

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

Paradies (NT)

Heike Hötzing

erstellt: Juli 2019

Permanenter Link zum Artikel:
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/53859/>



DEUTSCHE
BIBEL
GESELLSCHAFT

Paradies (NT)

Heike Hötzing

1. Begriff

Das griechische Wort παράδεισος (*paradeisos* → [Paradies AT](#)) leitet sich vom Medischen **paridaeza* »Einzäunung« ab (zusammengesetzt aus **pari:* »ringsherum sein« und **daeza:* »Mauer«), dessen altpersisches Äquivalent **paridaida* lautet (vgl. Bremmer, Birth, 36).

In der frühen Zeit des Perserreiches (ab ca. 550 v. Chr.) hat dieser Begriff ein breites Bedeutungsspektrum und kann Lagerort, Weingarten, Obstgarten, Stall, Forst oder Baumschule meinen. Sein wichtigstes Charakteristikum stellt dabei eine Einzäunung oder Umgrenzung dar.

Im 4. Jh. v. Chr. fand der iranische Begriff mit Xenophon in der griechischen Welt als παράδεισος (*paradeisos*) Eingang. In dieser Zeit zeichnen sich zwei Haupttypen an Paradiesen ab: Zum einen Gärten mit primär Obstbäumen, Nutz- und Zierpflanzen, zum anderen Baumparks mit Kiefern und verschiedenen Laubbäumen, in denen manchmal auch Wild beheimatet ist. Durchwegs werden Quellen, Flüsse oder Bäche erwähnt. Anscheinend handelt es sich oftmals um Parks oder Gärten, die der Entspannung und dem ästhetischen Genuss dienen, aber auch der Jagd, um sich für Kriege in Form zu halten (vgl. Bremmer, Birth, 45).

Diese παράδεισοι (*paradeisoí*) waren im Besitz der höchsten Aristokratie und jede Provinz besaß mindestens ein offizielles Paradies. Demnach hatten die (königlichen) Paradiese häufig auch eine deutlich politische Bedeutung, denn sie waren „Symbole des Herrschertums und der persischen Weltmacht“ (Hultgård, Paradies, 6). Auch eine religiöse Dimension persischer Paradiese ist den Textbelegen zu entnehmen, insofern sie wohl Orte ritueller Zeremonien der persischen Könige, die als von Gott gegeben geglaubt werden, darstellen. Außerdem gibt es Schilderungen vom Grab des Kyros, dicht umgeben von Bäumen, in einem παράδεισος (*paradeisos*), das mit religiösen Ritualen, z.B. Speisen und Opfern, in Zusammenhang gebracht wird (vgl. Hultgård, Paradies, 9).

Im Laufe der Zeit wurde der griechisch-römische παράδεισος (*paradeisos*) immer stärker kultiviert, z.B. mit künstlich angelegten Blumenbeeten versehen und von Schwänen, Papageien und Pfauen statt von wilden Tieren bewohnt (vgl.

Longus, Achilles Tacitus 2. Jh. v. Chr.).

In der → [Septuaginta](#) wird ausschließlich in [Gen 2,15](#) $\rho \iota \tau \gamma$ „Garten → [Eden](#)“ mit $\pi \alpha \rho \acute{\alpha} \delta \epsilon \iota \sigma \circ \varsigma$ „Paradies“ übersetzt. Ansonsten wird $\pi \alpha \rho \acute{\alpha} \delta \epsilon \iota \sigma \circ \varsigma$ (*paradeisos*) primär dort verwendet, wo es um den Gottesgarten oder den Garten → [Eden](#) geht ([Gen 13,10](#); [Num 24,6](#); [Jes 51,3](#); [Ez 28,13](#); [Ez 31,8-9](#); [Joel 2,3](#); [Sir 24,30](#); [Sir 40,17.27](#)). In [Hhld 4,13](#); [Koh 2,5](#) und [Neh 2,8](#) gibt $\pi \alpha \rho \acute{\alpha} \delta \epsilon \iota \sigma \circ \varsigma$ (*paradeisos*) das hebräische *pardes* wieder und an manchen Stellen meint es den Garten allgemein ([Jes 1,30](#); [Jer 36,5](#); vgl. [2Chr 33,20](#)). Im Hintergrund der $\pi \alpha \rho \acute{\alpha} \delta \epsilon \iota \sigma \circ \varsigma$ (*paradeiso*) in der → [Septuaginta](#) stehen wahrscheinlich die königlichen Parks der hellenistischen Zeit mit vielen Bäumen, die zum Spazierengehen einladen, sowie die der Herrscher des zeitgenössischen Ägypten (Bremmer, Birth, 53). Demnach dürfte die Wahl von $\pi \alpha \rho \acute{\alpha} \delta \epsilon \iota \sigma \circ \varsigma$ *paradeisos* (statt $\kappa \acute{\eta} \pi \circ \varsigma$ *kēpos*) als Übersetzungsbegriff des hebräischen $\rho \iota \tau \gamma$ (*gan eden*) in der → [Septuaginta](#) also darin begründet sein, dass damit ein königlicher – für JHWH daher würdiger – Park bzw. Garten assoziiert werden kann. Außerdem spricht die Grundeigenschaft eines $\pi \alpha \rho \acute{\alpha} \delta \epsilon \iota \sigma \circ \varsigma$ (*paradeisos*), etwas Umzäuntes bzw. Umwalltes zu sein für diesen Übersetzungsbegriff, weil sich das hebräische Wort ρ (*gan*) für Garten auf die Basis $\gamma \alpha$ (*gann*) mit der Grundbedeutung »einfrieden, umwallen« zurückführen lässt.

