

Zwischen Monotheismus und Engelchristologie

Überlegungen zur Frühgeschichte des Christusb Glaubens

von

SAMUEL VOLLENWEIDER

Im Andenken an Fritz Stolz († 10. Dezember 2001)

1. Einleitung

In der alttestamentlichen Wissenschaft gibt es seit gut zwanzig Jahren eine intensive Debatte über Genese und Tragweite des Monotheismus. Das klassische Gebäude der alttestamentlichen Theologie, repräsentiert etwa durch Gerhard von Rads Portrait der originär mit dem ersten Gebot verbundenen Jahwereligion, die sich im Lauf der Zeit folgerichtig zum Monotheismus entwickelt, ist grundlegend demontiert worden¹. Dazu beigetragen haben literaturgeschichtliche Neuorientierungen, etwa die zunehmende Akzeptanz von Spätdatierungen, so gut wie archäologische Entdeckungen, etwa von Inschriften mit der Nennung der *Aschera*. Durch die Debatten um J. Assmanns »Moses« hat das Thema in die Feuilletons hiesiger Zeitungen Einzug gehalten². Die jüngsten weltgeschichtlichen Entwicklungen geben heute dem Dreieck Judentum – Christentum – Islam, das sich durch den Glauben an den einen und einzigen Gott konstituiert, eine bedrängende aktuelle Bedeutung.

Auch in der neutestamentlichen Exegese gewinnt die Diskussion um den Monotheismus zunehmend an Boden, hier natürlich in engstem Zusammenhang mit dem Entstehen der Christologie. Das Gespräch kreist derzeit spezifisch um die Frage nach der Relation des Glaubens an *einen* Gott, den Gott Israels, zum Glauben an Jesus Christus. Die frühen Christen – überwiegend jüdischer Herkunft – wollen entschieden Monotheisten sein und messen Jesus zugleich höch-

¹ Vgl. dazu zusammenfassend F. STOLZ, Einführung in den biblischen Monotheismus, 1996; DERS., Wesen und Funktion von Monotheismus (EvTh 61, 2001, 172–189); DERS., Weltbilder der Religionen, 2001, 139–216; M. KÖCKERT, Von einem zum einzigen Gott. Zur Diskussion der Religionsgeschichte Israels (BThZ 15, 1998, 137–175).

² Vgl. J. ASSMANN, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, 1998; DERS., Monotheismus und Kosmotheismus (SHAW.PH 1993/2), 1993; dazu G. KAISER, War der Exodus der Sündenfall? (ZThK 98, 2001, 1–24).

ste göttliche Würde zu. Die Fokussierung auf dieses diffizile Verhältnis hat mit der Revision unseres Bildes vom Frühjudentum zu tun, sodann mit dem damit neu zu beschreibenden Auseinandergehen der Wege von Judentum und Christentum und schließlich mit einem erneuerten religionsgeschichtlichen Interesse. Die Debatte wird unter dem Stichwort »*Christological Monotheism*« zwar vornehmlich in der angelsächsischen Welt geführt, kann aber auch hierzulande Heimatrecht beanspruchen³.

Holzschnittartig lassen sich die derzeit diskutierten Modelle der Verhältnisbestimmung zwischen (jüdischem) Monotheismus und früher Christologie auf drei reduzieren⁴: (1) Einem »steilen« Monotheismus wird eine »flache« Christologie zugeordnet. (2) Einem »flachen« Monotheismus steht eine »steile« Christologie gegenüber. (3) Einem »steilen« Monotheismus entspricht eine »steile« Christologie. Im *ersten* Fall wird der jüdische Monotheismus zur Zeit des zweiten Tempels strikt und exkludierend gefaßt, während die Ausbildung einer Christologie, die Gottgleichheit, Präexistenz, Schöpfungsmittlerschaft u.a. beinhaltet, spät datiert wird – erst in das späte 1. Jahrhundert oder sogar in das frühe 2. Jahrhundert, jedenfalls nicht vor Paulus⁵. Das *zweite* Modell geht mit einem Revival der religionsgeschichtlichen Schule einher⁶. Es setzt voraus, daß das Frühjudentum neben Gott andere Größen kennt, denen eine quasi-göttliche

³ Zu erinnern ist besonders an W. THÜSING, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments*, Bd. III: Einzigkeit Gottes und Jesus-Christus-Ereignis, 1999. Vgl. sodann E. GRÄSSER, »Ein einziger ist Gott« (Röm 3,30). Zum christologischen Gottesverständnis bei Paulus (in: DERS., *Der Alte Bund im Neuen* [WUNT 35], 1985, 231–258); T. HOLTZ, *Theologie und Christologie bei Paulus* (in: DERS., *Geschichte und Theologie des Urchristentums* [WUNT 57], 1991, 189–204); K.-W. NIEBUHR, *Jesus Christus und der eine Gott Israels* (in: *Glauben Christen und Muslime an denselben Gott?* [FuH 34], 1995, 10–29).

⁴ Die topographischen Termini (vgl. die eingebürgerte Rede von »hoher« Christologie) stellen einen behelfsmäßigen Versuch dar, die Relationen anschaulich und einigermaßen wertneutral zu beschreiben. Vgl. im übrigen die Typologie bei R. BAUCKHAM, *God Crucified. Monotheism and Christology in the New Testament*, Grand Rapids 1998, 2–4.

⁵ Auf dieser Linie bewegt sich etwa der Entwurf von J. D. G. DUNN, *Christology in the Making*, London 1989², dessen programmatische Spätdatierung der hohen Christologie, die ich für ganz unwahrscheinlich halte, hier nicht diskutiert werden kann. Erst bei Paulus wird diese angesiedelt bei P. M. CASEY, *Monotheism, Worship and Christological Development in the Pauline Churches* (in: C. C. NEWMAN u.a. [Hg.], *The Jewish Roots of Christological Monotheism* [JSJ.S 63], 1999, 214–233), 232f.

⁶ Vgl. CH. ROWLAND, *The Open Heaven*, London 1982; J. E. FOSSUM, *The Name of God and the Angel of the Lord* (WUNT 36), 1985; A. F. SEGAL, *The Risen Christ and the Angelic Mediator Figures in Light of Qumran* (in: J. H. CHARLESWORTH [Hg.], *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, New York 1992, 302–328); C. C. NEWMAN, *Paul's Glory-Christology* (NT.S 69), 1992; M. BARKER, *The Great Angel. A Study of Israel's Second God*, Kentucky 1992; C. H. T. FLETCHER-LOUIS, *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology* (WUNT II/94), 1997; CH. A. GIESCHEN, *Angelomorphic Christology* (AGJU 42), 1998;

Position zukommt. Mittlerfiguren dieser Art stellen dann die Brücke für die neutestamentliche Christologie bereit. Dem steht schließlich ein *drittes* Modell entgegen, das auf dem exkludierenden Charakter des jüdischen Monotheismus besteht, die Relevanz von Mittlerwesen also deutlich relativiert und zugleich die Neuheit und Unableitbarkeit der Christologie herausstreicht⁷. Dieses Modell konvergiert weitgehend mit der Sichtweise unserer theologischen Tradition.

Die nachstehenden Überlegungen versuchen, das komplexe Verhältnis von Monotheismus und Christologie auf der Basis des gleichsam klassischen, dritten Modells auszuloten. Im Blick auf die vom zweiten Modell offerierte Perspektivenbereicherung soll das besondere Interesse den Wechselwirkungen zwischen theologischen Reflexionen und religionsgeschichtlichen Befunden gelten.

2. Eckpunkte des Glaubens an den einen und einzigen Gott

Die dornigen Probleme, die sich einer definitorischen Klärung des Begriffs Monotheismus entgegenstellen, sind sattsam bekannt⁸. Der hier verfolgte Ansatz ist anspruchsloser: Wir versuchen, wiederum sehr holzschnittartig, fünf spezifische Merkmale zu benennen, die das antik-jüdische Verständnis des einen Gottes bestimmen⁹. Diese Eckpunkte begegnen alle bereits bei Deuterosejaia, dem markantesten Exponenten des im Exil entstehenden Monotheismus, und halten sich fortan durch.

1. Gottes *Name*: Auf den ersten Blick bedarf der einzige Gott keines Namens mehr, da er nicht von anderen Göttern unterschieden werden muß. Es gehört aber zu den Eigentümlichkeiten frühjüdischer Religion, daß die Gottesnamen nicht obsolet, sondern im Gegenteil zum markantesten Ausdruck der einzigarti-

J. R. DAVILA, Of Methodology, Monotheism and Metatron (in: NEWMAN u.a. [Hg.], *Roots* [s. Anm. 5], 3–18).

⁷ Mit primär kultischen Kategorien arbeitet L. W. HURTADO, *One God, One Lord*, Philadelphia 1988. An systematischen Kategorien orientiert sich BAUCKHAM, *God* (s. Anm. 4).

⁸ Vgl. die Arbeiten von STOLZ (s. Anm. 1). Entsprechendes gilt für die Folie des Monotheismus, den Polytheismus, dazu G. AHN, »Monotheismus« – »Polytheismus«. Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen (in: M. DIETRICH / O. LORETZ [Hg.], *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica*. FS K. Bergerhof [AOAT 232], 1993, 1–24).

⁹ Die Textzeugnisse sind für den folgenden Katalog so zahlreich und bekannt, daß ich sie nur ausnahmsweise dokumentiere. Einen ähnlichen Versuch, »the unique identity of God in Jewish Monotheism« zu umreißen, bietet BAUCKHAM, *God* (s. Anm. 4), 6–16; vgl. ferner P. A. RAINBOW, *Jewish Monotheism as the Matrix for New Testament Christology* (NT 33, 1991, 78–91).

gen Position Gottes werden¹⁰. Dies gilt bereits für die monotheistischen Spitzenaussagen von Dtjes (41,4; 43,11; 44,6; 45,18; 48,12), wo JHWHs Einzigkeit in Absetzung von rivalisierenden, aber nichtigen Göttern proklamiert wird. Der Gottesname ist fest verankert im *Sch^ema* (Dtn 6,4f) und in der Selbstvorstellung Gottes, die den Dekalog und damit das erste Gebot einleitet (Ex 20,2; Dtn 5,6). Im Judentum wird der unaussprechliche Gottesname geradezu zum Zentrum der göttlichen Heiligkeit und Transzendenz, wie etwa die Gebete und die mystischen Texte bezeugen¹¹. Dabei gibt die Namenstheologie mehrere konzentrische Kreise zu erkennen: Der heilige Gottesname, das Tetragramm, steht im Zentrum; er fächert sich dann in eine Vielzahl göttlicher Namen auf. Im äußersten Kreis sind endlich die verschiedenen Titel und Prädikationen zu plazieren¹².

2. Gott als *Schöpfer*: Die exklusive Schöpferprädikation ist eine der markanten Konstituenten des Glaubens an den einen Gott, wie bereits aus Dtjes erhellt. In der frühjüdischen Literatur wird Gott standardmäßig als Weltschöpfer präsentiert.

