltern aus dem Paradies ausgetrieben wurden. Nicht immer ganz klar sind die Hinweise auf das Paradies im irdischen Bereich ("unten") und auf die himmlische Welt ("oben"). Ebenso macht die Lokalisation der irdischen und himmlischen Orte

BOOK REVIEWS

für die Toten Schwierigkeiten, bzw. der Acherusische See, der "paradiesische Friedhof" oder der Auferstehungsort. Vor allem das Motiv des Acherusischen Sees und des Elysions steht ähnlichen Motiven aus dem platonischen *Phaidon* nahe. Nach Niebuhr können diese und ähnliche jenseitige Motive den Erzählungen eine interessante Farbe geben und zum Verständnis der topographischen Landschaftsbilder helfen. Aber sie bleiben Motive: die spezifischen (alt)christlichen eschatologischen Konzeptionen und Glaubensanschauungen konnten sie kaum tiefer prägen oder verändern.

Walter Ameling beschäftigt sich mit dem *Jenseits der Märtyrer* (69-81), die ihre Visionen und Jenseitsvorstellungen in ihrer Extremsituation, fast auf den Grenzen des Todes formulierten. Fraglich ist aber, ob ihre Grabinschriften reale Bilder über die Jenseitsvorstellungen ausdrücken. Für seine Beobachtungen benutzt der Autor mehrere Quellen: er weist auf die Visionen der Passio Perpetuae hin, sodann auf die Passio Mariani et Jacobi, die Passio Montani et Lucii, und auf andere, wobei als Musterfall eines Martyriums die Schilderung vom Tod des biblischen Protomärtyrers Stephanus zählt. Im Zeugnis der Märtyrer kommen die Visionen des geöffneten (eventuell auch mehrstufigen) Himmels oder der himmlischen Räume zur Sprache, wo die jenseitigen, endzeitlichen oder eschatologischen Geschehnisse stattfinden. Für die Apostaten/Gerichteten ist das Gericht und ein Ort der Bestrafung und ewiges Feuer vorbereitet, für die Märtyrer das ewige Heil und die Seligkeit zusammen mit Christus, z.B. im grossen Licht und im himmlischen Jerusalem. Neben der Stadt oder dem Gebäude ist auch die Eschatologisierung des Paradiesgartens häufig, der auch in den (z.B. zweiten) Himmel projiziert wurde. Es gibt auch Vorstellungen, die im himmlischen Garten Quellen und Brunnen sehen oder die den Weg ins Jenseits erzählen. Die in der Studie analysierten Jenseitsbilder sind teilweise in der jüdischen und christlichen Tradition verankert, aber teilweise auch aus einer Mischung von griechisch-römischen Jenseitsvorstellungen entnommen, wo die Differenzen zwischen den Strafen klarer sind. Der Sinn der farbenreichen Jenseitsvorstellungen ist aber eindeutig: Es geht darum, den Märtyrern Mut und Hoffnung zu geben, dass sie ihren Weg bis zum Ende des Leidens standhaft gehen können.

Das Thema *Abrahams Schoss* untersucht Andreas Merkt (83-101). Er betont, dass dieser Jenseitstopos (vgl. Lk 16,19-31) ausschliesslich bei Juden und Christen vorkommt, aber seine Charakteristik ist verwandt mit Jenseitsdestinationen wie den griechisch-römischen Elysischen Gefilden. Territorial konnte er im Himmel, zwischen Himmel und Unterwelt oder direkt in der Unterwelt vorgestellt werden. In Wirklichkeit muss es aber nicht immer um einen Ort in einem materiellen oder räumlichen Sinne gehen, sondern es kann auch um einen unsichtbaren Zustand (in Gott oder Christus) der körperlosen Seele gehen. Das Bild vom Schoss Abrahams begegnet auch bei verschiedenen patristischen Autoren (z.B. Irenäus, Tertullianus, Augustinus), die ihn eher als Aufenthaltsort für den Wartezustand der Seelen bis zur Auferstehung verstehen, wobei sie aber schon im voraus einen Anteil an dem zukünftigen Geschick, einen

