

2 Der Wunsch nach (Selbst-)Vergewisserung: Beispiele zur Typologie antiker Jenseitsreisen

Um den entstandenen Suchbegriff von Jenseitsreisen zu erweitern bzw. auch um die bisherigen Kriterien zu überprüfen – Bousset beispielsweise bezog sich ja auf literarische Himmelsreisen aus der Antike – sollen Beispiele aus der Antike den Begriff veranschaulichen.

2.1 PARMENIDES VON ELEA: REISE ZU WISSEN UND WAHRHEIT

Die wohl älteste literarische Darstellung einer Himmelsreise findet sich bei Parmenides von Elea, der um 515 v. Chr. geboren wurde.¹ Es heißt, er habe nur eine einzige Schrift verfasst,² ein Lehrgedicht in Hexametern. Mit der epischen Form stellt Parmenides sich selbst in die Tradition Homers und Hesiods, aber auch in die der orphisch-religiösen Sänger und Heiler.³

Das Gedicht lässt sich in drei Teile unterschiedlicher Länge gliedern:⁴

1. Der Vorspann beginnt unmittelbar mit einer Fahrt „in einen Raum außerhalb des menschlichen, gewohnten Aufenthalts“⁵, durch das von Dike bewachte Tor der Bahnen von Tag und Nacht „hin zur Göttin[...], die ihm alles, was er dichtet, offenbart“⁶ und daher als „Muse“ des Parmenides⁷ bezeichnet wird.

1 Gemelli Marciano 2009, 42. Gemelli Marciano nennt zwei voneinander abweichende Berichte über das Geburtsjahr, hält allerdings die Angabe in der fiktiven Inszenierung des platonischen *PARMENIDES*, aus der man das Jahr 515 v. Chr. berechnen kann, für plausibler.

2 Vgl. Kirk et al. 2001, 265.

3 Vgl. Buchheim 1994, 103.

4 Vgl. Buchheim 1994, 104.

5 Buchheim 1994, 104.

6 Buchheim 1994, 104.

7 Buchheim 1994, 104.

Das Proömium, das die Begegnung mit der Wahrheit als mystisches Erlebnis darstellt, habe, so die Alphilologin Laura Gemelli Marciano, seit der Antike immer wieder Anstoß erregt; Platon und Aristoteles strichen es in ihren Darstellungen der parmenidischen Lehre sogar komplett.⁸ Vor dem Hintergrund dessen aber, dass die archaische Dichtung eine Rezitation vorsah und sich nicht primär schriftlich vermittelte, „ist das Proömium, das dem Zuhörer zuerst begegnete und ihm den Weg weisen sollte, der Schlüssel, um die anderen Teile des Gedichtes zu verstehen“⁹, die dort geschilderte Himmelsreise ist somit von hoher Bedeutung.

2. Der zweite Teil des Gedichts enthält die dem Dichter geoffenbarte Wahrheit: Er erhält Aufschluss über Grundlagen der Metaphysik, „gewahrt“¹⁰ die Asymmetrie von Sein und Nichtsein und die Scheinhaftigkeit der irdischen Ansichten, wie es die Göttin schon im Proömium ankündigte: „So steht es Dir an, alles zu erfahren, einerseits das unerschütterliche Herz der wohlgerundeten Wahrheit und andererseits die Meinungen der Sterblichen, in denen keine wahre Verlässlichkeit wohnt.“¹¹
3. Eine große Textmenge des dritten, ursprünglich wohl längsten Teiles, der eine „Schilderung der Dinge, wie sie der menschlichen Ansicht (doxa) sich darstellen“¹² enthielt, ist verloren.

Der erste Teil des Lehrgedichts, das für das Verständnis ganz zentrale Proömium, wird auch „Himmelfahrt des Parmenides“¹³ genannt. Der obigen Unterscheidung von Jenseitsfahrt und Jenseitsreise nach, soll hier aber von der Himmelsreise, also einer Jenseitsreise anstelle einer Jenseitsfahrt, gesprochen werden, unter anderem weil das Kriterium der Rückkehr erfüllt ist.

