

# Die Höllen der Alexandriner, ( ( Negative Jenseitsvorstellungen im frühchristlichen Ägypten<sup>1</sup>

Von Wolf-Friedrich Schäufele

## 1. Die Hölle als Thema christlichen Glaubens

Die Hölle ist kein zentraler Gegenstand christlichen Glaubens. Die großen Symbole der alten Kirche – das Bekenntnis von Nizäa und Konstantinopel und das so genannte apostolische Glaubensbekenntnis – sprechen vom Jüngsten Gericht und vom ewigen Leben, erwähnen aber nicht ausdrücklich die ewige Verdammnis. Tatsächlich ist der Höllenglaube kein exklusiver Besitz des Christentums. Negative Jenseitsvorstellungen im allgemeinen finden sich schon um 2.000 v. Chr. in Mesopotamien, eine Hölle im eigentlichen Sinne als Ort der Vergeltung für moralische Verfehlungen kennt man im iranischen Zarathustrismus, seit dem 6. vorchristlichen Jahrhundert in Griechenland<sup>2</sup> und seit der Makkabäerzeit auch im Judentum.<sup>3</sup> Wenn Jesus und die Autoren des Neuen Testaments vom Hades und von der Gehenna, vom Totenreich und dem jenseitigen Strafort der Sünder sprechen, bedienen sie sich geprägter Begriffe und Vorstellungsinhalte, die den Menschen ihrer Zeit selbstverständlich vertraut waren. Die einschlägigen Stellen des Neuen Testaments sind nicht darauf aus, die Existenz der Hölle zu postulieren oder ihre Beschaffenheit zu erörtern, sondern sind zumeist paränetisch motiviert. Die Theologen des frühen Christentums waren sich durchaus bewusst, dass der Vergeltungs- und Höllenglaube sie nicht von ihrer heidnischen Umwelt trennte, sondern mit ihr

---

<sup>1</sup> Vortrag im Rahmen des Habilitationsverfahrens des Verfassers an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz am 6. Juli 2005. – Abkürzungen von Namen und Schriften der Kirchenväter folgen dem Lexikon für Theologie und Kirche (3. Auflage).

<sup>2</sup> Carsten Colpe/Ernst Dassmann/Josef Engemann/Peter Habermehl/Karl Hoheisel, Jenseits, in: RAC 17. 1996, 246–407, hier 269 ff.; Martin Persson Nilsson, Geschichte der griechischen Religion II, München <sup>2</sup>1961, 543–558, hier 558: „Leider bleibt es dabei, dass die Hölle eine griechische Erfindung ist.“

<sup>3</sup> Herbert Vorgrimler, Geschichte der Hölle, München 1993, 68–73.

verband.<sup>4</sup> In seinem Dialog *Octavius* (ca. 200/245) versuchte Minucius Felix, diese Tatsache apologetisch zu verwerfen: „Die Bücher der gelehrtesten Weisen und die Lieder der Dichter gemahnen die Menschen an diesen Feuerstrom [...]“<sup>5</sup> Erst nach und nach begannen christliche Denker, kohärente eigene Höllenvorstellungen zu entwickeln. Die wichtigsten davon werden im Folgenden zur Sprache kommen. Insgesamt muss man jedoch feststellen, dass die Hölle in der christlichen Theologie des Altertums eher ein marginales Thema blieb.<sup>6</sup>

Zu einer Großmacht der christlichen Frömmigkeits- und Mentalitätsgeschichte wurde die Hölle erst im Mittelalter. Seit dem ausgehenden 11. Jahrhundert wurden in den Kirchen das Weltgericht und die Höllenstrafen häufig in Fresken an den Westwänden und in den Tympana der Portale abgebildet, seit dem 13. Jahrhundert auch an Altären und Altarwänden. Auch in Predigt und Volksfrömmigkeit war die Hölle damals beinahe ubiquitär. Eine statistische Auswertung nordfranzösischer Predigten des späten Mittelalters ergab, dass Tod und Weltgericht, Hölle und Fegefeuer etwa dreißigmal häufiger behandelt wurden als Himmel und Paradies.<sup>7</sup> Eine bis heute beeindruckende Summe des volkstümlichen Höllenglaubens wie der scholastisch-thomistischen Höllenlehre des Mittelalters hat Dante Alighieri in der Schilderung des *Inferno* in der *Divina Commedia* geschaffen.

Für die auffallende Konjunktur, um nicht zu sagen: Virulenz, von Höllenglauben und Höllenfurcht im Mittelalter lassen sich plausible psychologische und soziologische Begründungen angeben, die hier nicht zu erörtern sind. Inhaltlich bauten die negativen Jenseitsvorstellungen des Mittelalters dagegen auf Fundamenten auf, die die Theologen der Alten Kirche gelegt hatten. Seit dem 2. Jahrhundert hatte man versucht, die als unzureichend empfundenen Aussagen des Neuen Testaments über das Jenseits weiter auszuführen und zu ergänzen. Ausschlaggebend dafür waren vor allem drei Motive:

1. Das exegetische Motiv: Mit der zunehmenden exegetischen Bearbeitung des Bibeltextes und mit der systematischen Entfaltung des biblischen Glaubens ergab sich die Nötigung, konsistente Jenseitsvorstellungen zu formulieren.
2. Das seelsorgerliche Motiv: Auch wenn die Parusieverzögerung insgesamt keine Krise der christlichen Heilserwartung auslöste, machte sie doch präzisere Antworten über das Schicksal der Verstorbenen bis zum Jüngsten Gericht erforderlich.

<sup>4</sup> Bernhard Lang, *Himmel und Hölle. Jenseitsglaube von der Antike bis heute*, München 2003, 43 f.

<sup>5</sup> Min. Fel. 34 f. – Zitat: „Et tamen admonetur homines doctissimorum libris et carminibus poetarum illius ignei fluminis [...]“ (35 [CSEL 2, 50. 1 f. Halm]). – Vgl. Georges Minois, *Die Hölle. Zur Geschichte einer Fiktion*, München 1996, 119; Vorgrimler, *Geschichte der Hölle* (wie Anm. 3), 92.

<sup>6</sup> Tarald Rasmussen, *Hölle II. Kirchengeschichtlich*, in: TRE 15. 1986, 449–455, hier 449.

<sup>7</sup> Louis Janssen, Nicolaas, *de duivel en de doden. Opstellen over volkscultuur*, Baarn 1993, 225; vgl. Peter Dinzelbacher, *Die letzten Dinge. Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter*, Freiburg u. a. 1999, 10.

