

STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A, Band 10

Herausgegeben von DDr. Albert Fuchs
o. Professor an der Theologischen Fakultät Linz

Die „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt“ (Serie A = Aufsätze) erscheinen seit 1976, mit Originalaufsätzen oder bearbeiteten Übersetzungen sonst schwer zugänglicher Artikel.

Inhaltlich werden wissenschaftlich-exegetische Arbeiten bevorzugt, gelegentlich auch historische und philologische Fragen behandelt.

Alle Manuskripte, Korrekturen, Mitteilungen usw., die die Serie betreffen, werden an den Herausgeber, Prof. DDr. Albert Fuchs, Blütenstr. 17, A-4040 Linz, erbeten. Es wird darum ersucht, die Manuskripte in Maschinschrift einseitig beschrieben, spationiert (auch und besonders die Fußnoten) und in druckreifem Zustand einzusenden (eine Zusammenfassung, deren Umfang 10–15 Zeilen nicht übersteigen soll, ist sehr erwünscht).

Abkürzungen, Zitate und Schreibweise (Angabe von Untertitel, Reihe usw.) sollten den bisher erschienenen Bänden entsprechen bzw. sich nach LThK² und TRE richten. Biblische Namen (mit Ausnahmen) nach den Loccumer Richtlinien, Bibelzitate nach der deutschen Einheitsübersetzung. Hebräische Texte werden in Transkription gedruckt.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Udo Borse, Antoniusstraße 18, D-5357 Swisttal-Straßfeld
Prof. Dr. Heinz Giesen, Waldstraße 9, D-5202 Hennef (Sieg) 1
Prof. Dr. Lars Hartman, Box 1604, S-751 46 Uppsala
Prof. Dr. Hans-Josef Klauck, Sanderring 2, D-8700 Würzburg
Prof. Dr. Heikki Räisänen, Vantaanjänne 1 B 11, SF-01730 Vantaa 73
Prof. Dr. Eugen Ruckstuhl, Obergütschstraße 14, CH-6003 Luzern
Prof. Dr. Gerd Theißen, Kleinschmidtstraße 52, D-6900 Heidelberg

Für Abweichungen in der Zitierweise sind die Autoren verantwortlich.

© Prof. DDr. A. Fuchs, Linz 1985. Alle Rechte vorbehalten. –
Gefördert vom Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung in Wien

Bestelladresse:

Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
A-4020 Linz, Harrachstraße 7 / Austria

INHALTSVERZEICHNIS

GERD THEISSEN	
„Meer“ und „See“ in den Evangelien	5
EUGEN RUCKSTUHL	
Zur Chronologie der Leidensgeschichte Jesu	27
UDO BORSE	
Die Wir-Stellen der Apostelgeschichte und Timotheus	63
HEIKKI RÄISÄNEN	
Zum Verständnis von Röm 3,1–8	93
LARS HARTMAN	
Universal Reconciliation (Col 1,20)	109
HEINZ GIESEN	
Naherwartung des Paulus in 1 Thess 4,13–28?	123
HANS-JOSEF KLAUCK	
Die Himmelfahrt des Paulus (2 Kor 12,2–4) in der koptischen Paulus- apokalypse aus Nag Hammadi (NHC V/2)	151
REZENSIONEN	191

VERZEICHNIS DER REZENSIONEN

K. Berger, Formgeschichte (Fuchs)	193
Bibellexikon (Fuchs)	192
H. Braun, An die Hebräer (Fuchs)	230
M. Brecht, Theologen (Niemann)	249
R. Busemann, Jüngergemeinde (Fuchs)	205
A. Dauer, Johannes und Lukas (Fuchs)	218
P. Dschulnigg, Markusevangelium (Fuchs)	207
H. Frankemölle, Jahwe-Bund (Fuchs)	204
J. Gnilka, Johannesevangelium (Fuchs)	222
E. J. Goodspeed (Hg), Apologeten (Weißengruber)	244
A. Grabner-Haider, Selbsterfahrung/MtEv (Fuchs)	248
A. T. Hanson, Utterances (Hübner)	200
H. P. Heekerens, Zeichen-Quelle (Fuchs)	220
H. Hofmann, Henochbuch (Fuchs)	242
H. Hommel, Sebasmata (Fuchs)	243
Flavius Josephus, Geschichte (Fuchs)	236
A. Kemmer, Glaubensbekenntnis (Fuchs)	192
H. Kessler, Auferstehung (Fuchs)	197
R. Kieffer, Foi et justification (Hübner)	227
H.-J. Klauck, 1. Korintherbrief (Fuchs)	226
U. H. J. Körtner, Papias (Weißengruber)	245
R. Kuntzmann-J. Schlosser (Hgg), Judaïsme hellénistique (Fuchs)	236
X. Léon-Dufour, Abendmahl (Weiser)	198
J. Maier-P. Schäfer, Lexikon des Judentums (Hager)	192
H. A. Mertens, Handbuch der Bibelkunde (Fuchs)	191
St. S. Miller, Sepphoris (Fuchs)	238
J.-G. M. M. Mundla, Jesus und die Führer Israels (Fuchs)	212
H.-W. Neudorfer, Stephanuskreis (Fuchs)	224
J. Neusner, Judentum (Fuchs)	238
R. Pesch, Römerbrief (Fuchs)	225
F. Regner, Paulus (Niemann)	234
R. Riesner, Jesus als Lehrer (Fuchs)	194
W. Schmithals, Briefe des Paulus (Fuchs)	231
G. Vermes, Scripture (Giesen)	239
U. Wegner, Hauptmann von Kafarnaum (Fuchs)	214
Th. Zahn, Evangelium des Johannes (Fuchs)	223
A. F. Zimmermann, Die urchristlichen Lehrer (Fuchs)	195

Die Himmelfahrt des Paulus (2 Kor 12,2–4) in der koptischen Paulusapokalypse aus Nag Hammadi (NHC V/2)*

I. Terminologische Vorfragen

„Die Himmelfahrt des Paulus“ – diese Formulierung dürfte Überraschung auslösen, insbesondere, wenn sie mit 2 Kor 12,2–4 in Verbindung gebracht wird. Sie ist bewußt gewählt, um ein weithin ungelöstes terminologisches Problem anzudeuten, dem wir uns eingangs in aller Kürze zuwenden wollen. In seiner klassischen Studie über „Die Himmelsreise der Seele“ trifft Wilhelm Bousset bereits die Unterscheidung zwischen einer *Rundreise* durch die himmlischen Gefilde, die an den Ausgangspunkt zurückführt, und einer *Reise ohne Wiederkehr*, bei der die Seele nach dem Tode in ihre himmlische Heimat zurückkehrt. Im gleichen Atemzug verwischt Bousset diese Differenzierung wieder, wenn er schreibt: „Die Ekstase, vermöge deren man sich durch den Himmel zum höchsten Gott erhebt, ist ja nichts anderes als eine Anticipation der Himmelsreise der Seele nach dem Tode des Menschen“.¹ Das läßt sich, wenn man von den Erlebniswerten ausgeht, genauso gut umkehren: Wo man von der Himmelfahrt der Seele nach dem Tode erzählt, extrapoliert man Erfahrungen, die im Traum, in der Ekstase, in Rausch- und Trancezuständen gewonnen wurden. Aber als Exegeten haben wir es primär mit der Einordnung und Erklärung von Texten zu tun, in denen solche Phänomene literarisch gestaltet werden. Daß sie auf der Textebene doch nicht alle das gleiche sagen, erkennt man schon an der Fülle der Termini, die im Umlauf sind: Himmelfahrt, Himmelsreise, Jenseitswanderung, Aufstieg der Seele, Aufnahme der Seele, Entrückung. Es sind für

*Erweiterte Fassung eines Vortrags, der auf der Zusammenkunft der Neutestamentler an Bayerischen Hochschulen am 24. November 1984 in Würzburg gehalten wurde. Herrn Kollegen Karl-Theodor Zauzich, Ägyptologe in Würzburg, bin ich für die wegweisende Zusammenarbeit bei der sprachlichen Erschließung des Textes zu großem Dank verpflichtet.

¹ W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele* (Libelli 71), Darmstadt 1960 (= ARW 4 [1901] 136–169.229–273), 5. Als neuere Bearbeitung des Themas vgl. A. F. Segal, *Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment*, in: ANRW II/23,2 (1980) 1333–1394; M. Dean-Otting, *Heavenly Journeys. A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature* (Judentum und Umwelt 8), Frankfurt 1984. Vorstöße zur Begriffsklärung unternimmt G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas* (StANT 26), München 1971, 32–79.

die Klassifizierung verschiedene Gesichtspunkte zu berücksichtigen, von denen die wichtigsten genannt seien:

- (1) Die zeitliche Komponente: Spielt sich der Vorgang (a) vor dem Tode ab oder (b) nach dem Tode (wobei als vermittelnde Möglichkeit hinzukommt, daß Entrückung z. B. das Sterben ersetzen kann)?
- (2) Die anthropologische Komponente: Ist (a) nur die Seele betroffen oder bezieht das Geschehen (b) auch den Leib mit ein?
- (3) Die Frage nach dem Endpunkt: Kommt es (a) zu einer Rückkehr auf die Erde oder bildet fortan (b) der Himmel den endgültigen Aufenthaltsort?
- (4) Die Frage nach dem Subjekt: Ist es (a) ein Mensch oder (b) ein Himmelswesen, das nach Erfüllung seiner irdischen Mission zurückkehrt (Himmelfahrt als Abschluß eines Erscheinungsberichtes)?
- (5) Die Erzählperspektive: Handelt es sich (a) um einen Erlebnisbericht des Betroffenen oder (b) um eine Wiedergabe dessen, was Außenstehende als Zeugen mitbekommen haben?
- (6) Der Zielort: Wenn wir mit dem Begriff der Entrückung arbeiten, müssen wir sogar nach dem Ziel fragen. Ist es überhaupt (a) der Himmel? Entrückung gibt es nämlich (b) auch „als Versetzung von einem Ort dieser Erde zu einem anderen“,² vgl. die Entrückung des Propheten Habakuk zu Daniel in der Löwengrube in Bel et Draco 36.39. Ganz außer acht lassen wir dabei eine weitere, in sich zweifellos zutreffende Beobachtung: Es gibt nicht nur Himmelsreisen, sondern auch Hadesfahrten. In der erzählerischen Ausgestaltung sind beide streckenweise nicht voneinander zu unterscheiden.³

Durch die Kombination verschiedener Bausteine lassen sich eine Reihe von Texttypen generieren, für die uns die nötige Nomenklatur weithin fehlt. So ergibt 1a + 2b + 3b + 4a + 5b + 6a folgenden Ablauf: Aus der Außenperspektive wird erzählt, wie ein Mensch vor dem Tode mit Leib und Seele von der Erde weggenommen und in den Himmel versetzt wird, wo er von nun an weilt (vgl. die Entrückung des Elija in atl. und jüdischen Traditionen). Mit kleinen Änderungen erhalten wir 1a + 2a + 3b + 4a + 5b + 6a/b: Eine Seele trennt sich vor dem Tode vom Körper, schweift in himmlischen und irdischen Gegenden umher und kehrt nicht mehr

² A. Schmitt, Entrückung – Aufnahme – Himmelfahrt. Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament (FzB 10), Stuttgart 1973, 310. Zur Sache vgl. auch G. Haufe, Entrückung und eschatologische Funktion im Spätjudentum, in: ZRGG 13 (1961) 105–113.

³ Vgl. dazu A. Dieterich, Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse, Darmstadt 1969.

zurück. Das geschieht – unfreiwillig – in einer (auch andernorts überlieferten) Episode bei Plutarch, Gen Socr 22 (592 C/D): Die Seele des Hermodorus von Klazomenai pflegte Tag und Nacht zu weiten Ausflügen aufzubrechen, bis seine Feinde den entseelten Körper fanden und verbrannten.

Man wird auf der Abstraktionsebene sowieso nur zu idealtypischen Größen gelangen, die dem Einzeltext, der im Zentrum unserer Bemühungen steht, nie ganz gerecht werden. Das gilt es bei der Suche nach zusammenfassenden Oberbegriffen zu bedenken. Es steht nichts im Wege, trotz der begrifflichen Mängel in der Detailarbeit am Text die verschiedenen Komponenten herauszufiltern, die oben zusammengestellt wurden. Es wird sich zeigen, daß selbst dieses Unternehmen auf manche Schwierigkeiten stößt.

II. Zu 2 Kor 12,2–4

Unser Interesse gilt zunächst dem paulinischen „Himmelfahrtsbericht“ in 2 Kor 12,2–4. Paulus selbst stellt ihn unter die allgemeine Überschrift „Gesichte und Offenbarungen des Herrn“ (12,1: εἰς ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου). Er gibt damit aber nur das neue Thema an, auf das er unter dem Druck der aktuellen Kontroverse zu sprechen kommt (vgl. das schriftstellerische ἐλεύσομαι in V. 1). Seine Gegner führen zu ihren Gunsten eine besondere Begnadung mit Entrückungen und Visionen ins Feld. Damit kommen sie einer Erwartungshaltung der Korinther, die aus deren pneumatischer Hochstimmung resultiert, bereitwillig entgegen. Deswegen den Bericht selbst als Vision oder als Offenbarung einzustufen, wie es in den Kommentaren geschieht,⁴ befriedigt nicht. Als tragendes Hauptverb wird in V. 2 und in V. 4 ἀρπάζειν verwendet. Das „ist der älteste griechische Entrückungsterminus“, der „vor allem das Plötzliche und Unerwartete des Geschehens zum Aus-

⁴ W. Bousset, 2 Kor (SNT³) 214, wählt als Überschrift: „Die Vision des Paulus“; H. D. Wendland, 2 Kor (NTD¹⁵) 243, entscheidet sich für: „die Offenbarungen des Herrn“. Von einer Himmelsreise oder Auffahrt der Seele sprechen beide erst im religionsgeschichtlichen Exkurs. Vgl. C. K. Barrett, 2 Kor (BNTC) 305: „Revelations“; E. B. Allo, 2 Kor (EtB) 305: „vision capitale“; F. F. Bruce, 2 Kor (NCeB) 245: „ecstatic experience“; R. V. G. Tasker, 2 Kor (TNTC) 169: „Paul's visions“. A. Schlatter, Paulus, der Bote Jesu. Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther, Stuttgart ³1962, 658 weicht aus: „Der überirdische Verkehr des Paulus mit dem Herrn“. Anders H. Windisch, 2 Kor (KEK⁹) 369, der dem Abschnitt 12,2–4 ohne Umschweife den Titel gibt: „Die Himmelsreise vor 14 Jahren“. H. D. Betz, Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu seiner „Apologie“ 2 Kor 10–13 (BHTh 45), Tübingen 1972, 89–92 erblickt darin sogar die Parodie eines Himmelfahrtsberichtes hellenistischen Typs.

druck“ bringt.⁵ Als Ziel wird ausdrücklich der dritte Himmel (V. 2) bzw. das Paradies (V. 4) angegeben.

Dennoch ist das Zögern gegenüber der Anwendung von Begriffen wie „Himmelfahrt“ oder „Himmelreise“ auf 2 Kor 12,2–4 verständlich. Es hängt mit der äußersten Zurückhaltung und Knappheit zusammen, die Paulus sich selbst auferlegt. Wir berühren damit einige für das Verständnis des ängstlichen Textes entscheidende Fragen. Wer ist überhaupt der Mensch, von dem hier in der neutralen dritten Person gesprochen wird?⁶ Wenn Paulus sich selbst meint, warum wählt er dann diese eigentümliche Redeweise?⁷ Haben wir es mit *einem* Ereignis zu tun, das in zwei Anläufen erzählt wird, mit zwei Etappen eines Weges⁸ oder mit zwei völlig verschiedenen Begebenheiten?⁹ Wie sieht es mit der vorausgesetzten Himmelsgeographie aus? Ist der dritte Himmel zugleich der höchste Himmel? Sind dritter Himmel und Paradies identisch oder nicht?¹⁰ Welche anthropologischen Implika-

⁵ G. Lohfink, Himmelfahrt, 42, mit Belegen in Anm. 63–67, z.B. Od 15,250f: „Aber den Kleitos entrafte (ἤρπασεν) ihm Eos auf goldenem Throne, daß er im Kreis der Unsterblichen lebe, weil er so schön war“ (Übers. nach A. Weiber, TuscBü); Hom Hymn 5, 203.208.218; Pind., Olymp 1,40; Theokr. 17,48–50: Ehe Berenikes „zum dunklen Schiff und dem immerfort finsternen Fährmann der Toten gelangt war, hast du (Aphrodite) sie entrückt (ἀρπάζασα) und in deinen Tempel versetzt und ihr Anteil an deiner Würde gegeben“ (Übers. nach F. P. Fritz, TuscBü); Plut., Romul 27,7: Das Volk „soll Romulus verehren, da er zu den Göttern entrückt wurde (ἀνῆρπασμένον) und aus einem gütigen König für sie zu einem wohlthätigen Gott geworden ist“. Vgl. Weish 4,11; ApkEsr 5,7; ApkMos 37,3; Apg 8,39; 1 Thess 4,17; Offb 12,5.

