

Klaus von Stosch

Eine urchristliche Engelchristologie im Koran?

1 Die urchristliche Engelchristologie nach Günter Lüling und Martin Werner

Eine zentrale These von Günter Lülings *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*¹ besteht in der Behauptung, dass die Christologie des Koran die Wiederaufnahme einer urchristlichen Engelchristologie vornimmt. Die These geht davon aus, dass Jesus Christus für das Urchristentum nichts weiter war als „ein geschöpflicher immanenter, und sei es auch höchster Engel“². So meint Lüling festhalten zu müssen: „Das Selbstverständnis Jesu und das Christusverständnis der Urgemeinde bestand darin, dass der endzeitlich erwartete Messias der ‚Engel des Hohen Rates (Gottes)‘ ist.“³ Der sterbliche Mensch Jesus wird

durch Leiden und Tod verwandelt [...] in die überirdische und dennoch *geschöpfliche* Gestalt des Christus Angelus. Diesem Verständnis der Seinsweise Jesu nach seinem Tode als eines *geschöpflichen Engels* des Hohen Rates steht das Verständnis seines Seins *vor seiner Geburt* gegenüber, das generell mit dem Begriff ‚Präexistenz als Engel des Hohen Rats vom Beginn der Schöpfung an‘ umschrieben ist.⁴

Ausgehend von dieser Basisannahme ergeben sich neue Deutungsmöglichkeiten für eine ganze Reihe von neutestamentlichen Forschungsproblemen. So erklärt Lüling beispielsweise das Messiasgeheimnis dadurch, dass Jesus sich als Engel weiß.⁵

1 Günter Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad. Eine Kritik am „Christlichen“ Abendland* (Erlangen: Verlagsbuchhandlung Hannelore Lüling, 1981).

2 Ebd., 53, mit Verweis auf die Tradition von Albert Schweitzer und Martin Werner. Wörtlich spricht Lüling an dieser Stelle auch davon, dass dies „die abendländische selbst- und dogmenkritische Wissenschaft eindeutig festgestellt hat.“

3 Ebd., 55, mit Verweis auf Jes. 9,5f. in der Version der LXX.

4 Ebd., 55–56.

5 Lüling 86. In der heutigen Exegese wird das Messiasgeheimnis in der Regel als bewusste redaktionelle Gestaltung des Mk. angesehen, der damit deutlich machen wollte, dass Jesus nur vom Glauben und damit auch vom Leiden und Kreuz her richtig verstanden wird. Vgl. etwa Hans Conzelmann und Andreas Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament* (Tübingen: Mohr, ¹⁰1991), 289. Bei einer solchen Deutung erübrigt sich eine engelchristologische Interpretation.

Derartige Deutungsversuche widersprechen allerdings in zentralen Punkten dem heutigen Stand der Einsichten der historisch-kritischen Forschung, sodass erst ein Blick auf die theologische Forschungsgeschichte der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erhellt, auf welche exegetischen Traditionen sich Lüling beruft. Offenkundig ist die Hauptquelle all seiner Überlegungen der Berner liberale, reformierte Theologe Martin Werner, der seit den 1920er Jahren als einer der engagiertesten Gegner Karl Barths galt. Wie viele liberale Exegeten seiner Zeit ging er davon aus, dass im Neuen Testament und der vornizänischen Theologie ein deutlicher Subordinationismus vertreten wird.⁶

Auf der Linie dieser recht weit verbreiteten Urteile entwickelt Werner die Behauptung einer uralten Engelchristologie im Neuen Testament, die vor allem durch das apokalyptische Schrifttum – wie etwa die Henochapokalypse – inspiriert gewesen sei. Und in der Tat stellt beispielsweise die Himmelfahrt Jesajas eine jüdisch-christliche Apokalypse dar, die aus der Perspektive des Jesaja eine angelomorphe Christologie vertritt⁷ und Christus ebenso wie den Heiligen Geist ausdrücklich als Engel bezeichnet.⁸ Vermutlich handelt es sich hier um eine Reaktion auf und Korrektur von älteren Engelchristologien⁹, so dass man davon ausgehen kann, dass angelomorphe Traditionen bereits in den ältesten Strängen des Christentums eine Rolle gespielt haben.¹⁰ Werner selbst meint zeigen zu können, dass „der Christus des ältesten christlichen Dogmas gerade wie der philonische Logos ein hohes Engelwesen ist“¹¹ – eine These freilich, bei der ihm kaum Fachkollegen gefolgt sind und die heute von der überwältigenden Mehrheit der exegetischen Wissenschaftler völlig abgelehnt wird.¹²

