

Rainer Schwindt

Der Gesang der Engel

Theologie und
Kulturgeschichte des
himmlischen Gottesdienstes

HERDER The logo consists of a large, stylized number '4' with a smaller '5' integrated into its base, all enclosed within a thin rectangular border.

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2018

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken und Bumiller, Stuttgart

Umschlagmotiv: van Dyck, Anthonis: Studie für die Kuppel der Kirche Il Gesù
in Rom, 1672/73, Öl auf Leinwand, Rom (Vatikan)

Satz: post scriptum, Vogtsburg-Burkheim

Herstellung: Těšínská Tiskárna a.s., Český Těšín

Printed in the Czech Republic

ISBN 978-3-451-38312-0

Inhalt

Vorwort	7
Einführung	9
 I. Ursprünge und Geschichte des himmlischen Gottesdienstes	 17
1. Altorientalische Kontexte	19
1.1 Gottes himmlischer Thronrat	19
1.2 Götterversammlungen in der kanaanäisch-syrischen Religion	21
2. Das himmlische Gotteslob im Alten Testament	23
2.1 Das altorientalische Weltbild und die Jerusalemer Tempeltheologie	23
2.2 »Gebt Jahwe Ehre und Macht!« Das Gotteslob des himmlischen Thronrates im hebräischen Alten Testament	26
2.3 Die griechische Bibelübersetzung als Geburtsort der Engel und ihres Gotteslobes	30
2.4 Der »Gesang« der Seraphim in Jes 6,3	37
2.5 Die Cherubim	42
2.6 Die Ophanim	52
3. Himmlische Klänge und Sänger in der griechisch-römischen Götterwelt	55
3.1 Umbrüche in der antiken Kosmographie und ihrer Raumorientierung ..	55
3.2 Die daímones als Bewohner der Himmelssphären	57
3.3 Die antike Sphärenharmonie	62
3.4 Die himmelstürmende Karriere der Sirenen	66
3.5 Der Gesang der Musen und die Notwendigkeit des Schöpfungslobes ...	72
4. Apokalyptisches Denken als Beförderung der Angelologie	79
5. Himmlischer Gottesdienst und <i>unio angelica</i> in frühjüdischen Schriften .	83
5.1 Qumran	83
5.2 Henochliteratur	101
5.3 Apokalypse Abrahams	118
5.4 Engelgesang im Endgericht Gottes	121
5.5 Auswertung	123
6. Der messianische Jubel der Engel im Neuen Testament	126
6.1 Der Engelgesang in der lukanischen Weihnacht	126
6.2 »Und sie sangen ein neues Lied«: der himmlische Lobgesang in der Offenbarung des Johannes	141
6.3 Eine neue Konkurrenz im Himmel: der erhöhte Christus und der himmlische Gottesdienst	151
6.4 Fazit zum Neuen Testament: Die Engel als strahlender Lobpreis Gottes	159

7.	Angelische Hymnen und Gesänge im frühchristlichen Gottesdienst . . .	161
7.1	Das Sanctus	161
7.2	»Den Engeln vom Munde weggenommen ...« - Das Gloria in excelsis als Weiterdichtung eines biblischen Engelhymnus	170
7.3	Das Te Deum: eine Zusammenführung von Gloria und Sanctus	174
8.	Die kosmische Liturgie der Ostkirche	177
9.	Himmlische Hierarchien und Klangvisionen von Dionysios bis Dante . .	184
9.1	Die heilige Ordnung der Engel nach Dionysios Areopagita und Gregor dem Großen	184
9.2	Die Engel als Urheber und Hüter der irdischen Liturgie	192
9.3	Engelgesang und Sphärenmusik im Mittelalter	195
9.4	Himmlische Klangvisionen	202
9.5	Singende Engel im geistlichen Spiel des Mittelalters	214
9.6	Die singenden Engelspsychopompen	218
9.7	Der Engelgesang zu Christi Himmelfahrt	222
9.8	Der Engelgesang bei Mariä Aufnahme in den Himmel	224
9.9	Lichtklänge und Engelgesänge in Dantes Göttlicher Komödie	230
II.	Perspektiven der systematischen Theologie	249
1.	Die Wiederentdeckung des angelischen Lobgesanges durch Erik Peterson	252
2.	Die Angelologie Karl Barths	266
3.	Heinrich Rombach: Die Chöre der Engel als ältestes Symbol für die Deutungsmannigfaltigkeit der Welt	279
4.	»Wer, wenn ich schrie, hörte mich denn aus der Engel Ordnungen?« - Die Klangstile der Engelchöre bei R. M. Rilke	286
5.	Engel im Prozess (Michael Welker und Alfred North Whitehead)	302
6.	Die Angelologie aus Sicht der Systemtheorie	320
7.	Zwischenfazit	334
8.	Thronratsangelologie als doxologische Sphärentheologie	339
9.	Der Engel letztes Wort	350
	Literatur	354
	Register	385

Vorwort

In vielen Religionen und Weltanschauungen gilt die Musik als eine Ausdrucksform, in der das Menschliche dem Göttlichen besonders nahezu-kommen scheint. In der altgriechischen Philosophie finden sich dazu erste Reflexionen. Wenn Sokrates im platonischen Phaidon die Philosophie als die »größte Musik« begreift, ist sie als Kunst der Musen gemeint, die neben der Welt der Töne auch Dichtung, Tanz und Astronomie umfasst.¹ Als solche ist sie der Suche nach dem Schönen verpflichtet, die die Seele zur Ideenerkenntnis emporhebt und in die Harmonie der Sphärenklänge hineinzieht.² Damit steht sie aber auch für eine religiöse Lebensform, da sich die aufsteigende Seele in der Harmonie der Sphären reinigt, um der Ideenschau teilhaftig zu werden.