Welche Charakteristika lassen sich nun weiter aus der Erzählung herausfiltern und als Merkmale für eine Jenseitsreise in die Definitionsschablone, die, wie oben beschrieben, work in progress entsteht, während der Untersuchung von Beispielen wie eben das des Parmenides, einpassen oder sind oben bereits erwähnt?

8 Vgl. Gemelli Marciano 2009, 52.

9 Gemelli Marciano 2009, 47.

10 Zur Bedeutung des Nous, des Gewahrens mit nicht nur rezeptiven sondern auch konzeptiven und protensiven Charakters, also als Blick auf „den eigentlichen Nenner“, siehe Buchheim 1994, 108-115.

11 Parmenides Frgm. 1, zit. nach Übersetzung Kirk et al. 2001, 267. Um das Zitat nicht aus dem Zusammenhang zu reißen, sei hier noch der folgende Nachsatz zitiert: „Nichtsdedo weniger [sic!] wirst du auch dieses verstehen lernen, wieso das, was man meint, in gültiger Weise Bestand haben (sein) muß, indem es alles ganz und gar durchdringt.“ (Ebd.). Dieser Anschlusssatz macht deutlich, dass die menschliche Perspektive nicht insgesamt als falsch zu verwerfen ist, sondern lediglich eine Verdrehung ist, ein Anschein unter dem die Grundstruktur der Wahrheit erhalten bleibt. Siehe hierzu auch den dritten Teil des Gedichts und Buchheim 1994, 105 sowie 131-144.

12 Buchheim 1994, 104.

13 Heininger 1996, 102.

Zunächst einmal ist das oben ausgeführte Merkmal der Perspektive auffällig. Parmenides erzählt in der 1. Person, in Form eines Erlebnisberichts.¹⁴ Dieses recht klare Merkmal, das bereits Teil der Schablone ist, wirft allerdings die Frage nach der Form des Erlebens von Parmenides auf. Heininger stellt die unterschiedlichen Positionen in der Forschung dar – die von der Deutung der Reise als einen vom Subjekt geleisteten Durchbruch zur Klarheit bis zur Intervention einer persönlichen göttlichen Gewalt reichen – und macht anhand der Passivverwendung deutlich, dass Parmenides ihm nach „die Erkenntnis der Wahrheit gewiß nicht [als eigene Leistung ausgibt], sondern als ein von außen an ihn herandrängendes Geschehen“¹⁵.

So wird auch bereits aus den ersten Versen deutlich, dass der Protagonist die Fahrt zur Göttin nicht selbst vorantreibt:

„Die Stuten, die mich tragen, soweit mein Herz nur begehrte, geleiten mich, seitdem sie mich auf den kundereichen (oder weithin berühmten) Weg der Dämonin (Göttin) geführt [...]. Auf diesem Weg ließ ich mich tragen; denn auf diesem trugen mich die verständnisreichen Stuten, indem sie den Wagen zogen, und Jungfrauen wiesen den Weg. Die Achse in den Naben erhitzte sich und entsandte den durchdringenden Ton einer Pfeife [...], da die Heliadenjungfrauen, die zuvor das Haus der Nacht zum Licht hin verlassen und mit den Händen vom Haupt die Schleier weggestoßen hatten, sich ständig Geleit zu geben beeilten.“¹⁶

Buchheim deutet diese Leichtigkeit mittels eines Vergleichs bei einem geistigen Durchbruch an Erkenntnissen:

„Schon aus diesen ersten Versen hört man die Leichtgängigkeit heraus, das mühelose ohne eigenes Zutun getriebene Vorankommen, wie es z.B. nach einem gelungenen Durchbruch möglich ist [...]. Einmal auf dem richtigen Weg, dem ‚Weg der Göttin‘, wie es heißt, gibt es kein Aufhalten mehr. Überall hin und durch alles hindurch bringt er den ‚wissenden Mann‘, den die Göttin eingeweiht hat und der nun mit seinem Gedicht andere Geeignete einweihen will.“¹⁷