6 Martin Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas. Problemgeschichtlich dargestellt. Mit einer Bildbeilage* (Stuttgart: Kohlhammer, 1959), 78.

7 Charles A. Gieschen, *Angelomorphic Christology. Antecedents and early evidence* (Leiden-Boston-Köln: Brill, 1998), 229.

8 Ebd., 244.

9 Vgl. Darrell D. Hannah, *Michael and Christ. Michael traditions and Angel Christology in early Christianity* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 218.

10 Nach Lüling gibt es ähnlich angelomorphe christologische Hinweise auch bei den apokryphen Schriften, die den Koran beeinflusst haben – eine Vermutung, auf die wir im Rahmen dieses Beitrags nicht weiter eingehen können. Lüling weist als Beispiel auf das arabische Kindheits-evangelium hin, das „sogar im Stern von Bethlehem (Mt. 2) die Erscheinung eines Engels [siehe], der dann gelegentlich von anderen Autoren irgendwie auf Christus selber gedeutet wird“ (Lüling, 90) – ein Hinweis, der in seiner Vagheit allerdings wenig belastbar ist.

11 Werner, *Die Entstehung*, 84.

12 Vgl. Johann Ev. Hafner, *Angelologie: Gegenwärtig Glauben denken 9* (Paderborn u. a.: Schöningh, 2010), 11, sowie Hannah, *Michael and Christ*, 185.

Bereits ein Jahr nach der Erstveröffentlichung seines Buches legt der Berner Exeget Wilhelm Michaelis eine Widerlegung vor, die einen weitgehenden Konsens über die Verfehltheit von Werners Thesen zur Folge hat, so dass erst Jahrzehnte später seine These von einer Engelchristologie im Urchristentum wieder ernsthaft geprüft wird.¹³ So zeigt Michaelis detailliert, dass bereits die Behauptung der Existenz einer Engelchristologie im apokalyptischen Spätjudentum nicht belegt werden könne.¹⁴ Allerdings macht es sich Michaelis bei seiner Widerlegung Werners gelegentlich etwas leicht, so dass es sich durchaus lohnt, die von ihm so wirkungsmächtig verworfene Fragestellung neu aufzurollen. Ich möchte im vorliegenden Beitrag also überlegen, ob man nicht doch von angelomorphen Tendenzen in der urchristlichen Christologie ausgehen kann (2.) und ob diese Tendenzen Einflüsse auf den Koran gehabt haben können. Um letztere Frage klären zu können, muss ich einerseits überlegen, wie angelomorphe christologische Traditionen in die muslimische Tradition vermittelt worden sein könnten (3.) und nach ihren Spuren im Koran suchen (4.).

2 Engelchristologische Spuren im Urchristentum

2.1 Grundlagen im Neuen Testament?

Auch wenn man in der Forschung heute – anders als noch Werner und Lüling – nicht mehr von einer ausdrücklichen Engelchristologie im Neuen Testament sprechen würde, so gibt es doch einige neuere Studien, die zu zeigen versuchen, dass angelomorphe Traditionen wirkmächtigen Einfluss auf die Ausbildung wichtiger neutestamentlicher Christologien hatten. So verteidigt beispielsweise Charles A. Gieschen die Einsicht, dass an der Wurzel von neutestamentlichen Christologien wie der Weisheitschristologie oder der Menschensohnchristologie angelomorphe Traditionen stehen.¹⁵ Wörtlich schreibt er:

Angelomorphic traditions, especially those growing from the Angel of the Lord traditions, had a significant impact on the early expressions of Christology to the extent that evidence of

¹³ Vgl. Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 13. Michaelis war einer der exegetischen Kollegen aus Werners eigener Fakultät. Da Werner selbst Systematiker war, kann man gut verstehen, dass die vernichtende Kritik seines Kollegen nicht ohne Folgen für die Rezeption Werners exegetischer Einlassungen geblieben ist.