3. *Weltherrschaft*: Royale Terminologie und Symbolik verdichtet sich im Anspruch des Gottes Israels auf alleinige Weltherrschaft. Diese geht gern mit der Schöpferprädikation einher, hat aber einen eigenen Stellenwert, da sie nicht nur primär den Modus der Vergangenheit, sondern auch denjenigen der Gegenwart bzw. der Zukunft bestimmt. So präsentieren jüdische Texte die Einzigkeit Gottes als Geschehen, das sich vollgültig erst in der Endzeit realisieren wird¹³.

4. Gott als *Retter*: Die Beziehung Israels zu seinem Gott wird dadurch konstituiert, daß dieser Israel erwählt, aus Ägypten herausführt, vor allen Feinden rettet und es zu seinem Bundesvolk macht. Dieser soteriologische Aspekt kann an sich auch auf bloß monolatrischer Basis Geltung beanspruchen. In seiner mono-

¹⁰ Dazu CH. LINK, Die Spur des Namens. Zur Funktion und Bedeutung des biblischen Gottesnamens (EvTh 55, 1995, 416–438), 417: »Darin kommt die unverwechselbare Eigenart des biblischen Glaubens am prägnantesten zum Ausdruck«; ebenso S. M. McDONOUGH, YHWH at Patmos (WUNT II/107), 1999, 115: »YHWH became almost exclusively a vehicle of God's transcendence.« Nüchterner dagegen F. STOLZ, Determinationsprobleme und Eigennamen (ThZ 53, 1997, 142–151), 151: »Offenbar ist ein Name an sich nicht geeignet, den zu bezeichnen, welcher der Welt schlechterdings entgegengesetzt ist.«

¹¹ Vgl. die Stellung des Namens im Unservater, im Qaddisch und im Achtzehngebet. Zur Frage, inwieweit das Tetragramm vereinzelt ausgesprochen wurde, s. McDONOUGH (s. Anm. 10), 111–116. Für die Mystik vgl. zusammenfassend P. SCHÄFER, Der verborgene und offenbare Gott, 1991, 135; für das Judentum generell C. THOMA, Art. Gott III, TRE 13, (626–645) 628–635.

¹² Vgl. dazu CH. BÖTTRICH, Die neutestamentliche Rede von Gott im Spiegel der Gottesprädikationen (BThZ 16, 1999, 59–80).

¹³ Vgl. die an Sach 14,9 anschließende Traditionsbildung bei Bill. 3, 472 (SifDev § 31; bPes 50a; TJon Sach 14,9; PRE 11 u.a.); dazu W. SCHRAGE, Unterwegs zur Einzigkeit und Einheit Gottes (EvTh 61, 2001, 190–203), 193.

theistischen Zuspitzung, die wieder bei Dtjes gut zu beobachten ist, besagt er: Es ist der eine und einzige Gott, der für Israel eintritt.

5. *Verehrung und Anbetung*, die diesem Gott allein gebühren: Die kultische Exklusivität des einen und einzigen Gottes bestimmt die Identität des Judentums entscheidend. Götzendienst und Apostasie gelten als schlimmste Sünde. Letztlich liegt hier auch der Grund dafür, daß die hellenistisch-römische Umwelt die Juden als Repräsentanten von Atheismus wie von Aberglaube wahrgenommen hat¹⁴.

Die genannten Eckpunkte konstituieren die Einzigkeit Gottes, die meist mit Hoheit, Transzendenz und Heiligkeit einhergeht. Der eine Gott trägt einen heiligen Namen, er schuf Himmel und Erde, er thront als Weltherrscher über allem, er schafft Heil für sein Volk, und ihm allein gebühren kultische Verehrung und Anbetung. All dies kommt den vielen Göttern und Göttinnen der Umwelt Israels nicht zu. Wir fragen im Folgenden danach, inwieweit die Mittlerwesen einerseits, der erhöhte Christus andererseits an diesen Säulen der Identität Gottes Anteil bekommen.

3. *Der Eine und die Mittlerwesen*

Die erneute Frage nach den Wurzeln der frühen Christologie geht einher mit einem zunehmenden Interesse an den Mittlergestalten, vor allem an den Engeln und den in engelgleichen Zustand erhöhten Patriarchen. Man stößt hier im Bereich des apokalyptischen und mystischen Judentums auf eigentümliche Analogien zum erhöhten und vergöttlichten Christus¹⁵. Nicht zufällig konvergiert ja die Herausbildung des israelitischen Monotheismus mit der Ausbildung angelogischer Konzeptionen¹⁶.

Die Renaissance der Religionsgeschichte erstaunt nicht. Im zwanzigsten Jahrhundert lassen sich drei große religionsgeschichtliche »Wellen« ausmachen,

¹⁴ Vgl. Y. AMIR, Der jüdische Eingottglaube als Stein des Anstoßes in der hellenistisch-römischen Welt (in: I. BALDERMANN u.a. [Hg.], *Der eine Gott der beiden Testamente* [JBTh 2], 1987, 58–75).

¹⁵ Vgl. die Übersichten bei A. CHESTER, *Jewish Messianic Expectations and Mediatorial Figures and Pauline Christology* (in: M. HENGEL / U. HECKEL [Hg.], *Paulus und das antike Judentum* [WUNT 58], 1991, 17–89); GIESCHEN (s. Anm. 6), 124–183; D. L. BOCK, *Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus* (WUNT II/106), 1998, 113–183; DAVILA (s. Anm. 6), 4–7.

¹⁶ Vgl. dazu K. KOCH, *Monotheismus und Angelologie* (in: DERS., *Von der Wende der Zeiten, Gesammelte Aufsätze*, Bd. III, 1996, 219–234); M. MACH, *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabinischer Zeit* (TSAJ 34), 1992, 5, 114f.; M. ALBANI, *Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 1), 2000.

welche die frühe hohe Christologie zu rekonstruieren suchen. Die erste Welle bildet natürlich die Religionsgeschichtliche Schule, deren Hypothesengebäude bei R. Bultmann in der Figur des gnostischen Urmenschen gipfelt. Die Wurzeln der Christologie werden also im Orient, speziell in der Gnosis und sogar in Persien geortet. Die zweite Welle greift mit guten Gründen weniger weit aus. Die Generation der Bultmannschüler sucht die Entstehungsfaktoren im Judentum, vor allem in seiner hellenistischen Ausprägung. Die Weisheit spielt hier als Mutter der Christologie eine große Rolle. Das religionsgeschichtliche Interesse gilt daneben auch der eschatologischen Apokalypstik, repräsentiert von Daniel und dem 4. Esrabuch, sowie den Texten aus der ersten Höhle von Qumran. Demgegenüber konzentriert sich der »third quest«, um ein Schlagwort der aktuellen Jesusforschung zu verfremden, auf das »apokalyptisch-mystische« Judentum mit seinen verborgenen Geheimnissen, die in Visionen und Himmelsreisen geschaut werden¹⁷. Jetzt interessieren die Offenbarungen Henochs, die Qumranrollen aus den Höhlen 4 und 11 sowie die Hekalot-Texte. Man kann sich dem Reiz des Zaubergartens, in den uns diese Texte führen, nur schwer entziehen!

Die drei Wellen reflektieren im übrigen je auf ihre Weise die Mentalität ihrer Zeit. Bultmanns Mythos vom gnostischen Urmenschen verrät ein betontes anthropologisches Interesse, zumal in der Frage nach dem entweltlichten Menschen. Die auf Bultmann folgende Generation zeigt ein neu erwachendes Interesse an den Dimensionen von Geschichte und Schöpfung, repräsentiert etwa vom Kreis um W. Pannenberg. Schließlich gewinnt mit der Spätmoderne die Faszination an Mystik, Synkretismus und an veränderten Wachbewußtseinszuständen (*altered states of consciousness*) an Boden. Es erstaunt nicht, daß die Sehnsucht nach der Wiederverzauberung der Welt auch die Wiederkehr der Engel mit sich gebracht hat.

Dabei gewinnen längst vergangene Debatten wieder an Aktualität. Inmitten des Zweiten Weltkriegs spielte sich in Bern eine erbitterte Auseinandersetzung um die »Engelchristologie« ab. Auf der Linie der »konsequenten Eschatologie« von A. Schweitzer illustrierte der ehemalige Neutestamentler Martin Werner den »Abbau der urchristlichen Grund Lehren infolge der Parusieverzögerung« an der urchristlichen Engelchristologie, die im Lauf der Theologiegeschichte sukzessiv zur orthodoxen Trinitätslehre umgebaut worden sei¹⁸.

¹⁷ Natürlich haben die Texte der jüdischen Mystik auch früher Beachtung gefunden (zu erinnern ist an H. Odeberg, K. Berger und O. Hofius), als Modetrend handelt es sich aber um ein neueres Phänomen. Zur historischen Einordnung vgl. I. GRUENWALD, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (AGJU 14), 1980; den speziellen Bezug zur Erhöhungsvorstellung versucht T. ESKOLA, *Messiah and the Throne. Jewish Merkavah Mysticism and Early Christian Exaltation Discourse* (WUNT II/142), 2001, herauszuarbeiten.

¹⁸ M. WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas. Problemgeschichtlich dargestellt*, 1941 (1954²); als gekürzte Taschenbuchausgabe 1959; vgl. DERS., *Um die konsequent-eschatologische Auffassung von der Entstehung des christlichen Dogmas* (SThU 12, 1942, 33–62). Eigentümlicherweise erschien im selben Jahr, 1941, eine thematisch ver-

Der schnelle und vernichtende Einspruch seines Fakultätskollegen Wilhelm Michaelis hatte in der Berner Fakultät und Kirche einen erbitterten Streit zur Folge¹⁹. Die »Engelchristologie« sollte erst viele Jahrzehnte später wieder zum Leben erweckt werden.

Die »New Religionsgeschichtliche Schule«²⁰ macht den erhöhten und präexistenten Christus nicht erneut zum Engelwesen, sondern postuliert vorsichtiger eine »angelomorphe Christologie«, welche die wesentlichen Bausteine jüdischer Angelologie rezipiert und transformiert hat: An der Wiege der neutestamentlichen Christologie steht eine herausragende Engelgestalt, die sich im Judentum zur Zeit des zweiten Tempels herauskristallisiert hat. Der bereits vom Alten Testament vorbereitete »Engel des Herrn« hat zwar verschiedene Namen, gilt aber als der Träger des Gottesnamens schlechthin (Ex 23,20f) und als menschengestaltige Manifestation der Herrlichkeit Gottes (Ez 1,26–28; 8,2). Er vereinigt in sich auch die Züge aller anderen Mittelwesen wie diejenigen Adams, Henochs, der Weisheit, des himmlischen Menschen und des Menschensohns²¹. Bereits der jüdische Monotheismus läßt hiernach einem zweiten Wesen Raum.

Tatsächlich messen einige antike jüdische Texte einem einzelnen Engel einen herausragenden, nahezu göttlichen Rang bei.