3. Das ethisch-paränetische Motiv: Im Zusammenhang mit der schon früh einsetzenden Ethisierung des christlichen Glaubens konnte der Höllenglaube eine doppelte Stabilisierungsfunktion erfüllen: zum einen konnte er den Amtsträgern als Instrument zur Durchsetzung ethischer Forderungen und zur sozialen Disziplinierung der Gläubigen dienen, zum anderen konnte die Hoffnung, den Strafen der Hölle zu entgehen, den Gläubigen eine willkommene Kompensation für den ihnen abverlangten Triebverzicht bieten.<sup>8</sup> Das ethisch-paränetische Motiv erwies sich auf Dauer als die stärkste Triebkraft der christlichen Höllenlehre; mit der staatlichen Anerkennung und Privilegierung des Christentums in der Spätantike gewann es weiter an Bedeutung.

## 2. Alexandrien als geistiges und theologisches Zentrum

Die Spärlichkeit der neutestamentlichen Vorgaben einerseits und der Reichtum vorchristlicher Jenseits-Traditionen andererseits ließen in der Höllenlehre anfangs eine große Variationsbreite zu. Die Vielfalt der Höllenvorstellungen, in der sich letztlich die anfängliche Vielgestaltigkeit und Offenheit des christlichen Denkens insgesamt widerspiegelt, lässt sich besonders gut anhand des wohl wichtigsten und dynamischsten geistigen Zentrums der Spätantike studieren: der ägyptischen Hauptstadt Alexandrien.<sup>9</sup> 331 v. Chr. von Alexander dem Großen gegründet und nach seinem Namen genannt, war die Stadt rasch zu einer der bedeutendsten Metropolen der hellenistischen Welt aufgestiegen. Im Jahre 60 v. Chr. zählte sie bereits rund 300.000 freie Bürger, insgesamt schätzungsweise eine halbe bis eine Million Einwohner. Als autonome Polis war Alexandrien vom ägyptischen Hinterland unabhängig. Die Einwohnerschaft war ethnisch gemischt, die führende Bildungsschicht rein griechisch, die einheimische ägyptische Bevölkerung in der Minderheit. Von Anfang an gab es eine starke jüdische Gemeinde, die als einzige Volksgruppe das Privileg einer beschränkten Selbstverwaltung unter einem eigenen Ethnarchen genoss.<sup>10</sup> Seit der Ptolemäerzeit war Alexandrien eine unbestrittene Hochburg von Wissenschaft, Kunst und Literatur. Die berühmte, von Ptolemaios Philadelphos gegründete Bibliothek war zwar bereits 48 v. Chr. ein Raub der Flammen geworden, doch auch das Serapeion verfügte über beachtliche Bücherbestände. Ein umfangreicher philosophischer Schul- und Studienbetrieb blühte in der Stadt: Hier lehrte der Mittelplatoniker Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins, hier lehrten die Neuplatoniker Ammonios, Heliodoros, Synesios von Kyrene und Johannes Philoponos.

<sup>8</sup> Minois, Hölle (wie Anm. 5), 123 f.

<sup>9</sup> Zum Folgenden vgl. Peter Marshall Fraser, *Ptolemaic Alexandria*. 3 Bde., Oxford 1972, ND 1986; Caspar Detlef Gustav Müller, *Alexandrien I. Historisch*, in: TRE 2. 1978, 248–261; Gregor Weber, *Alexandrien I. Ptolemäisch*, in: RGG<sup>4</sup> 1. 1998, 288 f.; Adolf Martin Ritter, *Alexandrien III. Alte Kirche*, ebd., 290–292.

<sup>10</sup> Hans-Friedrich Weiß, *Alexandrien II. Judentum in Alexandrien*, in: TRE 2. 1978, 262–264.

Jüdische Gelehrte arbeiteten an der Verbindung palästinischer Weisheit und griechisch-hellenistischer Philosophie, die bereits die Übersetzung der Septuaginta, vor allem aber das Werk Philos bestimmte. Schon früh muss es eine christliche Gemeinde gegeben haben, über die aber nichts Sicheres bekannt ist. Aus dem Neuen Testament ist uns Apollos als alexandrinischer Judenchrist bekannt, die spätere Überlieferung weiß von einer Mission des Petruschülers Markus, der in Alexandrien das Martyrium erlitten haben soll. Sehr wahrscheinlich war das älteste Christentum der ägyptischen Metropole judenchristlich geprägt. Die Annahme eines ursprünglichen Gnostizismus der alexandrinischen Christen wird heute nicht mehr vertreten. Die Weltläufigkeit und geistige Offenheit der Stadt und die Möglichkeiten eines freien akademischen Schulbetriebs boten freilich günstige Voraussetzungen für die Etablierung gnostischer Lehrer und Konventikel; daneben bestand mit der sogenannten Katechetenschule, die zeitweise eng mit dem alexandrinischen Bischofsstuhl verbunden war, eine ‚orthodoxe‘ Lehranstalt.<sup>11</sup>

Es war dieses vielfältige und an Anregungen reiche geistige Milieu, in dem wesentliche Beiträge zur Entwicklung der christlichen Höllenvorstellungen geleistet wurden. In spannungreichem Nebeneinander kannte das frühchristliche Alexandrien volkstümliche und monastische Höllen, gnostische Höllen und christlich-philosophische Höllen, bis schließlich hier wie anderswo die orthodoxe Hölle den Sieg davontrug. Im Folgenden sollen diese Höllen der Alexandriner anhand ausgewählter Quellen vergleichend charakterisiert werden. Dabei sollen vor allem solche Zeugnisse Berücksichtigung finden, die in Alexandrien selbst verfasst oder dort wenigstens nachweislich verwendet wurden. Vollständigkeit ist nicht zu erzielen: einerseits ist oft genug nicht sicher festzustellen, ob bestimmte Schriften in Alexandrien oder anderswo entstanden sind, andererseits haben die Alexandriner selbstverständlich auch christliche Schriften anderen Ursprungs rezipiert. Die folgende Darstellung kann also lediglich einige Schlaglichter auf die negativen Jenseitsvorstellungen im frühchristlichen Ägypten werfen.

### 3. Volkstümliche und monastische Höllen: Die Petrus- und die Paulus-Apokalypse und die Apophthegmata Patrum

Das Bewusstsein einer grundsätzlichen Übereinstimmung von Christen und Heiden im Vergeltungsglauben eröffnete die Möglichkeit zu Anleihen bei vor- und außerchristlichen Jenseitsvorstellungen. Dabei konnten die alexandrinischen Christen gleichermaßen aus der jüdischen Apokalyptik, dem griechischen Volks- und Mysterienglauben und der griechisch-hellenistischen Philosophie schöpfen. Die um 135 in Ägypten, wahrscheinlich in Alexandrien, verfasste apokryphe *Petrus-Apokalypse*<sup>12</sup> versuchte, auf dieser Grundlage die

<sup>11</sup> Clemens Scholten, Die alexandrinische Katechetenschule, in: JAC 38. 1995, 16–37.