¹⁴ Vgl. Wilhelm Michaelis, *Zur Engelchristologie im Urchristentum. Abbau der Konstruktion Martin Werners* (Basel: Verlag Heinrich Majer, 1942), 86.

¹⁵ Vgl. Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 5–6.

an Angelomorphic Christology is discernible in several documents dated between 50 and 150 CE.¹⁶

Um diese Einschätzung angemessen würdigen zu können, ist es wichtig, den Engel des Herrn, von dem Gieschen hier spricht, von gewöhnlichen, geschaffenen Engeln zu unterscheiden – eine Unterscheidung, die Werner und Lüling leider nicht in dieser Deutlichkeit treffen, so dass in ihrer Wahrnehmung jede Engelchristologie der dogmatischen Entwicklung nach Nicäa widersprechen muss. Wir werden im Folgenden sehen, dass es sich bei dieser Vorentscheidung der beiden um eine unzulässige Verengung angelomorpher Traditionen handelt. Denn Jesus Christus – so Charles Gieschen in seinen spannenden Analysen – sei sicher nicht ein geschaffener Engel neben anderen Myriaden.¹⁷ Entscheidend für die frühe Christologie sei vielmehr die Tradition des Engels des Herrn.¹⁸ Dieser Engel des Herrn (hebr. MALACH JHWH) macht eine prominente Deutungsgeschichte in der Zeit des entstehenden Christentums durch. Wird er zunächst als eine Weise des Daseins JHWHs und damit als eine Ausweitung und Konkretisierung göttlicher Gegenwart verstanden, wird er in späteren Texten immer mehr als individuelles Mitglied der himmlischen Heerscharen angesehen.¹⁹ Erst diese letztere Tradition depotenziert den Engel des Herrn in einer Weise, dass er kaum für die nicänische Christologie anschlussfähig erscheint. Die Deutung des Engels des Herrn als Gegenwart Gottes dagegen lässt sich gut mit alttestamentlichen Texten belegen – man denke etwa an die Gegenwart Gottes im Engel, der mit Jakob ringt (Gen 32,23 – 32) – und ist für eine christologische Rezeption auch nach Nicäa hochinteressant.

Eben diese Rezeptionslinie des Engels des Herrn aus dem Alten Testament ist es nun aber, die urchristlich mit Christus identifiziert worden zu sein scheint.²⁰ „In the texts where God and the angel are indistinguishable, the Angel of the Lord is understood to be God’s visible form, but not distinct, in any substantive way, from God. In other texts this angel is a distinct figure who functions with divine authority and power.“²¹ D. h. in der ursprünglichen Tradition kann man durchaus

16 Ebd., 6.

17 Vgl. ebd., 349.

18 Vgl. ebd., 350.

19 Vgl. Hannah, *Michael and Christ*, 24: „The term MALACH JHWH, then, underwent a profound development during biblical history. In the earliest texts it denotes, not a separate being, but an extension of Yahweh, an expression of the divine presence.“ Später sei dann die Entwicklung erfolgt „toward an understanding of him as an individual member in the heavenly host.“