Die eindrücklichste Verdichtung findet sich in der Gestalt des Engels *Metatron* im hebräischen Henochbuch, dem sogar der Name »kleiner JHWH« unter Berufung auf Ex 23,21 zugesprochen wird²². Metatron bildet geradezu die Galionsfigur der Neuen Religionsgeschichte. Es bleibt nur ein kleiner, aber nachhaltiger Wermutstropfen: Das hebräische Henochbuch ist enttäuschend jung; seine Endredaktion fällt wohl erst in die nachtalmudische Zeit. Natürlich können manche Stoffe sehr viel älter sein. Immerhin gibt es einige deutlich frühere Texte, die von einem höchsten Engel reden. Zu nennen ist insbesondere die Apokalypse Abrahams (um 100 n. Chr.). Hier begegnen wir dem hohen Engel *Jaol*, also

wandte Studie: J. BARBEL, *Christos Angelos. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des Altertums* (Theoph. 3), 1964². M. WERNER weist auf die (partielle!) Konvergenz zwischen »einem durch den Antimodernisteneid gebundenen katholischen Ordensmann und einem freisinnigen Protestanten« hin: *Christus Angelus* (SThU 13, 1943, 62–70), 69.

¹⁹ W. MICHAELIS, *Zur Engelchristologie im Urchristentum. Abbau der Konstruktion Martin Werners* (GBTh 1), 1942. – Ich gestatte mir hier etwas Lokalkolorit: Michaelis schlachtete in seinem Buch sogar das »(durch einen »ahnungsvollen Engel« verschuldete?) Versehen« der Stadtbibliothek aus, die Werners Buchtitel anstatt des korrekten »problemgeschichtlich dargestellt« mit »problematisch dargestellt« katalogisiert hatte (237 Anm. 300). Umgekehrt hat man unter den Berner Anhängern von Werner schmunzelnd die Rache der Vorsehung konstatiert: Die beiden Söhne von Michaelis hießen ausgerechnet – Martin und Werner!

²⁰ So J. FOSSUM, *The New Religionsgeschichtliche Schule* (SBL.SP 30, 1991, 638–646), im Anschluß an M. Hengel.

²¹ Vgl. die Konstruktion bei GIESCHEN (s. Anm. 6), 49–183; dazu meine Rezension (ThLZ 124, 1999, 146–148).

²² hebrHen 9–12 (= § 12–15: TSAJ 46, 29–37); besonders 12,5; 48C7 (= § 73); vgl. bSan 38b.

wiederum dem Träger des Gottesnamens, der dem Abraham in gottähnlicher Gestalt erscheint²³. Im weiteren sind zu nennen die oft dominierende Gestalt von Michael und von anderen Hauptengeln, sodann der aus Qumran bekannte Melchisedek, der mit Gott von Ps 82,1 und 7,9 identifiziert wird, ferner der geheimnisvolle Engel Israel als »der Erzengel der Kraft Gottes und der oberste Tausendchaftsführer unter den Söhnen Gottes« im Gebet Josefs und schließlich der engelgleiche Menschensohn der Bilderreden Henochs, der auf dem Gottesthron Gericht ausübt und Proskynese empfängt²⁴.

Die konsequente angelogische Rekonstruktion der frühen Christologie unterliegt allerdings schweren methodologischen Bedenken. Dies gilt einmal für die in Anspruch genommene Textbasis: Oft fungieren späte und entlegene Texte als Hauptpfeiler der Hypothesen. Je interessanter sich die Aussagen ausnehmen, desto problematischer ist ihre Bezeugung²⁵! Geradezu reflexartig wird die Weisheit als Schöpfungsmittlerin ausgeklammert, die ja eher von Texten des griechischsprachigen Judentums bezeugt wird. Ganz verschiedene und vereinzelt Textaussagen werden waghalsig kombiniert. Das Interesse gilt nicht mehr den vorfindlichen Textgestalten, sondern einer religionsgeschichtlichen Tiefenstruktur. Fragezeichen muß man schließlich setzen hinter die in Anspruch genommene große Kontinuität mystischer Tradition, die sich von den Thronsaalvisionen der älteren Apokalyptik über die Sabbatopferlieder Qumrans bis zu den Merkabaspekulationen des frühen rabbinischen Judentums und den Hekalot-Texten, ja bis zur mittelalterlichen Kabbala erstreckt²⁶. All dies sollte davor warnen, die Sünden der religionsgeschichtlichen Väter wieder zu reproduzieren.

Trotz dieser Ernüchterung ist nun danach zu fragen, inwieweit derartige Mittlerfiguren die Einzigkeit Gottes tangieren. Wir folgen dem oben vorgeschlagenen Katalog.

1. *Name*: Hier lassen sich tatsächlich einige Schnittstellen zwischen Engeln und Gott identifizieren, zumal Engelnamen gern theophor sind. Die Engelfürsten Jael und Metatron werden explizit als Träger des heiligen Gottesnamens präsentiert²⁷. Zugrunde liegt Ex 23,21, wo Gott vom Engel sagt: »mein Name ist

²³ ApkAbr 10,4–8; 17,11; vgl. 11,1–3 (Zählung nach B./M. PHILONENKO, JSRZ V/5, 1982).

²⁴ Michael: Vgl. dazu jetzt D. D. HANNAH, Michael and Christ (WUNT II/109), 1999, besonders 48–54. – Israel: Oratio Joseph a (Origenes, in Joh 2,21:188–191 [= A. M. DENIS, PVTG 3, 61f]). – Melchisedek: 11QMelch ii,10f. – Menschensohn: äthHen 51,3; 55,4; 61,8–13; 62,1ff; 69,26–29; dazu R. BAUCKHAM, The Throne of God and the Worship of Jesus (in: NEWMAN u.a. [Hg.], Roots [s. Anm. 5], 43–69), 57–60.

²⁵ Die Bilderreden in äthHen stellen bekanntlich vor große text- und überlieferungsgeschichtliche Probleme. Die Hekalot-Texte sind nachneutestamentlich, die Endredaktion des hebräischen Henochbuchs ist nochmals jünger.

²⁶ Vgl. die Diskussion bei E. HAMACHER, Die Sabbatopferlieder im Streit um Ursprung und Anfänge der jüdischen Mystik (JSJ 27, 1996, 119–154).

²⁷ Ihnen ist Anafiel zur Seite zu stellen, vgl. SCHÄFER, Gott (s. Anm. 11), 30f. Michael

in ihm«²⁸. Die Engelnamen partizipieren am heiligen Namen Gottes und haben deshalb in der jüdischen Mystik wie in der Magie eine überragende Bedeutung²⁹.

2. *Schöpfung*: Für die Engel ist der Befund fast ganz negativ; das Schöpfungswerk ist Gottes Privileg³⁰. Demgegenüber nimmt die Weisheit an der Welter-schaffung teil (Prov 3,19; 8,22–31; Sir 24,3–7; Weish 9,9), wie nach früher rabbinischer Überlieferung Gott vor der Schöpfung die Tora konsultiert.

3. *Weltherrschaft*: Hier ist der Befund komplexer. Engel nehmen zwar hohe Positionen im Thronsaal ein³¹, aber Herrschaft über die ganze Welt kommt ihnen nicht zu – die Ausnahme, der »Gott« bzw. der »Fürst dieser Welt« in frühchristlichen Texten, bestätigt die Regel (2Kor 4,4; Joh 12,31; 14,30; 16,11; Mt 4,8–10 par.). Engel pflegen nicht zu thronen, sondern vor Gottes Thron zu stehen³². In frührabbinischer Zeit nimmt die jüdische Sensibilität für die Grenzen, die der eine Gott den Engelwesen setzt, sogar augenfällig zu. Zu erinnern ist an die Polemik gegen Gruppen, welche »zwei Mächte im Himmel« verehren³³. Engel sind wesenhaft Diener. Royal-messianische Züge fehlen ihnen weitgehend, im Unterschied zu ihrem im Stehen vollzogenen priesterlichen Dienst. Der thronende Menschensohn der Bilderreden bildet eine Sondertradition. Herrschaftliches Thronen kommt auch den Patriarchen kaum zu³⁴. Die Weisheit übt trotz ihres

erscheint in äthHen 69,13–25 als Wächter über den verborgenen Namen Gottes, durch den die Welt erschaffen worden ist; dazu HANNAH (s. Anm. 24), 51f.

²⁸ Vgl. dazu H.-D. NEEF, »Ich selber bin in ihm« (Ex 23,21) (BZ 39, 1995, 54–75).

²⁹ Vgl. K.-E. GRÖZINGER, Die Namen Gottes und der himmlischen Mächte (FJB 13, 1985, 23–41) und den Katalog von Engelnamen bei J. MITCHL, Art. Engel, RAC 5, (53–358) 200–258.

³⁰ Die Engelschöpfung wird von den Rabbinen gern auf den zweiten oder sogar den fünften Tag angesetzt, um jeglichen Anschein einer Mitwirkung am Schöpfungswerk auszuschalten (z.B. BerR 1,3; 3,8). Lediglich bei der Menschenschöpfung berät sich Gott mit den Engeln, so die gängige Deutung des Plurals von Gen 1,26. Bei Anafiel schimmert aber noch sein Mitwirken an der Schöpfung durch (Hekalot Rabbati § 244 [TSAJ 17, 218]; vgl. § 241).

³¹ Auch Metatron ist nur über angelische Wesen gesetzt, herrscht also nur im Himmel (hebrHen 12 = § 15; 14,1–3 = § 17; 16,1 = § 20); vgl. O. HOFIUS, Der Christushymnus Philipper 2,6–11 (WUNT 17), 1991², 51f Anm. 121.

³² Auch hier bestätigt eine scheinbare Ausnahme die Regel: Metatron, in dessen Name wohl das Mit-Gott-Thronen steckt, wird nach einer Sondertradition bestraft und muß fortan stehen (bHag 15a; hebrHen 16 = § 20). Vgl. zum Stehen BOCK (s. Anm. 15), 173f; 180f.

³³ Vgl. dazu A. F. SEGAL, Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism (SJLA 25), 1977.

³⁴ Eine nur scheinbare Ausnahme ist Mose, der beim Tragiker Ezechiel (2. Jahrhundert v. Chr.) 68–82 von Gott auf seinen eigenen Thron gesetzt wird (PVTG 3, 210): Es handelt sich aber nur um einen Traum Moses, modelliert nach demjenigen von Josef (Gen 37,9f); außerdem wirkt Ex 7,1 ein. Weltherrschaft wird Mose auch von Philon zugeschrieben (VitMos 1,148–162), verdankt sich aber keiner himmlischen Inthronisation, sondern scheint sich auf dessen geschichtliches Wirken zu beschränken (in 1,158 wirkt evtl. auch

Thronens bei Gott (Weish 9,4.10; äthHen 84,3; vgl. Sir 24,4) keine kosmische Herrschaft aus.

4. *Heil*: Israel verdankt die grundlegenden Heilserweise Gott allein, der natürlich Engel mit Rettungsaktionen beauftragen kann³⁵. Auch die Weisheit spielt für die Ereignisse, welche die spezifische Geschichte Israels konstituieren, kaum eine Rolle³⁶.

5. *Verehrung/Anbetung*: Es gibt zwar einige schwache Indizien für einen Engelkult am Rand des Judentums oder in einem synkretistischen Milieu (vgl. Kol 2,18)³⁷, aber die Gesamttendenz sowohl in frühjüdischer wie rabbinischer Zeit ist evident: Kultische Verehrung gilt Gott allein; im Kontext von Angelophanien wird die Verehrung sogar explizit abgewehrt (Tob 12,16–22; Apk 19,10; 22,8f). Frührabbinische Texte unterstreichen, daß es nicht zwei Mächte im Himmel gibt, denen eine Huldigung zu erweisen wäre.

