

WENDELIN KNOCH

„Der Himmel“ –  
ein bergender „Raum“ für die Ewigkeit?  
Theologische Anmerkungen zu einem kontrovers  
diskutierten Thema

1. ZUR EINFÜHRUNG: MITTELALTERLICHE HIMMELSVORSTELLUNGEN,  
EIN AKTUELLES THEMA DER MEDIÄVISTIK

Mittelalterliche Himmelsvorstellungen begegnen uns heute in vielfacher Weise. Und dementsprechend weit gestreut sind auch die Untersuchungen und Forschungsarbeiten, welche sich dem Thema „Himmel“ zuwenden. Weltkarten<sup>1</sup>, Stadtpläne<sup>2</sup>, Kirchenbauten<sup>3</sup> und Klöster mit ihren Gärten<sup>4</sup>, zudem das breite Feld der Kunst (in Mosaik und Malerei<sup>5</sup>) entbergen auf je eigene Weise Vorstellungen vom „Himmel“. Überdies wollen auch Handschriftenil-

---

<sup>1</sup> Vgl. Hartmut Kugler, Hochmittelalterliche Weltkarten als Geschichtsbilder. In: Hans Werner Goetz (Hg.), Hochmittelalterliches Geschichtsbewußtsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen. Berlin 1998, 179–198.

<sup>2</sup> Vgl. Werner Müller, Die Heilige Stadt, Roma Quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel. Stuttgart 1961.

<sup>3</sup> Vgl. Otto von Simson, Die gotische Kathedrale. Beiträge zu ihrer Entstehung und Bedeutung. Darmstadt <sup>5</sup>1992; Joseph Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters. Münster <sup>2</sup>1964; Günter Bandmann, Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger. Berlin 1951. Siehe auch den Beitrag von Michael Viktor Schwarz, Kathedralen verstehen (St. Veit in Prag als räumlich organisiertes Medienensemble. In: Elisabeth Vavra (Hg.), Virtuelle Räume. Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter. Berlin 2005, 47–68.

<sup>4</sup> Vgl. Konrad Hecht, Der St.-Galler Klosterplan. Wiesbaden 1997; Naomi Miller, Paradise Regained: Medieval Garden fountains. In: Medieval Gardens. Washington D.C. 1986, 133–153.

<sup>5</sup> Vgl. Horst Appuhn, Einführung in die Ikonographie der mittelalterlichen Kunst in Deutschland. Darmstadt 1979.

luminationen<sup>6</sup> und Zeugnisse der Literatur<sup>7</sup> beachtet sein. Und es wundert nicht, dass fachbezogen zum Thema ‚Himmel‘ teilweise kontroverse Positionen diskutiert werden, wo die Fragen nach Herkunft und Quellenlage und deren Ausformungen und Umsetzungen gestellt werden. Zwingt das Thema ‚Himmel‘ deshalb zu intensivem Hören und Sehen, so sieht es auch der Theologe als geboten an, die Nähe der Stadt Wien gewichtend, an dieser Stelle an den Nestor der Handschriftenforscher Otto Pächt zu erinnern, selbst wenn sein Schaffen über die hier zu bedenkende Epoche weit hinaus reicht.<sup>8</sup> Die „Apotheose des Schauens“, die als Leitperspektive seiner Auffassung von Kunstgeschichte gelten kann, mag uns zur Kernfrage unseres Vortrags führen: Ist der Himmel ein ‚Raum‘? Unbestreitbar ist, dass sich die mittelalterlichen Vorstellungen vom Himmel ganz allgemein wie auch in konkreten Einzelausformungen vom biblischen Hintergrund her speisen,<sup>9</sup> – unbeschadet mannigfacher Quellen, die außerchristliches Gedankengut einführen und somit abweichende Einzeldetails erklärbar machen.<sup>10</sup>

## 2. DER HIMMEL, EINE BIBLISCH BEZEUGTE WIRKLICHKEIT ALS KONKRETER IMPULS FÜR WISSENSCHAFT UND KULTUR – BEOBACHTUNGEN ZUR EPOCHE DER FRÜHSCHOLASTIK

### *2.1. Das biblische Fundament*

Die Rede vom ‚Himmel‘ durchzieht die gesamte Heilige Schrift. Unter Aufnahme kosmologischer Elemente aus dem Alten Orient formt das Alte Testament das klare Bekenntnis zu Gott, der „Himmel und Erde“ geschaffen hat.

<sup>6</sup> Vgl. Lieselotte E. Saurma-Jeltsch, *Die Miniaturen im „Liber Scivias“ der Hildegard von Bingen. Die Wucht der Vision und die Ordnung der Bilder.* Wiesbaden 1998.

<sup>7</sup> Siehe Ulrich Ernst, *Der „Gregorius“ Hartmanns von Aue. Theologische Grundlagen – Legendarische Strukturen – Überlieferung im geistlichen Schrifttum.* Köln-Weimar-Wien 2002, bes. *Heillose Räume und Heilsräume*, 84–105, hier 104: „Als Heilsräume figurieren die Klosterinsel, die eremus und die Städte Jerusalem und Rom“ VIII. („Mit den Termini eremus, desertus, solitudo wird in den mittelalterlichen Quellen verlassenes oder preisgegebenes, unbearbeitetes oder noch nicht kultiviertes Land bezeichnet“; ebd. 95).

<sup>8</sup> Otto Pächt, *Buchmalerei des Mittelalters. Eine Einführung.* 3. verbesserte Aufl. München 1989, bes. „Didaktische Bildseiten“ (Kosmosdarstellungen), 155–160. Er weitet den Blick hin auf die Unsterblichkeit des Menschen, der ein Leben im himmlischen Paradies erhofft.

<sup>9</sup> J. Belzer und O. Knoch, *Himmel.* In: *Neues Bibel-Lexikon II.* Einsiedeln 1995, 152–156.

<sup>10</sup> Ebd. 155; vgl. Hans Holländer, *Himmel.* In: *Lexikon der christlichen Ikonographie 2.* Freiburg 1994, 255–267.