20 Vgl. Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 16.

21 Ebd., 68.

eine göttliche bzw. ungeschaffene Natur im Engel des Herrn annehmen; „this angel was a ‚person‘ distinct from God who, in a significant way, shared in God’s ‚substance‘ through the possession of the Divine Name.“²² Hat man diese Tradition erst einmal vor Augen, kann man die Rezeption angelomorpher Tendenzen in der Christologie des Neuen Testaments an einigen Stellen wahrnehmen. So kommt Gieschen etwa zu dem gut belegten Schluss, dass ausgerechnet im Johannesevangelium angelomorphe Terminologie, Traditionen und Funktionen ein integraler Teil der Christologie des Evangelisten sind.²³ Auch bei Paulus meint er zeigen zu können, dass Christus mit dem Engel des Herrn identifiziert wird²⁴ und dass im Hintergrund der paulinischen Christologie Vermittlungsfiguren wie Engel von großer Bedeutung sind.²⁵ Noch deutlicher sind die engelchristologischen Einflüsse in der Offenbarung des Johannes, so dass beispielsweise Stuckenbruck vermutet, dass die Verehrung von Engeln in einigen jüdischen Gruppierungen ein Modell geboten haben mag, um den monotheistischen Glauben mit der Christologie zu vermitteln.²⁶ Jedenfalls werde das Wort Gottes in diesem Buch angelomorph beschrieben.²⁷

Von daher haben Werners und Lülings Thesen einer Engelchristologie im Urchristentum durchaus mehr Evidenz für sich als ihre Kritiker zu sehen bereit waren. Allerdings geht es hier zunächst einmal um eine Form von Engelchristologie, die durchaus im Einklang mit der nicänischen Entscheidung gelesen werden kann. Diese gewissermaßen orthodoxen Rezeptionsmöglichkeiten angelomorpher Traditionen in der Christologie werden allerdings durch die bereits innerbiblisch ansetzende Uminterpretation des Engels des Herrn hin zu einem individuellen, geschaffenen Engel fragwürdig. So grenzt sich Hebr. 1,4–14 deutlich gegen eine Gleichsetzung Christi mit den Engeln ab²⁸, verliert aber dabei offenkundig auch die Tradition vom Engel des Herrn als ungeschaffener Präsenzweise Gottes aus dem Blick. Denn wenn der Engel des Herrn als Weise des Daseins Gottes verstanden wird, lässt sich dieser problemlos mit dem heutigen christlichen Bekenntnis zusammenbringen. Von daher kommt bei der Bewertung ange-

22 Ebd., 69.

23 Vgl. ebd., 293.

24 Vgl. ebd., 346.

25 Ebd., 22 mit Verweis auf Andrew Chester.

26 Vgl. ebd., 24.

27 Vgl. ebd., 269. Vgl. zur intensiven neueren Diskussion über die Bedeutung der Engelchristologie in der Literatur zur Offenbarung den Literaturbericht bei Konrad Huber, *Einer gleich einem Menschensohn. Die Christusvisionen in Offb 1,9–20 und Offb 14,14–20 und die Christologie der Johannesoffenbarung* (Münster: Aschendorff, 2007), 51–64.

28 Vgl. Hafner, *Angelologie*, 186.

lomorpher Tendenzen in der Christologie alles darauf an, in welcher Weise die Tradition des Engels des Herrn aufgenommen wird.

2.2 Rezeption in der Christologie des zweiten Jahrhunderts

In der Christologie des zweiten Jahrhunderts ist an dieser Stelle offensichtlich noch keine Entscheidung gefallen. Kritische Stimmen gegen engelchristologische Deutungsversuche wie im Hebräerbrief finden sich genauso wie die selbstverständliche Aufnahme angelomorpher Traditionen in der Christologie. „Offensichtlich dienten im zweiten Jahrhundert der Titel und die Funktion des Erzengels als angemessener Titel für Christus.“²⁹ So entwickelte bereits der allererste große Apologet und Kirchenvater Justin der Märtyrer eine dezidierte Engelchristologie, in der er davon ausgeht, dass der Logos in vorchristlicher Zeit genauso real in Engeln erschienen ist, wie er in Jesus Christus Mensch geworden ist.³⁰ „Vor allem aber erscheint der Logos als Herrenengel ANGELOS KYRIOU, wenn er mit Jakob ringt, aus Jakobs Träumen spricht, zu Mose aus dem Dornbusch spricht oder den Israeliten als Wolkensäule voran geht.“³¹ Die Bezeichnung als Engel erscheint in diesem Sinne bei Justin als einer der ersten Titel, den der Messias durch die Propheten erhalten hat³², wobei hier Engel des Herrn nichts anderes meint als „the visible manifestation of the Father“³³.