<sup>12</sup> C. Detlef G. Müller (Hg.), Offenbarung des Petrus, in: NTApoc<sup>6</sup> II 562–578. Vgl. Albrecht Dieterich, Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse, Stuttgart 1969; Brian Daley, Eschatologie. In der Schrift und der Patristik. Unter

als unzureichend empfundenen eschatologischen Aussagen des Neuen Testaments zu vervollständigen. Sie war als eine Offenbarung Jesu auf dem Ölberg an die Jünger, insbesondere an Petrus, über die Parusie und das Jüngste Gericht und über die Strafen der Verdammten und die himmlische Seligkeit der Geretteten stilisiert. In unserem Zusammenhang von Bedeutung ist die Tatsache, dass hier erstmals ausführlich verschiedene Höllenstrafen mit sadistischer Liebe zum Detail geschildert werden; der entsprechende Abschnitt ist bezeichnenderweise fast dreimal so lang wie die Ausführungen über die ewige Seligkeit. Nicht nur Götzendiener und Christenverfolger, sondern auch böse Christen kommen in die Hölle der Petrus-Apokalypse. Zum ersten Mal sind hier den verschiedenen Arten von Sünden – häufig in spiegelnder Analogie – jeweils besondere Strafen zugeordnet. Der Katalog der bestraften Sünden orientiert sich an den Zehn Geboten und an der neutestamentlichen Ethik und schließt etwa auch Abtreibung, Zinsleihe und Homosexualität ein. In der Hölle wirken Strafengel wie Ezrael und Urael und der Tartarouchos. Als Hauptstrafe fungiert das Feuer in verschiedenen Gestalten; daneben sind weitere biblische Strafmittel wie Gewürm und Finsternis genannt, aber auch Seen voller Schlamm oder Ausscheidungen, feurige Ketten, Fleisch fressende Tiere und Vögel, das Zerbeißen der eigenen Zunge usw. Ähnlich wie in der Beispielerzählung vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk 16,19–31) werden mehrfach die Opfer böser Taten Zeugen von deren Bestrafung.

Der unbekannte Autor der Petrus-Apokalypse hat vielfach traditionelles Material der jüdischen Apokalyptik und des griechischen Jenseitsglaubens verarbeitet. Albrecht Dieterich hat eine weitgehende Abhängigkeit von Bildern orphischer Mysterienfrömmigkeit nachgewiesen,<sup>13</sup> und auch zarathustrische<sup>14</sup> und einheimische ägyptische Traditionen haben eingewirkt; typisch ägyptisch ist etwa die Vorstellung von einem Feuerstrom als Mittel des Totengerichts.<sup>15</sup>

Die Petrus-Apokalypse erfreute sich lange großer Beliebtheit.<sup>16</sup> Noch wesentlich wirkungsmächtiger wurde die apokryphe *Paulus-Apokalypse*,<sup>17</sup> die in einer großen Anzahl verschiedener Rezensionen und Übersetzungen weite Verbreitung erlangt und die Jenseitsvorstellungen des Mittelalters entscheidend bestimmt hat. In ihrem Grundbestand bis ins 3. Jahrhundert zurück-

---

Mitarbeit von Josef Schreiner und Horacio E. Lona, Freiburg–Basel–Wien 1986, 88–90; Vorgrimler, *Geschichte der Hölle* (wie Anm. 3), 79–82.

<sup>13</sup> Dieterich, *Nekyia* (wie Anm. 12), passim; genuin orphisch ist vor allem der See aus Schlamm als Strafort.

<sup>14</sup> Jacques LeGoff, *Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter*, Stuttgart 1984, 50.

<sup>15</sup> NTAp<sup>6</sup> II 569 Anm. 28. Er ist sowohl von dem feurigen Strahl von Dan 7,9 f. als auch von dem feurigen Unterweltsfluss der griechischen Mythologie (Pyriphlegeton) zu unterscheiden.

<sup>16</sup> In Palästina wurde sie bis ins 5. Jahrhundert in der Karfreitagsliturgie gebraucht (Minois, *Hölle*, wie Anm. 5, 107).

<sup>17</sup> Hugo Duensing/Aurelio de Santos Otero (Hgg.), *Apokalypse des Paulus*, in: NTAp<sup>6</sup> II 644–675. Vgl. Robert Pierce Casey, *The Apocalypse of Paul*, in: *JThSt* 34. 1933, 1–32; Minois, *Hölle* (wie Anm. 5), 114–116; Daley, *Eschatologie* (wie Anm. 12), 183 f.; Vorgrimler, *Geschichte der Hölle* (wie Anm. 3), 105–113.

reichend, erhielt die Paulus-Apokalypse wahrscheinlich im späteren vierten Jahrhundert in ägyptischen Mönchskreisen ihre endgültige Gestalt. Der literarischen Fiktion zufolge handelt es sich um einen Bericht des Apostels Paulus über die Vision, die ihm bei seiner Entrückung in den dritten Himmel nach 2 Kor 12 zuteil wurde. Anders als in der Petrus-Apokalypse steht hier nicht das Jüngste Gericht und seine Folgen, sondern das Schicksal der Seele unmittelbar nach dem Tod – theologisch gesprochen: der Zwischenzustand – im Vordergrund. Der Apostel wird von einem apokalyptischen Deuteengel durch die verschiedenen Jenseitsorte geführt und über die dortigen Verhältnisse belehrt. Jenseits des Okeanos, im äußersten Westen und Norden, liegt der Tartaros,<sup>18</sup> in dem die Seelen der Sünder bereits vor der leiblichen Auferstehung am Jüngsten Tage Strafen erleiden. Wieder werden die spezifischen Strafen für die einzelnen Gruppen von Sündern anschaulich und detailreich beschrieben. Dabei sind Übernahmen aus der Petrus-Apokalypse unverkennbar; daneben hat der Autor aus der Zephanja- und der Elia-Apokalypse und aus dem slawischen Henoch geschöpft. Unter den Sündern finden sich hier erstmals pflichtvergessene kirchliche Amtsträger – ein Presbyter, ein Bischof, ein Diakon und ein Lektor (§34–36) – sowie Häretiker: Doketen und Leugner der Jungfrauengeburt und der Realpräsenz in der Eucharistie. Im Übrigen sind es, der asketisch-monastischen Tendenz des Autors entsprechend, vor allem Unzuchtsünden, die in die Hölle führen; doch selbst die Missachtung der kirchlichen Fastenvorschriften hat diese Konsequenz (§39). Ein bemerkenswertes Detail ist die von Paulus gemeinsam mit dem Erzengel Michael und dessen Engeln von Christus ausgebetene wöchentliche Aussetzung der Höllenstrafen am Sonntag, die ihr Vorbild in der seit dem 3. Jahrhundert bekannten rabbinischen Vorstellung einer Sabbatruhe in der Hölle hat.<sup>19</sup>