Damit „gilt der Himmel im Alten Testament nicht als eigenständige göttliche Macht“.<sup>11</sup> Er ist Gott, dem Erschaffer, unmittelbar zugeordnet. ‚Der Himmel‘ (als Tempel vorgestellt) ist seine Wohnung (siehe Dtn 26,15, Ps 11,4 u. ö.). Im Gegensatz zum Menschen, der auf der Erde lebt (siehe Ps 115,16), ist Gott damit jenseits aller geschaffenen ‚Himmel‘, die in der zwischentestamentlichen und neutestamentlichen Zeit in zahlenmäßiger Differenzierung benannt werden.

Ist mit ‚Himmel‘ alttestamentlich der Blick des Frommen auf Gott gelenkt, so bindet andererseits dieser Name auch all das, was von der Erde her an natürlichen Phänomenen wahrzunehmen ist. Gott, der über die Himmel auffährt (siehe Ps 18,1 u. ö.), kann auch herabsteigen, den Himmel öffnen.

Über den Himmeln thronend, hat Gott einen Hofstaat, Engel, die Gott lobpreisen (siehe Ps 103,20), seine Botschaft den Menschen bringen (siehe Gen 16,7–13; 18–19) und ihm eine Hilfe sind (bes. Tob 3,16ff.). Darunter sind benannt, – neben dem Satan, der als Ankläger der Menschen zum himmlischen Hofstaat gehört (siehe Hiob 1,6–12; 2,1–7; Sach 3,1f.), – die Kerubim (Ps 18,11 u. ö.) und die Serafim (Jes 6,1–7). Andere Himmelsbewohner finden ebenfalls Erwähnung: Lebewesen und Räder (Ez 1,5ff.; 15ff.), das Heer des Himmels und der Geist (1 Kön 22,19–23 u. ö.), Heilige (Dtn 33,2f., Ps 89,6.8 u. ö.) sowie Söhne Gottes bzw. des Höchsten (Gen 6,1–4; Ps 82,6).

Die alttestamentlichen Aussagen zum geschaffenen Himmel sind im Neuen Testament aufgegriffen und im Blick auf eine inhaltliche Füllung näher ausgefaltet. So findet sich die Vorstellung vom mehrschichtigen Himmelsgewölbe, nicht minder aber auch die Rede von den „Himmeln“ als Umschreibung des Gottesnamens, während die feste Wendung „Himmel und Erde“ die gesamte Schöpfung bezeichnet, die „durch Christus“ ins Dasein gerufen ist (siehe Kol 1,16). Deutet die Metapher vom „himmlischen Paradies“ bereits auf eschatologische Himmelsvorstellungen, so wird diese eschatologische Dimension im Rückgriff auf die Aussagen der Johannesapokalypse (Apk 21,9–27) durch die Rede vom ‚Himmlischen Jerusalem‘ in je eigener Weise nachdrücklich erweitert. Gott, der „im Himmel wohnt“, wird am Ende der Welt „einen neuen Himmel und eine neue Erde“ schaffen, für die das Symbol des „himmlischen Jerusalems“ steht.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Belzer, Himmel 153.

<sup>12</sup> Hans Liebeschütz, Kosmologische Motive in der Bildungswelt der Frühscholastik. In: Vorträge der Bibliothek Warburg, hg. von Fritz Saxl, Vorträge 1923–1924. Leipzig-Berlin 1926, 83–148, hier 83.

## 2.2. Ausfaltungen in Wissenschaft und Kultur

### 2.2.1. Wegstationen zum Hochmittelalter

Das maßgebliche Gewicht der Heiligen Schrift erklärt, warum neben den biblischen Aussagen zum ‚Himmel‘ im frühchristlichen Vorstellungsbereich auch nichtchristliche Quellentexte aufgenommen und interpretiert werden, vor allem Platos Timaios, in der Übersetzung des Chalcidius (4. Jahrhundert) zugänglich,<sup>13</sup> und der Timaios-Kommentar des Porphyrius.<sup>14</sup> Die Kirchenväter sind davon überzeugt, „dass der wahre Kern der heidnischen Wissenschaft gerade in den heiligen Schriften zu finden sei, andererseits (wollen sie) rechtzeitig Grenzpfähle aufstecken zur Kennzeichnung des den Glauben Gefährdenden“.<sup>15</sup> – Unter den Schriften der Bibel wird dem Buch Genesis besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Seit der Väterzeit gehört die Auslegung des Hexaemeron zum Grundbestand theologischer Reflexion. Dabei ist nicht nur den Aussagen des Schöpfungsberichtes in Gen 1 Beachtung geschenkt, welche der Schöpfung „des Himmels und der Erde“ die Erzählungen vom „Paradies“ folgen lassen.<sup>16</sup> Überdies behält Augustinus (354–430), der bedeutendste der lateinischen Kirchenväter, bis in das Hochmittelalter hinein auch hier seinen Einfluss, wie z. B. der bedeutende Theologe Johannes Scotus<sup>17</sup> (9. Jahrhundert) bezeugt. Er greift auf das Frühwerk Augustins zurück, der bereits in seinem kleinen Genesiskommentar in den *Confessiones* die Verse Gen 1,1–2: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde [...]“ von den darauffolgenden Aussagen zum Sechs-Tage-Werk trennt. Damit ist fixiert, dass „das Hexaemeron ontologisch, nicht zeitlich auf die Protoschöpfung (sc. das Caelum caeli, die intellektuale Welt der Engel) folgt: In ihm formte Gott aus Materie die Schöpfung. Allerdings geschah diese Creatio

<sup>13</sup> Johannes Zahlten, „In principio creavit deus caelum ...“ (Gen 1,1). Das Bild des Himmels in der Schöpfungsikonographie aus der Sicht mittelalterlicher Naturwissenschaftler. In: Der Himmel über der Erde. Kosmosymbolik in mittelalterlicher Kunst. Leipzig 1995, 47–58, hier 53: „Die von Macrobius und Martianus Capella, später von Isidor von Sevilla und Beda Venerabilis vertretene Sphärenform des Kosmos geht letztlich auf Platos Timaios zurück. In der Übersetzung und Kommentierung des Chalcidius am Anfang des 4. Jhdts. fand er im Mittelalter weite Verbreitung.“

<sup>14</sup> Liebeschütz, Kosmologische Motive 84.

<sup>15</sup> Ebd. 97.

<sup>16</sup> Reinhold R. Grimm, *Paradisus coelestis – Paradisus terrestris; Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis um 1200*. München 1977.