⁶ Vgl. die im Ernst allerdings kaum diskutabile Antwort von L. Hermann, Apollos, in: RevSR 50 (1976) 330–336: Paulus gebe eine Vision des Apollos weiter; Apollos sei auch mit dem „Bruder“ in 2 Kor 8,18f und 12,18 gemeint. Sehr zurückhaltend aber auch A. F. Segal, Ascent, 1374: „... it is possible (!) that he is speaking of his own experience“.

⁷ Vgl. den Überblick über die Lösungsvorschläge bei A. T. Lincoln, „Paul the Visionary“. The Setting and Significance of the Rapture to Paradise in II Corinthians XII.1–10, in: NTS 25 (1979) 204–220, hier 208f. An Sek.-Lit. zum Text vgl. allgemein noch S. Mary, 2 Corinthians 12,1–5 and the Recent Discussion on 'Height' and 'Depth', in: StEv 4,1 (1968) 462–467; R. P. Spittler, The Limits of Ecstasy. An Exegesis of 2 Corinthians 12,1–10, in: G. F. Hawthorne (Hg), Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation (= Fs. M. C. Tenney), Grand Rapids 1975, 259–266.

⁸ So C. Rowland, The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity, London 1982, 381.

⁹ Letzteres vertritt H. Saake, Paulus als Ekstatiker. Pneumatologische Beobachtungen zu 2 Kor XII, 1–10, in: NT 15 (1973) 153–160, hier 154f.

¹⁰ Im wesentlichen gilt für das Umfeld immer noch, was H. Windisch, 2 Kor (KEK⁹) 373, schon 1924 schrieb: „Nach dieser Übersicht kennt also die zeitgenössische apokalyptische Tradition als Endziel einer Himmelsreise den dritten, den vierten, den siebten und den zehnten Himmel, und versetzt das Paradies bald in eine unbestimmte jenseitige Region, bald in den höch-

tionen hat die doppelte Parenthese: „ob im Leibe (. . .), ob außerhalb des Leibes, ich weiß es nicht, Gott weiß es“?¹¹ In welcher Beziehung steht das hier Geschilderte zur Berufungsvision des Paulus vor Damaskus (vgl. Apg 26,19: ὄπτασία; Gal 1,12: ἀποκάλυψις)?¹²

Versuchsweise seien einige Antworten formuliert: Paulus spricht in der dritten Person von sich selbst. Formal hält er damit seinen Grundsatz ein, Selbstlob zu vermeiden und sich keiner eigenen Vorzüge zu rühmen, sondern nur seiner Schwachheit.¹³ Es liegt nur *ein* Ereignis zugrunde, das stockend in zwei Anläufen mit weithin gleichen Worten wiedergegeben wird. Der erste, zögernde Anlauf enthält die Datierung und die allgemeine Zielangabe. Erst der zweite Anlauf führt zu sehr sparsamen inhaltlichen Auskünften. Der dritte Himmel ist zugleich der höchste Himmel. „Paradies“ sagt nur etwas mehr über seine besondere Qualität aus. Andere Modelle mit sieben und mehr Himmeln waren Paulus entweder nicht bekannt oder sie interessierten ihn nicht. Die anthropologische Frage empfindet Paulus selbst als schwierig. Menschsein ohne Soma gibt es für ihn eigentlich nicht. Aber wie soll man sich eine visionäre Himmelfahrt mit anschließender Rückkehr zur Erde vorstellen? Bleibt der Körper bewußtlos auf der Erde liegen, tritt nur die Seele zum Höhenflug an? Oder wird der ganze Mensch von der Erde weggenommen und in den Himmel versetzt? Aber das widerspricht allen Erfahrungen, die man mit Ekstatikern macht. Ihre Körper verschwinden nicht. Ekstase (vgl. 2 Kor 5,13: εἶτε γὰρ ἐξέστημεν) meint dem Wortsinn nach das Heraustreten aus dem eigenen Körper und aus der Begrenztheit des individuellen Selbst. Paulus läßt die Frage einfach offen. Er weiß es nicht, er entscheidet es auch nicht, er stellt es völlig Gott anheim. Man kann diese Begebenheit mit keiner der in der Apg erzählten Visionen des Paulus (vgl. Apg 16,9f; 18,9f; 22,17–21; 23,11; 27,23f) korrelieren, insbesondere nicht mit seiner

sten, bald in den dritten Himmel, bald in die Nähe des vierten Himmels“. Mit anderen Worten: Möglich ist alles. Zum Paradies im dritten Himmel vgl. slavHen 8,1; ApkMos 37,5. Vgl. im einzelnen H. Bietenhard, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum (WUNT 2), Tübingen 1951, zu unserem Text 162–168 (Pl denkt sich das Paradies im dritten Himmel).

¹¹ Vgl. die Interpretation vor gnostischem Hintergrund bei W. Schmithals, Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen (FRLANT 66), Göttingen ³1969, 199f.203–205. Bei K. H. Schelkle, Im Leib oder außer des Leibes. Paulus als Mystiker, in: *ders.*, Die Kraft des Wortes. Beiträge zu einer biblischen Theologie, Stuttgart 1983, 135–144 kommt die Sachfrage nur ganz am Rande zur Geltung.

¹² Versuche, die beiden Ereignisse gleichzusetzen, werden ablehnend referiert bei G. Lüdemann, Paulus, der Heidenapostel, I: Studien zur Chronologie (FRLANT 123), Göttingen 1980, 16f, Anm. 5.

¹³ 2 Kor 11,30; 12,5.9. Vgl. Plut., Invid Laud 10 (542 C/D): Wenn Selbstlob unumgänglich ist, soll man es auf einem Umweg besorgen, niemals direkt. Dazu H. D. Betz, Paulus, 75–77.

Berufungsvision. Dagegen spricht schon die Datierung in 2 Kor 12,2, die uns ca. ins Jahr 41/42 n. Chr. führt. Außer der chronologischen Unvereinbarkeit ergeben sich auch weitreichende formale und sachliche Unterschiede. Bei der Berufungserscheinung bleibt der Adressat auf der Erde, der auferstandene Herr zeigt sich vom Himmel her. Es resultieren daraus Auftrag und Sendung. Im Gegensatz dazu bewirkt die Himmelsreise aus 2 Kor 12 nach außen hin nichts, sonst hätte Paulus nicht vierzehn Jahre lang über sie Schweigen bewahren können. Was er im Himmel gehört hat, ist gerade nicht für die Weitergabe bestimmt.

Vergleichen wir diese Beobachtungen mit dem eingangs skizzierten Schema. Der Vorgang spielt sich bei Lebzeiten ab (1a), die anthropologische Frage bleibt offen (2a oder b), der Betroffene kehrt wieder zur Erde zurück (3a), Subjekt ist ein Mensch (4a), es handelt sich um einen Selbstbericht (5a) in einer formal distanzier-ten Perspektive, Zielort war der Himmel (6a), insgesamt also: 1a + 2a oder b + 3a + 4a + 5a + 6a.

Welche Erfahrungswirklichkeit steht hinter diesen spärlichen Andeutungen? Man wird soviel sagen können: Paulus gibt ein persönliches ekstatisches Erlebnis wieder. Er tut es formal und sprachlich mit Hilfe von Ausdrucksmitteln, die seine Zeit dafür bereit hält. Solche Ausdrucksmittel sind nicht nur nachträgliche Interpretationskategorien, sondern sie zeichnen bereits die Bahnen vor, in denen mögliches inneres Erleben abläuft. Woher diese Kategorien stammen, ist eine zweite Frage. Erzählungen von Himmelsreisen sind Gemeingut der gesamten Antike und darüber hinaus der Religionsgeschichte der Menschheit.¹⁴ Es ist ein nahezu hoffnungsloses Unterfangen, exakte Abhängigkeitsverhältnisse konstruieren zu wollen. Ein förmliches Eldorado für Himmelsreisen sind die apokalyptischen Schriften des Frühjudentums, deren gesamte Anlage teils auf Jenseitswanderungen, meist unter Begleitung eines *angelus interpretis* (den im übrigen auch die Griechen kennen, vgl. Plut., Gen Socr 22 [591A]; Ser Num Vind 25 [564E] u.ö.), aufruhrt.¹⁵

¹⁴ C. Colpe, Die „Himmelsreise der Seele“ als philosophie- und religionsgeschichtliches Problem, in: Fs. J. Klein, Göttingen 1967, 85–104; kürzer *ders.*, Die „Himmelsreise der Seele“ außerhalb und innerhalb der Gnosis, in: U. Bianchi (Hg), *Le Origini dello Gnosticismo* (SHR 12), Leiden 1967, 429–447 koppelt den ganzen Komplex an das Schamanentum zurück. Einschlägig ist auch die alte Vorstellung von der Seele als geflügeltem Wesen, das sich beim Tod des Menschen in den Himmel schwingt, vgl. P. Courcelle, RAC VIII, 29–65. Wichtige Bemerkungen dazu auch bei A. Wlosok, Laktanz und die philosophische Gnosis. Untersuchungen zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung (AHAW.PH 1960, 2), Heidelberg 1960, bes. 33–47.

¹⁵ Als Beispiele seien herausgegriffen: äthHen 17,1–19,3; 39,3f; 70,1–4; 71,1–17; slavHen 3–38 *passim* (wahrscheinlich mit einer Überlagerung von drei Himmeln als älterem System, sie-

Eigentlich würde das als Hintergrund für Paulus vollauf genügen. Es fehlt aber in fast keiner Besprechung von 2 Kor 12,2–4 – spätestens seit Bousset¹⁶ – ein Hinweis auf die Erzählung von den vier Rabbinen, die in das „Paradies“ eintraten, mit unterschiedlichen Folgen. Sie ist in den rabbinischen Quellen in verschiedenen Versionen überliefert.¹⁷ Es hat sich eingebürgert, diese Texte (a) als frühe Belege für jüdische Merkabah-Mystik zu werten und dementsprechend (b) für Paulus Kenntnis der jüdischen Mystik, näherhin der Thronwagenspekulationen, zu postulieren und 2 Kor 12,2–4 von daher zu deuten.¹⁸ Dagegen hat neuestens Peter Schäfer energisch protestiert. Er versucht zu zeigen, daß die älteste Fassung der Erzählung von Mystik noch nichts weiß, sondern als Allegorie für verschiedene Typen von Torahlehrern verstanden werden wolle. Die Verbindung mit der Merkabah-Mystik, die als solche in der meist zitierten Version aus dem babylonischen Talmud gegeben ist, sei erst sekundär hergestellt worden. Konsequenterweise würden die Texte für Paulus nichts hergeben.¹⁹ Die Argumentation von Schäfer klingt plausi-

ben Himmeln als aktueller Konzeption und zehn Himmeln in einer Rezension, vgl. *G. N. Bonwetsch*, Die Bücher der Geheimnisse Henochs. Das sogenannte slavische Henochbuch [TU 44,2], Leipzig 1922, 20 Anm.); TestL 2,5–8; grBar 2,2–7; 3,1–8 etc.; TestAbr A 10–14. Einen Überblick gibt *J. Schwartz*, Le voyage au ciel dans la littérature apocalyptique, in: *L'Apocalyptique (Etudes d'Histoire des Religions 3)*, Paris 1977, 89–126, der zum Vergleich Luc., Icaromennipp heranzieht. Ausführlich sodann *M. Dean-Otting*, Journeys, 39–261.

¹⁶ *W. Bousset*, Himmelsreise, 12–17.

¹⁷ tHag 2,3–4 (234,7–12 Zuckermantel); jHag 77b,8–12.22f (vgl. *G. A. Wewers*, Hagiga. Festopfer [Übersetzung des Talmud Yerushalmi II/11], Tübingen 1983, 37f); bHag 14b–15b (III, 832–838 Goldschmidt); HldR 1,4 § 1 (IX,46f Soncino Ed.). Vgl. dazu *J. Maier*, Das Gefährdungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüdischen Apokalypstik und „Gnosis“, in: *Kairos 5* (1963) 18–40, hier 28f (vgl. 25); *H. A. Fischel*, Rabbinic Literature and Greco-Roman Philosophy. A Study of Epicurea and Rhetorica in Early Midrashic Writings (StPB 21), Leiden 1973, 1–34.99–128; *G. A. Wewers*, Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Judentum (RVV 35), Berlin 1975, 171–188; *D. J. Halperin*, The Merkabah in Rabbinic Literature (AOS 62), New Haven 1980, 86–92; *C. Rowland*, Open Heaven, 309–340.

¹⁸ Vgl. *A. Neher*, Le voyage mystique des quatres, in: RHR 140 (1951) 59–82 (76: „... un voyage et une ascension mystiques qui, finalement, aboutissaient au ciel“); *G. Scholem*, Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition, New York 1960, 14–19; *J. W. Bowker*, „Merkabah“ Visions and the Visions of Paul, in: JSSt 16 (1971) 157–173; *J. Gruenwald*, Apocalyptic and Merkabah Mysticism (AGJU 14), Leiden-Köln 1980, 86–92; *R. M. Price*, Punished in Paradise (An Exegetical Theory on II Corinthians 12,1–10), in: Journal for the Study of the New Testament 7 (1980) 33–40. Reserve legen die in Anm. 17 genannten Autoren an den Tag, vgl. z. B. *D. J. Halperin*, Merkabah, 105: „not part of an unbroken stream of mystical tradition ... but a scholarly construct“.

¹⁹ *P. Schäfer*, New Testament and Hekhalot Literature. The Journey into Heaven in Paul and in Merkabah Mysticism, in: JJS 35 (1984) 19–35. Vgl. in dieser Richtung auch die ausführliche Besprechung des Textes bei Rowland (s. Anm. 17).

bel. Man benötigt die jüdische Mystik für das Verständnis von 2 Kor 12,2–4 m.E. nicht. Ein mögliches Gefälle von der Apokalyptik zur Mystik hin bleibt davon unberührt.²⁰

Uns soll im folgenden ein Ausschnitt aus der Nachgeschichte von 2 Kor 12,2–4 beschäftigen. Die Stelle lud in ihrer bedeutungsvollen, vielsagenden Knappheit zur Expansion geradezu ein, umso mehr, als Paulus selbst in der Einleitung das Wort ἀποκάλυψις verwendet hat. Läßt sich über diese „Apokalypse“ nicht doch etwas mehr sagen? Was für „unsagbare Worte“ hat Paulus gehört, was hat er gesehen und erlebt?²¹

Diese Lücke wurde durch die Produktion von apokryphen Paulusapokalypsen ausgefüllt. Das *Decretum Gelasianum* zählt in einer langen Liste von apokryphen Büchern, die zu verwerfen sind, eine dem Paulus zugeschriebene Apokalypse auf.²² Irenäus spricht von einer besonderen gnostischen Auslegungstradition zu 2 Kor 12,2–4.²³ Epiphanius kennt eine von Gnostikern benutzte Schrift mit dem Titel „Aufstieg des Paulus (Ἀναβατικὸν Παύλου)“, die nach eigener Aussage an die Worte des Apostels vom Aufstieg in den dritten Himmel und vom Hören unsagbarer Worte anknüpft.²⁴ Augustinus erwähnt eine Schrift dieser Art²⁵, die aller Wahrscheinlichkeit nach mit jener Paulusapokalypse identisch ist, die uns in einer

²⁰ Dafür dürfte 3Hen ein Beleg sein, vgl. *H. Hofmann*, Das sogenannte hebräische Henochbuch (3 Henoch). Nach dem von Hugo Odeberg vorgelegten Material zum erstmalig in Deutsche übersetzt (BBB 58), Königstein-Bonn 1984. Beschrieben wird darin die Himmelsreise von Rabbi Ischma'el unter Leitung des in den Engel Metatron verwandelten Henoch. Den Höhepunkt bildet die Thronwagenvision 3Hen 24,1–23. Vgl. *I. Gruenwald*, Apocalyptic, 191–208.

²¹ Vgl. Eus., Hist Eccl. 3,24,4 (244,24ff GCS 9 Schwartz): Paulus „hätte doch unzählige Geheimnisse mitteilen können, da er ja bis in den dritten Himmel geschaut hatte und sogar bis in das göttliche Paradies entrückt worden war, wo er gewürdigt wurde, geheimnisvolle Worte zu hören“ (Übers. nach *P. Hauser*). Damit konvergiert als zweiter Anknüpfungspunkt speziell in der Gnosis das vielumrätselte apokryphe Zitat in 1 Kor 2,9. Das „Gebet des Paulus“ in den Nag-Hammadi-Texten (PrecPl NHC I/1) ist von dieser Stelle her gestaltet, vgl. *K. Koschorke*, Paulus in den Nag-Hammadi-Texten. Ein Beitrag zur Geschichte der Paulusrezeption im frühen Christentum, in: ZThK 78 (1981) 177–205, hier 188–191.