Die drastischen Jenseitsbilder der apokryphen Apokalypsen fanden vor allem bei den einfachen Gläubigen Anklang, erfreuten sich aber auch in monastisch-asketischen Kreisen großer Wertschätzung. Ein Indiz hierfür ist bereits die Tatsache, dass der griechische Text der Petrus-Apokalypse 1886/87 im Grab eines Mönchs in Akhmim in Oberägypten aufgefunden wurde. Die Meditation über die Schrecken der Todesstunde, den Zwischenzustand im Hades, das Jüngste Gericht und die Strafen der Verdammten waren ein probates Mittel zur Bestärkung in der Askese und wurden als solches von Evagrius Ponticus und von Theophilus von Alexandria empfohlen.<sup>20</sup> Die *Apophthegmata Patrum*, jene Sammlung von Aussprüchen und Begebenheiten aus dem Leben der Mönchsväter der Thebais, der Sketis und der nitrischen Wüste, enthalten zahlreiche Berichte über Höllen- und Dämonenvisionen<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Äußere Finsternis/Tartarus/unterirdisches Gefängnis (§16, 18).

<sup>19</sup> §43 f. (667 f.); dazu Casey, *Apocalypse of Paul* (wie Anm. 17), 21. Vgl. Israel Lévi, *Le repos sabbatique des âmes damnées*, in: REJ 25. 1892, 1–13; 26. 1893, 131–135; Sebastian Merkle, *Die Sabbatruhe in der Hölle*, in: RQ 9. 1895, 489–505.

<sup>20</sup> *Apophth. Patr. Evagrius 1* (PG 65, 173A–C); *Theophilus 4 f.* (PG 65, 199A–201A). Vgl. Daley, *Eschatologie* (wie Anm. 12), 141–143.

<sup>21</sup> Besonders beliebt war die Erzählung über die Belehrung des Makarios durch einen Totenschädel über die Strafen der Götzendiener und der bösen Christen: *Apophth. Patr.*

und zeugen von der Bedeutung der Höllenfurcht als Motiv für die Aufnahme der *vita monastica*.<sup>22</sup> Ein besonders eindruckvolles Beispiel dafür, wie die Angst vor Höllenstrafen das alltägliche Verhalten der frühen Mönche bestimmte, ist von dem Apa Zenon überliefert: „Ein andermal zog derselbe Apa Zenon durch Palästina und wurde erschöpft und setzte sich nahe einem Gurkenfeld nieder, um zu essen, und die Vernunft (λογισμός) sagte zu ihm: ‚Nimm dir eine Gurke und iss; denn was liegt daran?‘ Er aber widersprach der Vernunft: ‚Die Diebe gehen dahin in die Strafe. Daher prüfe dich selbst, ob du die Strafe ertragen kannst.‘ Und er stellte sich hin und stand fünf Tage in der Sonnenhitze, und als er ganz ausgetrocknet war, sagte er: ‚Du kannst die Strafe nicht ertragen.‘ Und zu seiner Vernunft sagte er: ‚Wenn du das nicht kannst, dann stiehl nicht und iss nicht‘.“<sup>23</sup>

#### 4. Gnostische Höllen: Basilides, das Buch des Athleten Thomas und die Pistis Sophia

Auch wenn die Annahme von Walter Bauer, das alexandrinische Christentum sei ursprünglich gnostisch-häretisch gewesen, heute nicht mehr aufrechterhalten wird, so war Alexandrien im zweiten Jahrhundert unbestreitbar eines der wichtigsten Zentren des christlichen Gnostizismus. Zur Zeit Kaiser Hadrians (117–138) blühte hier die Schule des Basilides und seines Sohnes Isidor, und auch die Gnostiker Karpokrates, Julius Cassianus und Theodotus wirkten in der ägyptischen Metropole; auch Valentin soll vor seiner Übersiedlung nach Rom hier gelehrt haben. Die aus Nag Hammadi bekannten gnostischen Schriften wurden sicherlich in den häretischen Konventikeln Alexandriens gelesen und wahrscheinlich auch dort aus dem Griechischen ins Koptische übersetzt.

Im Rahmen der gnostischen Kosmologie und Soteriologie galt eigentlich bereits diese materielle Welt als solche als ein böses Jenseits.<sup>24</sup> So kannte Basilides nach dem neuerdings zu Unrecht angezweifelten Zeugnis des Origenes keine anderen Sündenstrafen als die jeweiligen Wiederverkörperungen der Seele nach dem Tod in einer neuen irdischen Existenz.<sup>25</sup> Dagegen konnten andere gnostische Autoren unter Rückgriff auf den biblischen und den griechischen Jenseitsglauben Höllenvorstellungen entwickeln, die in Ton

---

Macarius 38 (PG 65, 279A-B); vgl. PL 73, 797D-798B und 1013B-D; Marius Chaîne (Hg.), *Le Manuscrit de la version Copte en dialecte Sahidique des ‚Apophtegmata Patrum‘*, Le Caire 1960, hier Nr. 226 (139). Weitere Beispiele: Chaîne, *‚Apophtegmata Patrum‘*, Nr. 212 (134 f.); ebd., Nr. 213 (135).

<sup>22</sup> Z. B. Chaîne, *‚Apophtegmata Patrum‘* (wie Anm. 21), Nr. 210 (129–132).

<sup>23</sup> *Apopht. Patr. Zenon 6* (PG 65, 177B); vgl. *Vitae Patrum III*, 7 (PL 73, 742C-D); Emma Brunner-Traut, *Die Kopten. Leben und Lehre der ägyptischen Christen in Geschichte und Gegenwart*, München <sup>4</sup>1993, 137.

<sup>24</sup> *Colpe u. a.*, *Jenseits* (wie Anm. 2), 331.