<sup>17</sup> Liebeschütz, Kosmologische Motive 85ff.

nicht zeitlich abgestuft, wie es die priesterliche Gliederung nach Tagen nahe legt, sondern in *ictu oculi*. Die Tage der biblischen Erzählung müssen also allegorisch gedeutet werden“.<sup>18</sup>

### 2.2.2. Das Verständnis von ‚Himmel‘ im Mittelalter

Es war bereits darauf hinzuweisen, dass das Fundament für eine ausgestaltende Fixierung von konkreten ‚Himmelsorten‘ in Wissenschaft und Kultur seit dem Frühmittelalter auch die eine hohe theologische Kompetenz voraussetzenden Einsichten scholastischer Theologie über die Weltschöpfung darstellen, wie sie etwa in Genesis-Kommentaren formuliert werden.<sup>19</sup> Dabei bietet der Rückgriff auf die Genesisauslegung Augustins gerade dort noch einen weiterführenden Aspekt, wo das *in principio* von Gen. 1,1 unzeitlich als „in Christo“<sup>20</sup> verstanden wird. – Alttestamentliche Aussagen erfahren somit ihre Ausdeutung in konkreter Bindung an Jesus Christus als dem lebendigen Felsen, der den Petrus zum Felsen machte, auf den die Kirche gebaut ist.<sup>21</sup> Das führt zu einer „Kosmisierung des Kirchbaus“<sup>22</sup>, eschatologisch gewendet zum Blick auf das ‚Himmlische Jerusalem‘.<sup>23</sup>

Damit sind konkrete Himmelsorte benannt, die ein differenziertes Weltbild voraussetzen: Die Welt als Kugel, umschlossen von den sieben Planetsphären, die ihrerseits vom Fixsternhimmel und dem Kristallhimmel als *primum mobile*<sup>24</sup> begrenzt sind. Die zehnte Sphäre ist das Empyreum, als Übergang zum „göttlichen Himmel“ unbewegt, dem Himmel der Engel und Seligen. Die Bewegung der unter dem Empyreum existierenden Himmelskörper beweist höchste Weisheit, ist deshalb nicht durch Gravitation, sondern gemäß dem Willen Gottes durch die Hände der Engel hervorgerufen. Über dem Empyreum liegt der „Himmel Gottes“, der nach oben offen ist, eine unzugängliche Wirklichkeit.

<sup>18</sup> Grimm, *Paradisus* 61.

<sup>19</sup> Vgl. Johannes Zahlten, „In principio“ 13–47.

<sup>20</sup> Grimm, *Paradisus* 61.

<sup>21</sup> Siehe Mt 16, 16–18.

<sup>22</sup> Friedrich Möbius, *Kosmosvorstellungen in der mittelalterlichen Sakralarchitektur. Zu religionsgeschichtlichen Aspekten von Grundsteinlegung und Orientation*. In: *Der Himmel über der Erde* 107–123, hier: 114.

<sup>23</sup> Siehe: Bernhard Lang und Colleen McDannell, *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*. Frankfurt 1990, 105–156.

<sup>24</sup> H. Meinhardt, *Empyreum*. In: *Lexikon des Mittelalters* III. München-Zürich 1986, 1898.

Dieses umfassende „Welt- und Himmelsbild“ lässt, auf seine Quellen hin entschlüsselt, die genuine Leistung der theologischen Reflexionen der Scholastiker leicht übersehen. Gegen die beherrschende Autorität des Augustinus wird hier nämlich das Empyreum wie selbstverständlich angenommen, eine Rezeptionsgeschichte, die Gregor Maurach gründlich nachgezeichnet hat.<sup>25</sup> Die Scholastiker kennen dabei nicht nur die Notwendigkeit, alle vorgängigen Quellen zu gewichten und deren Aussagen dann systematisch geordnet vorzustellen.<sup>26</sup> Sie erweitern die theologische Perspektive: Schöpfung und Menschheitsgeschichte ist Geschichte von Gott her und auf ihn hin. Gott öffnet immer wieder den Himmel, lässt sich erfahrbar werden ‚von oben‘.<sup>27</sup>

Dass in diese theologischen Reflexionen auch zeitgenössische Himmels- und Kosmosvorstellungen einfließen, wundert nicht. Sie sind aber selbst Gegenstand der Spekulation nur insoweit, als es die jeweilige theologische Fragestellung erforderlich macht.

Dagegen ist als unumgänglich erkannt, dass bei der Veranschaulichung von Glaubensaussagen in Kunst und Predigt dem Verständnishorizont derer Rechnung zu tragen ist, denen eine Hilfe für eine christliche Alltagsgestaltung gegeben werden sollte.

Solche Veranschaulichungen, ziel- und zweckgeleitet, sind in ihrer theologischen Gewichtung nicht überzubewerten. Wichtig ist vielmehr, dass die sehr unterschiedlichen Aussagen der Bibel über den Himmel, in ein Gesamt eingeordnet, für die Predigt und auch für Künstlerhände umsetzbar sind. Dies gilt – auf nämlicher Ebene anzusetzen – für das Paradies<sup>28</sup> ebenso wie für das ‚Himmlische Jerusalem‘. Deshalb sind an dieser Stelle zwei theologische Anmerkungen zu machen. Zum einen ist festzuhalten: Dem Christen ist der ‚Himmel‘ als Wirklichkeit bewusst, die jeden einzelnen persönlich betrifft. Es geht schließlich (auch) um die eigene ewige Zukunft, um Beheimatung in der *Communio Sanctorum*. Der Himmel ist geglaubt als ‚Ort‘ erfül-

<sup>25</sup> Gregor Maurach, *Coelum Empyreum. Versuch einer Begriffsgeschichte*. Wiesbaden 1968.

<sup>26</sup> Ebd. 85.

<sup>27</sup> Vgl. die Nachweise zu den entsprechenden Mosaikdarstellungen bei: Rotraud Wisskirchen, *Das Mosaikprogramm von S. Prassede in Rom. Ikonographie und Ikonologie* (Jahrbuch für Antike und Christentum Erg. Bd. 17) Münster 1990.