BOOK REVIEWS

Vorgeschmack des Heils und Trosts erhalten können. Dabei kann aber auch für die verschiedenen Seelen ein Unterschied bestehen. Den Abrahamsschoss bringt die Alte Kirche auch mit dem Paradies zusammen: Tertullian und Ephräm sehen den Abrahamsschoss als paradiesisch und himmlisch, Markion dagegen als Ort, worüber der gnadenlose gerechte alttestamentliche Gott herrscht - für Markion gibt es für die Christusgläubigen einen anderen Schoss im Himmel. Daneben gibt es auch Tendenzen, den Schoss Abrahams abzuwerten. Aber trotzdem bleibt dieses Bild für die Alte Kirche ein Ort der Hoffnung: es evoziert die Vorstellung einer jenseitigen Mahlgemeinschaft (eventuell mit einem Ehrenplatz) - "nicht mit Plato und Cicero, sondern mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmel" (Augustinus). Merkt vermutet auch, dass der Abrahamsschoss auch auf das griechisch-römische Elysium hinweist.

Die Frage des *Refrigeriums* als Ort der Erfrischung in der frühchristlichen Literatur und Grabkultur behandelt *Dagmar Hoffmann* (103-122). Ausgehend vom jüdisch-apokalyptischen äthiopischen Henochbuch und von Lk 16,19-31 (evt. auch Apk 7,13-17; 20,4) sind ihre Quellen hauptsächlich die Werke von Tertullian, die Einflüsse von Iustin und Irenaeus erkennen lassen. Sodann berücksichtigt sie die *Passio Perpetuae* und teilweise auch Cyprian, Hilarius, Hieronymus und Augustinus. Die Vorstellungen dieser Autoren sind aber nicht immer genau identisch und ihre Harmonisierung ist nicht leicht. Zusammenfassend kann man sagen: In der altkirchlichen Eschatologie gibt es die Möglichkeit für ein *Refrigerium* in der Unterwelt, aber auch im himmlischen Bereich. Es gibt ein *refrigerium interim* und ein *refrigerium aeternum*, das *refrigerium* als Zwischenzustand der Seele, das *refrigerium* als Ort der Erfrischung mit kühlem Wasser und im Gegenüber zum Ort der ewigen Pein usw. Die Motive mischen sich oft, und ihre Erklärung kann nicht ohne Hilfe der Allegorie auskommen. Sicher ist nur, dass dieser Platz weit entfernt und für die noch Lebendigen unerreichbar ist. Für Theologie hat diese Vorstellung Impulse gegeben, die christliche Fegefeurvorstellung zu erschaffen. Weitere Quellen für Dagmar Hoffman sind auch die altchristlichen Grabinschriften und bildliche Darstellungen auf Sarkophagen (mit ein paar schönen Photographien). Die frühesten christlichen Inschriften stammen aus dem 3. Jahrhundert. Oft lassen sie sich von paganen Inschriften im Formular nicht unterscheiden - auch deswegen nicht, weil sie im Text sehr zurückhaltend und kurz sind. Über den Charakter des jenseitigen Orts geben sie aber ziemlich wenige Informationen: hauptsächlich sehen sie ihn als Paradies oder als Ort der Totenmahl(gemeinschaft), der Ruhe in Frieden oder der Erwartung der Auferstehung. Deutlich ist auch die Entwicklung der *Refrigerium*-Vorstellung, die bis heute viele Möglichkeiten zur Spekulation gibt.

Die Studie von *Joseph Verheyden* konzentriert sich auf die Beobachtung der *Vision des Dorotheus* (123-141). Der Text, der etwa 343 Verse enthält, ist in daktylischen Hexametern abgefasst. Uns ist er nur fragmentarisch und mit zahlreichen Lücken in nur einem Exemplar (Papyrus Bodmer XXIX) überliefert. Der Sprache und der Stil nähern sich der antiken epischen Tradition an, wie sie