2. Vorkommen im NT

Ähnlich wie im Alten Testament, wo der Begriff „Paradies“ → ([Paradies AT](#)) nicht besonders häufig zu finden ist und nur selten (wenn nicht sogar nur in Gen 2-3) eine ausführliche Schilderung des Paradieses erfolgt, verhält es sich im Neuen Testament.

Dort wird der Begriff $\pi \alpha \rho \acute{\alpha} \delta \epsilon \iota \sigma \circ \varsigma$ *paradeisos* „Paradies“ nur an drei Stellen explizit erwähnt, nämlich in [Lk 23,43](#); [2Kor 12,4](#); [Apk 2,7](#). Diese sind noch dazu für sich genommen rätselhaft und schildern keineswegs ein ausführliches Bild vom Paradies.

Möglicherweise ist darüber hinaus in weiteren Texten, wie etwa in [Apk 21,1-22,5](#) oder [Joh 19,38-41](#); [Joh 20,15](#) eine Vorstellung vom Paradies impliziert, da dort Motive verwendet werden, die in anderen Paradiestexten eine wichtige Rolle spielen.

3. Paradiesvorstellung in den einzelnen Texten

3.1. Paradies in Lk 23,43

Eine prominente Aussage über das Paradies findet sich in der lukanischen Darstellung der Kreuzigungsszene. Nach der Notiz, dass zusammen mit Jesus

auch zwei Verbrecher zur Hinrichtung geführt wurden ([Lk 23,32-33](#)) und nach Jesu Fürbitt-Gebet ([Lk 23,34](#)) folgt eine ausgedehnte Spottszenen ([Lk 23,36-39](#)): Jesus wird vom Volk bzw. den führenden Männern, von den Soldaten und sogar von einem der mitgekreuzigten Verbrecher verhöhnt. Im Anschluss daran weist der zweite Verbrecher darauf hin, dass sie selbst zu Recht verurteilt wurden. Zugleich verteidigt er Jesus und bittet diesen, an ihn zu denken, wenn er in sein Reich komme ([Lk 23,40-42](#)). Darauf reagiert Jesus mit der Zusage: „Amen, ich sage dir: Heute noch wirst du mit mir im Paradies (παράδεισος) sein.“ (V 43).

Trotz der Kürze dieser Aussage über das Paradies kommt ihr besonderes Gewicht zu, wofür folgende Beobachtungen sprechen: Zum einen ist die Rede vom Paradies eingebettet in die letzten Augenblicke und in die letzten Worte Jesu vor seinem Tod am Kreuz ([Lk 23,26-43](#)). Zum anderen handelt es sich um die einzigen Worte Jesu innerhalb des Gesprächs der mitgekreuzigten Verbrecher – auf die Frage des ersten Verbrechers nach seinem Christusstatus reagiert Jesus dagegen nicht. Darüber hinaus leitet Jesus seine Zusage, mit dem feierlichen „Amen, ich sage dir“ ein.