<sup>28</sup> Als Beispiel sei Petrus Comestor (gest. 1178) genannt. Er verweist in selbstverständlicher Allgemeinbildung auf den Alexanderroman, „um die lebenserhaltende Wirkung der Früchte des Lebensbaumes (im Paradies) zu bekräftigen“. *Etiam Alexander scripsit Aristoteli de sacerdotibus arborum solis et lunae, quod eso pomorum longissimam agant vitam* (Petrus Comestor, *Historia Scholastica, Sermones*. Patrologia Latina 198, 1075b).

lender Begegnung, ewigen Lebens mit Gott. Deshalb schließt die Rede über den ‚Himmel‘ dessen konkrete Fassbarkeit ein, – als Heimat, auf die hin sich der Christ auf dem Weg weiß. Das setzt die Kunst überzeugend wie selbstverständlich darstellend um. Wegweisend sind hier die Bemerkungen von Abt Suger (1081/82–1151) über den Bau von Saint Denis.<sup>29</sup> Zum anderen ist zum heftigen Streit um die Deutung der „großen Bischofskirchen der französischen Früh- und Hochgotik sowie die mit ihnen typologisch und stilgeschichtlich zusammenhängenden großen Sakralbauwerke Gesamteuropas“<sup>30</sup> aus der Perspektive der Theologie anzumerken: Die Idee der ‚Himmelsstadt‘ weitet die Architekturidee hin zur persönlichen Identifikation des Kirchbesuchers mit dem Bauwerk, wie Ivo von Chartres in einer berühmten Predigt zur Kirchweihe formuliert hat: „Was ihr hier in diesem Bauwerk seht, ist in euch bereits gänzlich erfüllt“.<sup>31</sup> Deshalb sind die einzelnen Elemente des Kirchbaus nicht zu einem konkret gemeinten „Bild der apokalyptischen Himmelsstadt“<sup>32</sup> zu summieren, sondern sprechen ihre je eigene Sprache. In ihrer Konkretheit widersetzen sie sich einer Identifizierung mit dem Gesamt der himmlischen Stadt.

Dass das ‚Himmlische Jerusalem‘ in anderer Hinsicht einen wichtigen Impuls bietet, sei wenigstens angemerkt. Es ist nämlich zu beachten, dass die Grundrisse vieler nach der ersten Jahrtausendwende gebauten Städte, jeder Zufälligkeit entkleidet, vom Stadtbild der ideal gedachten Stadt Jerusalem her verstehbar werden. Selbst profane gesellschaftliche Strukturen bis hin zum Gerichtswesen verleugnen diesen religiösen Hintergrund nicht. Aus der Stadt, von der die Apokalypse in Kapitel 21 spricht, wird das in idealer Kreisform gestaltete Jerusalem, das die großen Weltkarten in die Mitte rücken.

<sup>29</sup> Vgl. von Simson, *Die gotische Kathedrale*, bes. 93–132; vgl. auch Bandmann, *Mittelalterliche Architektur* 64f.; Hennig Brinkmann, *Mittelalterliche Hermeneutik*. Darmstadt 1980, 130–132; ferner Jean Gimpel, *Die Kathedralenbauer*, übersetzt von Katharina Kramer. Holm 1996, bes. 9–21 (*Der heilige Bernhard und Abt Suger*).

<sup>30</sup> Hans Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*. Baukunst-Mystik-Symbolik. Wiesbaden 2001; Peter Kurmann, *Zur Vorstellung des himmlischen Jerusalem und zu den eschatologischen Perspektiven in der Kunst des Mittelalters*. In: *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, hg. von Jan A. Aertsen und Martin Picavé. Berlin-New York 2002, 292–297; hier 294; ferner Müller, *Heilige Stadt* 57.

<sup>31</sup> Vgl. Wendelin Knoch, „Sunt sacramenta Christi et ecclesiae“. Die (sieben) Sakramente als Erfahrung und Vollzug des kirchlichen Credo in der Theologie der Frühscholastik. In: *Die Feier der Sakramente in der Gemeinde*. Festschrift für H. Rennings. Kevelaer 1986, 64–76, hier 69.

<sup>32</sup> Kurmann, *Vorstellung* 294.

Diese Stadt ist viergeteilt, woran die Bezeichnung ‚Stadtviertel‘ ebenso erinnert wie die Benennung der ‚Kreuzgasse‘, die als Mitte der vier aufeinander treffenden Hauptstraßen zugleich Sitz des öffentlichen Gerichts gewesen ist.<sup>33</sup>

### 3. DER HIMMEL, REFLEXIONEN DER FRÜHSCHOLASTISCHEN THEOLOGIE

Dass die scholastische Theologie facettenreich über ‚Himmel‘ spricht, ist unbestreitbar. Deshalb sei nun exemplarisch aufgezeigt, an welchen Stellen die Aussagen über ‚Himmel‘ verortet werden, und dies in zweifacher Hinsicht, zum einen durch die Analyse theologischer Quellenschriften und zum anderen durch die Benennung theologisch-‚praktischer‘ Einsichten und Akzente, wie sie namentlich in der Sermones-Literatur fassbar werden.

---

<sup>33</sup> Kugler, Weltkarten, bes. 181–183; ferner Müller, Heilige Stadt 59, 110ff., – mit Verweis auf die Weltkarte des Beatus, span. Provenienz, 8. Jh., die als Kommentar zur Apokalypse eine „Quadrirung der Weltscheibe“ (110) versucht, als ein „Weltsymbol der mittelalterlichen Kosmologie. Dieser Beatusentwurf dürfte mit der weit verzweigten Vierersystematik jener Zeit verwandt sein, denn in den gekreuzten Ring stellte die Scholastik die vier Urstoffe, die vier Jahreszeiten, Winde, Himmelsrichtungen, Paradiesesflüsse, Lebensalter, Temperamente [...] [Das] Grundgerüst von Kreis und Kreuz [setzt sich fort] in den Form-schemata der gotischen Fensterrosen, des Buchschmuckes, der Fußbodenmosaikern, der Kompaßzeichnungen.“ Nicht minder bedeutsam ist, dass „das faszinierende Moment für die altchristliche Theologie der Zusammenfall des Weltzentrums mit der Grundtatsache des christlichen Glaubens bleibt: Golgotha, die Mitte der Erde, birgt den Schädel Adams und trägt das Kreuz des Erlösers. Christi Blut fließt auf das Haupt des Urmenschen, und die Heilsgeschichte beginnt in der kosmischen Mitte [...] Streicht man die christliche Ergänzung der mythischen Geographie, so bleibt ein geschlossenes Bild zurück: die viergeteilte Erde und ihr kreuzstrahliges Zentrum mit dem Adamsschädel und der Stadt Jerusalem, dem ‚Mittelpunkt der Erde‘, wie ihr Name zwar nicht philologisch, aber doch symbolisch zutreffend interpretiert wird.“ (181) „Diese alten Mittelpunkt- und Nabelvorstellungen wie Golgotha, Zion und die heilige Stadt selbst kristallisieren sich [...] noch in einem vierten Monument, [...] im Allerheiligsten, jener Herzkammer des Tempels. [Sie] barg [...] ein [...] Denkmal ehrwürdigsten religiösen Tiefsinns: den Stein [...] schetija [...] Die Bezeichnung ist kosmisch gefärbt [...] [Er] ist der Nabel der Welt“ (183). „Die alte christliche Kirche [...] übertrug ihre Omphalosvorstellungen auf den Golgothastein. (194) [...] Nicht nur die alte Kirche, auch das Mittelalter hielt diesen Ort für den Nullpunkt des Kosmos.“ (195).