Offenkundig war es unter den Kirchenvätern der vornicänischen Christologie eine weit verbreitete Ansicht, dass „der Logos im Alten Testament gerade als Engel auftritt“³⁴, so dass es ausgesprochen naheliegend war, diese Tradition für die Entwicklung der Christologie zu nutzen. Entsprechend erhalten die Engel und Christus im Frühchristentum ähnliche Aufgaben und Titel³⁵ – etwa bei Tertullian, Cyprian und Novatian, wobei gerade bei Novatian herausgestellt wird, dass Jesu

29 Ebd., 182.

30 Vgl. ebd., 183. Genauso wie schon Philo benutzt auch Justin den Logosbegriff, um verschiedene abstrakte Konzepte, die im Judentum auf Gott angewendet wurden, mit seiner Einheit zusammenzudenken, und zwar „Name, Glory, Wisdom, Word, Spirit, and Power“, die sonst jeweils als Aspekte des einen Gottes gedacht wurden, die unterschiedliche Grade von Personalität haben (Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 122).

31 Hafner, *Angelologie*, 183.

32 Vgl. Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 189.

33 Ebd. 189 – 190.

34 Joseph Barbel, *Christos Angelos. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Ursprungs und der Fortdauer des Arianismus* (Bonn: Peter Hannstein, 1941), 4.

35 Vgl. Hafner, *Angelologie*, 185.

Engelsein nicht gegen sein Gottsein spricht, weil die Tradition des Engels des Herrn ja an den zweiten Gott Israels erinnert, der hier manifest wird.³⁶ Auch Origenes sehe Jesus als den Engel des Hohen Rates an.³⁷ Die Brücke sei hier immer der Engel des Herrn aus dem Alten Testament, der in einer Weise mit Christus identifiziert werden kann, dass dabei die göttliche Natur Christi keineswegs in Frage gestellt wird.³⁸

2.3 Rezeption im Judentum

Besonders beliebt scheinen angelomorphe Traditionen bei ursprünglich jüdischgläubigen Christen gewesen zu sein, für deren Bezeichnung sich in der Forschung der etwas merkwürdige Begriff der Judenchristen eingebürgert hat. Als Judenchristen bezeichnet man Christen jüdischen Ursprungs in der Antike, die die Messianität Jesu anerkannt und die weiterhin die Tora befolgt haben. Unter ihnen war umstritten, ob man auch die Gottheit Christi anerkennen sollte.³⁹

Schon Wilhelm Bousset hat in seinen religionsgeschichtlichen Studien deutlich gemacht, wie wichtig, die Engel als Mittlerwesen für die Vermittlung von Gottes Transzendenz für die Menschen im jüdischen Denken der Zeit des Neuen Testaments waren.⁴⁰ Bereits dieser Befund legt es nahe, dass sich gerade bei frühen jüdenchristlichen Strömungen angelomorphe Traditionen in der Christologie ausgebildet haben. Und tatsächlich hat bereits Jean Daniélou gezeigt, „how early Jewish Christians drew on angelomorphic traditions in order to articulate their understandings of Christ and the Holy Spirit.“⁴¹ Offensichtlich diente die jüdische Angelologie schon sehr früh dazu, um die Präexistenz und Sichtbarkeit Gottes in Jesus verständlich zu machen.⁴²

In den Pseudo-Klementinen sei Christus beispielsweise als größter Erzengel genannt, ja als Herr aller Engel verehrt. Er gilt als derjenige der Erzengel, der mit der Führung des Volkes betraut ist, gewissermaßen als „god of princes“ under the

³⁶ Margaret Barker, *The great angel. A study of Israel's second God* (London: Westminster John Knox Press, 1992), 197.

³⁷ Vgl. ebd., 207.

³⁸ Vgl. ebd., 200.

³⁹ Folker Siegert, „Das Judentum in der Antike: ein neuer Ansatz zu seiner Erforschung,“ in *Grenzgänge. Menschen und Schicksale zwischen jüdischer, christlicher und deutscher Identität. Festschrift für Diethard Aschoff*. Münsteraner Judaistische Studien 11, Hg. Ders. (Münster, 2002), 117–128, hier 118.