Interessant im Hinblick auf die hier zugrundeliegende Paradiesvorstellung ist die Darstellung des zweiten Verbrechers. Dieser wirft in der negierten rhetorischen Frage von [Lk 23,40](#) („Nicht einmal du fürchtest Gott?“) dem ersten Übeltäter das Fehlen von Gottesfurcht vor und interpretiert damit implizit die Verspottung Jesu als Vergehen gegen Gott. (vgl. auch [Ps 55,20](#); [Koh 8,13](#); slawHen 34,1; Wolter, Lukasevangelium, 760). Weiterhin wird der zweite Verbrecher mit Gestalten parallelisiert, die um die Vermittlung des Heiles Gottes durch Jesus wissen (vgl. [Lk 5,20](#); [Lk 7,50](#); [Lk 8,48](#); [Lk 18,42](#)), wenn er bittet: „Jesus, denk an mich, wenn du in dein Reich kommst!“ ([Lk 23,42](#)). Hiermit wird er zugleich als frommer Beter dargestellt, da mit den Worten *μνήσθητί μου* (*mnesteti mou*) „denk an mich / erinnere dich an mich“ in der Septuaginta immer wieder fromme Beter Gott darum bitten, ihnen seine heilvolle Zuwendung zuteilwerden zu lassen. (vgl. [Ri 16,28](#); 3Esr 15,19; 3Esr 23,14.22.31; [Jer 15,15](#); [Ps 24,7](#)). Dies wird durch die Wendung „wenn du in dein Reich kommst“ bestätigt, insofern daraus hervorgeht, dass der zweite Verbrecher jetzt schon weiß, dass Gott Jesus von den Toten auferwecken und in seine himmlische Herrschaft einsetzen wird (vgl. Wolter, Lukasevangelium, 760).

Insofern der zweite Verbrecher als frommer Beter, der von der Auferweckung Jesu und seiner himmlischen Herrschaft durch Gott überzeugt ist, dargestellt wird und genau diesem die Anwesenheit im Paradies zugesagt wird, erscheint das Paradies als Ort für ‚Fromme‘ bzw. ‚Gerechte‘, die sich zu Jesus bekennen. Auch die kurze Zusage Jesu in [Lk 23,43](#) gibt ein paar Hinweise auf die zugrundeliegende Paradiesvorstellung. Die betont vorangestellte Zeitangabe *σήμερον* (*sēmeron*) ‚heute‘, das an anderen Stellen einen besonderen Moment der Offenbarung oder Rettung einleitet (vgl. [Lk 2,11](#); [Lk 4,21](#); [Lk 5,26](#); [Lk 13,32-](#)

[33](#); [Lk 19,9](#); [Lk 22,34.61](#)), deutet darauf hin, dass dem Verbrecher die heilvolle Anwesenheit im Paradies unmittelbar nach seinem Tod zugesagt wird.

Demnach wird das Paradies hier als ein postmortaler Heilsort, unmittelbar nach dem Tod, für Gerechte bzw. Fromme vorgestellt, an dem auf jeden Fall Jesus, evtl. auch Gott selbst anwesend ist. Diese Andeutungen lassen die hier implizierte Paradiesvorstellung in Texte jüdischer Apokalyptik einordnen, wo ‚Paradies‘ semantisch der Herrschaft Gottes oder dem eschatologischen Fest gleichgestellt wird oder aber den schönen Aufenthaltsort der gerechten Verstorbenen meint, die auf die letzte Auferstehung warten (vgl. TestAbr A. 11,10; 1Hen 32,3; 1Hen 60,8.23; ApkMos 37,5; 2Hen 8,1-8; 2Hen 42,3). In eine ähnliche Richtung führen auch [2Kor 12,4](#) und [Apk 2,7](#).

3.2. Paradies in 2Kor 12,1-4

Im zweiten Hauptteil des ‚Tränenbriefes‘ ([2Kor 11,1-12,18](#)), der sog. „Narrenrede“, findet sich ebenfalls die Rede vom Paradies, die dort für den Aufweis von Paulus‘ Apostolat verwendet wird (vgl. Baumert, Mit dem Rücken, 182). So zieht Paulus als Argument für sein Apostolat eine seiner Offenbarungserfahrungen heran ([2Kor 12,1](#)), hier eine Himmelsreise. In weitgehend mystischer Sprache (Paulus spricht in [2Kor 12,2](#) von sich selbst distanzierend in der dritten Person und betont in [2Kor 12,3](#) das Nichtwissen, ob die Vision körperlich oder nichtkörperlich erfolgte), die das Geheimnisvolle und Wunderbare dieser Vision zum Ausdruck bringt, berichtet Paulus davon, dass er auf seiner Himmelsreise in den dritten Himmel ([2Kor 12,2](#)) bzw. ins Paradies ([2Kor 12,4](#)) entrückt worden sei. Zwar ist die Idee von mehreren Himmeln im frühen Judentum weit verbreitet, wobei die Anzahl der Himmel zwischen drei und zehn variiert, aber aufgrund der schwierigen Datierbarkeit relevanter Texte ist nicht eindeutig zu entscheiden, welche Vorstellung zur Zeit des Paulus geläufig war. Meist nimmt man drei oder sieben Himmel an (vgl. Schmeller, 2Kor 7,5-13,13, 287). Auch das Paradies als Ziel der Himmelsreise ([2Kor 12,4](#)) verkompliziert die Frage nach der zugrundeliegenden Vorstellung, denn in Texten, die mehrere Himmel nennen, wird das Paradies nicht unbedingt im höchsten Himmel lokalisiert (vgl. 2Hen 8,1; 2Hen 20,1-4: Das Paradies wird im dritten von sieben oder zehn Himmeln verortet).