²² 5,1 (12 TU 38,4 von Dobschütz), vgl. NTApō 4I,23.

²³ Adv Haer 2,30,7 (312.314 SC 294 Rousseau-Doutreleau).

²⁴ Pan 38,2,5 (64,19–24 GCS 57 Holl-Dummer).

²⁵ In Joh 98,8 (581,14f CChr.SL 36 Willems): „... quidem Apocalypsim Pauli, quam sana non recipit ecclesia, nescio quibus fabulis plenam, stultissima praesumptione finxerunt“.

griechischen Kurzfassung und in mehreren Übersetzungen erhalten blieb.²⁶ In der Rahmung hält sie sich an 2 Kor 12,1–4 (vgl. die Überschrift: „Ἀποκάλυψις des heiligen Apostels Paulus; was ihm offenbart wurde, als er bis zum dritten Himmel aufstieg und ins Paradies entrückt wurde [ἤρπάζη] und unsagbare Worte hörte“; vgl. 11.19f.45). Stofflich ist sie besonders in der Schilderung der Straforte (31–42) von der Petrusapokalypse abhängig. Gnostisches Gedankengut ist darin nicht enthalten. Schon dadurch unterscheidet sie sich von der koptischen Schrift gleichen Namens aus Nag Hammadi. Eine Abhängigkeit gleich welcher Art ist auszuschließen. Es bestehen nur Berührungen mehr äußerer Natur (Himmelsreise, Deuteengel, Strafengel und Straforte), die sich aus der formalen Anlage und aus der Topik des Stoffes erklären.

III. Die koptische Paulusapokalypse aus Nag Hammadi

1. Zur Gattung

Fünf Schriften aus Nag Hammadi tragen im Titel die Bezeichnung „Apokalypse“. Davon stehen vier in Codex V, der außerdem noch an erster Stelle eine Fassung des Eugnostosbriefes enthält. Die ApcPl eröffnet als zweiter Traktat in Codex V die Reihe der Apokalypsen. Es folgen 1ApcJac, 2ApcJac und ApcAd (hinzu kommt noch aus NHC VII/3 die ApcPt). Für die ApcPl ist der Titel durch die gut lesbare Subscriptio (24,9) einwandfrei gesichert. Auch der Umfang der Schrift steht fest. Von der Überschrift sind nur minimale Spuren zu erkennen, da sich das Papyrusblatt mit dem Anfang der ApcPl in einem sehr schlechten Erhaltungszustand befindet. Über die Hälfte fehlt. Von da ab bessert sich die Lage, obwohl auch weiterhin genügend Lakunen bleiben, die Verständnisschwierigkeiten mit sich bringen. Der vorliegende Text ist eine Abschrift, die um die Mitte des 4. Jh. n. Chr. gefertigt wurde. Für das griechische Original wird man mit der Entstehung bis in die 2. Hälfte des 2. Jh.n.Chr. herabgehen.²⁷

Anscheinend hat bei der Zusammenstellung von Codex V der Titel der dort vereinten Schriften eine Rolle gespielt. Die Frage ist, ob ihnen diese Bezeichnung auch unter gattungskritischem Gesichtspunkt zusteht. Welche Gattungsmerkmale

²⁶ Die griechische Fassung bei *K. v. Tischendorf*, *Apocalypses Apocryphae*, Leipzig 1866 (= Hildesheim 1966), 34–69. Deutsche Übersetzung auf breiter Textgrundlage von *H. Duensing*, in: *NTApo* 4II, 536–567; ebd. 539 weitere Editionen.

²⁷ Noch genauer *R. Trevijano Etcheverría*, *ApcPl*, 236: 150 bis 170 n.Chr.

einen apokalyptischen Text als solchen ausweisen, ist trotz mancher hilfreichen Ansätze²⁸ im Grunde nach wie vor eine offene Frage. Martin Krause rechnet die ApcPl neben der ApcAd und der ApcPt zu den echten Apokalypsen, die auch unter literarischem Gesichtspunkt als solche gelten können, während er das den beiden Jakobusapokalypsen abspricht. Er gründet sein Urteil auf folgende apokalyptische Stilelemente, die in der ApcPl vorliegen: Pseudonymität (mit Abstrichen), Visionsbericht mit *angelus interpres* und Jenseitsschilderung.²⁹ Kurt Rudolph hingegen möchte die ApcPl der Gattung des „gnostischen Dialogs“ zuordnen,³⁰ aber dagegen wird man doch mit Krause einwenden, daß in der ApcPl trotz mancher Gesprächsgänge mit unterschiedlichen Teilnehmern (!) die typische Dialogsituation zwischen dem erhöhten Herrn und seinen Jüngern nicht gegeben ist. Das wichtigste strukturierende Moment, die Himmelswanderung nämlich, wird bei dieser Einordnung nicht hinreichend gewürdigt. Wir werden es besser bei der Gattungsbezeichnung „gnostische Apokalypse“ belassen.

2. Übersetzung³¹

17,19-?:

19 [Die Apokalypse des Pau]lus
 20 []nämlich []
 21 []

(es fehlen ca. 4 Zeilen)

²⁸ Vgl. J. J. Collins (Hg), *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, in: *Semeia* 14 (1979) 1–121; L. Hartman, *Survey of the Problem of Apocalyptic Genre*, in: D. Hellholm (Hg), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen 1983, 329–343. Zur Bestimmung der Apokalypsik allgemein vgl. K. Müller, TRE III, 202–251.

²⁹ M. Krause, *Die literarischen Gattungen der Apokalypsen von Nag Hammadi*, in: *Apocalypticism*, 621–637, hier 626f. Zum gleichen Ergebnis kommt für die ApcPl F. T. Fallon, *The Gnostic Apocalypses*, in: *Semeia* 14 (1979) 123–158, hier 138. Vgl. noch Y. Janssens, *Apocalypses de Nag Hammadi*, in: J. Lambrecht (Hg), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (BETHL 53), Löwen 1980, 69–75.

³⁰ K. Rudolph, *Der gnostische ‚Dialog‘ als literarisches Genus*, in: P. Nagel (Hg), *Probleme der koptischen Literatur* (Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1968/1. Reihe K: Byzantinistische Beiträge 2), Halle 1968, 85–107, hier 99, vgl. 90. Die Auskunft: „Während der Himmelsreise erfolgen Gespräche mit dem Geist über die Vorgänge in den einzelnen Himmeln“ (99), ist nicht ganz zutreffend. R. spricht an anderer Stelle selbst von einem „sehr aufgeweichten Dialogschema ...“ (95).

³¹ Es wurde versucht, soweit als möglich zeilengleich mit dem Original zu übersetzen. Die Lakunen können naturgemäß nur ungefähr markiert werden. In die Übersetzung sind Vorschläge von K. T. Zauzich und von Frau Dr. A. Biedenkopf-Ziehner eingegangen. Textgrund-

18,1-?:

- 1 [
 2 [
 3 [auf] dem Weg. Und [er sprach zu ihm],
 4 [indem] er sagte: „[Ich werde gehen auf welchem]
 5 Wege hinauf nach [Jerusalem]“?³² [Es sprach]
 6 das kleine Kind, [indem es sagte]:
 7 „Sage deinen Namen, da[mit ich wissen lasse]
 8 dich den Weg“. [Das kleine Kind]
 9 wußte von Pa[ulus, wer er war].
 10 Es wollte nur ein Ge[spräch] führen mit
 11 ihm mittels seiner Worte, [damit] es
 12 einen Vor[wand] finde, um zu reden
 13 mit ihm. Es sprach das kleine
 14 Kind, indem es sagte: „Ich kenne
 15 dich, Paulus, (ich weiß) wer du bist. Denn
 16 du bist es, der gesegnet wurde
 17 vom Leibe seiner Mutter an. Denn ich bin [gekommen]
 18 zu dir, daß du [gehst hinauf nach Jerusalem]
 19 zu deinen Mit[aposteln. Und]
 20 desweg[en] wurdest [du berufen. Und]
 21 ich bin der [Geist, der geht mit]
 22 dir. Rich[te deinen Sinn auf]
 23 [Paulus], mit [

(es fehlen ca. 6 Zeilen)

lage ist *J. M. Robinson u.a.* (Hgg), *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, Bd. 5, Leiden 1975, Pl.17–24. Rekonstruktionen in der Regel nach *W. R. Murdock - G. W. MacRae*, *The Apocalypse of Paul*, in: *D. M. Parrott* (Hg), *Nag Hammadi Codices V,2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4 (NHS 11)*, Leiden 1979, 47–63 (vgl. *dies.*, in: *J. M. Robinson* [Hg], *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden 1977, 239–241). Vgl. ferner: *A. Böblig - P. Labib*, *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo (WZ [H] Sonderbd. [7])*, Halle-Wittenberg 1963, 15–26; *R. Trevijano Etcheverria*, *El Apocalipsis de Pablo (NHC V2, 17,19–24,9)*. Traducción y Comentario, in: *Quaere Paulum* (= Fs. L. Turrado) (Biblioteca Salmanticensis 39), Salamanca 1981, 217–236; *R. Kasser*, *Bibliothèque gnostique, VII: L'Apocalypse de Paul*, in: *RThPh* 19 (1969) 259–263 (frz. Übers.).

³² *nhiē* in 18,5 ist gut lesbar, die Rekonstruktion von *ēthiēm* bleibt leider ungesichert, dürfte aber den Vorzug vor dem Ergänzungsvorschlag von *A. Böblig*, *ApcPl*, 20, verdienen, der „nach Jericho“ liest.

19,1–32:

1 Denn [
 2 [] ganz welcher [
 3 unter den [Mächten und] diesen Gewalten [und]
 4 Erzengeln und Kräften
 5 und der ganzen Sippschaft der Dä-
 6 monen [] jener, welcher offenbart
 7 Leiber einem Seelen-Samen“.³³
 8 Und nachdem er die Rede been-
 9 det hatte, sprach er, indem er sagte
 10 zu mir: „Richte deinen Sinn auf,
 11 Paulus, und siehe, daß der Berg,
 12 auf welchem du stehst – er ist der Berg
 13 von Jericho, damit du erkennst die
 14 Verborgenen aus den Offenbarten.
 15 Die zwölf Apostel aber,
 16 zu denen du gehen wirst, Geister
 17 nämlich sind sie, die auserwählt sind und die
 18 dich begrüßen werden“. Er hob
 19 seine Augen empor, er sah auf sie,
 20 wie sie ihn grüßten. Dann, der
 21 [heilige Geist], welcher sprach
 22 [mit ihm], entführte ihn hinauf
 23 zur Höhe bis zum dritten
 24 Himmel. Und er wandte sich hin-
 25 auf zum vierten [Himmel. Es]
 26 sprach zu ihm der [heilige] Geist,

³³ Oder: „Leibern einen Seelen-Samen“? Es handelt sich um eine der schwierigsten Stellen in der ganzen Schrift. Der Text lautet: . . . *ē pē ēt̄cōlp n̄hēsōma ēncrac mpsychē*. Im Tafelbild ist *sōma* kaum lesbar. Anscheinend gibt aber das Original bei ultraviolettem Licht diese Lesung her. Die oben gebotene Übersetzung steht in Einklang mit *W. A. Murdock - G. W. MacRae*, *ApcPl*, 53: „the one that reveals bodies to a soul-seed“. Zum Alternativvorschlag vgl. *A. Böhlig*, *ApcPl*, 21: „Der, welcher sich Körpern offenbart zu einem Seelen-Samen“; auch *H. M. Schenke*, *Rez. A. Böhlig - P. Labib*, *Apokalypsen*, in: *OLZ* 61 (1966) 23–34, hier 26: „dessent[weg]en, der sich in [Kör]pern als Seelensame offenbart“. Wieder anders *R. Trevijano Etcheverría*, *ApcPl*, 219: „la que descubre cuerpos en que sembran almas“. Die oben gebotene Übersetzung „Leiber einem Seelen-Samen“ mit *Akk.Obj.* an erster und *Dat.Obj.* an zweiter Stelle dürfte der normalen Wortfolge nach *cōlp* am ehesten entsprechen.

27 indem er sagte: „Schau
 28 und sieh dein Gleichbild
 29 auf der Erde“. Und er [schaute]
 30 hinab, er sah jene, [welche waren auf]
 31 der Erde. Er blickte [und sah]
 32 die, welche waren auf der³⁴ [Dann]

20,1–30:

1 blickte [er hinab und] sah
 2 die zwölf Apostel
 3 [zu] seiner Rechten [und] zu seiner Linken
 4 in der Schöpfung. Der Geist aber
 5 ging vor ihnen her. Ich sah aber
 6 im vierten Himmel gemäß der Art.³⁵ Ich
 7 sah aber die Engel, wie sie glichen
 8 Göttern; die Engel, wie sie [brachten]
 9 eine Seele aus dem Land
 10 der Toten. Sie stellten sie in das Tor
 11 des vierten Himmels. Und
 12 die Engel peitschten sie.
 13 Es sprach die Seele, indem sie sagte:
 14 „Welche Sünde ist es, die ich begangen habe
 15 in der Welt“? Es sprach der
 16 Zöllner, der sitzt im vier-
 17 ten Himmel, indem er sagte: „Es
 18 stand dir nicht zu, zu begehen diese Ungesetzlichkeiten
 19 alle, die es gibt in der Welt
 20 der Toten“. Es sprach
 21 die Seele, indem sie sagte:
 22 „Bringe Zeugen! Sie sollen dich [wissen lassen],
 23 in welchem Leib ich Ungesetzlichkeit beging.

³⁴ Die Ergänzung „auf der Erde“ ist hier nicht möglich, da mit *t* der Artikel des Femininums im Text steht. Die koptischen Worte für Erde u.ä. sind alle Maskulina.

³⁵ Die Zeilen 20,6–10 sind offensichtlich verderbt. Das Satzgefüge ist gestört, u.a. scheint eine Dittographie vorzuliegen: zweimal *ēniaggēlōs* in Z.7 und Z.8, im Original um eine Buchstabenbreite versetzt. Evtl. steht in beiden Zeilen auch zweimal *ēuine* in verschiedener Bedeutung, aber nach dem Foto im Tafelband scheint für Z.8 diese von Murdock - MacRae vorgenommene Ergänzung nicht zwingend zu sein.

- 24 Willst [du] ein Buch bringen,³⁶
 25 dar[aus zu lesen]“? Und es kamen
 26 [die] drei Zeugen. Es sprach
 27 der erste, indem er sagte:
 28 „Bin ich [nicht] gewesen
 29 [in] dem Leib die zweite Stunde
 30 []? Ich habe (mich) erhoben wider dich,

21,1–30:

- 1 bis [du gerietest] in Wut [und]
 2 [Zorn] und Neid“. Und es
 3 sprach der zweite, indem er [sagte]:
 4 „Ist es nicht so, daß ich es bin, der
 5 in der Welt war und hineinkam
 6 zur Zeit der fünften Stunde und dich sah,
 7 dich begehrte? Und siehe,
 8 ja, jetzt weise ich dich zurecht wegen der
 9 Morde, welche du begangen hast“. Es sprach
 10 der dritte, indem er sagte:
 11 „Bin ich etwa nicht zu dir gekommen zur
 12 zwölften Stunde des Tages, als
 13 die Sonne untergehen wollte? Ich gab dir Dunkelheit,
 14 bis du vollendetest deine Sünden“.
 15 Diese (Dinge), als sie sie hörte, nämlich die
 16 Seele, blickte sie herab, indem sie
 17 bekümmert war. Und dann blickte sie
 18 zum Himmel. Sie wurde herabgeworfen.
 19 Die Seele, welche herabgeworfen worden war,
 20 [kam in einen] Leib, den man bereitet hatte
 21 [für sie. Und] siehe, erfüllt hatten
 22 [ihre] Zeugen (ihre Zahl). Ich [aber]
 23 [blickte] zum Himmel und [sah]
 24 [den] Geist, indem er [zu mir] sagte:
 25 „Paulus, komm, [wende dich]

³⁶ A. Böblig, ApcPl, 22 liest in Z.24 *čom* = Generation, und zieht das schwach erkennbare *č* zur nächsten Zeile. Besser ist sicher der Vorschlag, von *čomě*, *čōomě* = Buch her zu interpretieren.