Auf dem Christuskult insistiert besonders L.W. Hurtado³⁸. Im Judentum können Mittlerwesen noch so theomorph beschrieben werden – sie erhalten keine kultische Verehrung. Der Monotheismus ist strikt, ganz im Sinn jüdischer Orthopraxie. Einschränkend ist aber anzumerken, daß es doch ehrend-verherrlichende Sprachformen auch für Engelwesen gibt, wie besonders die »Engelliturgie« von Qumran bezeugt³⁹. Die englische Sprache erlaubt hier feinere Differenzierungen als die deutsche und auch die griechische (*veneration, honorific language* versus [*cultic*] *worship*). Freilich stammt auch die Herrlichkeit der Engel ganz von Gott her.

Ex 7,1 ein) und ist transparent für die generelle Herrschaft des Weisen auf der Linie kynisch-stoischer Tradition. Ein Sonderfall ist wiederum Henoch. Vgl. zum Ganzen BAUCKHAM, *Throne* (s. Anm. 24), 53–60.

³⁵ Die Tradition, wonach ein Engel Israel aus Ägypten hinausführt (Num 20,16 und Ex 23,20–23), wird bereits in Jes 63,9 problematisiert.

³⁶ Weish 10,1–11,1 ist eher eine Ausnahme, wenn die Weisheit in der Geschichte von Adam bis zum Exodus wirkt (»rettend« 9,19; 10,4.15). Es fällt aber auf, daß die zweite Hälfte des Werks, eine Synkrisis von Ägypten und Israel, ganz von ihr schweigt (Kap. 11–19!). Der Verderberengel (Ex 12,23) erscheint in 18,14f als »allmächtiges Wort«.

³⁷ Vgl. dazu P. SCHÄFER, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen* (SJ 8), 1975, 67–72; C. E. ARNOLD, *The Colossian Syncretism* (WUNT II/77), 1995, 32–61; L. T. STUCKENBRUCK, *Angel Veneration and Christology* (WUNT II/70), 1995, 45–204.

³⁸ HURTADO, *God* (s. Anm. 7); DERS., *First-Century Jewish Monotheism* (JSNT 71, 1998, 3–26); ähnlich bereits R. BAUCKHAM, *The Worship of Jesus in Apocalyptic Christianity* (NTS 27, 1981, 322–341; überarbeitet in: DERS., *The Climax of Prophecy*, Edinburgh 1993, 118–149).

³⁹ Vgl. STUCKENBRUCK, *Veneration* (s. Anm. 37), 150–173; DERS., *Worship and Monotheism in the Ascension of Isaiah* (in: NEWMAN u.a. [Hg.], *Roots* [s. Anm. 5], 70–89), u.a. mit Verweis auf 4Q400 2,1f par. (die hoch heiligen Engel »sind Geehrte [*nkbajm*] in allen Gottes[engel]-Lagern«); 11Q14 1,ii,4–6 par. (»gesegnet sei der Name seiner Heiligkeit ..., gesegnet [*brwkjm*] seien alle Engel seiner Heiligkeit«); Tob 11,14f (besonders S); AscJes 7,15.19.

Der Gesamtbefund ist ziemlich klar, auch wenn sich am Rand des antiken Judentums da und dort vereinzelt Gegenströmungen ausmachen lassen. Die Position von Engeln und erhöhten Patriarchen tangiert die Einzigkeit Gottes nicht. Die Namen der Engel sind überaus deutlich Derivate des heiligen Gottesnamens. An der Königsherrschaft Gottes über Himmel und Erde sind sie nur dienend beteiligt. Lobpreis bzw. Anbetung empfangen sie, wenn überhaupt, nur in abgeleiteter Form. An der Schöpfung wirken sie nicht mit; auch ihr geschichtliches Agieren zugunsten von Israel steht ganz im Schatten von Gottes Walten. Umgekehrt beteiligt sich die göttliche Weisheit zwar am Schöpfungswerk und – eingeschränkt – an der Geschichte, nimmt sich aber in den meisten Texten eher als Personifikation einer göttlichen Eigenschaft denn als eine distinkte Hypostase im Sinne einer von eigenständigem Sein ausgezeichneten Wesenheit aus⁴⁰.

4. Der Eine und der Andere

Wir wenden uns nun den frühen Christen zu. Es gibt keinen Zweifel daran: Sie alle verstehen sich selbst als treue Anhänger des einen und einzigen Gottes. Nach ihrem Selbstverständnis tangiert die Verkündigung von Jesus Christus die Einzigkeit Gottes nicht. Umgekehrt kommt es aber im Lauf der Zeit an genau diesem Punkt zum Auseinandergehen von Judentum und Christentum⁴¹. Am deutlichsten bezeugt das Johannesevangelium gegen Ende des ersten Jahrhunderts diesen entscheidenden Kontroverspunkt (vgl. Joh 5,18; 10,33; 19,7). Aber auch die alte Passionsgeschichte setzt voraus, daß der Konflikt am Selbstanspruch Jesu aufbricht (Mk 14,61–64 par.).

Auf die Frage, wie sich das frühe Christentum die Koexistenz des einzigen Gottes mit Jesus Christus vorgestellt hat, läßt sich je nach Zugang sehr verschiedenen antworten. Die im Folgenden versuchte Annäherung orientiert sich an systematischen Kategorien, die in der theologischen Tradition unserer »Väter« stehen. Es geht um die *Selbstbestimmung Gottes durch Jesus Christus*: Die frühen Christen bezeugen, daß sich der eine Gott durch sein Wirken am getöteten Jesus neu definiert. Gott bestimmt sich selbst durch die Auferweckung Jesu, was immer die Metapher Auferweckung alles bedeuten mag. Die alten Glaubensformeln halten diese Selbstbestimmung des Gottes Israels in verschiedenen Varia-

⁴⁰ Ein Plädoyer für die Integration von Monotheismus und Weisheit bietet S. SCHROER, *Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus* (in: M.-TH. WACKER / E. ZENGER [Hg.], *Der eine Gott und die Göttin* [QD 135], 1991, 151–182).

⁴¹ Neben der hohen Christologie sind das Bundes- bzw. Erwählungsverständnis, der Tempel und das Gesetzesverständnis die klassischen Konfliktzonen. Vgl. J. D. G. DUNN, *The Partings of the Ways*, London 1991; U. LUZ, *Das ›Auseinandergehen der Wege‹* (in: W. DIETRICH u.a. [Hg.], *Antijudaismus – christliche Erblast*, 1999, 56–73).

tionen fest. Die Gottesprädikation »der Jesus auferweckt« (vgl. Röm 4,24; 8,11; 10,9; 1Kor 6,14; 1Petr 1,21; usw.) assoziiert die für Israel konstitutiven Elemente wie Exodus und Erwählung; im besonderen ist an die endzeitliche Totenerweckung zu denken (Röm 4,17; 2Kor 1,9; Hebr 11,19; vgl. Achtzehngebet 2)⁴². Mehr noch: Sie tritt den tradierten Prädikationen nicht nur ergänzend zur Seite, sondern beansprucht einen primären Rang.

Es ist schwer zu sagen, ob diese Überzeugung von der Selbstbestimmung Gottes durch sein endzeitliches Wirken an Jesus auf die visionären Begegnungen mit dem Auferstandenen oder auf die anschließende Verarbeitung dieser Erfahrungen zurückgeht – wahrscheinlich ist die Alternative auch falsch. Sie reicht jedenfalls in die früheste österliche Zeit zurück. Mit dieser Neubestimmung der Identität Gottes durch Jesus werden auch die fünf Eckpunkte der Einzigkeit Gottes transformiert.

1. *Name samt Titeln*: An erster Stelle ist die Teilhabe Jesu am Gottesnamen zu nennen: Jesus empfängt den Kyriostitel (Phil 2,11; vgl. 1Kor 8,6; 16,22), der in funktionaler Hinsicht den heiligen Gottesnamen, das Tetragramm, repräsentiert⁴³. Der »Herr«, von dem die Schrift spricht, wird oft auf Jesus gedeutet (z.B. Joel 3,5 in Röm 10,13; vgl. Act 2,21; 9,14.21; 22,16)⁴⁴. Zugleich aber wird Gott selbst durch den Namen Jesu bestimmt (z.B. Act 3,13; 4,12; Joh 17,26; vgl. Phil 2,9–11; Mt 28,19). Etwas zugespitzt kann man von einem *gegenseitigen Teilgeben* am Namen des Anderen sprechen. Gott erscheint so als Vater Jesu Christi oder als der Vater des Sohns⁴⁵.

2. *Schöpfung*: Bekanntlich führt die Identifikation der göttlichen Weisheit mit Jesus Christus dazu, daß dieser zum »Schöpfungsmittler« avanciert (vgl. 1Kor 8,6; Kol 1,15–20; Hebr 1,1–4; Joh 1,1–16; Apk 3,14).

⁴² Vgl. die Übersichten bei P. HOFFMANN, Art. Auferstehung II/1, TRE 4, (478–513) 478–481; P.-G. KLUMBIES, Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext (FRLANT 155), 1992, 111–123.

⁴³ Es ist gut möglich, daß auch Joh 17,11f (vgl. V. 6; 12,28) an den Gottesnamen denkt (vgl. 20,28: »mein Herr und mein Gott«). Ähnlich steht es beim rätselhaften Namen von Apk 19,12 (vgl. V. 16 *κύριος κύριων*), wo auf ParJer 6,9 (»großer Name, den niemand erkennen kann«) und auf die Deutung von Ex 28,36 etwa bei Philon, VitMos 2,114 zu verweisen ist; s. dazu auch HANNAH (s. Anm. 24), 128f; 144f; D. E. AUNE, Revelation, Bd. III (Word biblical commentary 52c), 1998, 1056f.

⁴⁴ Vgl. D. B. CAPES, Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology (WUNT II/47), 1992; zur Wirkung von Ps 110,1 s. unten bei Anm. 46.

⁴⁵ Gott als Vater Jesu: Röm 15,6; 2Kor 1,3; 11,31; Kol 1,3; Eph 1,3 (vgl. 1,17); 1Petr 1,3. – Vater und Sohn: Lk 10,22 par.; Joh passim. Zum Ganzen vgl. A. RUCK-SCHRÖDER, Der Name Gottes und der Name Jesu (WMANT 80), 1999, besonders 259–272; M. RÖSEL, Adonaj – warum Gott »Herr« genannt wird (FAT 29), 2000, besonders 1–7; 222–226; F. BOVON, Names and Numbers in Early Christianity (NTS 47, 2001, 267–288).