So wird nicht nur durch die Beschreibung der Reise, sondern auch durch die Ansprache der Göttin – es geht darum was sie sagt, nicht wo und wie sie es sagt – deutlich, dass auch das oben genannte Kriterium, der Schwerpunkt auf Reise statt Ziel, hier zutrifft. Es geht nicht um den Himmel als Ziel, vielmehr um das, was die Göttin offenbart und damit eben auch um die Reise des Wahrheitssuchenden und den Weg des Erkennens bzw. der Erkenntnis. Schließlich ist mit den Ausführungen der namenlos bleibenden Göttin über das Seiende der Weg¹⁸ auch noch nicht abgeschlossen. Mit

14 Vgl. Heininger 1996, 102.

15 Heininger 1996, 104.

16 Fragm. 1, zit. nach Übersetzung Kirk et al. 2001, 267. Hervorheb. i. O.

17 Buchheim 1994, 105.

18 Im Grunde gibt es nicht nur diesen Weg des Protagonisten sondern zudem auch eine metaphorische Reise des Rezipienten: „Indem sich der Zuhörer bemüht, das Rätsel [Vorwegnahmen, Anspielungen, Unbestimmtheiten und Zweideutigkeiten in Sprache und Struktur] zu lösen, erfährt er eine innere Entwicklung, die ihn verändert.“ (Gemelli Marciano 2009, 48).

ihrem Ausführen der Anschein bleibenden menschlichen Perspektive und Sprachgewohnheit gibt sie Parmenides den Schlüssel dazu, die Wahrheit zu prüfen: „Der Wunsch nach Vergewisserung und damit die Überprüfung des einmal Erreichten ist [...] eine Grundintention des Parmenides“¹⁹.

Diese Haltung des Parmenides, ein Entwicklungsgang, der schließlich die klassische Philosophie und Logik erreicht²⁰, entsteht vor einem bestimmten kulturge- schichtlichen Kontext: Um die durch Verelung vieler Kleinbauern drohenden bürgerkriegsähnlichen Zustände unter Kontrolle zu bekommen, wird von den hellenischen Stadtstaaten das regulierende Instrument der Kolonialisierung entwickelt. Der darauf folgende Handel führt zu einem weiteren Lebenshorizont und einem offenerem Denken, in dessen Zusammenhang sich die abendländischen Wissenschaften entwickeln.²¹

Die Himmelsreise des Parmenides steht in der damit aufkommenden philosophischen und empirischen Bewegung, komplizierte Zusammenhänge außerhalb der mythischen Zusammenhänge zu erschließen.²² So lässt sich aus dem Kontext des 6. Jahrhunderts v. Chr. die Himmelsreise als Stilmittel philosophischer Entmythologisierung verstehen. Parmenides macht keine Ekstaseerfahrung und erzählt auch nicht einen Traum als Götterbotschaft, er erhebt nicht den Anspruch, seine Erzählung in religiöse Deutung zu verankern – vielmehr stellt seine Schilderung einer Himmelsreise eben eine Parodie²³ auf den polytheistischen Götter- und Mythenglauben dar.²⁴

Eine Parodie auf das Genre der Jenseitsreisen ist dann bei Lukian zu finden. In seiner Hadesreise *MENIPPUS SIVE NECIOMANTIA* und seiner Himmelsreise²⁵ *IKAROME-*