Die Spontaneität des menschlichen Geistes und das von ihm empfundene Gegenüber einer höheren geistig-geschöpflichen Ordnung werden nicht als Gegensätze empfunden.³ Für Aristoteles gilt die menschliche Seele in gewisser Weise als das Seiende, da sie es durch Wahrnehmung und Denken erschließt.⁴ Seele und Seiendes bilden ein Selbiges in einer umfassenden Ordnung. Der spontane menschliche Geist führt diese Ordnung nur aus. Insbesondere die Tonkunst unterliegt dieser Ordnung mit ihren Proportionen. Es nimmt nicht wunder, dass das Frühjudentum, welches hellenistische Einflüsse bei aller Skepsis vielfältig rezipierte, diesen Ordnungsgedanken schöpfungstheologisch adaptierte. Der Mensch findet in Gebet und Gotteslob zu seiner geschöpflichen Bestimmung, wenn er dem Gesang der Engel, den Repräsentanten der himmlischen Schöpfungsordnung, lauscht und in ihn einstimmt. Im singend-musizierenden Gotteslob vermag der Mensch Gottes Wirklichkeit zu erleben, wie sie der Engelchor seit Beginn der Schöpfung zum Ausdruck bringt. Mit dieser Anschauung, die vom Christentum weiter entfaltet wurde, sind nicht allein gottesdienstliche, sondern auch grundsätzliche theologische Themen berührt, da sich mit der Wahrnehmung der Engelchöre Fragen nach dem Wesen und der Offenbarung Gottes stellen.

¹ PLATON, Phaed 61a 3f. – Vgl. Gunnar HINDRICHs, Die Autonomie des Klangs. Eine Philosophie der Musik (stw 2087), Berlin 2014, 8–12.

² Vgl. PLATON, Phaedr 250d 7; Resp 616b–617c.

³ Vgl. HINDRICHs, Autonomie 18–21.

⁴ ARISTOTELES, An 431 b 21f.

Die Studie geht auf eine Anfrage nach einer Miszelle zu einem Themenheft über Musik und Religion im Kontext der Lehrerbildung zurück.⁵ Die für den Autor glückliche Verbindung von neutestamentlichen Forschungsinteressen und einem aus Liebhaberei ausgeübten Musikantentum hat schnell so faszinieren können, dass daraus vorliegendes Buch erwachsen ist. Gewidmet ist es den Engelmusen, die ihn zeitlebens an Klavier und Orgel in das Lob der Schöpfung glücklich haben einstimmen lassen.

Für die kritische Durchsicht des Manuskripts sei meiner Mitarbeiterin und Akademischen Rätin am Institut für Katholische Theologie am Campus Koblenz der Universität Koblenz-Landau Dr. Michaela Bill-Mrziglod und Barbara Lutz vom Bistumsarchiv Trier herzlich Dank gesagt. Der Theologin und bildenden Künstlerin Dr. Marie-Luise Reis, langjährige Religionspädagogin am Koblenzer Institut, danke ich für viele anregende Gespräche über die Welt der Engel und die zwei eigens erstellten Skizzen. Dem Lektor Dr. Stephan Weber vom Verlag Herder danke ich für die Ermöglichung des Buchprojektes und die gedeihliche Zusammenarbeit.

Koblenz, im Mai 2018

Rainer Schwindt

⁵ Rainer SCHWINDT, Der Gesang der Engel. Einblicke in den geöffneten Himmel, in: RUheute 3 (2014) 7-12.

Einführung

Die Verehrung Gottes in Gebet und Lobpreis gehört zum Wesentlichen jüdisch-christlicher Existenz. Nicht von ungefähr setzt das Vaterunser mit der Bitte ein, den Namen Gottes zu heiligen. Es steht indes kaum im allgemeinen Bewusstsein, dass diese passivisch formulierte Namensheiligung sprachlich offenlässt, wer denn die Heiligung erbringen soll. So weisen die meisten Ausleger zu Recht darauf hin, dass das Alte Testament sowohl eine Heiligung des Namens Gottes durch ihn selbst als auch durch die Menschen kennt. Vor dem Hintergrund des Götzendienstes und der Entweihung des göttlichen Namens durch Israel vor und im babylonischen Exil muss Gott selbst sich erneut als Heiliger erweisen, wie er besonders eindrücklich über den Propheten Ezechiel kundtut (vgl. Ez 36,21-28). Die Selbstheiligung des Gottesnamens ereignet sich in der Rückführung der Abtrünnigen in das Herrschaftsgebiet Jahwes und der Wiederherstellung Israels als Bundesgemeinschaft, die dem Wesen Gottes gemäß lebt. Jesaja nimmt aber auch Israel selbst in den Blick, wenn an das Gottesvolk die Mahnung ergeht, den Namen des Heiligen Jakobs heilig zu halten (Jes 29,22-24). Im Vaterunser werden beide Namensheiligungen meist als Einheit gesehen. Danach wird der himmlische Vater gebeten, seine Gottheit den Menschen zu zeigen, doch so, dass sie ihn respondierend als Schöpfer und Lenker der Geschichte anerkennen.