Insgesamt kann [2Kor 12,2-4](#) also auf dreifache Weise interpretiert werden: 1) Die Himmelsreise erfolgt in zwei Etappen, wobei Paulus zuerst in den dritten Himmel gelangt, danach ins Paradies, das sich in einem höheren Himmel befindet. Allerdings ist diese Interpretationsweise relativ unwahrscheinlich, weil weder der Zwischenstopp noch die Weiterreise in irgendeiner Weise sprachlich markiert werden. 2) Das Paradies befindet sich im dritten Himmel, der allerdings nicht der höchste ist. In diesem Fall würde die Himmelsreise abgewertet, da Paulus nicht in den höchsten Himmel gelangt, so dass die Himmelsreise als Beweismittel an Wirkung verlieren würde. Demgegenüber setzt aber der Gegensatz zwischen dem

Menschen, der sich wegen seiner Himmelsreise rühmt und dem, der sich nur wegen seiner Schwachheit rühmt ([2Kor 12,5](#)), voraus, dass die Himmelsreise ein echter Erfolg ist. Demnach spricht der Kontext dafür, eine dritte Interpretationsmöglichkeit als wahrscheinlichste anzunehmen: 3) Der dritte Himmel ist der höchste und dort liegt das Paradies (vgl. Schmeller, 2Kor 7,5-13,13, 287-288).

Ähnlich wie in [Lk 23,43](#) dürfte auch hier – vor dem Hintergrund diverser frühjüdischer Texte – das Paradies ein Ort sein, an dem sich die Gerechten entweder direkt nach ihrem Tod oder nach dem Endgericht befinden (vgl. ApkAbr 21,8; 1Hen 25,4f; 2Hen 9,1; ApkBar (syr) 51,11; 4Esr 7,36; TestXII.Lev 18,10f; Test XII.Dan 5,12; TestAbr A. 20; ApkMos 13; 37,5). Allerdings erfolgt im Bericht des Paulus keine nähere Beschreibung des Paradieses oder der dort Anwesenden. Vielmehr ist das einzige Detail, das davon erwähnt wird, dass Paulus dort „unsagbare Worte ἄρρητα ῥήματα (*arrēta rhēmata*), die ein Mensch nicht aussprechen darf“ ([2Kor 12,4](#)), hörte. Dabei handelt es sich wahrscheinlich um Worte der himmlischen Sphäre, gewissermaßen ‚heilige Worte‘, die nicht in Menschengsprache übersetzt werden *können* und dürfen, weil sie durch jeden Übersetzungsversuch profaniert werden würden (vgl. Schmeller, 2Kor 7,5-13,13, 291).

Insgesamt wird in [2Kor 12,1-4](#) das Paradies also in Anklang an jüdische Apokalyptik und griechisch-römische Literatur in Form einer Himmelsreise geschaut und dabei im dritten und höchsten Himmel verortet. Zwar wird keine konkrete Vorstellung vom Paradies vermittelt, aber durch den Kontext sowie durch ähnliche Berichte von Himmelsreisen wird deutlich, dass es sich um einen Ort handelt, an den Paulus durch Gott bzw. Christus selbst entrückt wird, wo sich möglicherweise die Gerechten befinden und wo Paulus eine Audition hat. Da die Worte dieser Audition unaussprechbar sind, handelt es sich um himmlische, geheimnisvolle Worte. Demnach erscheint das Paradies ein für Menschen unerreichbarer Ort zu sein, der für die Gerechten nach dem Tod oder im Eschaton vorbehalten ist.