<sup>25</sup> *Orig. comm. ser. in Mt 38* (GCS 38,73.10–13 Klostermann/Benz/Treu). Vgl. Winrich Löhr, *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*, Tübingen 1996, bes. 138–144, 209–211.

und Tendenz den volkstümlichen und monastischen Höllen nicht fern standen. Ein Beispiel dafür bietet das aus Nag Hammadi bekannte *Buch des Athleten Thomas*,<sup>26</sup> das seine Endgestalt im 2. oder beginnenden 3. Jahrhundert in Ostsyrien erhielt, nach einer ansprechenden Hypothese von Hans-Martin Schenke im Kern aber auf eine platonisierende hellenistisch-jüdische Weisheitsschrift aus Alexandrien zurückgeht. Während die Seelen der Eingeweihten nach dem leiblichen Tod in ihrer himmlischen Heimat zur Ruhe kommen, bleiben die übrigen Seelen der Erscheinungswelt verhaftet und werden im Tartaros durch Feuer gepeinigt; hatten sie Liebe zum Guten, so werden sie sich reinkarnieren, andernfalls verfallen sie ewiger Qual und Vernichtung der Seele.<sup>27</sup> Wie in der Petrus-Apokalypse, so werden auch hier die Höllenstrafen für verschiedene Gruppen von Menschen, die sich dem Weg der Weisheit verschließen, ausführlich und detailreich beschrieben. So sollen etwa die Verfolger der Gemeinde dem Höllenengel Tartarouchos übergeben werden, der sie mit lodernem Feuer und mit Schlägen Funken sprühender Geißeln ins Gesicht bestrafen wird.<sup>28</sup> Das besondere Interesse des Buches des Athleten Thomas gilt jedoch der Einschärfung sexueller Enthaltsamkeit. Die fleischliche Leidenschaft ist ein bitteres Feuer, das die Menschen trunken macht und verblendet, sie in Tod und Finsternis festhält und ihnen nach dem leiblichen Tod das peinigende Feuer der Hölle zuzieht. Sünde und Strafe stehen demnach nicht nur in Analogie und spiegelnder Entsprechung zueinander, sondern sind letztlich – in Gestalt des Feuers – miteinander identisch.<sup>29</sup>

Derselbe Gedanke der Identität von Sünde und Strafe findet sich in den ausführlichen Schilderungen der Höllenstrafen in der – nur in koptischer Übersetzung überlieferten – *Pistis Sophia*.<sup>30</sup> Danach sind alle Sünden, die die Menschen begehen, von ihrem ἀντίμιμον πνεῦμα (*antimimon pneuma*) verursacht. Dabei handelt es sich um eine Art Doppelgänger der Seele, der von den bösen Archonten geschaffen und mit Siegeln von außen an die Seele geheftet wurde. Dieses antimimon pneuma hat die Aufgabe, die Seele während ihres Erdenlebens zum Sündigen zu verleiten; nach dem leiblichen Tod führt es die Seele je nach deren Sünden in einer Art von infernalischem Spießrutenlaufen an die entsprechenden jenseitigen Straforte,<sup>31</sup> wo sie von den Archonten für eine festgelegte Zeitspanne – also nicht ewig wie in den volkstümlichen Höllen – gepeinigt wird. Nach Abbüßung der Strafe wird die Seele der Lichtjungfrau – einer Variante der griechischen Dike oder Astraia<sup>32</sup> – vorgeführt, die sie zu

<sup>26</sup> Hans-Martin Schenke (Hg.), *Das Buch des Thomas*, in: NTApoc<sup>6</sup> I 192–204.

<sup>27</sup> NTApoc<sup>6</sup> I 200 f.

<sup>28</sup> NTApoc<sup>6</sup> I 202.

<sup>29</sup> NTApoc<sup>6</sup> I 200–202 passim.

<sup>30</sup> Koptisch-gnostische Schriften. Bd. I: Die *Pistis Sophia*. Die beiden Bücher des Jeû. Unbekanntes altgnostisches Werk, hg. von Carl Schmidt. 4., um das Vorwort erweiterte Auflage hg. von Hans-Martin Schenke, Berlin 1981, hier 1–254.

<sup>31</sup> Bei Platon ist es der Daimon des Menschen, der die Seele zur Unterwelt und zum Gericht geleitet: *Phaid.* 113d.

<sup>32</sup> Die Astraia ist verkörpert im Sternbild der Jungfrau (Parthenos, Virgo). Nach Arat (um 270 v. Chr.) weilte sie unter dem goldenen Geschlecht als Dike = Göttin der

einer neuen, gleichfalls nach der früheren Schuld bemessenen Inkarnation bestimmt. Nur die Seele des Gnostikers, die die Mysterien des Lichts kennt, kann durch deren Rezitation die Siegel und Bande des antimimon pneuma lösen, sich so von der Macht der Archonten befreien und in ihre himmlische Heimat zurückkehren.<sup>33</sup> Indem die *Pistis Sophia* jeden der fünf ‚Archonten des Weges der Mitte‘ ausdrücklich als Verursacher bestimmter Sünden und zugleich als Vollstrecker der jenseitigen Strafe für eben diese Sünden identifiziert,<sup>34</sup> vertritt sie klar ein Verständnis der Sünde als Macht, die ihre Strafe schon in sich trägt. Ganz ähnlich hatten bereits die Stoiker die Erinyen, jene Strafdämonen des Tartaros, zugleich mit den Sünden und mit deren Strafen gleichgesetzt.<sup>35</sup>

Im Einzelnen entwickelt die *Pistis Sophia* eine überaus detaillierte, phantastische Jenseitsgeographie und -prosopographie. Als Straforte stufenweise zunehmender Grausamkeit kennt sie die Unterwelt, das große Chaos, den Weg der Mitte und die äußere Finsternis, worunter ein Drache oder Ouroboros mit zwölf einzelnen Stralkammern zu verstehen ist, die jeweils anderen Archonten unterstehen.<sup>36</sup> In teilweise ermüdendem Schematismus wird das jenseitige Geschick der verschiedenen Arten von Sündern geschildert; dabei unterscheidet sich der Katalog der strafwürdigen Sünden in keiner Weise von der gleichzeitigen ‚Orthodoxie‘. Die Einzelheiten sind durch die abenteuerliche gnostische Spekulation bestimmt; als Beispiel sei hier das Jenseitsschicksal eines Hochmütigen skizziert:

Nach dem Tod wird seine Seele von den Paralemptai, den ‚Greifern‘, des Archonten Ariël aus dem Leib geleitet und drei Tage lang über die materielle Welt belehrt. Anschließend wird sie hinab zur Unterwelt, der Amente, vor Ariël selbst geführt, der sie 20 Monate lang straft, danach zum Chaos vor Jaldabaoth und seine 49 Dämonen, deren jeder sie weitere 20 Monate peinigt. Danach wird die Seele auf den ‚Weg der Mitte‘ geführt und von jedem der fünf dort ansässigen Archonten weitere 20 Monate gequält. Endlich wird die Seele von der Lichtjungfrau gerichtet und wieder in die Äonen der Sphaira geworfen, deren Liturgen sie in feurigem Wasser reinigen und ihr den Becher des Vergessens reichen, bevor sie sich zur Strafe für ihren Hochmut in einem lahmen, hässlichen und verächtlichen Körper reinkarnieren muss. Nach demselben Schema werden auch alle anderen Sünder bestraft; nur die beteiligten Archonten, die festgesetzten Strafzeiten und die Art der Reinkarnation variieren.