Im Alten Testament findet sich aber ebenso die Vorstellung, dass die Namensheiligung Gottes auch und zwar paradigmatisch dem göttlichen Thronrat zukommt. Die bekanntesten Beispiele finden sich wohl nicht zufällig bei den genannten Propheten Jesaja und Ezechiel. Beiden Gottesmännern wird eine Theophanie zuteil, in der ihnen Jahwe, umgeben oder getragen von himmlischen Thronwesen, erscheint. In der Tempelvision Jesajas huldigen zwei Seraphen dem Königsgott Jahwe. Sie rufen ihm ein dreifaches »Heilig« zu und weisen ihn damit als transzendenten Weltenherrscher aus. Als solcher reicht sein Gottsein weit über Israel hinaus, so dass er dem Exilspropheten Ezechiel auch in Babel begegnet, diesmal auf einem mobilen Thronwagen, der von himmlischen Wesen gesteuert wird, die im Zuge eines relecture-Prozesses mit den Cherubim identifiziert werden, die aus der Salomo-Tradition als Thronträgerwesen Jahwes bekannt sind. Im Ezechielbuch gewinnen sie als Gott verherrlichende Sänger weiteres Profil.

Beide Thronszene stehen am Anfang einer Rezeptionsgeschichte, die sowohl im Frühjudentum, der jüdischen Mystik wie im Neuen Testament und der christlichen Liturgie zu einem Verständnis des Gottesdienstes geführt hat, die auch das irdische *opus Dei* wesentlich vom himmlischen, näherhin vom engelischen geprägt sieht. Besonders für die Zeit Jesu belegen Texte wie die Sabbatopferlieder aus Qumran ein gesteigertes, kaum noch zu überbietendes Interesse für das engelische Gotteslob als Orientierung für den frühjüdischen Gottesdienst. Die intensive Erforschung der Qumrantexte gilt besonders diesen Liedern, die in ihrer fragmentarischen Überlieferung die Forschung zwar vor größte Schwierigkeiten stellt, den Blick auf den himmlischen Gottesdienst als bedeutende Frömmigkeitspraxis aber deutlich befördert hat. Das Engellob und der damit verbundene Gedanke der Engelgemeinschaft im Gottesdienst hat von Qumran ausgehend in jüngster Zeit eine wachsende Aufmerksamkeit für diese Vorstellung in der Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte zeitigt.¹

Freilich bedarf es der Qumranlieder nicht, um den eminenten Stellenwert des engelischen Gottesdienstes biblisch und nachbiblisch zu untermauern. Die Idee von einem himmlischen Thronrat bleibt nämlich nicht auf die genannten Prophetenzeugnisse beschränkt, sondern stellt eine allgemeine altorientalische Anschauung dar, die sich auch in den Psalmen breiter widerspiegelt und mitten in die Problemstellung eines monotheistischen Gottesbildes im Kontext polytheistischer Panthea führt. Die psalmistische Aufforderung des Hofstaates zum Gotteslob erscheint von daher als Strategie zur Herrschaftssicherung des obersten Gottes im himmlischen Rat. Mit der Herabstufung der Göttersöhne zu Engelwesen, die ganz im Lob- und Botendienst des einzigen Gottes aufgehen, erreicht das Frühjudentum ein relativ konzises Paradigma, um die Transzendenz und Immanenz Gottes hinreichend auszubalancieren. Ebenso wie die Dämonen gehören die Thron- und Botenengel zum Weltbild in großen Teilen des Frühjudentums. Das Gotteslob der Engel dürfte auch für Jesus zum genuinen Bestandteil der Namensheiligung gehören, so dass das Vaterunser ursprünglich ein Bewusstsein der Jüngergemeinde für die Teilnahme am himmlischen Gottesdienst voraussetzt. Dies bestätigt auch die dritte Bitte, die die Erfüllung des

¹ Vgl. Jörg FREY / Michael R. JOST (Hg.), Gottesdienst und Engel im antiken Judentum und frühen Christentum (WUNT 2,446), Tübingen 2017; Vinka BEŠLIĆ, »Verherrlicht ist Gott in der Höhe ...«. Vom Jubel der Engel bis zum Jubel der gegenwärtigen Kirche nach Zeugnissen der Liturgie und der kroatischen Volksfrömmigkeit (Ästhetik - Theologie - Liturgik 59), Berlin 2015.

göttlichen Willens von der Himmelswelt her vorgegeben sieht. Wie die Engel den Willen des himmlischen Vaters erfüllen, so sollen es auch die Menschen tun.