### 3.1. Theologische Quellentexte

#### 3.1.1. Allgemeine Akzente

Die zunächst dem christlichen Verständnis von Gott und ‚Himmel‘ fremde Annahme eines Empyreums, das – in neuplatonischer Gedankenwelt verankert – „einen obersten Feuerhimmel als Sitz Gottes“<sup>34</sup> annimmt, findet nur zögernd Aufnahme in theologische Reflexionen,<sup>35</sup> zunächst – wenn überhaupt<sup>36</sup> – nur als Begriff erläutert, wie dies bei Remigius von Auxerre (9. Jahrhundert) geschieht.<sup>37</sup> Mag ein „Ätherreich der Sterne“ vertraut sein, das Empyreum bleibt ungenannt.<sup>38</sup> Mit der *Summa Sententiarum*, um das Jahr 1158 verfasst, hält die Annahme eines Empyreums endlich Einzug in die theologische Argumentation zum Schöpfungswerk.<sup>39</sup> Die selbstverständliche Beheimatung des Empyreums bei den Frühscholastikern, die der Sentenzenmeister bezeugt, sieht sich von den Quellen her legitimiert. Es sind benannt: Walafried Strabo als vermeintlicher Verfasser der *Glossa ordinaria*, – tatsächlich Anselm von Laon zugehörig, also nicht ins 9. Jahrhundert, sondern ins 11. Jahrhundert zu datieren,<sup>40</sup> – und Beda, der freilich das Wort *empyreum* nicht kennt.<sup>41</sup> Auch Wilhelm von Auxerre, der mit seiner *Summa Aurea* den Übergang von der Früh- zur Hochscholastik bezeichnet,<sup>42</sup> verweist auf das Empyreum bei seiner Beschreibung des Himmels.<sup>43</sup> In der Hochscholastik schließlich ist der ‚Himmel‘ der Seligen durchgängig mit dem Empyreum gleichge-

<sup>34</sup> Maurach, *Coelum Empyreum* 5.

<sup>35</sup> Ebd. 7f.

<sup>36</sup> Ebd. 9.

<sup>37</sup> Ebd. 8. Siehe Remigii Autissiodorensis *Commentarii in Martianum Capellam*, hg. von Cora E. Lutz. Leiden 1962, Bd.1, 205ff.

<sup>38</sup> Das gilt auch von Anselm von Canterbury (siehe Maurach, *Coelum Empyreum* 85).

<sup>39</sup> *Summa Sententiarum*, tr. II, cap. I: *Unde in Evangelio: Videbam Satan sicut fulgur de coelo cadentem (Lk 10). Nec appellamus hic coelum firmamentum quod secunda die factum est, sed coelum empyreum; ist est, splendidum quod statim repletum est angelis* (Patrologia Latina 176, 81 C).

<sup>40</sup> Zu Anselm von Laon und seiner Schule siehe: Wendelin Knoch, Die Einsetzung der Sakramente durch Christus. Eine Untersuchung zur Sakramententheologie der Frühscholastik von Anselm von Laon bis zu Wilhelm von Auxerre. In: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* N. F. 24 (Münster 1983) 19–73, hier 25.

<sup>41</sup> Zum Weltbild des Beda Venerabilis (672/73–735): Maurach, *Coelum Empyreum* 14ff.

<sup>42</sup> Knoch, *Einsetzung* 365.

<sup>43</sup> *Magistri Guillelmi Altissidorensis, Summa Aurea*, I. II t. I. Paris-Rom 1982, tr II, 31,4f.: *In principio creavit deus celum et terram. Per celum intelligitur celum empyreum [...].*

setzt, inhaltlich aber so erweitert, dass die Ursprungsbedeutung verblasst. Dies könnte auch anhand der Aussagen des Thomas von Aquin über das Empyreum aufgezeigt werden.<sup>44</sup>

### 3.1.2. Petrus Lombardus

Petrus Lombardus bestätigt in seinen einflussreichen Sentenzen<sup>45</sup> das bereits benannte Einteilungsschema der ‚Himmel‘. Er benennt und erklärt als erstes das Empyreum im Blick auf die Engel und deren himmlischen Wohnort sowie den Himmelssturz der sich von Gott lossagenden Engel unter Luzifer als ihrem Anführer.<sup>46</sup> Deshalb lässt sich auch die Aussage Jesu Christi: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“ (Lk 10,18) dahingehend klären, dass ‚Himmel‘ hier nicht ‚das Firmament‘ bedeutet, das am zweiten Tag gemäß dem Buch Genesis geschaffen ist, sondern jenen strahlenden Himmel, der Empyreum heißt, d. h. feurig ist, und zwar vom Glanz, nicht von der Hitze her. Als bald geschaffen, ist er – über dem Firmament bestehend – mit den Engeln gefüllt worden.<sup>47</sup> Damit wirkt Augustins Argumentation nach, auch wenn der Sentenzenmeister als Autoritäten für die Existenz des Empyreum Walafrid Strabo (in falscher Zuordnung), wie gezeigt,<sup>48</sup> und Beda anführt.<sup>49</sup> Die *Glossa ordinaria*, so zitiert der Lombarde, erklärt das Empyreum: *Id est igneum vel intellectuale, quod non ab ardore, sed a splendore dicitur*.<sup>50</sup> Und er folgert des Weiteren aus einem Beda-Zitat, dass sich anfänglich alle Engel im Empyreum aufgehalten haben, mit dem zusammen sie geschaffen worden sind.<sup>51</sup> Im Blick auf Luzifer ist eine ergänzende Frage zu beantworten, die

<sup>44</sup> Siehe Maurach, *Coelum Empyreum* 91; Bernhard Lang, *Ewiges Glück im Jenseits: Perspektiven des Mittelalters und der Renaissance*. In: *Der Himmel über der Erde* 15–31, hier 17f.