26 [zu] mir“. Während ich [ging],
 27 öffnete sich das Tor, [und]
 28 ich kam hinauf in den fünften [Himmel].
 29 Ich sah aber meine Mit[apo-]
 30 stel, wie sie [mit mir gingen],

22,1–30:

1 während der Geist mit uns ging.
 2 Und ich sah einen großen Engel
 3 im fünften Himmel, welcher hielt
 4 einen Stock von Eisen in seiner
 5 Hand. Es waren drei andere Engel bei
 6 ihm. Und ich blickte hinein in
 7 ihre Gesichter. Sie aber wetteiferten
 8 miteinander, mit Peitschen
 9 in ihren Händen, indem sie trieben die
 10 Seelen hinein in das Gericht.
 11 Ich aber ging mit dem Geist,
 12 und es öffnete sich mir das Tor.
 13 Dann gingen wir hinauf zum sechsten Himmel,
 14 und ich sah meine Mitapostel,
 15 indem sie mit mir gingen. Und der Geist,
 16 der heilige, führte mich vor ihnen.
 17 Und ich blickte zur Höhe, ich sah ein
 18 großes Licht, welches leuchtete hinab
 19 in den sechsten Himmel. Ich sprach,
 20 indem ich sagte zu dem Zöll[ner],
 21 der im sechsten Himmel war: „[Öffne]
 22 mir und dem heiligen Geist, [welcher]
 23 [vor] mir (ist)“. Er öffnete [mir. Dann]
 24 [kamen wir] hinein in den siebten [Himmel]
 25 [Ich sah] einen alten Mann
 26 [] des Lichts. [Und]
 27 [sein Gewand] war weiß. [Sein Thron],
 28 [welcher] im siebten Himmel war,
 29 [war] heller als die Sonne
 30 um [sieben]mal. Es sprach

23,1–30:

1 der Alte, indem er zu [mir] sagte:
 2 „Wohin gehst du, Paulus,
 3 der du gesegnet bist, und der
 4 abgesondert wurde vom Schoße seiner Mutter an“?
 5 Ich aber schaute zum Geist,
 6 und er bewegte sein Haupt, indem er sagte
 7 zu mir: „Sprich mit ihm“.
 8 Und ich sprach, indem ich sagte
 9 zu dem Alten: „Ich will gehen zu dem Ort,
 10 von welchem aus ich gekommen bin“. Und es
 11 sprach zu mir der Alte: „Woher bist du“?
 12 Ich aber sprach, indem ich sagte:
 13 „Ich will hinabgehen in die Welt
 14 der Toten, damit ich ge-
 15 fangen nehme die Gefangenschaft,
 16 welche sie gefangengenommen haben
 17 in der Gefangenschaft von Babylon“.³⁷
 18 Es sprach zu mir der Alte, indem er
 19 sagte: „Auf welche Weise willst du es fertig-
 20 bringen, freizukommen aus meiner Hand? Schau
 21 hin und sieh die Mächte und
 22 die Gewalten“. Es sprach [der]
 23 Geist, indem er sagte: „Gib ihm [das]
 24 Zeichen, welches in deiner Hand ist, und [er wird]
 25 dir öffnen“. Und dann gab ich [ihm]
 26 das Zeichen. Er wandte sein [Gesicht]
 27 hinab zu seiner Schöpfung
 28 und zu denen, welche seine eigenen Gewalten [sind].
 29 Und dann öffnete sich der
 30 (siebte)³⁸ Himmel und wir gingen hinein [in die]

³⁷ Auch 22,13–17 bereitet dem Verständnis große Probleme. A. Böblig, ApcPl, 25 ändert deshalb in Z.13 so um: „Ich *war* in die Welt hinabgestiegen . . .“. Es ist die Frage, ob der Sinn dadurch gewinnt.

³⁸ Das Manuskript hat *sö*, sechs(ter), aber das ist mit Sicherheit ein Versehen des Schreibers.

24,1–9:

- 1 Achtheit.³⁹ Ich sah aber die
- 2 zwölf Apostel. Sie
- 3 grüßten mich und wir gingen
- 4 hinein in den neunten Himmel. Ich
- 5 grüßte alle, welche in dem
- 6 neunten Himmel waren. Und wir gingen hinein
- 7 in den zehnten Himmel. Und ich
- 8 grüßte meine Mit-Geister
- 9 Die Apokalypse des Paulus.

3. Inhaltsanalyse

Für die Grobgliederung wird eine Zweiteilung und eine Dreiteilung vorgeschlagen. Bei der Zweiteilung⁴⁰ unterscheidet man zwischen der sehr kurzen Rahmehandlung (bis 19,18: Paulus auf dem Weg) und der anschließenden Himmelsreise. Eine bessere Gewichtsverteilung ergibt sich bei einer Dreigliederung⁴¹ in eine Epiphanieszene, eine Gerichtsszene und eine Himmelswanderung. Doch kommt dabei nicht genügend zur Geltung, daß sich auch das Strafgericht im Himmel abspielt. Um den Inhalt besser zu erfassen, versuchen wir, den Text in kleinere Sinneinheiten aufzugliedern.

(1) Die Begegnung: 17,19–18,13a

Auf dem Wege, der vermutlich von Damaskus über Jericho (19,13) nach Jerusalem führt, begegnet Paulus in der Gegend von Jericho einem kleinen Kind. In der größeren Lücke zu Beginn stand vielleicht u.a. eine Aufforderung des Kindes an Paulus, seine Schritte nach Jerusalem zu lenken. So würde sich die Frage des Paulus in 18,4f erklären: „Auf welchem Wege werde ich hinauf nach Jerusalem gehen“? Anscheinend sind Ziel und Weg dem Paulus zunächst nicht klar. In 19,11–13 muß das Kind ihm erst sagen, wo er sich befindet. Das Kind will Paulus den Weg zeigen, wenn dieser ihm zuvor seinen Namen verrät. Doch braucht Paulus dieser Aufforderung gar nicht nachzukommen, da das Kind ihn sowieso schon kennt. Sie dient wie die ganze Exposition nur als Aufhänger für die beiden folgenden kleinen Offenbarungsreden, die dem Paulus den Sinn des Geschehens erschließen sollen.

³⁹ Hier steht im Koptischen das Lehnwort *ὀυδοάς*.

⁴⁰ M. Krause, *Gattungen*, 625.

⁴¹ W. R. Murdock - G. W. MacRae, *ApcPl*, 48.

(2) Offenbarungsrede I: 18,13b–19,7

Leider ist der Text gerade in diesem wichtigen Stück so zerstört, daß man über Vermutungen nicht hinauskommt. Nur Anfang und Schluß sind einigermaßen klar. Das Kind gibt Paulus zu verstehen, daß es ihn im Grunde besser kennt als dieser sich selbst. Es weiß um sein verborgenes Wesen und um seine Bestimmung von Anfang an. Auch Paulus zu dieser Erkenntnis zu verhelfen, ist das Ziel seines Kommens. Die Rekonstruktion in den Zeilen 18,18–23 ist im Vorgriff auf spätere Stücke durchgeführt. Demzufolge werden jetzt zum erstenmal die Mitapostel genannt, mit denen Paulus in Jerusalem zusammentreffen soll (vgl. 19,15f). Seine Berufung zielt darauf ab, daß er in ihre Reihe aufgenommen wird. Das Kind gibt sich als Pneuma zu erkennen, als heiliger Geist, wie es wenig später heißt (vgl. 19,21 mit 19,26 und 20,4). Es ergeht an Paulus wie in 19,10f ein gnostischer Weckruf: „Richte deinen Sinn auf, Paulus“ (19,22f; *tūnos* bedeutet als Kausativ von *wōn* eigentlich: veranlassen, daß das Auge sich öffnet, aufwecken, vgl. Westendorf 237; Crum 446f). Dann fehlt ein längeres Stück. Am Schluß werden aufgezählt: Mächte, Gewalten, Erengel, Kräfte und die „ganze Sippschaft der Dämonen“ (19,3–6), offenbar feindliche Größen, vor denen Paulus sich hüten muß. Demnach muß auch „jener, welcher offenbart/enthüllt Leiber einem Seelen-Samen“ (vgl. Anm. 33) in 19,6f negativ besetzt sein. Es wird sich um einen Demiurgen handeln, der dafür verantwortlich zeichnet, daß Seelen wie Samenkörner in irdische Körper eingesenkt und dort in Gefangenschaft gehalten werden (oder sollte man *cōlp* doch lieber mit „entkleiden, entblößen“ übersetzen? Aber die Deutung: „Jener, der von [hinderlichen] Leibern entkleidet einen Seelen-Samen [und somit die Seele befreit]“, wird sich von der Grammatik her nicht durchführen lassen und paßt in ihrer positiven Ausrichtung nicht recht in den Kontext).

(3) Offenbarungsrede II: 19,8–20a

In der Rahmenangabe heißt es in 19,10 zum erstenmal: Der Geist sprach „zu mir“. Dieser Wechsel von der dritten Person zur ersten Person wird uns an späterer Stelle erneut begegnen (vgl. 19,31 mit 20,5). Durch die neue Rede, die mit einem Weckruf einsetzt, soll Paulus erneut zur vertieften Einsicht geführt werden. Zunächst wird der momentane Standort identifiziert als „Berg von Jericho“ (19,12f). Jericho kann als Chiffre für die diesseitige Welt verstanden werden.⁴² Der Terminus „Berg“ hingegen dürfte an sich schon eine besondere Offenbarungsqualität beinhalten. An einem solchen Ort ist es möglich, jenem grundlegenden her-

⁴² Vgl. R. Trevijano Etcheverría, *ApcPl*, 226f.

meneutischen Programm gerecht zu werden, welches der Geist-Knabe so formuliert: „Das, was verborgen/unsichtbar ist, aus dem, was offenbar/sichtbar ist“, zu erkennen (19,13f). Das ist gewiß eine Aussage von grundsätzlicher Tragweite. Sie impliziert einen „gnostischen“ Lebensentwurf, der sich nicht am Vorfindlichen orientiert, sondern am verborgenen himmlischen Ursprung. Konkret will sie im Kontext besagen: Paulus soll in Jerusalem die zwölf Apostel treffen, das gehört zur sichtbaren Seite. In Wirklichkeit sind sie auserwählte Geister, und sie werden Paulus als Mit-Geist (vgl. 24,8) in ihrer Mitte begrüßen, darin besteht das Verborgene. Und die Erkenntnis dieses Verborgenen macht es überflüssig, realiter nach Jerusalem zu gehen. Paulus braucht nur in die Höhe zu schauen. Schon sieht er die Apostel als Geister, schon grüßen sie ihn als einen der Ihren (19,18–20). Diese Szene gehört noch nicht zur Himmelsreise. Sie trägt wie die ganze Exposition Formmerkmale eines Visionsberichts. Der Seher blickt in den geöffneten Himmel hinein.

(4) Der Blick zur Erde: 19,20b–20,5a

Aber die aufwärts gerichtete Bewegung (der Standort auf dem Berg, der Blick nach oben) wird fortgesetzt. Der Geist entführt Paulus in den Himmel (*ἔorp* = rauben, plündern, entführen, ist von der Wortbedeutung her ein Äquivalent zu ἀρπάζειν und wird auch in koptischen Bibelübersetzungen als solches gebraucht, vgl. Crum 430f). Die ersten beiden Himmel kommen gar nicht vor. Der dritte Himmel wird nur im Vorübergehen erwähnt. Erst im vierten Himmel geschieht etwas, und zwar wird zunächst die inzwischen erreichte Distanz bewußt gemacht, indem der Blick diesmal von oben hinab zur Erde geht. Es folgt eine besonders schwierige Stelle. Der Geist fordert Paulus auf, sich sein „Gleichbild auf Erden“ anzuschauen (19,28f), d.h. wohl allgemein die Menschen. Die Aussage wird in 19,31f wahrscheinlich einfach wiederholt, mit einer Variation in der Wortwahl (*afjorm* statt *afcošt*). Paulus schaut ein weiteres Mal hinab und sieht in der Schöpfung (κτίσις) die zwölf Apostel zu seiner Rechten und zu seiner Linken, sein eigenes Gleichbild demnach in der Mitte, sowie den Geist, der vor ihnen hergeht. Das heißt doch wohl, daß sich das ganze Geschehen auf einer doppelten Ebene abspielt, einmal auf der Erde bzw. in der Schöpfung, ein Begriff, der für unsere Ohren sehr positiv klingt, im Kontext aber nicht ganz so positiv gemeint ist (vgl. 23,27f), zum anderen im Himmel. Der eine Vorgang verläuft auf der Ebene der Somata, die aber Auserwählten gehören. Deshalb haben auch sie den Beistand des Geistes. Auf dieser Ebene erscheint Paulus in die Gruppe der Zwölf voll integriert, wenn ihm nicht gar eine Vorzugsstellung zuerkannt wird. Der andere Vorgang betrifft die himmlischen Ebenbilder, die als reine Geistwesen das Soma hinter sich gelassen haben. Auf dieser Ebene bewegt sich die folgende Erzählung, die Paulus im Kreise der Apostel

unter Führung des Geistes auf Himmelswanderschaft zeigt, vgl. die refrainartigen Notizen in 21,29 – 22,1; 22,14f und 24,1–3.⁴³ Wie diese beiden Ebenen korreliert sind, wird noch zu fragen sein.

(5) Die Seele und die Engel: 20,5b–12

Von hier ab wird aus der Perspektive des Paulus in der Ich-Form erzählt. Zunächst geht es darum, was Paulus im vierten Himmel alles geschaut hat. In Z. 6–8 ist der Text verderbt (s. Anm. 34). Es muß etwa heißen, daß Paulus verschiedene Arten von Himmelswesen erblickte (zu *kata gēnos* vgl. *pgēnos tērf ntē nidaimōn* in 19,5f) oder daß die Engel im vierten Himmel der Art nach Göttern gleichen.⁴⁴ Diese Engel fungieren als Seelengeleiter. Sie holen die Seele aus dem „Land der Toten“ (20,9f) ab, womit nicht die Unterwelt gemeint ist, sondern nach Ausweis von 20,15.19f die von Menschen bewohnte Erde. Sie stellen die Seele „in das Tor des vierten Himmels“ (20,10f). Man ist zunächst geneigt, das als Zugangstor zum vierten Himmel zu verstehen, aber aus dem nächsten Abschnitt werden wir Gründe dafür gewinnen, dieses Tor eher als Barriere zwischen dem vierten und dem fünften Himmel anzusehen. An diesem Ort wird schließlich die Seele von den Engeln durch Ausspeisung für ihre Sünden bestraft.

(6) Die Seele und der Zöllner: 20,13–25a

Die Seele protestiert und fragt nach dem Grund dieser Bestrafung. Welche Sünde hat sie in der Welt begangen? Antwort gibt ihr „der Zöllner, der im vierten Himmel sitzt“ (20,16f). In 22,20–24 erweist sich der Zöllner, der im sechsten Himmel weilt, als derjenige, der den Durchgang zum siebten Himmel kontrolliert. Entsprechend wird der Zöllner im vierten Himmel das Tor zum fünften bewachen. Er hält der Seele allgemein die vielen Ungerechtigkeiten vor, die typisch sind für die Welt der Toten, d.h. die Erde, und deren sie sich schuldig gemacht hat. Die Seele verlangt nach Zeugen, die kundtun sollen, in welchem Leib sie diese Ungerechtigkeiten beging. Anscheinend will sie sich von den Taten eines bestimmten *σῶμα* distanzieren, damit hat sie nichts zu tun. Sie will die leibliche Existenz als Entschul-

⁴³ Wenn man die Aussagen von 19,27 – 20,3 und 22,14f etc. in dieser Weise auf zwei spiegelbildlich verlaufende Handlungsstränge verteilt, entgeht man der Notwendigkeit, entweder 19,27 – 20,3 nach 22,14f oder 22,14f nach 19,27 – 20,3 deuten zu müssen. Vgl. die kontroversen Standpunkte von A. Böhlig, *ApcPl*, 15; K. Rudolph, *Dialog*, 99 einerseits und H. M. Schenke, *Rez.*, 25 andererseits. Dazu A. Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion* (BHTh 58), Tübingen 1979, 332f mit Anm. 238.

⁴⁴ Letzteres bei W. R. Murdock – G. W. MacRae, *ApcPl*, 54.

digungsgrund vorschieben, aber das gelingt ihr nicht. Die Seele fragt schließlich den Zöllner, ob er über ein Buch verfügt, in dem ihre Sünden verzeichnet stehen.

(7) Die drei Zeugen: 20,25b – 21,14

In einer langen Szene treten drei Zeugen gegen die Seele auf. Ihre Aussagen haben einige Gemeinsamkeiten, es läßt sich sogar ein planvoller Gedankenfortschritt erkennen, wie aus einer synoptischen Gegenüberstellung hervorgeht:

1. Zeuge: 20,28–21,2	2. Zeuge: 21,4–9	3. Zeuge: 21,11–14
„Bin ich [nicht in] dem Leib gewesen	„Ist es nicht so, daß ich es bin, der in der Welt war und hineinkam	„Bin ich etwa nicht zu dir
zur zweiten Stunde [...]?	zur Zeit der fünften Stunde,	gekommen zur zwölften Stunde des Tages, als die Sonne untergehen wollte?
Ich habe (mich) erhoben wider dich, bis [du gerietest]	und dich sah, dich begehrte? Und siehe, jetzt weise ich dich zurecht wegen der Morde, welche du begangen hast“.	Ich gab dir Dunkelheit,
in Wut [und] Zorn und Neid“.		bis du vollendetest deine Sünden“.