sich z.B. bei Homer (vgl. 3 ausdrückliche Homerismen: 15, 36, 147), Hesiod oder Apollonius von Rhodos findet. Die Entstehung des Codexes ist etwa um 400 datierbar, seine früheste Geschichte weist aber auf die Verfolgung in der Zeit des Diokletian hin. Der Verfasser der Gedichte könnte eine Person mit Namen Dorotheus sein, der die Visionen hat; seine historische Identifikation ist fraglich. Der Entstehungsort ist wahrscheinlich Pannopolis in Ober-Ägypten. Der Text, der mit seiner "kaiserlichen" Terminologie voller Gräzismen ist, enthält hagiographische und martyrologische Elemente. Der Visionär beschreibt seine Reise und seine Position im Himmel. Im Hintergrund stützt er sich auf mehrere neutestamentliche (1Kor 2,9; 2Kor 12,2-4; Joh 14,2 usw.) und auch ausserkanonische Texte (ActThom, ActAndr, AscIs, VitMart, EvPt usw.). Für die Jenseitstopographie ist interessant zu sehen, dass der himmlische Ort immer hell ist, ohne Nacht und Wolken, aber auch ohne Mond, Sonne und Sterne. Dorotheus sieht im Himmel einen Palast mit Hof und Militärpersonal (Militarisierung des Himmels?). Vorübergehend wird Dorotheus auch bestraft: sein Himmel verändert sich in die Hölle und wieder zurück. Die Szenen, Rollen und ihre Lokalisierung sind aber nicht ganz klar. Sie zeigen aber, dass im Jenseits eine territoriale Bewegung und Schicksalveränderung möglich ist.

Meinolf Vielberg beschäftigt sich mit *Cupido Cruciatu*s und den *Jenseitsvorstellungen des antiken Epos im Spiegel von Ausonius XIX* (143-159). Es geht um ein Kleinepos, das in mehreren Szenen aufgrund eines Wandgemäldes aus Trier die Bestrafung Amors durch unglücklich liebende Frauen (*mulieres amatrices*) in der Unterwelt erzählt. Ähnliche Motive finden sich auf verschiedenen Wandbildern in Häusern Pompejis, in Delphi und in Rom. Zahlreiche Analogien kommen auch in Mysterienkulten vor. Die literarischen Bezüge führen zu Vergil, Ovid, Statius und Valerius Flaccus. Für die Topographie des Jenseits benutzt Vielberg vier Kategorien: 1. die räumliche Ordnung mit Zonen und Grenzen (z.B. Trauergelände, Vorbezirke des Hades und seine "Regionen", Tartaros, Elysium, die hellen himmlischen Gefilde), 2. die beschriebenen "Flächen" und Objekte (Felder, Wälder, Seen, Flüssen, Ufer usw., wo die Heroinnen ihre *orgia* feiern), 3. besondere Zustände (optische und akustische Phänomene, z.B. Dunkelheit, Schatten, Nacht) und 4. ihre Entwicklung in einer epischen Handlung (Aktion, Reaktion, Interaktionen) mit vielen Metaphern. Es ist eindeutig, dass Ausonius mit antiken literarischen, bildlichen und kultischen Traditionen vertraut ist, an deren Imitation er mit Phantasie und virtuos gearbeitet hat und damit die christliche Eschatologie beeinflusst hat.

Anja Heilmann untersucht den *'Jenseits'-Mythos im Phaidon und dessen neuplatonische Kommentierung* (161-179). Die Autorin geht von der platonischen kosmologischen und kosmophysischen Mythos-Lehre (Phaidon 107C-114C) aus, um die Schilderung der oberen und unteren Struktur von Erde und Kosmos und damit auch die jenseitigen Örtlichkeiten (Acheron, Tartaros, Gewässer, Äther, Himmel usw. mit ihrer Temperatur) aufzuzeigen. Erster Tradent des Mythos ist Aristoteles, der Platons System kritisierte. Neben Proklos und Simplicios war es

Olympiodor, der vermutete, dass Platons Formulierung nicht wörtlich, sondern im übertragenen Sinn zu verstehen ist. In der neuplatonischen Diskussion waren Jamblich und Damaskios bedeutender. In seiner Kommentierung des Mythos beschäftigt sich Damaskios mit den vom Körper getrennten Seelen, mit ihrer (Selbst)bewegung und mit der Topographie, die er rational zu erklären und auf den Leib zu fokussieren versucht. Ausgehend von der platonischen Einkörperung der Seele oder ihrer Wiedergeburt verwendet Damaskios die Lehre von den drei Leibern des Menschen, und zwar: 1. vom sichtbaren Körper, 2. vom pneumatischen Leib und 3. vom unvergänglichen Lichtleib. Diesen drei Leibern entspricht auch eine adäquate Lokalität: z.B. in den paradiesischen Gegenden an der Erdoberfläche oder im Himmel. Damaskios mischte, harmonisierte und entwickelte die platonische Lehre mit seinen anthropologisch- und kosmologisch-eschatologischen Vorstellungen.