3.3. Paradies in Apk 2,7

Der dritte Text, in dem der Begriff Paradies im Neuen Testament explizit genannt wird, ist das Sendschreiben an die Gemeinde von Ephesus ([Apk 2,1-7](#)). In diesem fiktiven Brief wird die Situation der Gemeinde aus der Perspektive des erhöhten Christus interpretiert und dabei so unkonkret geschildert, dass die Gemeinde über die empirische Größe hinaus als Repräsentant der gesamten Kirche verstanden werden kann.

Nach der Konstatierung, dass die Gemeinden unter dem Schutz des himmlischen Christus stehen ([Apk 2,1](#)), weist der Hauptteil des Sendschreibens ([Apk 2,2-6](#)) zunächst auf die positiven „Werke“ der Epheser hin (sie haben gewisse falsche

Missionare zurückgewiesen). Daraufhin wird das Negative formuliert, sie hätte ihre „erste Liebe verlassen“, das den Umkehrruf und eine scharfe Warnung nach sich zieht. [Apk 2,6](#) kehrt wieder zum Positiven zurück, indem die Gemeinde wegen des Kampfes gegen die sog. Nikolaiten gelobt wird. Der dem Weckruf ([Apk 2,7a](#)) folgende Überwinderspruch ([Apk 2,7b](#)) stellt dann der Gemeinde im Kontext des Sendschreibens in Aussicht, dass das Ertragen ihrer Situation und ihr mögliches Umkehren als „Sieg“ verstanden werden kann: „Wer siegt, dem werde ich zu essen geben vom Baum des Lebens, der im Paradies Gottes steht.“

Das Paradies wird hier also ausdrücklich als „Paradies Gottes“ (παράδεισος τοῦ θεοῦ; *paradeisos tōū theōū*) bezeichnet, d.h. mit der Anwesenheit Gottes verknüpft. Als weiteres Detail über das Paradies wird der Baum des Lebens (τό ξύλον τῆς ζωῆς; *to xylon tēs zōēs*) genannt, von dem gegessen werden darf.

Deutlich ist hier ein Verweis auf [Gen 2,9](#), wo der Baum des Lebens (τό ξύλον τῆς ζωῆς; *to xylon tēs zōēs*) und der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse in der Mitte des Paradieses situiert werden. In [Gen 2,16-17](#) verbietet Gott dem Menschen dann, vom Baum der Erkenntnis zu essen, wobei vom Baum des Lebens nicht die Rede ist. Erst [Gen 3,22.24](#) erwähnt den Baum des Lebens erneut, wenn Gott dem Menschen mithilfe der Kerubim und des lodernden Flammenschwertes den Zugang zum Baum des Lebens verwehrt, um ihm vor dem ewigen Leben zu bewahren.

Vor diesem Hintergrund verheißt [Apk 2,7](#) jedem, der in seiner jetzigen irdischen Situation „sieg“, dass das für ihn das seit dem Sündenfall geltende Verbot, vom Baum des Lebens zu essen, aufgehoben ist. Da das Wort τό ξύλον (*to xylon*) sowohl „Baum“ als auch „Holz“ bedeutet und daher auch für das Kreuz Christi verwendet wird, kann eine Verbindung zwischen beidem hergestellt werden. Diese Umkehrung der menschlichen Bestimmung, im Falle des „Siegens“ vom Baum des Lebens essen zu dürfen, kann demnach als Ergebnis des Heilstodes Jesu Christi am Holz des Kreuzes verstanden werden (vgl. Lupieri, *Apocalypse*, 117).

Exkurs: Baum des Lebens

In den übrigen neutestamentlichen Schriften ist der Baum des Lebens nicht belegt. Im Alten Testament findet er sich neben [Gen 2,9](#); [Gen 3,22](#) lediglich in [Spr 3,18](#); [Spr 7,30](#); [Spr 13,12](#); [Spr 15,4](#). Es muss aber eine jahrhundertelange Tradition in der jüdischen Spekulation über diesen mysteriösen Baum des Lebens geben, zumal er in jüdisch-apokalyptischen Schriften häufiger als eschatologische Gabe zu finden ist (vgl. 1Hen 24,4-25,5; 2Hen 8,3; TestLev 18,u; 4Esr 7,53; 4Esr 8,52; ApkMos 28; Leben des Adam und der Eva 28,4) (vgl. Satake, *Offenbarung*, 157).