Mit dem Bekenntnis der urchristlichen Gemeinden zur Messianität Jesu als des menschengewordenen und erhöhten Gottessohns findet jedoch eine nicht unerhebliche Transformation des engelischen Dienstes statt. Als Botschendienst scheint er durch das Auftreten des Mittlers Christus relativiert, und als Lobdienst findet er eine erweiterte Ausrichtung auf Gott *und* den inthronisierten Sohn. Besonders eindrücklich kommt die entstandene Konkurrenz in der lukanischen Weihnachtsgeschichte zum Ausdruck. Wie in den anderen synoptischen Evangelien treten Engel nur zu Anfang und Ende der Jesusgeschichte auf. Lukas setzt in der Kindheitsgeschichte gleich drei Angelophanien ins Bild. Zuerst erscheint der Engel des Herrn dem Priester Zacharias, der im Tempel von Jerusalem ein Rauchopfer darbringt, auf der rechten Seite des Räucheraltars, also an einem betont kultisch-sakralen Ort. Dass sich der Engel als »Gabriel, der vor Gott steht« (Lk 1,19) vorstellt, bindet seine Sendung, die die Geburt von Johannes dem Täufer, dem Vorläufer Jesu, ankündigt, an seinen Status als Angesichtsenkel im Thronrat Gottes zurück. Auch in seiner irdischen Erscheinung bleibt er ganz seinem Anbetungsdienst zugeordnet. So ist es nur folgerichtig, dass die Geschichte in Erwiderung des engelischen Dienstes mit dem Lobgesang des Zacharias, dem Benedictus, endet (Lk 1,68-79). Auch das weitere Erscheinen Gabriels mit der Geburtsankündigung an Maria findet im Lobgesang, dem Magnificat, einen Abschluss (Lk 1,46-55).² Im Gotteslob der Menschen setzt sich die himmlische Gottesanbetung also fort, ja ist »engelbewirkt«³. In der Nacht von Jesu Geburt finden die Engelercheinungen eine letzte unüberbietbare Steigerung. Nicht nur der Engel des Herrn erscheint den Hirten auf dem Feld, sondern nach seiner Freudenbotschaft von der Geburt des Retters und Messias tritt der ganze engelische Hofstaat auf den Plan, um Gottes himmlische Herrlichkeit im Gloriagesang zu preisen und den Menschen Frieden auf Erden zu verkünden (Lk 2,9-14). In der Stunde der Menschwerdung Gottes, so wird hier offensichtlich bedeutet, kommt Gott den Menschen

² Vgl. Gerhard JÜNGST, Von den Engeln - Eine biblische Spurensuche, in: Ders./ I. Kirchhoff/ M. Tiemann (Hg.), Es ging ein Engel durch den Raum. Engelbotschaften verstehen in Schule und Gemeinde, Göttingen 2003, 7-35, hier 16: »Das Ziel der Gabrielbotschaft ist nicht nur die Ansage einer Geburt bzw. Schwangerschaft, sondern der Lobpreis des von Gott beschenkten Menschen«.

³ JÜNGST, Engeln 16.

so nahe, dass sogar der ewige Verherrlichungsdienst der Engel, wenn auch nur für einen Glorienmoment, bei den Menschen stattfindet. Die Notiz, dass die Engel danach in den Himmel zurückkehren, bekräftigt das Außergewöhnliche dieser Engelercheinung, die in der gesamten biblischen Heilsgeschichte einmalig ist. Wie die übrigen Epiphanien mündet die Erzählung im menschlichen Gottespreis. Und doch sind die Offenbarungskordinaten neu gesetzt. Die angelische Erscheinung findet neben, ja abseits des eigentlichen Offenbarungsgeschehens statt, der Geburt und Menschwerdung des Gottessohnes. Ihre Botenfunktion erscheint damit nachdrücklich marginalisiert. Dass die Engel erst im leeren Grab und bei der Himmelfahrt wieder auftreten, unterstützt dieses Verdikt. Und dennoch: Der Dienst der Engel bleibt, ob als Begleiter des Parusiechristus oder als Thronengel in der Apokalypse des Johannes, die als Repräsentanten der himmlischen Welt vor Gott und dem Christuslamm Anbetung halten. Während das Jesuskind in der Heiligen Nacht die Nähe Gottes offenbart, stehen die Engel für dessen Ferne. Ihre staunenmachende Gegenwart lässt die unbegreifliche göttliche Herrlichkeit des Kindes aufscheinen.

Das angelische Kraftfeld, das Himmel und Erde im Kairos der Menschwerdung Gottes in eine wundersame »Stimmung« bringt, hat die christliche Liturgie bekanntlich wesentlich geprägt. Nicht nur die drei lukianischen Hymnen sind dieser Stimmung verdankt, sondern auch das Sanctus der Seraphim, das man wie in der Synagoge in die Mitte des Gottesdienstes gestellt hat. Neben den biblischen Ursprüngen des Engelgesanges werden auch diese Entwicklungen in Liturgie, aber auch Mystik und Dichtung bis zu Dante im vorliegenden Buch ausführlich nachgezeichnet.

Schon die hier unternommene skizzenhafte Erhebung des biblischen Befundes weist auf das systematische Potential einer Thronratsangelologie. Die breite Bezeugung eines himmlischen Gottesdienstes zwingt die Liturgiewissenschaft zu einer näheren Verhältnisbestimmung von irdischem und himmlischem *opus Dei*. Nicht zufällig steht daher die kleine Studie von Erik Peterson »Das Buch von den Engeln« zur Stellung und Bedeutung der Engel im Kultus nach wie vor zur Diskussion. Aber auch die Angelologie Karl Barths, die sich als Gegenentwurf gibt und den angelischen Lobdienst im Verhältnis zum Botendienst näher in den Blick nimmt, verdient nach wie vor Aufmerksamkeit. Keine der Angelologien nach Barth kann auf dessen Überlegungen verzichten, auch wenn sie zu teils anderen Akzentuierungen kommen. Allen späteren Entwürfen gemeinsam ist die Einsicht in die Ungenügendheit eines bipolaren Weltbildes, das sich mit der Trennung

in eine Subjekt-Objekt-Dualität oder mit dem schlichten Gegenüber einer transzendenten und immanenten Welt begnügt. Was Rainer Maria Rilke in seiner dichterischen Schwellenexistenz an angelischer Wirklichkeit in Sprachbilder bringt, generiert der Philosoph Heinrich Rombach mittels einer strukturontologisch entwickelten »Hermetik«. Für beide repräsentieren die Engel die Welt des sonierenden Unsichtbaren, selbstreflexiv und doch der Welt zugewandt, ohne aber vom resonierenden Menschen gelichtet werden zu können.