19 Buchheim 1994, 102.

20 Vgl. Buchheim 1994, 102f.

21 Vgl. Dahlheim 1994, 61-80 und Hauser 17.06.2001, 5.

22 Vgl. Hauser 17.06.2001, 5.

23 Die hier vertretene Deutung als Parodie ist natürlich nur eine mögliche Lesart. Heininger beispielsweise sieht solch einen Umgang erst um einiges später mit Lukian auftreten. Ihm nach nutzt Parmenides das Motiv der Jenseitsreise und die mythische Sprache, gerade auch durch die Anknüpfung an Hesiod, um den eigenen philosophischen Anspruch zu begründen. Die Funktion der Himmelsreise des Parmenides ist laut Heininger also die der Legitimation. (Vgl. Heininger 1996, 104.). Durchaus lassen sich aber auch zwei unterschiedliche Vermutungen anstellen, inwieweit man diese zunächst konträr erscheinende These mit der Parodie in Einklang bringen könnte: Zum einen schließlich parodiert Parmenides der obigen These nach lediglich den polytheistischen Mythenglauben, nimmt das Medium der Jenseitsreise selbst für das Transportieren seines Stoffes aber vielleicht ernst. Zum anderen dient ihm der Mythos innerhalb der Parodie, also auf der Ebene der Erzählstruktur tatsächlich ja als Legitimation: Das Medium der Himmelsreise und die Offenbarung der Göttin stellen einen Anspruch und eine Verbindlichkeit, ein Verbürgen des Wahrheitsgehaltes für den Protagonisten dar.

24 Vgl. Hauser 17.06.2001, 5.

25 Um die obige Unterscheidung der Himmelsreise von anderen „Kommunikationsformen“ beizubehalten, ist anzumerken, dass die Himmelsreise im *IKAROMENIPP* als Rahmengattung für Erscheinung und Erleuchtung fungiert. Vgl. Heininger 1996, 100.

NIPPUS wendet er sich gegen die von den zeitgenössischen Philosophenschulen geleherte Lebensführung und die sie begründende Metaphysik.²⁶

„Zu diesem Zweck bereist der Held der Dialoge, der Kyniker Menipp, Unterwelt und Himmel, um von dort mit teils harter Kunde zurückzukehren: dem Entschluß der Götter, übers Jahr allen existierenden Philosophenschulen den Garaus zu machen (*Icaromenipp* 33), bzw. dem Rat des Teiresias, sich über die himmlischen Dinge nicht unnötig den Kopf zu zerbrechen und in den Wechselfällen des Lebens den gesunden Menschenverstand zu gebrauchen. Das heißt im Klartext auch: Himmels- und Unterweltreisen tragen zur höheren Erkenntnis absolut nichts bei.“²⁷

Lukian nutzt die gängigen Motive der Jenseitsreisen und karikiert sie²⁸:

„Die Aufteilung der Wegstrecke in mehrere Etappen [...], das Auftreten eines Reisebegleiters [...], der Abstieg in den Hades durch einen Schlund [...] das Hinabblicken auf die Erde [...] oder die Kostümierung des Menipp als Herakles, welche auf die Katabasis des Dionysos im Gewand des Herakles bei Aristophanes anspielen dürfte. Konsequent eingestreute komische Elemente stehen im Dienst der Parodie [...].“²⁹

So ist mit dem Beispiel der Himmelsreise des Parmenides von Elea, die eine Metapher für die Wahrheitssuche darstellt, und dem kurzen Ausblick auf Lukian nicht nur die Typologie antiker Jenseitsreisen angerissen – es war hier von der Perspektive und dem Weg, der Reise an sich, dem „Gewahren“ der Wahrheit und bei Lukian auch von einem Reisebegleiter, einen solchen wird auch das nachfolgende Beispiel in der Figur des Deuteengels noch nennen, die Rede. Zudem wurde durch die Beispiele auch thematisiert, welche Funktion das Thema einer solchen Reise als Motiv in der Literatur einnehmen kann. Welche Funktionen Autoren ihren Jenseitsreisen noch geben können, bzw. welche Intention sie dabei möglicherweise verfolgen, wird sich später bei der Untersuchung weiterer, gerade auch moderner Beispiele zeigen.

Zunächst soll ein zweites antikes Exempel die typologischen Aspekte vertiefen.

2.2 DAS ÄTHIOPISCHE HENOCHBUCH: REISEN ALS APOKALYPTISCHE HOFFNUNGSTRÄGER

Eine neue Hinwendung zu „ekstatischen, visionären Erlebnissen als Medium direkter metaphysischer Selbstvergewisserung“³⁰ und als orientierungsstiftend entsteht spätestens im Kontext der frühjüdischen Apokalyptik. Gott erscheint den Apokalyptikern

26 Vgl. Heininger 1996, 108.

27 Heininger 1996, 108f. Hervorheb. A. B.

28 Heininger konstatiert, begründet u.a. mit anderen parodistischen Verarbeitungen antiker Stoffe, dass die parodistische Verwendung der Himmelsreise im Streitfall eine akzeptable literarische Waffe darstellt. Vgl. Heininger 1996, 109f.