Die Erwähnung in 4Esra 7,53 ist [Apk 2,7](#) am nächsten. Dort beklagt Esra das

Schicksal der sündhaften Menschheit und die Heil bringende Frucht, die im unerreichbaren Paradies eingeschlossen ist. Dann erfährt er, dass der Baum des Lebens genau für ihn und für solche wie ihn gepflanzt wurde. Der Baum des Lebens wird dort also als eine der eschatologischen Gaben für die Gerechten dargestellt (vgl. auch 4Esra 8,52).

Insgesamt ist hier deutlich, dass sich endzeitliches Heil bzw. Unheil von der Gegenwart her bestimmt, da Drohung und Verheißung im Sendschreiben an die Gemeinde von Ephesus unmittelbar nebeneinanderstehen und die Entscheidung für Christus endzeitlich belohnt wird. So wird das Paradies in [Apk 2,7](#) als eschatologischer Heilsort betrachtet, an dem ewiges Leben in der Anwesenheit Gottes gewährt werden wird, insofern der Baum des Lebens im Paradies verortet und als eschatologische Gabe für absolute Christus-Treue verheißen wird.

3.4. Paradies in Apk 21-22

Die in [Apk 2,7](#) implizierte Vorstellung vom Paradies wird in der Vision des himmlischen Jerusalem [Apk 21,9-22,5](#) mehrfach aufgenommen. Bei der Schilderung des Aussehens der Stadt in [Apk 21,9-21](#) wird zunächst die Mauer bestehend aus wertvollen Materialien, die auf die Herrlichkeit Gottes verweisen, betont. Demnach ist dem neuen Jerusalem und dem Paradies die grundlegende Eigenschaft der Umwallung gemeinsam. Weiterhin wird die Anwesenheit Gottes im neuen Jerusalem unterstrichen, insofern sein Thron in der Mitte der Stadt verortet wird und die Stadt insgesamt als Quadrat dargestellt wird, was an das Allerheiligste in Gestalt eines Kubus erinnert. Mithilfe der zwölf Tore als Symbol der Stämme Israels und der Mauer, die die zwölf Apostel symbolisiert, werden diese beiden Größen miteinander verbunden und darauf hingewiesen, dass das neue Jerusalem Ort des neuen Gottesvolkes ist.

Die Schilderung des Inneren der Stadt und des Lebens in ihr ([Apk 21,22-22,5](#)) handelt zunächst von der Anwesenheit Gottes und des Lammes als heilvolle Gegebenheiten für die Menschen sowie von der Huldigung der Völker und der Könige der Erde, d.h. von Handlungen der Menschen in der Stadt. Daraufhin werden der Lebensstrom und Lebensbaum beschrieben sowie die Anbetung Gottes und des Lammes durch die Knechte thematisiert ([Apk 22,1-5](#)). In [Apk 22,1](#) ist die Rede von einem „Strom“ (πόταμος; *potamos*), der als „das Wasser des Lebens“ (τό ὕδωρ ζωῆς; *to hydōr zōēs*) bezeichnet wird, so dass dessen Wirkung deutlich ist. Dass dieser Strom „klar wie Kristall“ ist, verweist darauf, dass er der himmlischen Welt angehört (vgl. [Apk 15,6](#); [Apk 19,8](#); [Apk 22,16](#)). Als Ausgangspunkt des Stromes wird der Thron Gottes und des Lammes (in der Mitte der Stadt) genannt, womit deutlich wird, wo das Leben seine Quelle hat: in der Gegenwart Gottes und des Lammes, die als Einheit betrachtet werden (vgl. Satake, Offenbarung, 416; Gießen, Offenbarung, 473-474). Mit Hilfe des Stromes wird erneut an die Paradiesvorstellung von [Gen 2](#) erinnert, insofern dort ebenfalls ein Strom in der Mitte des Gartens entspringt ([Gen 2,10](#)), der sich

allerdings in vier Hauptströme teilt, wovon in [Apk 22,1](#) nicht die Rede ist.