---

Gerechtigkeit, auf Erden, erschien im silbernen Zeitalter nur noch selten und stieg im ehernen Zeitalter in den Himmel auf (Fritz Graf, *Astraea*, in: *Der Neue Pauly* 2. 1997, 121).

<sup>33</sup> *Pistis Sophia* (wie Anm. 30), 128 (210–212 Schmidt/Schenke).

<sup>34</sup> *Pistis Sophia* (wie Anm. 30), 139 f. (236–241 Schmidt/Schenke).

<sup>35</sup> Dieterich, *Nekyia* (wie Anm. 12), 137 f.

<sup>36</sup> *Pistis Sophia* (wie Anm. 30), 126 f. (107–210 Schmidt/Schenke).

## 5. Christlich-philosophische Höllen: Clemens und Origenes

Eine ganz andere Interpretation der neutestamentlichen Höllenaussagen finden wir bei Clemens und Origenes,<sup>37</sup> die die alexandrinische Tradition des freien philosophischen Schulbetriebs im christlichen Kontext fortsetzten. Dabei bedienten sie sich vor allem des in Alexandrien blühenden Mittelplatonismus, um ein theologisches Gesamtverständnis der biblischen Eschatologie zu gewinnen. Es ist bezeichnend für das philosophische Selbstverständnis dieser Denker, dass ihre Lehraussagen nicht immer mit letzter Gewissheit formuliert sind, sondern zuweilen hypothetischen oder tentativen Charakter tragen. Der Umstand, dass Clemens und Origenes keine Elementarkatechese betreiben, sondern geistig vollkommene Christen und ‚wahre Gnostiker‘ heranbilden wollten, verlieh ihrem Wirken einen elitären und teilweise esoterischen Zug und ermöglichte es ihnen, mit einer doppelten Wahrheit zu operieren: einer einfachen, vordergründigen Wahrheit für die einfachen Gläubigen und einer tieferen, philosophischen Wahrheit für die Fortgeschrittenen.

Im Hinblick auf die Hölle bestand die einfache Wahrheit in der buchstäblichen Erwartung einer ewig währenden Bestrafung der Sünder durch das materiell aufgefasste Feuer der Hölle.<sup>38</sup> Origenes hat ausdrücklich davor gewarnt, die einfachen Christen in diesem Glauben und damit im Vorsatz zum Guten zu irritieren.<sup>39</sup> Mehr noch, im Zusammenhang ethischer Stellungnahmen hat Clemens unbefangen sogar die Schreckensbilder der Petrus-Apokalypse zitiert,<sup>40</sup> und Origenes beteuerte die Echtheit der kruden Paulus-Apokalypse – oder, besser gesagt, einer Vorstufe derselben.<sup>41</sup>

Die eigentliche, tiefere Wahrheit über die Höllenstrafen sollte den Fortgeschrittenen vorbehalten bleiben. Danach dienten die jenseitigen Strafen nicht der Vergeltung oder der Rache, sondern der Besserung, Reinigung und Heilung der Sünder.<sup>42</sup> Dementsprechend konnten sie zwar lange Zeit, nicht aber ewig dauern; denn sie mussten enden, sobald sie ihren Zweck erreicht hatten. Das höllische Feuer, von dem die Bibel sprach, war nicht etwa materiell zu verstehen, sondern war ein ‚intelligentes Feuer‘, ein  $\pi\upsilon\rho$  φρόνιμον – der

<sup>37</sup> Zu Clemens: Gustav Anrich, Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer, in: Wilhelm Nowack u. a. (Hgg.), Theologische Abhandlungen. Eine Festgabe vom 17. Mai 1902 für Heinrich Julius Holtzmann, Tübingen–Leipzig 1902, 95–120, passim; Daley, Eschatologie (wie Anm. 12), 119–122; Gotthold Müller, Origenes und die Apokatastasis, in: ThZ 14. 1958, 174–190, hier 177–179; Vorgrimler, Geschichte der Hölle (wie Anm. 3), 95 f. – Zu Origenes: Müller, Origenes und die Apokatastasis; Anrich, Clemens und Origenes, passim; Daley, Eschatologie (wie Anm. 12), 123–134; Minois, Hölle (wie Anm. 5), 128–130; Vorgrimler, Geschichte der Hölle (wie Anm. 3), 96–98.

<sup>38</sup> Clem. Alex. q. d. s. 33 (PG 9, 640A):  $\kappa\acute{o}\lambda\alpha\sigma\iota\varsigma$   $\xi\mu\pi\upsilon\rho\omicron\varsigma$   $\alpha\lambda\acute{\omega}\nu\iota\omicron\varsigma$ . – Orig. hom. in Jer. 12,5; 19(18),15; hom. in Lev 14,4; princ. praef. 5; 2,10,1; comm. ser. in Mt 72; hom. in Ex 13,4; hom. in Lev 3,4; vgl. Daley, Eschatologie (wie Anm. 12), 130 f.

<sup>39</sup> Orig. Cels. 6,26; hom. in Jer. 12,4; 19(18),15; 20(19),4; comm. ser. in Mt 16.

<sup>40</sup> Clem. Alex. ecl. 41. 48 f.; vgl. NTApoc<sup>6</sup> II 563; Dieterich, Nekyia (wie Anm. 12), 54.

<sup>41</sup> Barhebraeus, Nomokanon 7,9; NTApoc<sup>6</sup> II 644.

<sup>42</sup> Clem. Alex. strom. 1,27,173,5; 4,24,154,1 f.; 6,12,99,2.