29 Heininger 1996, 109.

30 Hauser 2009, 335.

fern, sein Wirken wird radikal fragwürdig.³¹ Der kulturgeschichtliche Kontext dieser Apokalyptiker zeigt, dass unter anderem Kaiserkult und drohende Hellenisierung die Auslöser dazu waren, literarisch Gegenwart und Zukunftshoffnung in Apokalypsen zu verarbeiten. Ein Beispiel für eine solche Situation stellt die Regierungszeit des Seleukidenkönigs Antiochus IV Epiphanes im 2. Jahrhundert v. Chr. dar. Antiochus geht gegen die Juden, die die stärkste Opposition gegen seine Hellenisierungspolitik darstellen, vor, indem er unter anderem die Beschneidung verbietet und den Tempel in einen Zeus-Tempel umwandelt.³²

Neben einer Deutung solch aussichtslos scheinender Situationen als Ausdrucksformen eines ersten, in sich schlechten Äons, dem in den literarischen Apokalypsen die Heilserwartung eines kommenden Äons gegenüber gestellt wird,³³ führen auch eine langsam aufkommende³⁴ Sehnsucht nach Orientierung im Heilen der Vorzeit und die Orientierungsprobleme angesichts eines durch die Mobilität seit Alexander entstandenen Möglichkeitshorizontes wählbarer Religiosität³⁵ zur Ausarbeitung literarischer Apokalypsen. Aus dem dieser Mobilität geschuldeten „antiken Synkretismus“ resultieren zudem „die unverbunden nebeneinanderstehenden Bereiche Gelehrsamkeit und mirakulöser Mystizismus einerseits bei den Gebildeten und die Orientierung an populären Formen von Magie und Kult bei den Nichtgebildeten“³⁶.

Dem Bedürfnis nach Orientierung entspricht das Bedürfnis nach einer systematischen Weltanschauung³⁷, die auch das Jenseitige beinhaltet, da das Göttliche als das „Kraftzentrum der Welt [verstanden wird], auf das der Mensch als mikrokosmisches ‚Abbild‘ (eikόν) der makrokosmischen Verhältnisse in seiner geistigen Existenz bezogen ist“³⁸.

31 Vgl. Hauser 2009, 335.

32 Vgl. Rowley 1965, 42.

33 Vgl. Schreiner 1969, 112-116.

34 Im 1. Jahrhundert v. Chr. lässt sich ein Umschlagspunkt konstatieren: Während es seit Aristoteles üblich war, den Erkenntnisfortschritt der jeweiligen Gegenwart am höchsten zu bewerten, wird nun mit der römischen Kaiserzeit „nicht mehr primär nach neuester, sondern nach ältester Wahrheit und Autorität“ gefragt. (Beyschlag 1982, 101.)

35 Vgl. Hauser 17.06.2001, 6.

36 Hauser 17.06.2001, 6.

37 Zum Begriff *Weltanschauung* siehe die Ausführungen im III. Kapitel.

38 Beyschlag 1982, 103. Dazu ist jedoch anzumerken, dass Beyschlag diese Weltanschauung auf den Spätstoiker Poseidonios (gestorben 51 v. Chr.) bezieht, also auf eine Zeit nach der frühjüdischen Apokalyptik, die ja hier betrachtet wird. Dass aber auch zur behandelten Zeit bereits eine Wendung zur göttlichen Transzendenz vollzogen wurde, zeigt sich daran, dass gerade die Apokalyptiker sich ja mit der daraus resultierenden Frage nach der Anwesenheit des Göttlichen in der Welt beschäftigten, eben weil Ihnen der gegenwärtige Äon als gottesfern erschien. So meint Schreiner hinsichtlich der Jenseitshoffnung der Apokalyptiker: „Die Frage, ob die apokalyptische Eschatologie im Grunde wesentlich und überwiegend eine transzendenten oder eine erdhafte sei, wird sicherlich dahingehend zu beantworten sein, daß sie eine jenseitige ist.“ (Schreiner 1969, 117.)