3. *Weltherrschaft*: Wir stoßen an diesem Punkt auf eine markante Reinterpretation von Gottes Königtum, befördert durch royal-messianische Traditionen und insbesondere die Auslegung von Ps 110⁴⁶. Jesus wird in den Himmel auf den Thron Gottes erhöht; seine für die Endzeit erwartete Weltherrschaft als Kyrios und Gottessohn bekennen die Glaubenden bereits in der Gegenwart (vgl. Phil 2,10f; Röm 1,3f; 1Kor 15,23–25; Hebr 2,5; Apk 20,4–6) und proklamieren zunehmend die bereits geschehene Überwindung der Weltmächte (Kol 1,13.16; 2,10.15; Eph 1,20–22; 1Petr 3,22; Mt 28,18)⁴⁷. Auch seine endzeitliche Gerichtsfunktion ist hier zu nennen, da er an Gottes Stelle richtet (Mt 25,31; 2Kor 5,10; Act 10,42; 17,31).

4. *Heil*: Hier genügt der summarische Verweis darauf, daß Gott durch Jesus Christus Rettung und Sühne bringt. In Taufe und Abendmahl gewinnt das durch Jesu Tod geschenkte Heil rituelle Gestalt.

5. *Verehrung*: Es gibt viele Anzeichen dafür, daß Jesus Christus schon sehr früh zusammen mit dem einen Gott Empfänger von kultischer Verehrung wird. Gebete, Anrufungen und Bekenntnisse weisen auf das Entstehen des Kyrioskults⁴⁸. Zu beachten ist freilich, daß die eigentlich liturgischen Gebete noch für lange Zeit an Gott allein gerichtet wurden, vermittelt durch Jesus (z.B. 1Clem 59,2–61,3).

In all diesen Punkten gewinnt Jesus Christus Anteil an den Privilegien des einen Gottes. Anders als die Engelfürsten gehört er auf die *Seite Gottes*, nicht auf die Seite der Kreaturen. Das Postulat der neueren Religionsgeschichte, wonach

⁴⁶ Dazu vgl. D. JUEL, *Messianic Exegesis*, Philadelphia 1988 (= 1992), 135–150 und besonders M. HENGEL, »Setze dich zu meiner Rechten!« (in: M. PHILONENKO [Hg.], *Le Trône de Dieu* [WUNT 69], 1993, 108–194).

⁴⁷ Zur Herrschaft des erhöhten Christus vgl. P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. I, 1992, 305–308. Zur »Fortanschreibung der Gottesherrschaft in Richtung auf eine Christusherrschaft« s. M. KARRER, *Jesus Christus im Neuen Testament* (GNT 11), 1998, 233f; 165f.

⁴⁸ Auf der Linie von W. BOUSSET, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus* (FRLANT 4), 1965⁵, 84–91, und BAUCKHAM, *Worship* (s. Anm. 38), hat HURTADO, *God* (s. Anm. 7), 99–114; DERS., *The Binitarian Shape of Early Christian Worship* (in: NEWMAN u.a. [Hg.], *Roots* [s. Anm. 5], 187–213), 192–211, interessantes Material zusammengestellt: Gebete, gerichtet an Jesus (2Kor 12,8f; Act 7,59f [oder: an Gott zusammen mit Jesus: 1Thess 3,11–13; 2Thess 2,16f]); Briefanfänge mit dem Nebeneinander von Gott und Jesus Christus; Anrufungen und Bekenntnisse (Maranata: 1Kor 16,22; Did 10,6; Apk 22,20. – Kyrios: Röm 10,9–13; 1Kor 12,3; Phil 2,11. – »Anrufen des Herrn«: Act 2,21; 9,14.21; 22,16; Röm 10,13; 1Kor 1,2.10); Formeln bei Taufe und Herrenmahl; Lob und Hymnus in 3. Person oder auch in 2. Person (Eph 5,19f; vgl. Apk 5,13; usw.); Doxologien (2Tim 4,18; 2Petr 3,18; Apk 1,6; evtl. Hebr 13,21; 1Petr 4,11); ferner Orakel des erhöhten Christus (Apk 2/3; 2Kor 12,9; 1Thess 4,15–17 [?]; 1Kor 14,37f). – Kritik an der kultischen Fokussierung von Hurtado üben CHESTER (s. Anm. 15), 64f; CASEY (s. Anm. 5), 222–229; auch SCHRAGE, *Unterwegs* (s. Anm. 13), 202.

die gesamte Christologie im wesentlichen schon im Judentum präexistiert, läßt sich an den Texten nicht verifizieren. Sowohl die theologische Kreativität des Urchristentums wie das Moment geschichtlicher Kontingenz, das zur Artikulation des Christusglaubens führte, wird hier entschieden unterschätzt. Trotzdem empfiehlt es sich, die ältere Engelchristologie wie die neuere angelomorphe Christologie nicht unbesehen für erledigt zu erklären.

5. *Angelologie als praeparatio christologica*

Es lassen sich etliche Hinweise zusammentragen, die für eine Mitwirkung der Engel am Bild des gottgleichen Christus sprechen. Der auf den Thron Gottes Erhöhte teilt »naturgemäß« vieles mit den Himmelswesen⁴⁹. Neben der Präexistenz sind vor allem ihre Menschengestalt und ihre distinkte Persönlichkeit zu nennen, die sie von schattenhafteren Hypostasen oder Personifikationen wie der Weisheit, der *Schekina* oder dem Wort (*memra*) unterscheiden. Bei den Patriarchen kommt die Erhöhung eines ursprünglich menschlichen Wesens in eine himmlische, engelgleiche Position dazu.

Im Folgenden konzentrieren wir uns auf zwei Felder, in denen angelologische Vorstellungen Bausteine für christologische Konzeptionen bereitstellen: Erhöhung und Inthronisation einerseits, Epiphanie und Sendung andererseits.

1. Vor allem bei der Übereignung des *Namens Gottes* sollten angelologische Zusammenhänge mitbedacht werden, gelten ja manche Engel als dessen herausragende Träger (vgl. Ex 23,21). In einigen neutestamentlichen Texten findet sich eine eigenartige Korrelation von Inthronisation, Namensverleihung und Überlegenheit über alle Engelmächte. Freilich weist die Thematik von Erhöhung und Thronbesteigung insgesamt nicht auf einen engelischen, sondern vielmehr auf einen royal-messianischen Traditionshorizont zurück (vgl. Ps 110; Dan 7,13f)⁵⁰.

In *Hebr 1,4–14* liegt ein ausgeführter Vergleich, eine Synkrisis, zwischen Christus und den Engeln vor⁵¹. Die wesenhafte Differenz zwischen diesen und jenem beruht auf dem

⁴⁹ Dazu paßt es, daß der Menschensohn Jesus von Engeln flankiert wird (Lk 12,8f; Mk 8,38 par.; 13,26 par.; Mt 13,41; 25,31; Joh 1,51; vgl. 2Thess 1,7).

⁵⁰ Vgl. zur Relevanz der eschatologischen Figuren CHESTER (s. Anm. 15), 40–47; RAINBOW (s. Anm. 9), 88–90. ESKOLA (s. Anm. 17), 124–157; 371–381 stellt die Erhöhung Jesu in den – m.E. etwas diffusen – Kontext des »Merkabah mysticism«, konstatiert aber gleichzeitig, daß »angelomorphic interpretation has no relevant link to essential royal themes of early Christology« (aaO 146).

⁵¹ V. 4 bietet am Ende des Exordiums die programmatische Thema-Angabe. Der Vergleich mit den Engeln erstreckt sich weiter bis 2,18, wobei diese auch mit der Gesetzgebung des alten Bundes korreliert werden (2,2; vgl. Gal 3,19; Act 7,53). In 2,5–18 schiebt sich die temporäre Inferiorität Jesu gegenüber den Engeln (Ps 8,6!) in den Vordergrund.

spezifischen Namen, den Jesus bekommen hat (V. 4). Es handelt sich hier wahrscheinlich um denjenigen des Sohns (V. 5 nach Ps 2,7 und 2Sam 7,14)⁵², der zugleich aber auch an der Würde von θεός (V. 8, nach Ps 44,7) und κύριος (V. 10, nach Ps 102,26) teilhat. Die Namensverleihung markiert die mit der Erhöhung realisierte umfassende Herrschaftsstellung Christi, dem die Engel mit Anbetung respondieren (V. 6, nach Dtn 32,43 und Ps 97,7). Christi Ewigkeit und Schöpferwürde kontrastieren mit der Flüchtigkeit und Dienstbarkeit der Engel. Das Ziel der Synkrisis besteht zwar nicht in einer Polemik gegen einen Engelkult (so Kol 2,18), sie dürfte aber das im vollkommenen Logos (Hebr 6,1) entfaltete Lehrstück vom himmlischen Hohepriestertum Christi (Kap. 7–10) davor schützen, auf der Linie von angelogischen Melchisedek-Traditionen mißverstanden zu werden⁵³. Dabei greift der Verfasser auf älteres christologisches Gut zurück, in dem Christus noch nicht eine derart überlegene Position gegenüber den Engeln innezuhaben scheint⁵⁴. Vielleicht verbirgt sich dahinter eine ursprüngliche Rivalität zwischen diesen und jenem. Im übrigen ruft die himmlische Inszenierung geradezu nach den primär Betroffenen, den Engeln, und damit auch nach der Unterscheidung zwischen diesen und dem erhöhten Gottessohn und Menschensohn.

Im traditionsgeschichtlich verwandten, alten Christuslob von *Phil 2,9–11* gipfelt die Inthronisation in der Übereignung des »Namens über allen Namen«, nämlich des Kyriostitels, an Jesus. Ähnlich wie in Hebr 1 entspricht der Einsetzung in die Position des Kosmokrators die Akklamation der Himmelswesen, denen sich die Bewohner von Erde und Unterwelt anschließen werden (vgl. Apk 5,13; Ps 22,28–30; 148,1–5.13). Das Bekenntnis zum Kyrios Jesus Christus ist in Aufnahme von Jes 45,23 als Ruf gottesdienstlicher Anbetung, also nicht im Kontext einer Unterwerfung feindlicher Mächte, zu interpretieren⁵⁵. Diese findet sich demgegenüber in *Eph 1,20–22*, wo die Inthronisation zur Rechten Gottes »hoch über alle Fürsten und Gewalten, Mächte und Herrschaften und über jeden Namen« im Rückgriff auf Ps 110,1 und 8,7 expliziert wird (vgl. Eph 4,10)⁵⁶; die Herrschaftsstellung geht wohl mit dem Kyrios-Namen einher (vgl. V. 17)⁵⁷. Dabei ist zu beachten, daß sich in der Alten Welt gewaltsame Unterwerfung und spontane fußfällige Anerkennung von Herrschaft nicht scharf trennen lassen.

⁵² So die Mehrheit der Ausleger, z.B. E. GRÄSSER, *An die Hebräer*, Bd. I (EKK 17/1), 1990, 66f; dagegen denken J. H. ULRICHSEN, *Διαφορώτερον ὄνομα* in Hebr. 1,4 (StTh 38, 1984, 65–75) und H.-F. WEISS, *Der Brief an die Hebräer* (KEK 13¹⁵), 1991, 153f, wie in Phil 2,9f an den Gottesnamen (vgl. κύριε V. 10).

⁵³ Dies dürfte doch die *particula veri* der Hypothese von W. LUEKEN, *Michael*, 1898, 139–148 sein; vorsichtig zustimmend H. W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews* (Hermeneia), 1989, 52.