<sup>45</sup> *Magistri Petri Lombardi Sententiae in IV Libris distinctae*, t. I, pars II, liber I et II. Rom 1971.

<sup>46</sup> Petrus Lombardus, *Sent. I II, dist. II, cap. 4*, 339, 11f.: *Ubi angeli mox creati fuerint: in empyreo scilicet, quod statim factum, angelis fuerit repletum*.

<sup>47</sup> Ebd. 339, 17–21: *Videbam satanam sicut fulgur de caelo cadentem. Nec appellatur hic caelum firmamentum, quod secunda die factum est, sed caelum splendidum quod dicitur empyreum, it est igneum, a splendore, non a calore, quod statim factum, angelis est repletum, quod est supra firmamentum*.

<sup>48</sup> Vgl. Maurach, *Coelum empyreum* 84f.

<sup>49</sup> Petrus Lombardus, *Sent.*, I,II, 340, 1–13.

<sup>50</sup> Ebd. 340, 2f.

<sup>51</sup> Ebd. 340, 11–13, wobei zu beachten ist, dass die Schöpfung der Engel zugleich erfolgte *cum informi materia omnium corporalium*.

weitere Klärung verspricht. Ein vom Lombarden auf Luzifer bezogenes Wort aus Jes 14,13f., ursprünglich ein Spottlied auf den König von Babel, spricht vom Wunsch nach Aufstieg und Thronbesteigung ‚im Himmel‘. Da Luzifer bereits im Empyreum ist, kann damit nur ein Emporsteigen zur ‚Erhabenheit Gottes‘ gemeint sein, also ein ‚Gott-Gleich-Sein‘.<sup>52</sup> Diesem Stolz folgt deshalb der Sturz aus dem Empyreum an einen von Hitze geprägten ‚Ort‘.<sup>53</sup> Des Weiteren geht Petrus Lombardus auch auf jenen Himmel ein, der – vom Empyreum klar getrennt – nach Gen 1,8 am zweiten Tag geschaffen worden ist.<sup>54</sup> In diesem Schöpfungszusammenhang ist nicht nur einzuordnen, was Jer 23,24b – von Ambrosius zitiert – als Gotteswort festhält: „Bin nicht ich es, der Himmel und Erde erfüllt?“<sup>55</sup> Ausdrücklich klärt Petrus Lombardus mit einem Beda-Wort, dass der hier benannte Himmel der Fixsternhimmel ist, aus kristallin-wässriger Materie bestehend,<sup>56</sup> aus Wasser, dem Gott die Festigkeit von Eis zu geben vermag.<sup>57</sup> So klärt sich auch der Begriff ‚Firmament‘, der sich auf dessen Festigkeit und die Grenze für die Wasser bezieht. Wenn das Firmament also fest steht, dann hindert nichts, dass sich an einem solchen festen Himmel Sterne bewegen und kreisen können.<sup>58</sup>

### 3.2. Theologisch-,praktische‘ Einsichten und Akzente

#### 3.2.1. Grundlegendes

Weil die theologische Rede vom ‚Himmel‘ jeden Christen berührt, – er weiß sich durch Jesus Christus aufgefordert, immer zum „Vater im Himmel“ zu beten (siehe Mt 6,9–13), bekennt sich als „Kind Gottes“ und als „Glied der Kirche“, – ist der ‚Himmel‘ auch ein vielschichtiges Thema in der Sermonesliteratur. Namentlich die Predigten zur Kirchweihe, – die vielzitierte Predigt des Ivo von Chartres zu diesem Anlass ist bereits genannt worden –, sprechen über den Himmel in der Konkretheit des ‚Himmlischen Jerusalem‘, das im Kirchbau aufscheint. Dabei bieten diverse Stellen aus dem Alten wie Neuen Testament, allegorisch gedeutet, reiche Ansatzmöglichkeiten, dieses

<sup>52</sup> Ebd. 341, 12: *ascendam in caelum, id est ad aequalitatem Dei.*

<sup>53</sup> Petrus Lombardus, Sent., I.II. dist. 6, 355, 15–21.

<sup>54</sup> Vgl. oben Anm. 46.

<sup>55</sup> Petrus Lombardus, Sent., I.II, ebd. 264, 28–30, bes. 265, 1–4.

<sup>56</sup> Ebd. 395,15–23.

<sup>57</sup> Siehe 386, 7–9, als Beda-Zitat, das seinerseits auf Augustinus zurückgreift.

<sup>58</sup> Ebd. 397,11f.

Thema in den praktischen Lebensvollzug hinein auszufalten.<sup>59</sup> Gedichte und Lieder verdeutlichen ebenfalls diese Transparenz des Kirchbaus hin auf die himmlische Stadt Jerusalem, getragen von der Gegenwart Christi, der in der Kirche vor Ort die Hochzeit mit seiner Braut feiert. Auch auf die berühmten Ausführungen Abt Sugers über den gotischen Neubau seiner Abteikirche ist nochmals hinzuweisen.<sup>60</sup> Das Westportal wird zur *porta caeli*.<sup>61</sup> „Erst im liturgischen Vollzug (aber) vollendet sich die Erbauung des Heiligtums im Äußeren und im Inneren; dabei bezieht Suger die Aussage des Apostels Paulus aus dem Zweiten Korintherbrief (2,19–22) auf die von ihm erbaute Kirche [...] und bittet im Schlußgebet, durch die Vereinigung des Materiellen mit dem Immateriellen, des Körperlichen mit dem Geistigen, des Menschlichen mit dem Göttlichen, durch die sakramentale Zurückführung auf den reineren Ursprung, die unsichtbare Wiederherstellung mit Hilfe sichtbarer Weihen, die wunderbare Erhebung des Gegenwärtigen in das himmlische Reich: Himmel und Erde zu einer Gemeinschaft zu machen. Die in Bau und Liturgie sichtbaren Zeichen werden von den teilnehmenden Gläubigen als Manifestierung des Unsichtbaren verstanden“.<sup>62</sup>