Zunächst wird in Frageform festgehalten, daß es einen Kontakt gab zwischen der Seele in ihrer irdischen Existenzweise und dem jeweiligen Zeugen. Der erste Zeuge war im gleichen Leib wie die Seele: Der zweite Zeuge war in der Welt, sah die Seele und begehrte sie, d.h. er begehrte sie als Opfer oder er wollte sich mit ihr in ihrem Leib vereinigen. Vom dritten Zeugen heißt es nur etwas blasser, daß er zu dem Betreffenden kommt. Die Zeitangaben erstrecken sich über einen Tag, von der zweiten Stunde am frühen Morgen über die fünfte Stunde bis zur zwölften Stunde, der abendlichen Zeit des Sonnenuntergangs. Man wird nicht fehlgehen, wenn man darin zusätzlich zum Tagesablauf die Etappen eines Lebenslaufes erblickt. Alle drei Zeugen sind in irgendeiner Weise an den Sünden beteiligt, um deretwillen sie jetzt gegen die Seele aussagen. Der erste Zeuge verursacht Wut, Zorn und Neid. Der zweite Zeuge weiß von Mordfällen, die der Seele anzulasten sind. Der dritte Zeuge läßt die Dunkelheit zu etwas werden, das die ganze Existenz ergreift. Im Schutz der Dunkelheit wird das Maß der Sünden vollgemacht. Anscheinend personifizieren die drei Zeugen versucherische Kräfte, die in den Begierden und Trieben des Menschen am Werk sind.

(8) Wiedergeburt als Strafgericht: 21,15–22a

Die Seele weiß, daß mit diesen Aussagen ihr Schicksal besiegelt ist. Sie blickt voll Trauer hinab und wieder hinauf. Der weitere Aufstieg bleibt ihr verwehrt. Sie wird aus dem Himmel herabgeworfen in einen neuen Leib. Ihre Strafe besteht in der Wiedergeburt. Sie muß erneut die Last einer leiblichen Existenz auf sich nehmen.

(9) Aufstieg zum fünften Himmel: 21,22b – 22,1

Auch Paulus blickt empor, wie die Seele in 21,17f. Aber ihm ergeht es besser, weil er den Geist als Führer hat, der ihn zu sich ruft. Prompt öffnet sich für Paulus das Tor zum fünften Himmel. In einer Art Refrain wird nachgetragen, daß mit Paulus und dem Geist auch die anderen Apostel unterwegs sind.

(10) Die Gerichtsenkel: 22,2–10

Im fünften Himmel sieht Paulus einen großen Engel mit einem eisernen Stab (oder Schwert?) in der Hand, der von drei anderen Engeln, die mit Peitschen bewaffnet sind, begleitet wird. Diese „wetteifern“ (22,7: ἐπίζειν) miteinander darum, die Seelen ins Gericht zu treiben. Vielleicht wird der große Engel als Richter fungieren. Wenn es in 22,6f von Paulus heißt: „ich blickte hinein in ihre Gesichter“, so soll das seine Furchtlosigkeit demonstrieren. Er selbst ist vor ihnen sicher.

(11) Aufstieg zum sechsten Himmel: 22,11–16

Beim Durchgang zum sechsten Himmel ergibt sich die Besonderheit, daß es diesmal heißt: Der Geist führt Paulus *vor* seinen Mitaposteln, die mit ihm auf der Reise sind, einher (22,16). Das könnte im Sinne einer Vorzugsstellung des Paulus im Vergleich zum Zwölferkreis verstanden werden.⁴⁵

(12) Vom sechsten zum siebten Himmel: 22,17–24

Von oben, d.h. vom siebten Himmel, scheint ein helles Licht in den sechsten Himmel hinein. Deshalb verlangt es Paulus, der aufblickend dieses Licht wahrnimmt, in den siebten Himmel vorzudringen. Am Durchgang befindet sich wiederum ein Zöllner. An den wendet Paulus sich mit der Forderung, für ihn selbst und seinen Führer, den heiligen Geist, das Tor zu öffnen, was der Zöllner bzw. Torwächter ohne Zögern tut.

(13) Der Alte auf dem Thron: 22,25–30a

Im siebten Himmel entdeckt Paulus die Quelle des Lichts. Ein Greis in weißem Gewand sitzt auf einem Thron, der siebenmal heller leuchtet als die Sonne. Es ent-

⁴⁵ Vgl. ebd. 58f, wo aber auch die Möglichkeit einer Konjekturen erwogen wird.

wickelt sich ein Gespräch zwischen dem Alten und Paulus, das im wesentlichen um zwei Themen kreist und in das auch der Geist zweimal eingreift.

(14) Ziel und Herkunft des Paulus: 22,30b – 23,17

Der Alte fragt Paulus als erstes, wohin er gehe, wobei er ihm mit ähnlichen Worten wie das Kind in 18,16f auf seine im Mutterschoß schon beginnende Auserwählung hin anspricht. Paulus schaut erst zum Geist, und als dieser ihm das Zeichen zum Sprechen gibt, antwortet er dem Alten mit den formelhaften Worten: „Ich gehe zu dem Ort, von welchem ich gekommen bin“ (23,9f). Die nächste Frage des Alten lautet konsequenterweise: „Woher bist du?“ (23,11). Als Antwort erwartet man eigentlich: Ich bin vom Himmel ausgegangen und kehre in meine himmlische Heimat zurück, aber überraschenderweise fällt die Antwort des Paulus anders aus, nämlich so: „Ich werde hinabgehen in die Welt der Toten, damit ich gefangennehme die Gefangenschaft, welche sie gefangenengenommen haben in der Gefangenschaft von Babylon“ (23,13–17). Sicher wieder ein sehr rätselhaftes Wort (s. Anm. 37), das aber doch im Kontext so gedeutet werden muß: Paulus kehrt auf die Erde zurück, wo sein Aufstieg durch die Himmel begann, und zwar mit einem besonderen Auftrag, der ihm anvertraut ist. Gefangen in babylonischer Gefangenschaft befindet sich z.B. ein Seelen-Samen, der an ein irdisches Soma gefesselt ist (19,6f). Wenn Paulus die gefangene Seele seinerseits gefangen wegführt, will das letztlich sagen, daß er sie für Himmlisches in Beschlag nimmt und von ihren irdischen Fesseln befreit (vgl. OdSal 10,3: „gefangen zu führen edle Gefangene zur Freiheit“). Allerdings führt der Weg, der in den folgenden Schlußversen beschrieben wird, nicht zurück auf die Erde, sondern weiter empor bis zum zehnten Himmel.

(15) Die Überwindung der feindlichen Macht: 23,18–28

Der Alte fragt, wie Paulus eigentlich seiner Hand entkommen will. Er weist auf die Mächte und Gewalten hin, die seinem Befehl unterstehen. Offensichtlich herrscht er über alle Himmel bis zum siebten einschließlichen, und ebenso offenkundig will er verhindern, daß Paulus weitergelangt. Der Geist gibt Anweisung, Paulus solle dem Alten das Zeichen (23,24: σημεῖον) zeigen, das er in der Hand hat, was Paulus tut. Der Alte kann diesen Anblick nicht ertragen. Er wendet sein Gesicht ab und blickt in seine Schöpfung hinab und auf seine Gewalten in den unteren Himmel.

Von hier aus wird im Rückblick klar, daß der Alte eine feindliche, demiurgische Größe darstellt. Deshalb residiert er nicht im höchsten Himmel – das wäre in der ApCPl der zehnte –, sondern im siebten. Die Welt ist sein Werk. Ihm unterstehen die Himmelswesen, die an den verschiedenen Stationen die Seelen am weiteren

Aufstieg hindern. Ihn kann Paulus nur überwinden mit Hilfe des Geistes und mittels eines besonderen Schutzmittels, das die Kräfte des Alten zu neutralisieren vermag. Die Freundlichkeit, die der Alte anfangs an den Tag legte, war nur Tarnung und diente dazu, Paulus festzuhalten. Ob der Alte als Demiurg mit seinen Archonten selbst einer späteren Erlösung teilhaftig werden kann, ist eine Frage, die vom Text nicht beantwortet wird. Die Helligkeit seiner Erscheinung könnte einen Hinweis darauf geben, daß der im Ansatz vorhandene Dualismus nicht konsequent durchgeführt wird.

In der Literatur trifft man gelegentlich auf die Überlegung, ob nicht der Alte im siebten Himmel mit dem kleinen Kind aus der Rahmenhandlung zu identifizieren sei.⁴⁶ Anlaß dazu könnten Stellen geben wie EvThom 4: „Nicht wird zögern der Greis, in seinen Tagen zu fragen ein ganz kleines Kind von sieben Tagen wegen des Ortes des Lebens“, oder das „Apocryphon des Johannes“ nach NHC II/1, 2,1–4: „Ich sah in dem Licht einen Knaben, der bei mir stand. Während ich auf ihn blickte, wurde er wie ein alter Mann“. Vom Text der ApcPl her läßt sich dafür höchstens die gleiche Aussage des Kindes in 18,16f und des Alten in 23,3f ins Feld führen. Vom Erzählablauf her spricht Entscheidendes gegen diese Gleichsetzung. Das Kind gibt sich als Geist zu erkennen. Der Geist bleibt vom Alten in der Szene im siebten Himmel deutlich unterschieden. Der Alte entpuppt sich als Haupt des Widerstandes. Der Geist hilft Paulus weiter und begleitet ihn bis zuletzt, auch über den siebten Himmel hinaus (vgl. 23,30f: „und *wir* gingen hinein in die Achtheit“).

(16) Ogdōas, neunter und zehnter Himmel: 23,29 – 24,8

Nachdem die letzte, schwierigste Hürde einmal überwunden ist, geht es problemlos und zügig weiter. Inhaltlich wird über die folgenden Himmel kaum noch etwas gesagt. Der achte Himmel ist dadurch hervorgehoben, daß er nicht wie die übrigen Himmel mit einem koptischen Zahlwort, sondern mit dem griechischen Lehnwort Ὀγδοάς benannt wird. Hier trifft Paulus auf die zwölf Apostel, die ihn grüßen. „Von weitem“ hat er das auch schon auf dem Berg von Jericho erlebt (19,19f). Aber jetzt kommt dieser Geschehensablauf, der den ganzen Text durchzieht, an sein Ziel. Vom neunten Himmel heißt es nur, daß Paulus „alle grüßte, welche in dem neunten Himmel waren“ (24,5f), und vom zehnten, daß er alle seine „Mit-Geister“ (24,8) grüßt, womit vorzugsweise seine „Mit-Apostel“ gemeint sind,

⁴⁶ Vgl. A. Böblig, ApcPl, 17: „Ein Problem ist es, wie weit die Einheit von Knabe und Greis auch in der gedanklichen Grundlage unseres Textes vorhanden ist“; K. Rudolph, Dialog, 99: „ApcP beginnt mit der Vorstellung des greisenhaften Christusknaben“.

die schon in 19,16f auserwählte Geister heißen.⁴⁷ Immerhin erfahren wir aus dieser Notiz, daß Paulus selbst inzwischen zu einem Geist geworden ist.

4. Zur Literarkritik

Auffällig ist sicher der Personenwechsel von der Er-Form zur Ich-Form, was von manchen Autoren als literarkritisches Indiz gewertet wird. Man könnte auf diese Weise unter Umständen eine Rahmenhandlung mit Visionsbericht von der Schilderung der himmlischen Geschehnisse abheben,⁴⁸ wenn nicht schon in 19,10 mit *nai* eine auf Paulus bezogene Pronominalform der ersten Person auftauchen würde. Gerade diese Stelle zeigt, daß mit einem gewissen Maß an literarischer Ungeschicklichkeit zu rechnen ist,⁴⁹ was die literarkritische Arbeit erschwert.

Eine andere Beobachtung führt vielleicht ein Stück weiter. In offensichtliche Unordnung geraten ist das Stück 20,5b–12. Inhaltlich bietet es zugleich eine Dublette zu 22,2–10, wo in besser geordneter Form ebenfalls von Gerichtensengeln mit Peitschen (vgl. 22,8 mit 20,12) und von den armen Seelen erzählt wird. Eingeleitet wird mit 20,5b–12 das Gespräch der Seele mit dem Zöllner und das Auftreten der drei Zeugen 20,13 – 21,22a. In dieser Episode kommt Paulus kein einziges Mal vor. Damit steht dieses lange Stück in der ApcPl einzig da. Wenn es fehlte, würde man die Lücke kaum verspüren. Wenn wir die Gegenprobe machen: 21,22b etc. könnte ohne große Schwierigkeiten an 20,5a anschließen. Paulus schaute in 19,29 – 20,4 hinab in die Schöpfung, jetzt blickt er in 21,23 wieder empor zum nächsten Himmel. An beiden Orten sieht er den allgegenwärtigen Geist. Somit kann 20,5b – 21,22a als eigenständiges Stück literarkritisch herausgelöst werden.⁵⁰ Es wurde in eine ältere Form der ApcPl eingefügt, um dem Aufstieg durch die verschiedenen Himmel mehr Farbe zu geben.

⁴⁷ Hier ergibt sich eine auffällige Berührung mit einer Schlußvariante der christlichen Paulusapokalypse in ihrer *koptischen* Version, vgl. NTApo⁴II, 566: „Der Engel des Herrn hob mich empor und brachte mich auf den Ölberg. Dort fand ich, Paulus, die Apostel versammelt zusammen. Ich begrüßte sie und verkündete ihnen jedes Ding, welches mir begegnet war, und das, was ich gesehen hatte ...“.

⁴⁸ Vgl. Berliner Arbeitskreis, in: K. W. Tröger (Hg), Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie, Gütersloh 1973, 43. Ferner R. Kasser, *Textes gnostiques. Remarques à propos des éditions récentes du livre secret de Jean et des Apocalypses de Paul, Jacques et Adam*, in: *Muséon* 78 (1965) 71–98.299–306, hier 76, der meint, die ApcPl beruhe auf einer längeren Vorlage, die ganz in der ersten Person gehalten war. Der Kompilator habe die Er-Form eingeführt, wo er verkürzt und zusammenfaßt.

⁴⁹ So W. R. Murdock - G. W. MacRae, ApcPl, 48. Auch A. Böhlig, ApcPl, 16 äußert sich sehr zurückhaltend.

⁵⁰ Vgl. M. Krause, *Gattungen*, 626.

Wenn wir die Szene mit den drei Zeugen herausnehmen, wirkt innerhalb des Restbestandes der Bericht über die Vorgänge im siebten Himmel besonders unproportioniert, zumal wenn man auf die äußerst knappen Notizen über den achten, neunten und zehnten Himmel blickt. Aber das ist kein literarkritisches Problem mehr, sondern ein traditionsgeschichtliches. In der ursprünglichen Konzeption war der siebte Himmel zugleich der höchste Himmel. Der Alte auf dem Thron ist der höchste Gott aus Dan 7,9: „Throne wurden aufgestellt, und ein hochbetagter Mann setzte sich darauf nieder. Sein Gewand war weiß wie Schnee . . . Sein Thron bestand aus Feuerflammen“ (vgl. äthHen 46,1). Der Seher wird als Höhepunkt seiner Himmelsreise einer Thronsaalvision gewürdigt. Das wird nun im gnostischen Sinne umgebogen. Der atl. Schöpfergott ist nicht der höchste Gott. Ihm ist das Demiurgische zugeordnet, das überwunden werden muß. Auch deshalb ist es – neben anderen Gründen, die mit dem Weltbild zusammenhängen – notwendig, daß die Himmelsreise weitergeht, auch wenn erzählerisches Material dafür im Grunde nicht mehr zur Verfügung steht. Man sieht daran, daß die rein literarkritische Arbeit an unserer Schrift sehr rasch an ihre Grenze stößt. Wir werden verwiesen auf die überlieferungsgeschichtliche Fragestellung nach Herkunft und Verarbeitung von Stoffen und Motiven biblischer, gnostischer und synkretistischer Herkunft.