⁵⁴ Zur Analyse vgl. STUCKENBRUCK, *Veneration* (s. Anm. 37), 127–139, der eine engelkritische Quelle eruiert, die gegen einen angelogischen »Zeitgeist« Stellung beziehe; ähnlich HANNAH (s. Anm. 24), 138f.

⁵⁵ S. dazu HOFIUS, *Christushymnus* (s. Anm. 31), 18–55; 122–131; zum »Namen über alle Namen« vgl. aaO 109–122.

⁵⁶ Die endzeitliche Unterwerfung der Geistermächte findet sich bereits in der apokalyptischen Belehrung 1Kor 15,24–28, auch hier in der Kombination von Ps 110,1 und 8,7. In Kol 1,16; 2,10.15 und 1Petr 3,22 erfolgt sie bereits durch die Erhöhung Christi; vgl. AscJes 11,23–32; *Epistula Apostolorum* 3 (NTApo I⁶ 207f). Nach Phil 2,10f ist die weltweite Huldigung an den Kosmokrator wie in 1Kor 15 erst von der Zukunft zu erwarten, bereits jetzt ergeht sie aber durch die Christen – und, so dürfen wir annehmen, durch die Engel.

⁵⁷ Vgl. RUCK-SCHRÖDER (s. Anm. 45), 97–99.

2. Deutlicher zu greifen sind angelomorphe Züge Christi nicht im Komplex von Erhöhung, Aufstieg und Inthronisation, sondern in demjenigen von Herabkunft und Offenbarung. Da es zur Hauptfunktion von Engeln zählt, die Gegenwart Gottes auf Erden zu repräsentieren, drängt sich eine Brücke zur Christologie geradezu auf. Zunächst gilt unsere Aufmerksamkeit den *Christophanien*.

Angelophanien fungieren als natürliche Bildspender für Christophanien. So greift die *Johannesapokalypse* in ihrem das Werk eröffnenden Christusportrait neben Bildern Gottes (Ez 1; Dan 7,9) auf die Englerscheinung von Dan 10,5f zurück (Apk 1,13–16⁵⁸). Christi Angelomorphie (vgl. 14,14–16) stellt aber seine überragende Position als Thronteilhaber Gottes keineswegs in Frage: Sie beide empfangen zusammen Anbetung (vgl. 3,21; 5,6.13; 22,1.3 u.a.), während sich die Engel gegen jegliche Verehrung zur Wehr setzen (19,10; 22,8f).

Das Erdenleben Jesu zieht seinerseits Motive an, die an der verborgenen Epiphanie von Engeln haften. Das Alte Testament und die jüdische Haggada überliefern zahlreiche Geschichten von Gottesboten, die unerkannt in menschlicher Gestalt mit Menschen verkehren (vgl. besonders Gen 18,1–16). Die eigenartige Metamorphose von »Gottes Gestalt« zur »Knechtsgestalt«, zur »Ähnlichkeit mit Menschen«, von der *Phil* 2,6–8 berichtet, kann traditionsgeschichtlich als verborgene Epiphanie eines Himmelswesens charakterisiert werden⁵⁹. Das epiphaniale Schema wird allerdings zwiefach umgebrochen: Die Verhüllung der himmlischen Gestalt mutiert zur Entäußerung und Erniedrigung, und an der Peripetie des Geschehens, wo das göttliche Wesen sonst offenbar wird oder verschwindet, kommt es zum Tod am Kreuz.

Phil 2 steht nicht allein. Auch die Erzählungen von den *Ostererscheinungen* Jesu arbeiten mit der Motivik verborgener Epiphanien, die im jüdischen Kontext vornehmlich Engeln zugeschrieben werden: Der auferstandene Jesus kehrt verhüllt in menschlicher Gestalt zu den Seinen zurück (Lk 24,13–35; Joh 21,4–7; vgl. 20,14f); »er offenbarte sich in anderer Gestalt« (Mk 16,12: ἐφανερώθη ἐν ἑτέροις μορφαῖς). Zugleich wird eine entscheidende Distanz zur engelähnlichen Seinsweise markiert: Jesus isst mit den Jüngern, was ein Engelwesen gerade nicht zu tun pflegt⁶⁰, und er demonstriert durch die Wundmale seine körperliche Identität mit seiner irdischen Gestalt (Lk 24,36–43; Joh 20,19–23). Das epiphaniale Muster wird also wieder an einem entscheidenden Punkt transformiert.

⁵⁸ Vgl. dazu CH. ROWLAND, A Man Clothed in Linen (JSNT 24, 1985, 99–110); M. KARRER, Die Johannesoffenbarung als Brief (FRLANT 140), 1986, 139–149; STUCKENBRUCK, Veneration (s. Anm. 37), 209–240; P. R. CARRELL, Jesus and the Angels (MSSNTS 95), 1997, 129–174. Auch die Angelophanien von ApkAbr 11,2f und JosAs 14,9 benützen Dan 10. Die Engelbilder verarbeiten ihrerseits Motive aus alttestamentlichen Theophanien sowie aus Dan 7,9.

⁵⁹ Vgl. dazu meinen Aufsatz: Die Metamorphose des Gottessohns (in: U. MELL / U. B. MÜLLER [Hg.], Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte. FS J. Becker [BZNW 100], 1999, 107–131). Demgegenüber möchte sich D. ZELLER, New Testament Christology in its Hellenistic Context (NTS 47, 2001, 312–333), 321–324, auf griechisch-hellenistische Epiphanienvorstellungen beschränken.

⁶⁰ Vgl. Tob 12,19 und die Auslegungstradition von Gen 18, z.B. TestAbr (A) 4,9f; L. GINZBERG, The Legends of the Jews, 7 Bde., Philadelphia 1909–1955 (= 1967–1969), I 243; V 236 Anm. 143.

Bereits das frühe Judenchristentum hat die irdische Existenz Jesu oder seine Ostererscheinungen als Epiphanie eines Himmelswesens gedeutet. Die Menschwerdung hat in diesem Vorstellungshorizont potentiell einen episodischen Charakter. Es ist gut verständlich, daß sich auf dieser Fluchtlinie *doketistische* Konzeptionen bereits im späten ersten Jahrhundert abzuzeichnen beginnen (vgl. 1Joh 4,2f; 2Joh 7).

Neben den Epiphanien ist das Modell der *Sendung* zu berücksichtigen. In der Frühgeschichte der johanneischen Christologie könnten angelogische Vorstellungen eine bedeutsame Rolle gespielt haben⁶¹. Leider kommt man hier über Vermutungen nicht hinaus. Das Schema von Abstieg und Aufstieg, das für den johanneischen Christus-Menschensohn so charakteristisch ist (besonders Joh 3,13), erinnert an die Engel als die professionellen Absteiger und Aufsteiger (vgl. Joh 1,51). Wichtig ist dabei vor allem die Sendungsvorstellung mit ihrer Dialektik von Subordination und Repräsentation. Der Bote, der den Sendenden repräsentiert, ist geradezu konstitutiv für die Engelrolle⁶². Selbstverständlich bilden Engelvorstellungen nur einen von mehreren Bausteinen für die fortentwickelte johanneische Christologie⁶³.

Wir ziehen eine Bilanz: Im frühen Christentum läßt sich zwar nicht von einer eigentlichen Engelchristologie sprechen – ἄγγελος ist kein Christusprädikat –, wohl aber von einer Angelomorphie Christi. Die Tendenz, angelische Bilder und Funktionen auf Christus zu übertragen, dürfte das Werden der Christologie von Anfang an begleitet haben⁶⁴.

Gegen Ende des ersten Jahrhunderts nimmt das Bedürfnis zu, das Verhältnis zwischen Christus und den Engeln zu klären, wahrscheinlich aufgrund christlicher Selbstdefinitionen im Gegenüber zum Judentum (vgl. neben Hebr und Apk später besonders Herm). Erst im zweiten und dritten Jahrhundert stoßen wir aber in stärkerem Ausmaß auf Ansätze zu einer Engelchristologie im eigentlichen Sinn, wonach es sich bei Jesus Christus um den

⁶¹ Vgl. hierzu v.a. J.-A. BÜHNER, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium* (WUNT II/2), 1977, 316–341; 430–433; U. B. MÜLLER, *Die Menschwerdung des Gottessohnes* (SBS 140), 1990, 79–83; J. D. G. DUNN, *Let John be John. A Gospel for its Time* (in: DERS., *The Christ and the Spirit*, Bd. I: *Christology*, Grand Rapids 1998, 345–375), 364–366; J. ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1991, 141–147; DERS., *Studying John*, Oxford 1994, 71–89.

⁶² Nicht zufällig begegnen im Mund von Engeln »Ich bin«-Formeln (Tob 12,15; TestLev 5,6; TestAbr [A] 7,11; 17,5 par. [Todesengel]; ApkAbr 10,7f.14; sIHen 72,5; Oratio Joseph a; vgl. VitAd 41,6; 4Esr 4,3; syrBar 6,6).

⁶³ Angelogische Traditionen prägen auch den im Thronsaal tätigen Advokat-Parakleten (1Joh 2,1; vgl. Joh 15,26; 16,7–11).

⁶⁴ Will man einer kühnen Vermutung Raum geben, so bildet die Figur des mit Jesus identifizierten engelhaften *Menschensohns* den Kristallisationskeim, der das weitere Entstehen angelomorpher Christusbilder begünstigt hat. Wir folgen dieser Spur aber nicht weiter, da zwielichtige Dinge nicht mit noch Dunklerem erhellt werden können.

höchsten Engel handelt⁶⁵. Hier sind wenigstens drei Antriebe erkennbar: Einmal scheinen judenchristlich orientierte Kreise Christus als höchsten Engel verstanden zu haben. Sodann entwickelt die Volksfrömmigkeit eine gewisse Vorliebe für engelchristologische Vorstellungen. Vor allem aber deutet die altkirchliche Schriftauslegung die alttestamentlichen Angelophanien bzw. Theophanien auf Jesus als Logos und Sohn Gottes, wie es besonders eindrücklich Justin bezeugt.

Gleichwohl bleibt die angelomorphe Christologie im Frühchristentum eher ein Randphänomen; Menschensohn, Gesalbter, Kyrios, Sohn Gottes, Weisheit und Logos dominieren die christologische Entwicklung. Das fällt um so mehr auf, als eine Identifizierung des präexistenten und erhöhten Jesus mit einem hochgestellten Engel gerade in der Frühzeit eigentlich nahegelegen hätte⁶⁶. Für diese Zurückhaltung sind drei mögliche Ursachen geltend zu machen.

1. Jesus ist zugleich *mehr und weniger*; an beiden Enden des ontologischen Spektrums unterscheidet er sich markant von den Engeln. Die noch sehr lebendige Erinnerung an seinen irdischen Weg ließ sich nicht leicht mit einem himmlischen Engelwesen verbinden. Umgekehrt wird Jesus bereits von der ältesten Osterüberlieferung in eine gottgleiche Herrschaftsstellung eingerückt, die mit der dienstbaren und unveränderlichen Position der Engel kontrastiert. Sie weist vielmehr zurück auf Traditionen, die sich um den Messias König und den Menschensohn gruppieren (Ps 110; Dan 7). Hebr 1,4–2,18 führt den schönen Nachweis für diese *doppelte Differenz Christi zu den Engeln*. Als Schöpfungsmittler, Gottessohn und Herr ist Jesus Christus den Engeln weit überlegen. Zugleich insistiert der Verfasser in Anbetracht von Ps 8,6a auf Jesu Erniedrigung unter die Engel. Sein Teilhaben an der menschlichen Natur, an Leiden und Sterblichkeit, erwirkt die Rettung von Tod und Teufel (2,9.14–18).