Der Apokalyptiker sieht in „Träume[n] der Nacht und Visione[n] des Tages“³⁹ Anfang und Ende der Welt bzw. der Geschichte, er erfährt die Ordnung der kosmischen Gesetze in Reisen durch Raum und Zeit und eben in die himmlischen Sphären, die die Welt begründen und ihr Ordnung geben.⁴⁰

Ein Beispiel für das Darstellungsmittel der Reise in solch himmlische Sphären – Heininger spricht gar vom „Prototyp dieses visionären Kommunikationstyps“⁴¹ und Schreiner von „geradezu ein[em] Kompendium des apokalyptischen Geheimwissens des Spätjudentums“⁴² – stellt das äthiopische Henochbuch dar. In der Apokalypse wird sowohl von der Entrückung Henochs nach seinem Tode und den Reiseetappen bei der Auffahrt in den Himmel als auch von Visionen und Himmelsreisen berichtet. Da gemäß der obigen Unterscheidung nur typologische Aspekte der Himmelsreise aufzuzeigen sind, werden an dieser Stelle lediglich dafür relevante Einzelheiten hervorgehoben.

Heininger sieht im äthiopischen Henochbuch drei Himmelsreisen beschrieben, da allerdings „an keiner Stelle die Rückkehr Henochs auf die Erde erwähnt wird, könnte sich der Verdacht einstellen, besagte Himmelsreisen erfolgten gar nicht auf der Basis zeitweiliger, sondern endgültiger Entrückungen“⁴³. So meint Bousset auch, eine Himmelsreise trete erst im slavischen Henochbuch auf, zuvor sei von einer Entrückung die Rede.⁴⁴ Heininger argumentiert für seine These von drei Reisen mit der Textanordnung: In äth Hen LXX, 1-4 werde die endgültige Versetzung Henochs ins Paradies beschrieben, die anderen Reisen seien also vorläufig.⁴⁵ Auch Benz zählt die beiden Reisen, die Heininger meint, im Buch der Wächter, also in den ersten 36 Kapiteln des Ersten Henochbuchs.⁴⁶ Schreiner lässt diesen ersten Teil außer Acht und spricht nur von einer Reise in LXXf.⁴⁷

Neben der endgültigen Entrückung nach seinem Tode, so zumindest nach Heininger und auch der Version Schreiners, wird Henoch auch „bei Lebzeiten erhoben [...] zu jenem Menschensohn und zu dem Herrn der Geister, von denen hinweg, die auf dem Festland wohnen.“⁴⁸ (LXX, 1).

Welche grundlegenden Eigenschaften dieser Himmelsreise(n) treten dabei nun auf?

Zunächst ist festzustellen, dass in äthHen LXXI expliziert wird, in welcher Form Henoch die Reise antritt: „Und dann geschah es, daß mein Geist entrückt wurde, und er stieg empor in die Himmel [...]. Und er entrückte *meinen Geist*, und ich, Henoch, (war) im Himmel der Himmel [...]. Und *mein Geist* sah [...].“⁴⁹ (äthHen LXXI,1-6).

39 Hauser 2009, 336.

40 Vgl. Hauser 2009, 336.

41 Heininger 1996, 111.

42 Schreiner 1969, 28. Zit. nach Weiser 1949, 366.

43 Heininger 1996, 118.

44 Bousset 1960, 7.

45 Vgl. Heininger 1996, 118.

46 Vgl. Benz 2013, 36.

47 Vgl. Schreiner 1969, 85.

48 Uhlig 1984, 631.

49 Uhlig 1984, 632. Hervorheb. A. B.

Später heißt es „Und ich fiel auf mein Angesicht, und mein ganzer Leib schmolz dahin, und mein Geist wurde verwandelt, und ich schrie mit großer Stimme, mit dem Geist der Kraft, und ich pries und verherrlichte und erhöhte (ihn).“ (äthHen LXXI, 11). Hier ist deutlich die Ich-Perspektive zu bemerken.