Das biblisch bezeugte Zusammenspiel von potenziert himmlischer Wirklichkeitsfülle und epiphaner Selbstzurücknahme der Engel motiviert im Anschluss an Michael Welker und Alfred North Whitehead eine prozess-theologische Analyse der Angelologie. Sie hilft nicht nur, klassische Angelogoumena systematisch zu reformulieren, sondern plausibilisiert auch den Wesenszusammenhang von Hofstaat- und Botenangelologie. Danach ist der angelische Lobpreis trotz seiner relativen Unabhängigkeit von dem nicht-himmlischen Teil der Schöpfung auf eine »Wirkherrlichkeit« bezogen, die als die alle Prozesse initiiierende und begleitende Schöpfungskraft Gottes auch dessen Weltimmanenz beinhaltet. In diesem zugleich zentripetalen wie zentrifugalen Herrlichkeitsfeld tragen Lob- und Botendienst der Engel gleichermaßen zum göttlich geplanten apotheotischen Weltwerdungsprozess bei. Beide Dienste befördern die Verknüpfung und Erfahrungsintensivierung der geschöpflichen Wirklichkeit.

Wider eine Reduzierung des himmlisch-angelischen Bereiches als eines eigenständigen, sinntragenden Schöpfungsbereiches lässt sich auch die Systemtheorie Niklas Luhmanns in Stellung bringen. Thomas Ruster versucht mittels Luhmanns Theorie der binären Schematismen zwischen Engeln und Sozialsystemen ein *tertium comparationis* zu erschließen, um in einem weiteren Schritt zwischen beiden Paradigmen erkenntnisintentionale Konvergenzen aufzuweisen. Ruster steht der besonders im amerikanischen Raum entwickelten Deutung der Engel als »Mächte und Gewalten« nahe, die von paulinischer Begrifflichkeit ausgehend auf systemische Weltkräfte rekurriert, um die moralische Eigendynamik politisch-gesellschaftlicher Kollektive theologisch zu denken.

Auch Johann Ev. Hafner verfolgt in seiner lehrbuchartig angelegten Angelologie einen systemtheoretischen Ansatz. Ohne der Gefahr einer Depersonalisierung der Engel zu erliegen, gelingt ihm eine an Barth orientierte systemtheologische Vertiefung der biblischen wie der dogmatischen, insbesondere der thomistischen Engellehre. Den Thronratsengeln kommt

nach Hafner die Funktion des Transzendenzschutzes zu. Sie stehen für das Begrenzungsmotiv der Hochtranszendenz, da sie selbst nur niedrigtranszendente Wesen sind, die mit ständigem Gotteslob beauftragt sind und aus menschlicher Sicht nicht mit Gott verwechselt werden dürfen. Die Zeit der Engel ist keine Verlaufszeit, sondern ein ausgedehnter Augenblick, eine Zeit unverlierbarer Lebensfülle im Stande vor Gott, wie es den Engeln von Beginn an bestimmt und den Menschen für die Zukunft verheißen ist. Die Angesichtsengel beobachten Gott systemtheoretisch gesehen in erster Ordnung, da sie nicht wie die abgefallenen Engel in zweiter Ordnung Gottes Perspektive beobachten und sich von dieser kritisch distanzieren. Anders als den Engeln eignet den Menschen eine mit ihrer individuellen Leibgeschichte gegebene erinnernde Selbstbezüglichkeit. Die einst erlösten Menschen werden daher nicht bloß in den Lobchor einstimmen, sondern sich so in die *communio sanctorum* einreihen, dass ihre geschichtlich-leiblichen Fremdreferenzen eingebracht und, wenn nötig, geheilt werden. Erst im Eschaton erlangt der alle Geschöpfe vereinende Chor *coram Deo* ein Gleichgewicht von Selbst- und Fremdbeobachtung, wie es biblisch z. B. in der hymnischen Versöhnungstheologie der Deuteropaulinen zum Ausdruck kommt (vgl. Kol 1,12.20; Eph 1,10).

Am Schluss der Studie steht der die biblischen und systematischen Linien zusammenführende Versuch, die Thronratsangelologie mit Denkstrukturen der neueren Raumphänomenologie als Sphärentheologie zu begreifen. Ein solches Verständnis des theologischen und angelologischen Raumes geht von der elementaren Erfahrung aus, dass das menschliche Dasein in seiner gelebten Existenz sich unhintergebar als räumliches erfährt. Der theo- und angelophanisch begegnende Raum kann näherhin als »getönter« oder »gestimmter Raum« mit atmosphärischer Präsenz und Ansprache verstanden werden. In ihm erweisen sich der doxologische Gottesdienst und der katabatische Sendungsdienst der Engel als zwei Komplemente in dem von Gottes Schöpfergeist aufgespannten und von Christus zentrierten engelischen Stimmungsgefüge.