5. Bezüge zum Neuen Testament

Grundlegend ist der Rückgriff auf die Himmelfahrt des Paulus in 2 Kor 12,2–4, die in der ApcPl ausgewertet und entfaltet wird. Zwar wird diese Stelle kein einziges Mal wörtlich zitiert, dennoch dürfte am inneren Zusammenhang kein vernünftiger Zweifel bestehen.⁵¹ Dafür spricht z.B. die formale Analogie zur christlichen Paulusapokalypse, die sich ausdrücklich auf 2 Kor 12,2–4 beruft, während die Kirchenväter auch für gnostische Schriften dieser Art eine entsprechende Verbindung herstellen. Dafür spricht ferner der Titel *Αποκάλυψις*, der als Begriff auch in 2 Kor 12,1 vorkommt. Geschildert wird, was Paulus sieht und was er hört, also die *ὄπτασιαι* aus 2 Kor 12,1 und die *ἄρρητα ῥήματα* aus 2 Kor 12,4. Der dritte Himmel bildet bei Paulus den Endpunkt, in der ApcPl wird er vermutlich deshalb als erste Station der Himmelsreise immerhin noch erwähnt. Zu überlegen ist, ob die Er-Form zu Beginn der ApcPl nicht durch die distanzierende Redeweise in der dritten Person in 2 Kor 12 mitbedingt sein könnte. Vielleicht findet sich in der ApcPl auch eine Explizierung der Parenthese *εἴτε ἐν σώματι, εἴτε ἐκτὸς* bzw. *Χωρὶς τοῦ σώματος*. Ich denke an

⁵¹ So u.a. auch A. Lindemann, Paulus, 99.332.334.

die seltsame Aussage von 19,28ff: Paulus soll vom Himmel herabschauen und auf der Erde sein Gleichbild erkennen. Hier wird für Eindeutigkeit gesorgt. Selbstverständlich erfolgt die Himmelsreise ἐκτὸς τοῦ σώματος. Die Seele sieht unter sich den Körper, den sie bei ihrem Aufstieg zurückgelassen hat.

Mit 2 Kor 12,2–4 werden nun andere wichtige Momente aus der Vita des Paulus verwoben. Zweimal, in 18,16f und in 20,3f, wird die Auserwählung vom Mutterschoße an aufgegriffen. Das entspricht Gal 1,15, wo Paulus auf diese Weise im Anschluß an Jer 1,5 oder eher noch an Jes 49,1 sein prophetisches Selbstverständnis formuliert. Es fehlt in der ApcPl allerdings der missionarische Auftrag zur Verkündigung unter den Heiden aus Gal 1,16 (vgl. Jes 49,6). An seine Stelle tritt später das „Programm“ des Paulus in 23,13–17 (s.u.). Begegnung und Gespräch mit dem Knaben sollen an die Berufungsvision des Paulus erinnern. Der Knabe ist auf einer ersten Aussageebene der auferstandene Christus, der vom Himmel her erscheint.⁵² Paulus befindet sich aber nicht mehr vor Damaskus, sondern in der Nähe von Jericho mit Ausrichtung auf Jerusalem hin. So wird gleichzeitig Gal 1,18 und in noch stärkerem Maße Gal 2,1–2 mit eingebracht: Nach vierzehn Jahren (vgl. 2 Kor 12,2!) zieht Paulus wieder nach Jerusalem, aufgrund einer besonderen ἀποκάλυψις. Diese Sonderoffenbarung läßt die ApcPl in 18,18f an ihn ergehen.⁵³ Das Ziel des Paulus liegt aber nach dem Geschehensablauf auf der eigentlichen, geistigen Handlungsebene im Himmel. Es ist Jerusalem nicht als irdische, sondern als himmlische Stadt (Gal 4,26; Offb 21,2).

Die schwer verständliche Antwort des Paulus auf die Frage des Alten nach seinem Woher und Wohin in 23,13–17 beruht auf Eph 4,8 und damit indirekt auf Ps 68,19, mit einer zusätzlichen Anspielung auf die babylonische Gefangenschaft des Volkes Israel. Die *figura etymologica* αἰχμαλωτεύειν αἰχμαλωσίαν aus der biblischen Vorgabe wird in der ApcPl einfach verdoppelt. Dazu wird noch der den

⁵² Zu diesem Ergebnis gelangt auch R. Trevijano Etcheverría, ApcPl, 228–230, nachdem er zuvor die Frage erörtert hat, ob der Knabe nicht das Pneuma des Paulus, sein besseres Selbst, sein himmlischer Engel und Syzygos sei. Für die Gleichsetzung des Knaben mit dem Geist nimmt er 2 Kor 3,17 als Basis an.

⁵³ M. Krause, Gattungen, 626 rekurriert statt dessen ausschließlich auf Apg 9,26f (die Jerusalemer Jünger wollen Paulus bei seinem ersten Besuch zunächst nicht als einen der Ihren akzeptieren), was mir nicht so zwingend erscheint. Zu apokryphen Ausgestaltungen der Jerusalemreise des Paulus vgl. NTApO ⁴II,242.268. Zum geöffneten Himmel, in den Paulus in 19,18f vermutlich hineinschaut, vgl. Mk 1,10 parr und die entsprechenden Vorgaben bzw. Analogien in TestL 2,6 (ebd. 2,5 der hohe Berg als Standort); Offb 4,1; 19,11. Zum Berg als Offenbarungsort vgl. Mt 5,1; Apg 1,12; in Nag Hammadi z. B. 1ApcJac NHC V/3, 30,19f; EpPt NHC VIII/2, 133,13–18 (Ölberg).

Psalmvers exegesierende Midrasch vom Aufstieg und Abstieg aus Eph 4,9f ausgewertet. An beiden Stellen, im Eph und in der ApcPl geht es nicht um einen *descensus ad inferos*.⁵⁴ Ziel des Herabsteigens ist die Erde. Im Judentum hat man Ps 68,19 auf Mose gedeutet, der zum Sinai emporsteigt und die Tora in Empfang nimmt (Bill. III, 596–598). Der Eph führt eine christologische Neuinterpretation durch. Der Vers spricht von Abstieg und Aufstieg des Erlösers Christus, der bei seiner Aufahrt die feindlichen kosmischen Mächte besiegt hat. Wenn diese Aussage in der ApcPl nun auf den Apostel übertragen wird, so bedeutet dies: Man schreibt ihm eine Erlöserfunktion zu. Er befreit die gefangenen Seelen aus ihrer Versklavung unter die Mächte dieser Welt.

Mehr summarisch seien noch einige weitere Berührungspunkte aufgezählt. Für die Liste der feindlichen Kräfte und Gewalten, besonders ausführlich in 19,3–6, kürzer in 23,21f, bieten sich Stellen wie Röm 8,38; Kol 1,16 oder Eph 1,21 zum Vergleich an. Die drei Zeugen in 20,25b – 21,22a verdanken ihr Dasein letztlich dem auf Dtn 19,15 basierenden jüdischen Zeugenrecht, das im NT breite Resonanz gefunden hat (z. B. in 2 Kor 13,1!).⁵⁵ Der Engel mit der Eisenstange in 22,2–4 erinnert an das Zitat aus Ps 2,9 („und er weidet sie mit eisernem Stabe“) in Offb 19,15.

Auch wenn im einzelnen nicht alle Beispiele gleichermaßen zwingend erscheinen und es in manchen Fällen andere Erklärungsmöglichkeiten geben mag (z.B. unmittelbarer Rückgriff aufs AT oder auf jüdische Traditionen am NT vorbei), insgesamt kann man sich doch des Eindrucks nicht erwehren, daß die ApcPl die Kenntnis von ntl. Schriften, zumindest der Paulusbriefe, voraussetzt und teils von ihnen abhängt.

6. *Synkretistische und gnostische Motive*

Es können hier nur in sehr bescheidener Auswahl einige Momentaufnahmen aus dem reichen religionsgeschichtlichen und gnostischen Bezugsfeld geboten werden, in dem die ApcPl steht. Das strukturierende Moment des Ganzen ist ohne Zweifel die Himmelsreise der Seele. Auf ihre universale Verbreitung wurde oben schon hingewiesen, im Zusammenhang mit der Entrückung des Paulus ins Paradies

⁵⁴ So aber A. Böhlig, ApcPl, 18. Zur Exegese von Eph 4,8–10 vgl. nur R. Schnackenburg, Eph (EKK), 179–182.

⁵⁵ Vgl. H. van Vliet, No Single Testimony. A study on the adoption of the law of Deut. 19,15 par. into the New Testament, Utrecht 1958. Die drei Zeitangaben – zur zweiten, zur fünften und zur zwölften Stunde – erklärt R. Kasser, Textes, 78 als spiritualisierende Paraphrase des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg Mt 20,1–16, was nicht unmöglich, aber auch nicht gesichert ist.

in 2 Kor 12,2–4 und ihren apokalyptischen Parallelen. Von den griechischen „Reiseberichten“ greifen wir nur zwei heraus, die besonders interessante Vergleichspunkte bieten. Am Schluß von Platons *Politeia* steht ein berühmter und einflußreicher Mythos (Pol 614B – 621B). Erzählt wird von einem Pamphylier namens Er, der nach einer Schlacht zwölf Tage lang als Toter galt. Sein Leichnam lag schon auf dem Scheiterhaufen. In dieser Zeit ist seine Seele aufgefahren bis zur Stätte des Totengerichts. Dort erfolgte eine Vergeltung nach den Werken. Übeltäter werden für ihre Vergehen bestraft. Wilde Männer von feurigem Aussehen packen ihre Seelen, binden sie und prügeln sie (615E – 616A). Am Endpunkt des Aufstiegsweges befindet sich die Spindel der Notwendigkeit mit den drei Moiren (616C – 617E). Die Seelen, die bis dorthin gelangt sind, müssen sich eine neue Existenzweise in Gestalt eines Dämons, der sie leiten wird, wählen und in den Zyklus der *Wiedergeburt* eintreten (617D – 621B). Am Schluß findet sich der Himmelswanderer urplötzlich auf dem Scheiterhaufen wieder, ohne zu wissen, wie er in seinen Leib zurückgekommen ist (621B). Bei Plutarch stoßen wir in *Ser Num Vind* 22–24 auf folgenden Ablauf: Ein Mann fällt von der Höhe herab auf das Genick und gilt drei Tage für tot (563D). In dieser Zeit verläßt sein Intellekt den Körper (563E), während der Rest seiner Seele als Anker im Körper zurückbleibt (564D). Dazwischen besteht eine Kabelverbindung, die verhindert, daß der Geist zu weit entschwebt (566D), und die dafür sorgt, daß er wieder zum Körper zurückfindet (568A). Hier wird auf anschauliche Weise das anthropologische Problem eines visionären Jenseitserlebnisses ἐκτὸς τοῦ σώματος reflektiert.⁵⁶ Das Eindrücklichste, was es von dieser Himmelsreise inhaltlich zu berichten gibt, sind die schrecklichen Strafen für die Seelen der Sünder.

Als Beispiel für einen reflektierteren Umgang mit dem Mythologem darf die Adaption der mythisch-mystischen Sprache bei Philo von Alexandrien gelten, der mit ihrer Hilfe den Aufstieg der Seele zur philosophischen Erkenntnis und zur Ideenschau darstellt, vgl. *Op Mund* 70f: Der Geist des Menschen schwingt sich im Fluge immer höher hinauf in die Himmelskreise, über die Grenzen der sinnlich wahrnehmbaren Welt hinaus, bis er die Urbilder und die Ideen in ihrer ganzen Schönheit schaut; dann „ist er von einer nüchternen Trunkenheit ergriffen und gerät in ekstatische Verzückung“, oder *Spec Leg* III, 1–6: „... in fernen Höhen glaubte

⁵⁶ Diese Aufspaltung des Menschen findet sich auch in einer rabbinischen Stelle, die verschiedentlich zur Erklärung der Parenthesen in 2 Kor 12,2–4 herangezogen wird, nämlich in der Ausdeutung des Jakobstraums von der Himmelsleiter aus *Gen* 28,12 in *GenR* 68,12 (II,626 Soncino Ed.), wo es von den Engeln heißt, daß sie hinaufstiegen und Jakobs Gesicht sahen und hinabstiegen und ihn schlafend fanden.

ich stets in seelischer Verzückung zu schweben und mitzuschwingen mit Sonne und Mond ... damals erschaute ich, aus Äthershöhen herniederblickend ... die unzähligen Bilder von allem, was auf Erden ist ... dann erhebe ich mich beschwingt über die Wogen und schwebe sozusagen in den Lüften, von dem Wehen der Wissenschaft umfächelt“.⁵⁷ Der Aufstieg der Seele bleibt ein Thema der Philosophie bis weit in den Neuplatonismus hinein.⁵⁸

Die sogenannte Mithrasliturgie, ein Abschnitt aus dem großen Pariser Zauber-Papyrus, enthält Anweisungen, wie man durch magische Techniken den Aufstieg zum Himmel und die Jenseitsschau bewerkstelligen kann, wann immer man will.⁵⁹ Die Mithrasmysterien selbst kennen sieben Weihegrade, die mit den sieben Planetensphären verbunden werden, was auf dem Mosaikfußboden eines Mithräums in Ostia im Bilde dargestellt ist.⁶⁰ So wird das Passieren der verschiedenen Weihegrade zu einem Abbild für den Aufstieg der Seele durch die Himmelskreise.

Besonders aufschlußreich ist in unserem Fall das Corpus Hermeticum. Im zehnten Traktat wird die Ekstase, die der Mensch in der Kontemplation zu Lebzeiten erfährt, als Aufstieg zum Himmel umschrieben.⁶¹ Im ersten Traktat bittet der Adept den Poimandres, zu ihm über den Aufstieg zu sprechen (CH I, 24). In der Antwort wird gesagt, daß zunächst der Körper sich auflöst. Was übrig bleibt, muß durch sieben Zonen hindurch und läßt in jeder eine hinderliche Eigenschaft zurück (CH I, 25). Die Wesen im achten Himmel vernehmen die Stimmen von Kräften, die sich noch darüber befinden und „mit süßer Stimme Gott besingen“. Sie schreiten in wohlgeordneter Reihe weiter, werden selbst in solche Kräfte verwandelt und gelan-

⁵⁷ Übers. *J. Cohn, I. Heinemann*. Vgl. *Rer Div Her* 69; *Plant* 22; *Quaest in Ex II*, 40; dazu *A. F. Segal*, *Ascent*, 1354–1358; *A. Wlosok*, *Laktanz*, 60–69; *H. Jonas*, *Gnosis und spätantiker Geist*, II/1: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie* (FRLANT 63), Göttingen ²1966, 92f.

⁵⁸ Vgl. *C. Zintzen*, *Bemerkungen zum Aufstiegsweg der Seele in Jamblichs De mysteriis*, in: *Platonismus und Christentum* (= *Fs. H. Dörrie*) (JAC.E 10), Münster 1983, 312–328.

⁵⁹ *PGRM* Nr. IV, 484f: „... auf daß ich allein auf mein Verlangen den Himmel beschreite und alles erschau“; 537–546: „Hole von den Strahlen Atem, dreimal einziehend, so sehr du kannst, und du wirst dich gehoben und zur Höhe hinüberschreiten sehen, so daß du mitten in der Luft zu sein vermeinst ... lauter Unsterbliches wirst du sehen ... die den Pol umwandelnden Götter“; 725f: „Doch du wirst losgelöst von deiner Seele und nicht in dir selbst sein, wenn er dir antwortet“ (Übers. *K. Preisendanz*). Vgl. *A. Dieterich*, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig ³1923, 179–209.

⁶⁰ Abb. bei *M. J. Vermaseren*, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriaeae*, I, Den Haag 1956, 140 (= Nr. 299).

⁶¹ *CH* X, 24 (I, 125, 10 Nock-Festugière): „Oft geschieht es, daß der Nous die Seele verläßt“; X, 25 (126, 5–8): „... der Mensch erhebt sich bis zum Himmel ... und das Erstaunlichste: Er gelangt nach oben, ohne die Erde zu verlassen“; vgl. X, 5f. 15f; IV, 8.

gen zu Gott. „Das ist das gute Ende für die, die Erkenntnis (γνῶσις) erhalten haben, zu Gott zu werden (θεωθήναι)“. Der Adressat, der diese Belehrung empfangen hat und über die höchste Schau Bescheid weiß, wird seinerseits zum Führer für die Unwissenden und beginnt, den Menschen die Schönheit der Gnosis zu predigen, damit sie aufwachen aus Trunkenheit und Schlaf.⁶²

Wir sind damit unverkennbar bei gnostischen Themen angelangt. In der Gnosis spielt die Lehre vom Seelenaufstieg eine derart bedeutende Rolle, daß man um die Jahrhundertwende glaubte, mit ihr die geheime Mitte, die Zentralidee der Gnosis entdeckt zu haben, an der man ihren babylonischen oder iranischen Ursprung festmachen könne.⁶³ Das ist so gewiß nicht zu halten, aber die nachhaltige Resonanz, die das Modell des Seelenaufstiegs in der Gnosis gefunden hat, liegt auf der Hand. Es kommt, um nur ein Schulhaupt und eine Schule zu nennen, bei Karpokrates und bei den Ophianern vor.⁶⁴ Der Seelenaufstieg ist das Hauptthema der „Pistis Sophia“ und der „Bücher des Jeü“. Er spielt eine ungemein bedeutende Rolle in den mandäischen Schriften, wo er die „ideologische“ Grundlage für wesentliche Teile des Kultes und der Totenriten bildet.⁶⁵ Von den Nag-Hammadi-Texten kennen ihn neben der ApcP1 z.B. das „Apokryphon des Johannes“ (NHC II/1, 25,16 – 27,30 mit Parr.) und die „Exegese über die Seele“ (NHC II/6, 134,14.26).⁶⁶ Man verbindet mit diesem Aufstieg meist stillschweigend oder ausdrücklich das postmortale Schicksal des Gnostikers, das endgültige Eingehen seines durch den Tod befreiten Wesenskerns in das Pleroma.⁶⁷ Das wird in der Mehrzahl der Fälle auch zutreffen, obwohl es in den Texten nicht immer direkt artikuliert wird und die bekannte Unschärfe der spekulativen Sprache der Gnosis in Rechnung zu stellen ist.