2. Die Schriftauslegung spielt für die Entwicklung der frühen Christologie bekanntlich eine kaum zu überschätzende Rolle. Das Alte Testament präsentiert aber nahezu keine Schriftstellen, die zur Identifikation Christi mit einem Engel eingeladen hätten. Die Erscheinungen des »Engels des Herrn« hat man erst im zweiten Jahrhundert für die Christologie »entdeckt«⁶⁷. Umgekehrt verdanken

⁶⁵ Vgl. dazu BARBEL (s. Anm. 18); HANNAH (s. Anm. 24), 171–213; zusammenfassend A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. I, 1990³, 150–157.

⁶⁶ Vgl. HENGEL, »Setze« (s. Anm. 46), 149; 174; 191f; DERS., *Der Sohn Gottes*, 1977², 131–134.

⁶⁷ Es spricht gegen die Konstruktionen der »New Religionsgeschichte«, daß gerade manche Schriftpassagen, die für das mystische Judentum zentral waren, im Frühchristentum kaum Beachtung gefunden haben (abgesehen von Dan 7). Auf Ezechiels Thronsaalvision mit ihrem »Menschenähnlichen« greift nur gerade die Offenbarung zurück (1,13; 4,2). Der Bote von Ex 23,20f wird von den Evangelien lediglich auf Johannes den Täufer gedeutet (Lk 7,27f par.; Mk 1,2).

sich wesentliche Teile der frühjüdischen Angelologie gerade der Schriftauslegung⁶⁸.

3. Das Universum der frühjüdischen Angelologie steht trotz einiger herausragender Engelfürsten im Zeichen der Pluralität⁶⁹. Zehntausend mal Zehntausende stehen vor Gottes Thron (Dan 7,10; äthHen 14,22; 40,1; 71,8). Jesus Christus hat demgegenüber als einziger an der Einzigkeit Gottes teil (1Kor 8,6; vgl. Gal 3,19f).

Trotz dieses ernüchternden Befunds läßt sich die frühjüdische Angelologie als *praeparatio christologica* in Anspruch nehmen, in einem ähnlichen Sinn, wie die Alte Kirche die griechisch-hellenistische Dichtung und Philosophie als *praeparatio evangelica* gedeutet hat. Allerdings muß dabei bewußt bleiben, daß es sich um eine *christliche* Perspektive handelt. Die jüdischen Engelsvorstellungen haben sich ja nicht nur mit eigenem Recht, sondern auch mit eigener Kreativität und Tiefe neben der christlichen Übernahme und Transformation weiterentwickelt. Für die Christologie relevant ist vor allem das *Mittleramt* der Engel, ihre Vermittlung zwischen Gott und Welt. Zum einen manifestieren sie gegenüber den Menschen die Gottheit, sei es, daß sie die göttliche Heiligkeit und Erhabenheit, sei es, daß sie die liebevolle Zuwendung Gottes zum Zug bringen⁷⁰. Zum andern repräsentieren sie gegenüber Gott die Kreaturen, etwa im Transport der Gebete oder in der Interzession, vor allem aber im Lobpreis⁷¹.

Am Rand verweise ich auf die interessanten *anthropologischen* Aspekte frühjüdischer und frühchristlicher Angelologie. Im Gottesdienst kommt es zur Gemeinschaft von Menschen und Engeln⁷². Fromme und Gerechte werden nach ihrem Tod oder schon als Lebende in engelgleiche Wesen verwandelt⁷³. Die *vita angelica* der Auferstandenen (Mk 12,18–27

⁶⁸ Vgl. S. M. OLYAN, A Thousand Thousands Served Him (TSAJ 36), 1993, 68f; 118.

⁶⁹ Wo bestimmte Engelfiguren in einzelnen Schriften dominieren (z.B. Rafael in Tob, Uriel in 4Esr), haben sie zunächst im Zusammenhang dieses Textes eine spezifische Funktion, die sich nur beschränkt generalisieren läßt. Vor allem Michael und Metatron sind relativ stabile Hauptengelfiguren. Aber selbst in den Qumrantexten ist es nicht sicher, ob Michael mit Melchisedek zu identifizieren ist – dieser ist entweder der esoterische Name (vgl. Josephus, Bell 2,142) oder der Titel von jenem; vgl. dazu M. J. DAVIDSON, Angels at Qumran (JSPE.S 11), 1992, 260–264; HANNAH (s. Anm. 24), 70–74; zu Metatron als esoterischem Namen von Michael aaO 119–121.

⁷⁰ Beim erstgenannten Aspekt ist auf den Widerstand der Engel gegen den Menschen als hinfälliges, aus Erde bestehendes Wesen zu verweisen, der bereits bei seiner Erschaffung laut wird (unter Berufung auf Ps 8,5!); vgl. das Material bei SCHÄFER, Rivalität (s. Anm. 37), besonders 219–224 (»Engel als Anwälte der göttlichen Strafgerechtigkeit«).

⁷¹ Dazu vgl. besonders E. PETERSON, Das Buch von den Engeln, 1935 (das Trishagion von Jes 6,3 »konstituiert erst eigentlich ihr Wesen«; sie haben »ihr Sein nun eben in diesem Verströmen im Lobpreis«, aaO 89).

⁷² Vgl. O. HOFIUS, Gemeinschaft mit den Engeln im Gottesdienst der Kirche (in: DERS., Neutestamentliche Studien [WUNT 132], 2000, 301–325).

⁷³ Vgl. z.B. MACH (s. Anm. 16), 159–169; zu Lk 20,35f s. FLETCHER-LOUIS (s. Anm. 6), 78–86.

par.) wird laut Lk 20,35f von den Jesusanhängern bereits im irdischen Leben antizipiert. Den Menschen eignet allerdings im Unterschied zu den Engeln die Möglichkeit der Verneinung Gottes. Nicht von ungefähr wird dieser Punkt in vielen jüdischen Traditionen, die von einer Rivalität zwischen Engeln und Menschen handeln, herausgestrichen. Es ist dieses überwundene Nein, das die Menschen über die höchsten Engel erhebt. Zwar gibt es gefallene Engel, aber ihre Auflehnung gegen Gott beschränkt sich auf eine längst vergangene, urgeschichtliche Episode.

Die Angelologie hat es im spezifischen Sinn mit *Theo-logie* zu tun, steht doch niemand der im Himmel thronenden Gottheit so nahe wie die »Tausend mal Tausende« (Dan 7,10). Demgegenüber haben es Weisheit und Logos wesentlich mit den Ordnungen in der Schöpfung, die endzeitlichen Figuren wie Messias und Menschensohn wesentlich mit der Geschichte zu tun. Die besondere Position der Engel im Thronsaal verdichtet sich in ihrem speziellen Bezug zur *Einzigkeit Gottes*. Engel tragen *beides* in sich: die Verherrlichung des *einen* Gottes *und* die Bestreitung seiner Einzigkeit. Auf der einen Seite betreiben Engel geradezu die Sache der Einzigkeit Gottes. Die Herausbildung des Monotheismus Israels geht mit der Ausbildung angelogischer Konzeptionen einher⁷⁴. Die geradezu anhypostatische Natur der Engel befähigt sie zur Transparenz für Gottes umfassende Präsenz. Schon der alttestamentliche »Engel des Herrn« läßt sich von dem durch ihn repräsentierten Gott manchmal kaum mehr unterscheiden. Die Einblendung von theophanen Elementen in Angelophanien hat primär die Funktion, auf Gott zurückzuweisen. In manchen Texten wehren die Engel fußfällige Verehrung ab zugunsten der Gottheit⁷⁵. Die »Sabbatopferlieder« aus Qumran belegen, wie die Hoheit der lobpreisenden Engel im himmlischen Tempel allein dazu dient, die Erhabenheit des einen Gottes bis ins Unermeßliche zu steigern⁷⁶. Der Hebräerbrief streicht die Wandelbarkeit der Engel als Diener heraus (1,7–14). Auf der anderen Seite bergen einzelne Engelfiguren den Keim einer Bedrohung des Monotheismus in sich, wie die Polemik gegen »zwei Mächte im Himmel« belegt.

⁷⁴ Man muß noch weiter gehen als W. BOUSSET / H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (HNT 21), 1966⁴, 329, wonach »trotz der Fülle dieser Wesen ... der Monotheismus gewahrt wird«.

⁷⁵ Zur »refusal«-Tradition vgl. Tob 12,16–22; Apk 19,10; 22,8f; Zefanja-Apokalypse 6,11–15 (TU 173a, 51; 152); AscJes 7,18–23; dazu STUCKENBRUCK, *Veneration* (s. Anm. 37), 75–103; 271f. Hier liegt ein sehr deutlicher Hinweis darauf vor, daß bereits das Judentum zur Zeit des zweiten Tempels sensibel war für Friktionen zwischen Monotheismus und Angelologie; anders DUNN, *Christology* (s. Anm. 5), xxxix; BAUCKHAM, *Throne* (s. Anm. 24), 49 Anm. 14f.

⁷⁶ Bereits in Jes 6,1–4, einem Grundtext späterer Angelologie, zielt die Darstellung der Serafim auf die Numinosität und Erhabenheit Gottes, vgl. O. KEEL, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst* (SBS 84/85), 1977, 70–115; 124.

Aus jüdischer Perspektive tangiert insbesondere der Christusglaube die Einzigkeit Gottes⁷⁷. Allerdings fällt auf, daß man seine Sprengkraft zeitlich und örtlich sehr verschieden wahrgenommen hat. Die scharfe Auseinandersetzung, die das Johannesevangelium dokumentiert (5,18; 10,33), steht hier am Ende eines längeren Prozesses.

6. Ein Gott, ein Herr

Damit stellt sich nochmals das Problem der Beziehung des einen Gottes zu Jesus Christus. Die wohl schon vorpaulinische zweigliedrige Bekenntnisformel von 1Kor 8,6 stellt die beiden entscheidenden Größen des Christusglaubens parataktisch nebeneinander; beiden wird die »Eins« zugeschrieben (vgl. Eph 4,5f; 1Tim 2,5f). Die Wahl der Präpositionen zeigt aber, daß Gott der Vater die Position von Jesus Christus umgreift. Im Bild gesagt: Der eine Herr Jesus Christus hat seinen Platz unter dem Schirm des einen Gottes⁷⁸.