Henoch führt seine Himmelsreise nicht aus eigener Kraft aus, der Erzengel Michael fasst ihn an der Hand.⁵⁰ Auch bei seinen früheren Entrückungen bzw. Reisen – den kosmischen Reisen in äthHen XVII, 1- XXXVI, 4, die Heininger und Benz auch als Himmelsreisen zählen – wird Henoch bereits mutmaßlich von Engeln geleitet: „Und sie nahmen mich (hinweg) an einen Ort, wo die die dort waren, wie loderndes Feuer sind [...]“⁵¹ (äthHen XVII, 1). So kann man an dieser Stelle die Figur und Funktion eines *Deuteengels* benennen: „Der Deuteangel [...] hat seinen festen Platz in den apokalyptischen Schriften, weil die Schauungen nicht im Klartext sprechen, sondern im mehrdeutigen Bild und Symbol sowohl andeuten als auch verhüllen.“⁵²

Auf seiner Reise wird Henoch zu allen Geheimnissen der „Barmherzigkeit“, „Gerechtigkeit“ und „der Enden des Himmels“ geführt und das Heil des kommenden Äons wird ihm mitgeteilt. „Auf diese Weise dient die Himmelsreise innerweltlich der Neukonstitution von Hoffnung in scheinbar hoffnungsloser Zeit.“⁵³ In den Reisen, die Heininger zusätzlich miteinschließt, wird Henoch auf dem Weg in die unterschiedlichen Himmel zudem die innerweltliche Ordnung gezeigt.

Die Himmelsreise und damit die Jenseitsreise ist so nicht mehr nur wie in der älteren Apokalyptik Stilmittel, sondern wird Selbstzweck der Darstellung, enthüllt kosmologische, kosmogenische und transzendentale Mysterien.⁵⁴ Dies zeigt sich deutlich auch am späteren slavischen Henochebuch.

Auf Ebene der Inszenierung dient die Himmelsreise Henochs zudem der Autorität und Glaubwürdigkeit seiner Ausführungen.

Auch das Beispiel der Himmelsreise(n) im äthiopischen Henochebuch zeigt, welche Funktion Jenseitsreisen allgemein einnehmen können und dass Jenseitsreisen der weisheitlich-prophetischen Apokalyptik auch unterschiedliche „Schwerpunkte ihrer Wissensinteressen“⁵⁵ zeigen können – im äthHen nimmt beispielsweise die Kosmologie einen breiten Raum ein. So deutet sich exemplarisch auch bereits an, dass die Funktion der Jenseitsreise vom zeitgeschichtlichen Kontext und dem Erfahrungshorizont bzw. der Weltanschauung⁵⁶ der Verfasser abhängt.

Die oben bisher bereits definierte und durch das erste Beispiel (Parmenides) bestätigte bzw. ergänzte Typologie trifft auch auf die exemplarisch ausgeführte Himmelsreise der Apokalyptiker zu:

Der Protagonist, der aus eigener Perspektive berichtet, begibt sich zu Lebzeiten auf eine Reise in transzendentale Sphären. Der Fokus liegt dabei auf dem Weg dorthin

50 Vgl. äthHen LXXI, 3. Uhlig 1984, 632.

51 Uhlig 1984, 546. Hervorheb. A. B.

52 Schreiner 1969, 90.

53 Hauser 2009, 337.

54 Vgl. Schreiner 1969, 85.

55 Dormeyer und Hauser 1990, 43.

56 Siehe den Begriff der Weltanschauung im III. Kapitel.

– dies trifft beim Beispiel Henochs vor allem zu, wenn man wie Heininger die ausführlich geschilderten Reiseetappen bis in den siebten Himmel auch als Himmelsreise und nicht als endgültige Entrückung beurteilt. Henoch begibt sich außerdem nicht aus eigener Kraft auf die Reise und wird von Engeln begleitet. Diese Deuteengel lassen ihn sein Erleben eines übergreifenden Blicks auf die kosmische Ordnung interpretieren.