Zum Thema *Duplizität des Todes im neuplatonischen Denken* formuliert Rainer Thiel seinen Beitrag (181-193). Sein Ausgangspunkt ist der platonische Phaidon mit seinem Gespräch zwischen Sokrates und seinen Freunden, wo es auch um Tod und Unsterblichkeit geht. In Dialog herrscht die Überzeugung, die mit der christlichen Spätantike gemeinsam ist, dass der Kern der Personalität des Menschen im Tod, der als eine Trennung von Seele und Körper verstanden wird, nicht zum Ende kommt, sondern fort dauert. Nach einer Entwicklung im aristotelischen System kann man drei unterschiedliche Seelenfunktionen der einen menschlichen Seele unterscheiden: 1. die vegetative Funktion, 2. die Wahrnehmungsseele (als Fähigkeit) und 3. die rationale Seele mit dem *nous* an der Spitze. Ein Unterschied besteht auch zwischen dem menschlichen, dem tierischen und dem pflanzlichen Leib mit seinem Vergehen. Die Duplizität des Todes im neuplatonischen Denken liegt darin, dass es verschiedene Formen des Verständnisses des Todesprozesses als Trennung gibt: 1. die Trennung des Leibes von der Seele (also der Tod) kommt, wenn der Körper die rationale Seele nicht mehr in selbst bergen kann - dann wird sie von diesem Körper frei. 2. Die Trennung der Seele vom Leib kann aber auch durch Selbsttötung stattfinden (= der 'Philosophentod'). Der Tod bedeutet aber nicht, dass die Seele ohne 'Körperlichkeit' bleibt. In diesen Fällen kann die Topographie mehr-weniger anthropologisch verstanden sein, d.h. sie hat ihr Zentrum in menschlichem Leib.

Die Aufsätze zeigen deutlich, welche populäre Themen in der Eschatologie des Christentums der postapostolischen Zeit zu Geltung kamen. Natürlich erschöpfen die veröffentlichten Beiträge nicht das ganze Arsenal der antiken positiven Jenseitsvorstellungen und ihrer Topographie. Das Buch beschreibt aber zuverlässig die verschiedenen topographischen Bilder der Jenseitswelt mit zahlreichen Illustrationen und Texten aus der Literatur der Antike. So kann man gut sehen, was für ein Gesamtbild der Jenseitstopographie in der Spätantike herrscht, wie es in den Vorstellungen der altchristlichen Kirche und ihrer Theologie vorkommt - vielmals auch in direkter Konfrontation mit paganen Kreisen. Sehr wertvoll sind die Beobachtungen, die die Vorstellungen in ihren

BOOK REVIEWS

Entstehungskontexten zeigen. So kann man sehen, wie sich der Prozess der Rezeption oder Konfrontation entwickelte. So kann man sich auch bewusst machen, dass die einzelnen Topoi sich in den Jenseitsvorstellungen der Antike in ihren vielfachen Varianten als Ähnlichkeiten oder Analogien transformieren. In einzelnen Fällen sind die Ähnlichkeiten in verschiedenen Schichten der Tradition, in Rezeptionen und Überarbeitungen, deutlich sichtbar. Die Rekonstruktion dieser Prozesse, in welchen sich die biblischen und ausserbiblischen Überlieferungen und ihre Überarbeitungen entwickelt haben, ist sehr anspruchsvoll und birgt Risiken, wenn es darum geht, sie vorsichtig zu harmonisieren, logisch zu systematisieren und zuverlässig auszuwerten. Unser Band versucht das alles in einnehmender und sympathischer Form. So ist das Buch sehr inspirierend, und es ruft zu weiteren Beobachtungen und Forschungen - auch mit seinen offenen Fragen und Thesen, die in der Zukunft überprüft und ergänzt werden können.

Imre PERES
Reformierte Theologische Universität
Debrecen