### 3.2.2. Bernhard von Clairvaux (1090–1153)

Von Abt Suger her mag exemplarisch noch ein Blick auf Bernhard von Clairvaux geworfen sein, den großen Ordensvater der Zisterzienser, der auch mit Suger regen Austausch pflegte.<sup>63</sup> In einer seiner Sentenzen spricht Bernhard mit Verweis auf Lk 19,13 „fünf Bereiche“ an, „die der Herr seinen Gläubigen zum Geschäftemachen zugewiesen hat,“ von denen der fünfte „der Bereich über dem Himmel“ ist.<sup>64</sup> Dazu führt Bernhard aus: „Der Bereich über dem Himmel ist Jerusalem, unsere Mutter, das Land der Lebenden, ein wahrhaft prächtiges Werk, ein Werk, das Gottes, seines Baumeisters, würdig ist. Dort gebietet Christus [...] Dort ist vollkommene und vollständige Sicherheit, Leben bei Gott, Leben mit Gott, Leben in Gott, ja Gott selbst ist das Leben. [...] Ewig dauert das Fest für alle, Gott von Angesicht

<sup>59</sup> Dazu bietet Brinkmann, Hermeneutik 126f. einprägsame Beispiele.

<sup>60</sup> Siehe Anm. 30.

<sup>61</sup> Brinkmann, Hermeneutik 131; Holländer, Himmel 260.

<sup>62</sup> Brinkmann, Hermeneutik 131f.

<sup>63</sup> Siehe Peter Dinzelbacher, Bernhard von Clairvaux, Leben und Werk des berühmten Zisterziensers. Darmstadt 1998, 34 (u. ö.).

<sup>64</sup> Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke IV. Innsbruck 1993, Sentenzen III, 91, 535.

zu Angesicht zu schauen, sich an seiner Süßigkeit ohne Überdruß zu sättigen, ihn immer zu besitzen und immer besitzen zu wollen, sich der Vereinigung mit ihm ohne Einschränkung zu erfreuen. [...] Und auf allen Gassen und Plätzen Jerusalems wird Halleluja gesungen. [...] Der Marktplatz und Markttag dieses Bereichs verleiht seinen Geschäftsleuten sowohl einen berühmten Namen als auch einen reichen Ertrag. Hier wird eine Ware erworben, die weitaus kostbarer ist als die übrigen, nämlich die Gottesliebe.<sup>65</sup> Jedoch belehrt Bernhard von Clairvaux nicht nur über das ‚Himmlische Jerusalem‘. Der Prediger Bernhard enthüllt uns, mit welcher Selbstverständlichkeit er den Himmel als Ort der Gegenwart Gottes ebenso benennt, wie den Himmel, der die Erde überwölbt und dem er die Chöre der Engel zuordnet. Er preist dessen Glanz, der in seiner Vergänglichkeit aber noch bei weitem von der bleibenden Schönheit der Braut, der Kirche, übertroffen wird. Diese nämlich ist, da sie sich im Besitz der Verheißung künftiger Glückseligkeit weiß, schon jetzt darum bemüht, „sich bereit zu machen und mit golddurchwirktem Kleid zu schmücken, eingehüllt in die bunte Pracht der Gnaden und Tugenden, damit sie so der Fülle der Gnade für würdig und empfänglich befunden werde. Mit dieser geistigen und schönen Pracht, die sie gleich mit dem ersten Gewand dem Kleid ihrer Heiligung empfangen hat, möchte ich, was die Schönheit anlangt, in keiner Weise diesen sichtbaren und körperhaften Himmel vergleichen, mag er auch in seiner Art durch die bunte Vielfalt der Gestirne wunderschön sein. Es ist vielmehr der Himmel des Himmels, von dem der Prophet spricht: ‚Lobset dem Herrn, der über dem Himmel des Himmels dem Aufgang zu emporsteigt‘ (Ps 67,33f.), und dieser Himmel ist nicht mit den Sinnen wahrnehmbar, sondern geistig; der die Himmel mit Einsicht schuf, hat auch diesen geschaffen und ihn auf ewig gegründet; in ihm wohnt er. Du sollst aber nicht glauben, daß die Hingabe der Braut unterhalb dieses Himmels verharret, in dem ihr Geliebter wohnt, wie sie weiß: Wo ihr Schatz ist, dort ist auch ihr Herz (Mt 6,21). Sie eifert denen nach, die vor dem Antlitz dessen stehen, nach dem sie seufzt; kann sie sich mit ihnen auch noch nicht in der Anschauung vereinen, so strebt sie doch danach, sich ihnen durch ihr Leben anzugleichen [...] Daß sie sich mit diesem Himmel vergleicht, hält sie durchaus nicht für ungeziemend. Dieser ist ausgespannt wie eine Decke, doch nicht in der räumlichen Ausdehnung, sondern in den Empfindungen der Seelen; er ist geschmückt mit wunderbaren und mannigfaltigen Werken des Schöpfers. Es gibt Unterscheidungen, doch nicht nach den

---

<sup>65</sup> Ebd. 543–545.

Farben, sondern nach den Seligkeiten. Denn die einen schuf er als Engel, andere als Erzengel, andere als Kräfte, andere als Herrschaften, andere als Fürstentümer, andere als Mächte, andere als Throne, wieder andere als Cherubim und Seraphim. Mit solchen Sternen ist dieser Himmel geschmückt, mit solchen Farben diese Decke.<sup>66</sup> Uns wundert nicht, dass der Prediger des weiteren in der Kirche selber als der Braut Christi zugleich das Bild des ‚Himmlischen Jerusalem‘ erkennt. Dabei fließen die Elemente des ‚klassischen‘ Weltbildes seiner Zeit wie selbstverständlich mit ein. Die Kirche, die als Braut Christi den Vergleich mit den Engeln nicht zu scheuen braucht, führt die Menschen zusammen. Der Prediger führt aus: „Wie er (Christus) aus verschiedenen Schafherden eine Einzige machen wollte, damit es nur einen Schafstall und nur einen Hirten gebe, so gefiel es ihm, auch wenn er als Braut die ihm treu ergebene Schar der Engel hatte, auch unter den Menschen eine Kirche zusammenzurufen und sie mit jener Braut zu vereinen, die vom Himmel kommt, damit es nur eine Braut gebe und nur einen Bräutigam. [...] So erkennst du, daß beide vom Himmel kommen, der Bräutigam Jesus und die Braut Jerusalem.“<sup>67</sup>