Abb. 1: Musizierende Engel von Anthonis van Dyck. Bei diesem 1672–1673 ausgeführten Gemälde handelt es sich um eine vorbereitende Studie für die Kuppel der Kirche Il Gesù in Rom. Öl auf Leinwand, Rom (Vatikan)

I.

Ursprünge und Geschichte des himmlischen Gottesdienstes

1.

Altorientalische Kontexte

1.1 Gottes himmlischer Thronrat

Der biblische Glaube an einen einzigen Gott ist bekanntlich erst im Laufe eines langen Entwicklungsprozesses gewachsen, der sich in den kanonischen Texten allenthalben noch bemerkbar macht. Das erste und vielleicht prominenteste Beispiel stellt die plurale Gottesrede dar, in welcher der Schöpfergott sein sechstägiges Werk mit der Erschaffung des Menschen vollendet: »Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich ...« (Gen 1,26).¹ Zum bisherigen souveränen Auftreten des einen Gottes scheint die Wir-Rede, die sich auf ein gemeinsames Handeln in einem Götterrat beziehen könnte, nicht recht zu passen. Anders als in ägyptischen Mythen oder im babylonischen Schöpfungsmythos *Enuma Elisch* erzählt die Genesis weder vom Werden Gottes oder der Götter noch von einem Kampf der Götter um die Herrschaft. Der Gott in Gen 1 ordnet die Welt nicht durch Kampf, sondern indem er die Chaosmächte der Finsternis und der Urwasser zur Seite drängt, um Licht, Himmel und Erde als Lebenszeiten und Lebensräume seiner Geschöpfe entstehen zu lassen.² Auch das Verhältnis Gottes zum Menschen wird in Gen 1 nicht problematisiert, sondern scharf konturiert. Der Mensch ist Geschöpf und Bild Gottes und als solches dessen königlicher Repräsentant und Statthalter auf Erden.³ Die

¹ Zitate aus der Bibel und anderen historischen Quellen bis Ende des 19. Jahrhunderts werden in der Regel an die neue Rechtschreibung angepasst.

² Selbst dort, wo im Alten Testament kanaänische Traditionen vom Kampf der Götter mit Jahwe verbunden werden (Ps 29; Ps 93; Ps 74), wird nie ein wirklicher Kampf geschildert, denn die Machtfrage ist geklärt (vgl. Hermann SPIECKERMANN, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen [FRLANT 148], Göttingen 1989, 165–225). So beginnt Ps 29 mit der Aufforderung an den himmlischen Hofstaat, Jahwe zu huldigen: »Gebt Jahwe, ihr Göttersöhne (*bene elim*), gebt Jahwe Ehre und Macht! Gebt Jahwe seines Namens Ehre, fällt nieder vor Jahwe in heiliger Majestät« (Ps 29,1–2), und endet mit der Proklamation Jahwes als König, der über dem Chaoswasser thront.

³ Rüdiger LUX, Das Bild Gottes und die Götterbilder im Alten Testament, in: ZThK 110 (2013) 133–157, hat jüngst das Konzept eines königlichen Menschen überzeugend als Grundlage der priesterschriftlichen anthropologischen Bildtheologie erwiesen und es von dem terminologisch verschiedenen Bildkultverbot abgesetzt.

nähere Kennzeichnung seiner geschöpflichen Bestimmung als Herr über die Tiere zeigt, dass nicht das Verhältnis des Menschen zu Gott, sondern das zu seinen Mitgeschöpfen näher bestimmt wird. Die Bedrohung, die von Finsternis und Chaoswasser ausgeht, tritt dem Menschen auch mit den wilden Tieren gegenüber, die sicher eine reale Bedrohung darstellen konnten.⁴ Im Ganzen jedenfalls ist dem Menschen keine Tyrannei oder Ausbeutung der Mitgeschöpfe, sondern eher eine pastorale Sorgefunktion übertragen und anvertraut.

Die Gottebenbildlichkeit wird nicht wie in Mesopotamien oder Ägypten dem Herrscher allein, sondern inklusiv allen Menschen zugesprochen.⁵ Die Vorstellung der Inklusion ist möglicherweise, wie jüngst Steffen Leibold evident zu machen sucht, auch für das plurale Schöpfungssubjekt *elohim* zu veranschlagen.⁶ So weist er darauf hin, dass der im Buch Genesis im Begriff *elohim* »wahrnehmbare Plural erst bei der Schöpfung des Menschen deutlich sichtbar wird – die göttliche Vielfalt offenbart sich erst (selbst!) und nur über die Beschreibung der Schöpfung der gesamten Menschheit.«⁷ Er stützt sich dazu auf die pluralische Form des »lasst uns machen« sowie die beiden enklitischen Personalpronomen der 1. Person Plural bei den Begriffen »Bild, Statue« (*zælæm*) und »Aussehen, Gestalt, Ähnlichkeit« (*dʰmut*). Die einzelnen Menschen seien als Statuen der einzelnen Gottheiten zu verstehen, in welchen diese nach altorientalischer Vorstellung wie in einem Körper einwohnen könnten. Über diese Verbindung erhielten die Menschen Eigenständigkeit und Eigenverantwortung. Wegen der parallelen Singularformen seien die vielen Götter zugleich als Erscheinungen einer Gottheit zu deuten, so dass *elohim* als Platzhalter für den Namen einer realen Gottheit fungiert und damit »auch eine narrative Folie für mehrere Gottheiten zugleich bilden kann«⁸.