Begriff stammt aus der Stoa –,<sup>43</sup> das nicht den Leib, sondern die Seele durchdrang und das die Gewissensqualen der von Gott getrennten Sünder symbolisierte.<sup>44</sup>

Die Motive, die hinter dieser allegorischen Auffassung der Höllenstrafen standen, waren bei Clemens und bei Origenes unterschiedlich akzentuiert. Humanitäre Gesichtspunkte spielten dabei nur eine Nebenrolle. Gemeinsam war beiden Denkern die Ablehnung der Vorstellung eines despotischen, zürnenden Rachegottes als unterchristlich und der Rückgriff auf eine bereits bei Platon, in den Unterweltsmythen des *Gorgias* und des *Phaidon*, angelegte zweckrationale Strafauffassung.<sup>45</sup> Im übrigen war es bei Clemens der für sein theologisches Denken insgesamt bestimmende Fortschritts- bzw. Erziehungsgedanke, der ihn zur Annahme zeitlich befristeter Läuterungsstrafen zwang: denn der Prozess der fortschreitenden Vervollkommnung des Menschen bis hin zur unmittelbaren Schau Gottes in reiner Liebe – ein Prozess, der vom Gott-Logos als einem *θεῖος παιδαγωγός* durch erzieherische Eingriffe und Maßnahmen unterstützt wurde<sup>46</sup> – war mit dem leiblichen Tod nicht zu Ende, sondern setzte sich auch im Jenseits in Gestalt einer schmerzhaften Läuterung fort. Selbst die fortgeschrittensten Christen gelangten nicht sofort zur Anschauung Gottes, sondern mussten noch 1.000 Jahre lang bei den Engeln in die Schule gehen und dann, selbst zu Engeln geworden, ihrerseits andere Seelen unterweisen.<sup>47</sup> Demgegenüber machte Origenes die Überzeugung von der Güte Gottes und der Allgenugsamkeit des Erlösungswerkes Christi zu seinem Ausgangspunkt. Von hier aus musste ihm die Annahme einer ewigen Verdammnis eines Teils der vernünftigen Kreaturen und somit einer ewigen Fortdauer des Bösen ausgeschlossen erscheinen.<sup>48</sup> Bestand doch das Ziel der Heilsgeschichte nach 1 Kor 15,28 darin, dass in Christus alles dem Vater unterworfen werde, auf dass Gott alles in allem sei. Origenes las diesen Vers auf dem Hintergrund seiner eigentümlichen Schöpfungslehre, die eine Präexistenz der Seelen und ihren durch den Sündenfall bedingten Sturz in die materielle Existenz annahm, aus der sie zu Gott zurückkehren mussten; faktisch handelte es sich um eine Variante des neuplatonischen *exitus-reditus*-Schemas. Auf diesem Wege der Rückkehr zu Gott bedurfte jeder, auch der Christ, noch der jenseitigen Läuterung und Reinigung von der ihm anhaftenden irdischen Befleckung; aus der ewigen Hölle für die Verdammten wurde so eine Art befristetes Fegefeuer für alle.

Das höllische Feuer war für Origenes in Wahrheit kein äußeres, materielles Feuer, sondern eines, das sich der Sünder nach Jes 50,11 durch seine bösen Taten selbst entzündet. Es ist einem Fieber zu vergleichen, das infolge der

<sup>43</sup> Anrich, Clemens und Origenes (wie Anm. 37), 116 f. Vgl. Willem C. van Unnik, The ‚Wise Fire‘ in a Gnostic Eschatological Vision, in: Patrick Granfield/Johann Andreas Jungmann (Hgg.), *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten I*, Münster <sup>2</sup>1973, 277–288.

<sup>44</sup> Clem. Alex. strom. 7,34,3,4.

<sup>45</sup> Plat. *Phaid.* 113d.

<sup>46</sup> Clem. Alex. strom. 7,6,1.

<sup>47</sup> Clem. Alex. ecl. 56,4–57,5; vgl. Daley, *Eschatologie* (wie Anm. 12), 121. Auch Origenes kannte diese Vorstellung der *schola animarum*: princ. 1,11,3–7; dazu Daley, *Eschatologie*, 132.

<sup>48</sup> Müller, Origenes und die Apokatastasis (wie Anm. 37), 180–184.

Unausgeglichenheit der Leidenschaften im Menschen brennt; im Grunde handelt es sich um die Qualen des bösen Gewissens.<sup>49</sup> Ausdrücklich sei festgehalten, dass Origenes – ebenso wie Clemens – den Höllenstrafen nicht etwa ihren Schrecken nehmen wollte; denn wenn sie auch zeitlich befristet waren, so waren sie doch von sehr langer Dauer und von unvorstellbarer Schmerzhaftigkeit.

Die endgültige Wiederherstellung der ursprünglichen Harmonie und Einheit der Schöpfung unter Beseitigung alles Bösen nannte Origenes mit einem letztlich wohl der griechischen Astronomie entstammenden Begriff die ‚Apokatastasis panton‘.<sup>50</sup> In der Konsequenz dieser Konzeption lag für Origenes die letztendliche Versöhnung auch der Dämonen und des Teufels selbst und folglich das definitive Ende der Hölle.<sup>51</sup> Wenn er sich in einem Brief an die Freunde in Alexandrien dagegen verwahrte, dass man ihm diese Ansicht zuschrieb, dann nicht deshalb, weil er sie nie geäußert oder geteilt hätte, sondern weil er sich, dem tentativen Charakter seines Denkweges entsprechend, nicht exklusiv darauf festlegen lassen wollte.<sup>52</sup>

#### 6. Die orthodoxe Hölle: Athanasius und Kyrill

Etwa seit dem 4. Jahrhundert kam es in Alexandrien wie auch andernorts zu einer theologischen Klärung und Vereinheitlichung der eschatologischen Vorstellungen. An die Stelle der bisherigen Pluralität der Höllen trat eine einzige, sozusagen die ‚orthodoxe Hölle‘. In den heftigen Kämpfen des 2. Jahrhunderts war zunächst die Ausscheidung der gnostischen Lehren gelungen. Die Apokatastasis-Lehre des Origenes, die schon früh – vor allem im Westen – heftigen Widerspruch erregt hatte, verlor mit dem Ende des freien christlich-philosophischen Lehrbetriebs in Alexandrien – als letztes bedeutendes Schulhaupt gilt Didymus der Blinde (310/313–398) – ihren Wurzelboden und war spätestens mit der Verurteilung des Origenes auf dem 5. ökumenischen Konzil in Konstantinopel 553 gesamt kirchlich erledigt. Doch auch von den Apokryphen und ihren blutrünstigen Höllenszenarien distanzierte sich die offizielle Kirche. Im Jahre 367 definierte Athanasius in seinem 30. Osterfestbrief erstmals verbindlich für Ägypten den Umfang des neutesta-

<sup>49</sup> Orig. princ. 2,10,4–6; hom. 3 in Ez 7; hom. in Lev 8,8; comm. in Rom 7,5. Vgl. Henri Crouzel, *L'Hadès et la Géhenne selon Origène*, in: Gr. 59. 1978, 291–331, hier 317 f.; Hans-Jürgen Horn, *Ignis aeternus. Une interprétation morale du feu éternel chez Origène*, in: REG 82. 1969, 76–88.

<sup>50</sup> Müller, *Origenes und die Apokatastasis* (wie Anm. 37), passim.