Auch der Baum des Lebens (τό ξύλον τῆς ζωῆς; *to xylon tēs zōēs*) in [Apk 22,2](#) spielt auf [Gen 2,9](#) an, wonach in der Mitte des Gartens der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse stehen. Die Verortung des Baumes wörtlich „inmitten der Straße und am Fluss, hüben und drüben“, also eigentlich an beiden Ufern des Flusses, ist verwirrend, so dass kein genaues Bild vom himmlischen Jerusalem und dem Zueinander von Straße, Strom und Lebensbaum gezeichnet werden kann. Möglicherweise will der Text gar keine Einzelheiten berichten, sondern „paradiesische Zustände“ in der vollendeten Heilsgemeinde darstellen (vgl. Giesen, Offenbarung, 474). Auf jeden Fall wird durch die Erwähnung der Straße der Paradiesstrom mit der Stadt, d.h. dem neuen Jerusalem, verbunden, ähnlich wie in anderen Texten des frühen Judentums (4Esr 7,26; syrBar 4). Wichtig ist vor allem das zwölfmalige Fruchtetragen, das die außerordentliche Fruchtbarkeit des Baumes betont. Dabei wird nicht nur auf den ekklesialen Charakter der Heilsgemeinde verwiesen (vgl. die Zahl zwölf), sondern vor allem deutlich, dass die Bewohner der Stadt Jerusalem, die dem Paradies gleicht, Früchte vom Baum des Lebens in Fülle, d.h. unverlierbares Leben erhalten, während die ersten Bewohner des Paradieses nicht vom Baum des Lebens essen durften. Damit wird auch die Verheißung an die Überwinder in [Apk 2,7](#) Wirklichkeit. Die ergänzende Erklärung, die „Blätter des Baumes dienen zur Heilung der Völker“ rekurriert auf [Ez 47,12](#) und weist darauf hin, dass „alle Christen“, Juden und Nicht-Juden, mit dem ewigen Leben begabt werden. (vgl. Satake, Offenbarung, 417).

Insgesamt wird also deutlich, dass in [Apk 21-22](#) das neue Jerusalem wie häufig im Frühjudentum (vgl. äthHen 90,33-36; TestDan 5,12f; 4Esr 8,52; syrBar 4,1-7) als das Paradies der Zukunft erscheint und dabei Äußerungen aus [Ez 40-48](#) soteriologisch umgedeutet werden (der Strom wird zum Strom des Lebenswassers, die Bäume zu dem einen Lebensbaum). So haben das neue Jerusalem und das Paradies gemeinsam, dass sie sich grundlegend durch eine Umwallung und durch die Anwesenheit Gottes kennzeichnen. Außerdem geht in beiden Größen der Strom von Gott aus, so dass Gott als Quelle des Lebens betont wird. In [Apk 21-22](#) wird allerdings im Unterschied zum Genesistext besonders die Herrlichkeit Gottes forciert. Auch die Christustreue der Bewohner der Stadt spielt eine Rolle und vor allem wird das paradiesische neue Jerusalem als eschatologischer Ort dargestellt, während der Paradiesgarten von [Gen 2-3](#) als idealer Herkunftsort erscheint.

4. Paradies als eschatologisches Hoffnungsgut

Den wenigen und kurzen Erwähnungen des Paradieses im Neuen Testament ist gemeinsam, dass sie die Vorstellung vom Paradies als ein eschatologisches Hoffnungsgut für Gerechte bzw. Christustreue implizieren. Damit unterscheiden

sie sich zwar von alttestamentlichen Paradiesvorstellungen, die das Paradies in Rezeption von [Gen 2-3](#) primär als idealen Ursprungsort zeichnen. Zugleich reihen sie sich aber ein in Texte frühjüdischer Apokalyptik, denn dort wird ebenfalls, zum Teil ausführlich, das Paradies als vorläufiger eschatologischer Heilsort für Fromme und Gerechte in Aussicht gestellt. Deutlich ist häufig, dass sich der Zugang zum Paradies schon in der jeweiligen Gegenwart entscheidet, insofern es vom Handeln vor allem im Hinblick auf Jesus Christus bzw. auf Gott abhängt, ob jemand ins Paradies gelangt oder nicht. Demnach zeigt sich, dass die erlebbare Welt und das Paradies immer in gewisser Weise miteinander verbunden sind.

Obwohl die Vorstellung vom Paradies im Neuen Testament nur sehr selten und vage vermittelt wird, wird sie in frühchristlicher Literatur immer wieder rezipiert, wie z.B. in der Petrusapokalypse oder in frühen Märtyrertexten wie der Passio Perpetuae et Felicitatis.

Neben dem „Paradies“ finden sich „der oder die Himmel“ oder der „Schoß Abrahams“ als weitere Chiffren für das vorläufige Jenseits für Gerechte (vgl. Merkt, Schweigen, 36-43). Auch diese bringen eschatologische Hoffnungen zum Ausdruck, allerdings mit einer anderen Motivwelt als der Rede vom „Paradies“.

[Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)

Empfohlene Zitierweise

Hötzing, Heike, Art. Paradies (NT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2019

Literaturverzeichnis

1. Lexikonartikel

- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart u.a. 1973ff
- Theologische Realenzyklopädie, Berlin / New York 1977-2005
- Neues Bibel-Lexikon, Zürich u.a. 1991-2001
- The Anchor Bible Dictionary, New York 1992
- Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 2. Aufl., Stuttgart u.a. 1992
- Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Freiburg i.Br. 1993-2001
- Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1998-2005
- Calwer Bibellexikon, Stuttgart 2003
- Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2006

2. Kommentare

- Arzt-Grabner, Peter, 2. Korinther, Göttingen 2014
- Baumert, Mit dem Rücken zur Wand. Übersetzung und Auslegung des zweiten Korintherbriefes, Würzburg 2008
- Bovon, Das Evangelium nach Lukas (Lk 19,28-24,53) (EKK.NT III/4), Neukirchen-Vluyn 2009
- Giesen, Heinrich, Die Offenbarung des Johannes (RNT), Regensburg 1997
- [Johnson, Luke Timothy](#), The Gospel of Luke, Collegeville 2006
- Kovacs, Judith L./Rowland, Christopher, Revelation (Blackwell Bible Commentaries), Oxford 2004
- Kraft, Heinrich, Die Offenbarung des Johannes (HNT 16a), Tübingen 1974
- Lupieri, Edmondo F., A Commentary on the Apocalypse of John, Grand Rapids/Cambridge 2006
- Satake, Akira, Die Offenbarung des Johannes, Göttingen 2008
- Schmeller, Thomas, Der zweite Brief an die Korinther. Bd. 2: 2Kor 7,5-13,13 (EKK.NT VIII/2), Neukirchen-Vluyn 2015
- Thrall, Margaret E., A critical and exegetical commentary on the second epistle to the Corinthians. Bd. 2: Commentary on II Corinthians VIII - XIII, Edinburgh 2004
- Wolff, Christian, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther, Evangelische Verlagsanstalt 2011

- Wolter, Michael, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008

3. Weitere Literatur

- Ameling, Walter (Hg.), Topographie des Jenseits. Studien zur Geschichte des Todes in Kaiserzeit und Spätantike (Altertumswissenschaftliches Kolloquium 21), Stuttgart 2011
- Auffarth, Christoph, Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive, Göttingen 2002
- Bremmer, Jan, The Birth of Paradise, in: Bremmer, Jan (Hg.), Greek Religion and Culture, the Bible, and the Ancient Near East (JSRC 8), Leiden u.a. 2008, 35-56
- Bremmer, Jan, The Birth of the Term 'Paradise', in: Bremmer, Jan, (Hg.), The Rise and Fall of the Afterlife, London 2002, 109-120
- Deconick, April (ed.), Paradise Now. Essays on Early Jewish and Christian Mysticism (SBL Symposium series), Leiden 2006
- Dohmen, Christoph, Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3 (SBB 35), Stuttgart 1996
- Himmelfarb, Martha, Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses, Oxford 1993
- Hultgård, Anders, Das Paradies. Vom Park des Perserkönigs zum Ort der Seligen, in: Hengel, Martin u.a. (Hg.), La Cité de Dieu (WUNT I/129), Tübingen 2000, 1-43
- Krauss, Heinrich, Das Paradies. Eine kleine Kulturgeschichte, München 2004
- Lanfer, Peter Th., Remembering Eden. The Reception History of Genesis 3: 22-24, Oxford 2012
- Luttikhuisen, Gerard P., Paradise interpreted. Interpretations of biblical paradise in Judaism and Christianity, Leiden u.a. 1999
- Merkt, Andreas, Das Schweigen und Sprechen der Gräber. Zur Aussagekraft frühchristlicher Epitaphe, in: Dresken-Weiland, Jutta u.a. (Hg.), Himmel – Paradies – Schalom. Tod und Jenseits in christlichen und jüdischen Grabinschriften der Antike (Handbuch zur Geschichte des Todes im frühen Christentum und seiner Umwelt 1), Regensburg 2012, 13-70
- Scafi, Alessandro, Mapping Paradise. A History of Heaven on Earth, London 2006
- Schmid, Konrad/Riedweg, Christoph (Hg.), Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2-3) and its Reception History (FAT/2), Tübingen 2008
- Stroumsa, Guy/Bockmuehl, Markus (Hg.), Paradise in Antiquity, Cambridge 2010

Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balingen Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de