Henochs Jenseitsreise wurde hier auch deshalb als ein Beispiel genannt, weil in ihm das Motiv der Jenseitsreise ganz deutlich ausgestaltet ist. Benz wertet Henochs Jenseitsreise im *BUCH DER WÄCHTER* als erste Jenseitsreise, in der voll ausgebildet das Erzählverfahren der Jenseitsreise erscheint, das er in einer Linearisierung des Raum-eindrucks durch Bewegung und anschauliche Erzählung durch Demonstrativpronomina bestehen sieht.⁵⁷ Seine These, „dass sich die frühchristlichen Jenseitsreisen und mittelbar dann auch die mittelalterlichen Texte gerade in ihrer narrativen Struktur erst vor dem Hintergrund der frühjüdischen Erzählungen adäquat verstehen lassen“⁵⁸, stützt die Auswahl von Henoch als Beispiel in dieser Arbeit weiterhin. Frühchristliche Jenseitsreisen wie die *PAULUS-APOKALYPSE*, die Benz mit der *PETRUS-APOKALYPSE* vergleicht, sowie mittelalterliche Texte werden hier ausgeklammert. Zwar entstehen ab dem Frühmittelalter Erzählungen, die nun die Jenseitsreise als hauptsächlichen Erzählgegenstand haben,⁵⁹ und das Mittelalter bringt im Rahmen der damals vor allem im monastischen Milieu sehr beliebten Gattung Visionsliteratur,⁶⁰ als deren Unterart Jenseitsreiseerzählungen dann oft auftauchen, zahlreiche Jenseitsreisen her-vor.⁶¹ Das Motiv bleibt aber eben am Erzählverfahren und den Elementen früherer Erzählungen von Jenseitsreisen orientiert. Ein wirklich veränderter Umgang⁶² mit dem Motiv ergibt sich, sobald sich die Weltanschauung der Menschen grundlegend ändert – so wie es, wie im I. Kapitel ausgeführt, in der Moderne geschieht. Während die Erzählungen im Mittelalter vor allem als Ort der Genese konkret-an anschaulicher Jenseitsvorstellungen⁶³ zu verstehen sind, ist in der Moderne noch umso mehr das Diesseits, der jeweilige zeitgeschichtliche Hintergrund des Autors der Jenseitsreise von Bedeutung. Insgesamt verarbeiten natürlich alle literarischen Jenseitsreisen das Motiv des überschauenden Standpunktes, des zentralen Motives der Jenseitsreise, in ihrer Zeit. So ist das Jenseits der mittelalterlichen Erzählungen klar an den „diessei-

57 Vgl. Benz 2013, 4f.

58 Benz 2013, 6.

59 Vgl. Benz 2013, 7.

60 Vgl. Le Goff 1990, 129.

61 So gibt es zu Erzählungen von Jenseitsreisen bzw. Visionsliteratur aus dem Mittelalter auch einige Literatur, so beispielsweise Benz 2013, Le Goff 1990, Dinzelbacher 1981, Dinzelbacher 1989, Owen 1970, McGinn 1979.

62 Hier ist hinzuzufügen, dass es natürlich auch in früheren Erzählungen bereits einen unterschiedlichen Umgang mit der Gattung der Jenseitsreisen gab, wie es Benz herausstellt, der kalkuliert ‚naiv-objektivierende‘ Erzählungen von solchen unterscheidet, die ihre eigene Medialität reflektieren. Vgl. Benz 2013, 10.

63 Vgl. Benz 2013, 3.

tig-physikalischen Bedingungen“⁶⁴ ausgerichtet. Das Diesseits der Jenseitsreiseerzählungen in der Moderne ist aber von besonderer Bedeutung: So muss der Jenseitsreiseort in modernen Erzählungen gar nicht mehr offensichtlich in einem jenseitigen, dem Tode folgenden Ort bestehen, wie die unten untersuchten Beispiele zeigen werden.

Bevor die Beispiele betrachtet werden, wird aber zunächst einmal anhand des entwickelten Begriffs von Jenseitsreise ein Analyseschema erarbeitet.

64 Benz 2013, 3.