<sup>51</sup> Orig. comm. in Jo 32,2,29 f.; princ. 1,6,2; 3,6,5; vgl. princ. 1,6,3. Anders dagegen hom. in Jos 8,5; 14,2; comm. in Jo 20,21[19],174. Vgl. Daley, *Eschatologie* (wie Anm. 12), 133 f.

<sup>52</sup> Henri Crouzel, *A Letter from Origen 'To Friends in Alexandria'*, in: David Neiman u. a. (Hgg.), *The Heritage of the Early Church. Essays in Honour of Georges Vasilievich Florensky*, Rom 1973, 135–150; Crouzel, *Hadès* (wie Anm. 49), 326 f.; Daley, *Eschatologie* (wie Anm. 12), 134.

mentlichen Kanons unter Ausschluss der Apokryphen.<sup>53</sup> 397 verwarf das Konzil von Karthago die Petrus-Apokalypse als apokryph,<sup>54</sup> und die Paulus-Apokalypse wurde, nachdem bereits Augustinus in scharfen Worten ihre Echtheit bestritten hatte,<sup>55</sup> in dem so genannten *Decretum Gelasianum*<sup>56</sup> zu den verworfenen Apokryphen gezählt.

Die offizielle kirchliche Theologie sprach fortan in enger Anlehnung an die biblische Terminologie von einem doppelten Ausgang der Eschatologie und von den ewigen Höllenstrafen der Sünder durch den nie ruhenden Wurm und das unauslöschliche Feuer (Jes 66,24) und durch die Finsternis draußen (Mt 8,12; 22,13; 25,30), aber auch durch den Entzug der Schau Gottes und die Qualen des eigenen bösen Gewissens, ohne sich auf die phantastischen Jenseitsgeographien und Folterkataloge der apokryphen Tradition einzulassen. So konnte etwa Athanasius in *De incarnatione verbi* die offizielle Eschatologie konzis zusammenfassen: „Christus wird alle richten, je nachdem, was jeder mittels des Leibes getan hat, es sei gut oder schlecht. Dann erwartet die Guten das Himmelreich, die aber Schlechtes getan haben, ewiges Feuer und die Finsternis draußen“.<sup>57</sup> Gleichwohl blieb eine gewisse Neigung zur Ausmalung der Schrecken der Hölle erhalten, die sich jedoch nicht auf konkrete Jenseitsstrafen, sondern auf die Empfindungen und Klagen der Verdammten richtete. Man wird nicht fehl gehen, darin den Einfluss des Mönchtums zu erkennen, das nach dem chalcedonensischen Schisma zu einer wichtigen Säule der koptischen Kirche geworden war – der monophysitische Patriarch von Alexandrien residierte zeitweilig in dem außerhalb der Stadt am neunten Meilenstein gelegenen Kloster Enaton. Ein dem Athanasius zugeschriebener *Sermo ad Antiochum Ducem*,<sup>58</sup> der mit einer ausführlichen Beschreibung der Schrecken des Jüngsten Gerichts und der Verzweiflung der Verdammten über ihr unerträgliches, aber selbst verschuldetes Los zu einem christlich-moralischen Lebenswandel ermahnt, ist zwar sicher unecht. Authentisch ist dagegen eine Homilie Kyrills von Alexandrien,<sup>59</sup> ein rhetorisches und psychologisches Meisterwerk, das in ähnlicher Absicht die Psychomachie, also den Kampf zwischen Engeln und Dämonen um die Seele des Verstorbenen, sowie das göttliche Urteil und das verzweifelte Los der Verdammten ausmalt.

<sup>53</sup> Text: NTAp<sup>6</sup> I 39 f.

<sup>54</sup> Minois, Hölle (wie Anm. 5), 107; Vorgrimler, Geschichte der Hölle (wie Anm. 3), 82.

<sup>55</sup> Aug., In Ioh. tract. 98,8; vgl. Casey, Apocalypse of Paul (wie Anm. 17), 29.

<sup>56</sup> Text: NTAp<sup>6</sup> I 30–33.

<sup>57</sup> Athan. incarn. 56.

<sup>58</sup> PG 28, 589–597.

<sup>59</sup> Cyr. Alex. hom. div. 14. Zur Eschatologie Kyrills insgesamt Daley, Eschatologie (wie Anm. 12), 173–175.

## 7. Fazit und Bewertung

Die wichtigsten Ergebnisse unseres knappen Überblicks lassen sich in fünf Thesen zusammenfassen:

1. Das frühchristliche Alexandria kannte nicht nur eine einzige, sondern mehrere, stark voneinander abweichende Höllenvorstellungen.

2. In der Pluralität der frühchristlichen Höllenvorstellungen spiegelt sich die in Alexandria lebendige Pluralität der Jenseitsvorstellungen der hellenistischen heidnischen und jüdischen Umwelt wider. Je nachdem, ob man die biblischen Jenseitsaussagen im Rahmen der frühjüdischen Apokalyptik, der orphischen Mysterienfrömmigkeit, der gnostischen Kosmologie oder der mittelplatonischen Philosophie interpretierte, ergaben sich ganz unterschiedliche Ergebnisse.

3. In der Pluralität der Höllenvorstellungen spiegelt sich andererseits auch die Vielgestaltigkeit des frühen alexandrinischen Christentums wider. Drastische Schilderungen grausamer ewiger Höllenstrafen fanden bei den einfachen Gläubigen und im Mönchtum Anklang. Demgegenüber war die Vorstellung einer zeitlich begrenzten jenseitigen Läuterung im freien christlich-philosophischen Schulbetrieb der ägyptischen Metropole beheimatet.

4. Die verschiedenen Höllenvorstellungen schlossen einander nicht zwangsläufig aus. Die nüchternen, biblisch orientierten Jenseitsaussagen der späteren Orthodoxie ließen sich durchaus mit den plastischen Höllenschilderungen der Apokryphen vereinbaren. Clemens und Origenes sahen in der Apokatastasis eine Lehre für die Fortgeschrittenen, für die christlichen Gnostiker, wollten aber für die einfachen Gläubigen aus ethischen Gründen die traditionelle Lehre von den ewigen Höllenstrafen festgehalten wissen. Umgekehrt mussten die Vertreter traditioneller Jenseitsauffassungen die Apokatastasis dagegen zurückweisen.

5. Mit der erfolgreichen Ausscheidung der Apokatastasis-Lehre einerseits und der – nicht ganz so erfolgreichen – Ausscheidung der Apokryphen andererseits kam es schließlich auch in Alexandria zur Festlegung der Höllenlehre auf eine vergleichsweise nüchterne, biblisch orientierte Linie, die unter Absehung von phantastischen Details den doppelten Ausgang der Eschatologie in ewiger Seligkeit oder ewiger Verdammnis betonte.