#### 4. DER HIMMEL, ‚RAUM‘ DER *VISIO BEATIFICA*, SELIGER GOTTESSCHAU. ZUR BLEIBENDEN BEDEUTUNG DES SCHOLASTISCHEN ERBES

Auf biblischem Fundament aufruhend und patristisches Erbe verarbeitend, hat das Mittelalter seinem Weltbild wie selbstverständlich auch feste Himmelsvorstellungen integriert. Und es sind – hier weitgehend auf die Epoche der Frühscholastik eingegrenzt vorgestellt – gerade die Lehrer der Theologie gewesen, die sich in diesem Verständnishorizont des Themas ‚Himmel‘ als Antwort auf aktuelle Anfragen und zugleich als vielschichtig wirksamen Impuls für konkrete Ausformungen in Kunst, Kultur und Wissenschaft angenommen haben. Auch die heutige Theologie muss in ihren dogmengeschichtlichen Forschungen ihren Dienst dazu leisten, dass das die vielfältigen Ausdifferenzierungen des Themas ‚Himmel‘ im Horizont des Mittelalters tragende Glaubens- und Bekenntnisfundament nicht übergangen, vielmehr ausdrücklich thematisiert und ausgelotet wird. Die damit aufgezeigte Rückbindung an das christliche Credo mit seiner Bejahung von Schöpfung,

<sup>66</sup> Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke IV. Innsbruck 1994, 27. Predigt 411–433, hier 417–419.

<sup>67</sup> Ebd. 421.

Erlösung und Vollendung ‚im Himmel‘ schließt zum einen eine Relativierung des Gegebenen als vorläufig (in Erkenntnisstand und Umsetzung) ein. Zum andern sichert die Theologie den mittelalterlich-konkreten Verortungen von ‚Himmel‘ ihre bleibende Bedeutung. Wird nämlich der Himmel als Ziel des eigenen Lebens erkannt und ernst genommen, ist das ‚Auf-dem-Weg-dorthin-Sein‘ wichtig, ist der Verzahnung von Alltag und Glaubenspraxis im Bekenntnis zu Jesus Christus, dem Erlöser und im Himmel thronenden Weltherrscher, und seiner geistgewirkten Präsenz in der Kirche Aufmerksamkeit zu schenken.<sup>68</sup> Deshalb ist die Erinnerung an diesen ‚Status‘ ebenso notwendig wie die Erfahrung, dass das künftige Heil in der (irdischen) Gegenwart bereits aufscheint. Das Lebensende vor Augen, das in das Heute selbstverständlich hineinragt, ist der ‚Himmel‘ als ‚Raum‘ bewusst, zu dem die Seele mit dem Tod des Leibes unterwegs sein, aufsteigen muss, um – endlich ans Ziel gelangt – mit ihrer Unsterblichkeit dem ewigen Gott entgegenzutreten.<sup>69</sup> – Im Bekenntnis zum ‚Himmel‘ verschwistern sich Wissen und Weisheit,<sup>70</sup> kann ‚Sachliches‘ hin zu Personalem überschritten werden, wird der ‚Raum‘ des Himmels zur Chiffre für die *visio beatifica*, die selige Gottesschau.<sup>71</sup>

---

<sup>68</sup> Bernhard Häring, Was bedeutet Himmel? Theologische Meditationen. Einsiedeln 1980. „Wir können und müssen [...] den Himmel als Erfüllung unserer Sehnsucht benennen [...] Das können und werden immer wieder religiöse Bilder sein: die Anschauung Gottes und die Gemeinschaft mit Jesus, Anbetung, Lobpreis, kosmische Liturgie [...]“ (86).

<sup>69</sup> Vgl. Percy Ernst Schramm, Sphaira, Globus, Reichsapfel. Wanderung und Wandlung eines Herrschaftszeichens von Cäsar bis zur Elisabeth II. Ein Beitrag zum „Nachleben“ der Antike. Stuttgart 1958, 74.

<sup>70</sup> D. Wilhelm Bousset, Die Himmelsreise der Seele. In: Archiv für Religionswissenschaft 4 (1901, Reprint 1965) 136–169, 229–273, hier bes. 248f.; siehe auch ebd. 268f., wo auf die sieben Himmel und Engelklassen als spätjüdisches Erbe hingewiesen ist; aktuell dazu: Peter Dinzelsbacher, Der Himmelaufstieg nach Bildern und Texten des Mittelalters. In: Der Himmel über der Erde 78–97. Zu beachten ist, dass die von der Seele zurückzulegende Wegstrecke (78) in einer „Wanderung“ (79) zu bewältigen ist. Geführt von Engeln und Heiligen, kommt es zu einem Aufflug der Seele, die von den Engeln getragen ist (81–83). Auch wenn die meisten Christen zunächst die Pein des Fegefeuers erdulden müssen (83), gelingt dann doch der Aufstieg von dort ebenfalls mit Hilfe der Engel (84). Über eine Brücke findet die Seele die Pforte des irdischen Paradieses und nach Frist auch die des himmlischen Paradieses (85).

<sup>71</sup> Vgl. Bernhard Lang, Ewiges Glück im Jenseits; Perspektiven des Mittelalters und der Renaissance. In: Der Himmel über der Erde 16.

„Wir ziehen durch das Tor des Todes zum Himmel, der Vollendung des Himmels, hinauf. Der Himmel hingegen steigt als messianisches Reich durch das Tor der Neuschöpfung zur Erde herab“.<sup>72</sup>

So entbergen die Himmelsvorstellungen des Mittelalters im Überschreiten ihrer Zeitgebundenheit das, was bleibend gültig ist. Die Rede vom Himmel als ‚Raum‘ wird nämlich transparent hin auf die Wirklichkeit, von der her sie ihre je aktuell praktisch formende Kraft erhält und bewahrt.<sup>73</sup> Das merkt der Theologe auch heute noch gerne an.

---

<sup>72</sup> Häring, Himmel 60.

<sup>73</sup> Nikolaus Wicki, Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin. Freiburg (Schweiz) 1954, bes. 2. Teil: Die Theologie der himmlischen Seligkeit, 57ff., bes. 60.