Meines Erachtens ist das Inklusionsmodell eine legitime Deutekategorie, wobei aber zu beachten bleibt, dass der Einschluss der Götter unter *elohim* keinesfalls ein Nebeneinander bedeutet. Im Gesamten der priesterschrift-

⁴ Erst der zweite Schöpfungsbericht Gen 2-3 richtet den Blick auf den Menschen und dessen Unfähigkeit, seinen natürlichen Ort im Gottesgarten zu finden.

⁵ Ob man daher von einer Demokratisierung aristokratischer Vorstellungen sprechen sollte, sei dahingestellt.

⁶ Steffen LEIBOLD, Raum für Konvivenz. Die Genesis als nachexilische Erinnerungsfigur (HBS 77), Freiburg u. a. 2014.

⁷ Ebd. 75.

⁸ Ebd. 75.

lichen Schöpfungserzählung ist kein Raum für den Gedanken einer Pluralität gleichgestellter Gottheiten. Die Depotenzierung der im Umfeld Israels mächtigen Gestirngötter zu reinen Himmelskörpern und Zeitdeterminanten in Gen 1,14–18 erweist *elohim* als einzige Gottheit, die kein Zugleich anderer Gottheiten erlaubt.

Das heißt freilich aus religionsgeschichtlicher Perspektive nicht, dass das plurale »lasst uns machen ...« nicht von der im alttestamentlichen Umfeld bekannten Vorstellung eines himmlischen Thronrates ausgegangen wäre. Werfen wir daher einen Blick auf den religionsgeschichtlichen Befund.

1.2 Götterversammlungen in der kanaanäisch-syrischen Religion

In der Umwelt des Alten Testaments findet sich die Vorstellung von Götterversammlungen in Kanaan und Syrien, wie Texte und Inschriften belegen.⁹ In *Ugarit* sind es die Hauptgottheiten El und Baal, welche diesen »Versammlungen« (*phr*) vorgeordnet sind. Diese Himmelsräte werden auch als »Versammlung der Söhne der Götter« oder in einem astralreligiösen Kontext als »die Gesamtheit der Sterne« beschrieben. Letztere in KTU¹⁰ 1.10, I, 4 genannte Versammlung steht entweder für eine eigenständige Gruppe göttlicher Wesen¹¹ oder für eine Astralisierung des Pantheons, die durch den sprachlichen Parallelismus mit den Göttern (*bn il*) naheliegt,¹² ein auch aus Jes 14,13 und Ijob 38,7 bekannter Parallelismus.

⁹ Vgl. im Folgenden Heinz-Dieter NEEF, Gottes himmlischer Thronrat. Hintergrund und Bedeutung von *sôd JHWH* im Alten Testament (AzTh 79), Stuttgart 1994, 18–27; Heinz-Josef FABRY, *swd*. Der himmlische Thronrat als ekklesiologisches Modell, in: Ders., Bausteine biblischer Theologie. Festgabe für G. J. Botterweck (BBB 50), Köln u. a. 1977, 99–126; Michael S. HEISER, Art. »Divine Council«, in: The Lexham Bible Dictionary, hg. von J. D. Barry/L. Wentz, Bellingham, WA 2012, 1–23; E. Theodore MULLEN, The divine council in Canaanite and early Hebrew literature (HSM 24), Chico 1980.

¹⁰ KTU = Dietrich O. LORETZ/Joaquín SANMARTÍN, Die keil-alphabetischen Texte aus Ugarit, Bd. 1, Neukirchen 1976.

¹¹ So Wolfram HERRMANN, Die Frage nach Göttergruppen in der religiösen Vorstellungswelt der Kanaanäer, in: UF 14, 93–104, hier 95.

¹² Erwogen u. a. von Matthias ALBANI, Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterojesaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 1), Leipzig 2000, 145 f.

Auch die *phönizische Religion* kennt, wie Inschriften¹³ belegen, eine »Versammlung von heiligen Göttern« oder einen »Kreis der Göttersöhne«. Doch bleiben die Aussagen wenig konkret, so dass der Aufbau der Götterversammlung und seine Aufgaben offen bleiben. Die Eigenständigkeit des Thronrats scheint begrenzt. Statt El wie in der ugaritischen Religion nimmt Baal-Schamem den Göttervorsitz ein.

Ähnlich blass sind die Aussagen in Inschriften der *aramäischen Religion*. Der älteste Beleg eines Götterpantheons, eine ins 10.-8. Jh. v. Chr. zu datierende Statuen-Inschrift von Tell Fekheriye, erwähnt Hadad als höchsten Gott und Herr über die Wasser des Himmels und der Erde. Eine besondere Bezeichnung für die Götterversammlung fehlt. Sie werden nur allgemein *'lhyn* genannt. Nach einer Inschrift aus Deir-*ʿAlla* versammeln sich die Götter vor dem höchsten Gott und geben ihm Ratschläge, eine Funktion, die in phönizischen Zeugnissen nicht belegt ist.¹⁴

¹³ Nachweise bei NEEF, Thronrat 22-24.