Wir versuchen, die Parataxe der Bekenntnisformeln ansatzweise begrifflich auszuloten. Ein herausragendes Merkmal, das die verschiedenen Entwürfe früher Christologie kennzeichnet, besteht darin, Jesu überragende Position herauszustreichen und zugleich die Würde des einen Gottes zu steigern. Eine eigentümliche *Reziprozität* läßt sich beobachten: Auf der einen Seite bestimmt sich Gott durch sein Handeln an Jesus Christus; er bindet seine Identität damit definitiv und verbindlich an einen Anderen, eben an Jesus. Diese bleibende Selbstbestimmung Gottes etabliert die Hoheitsstellung Jesu. Auf der anderen Seite zeichnet sich Jesus Christus gerade dadurch aus, daß er ganz von sich weg, zurück auf Gott weist. Er ist schlechthin transparent für Gott; er wird nicht zu einem zweiten Gott. Alles, was er ist, verdankt er bleibend Gott. Diese fundamentale Reziprozität, worin der eine in je verschiedener Art auf den Anderen verweist, versucht später auch die Trinitätslehre zu reflektieren. Gott als Vater ist

⁷⁷ Demgegenüber ebnet BAUCKHAM, *God* (s. Anm. 4), 72; 77; 27 die Differenz zwischen jüdischem und christologischem Monotheismus zu stark ein, u.a. deshalb, weil er die »identity of God« vor allem mit räumlichen Kategorien bestimmt.

⁷⁸ Diese Sichtweise würde sich bestätigen, wenn 1Kor 8,6 »als eine christliche Exegese von Dtn 6,4 LXX« zu begreifen wäre, so O. HOFIUS, »Einer ist Gott – Einer ist Herr« (in: M. EVANG u.a. [Hg.], *Eschatologie und Schöpfung*, FS E. Grässer [BZNW 89], 1997, 95–108), 106–108; kritisch dazu ZELLER (s. Anm. 59), 320f. Der Kontext hellenistischer εἷς θεός-Formeln (Xenophanes, FVS 21 B 23!) und εἷς-Akklamationen braucht auch in diesem Fall nicht ausgeschlossen zu werden, da die frühen Christen ja an die monotheistische Verkündigung des griechischsprachigen Judentums anknüpften (vgl. 1Thess 1,9f). Zum doppelten »monotheistischen« Erbe des Abendlands s. O. KAISER, *Der eine Gott und die Götter der Welt* (in: R. G. KRATZ u.a. [Hg.], *Schriftauslegung in der Schrift*, FS O. H. Steck [BZAW 300], 2000, 335–352).

Vater gerade in bezug auf den Sohn, und die Sohnschaft Jesu verweist auf den Vater. In diesen spezifischen Relationen konstituiert sich Gottes Einheit.

Das Neue Testament kreist in verschiedenen Sprachformen um diese Figur. Dabei muß man sich in acht nehmen vor perspektivischen Verzerrungen, welche durch die spätere orthodoxe Trinitätslehre erzeugt werden: Unsere Texte sperren sich gegen Alternativen wie Subordination wider Wesenseinheit, funktionale Christologie wider ontologische Christologie. Es ist auch kaum hilfreich, die frühen christologischen Entwürfe binitarisch zu nennen. Entscheidend sind die Relationen, die zwischen Gott und Christus spielen. Der Schwerpunkt kann in dieser Figur freilich verschieden plaziert werden. Das Gewicht kann stärker auf der Hoheitsstellung Jesu ruhen, also auf der Position, die Gott seinem Sohn zumißt, oder aber auf der Transparenz Jesu für Gottes Würde. Im folgenden sei diese Reziprozität an drei Textkomplexen illustriert, die einen erheblichen christologischen Anspruch bezeugen⁷⁹. Sie zeigen, daß sich Monotheismus und hohe Christologie gegenseitig geradezu provozieren.

Laut dem Christuslob von *Phil 2,6–11* nimmt Christus den Weg der Selbstentäußerung auf sich; in der Sklavengestalt erniedrigt er sich bis in den Tod. Als der schlechthin Gehorsame weist er ganz weg von sich (vgl. Röm 15,3). Gerade im Blick auf diese Selbstverneinung schenkt ihm Gott die denkbar höchste Stellung als Kosmokrator. Dabei fällt auf, daß Jesu Hoheitsstellung ausgerechnet durch Jes 45,23, also einen der monotheistischen Spitzensätze der Schrift, expliziert wird (vgl. Jes 45,21f). Jesus empfängt diese Position als derjenige, der *bleibend* vom Weg der Erniedrigung gezeichnet ist. Die Klimax des Christuslobs bezieht so die Erhöhung Jesu wieder bedeutungsvoll auf Gott als den Vater zurück (*Phil 2,11c*). Christi Throngemeinschaft mit dem Vater steht ganz im Zeichen der Einzigkeit Gottes⁸⁰.

Eine markante Passage, welche die Einzigkeit Gottes herausstreicht, ist *1Kor 15,23–28*. Paulus arbeitet mit einem apokalyptischen Schema, wonach der Messias zwischen Auferstehung und Vollendung die widergöttlichen Mächte bekämpft und besiegt. Die Etablierung der Herrschaft Christi zielt aber auf das Gottesreich. Laut der triumphal anmutenden Schlußpassage des Abschnitts wird Christus, der Sohn, das Reich schließlich dem Vater übergeben (*V. 24a.28*); Gott wird dann »alles in allem« sein. Wo Paulus von der Vollendung spricht, schlägt die bei ihm sonst so betonte *Christozentrik* in *Theozentrik* um (vgl. *1Kor*

⁷⁹ Einen Versuch, das Markusevangelium als »theologisch-eschatologische Verkündigung Jesu« zu lesen, legt J. DECHOW, *Gottessohn und Herrschaft Gottes* (WMANT 86), 2000, vor (Zitat 300).

⁸⁰ Wahrscheinlich spielt die Abwehr des Ditheismus auch in der eigenartigen Formulierung von *Phil 2,6* eine Rolle, wie die Nähe zu *Joh 5,18* indiziert; vgl. meinen Aufsatz: *Der »Raub« der Gottgleichheit* (NTS 45, 1999, 413–433).

3,23b; Röm 14,9–12)⁸¹. Im Hintergrund steht die jüdische Vorstellung, daß erst in der Endzeit die Einheit und Einzigkeit Gottes von Dtn 6,4, dem Grundbekenntnis Israels, verwirklicht wird⁸².

Im *Johannesevangelium* begegnet bekanntlich ein differenziertes Nebeneinander von Hoheitsaussagen und Abhängigkeitsaussagen⁸³. Dies läßt sich unmittelbar in Joh 5,17–30 mitverfolgen, wo der johanneische Christus auf den jüdischen Vorwurf, die Einzigkeit Gottes zu verletzen, reagiert. Einerseits kann der Sohn nichts von sich aus tun (vgl. V. 19,30; 8,28; 14,10), andererseits gebührt ihm gerade so alle Ehre und Gerichtsvollmacht (V. 27). In 10,22–39 reagieren »die Juden« auf die Spitzenaussage Jesu (V. 30 »ich und der Vater sind eins«) mit dem Blasphemievorwurf⁸⁴. Der johanneische Christus wehrt diesen ab mit dem Hinweis auf die von Gott getanen Werke (V. 37f; vgl. 4,34; 5,36) und das reziproke Immanenzverhältnis von Vater und Sohn (V. 38; vgl. 14,10f; 17,21,23). Das vierte Evangelium stellt die Göttlichkeit Jesu wie kein anderer neutestamentlicher Text heraus (20,28; vgl. 1,1,18; 1Joh 5,20). Zugleich ist Jesus aber nichts ohne den Vater. Hier spielt das Botenmodell, das für die johanneische Christologie grundlegend ist, eine entscheidende Rolle: Der Vater ist es, der den Sohn sendet, und die Hoheit des Sohns wird durch die Sendung allererst begründet.

Zum Schluß ist die Frage aufzuwerfen, ob sich gerade dieses Moment der Transparenz von Jesus Christus für den einen Gott nicht auch angelogischen Traditionen verdankt. Die Engelwesen zeichnen sich ja durch ihre schlechthinige Abhängigkeit von Gott aus, sind sie doch »alle nur dienstbare Geister, zur Hilfeleistung ausgesandt« (Hebr 1,14). Zugegebenermaßen ist diese Vermutung konstruktiver, nicht analytischer Natur. Sie stellt jedenfalls die Thesen neuerer Religionsgeschichte auf den Kopf (oder auf die Füße): Die Angelologie offeriert der werdenden Christologie einen Thron nicht *neben* demjenigen der Gottheit, sondern umgekehrt *für* den Einen und Einzigen.

⁸¹ Vgl. dazu W. THÜSING, Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie, Bd. I: Per Christum in Deum (NTA.NF 1), 1986³, 238–254; L. J. KREITZER, Jesus and God in Paul's Eschatology (JSNT.S 19), 1987, 131–164.

⁸² Erst nach Abschluß des Manuskripts ist erschienen: W. SCHRAGE, Unterwegs zur Einheit und Einzigkeit Gottes (BThSt 48), 2002; vgl. DERS., Unterwegs (s. Anm. 13).

⁸³ Vgl. M. THEOBALD, Gott, Logos, Pneuma. »Trinitarische« Rede von Gott im Johannesevangelium (in: H.-J. KLAUCK [Hg.], Monotheismus und Christologie [QD 138], 1992, 41–87); M. DEJONGE, Monotheism and Christology (in: J. BARCLAY / J. SWEET [Hg.], Early Christian Thought in its Jewish Context. FS M. D. Hooker, Cambridge 1996, 225–237), 234–236; U. WILCKENS, Monotheismus und Christologie (in: BALDERMANN u.a. [Hg.], Gott [s. Anm. 14], 87–97); H.-CH. KAMMLER, Christologie und Eschatologie. Joh 5,17–30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie (WUNT 126), 2000, wo der Akzent allerdings ganz auf der wesenhaften Einheit von Vater und Sohn ruht.

⁸⁴ Vgl. dazu T. KRIENER, »Glauben an Jesus« – ein Verstoß gegen das zweite Gebot?, 2001, 7–25; 141–148.

Es mag sein, daß wir hier auf das Erbe der Engel stoßen. Aber selbst an diesem Punkt drängt sich noch ein Anderer gebieterisch ins Bild. Es ist der irdische Jesus, der Mensch, der in erstaunlichem Maß ganz von Gott her und auf ihn hin gelebt hat⁸⁵:

»Warum nennst du mich gut? Niemand ist gut außer Gott, dem Einen.«

(Mk 10,18 par.)

Summary

Referring to the term “Christological monotheism,” the author of this essay examines the ancient Jewish understanding of the one and only God. Whereas early Jewish conceptions of intermediary beings do not offend monotheistic belief, he demonstrates that even the earliest Christology transformed the notion of the one and only God entirely. There are nevertheless some indications of an “angelomorphic Christology” in early Christian texts. In conclusion, the author shows that monotheism and high Christology evoke and interpret each other.

⁸⁵ H. MERKLEIN hat versucht, Jesu Botschaft vom Gottesreich als »eine Folge des Grundbekenntnisses Israels zur Einzigkeit Gottes« zu deuten: Die Einzigkeit Gottes als die sachliche Grundlage der Botschaft Jesu (in: DERS., Studien zu Jesus und Paulus, Bd. II [WUNT 105], 1998, 154–173), 168; ähnlich G. THEISSEN, Die Religion der ersten Christen, 2000, 50–55; 62.