⁶² CH I,26f (16,4–23). Übers. hier und im folgenden nach W. Foerster, BAW. Vgl. dazu M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, II: Die hellenistische und römische Zeit (HAW V/2,2), München³ 1974, 586–595; A. J. Festugière, La Révélation d'Hermès Trismégiste, III: Les doctrines de l'âme (EtB), Paris 1953, 124–174; K. W. Tröger, Die hermetische Gnosis, in: Gnosis, 97–119, bes. 116f; A. Wlosok, Laktanz, 137–139.

⁶³ Vgl. W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus. Ein religionsgeschichtlicher Versuch (TU 15,4), Leipzig 1897, der auf babylonische Ursprünge zurückschließt, was W. Bousset, Himmelsreise, in Richtung Iran korrigiert.

⁶⁴ Vgl. zu Karpokrates Iren., Adv Haer 1,25,1f; zu den Ophianern Orig., Cels 6,31.

⁶⁵ Vgl. K. Rudolph, Die Mandäer, II: Der Kult (FRLANT 75), Göttingen 1961, 96f.193f.259–296 u.ö.

⁶⁶ Als Himmelsreise ist auch konstruiert bzw. Himmelsreisen enthalten auch die Traktate „Zostrianos“ NHC VIII/1; „Paraphrase des Sēm“ NHC VII/1; „Marsanes“ NHC X/1 und „Allogenes“ NHC XI/3. Zur verkürzten Chiffre geworden ist der Seelenaufstieg z.B. in OdSal 35,7; 38,1.

⁶⁷ Vgl. H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, I: Die mythologische Gnosis (FRLANT 51), Göttingen³ 1964, 205f: „Beschreibungen des postmortalen Seelenaufstieges“ (Hervorh. im Orig.).

Heben wir in der Reihenfolge ihres Vorkommens noch einige andere, teils eng mit der Seelenaufstiegslehre verwandte Themen heraus. Der Erlöser erscheint als Knabe auch in AJ NHC II/1, 2,2f (wo er zugleich die Gestalt eines alten Mannes annimmt, s.o.) und in ActJoh 88f (dort als Knabe nur für Jakobus, während Johannes einen Mann sieht).⁶⁸ Seine spätere Funktion als *angelus interpres* bedarf kaum eines Kommentars.⁶⁹ Daß beim Aufstieg ein Helfer und Geleiter gebraucht wird, ein Erlöser eben, der diesen Weg seinerseits schon zurückgelegt hat, ist ein Topos, der durchweg begegnet (z.B. OdSal 38,1–8).

Der Aufstieg ist in mannigfacher Weise gefährdet durch widerständige Kräfte, die sich in den unteren Himmeln aufhalten. Hier tauchen immer wieder die Zöllner bzw. Wächter, Türhüter oder vergleichbare Gestalten auf, die den Durchgang zwischen den einzelnen Himmeln bewachen und die Seele nur ungern passieren lassen. Das verhält sich so schon in einem der ältesten griechischen „Himmelfahrtstexte“. Parmenides steht mit seinem Himmelswagen vor verschlossenen Toren, zu denen nur die gestrenge Dike den Schlüssel besitzt. Die Mädchen, die ihn geleiten, überreden sie mit schmeichelnden Worten, die Tore zu öffnen (FVS 28 B 1). In der jüdischen Hekhalot-Mystik ist es eine wesentliche Aufgabe, bei der Passage durch die Paläste (Hekhalot) und Kammern des Himmels die mächtigen Wächterengel zu befrieden.⁷⁰ In ActThom 148 betet der Apostel im Angesicht des Todes: „Laß nicht die Mächte und Gewalten mich wahrnehmen und über mich Beschluß fassen. Laß nicht die Steuererheber (τελώναι) und Tributeintreiber Forderungen an mich stellen ... laß sie sich nicht erkühnen, mir in den Weg zu treten“.⁷¹

⁶⁸ Vgl. zu dieser Polymorphie mit weiteren Belegen *E. Junod - J. D. Kaestli*, Acta Johannis II (CChr.SApcryph. 2), Turnhout 1983, 466–493. Als neugeborenes Kind erscheint der Logos dem Valentin (Hipp., Ref 6,42,2).

⁶⁹ Zu seinem „hermeneutischen“ Imperativ, das Verborgene aus dem Sichtbaren zu erkennen (19,13f), vgl. EvThom 5; Protennoia NHC XIII/1, 45,21–24.

⁷⁰ Vgl. z.B. ihre Liste in 3Hen 17,1–8 (s. Anm. 20). Vgl. *I. Gruenwald*, Apocalyptic, 102–111 (u.a. auch zu den magisch-theurgischen Mitteln, die den Aufstieg erleichtern sollen); *A. Goldberg*, Der verkannte Gott. Prüfung und Scheitern der Adepten in der Merkawamystik, in: ZRGG 26 (1974) 17–29. Eine Verbindungslinie zur ApcPl zieht *C. Colpe*, Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi IV, in: JAC 18 (1975) 144–165, hier 160.165.

⁷¹ II/2, 257,10–14 Bonnet. Übers. von *G. Bornkamm*, NTApo ⁴II, 366. Ebenso ActThom 166 (281,10). θυρωροί, deren Namen man kennen muß, kommen vor bei Orig., Cels 7,40 (190,23 GCS 3 Koetschau). Von τελώναι spricht z.B. auch 1ApcJac NHC V/3, 33,8. Häufig in mandäischen Texten, vgl. etwa Lit. 76 (136,8 Lidzb.): „Die Oberzöllner werden euch nicht ausfragen“; Lit. 95 (161,1f Lidzb.): „ihr seid Zeugen der Seele ... und bringt sie am Zollhaus vorbei“; LGinza III,9 (519,9–16 Lidzb.): „Seele, wappne dich ... denn der Weg, den du gehen mußt, ist weit ... und Vögte und Zöllner stehen an ihm“; LGinza III,15 (533,11–17 Lidzb.):

Daß der Ort des Gerichtes und der Strafe aus der Unterwelt in die mittleren Himmel verlegt werden kann, ersehen wir bereits aus den Jenseitsschilderungen bei Platon und Plutarch.⁷² Mit den Strafengeln wird man – nicht zuletzt aufgrund des Verbuns ἐπίζειν in 22,7 – die Erynnyen der griechischen Mythologie verglichen.⁷³ Daß die himmlische Strafe, von Engeln vollzogen, u. U. auch die Seele eines Gnostikers trifft, sieht man z.B. in AJ NHC II/1, 27,21–30: „Diejenigen, die erkannten und sich abwandten, wohin werden ihre Seelen gehen? – Zu dem Ort, zu dem die Engel der Armut gehen . . . Sie werden aufbewahrt für den Tag, an dem die, die den Geist gelästert haben, gestraft werden“. In der Ausgestaltung ergeben sich auffällige Parallelen mit dem Testament des Abraham, vgl. TestAbr A 11f: „Und ich sah viele Seelen, von Engeln getrieben . . . Sie trieben tausende von Seelen unbarmherzig schlagend mit feurigen Peitschen“.⁷⁴ Die Berührungspunkte sind noch stärker, wenn man die koptische Version des TestAbr vergleicht, wo drei Zeugen der Anklage auftreten.⁷⁵ Das Geschehen spielt sich wohlgernekt im Himmel ab. In TestAbr B 10 wird die Seele einer Ehebrecherin und Mörderin im Paradies den Peinigern übergeben.

Die Antwort des Paulus auf die Frage des Alten nach dem Wohin seiner Reise: „Ich gehe zu dem Ort, von welchem aus ich gekommen bin“ (23,9f), läßt die Grundfrage der Gnosis anklingen: Wo waren wir? Wohin sind wir geworfen? Wohin eilen wir? Wovon sind wir befreit?⁷⁶ Die Antwort selbst hat formelhafte Züge, wie ihre wiederholte Verwendung in Nag-Hammadi-Texten zeigt.⁷⁷ Mit der

„Die Dämonen umringen meinen Körper . . . die Sieben sinnen gegen mich . . . sie sprechen: . . . wir wollen ihn im Hause der Zöllner fesseln“; JohB 177 (175,18f Lidzb.): „Wehe dem Leeren, der leer im Hause der Zöllner dasteht“. Der Gedanke an Charon und den Zerberus in der griechischen Mythologie legt sich nahe. Vgl. *G. J. M. Bartelink*, Τελῶναι (Zöllner) als Dämonenbezeichnung, in: SE 27 (1984) 5–18.

⁷² Bei Plut., Fac Orb Lun 28f liegt dieser Ort auf dem Mond (944C), wo sich auch der Nous von der Seele trennt und zur Sonne aufmacht (943A/B). Vgl. für das Judentum den Abschnitt „Die Hölle im Himmel“ bei *H. Bietenhard*, Welt, 205–209.

⁷³ Vgl. *W. R. Murdock* - *G. W. MacRae*, ApcPl, 48; *A. Dieterich*, Nekyia, 54–61.

⁷⁴ Text: 89,5–7; 90,16f.TaS II/2 James. Übers. nach *E. Janssen*, JSHRZ III/2, 228.230. Der Richter auf dem Thron, der wie Feuer strahlt, wird in 13 auf Abel, den Adamssohn gedeutet. Ebd. 12 auch das himmlische Buch, in dem die Taten der Seele verzeichnet sind und das beim Gericht aufgeschlagen wird. Mit ägyptischen Einflüssen ist zu rechnen, vgl. *R. Kasser*, Textes, 77, der zu ApcPl 20,24f das ägyptische Totenbuch heranzieht. Vgl. ferner *M. Dean-Otting*, Journeys, 175–224.

⁷⁵ Bei *M. Delcor*, Le Testament d'Abraham (SVTP 2), Leiden 1973, 192f (als Kap.6, f.158a/b).

⁷⁶ Clem. Al., Exc Theod 78,2 (131,17–19 GCS 17 Stählin-Früchtel).

⁷⁷ AJ NHC II/1, 1,12; 1ApcJac NHC V/3, 34,16–18.

zweiten Antwort auf die Frage nach dem Woher berühren sich andere Stellen, die das Wort *αἰχμαλωσία* und seine Derivate für die Gefangenschaft der Seele des Gnostikers in der Welt verwenden.⁷⁸ Das Schutzzeichen, das Paulus dem Alten⁷⁹ entgegenhält, hat etwas Magisch-Zauberhaftes an sich. So ähnlich wirken die Amulette und Beschwörungsformeln in den Zauberpapyri⁸⁰ oder auch die *σύμβολα* in den Mysterienkulten, durch die man sich Eintritt in das Heiligtum verschafft. Auf diesem Gebiete ist man in der Gnosis unter reichlichen Anleihen bei Zauber- und Mysterienwesen auf vielfältige Weise tätig geworden. Um die Gefahren zu überwinden, die beim Rückweg auf sie lauern, braucht die Seele eine zusätzliche Ausstattung.⁸¹ Im Idealfall genügt das bloße Wissen. Besonders wertvoll ist die Kenntnis der Namen. In 1ApcJac NHC V/3, 33,5 – 35,25 gibt der Herr dem Jakobus die richtigen Antworten mit auf den Weg, mit deren Hilfe dieser die drei Zöllner und die drei Räuber überwinden kann. Darunter befindet sich auch der Satz: „Ich gehe zu dem Ort, von welchem ich gekommen bin“ (34,17f). Die Ophianer lehren nach Kelsos für jeden der namentlich genannten Archonten an den sieben Toren ein besonderes Gebet. Darin wird darauf hingewiesen, daß die Seele das „Zeichen des Lebens“ trägt, daß sie über ein *σύμβολον* verfügt, daß der Archon in ihr einen Mysterien sieht, daß es mit seiner Herrschaft zu Ende ist, weil ihm das „Bild (*τύπω*) des Lebensbaumes“, ein Kreuzeszeichen also, entgegengehalten wird.⁸² Hier sind

⁷⁸ TractTrip NHC I/5,177,23–26; EvPhil 9 und 123 NHC II/3,53,11f.83,26f; ExAn NHC II/6,134,13; LibThom NHC II/7,140,23f; ApcPt NHC VII/3,79,20f. Eine Hilfe bei der Identifizierung der Stellen war *F. Siegert*, Nag-Hammadi-Register (WUNT 26), Tübingen 1982, 206. In der Naassenerpredigt heißt die *ἐκκλησία* der Irdischen *αἰχμαλωτος*, vgl. Hipp., Ref 10,9,3 (268,20f GCS 26 Wendland).

⁷⁹ *A. Böblig*, ApcPl, 17 vergleicht ihn mit Saturn und Kronos, dem im astrologischen Weltbild die siebte Planetensphäre zugeordnet ist und der als glückseliger Alter dargestellt wird. Zur oben schon angesprochenen impliziten Abwertung des atl. Schöpfergottes vgl. nur TestVer NHC IX/3, 47,14–48,15; Orig., Cels VI,27f.

⁸⁰ Vgl. PGrM Nr.I, 266–276; Nr.III, 125–127. 499: οἶδα σου τὰ σημεῖα ...; Nr.IV, 78f.210.257–259.556–568.

⁸¹ Vgl. LGinza I,4 (443–452 Lidzb.), eine lange Schilderung, wie die Seele emporsteigt, vorbei an den Wachthäusern, in denen andere Seelen ausgepeitscht werden; nach Art eines Kehrerkes wird die Aussage wiederholt: „Gib deinen Namen und dein *Zeichen* her ... (Die Seele gibt her ihren Namen, ihr Zeichen, ihren Segen und ihre Taufe“ (444,15f.19f; 445,20f.25f; 446,24f.27f; 447,35f.41f; 448,30f.35f; 449,28f.33f; 450,29f.35f). In Zostr NHC VIII/1,5,19–22, muß sich der Himmelsreisende siebenmal in lebendigem Wasser waschen, einmal für jeden Äon. Diese Taufzeremonie wird bei jedem neuen Übergang wiederholt (vgl. 5,25; 6,7–10; 7,1.9f.16f u.ö.).

⁸² Orig., Cels 6,31 (100,28 – 102,4 GCS 3 Koetschau).

die gnostischen Sterberiten und Totenzeremonien angesiedelt; auf diesem Gebiet entfalten in gnostischer Sicht die Sakramente ihre Wirkung, die der Seele eine Qualität verleihen, die sie beim Aufstieg unantastbar macht: Handauflegung, Ölsalbung, Brautgemach (im EvPhil), Mahlsakrament (bes. bei den Mandäern) und in der christlichen Gnosis immer wieder die Versiegelung durch die Taufe: „Denn durch den Vater und den Sohn und den heiligen Geist versiegelt wird er unangreifbar für jede andere Gewalt, und durch die drei Namen wird er von der ganzen im Verderben bestehenden Dreiheit frei“.⁸³

Als letztes bleibt uns noch die Bezeichnung 'Oγδοάς⁸⁴ für den achten Himmel, über dem noch zwei weitere liegen. Achter Himmel, das meint ursprünglich den Fixsternhimmel, der sich über den sieben Planetensphären ausbreitet. In der Beurteilung der Ogdoas gehen die verschiedenen gnostischen Systeme nicht ganz einig. Sie wird als Sitz des Demiurgen angesehen,⁸⁵ als Sitz der Mutter, der Sophia,⁸⁶ als der Uranfang, aus dem alles hervorging,⁸⁷ was zu ausufernden Zahlenspekulationen Anlaß gibt.⁸⁸ Die ApcPl setzt ein Modell voraus, in dem mit der Ogdoas beim Aufstieg ein wesentlicher Haltepunkt erreicht ist. Die gefährvolle Wegstrecke liegt zurück, die Mächte der sieben unteren Himmel haben in der Ogdoas keinen Einfluß mehr. Über die Ogdoas hinaus geht es noch eine Stufe weiter ins Pleroma, das in der ApcPl neunter und zehnter Himmel heißt.