¹⁴ Vgl. Herbert NIEHR, Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr. (BZAW 190), Berlin u. a. 1990, 76 f.

2.

Das himmlische Gotteslob im Alten Testament

2.1 Das altorientalische Weltbild und die Jerusalemer Tempeltheologie

Der Einbezug religionsgeschichtlicher Paradigmen im Kontext des Alten Testaments macht die Eigenart des altorientalischen Weltbildes im Allgemeinen und des biblischen im Besonderen gut deutlich, aber auch die Problematik einer Rekonstruktion.¹ So ist die Thronratsvorstellung nicht ohne die zugrundeliegende Kosmologie verstehbar. Diese beruht auf der Auffassung, dass die Welt nicht ein geschlossenes und rationales System darstellt, sondern eines, in dem Tatsächliches und Symbolisches in einem ständigen osmotischen Austausch einen Sinnzusammenhang ergeben. Die profane Welt ist auf die göttliche hin transparent.² Dem Menschen stellt sich damit die Aufgabe, diese offene und zweideutige Welt, die ihm, um mit dem Religionsphilosophen Rudolf Otto zu reden, als *tremendum et fascinatum* begegnet, zu vereindeutigen. Der von antagonistischen Mächten durchwalteten Wirklichkeit begegnet er mit Hilfe kultisch-ritueller, divinatorischer, sakralrechtlicher oder anderer Praktiken, die auf einem religiösen Symbolsystem beruhen, das zwischen der Vorstellung einer allgemeinen Seinsordnung und der eigenen Lebensstimmung und Motivation vermittelt.³

Ein Beispiel im Alten Testament stellt die Vorstellung von Jahwe dem Königsgott vom Zion dar, die im Zentrum der Jerusalemer Tempeltheologie situiert und in Psalmen und Prophetentexten belegt ist. Den Glauben

¹ Vgl. Bernd JANOWSKI, Das biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze, in: Ders./B. Ego (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen 2001, 3–26.

² Vgl. Othmar KEEL, Die altorientalische Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Göttingen ⁵1996, 47.

³ In Anknüpfung an Clifford GEERTZ, Religion als kulturelles System, in: Ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a. M. 1983, 44–95, der Religion bestimmt als »... (1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, daß (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen« (48).

an den Königsgott Jahwe artikuliert der Israelit über ein komplexes Symbolsystem, bestehend aus Orten, Zeiten, Riten, Symbolen und Texten. Symbole der Jerusalemer Tempeltheologie stellen z.B. die Ornamente der Tempelinnenwände (1 Kön 6,29.32.34 f.) oder das Eherne Meer (1 Kön 7,23-26) dar, aber auch das Kerubenpaar (1 Kön 6,23-28) und die Seraphen (Jes 6,1-5), welche uns als prominenteste Vertreter des göttlichen Thronrates noch eingehender beschäftigen werden. Jüngste Forschungen haben ergeben, dass die Zionstradition nicht, wie lange angenommen, ein seit der vorexilischen Zeit festes und aus wenigen Grundmotiven bestehendes System darstellt.⁴ Am deutlichsten zeigt sich das Entwicklungsmoment in der Wohnortvorstellung Gottes, deren Genese und Kosmologie wichtige Einsichten in Theologie und Kult Israels eröffnen.⁵

Ausgehend von der Prämisse, dass im alten Orient Weltbegegnung nicht ohne Kommunikation mit den Göttern denkbar war, stiftet der Tempel als Wohnsitz Gottes in den städtischen Kulturen ein kosmologisches Zeichensystem für die Weltorientierung des Menschen. In dieser Linie stehen auch die Heiligtumskonzepte des Südreiches Juda, die Jahwe als den auf dem Berg Zion seit Ewigkeit wohnenden Weltenkönig preisen (vgl. Ps 93,2; Jes 8,18). Der Tempel stiftet einen Zugang in die mythische Sphäre Gottes, die in der vorexilischen Tempeltheologie keineswegs mit einem himmlischen Wohnsitz Gottes korreliert ist, obwohl er durchaus mit dem Himmel verbunden gedacht wird. Jahwes Beziehung zu Wetterphänomenen, die ihm besonders sein kanaanäisches Erbe zugetragen hat, schafft ihm früh eine Affinität zum Himmel. Neuere ikonographische Quellen weisen zudem auf eine »Solarisierung wie Uranisierung der Gottesvorstellung«⁶ bereits im 9. und 8. Jh. v. Chr. Auch das »Himmelsheer«, das ihn umgibt, gehört in diesen Zusammenhang. Doch erst durch die Tempelzerstörung und Exilszeit in Babylon erhält die Rede von Gottes Thronen im Himmel eine deutlichere

⁴ Vgl. Bernd JANOWSKI, Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie, in: O. Keel / E. Zenger (Hg.), Gottesstadt und Gottesgarten. Zur Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels (QD 191), Freiburg u. a. 2001, 24-68, hier 24-26.

⁵ Vgl. Friedrich HARTENSTEIN, Wolkendunkel und Himmelsfeste. Zur Genese und Kosmologie der Vorstellung des himmlischen Heiligtums JHWHs, in: B. Janowski / B. Ego (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen 2001, 125-179.

⁶ Othmar KEEL / Christoph UEHLINGER, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg u. a. 1992, 319.