Von besonderem Interesse ist dazu die Beschreibung, die Irenäus vom valentinianischen System gibt: „Diese Mutter nennen sie auch Achtheit, und Sophia, Erde, Jerusalem, heiliger Geist, und männlicher Herr. Sie habe den Platz der Mitte und sei über dem Demiurgen, unter- oder außerhalb des Pleroma bis zur Vollendung“ —⁸⁹ von Interesse deshalb, weil die Ogdoas in ihrer Zwischenstellung auch den Namen

⁸³ Clem. Al., Exc Theod 80,3 (131,27–29 GCS 17 Stählin-Treu).

⁸⁴ Als Gottesname PGrM Nr. XIII,742f: τὸ κυρίου ὄνομα, ὃ ἐστὶ 'Oγδοάς, θεὸς δὲ τὰ πάντα ἐπιτάσσειν καὶ διοικῶν.

⁸⁵ Hipp., Ref 7,23,7.

⁸⁶ ActThom 27 (II/2, 142,18f Bonnet), in der Epiklese: „Komm, Mutter der sieben Häuser, daß dir im achten Hause Ruhe werde“; Clem. Al., Exc Theod 63,1. Zur Ogdoas im Ophitendigramm vgl. K. Rudolph, Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Göttingen 1978, 75–77; W. Ullmann, Apokalyptik und Magie im gnostischen Mythos, in: K. W. Tröger (Hg), Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis, Gütersloh 1980, 169–194, hier 187f.

⁸⁷ Iren., Adv Haer 1,1,1.

⁸⁸ Iren., Adv Haer 1,15,2.

⁸⁹ Adv Haer 1,5,3 (82,54–56 GCS 264 Rousseau-Doutreleau). Zum Verhältnis von Ogdoas und Pleroma auch Hipp., Ref 6,31,7. Vgl. dazu mit weiteren Belegen für die symbolische Verwendung von Jerusalem in der Gnosis R. Trevijano Etcheverría, ApcPl, 227.

„Jerusalem“ trägt, und nach Jerusalem ist Paulus in der ApcPl unterwegs. Dieses himmlische Jerusalem werden wir also mit der Ogdoas gleichzusetzen haben. Innerhalb einer Dreiteilung des Menschen in Soma, Psyche und Pneuma (entsprechend die Einteilung der Menschenklassen in Hyliker, Psychiker, Pneumatiker) ist die Ogdoas jener Ruheort, bis zu dem die Psyche gelangen kann. Weiter ins Pleroma geht es nur, wenn auch die letzten Reste der Psyche abgestreift werden und nur noch das reine Pneuma übrig bleibt. Konsequenterweise grüßt⁹⁰ Paulus im zehnten Himmel seine Mit-Geister.

Wir hatten die gleiche Wertung der Ogdoas verbunden mit einer vergleichbaren anthropologischen Sicht im übrigen schon im Poimandres CH I, 26. Nicht zufällig zählt zur Gruppe der hermetischen Traktate aus Nag Hammdi eine eigene Schrift „Über die Achtheit und Neunheit“. Hermes Trismegistos führt als Mystagoge einen Initianden zur ekstatischen Erfahrung der beiden höchsten Himmel. Wie im Poimandres erhält dieser den Auftrag, die neu gewonnene Erkenntnis als geheimes Offenbarungswissen an andere weiterzugeben.⁹¹

Die Gefahr vergleichender Arbeit an einem Einzeltext besteht darin, daß sie leicht zu einem *regressus in infinitum* wird. Der Vorrat an religiösen Ausdrucksmöglichkeiten scheint begrenzt zu sein. Wir wollen es mit dieser Auswahl für unseren Text genug sein lassen. Die verschlungenen Traditionspfade, an deren Schnittpunkt eine solche Schrift steht, sollten im Umriß erkennbar geworden sein. Wichtige Impulse sind von den Paulusbriefen ausgegangen, synkretistische Einflüsse fehlen nicht. Deutlich ist aber eine starke Dominanz des gnostischen Gedankengutes. Wenn man die ApcPl überhaupt einer bestimmten Spielart der Gnosis zuordnen will, kommt in erster Linie sicher der Valentinianismus in Frage. Bemerkenswert scheinen mir die Berührungen mit den hermetischen Schriften zu sein. Dazu gehört auch, daß ein koptisches Exzerpt aus dem „Asklepios“ ein Himmelsgericht über die Seelen kennt, an dem ein Dämon beteiligt ist, der sich in der Luft aufhält und die

⁹⁰ Zum ständigen Begrüßen (*ἀσπάζεσθαι*) zwischen Paulus und den Mit-Aposteln bzw. hier den Mit-Geistern vgl. (mit der gleichen Vokabel) Eu NHC III/3,81,7–10: Die heiligen Lichtengel, die sich gleichen, grüßen sich gegenseitig. Dazu generell die Sitte des „heiligen Kusses“.

⁹¹ OgdEnn NHC VI/6,52,1–63,32. Dazu *J. P. Mahé*, *Hermès en Haute-Égypte*, I–II (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Textes 3/7), Québec 1978–82, hier I, 31–134. *A. González Blanco*, *Hermetism. A Bibliographical Approach*, in: ANRW II/17,4 (1984) 2240–2281, hier 2247–2253. Vgl. noch CH XIII, 15. Von einem Äon über dem achten spricht auch Eu NHC III/3,85,19. Der Begriff Ogdoas auch in 2LogSeth NHC VII/2,65,37 und TestVer NHC IX/3,55,1 und 56,3. Vgl. noch HA NHC II/4,95,34.

Seelen bei ihrem Aufstieg abfängt.⁹² Einen weiteren Anhaltspunkt werden wir noch in den folgenden Überlegungen gewinnen. Das *Corpus Hermeticum* dürfte in Ägypten entstanden sein. Von hier aus wäre sicher noch genauer zu fragen, inwieweit sich in den koptischen Texten auch autochthone ägyptische Überlieferungen lebendig erhalten haben.

7. Reise ohne Wiederkehr?

Blicken wir von hier aus auf die anfangs entwickelten Klassifizierungskriterien zurück. In der *ApcPl* steigt unter Zurücklassung des Leibes die Seele bzw., wie sich später zeigt, der Geist (2a) eines Menschen (4a) empor zum Himmel (6a), was vorwiegend erzählt wird aus der Perspektive des Betroffenen (5a). Damit steht noch offen: Spielt sich das ganze vor dem Tod des Paulus oder nach seinem bzw. in seinem Tod ab (1a oder 1b)? Kehrt Paulus zur Erde zurück oder bleibt er im Himmel (3a oder 3b)?

Im ersten Moment ist man geneigt, diese Fragen mit Selbstverständlichkeit im Sinne von 1b und 3b zu beantworten. Der Aufstieg der Seele wird in der Gnosis normalerweise als postmortales Geschehen gefaßt. Die Verwandlung des Paulus in *Pneuma* scheint seine endgültige Befreiung von allem Irdischen anzudeuten. Die Erzählung bricht im zehnten Himmel ab, eine Rückkehr wird nicht einmal angedeutet.

Bei näherem Hinsehen kommen aber Zweifel auf. Zunächst aus dem Text selbst: Paulus hat noch eine Aufgabe vor sich. Er wird in die „Welt der Toten“ zurückkehren, um gefangene Seelen zu befreien (23,13–17). Während des himmlischen Aufstiegs bleibt ein „Gleichbild“ des Paulus inmitten der zwölf Apostel auf der Erde zurück (19,27–20,5). Der Basistext in 2 Kor 12,2–4 handelt nur von einer temporären Entrückung. Darüber lagert sich in der *ApcPl* die Reminiszenz an die Berufungsvision und an die Jerusalemreise, Stationen also, mit denen die missionarische Wirksamkeit des Paulus begann. Die Form der Apokalypse setzt im Regelfall voraus, daß der Seher von der Jenseitsreise zumindest zeitweilig zurückkehrt, damit er sein Offenbarungswissen einem auserwählten Kreis mitteilen kann.

Die bisher vorgetragenen Beobachtungen berechtigen bereits dazu, als Zwischenergebnis festzuhalten: Die *ApcPl* spricht nicht von der endgültigen Aufnahme

⁹² AskI NHC VI/8,76,22–77,27. In der lat. Fassung Ascl 28 (II,334f Nock-Festugière). Vgl. J. P. Mahé, *Hermès*, II, bes. 137–144. Die Nähe der *ApcPl* zum *Poimandres* wird auch gesehen von A. Böblig, *Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte* (AGJU 6), Leiden 1968, 89f.

des Paulus ins Pleroma, sondern intendiert seine Rückkehr zur Erde, wo er einen Verkündigungsauftrag auszuführen hat, der ihm selbst erst bei seiner Himmelsreise bewußt gemacht wurde (also 1a und 3a, insgesamt demnach: 1a + 2a + 3a + 4a + 5a + 6a).⁹³ Wir können das noch absichern mit zwei weiteren Überlegungen zur Tendenz der Schrift und zu vergleichbaren Entwürfen.

Eine maßgebliche Absicht der ApcPl geht eindeutig dahin, dem Paulus Aufnahme zu verschaffen in den Kreis der zwölf Apostel. Die entsprechenden, mehrfach wiederkehrenden Stellen (18,18–20; 19,15–20; 20,1–5; 21,29f; 22,14–16; 24,1–3) scheinen geradezu dem übrigen Material redaktionell aufgeprägt zu sein. Ihr erzählerischer Effekt geht dahin, daß Paulus zumindest den gleichen Status erreicht, wie er den zwölf Aposteln zukommt. Man könne sogar einen Schritt weitergehen und behaupten, daß für Paulus eine Vorrangstellung reserviert wird (20,3; 22,16).⁹⁴ Aber das soll hier gar nicht urgiert werden. Polemik gegen die anderen Apostel liegt sicher nicht vor, was für die Nag-Hammadi-Texte auch anderweitig gilt, wenn wir nur an die vielen Schriften denken, die mit den Namen von Aposteln verbunden sind, auch wenn hier im einzelnen sicher manches differenziert gesehen werden muß (ApokrJoh; EvPhil; EvThom; ApcJac; ApcPt; ActPt; EpPt; EpJac; LibThom). Das Bemühen jedoch, der apostolischen Autorität des Paulus eine über alle Zweifel erhabene Legitimierung zu verschaffen, ist unverkennbar.⁹⁵ Die Legitimation geschieht durch eine gesonderte Offenbarung, die in Form einer Himmelsreise erteilt wird. Zu seinem Ziel gelangt dieses Bemühen aber nur, wenn die irdische Wirksamkeit des Paulus dadurch qualifiziert werden kann. Das setzt seine Rückkehr und sein Tätigwerden voraus. Deshalb auch spielt sich das Geschehen auf zwei Ebenen ab. Paulus ist mit den zwölf Aposteln und dem Geist zugleich im Him-

⁹³ Vgl. *R. Trevijano Etcheverria*, ApcPl, 231: „... que no se trata de la ascensión escatológica del alma, sino del éxtasis en que el pneumático toma plena conciencia de su destino divino“.

⁹⁴ Damit ist die Frage berührt, inwieweit Paulus als der „haereticorum apostolus“ (Tert., Adv Marc 3,5,4) gelten kann. Vgl. zum Thema die ältere Arbeit von *J. Wagenmann*, Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten (BZNW 3), Gießen 1926, zur Gnosis 113–122, und die neueren Beiträge von *A. Lindemann*, Paulus, speziell zu Nag Hammadi 313–343; *E. Dassmann*, Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus, Münster 1979, zur Gnosis 192–222. Mit differierendem Gesamtergebnis *K. Koschorke*, Paulus. Die oben durchgeführte Interpretation der ApcPl nähert sich mehr der Position von Koschorke an.

⁹⁵ Vgl. *E. H. Pagels*, Visions, Appearances, and Apostolic Authority: Gnostic and Orthodox Traditions, in: *B. Aland* (Hg), Gnosis (= Fs. H. Jonas), Göttingen 1978, 415–430, hier 421: Die ApcPl „recounts Paul’s vision of the spirit in order to answer the question, how can the late-comer Paul attain to the status and authority of the twelve apostles“?

mel und auf der Erde unterwegs, weil das himmlische Geschehen seine irdische Stellung absichern soll.

Zum Vergleich ist aus Nag Hammadi der Traktat „Zostrianos“ NHC VIII/1 heranzuziehen. Er enthält eine lange Himmelsreise, die unter dem Vorzeichen steht: „Du wirst zurückkehren, um der gegenwärtigen Generation zu predigen, zu retten die Würdigen und die Auserwählten zu stärken“ (4,14–17). Am Schluß wird Zoroaster (so 132,9) zum Offenbarungsmittler und zum Prediger, der den Weckruf an die Menge richtet, um den Erwählten zur Rettung zu verhelfen (130,1–132,5). Des weiteren ist erneut an die hermetischen Schriften zu erinnern. In OgdEnn NHC VI/6 legt der Seher seine ekstatischen Erfahrungen im achten und neunten Himmel in einem Buch mit dem Titel „Die Achtheit offenbart die Neunheit“ nieder (61,21f). Im Poimandres wird der Aufstieg über die Ogdoas hinaus in der Ver-zückung geschaut. Auch wenn man das als Vorgriff auf Geschehnisse nach dem Tod interpretiert, es verändert den Offenbarungsempfänger doch so, daß er „den Menschen die Schönheit der Frömmigkeit und der Erkenntnis zu verkünden“ beginnt und sie der „Trunkenheit, der Unwissenheit und dem Schlaf entreißt“ (CH I, 27; vgl. CH VII, 1). Er wird zum „Führer des Menschengeschlechts“ und lehrt sie die Rettung (CH I, 29).

In der ApcPl sind die verschiedenen Etappen noch mehr ineinandergeschoben. Das Verkündigungsprogramm wird nicht nach Abschluß der Himmelsreise entfaltet, sondern ist in diese selbst integriert, als Antwort an den Alten im siebten Himmel. Es soll an dieser Stelle kundtun, warum Paulus sich nicht aufhalten lassen darf. Er muß den Aufstiegsweg vollenden. Nach dem Grundsatz: „Der Aufstiegsweg wird wie der Abstiegsweg sein“ (aus „Die drei Stelen des Seth“ NHC VII/5, 127,20f), wird er nach seiner Rückkehr imstande sein, ihn den gefangenen Seelen zu weisen, so wie ihm selbst der Weg gewiesen wurde von dem geistgewordenen Jesusknaben, dem abgestiegenen und wieder aufgestiegenen Erlöser.

Von hier aus läßt sich die Gesamtanlage der ApcPl überblicken. Berufungsvision und Entrückung werden zu einem einzigen großen Geschehen zusammengefaßt, das Paulus zum Bewußtsein seiner Selbst und seiner besonderen Möglichkeiten verhilft. Sein pneumatischer Wesenskern wird befreit und kann sich ungehindert entfalten. Das hat zur Folge, daß Paulus in der Welt die Aufgaben des Erlösers wahrnehmen kann, und zwar nicht nur funktional, als Erfüllung eines Auftrags, sondern aus innerer Wesensgleichheit heraus. Am Schluß der ApcPl hat Paulus die Position erreicht, die am Anfang der Knabe einnimmt.

IV. *Schlußbemerkung*

Die ApcPl hat in der Forschung eine schlechte Presse. Hans Martin Schenke sagt von ihr, sie sei ein „kümmerliches Machwerk, sozusagen das Produkt eines gnostischen Hilfschülers“, eine „wilde zweck- und ziellose Ausmalung bzw. Weiterspinnung der Entrückung des Paulus . . . verziert mit ein paar paulinischen Eierschalen“.⁹⁶

Wir wollen nicht in den umgekehrten Fehler verfallen und die ApcPl zu einem Kunstwerk erster Güte emporstilisieren. Man sollte aber mit solchen Urteilen vorsichtiger umgehen. Selbst der theologisch gebildete Leser wird, wenn er nicht über spezielles Vorwissen verfügt, die Lektüre der meisten Nag-Hammadi-Schriften zunächst als Zumutung empfinden. Es kann nicht Aufgabe der Forschung sein, diesen sehr verständlichen Verfremdungseffekt auch noch zu zementieren. Der Quellenbestand für die ersten christlichen Jahrhunderte allgemein und für die Gnosis insbesondere ist sehr zufällig und sehr begrenzt. Wir sollten froh sein um jeden Text, der uns zur Verfügung steht. Hilfreicher als abfällige Äußerungen sind allemal eindringende Interpretationen, die uns den Gehalt einer Schrift und ihren Informationswert erst erschließen.

(Abgeschlossen im Dezember 1984)

⁹⁶ *H. M. Schenke*, *Rez.*, 25. Vgl. das Urteil des Berliner Arbeitskreises (s. Anm. 48), 43: „Im ganzen bietet die Schrift, auch für die Frage der Verarbeitung heterogener mythischer Elemente, nur wenig Interessantes“. Positiver *A. Böblig*, *ApcPl*, 15: „Diese kleine und auch nicht allzu bedeutsame Schrift bringt doch einige Momente, die für das Verständnis des gnostischen Denkens vom Interesse sind“.