⁴⁰ Vgl. Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 8–9.

⁴¹ Ebd., 15.

⁴² Vgl. ebd., 351.

authority of the ‚Most High God‘⁴³. Zugleich wird der Engel des Herrn in den Pseudo-Klementinen auch immer wieder gerne mit dem wahren Propheten gleichgesetzt. Die Lehre vom wahren Propheten, der sich seit Adam und Mose immer wieder manifestiert und der schließlich in Jesus Christus offenbar geworden ist, gilt als Herzstück der Theologie der Pseudo-Klementinen. Insgesamt gebe es in diesem judenchristlichen Zugang zum wahren Propheten „acht Erscheinungsweisen des Adam-Christus unter den Menschen in der Schrift“⁴⁴: Adam, Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Mose und Jesus, allerdings mit Variationen in den verschiedenen Schriften. Der wahre Prophet sei also „der nach dem Bilde Gottes Gestalt gewordene ideale Mensch, der mit heiligem Geist gesalbt worden ist.“⁴⁵ Wenn eben dieser wahre Prophet wie in den Pseudo-Klementinen mit dem Engel des Herrn identifiziert wird, ergibt sich in der Christologie automatisch eine angelomorphe Färbung, aber auch der Prophetentitel erhält eine Bedeutung, die er in den heidenchristlichen Traditionen nie innehatte.

Waren die angelomorphen Traditionen in der Frühzeit auch im judenchristlichen Milieu in einer Weise in die Christologie integriert, dass sie durchaus mit den weiteren dogmatischen Entwicklungen der Christologie vermittelt werden können, so scheint sich unter späteren Judenchristen, den sog. Ebioniten und Elkesaiten mit der Zeit die Auffassung von der Geschaffenheit aller Engel und damit auch der Geschöpflichkeit Christi durchgesetzt zu haben. Diese scheinen vom Glauben geprägt gewesen zu sein, dass Jesus so geschaffen wurde, wie die Erzengel.⁴⁶

Von daher sind Werners Diagnosen im Blick auf die Ebioniten durchaus zutreffend: Jesus wird von ihnen offensichtlich mit einem geschaffenen Engelwesen gleichgesetzt.⁴⁷ Im Vordergrund steht hier eine apokalyptisch-eschatologisch geprägte Form der Christus- bzw. Menschensohnerwartung, bei der der im zukünftigen Äon siegreiche Erzengel Christus dem Teufel bereits jetzt als dem Herrn dieser Welt gegenübersteht. „Denn in den ‚Kyrios über die Engelheere‘, ja in den über alle Kreatur eingesetzten Erzengel ist der nach seiner natürlichen Erzeugung und Geburt ‚bloße Mensch‘ Jesus erhöht und verwandelt worden.“⁴⁸ Aus der Sicht des Konzils von Nicäa war eine solche Christologie natürlich adoptianistisch und

43 Vgl. ebd., 210.

44 Hans Julius Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1949), 106.

45 Ebd.

46 Vgl. Peter R. Carrell, *Jesus and the Angels. Angelology and Christology of the Apocalypse of John* (Cambridge: CUP, 1997), 102–103.

47 Schoeps, *Theologie und Geschichte*, 80.

48 Schoeps, *Theologie und Geschichte*, 82.

subordinationistisch, so dass eine ebionitisch konzipierte Engelchristologie leicht, im Sinne arianischer Auffassungen gelesen werden konnte, wie ja auch Werner und Lüling festhalten.

3 Das Konzil von Nicäa als Ende der Engelchristologie?

3.1 Die unglückliche Verbindung von Arianismus und Engelchristologie

Martin Werner vertritt in seiner Vorlage für Lülings Überlegungen die These, dass die Kirchenväter vor Nicäa ganz selbstverständlich mit einer subordinationistischen Engelchristologie unterwegs gewesen seien.⁴⁹ Den Arianismus bewertet er entsprechend als Versuch, „die bisher zwar immer noch vorhandene, aber doch problematisch gewordene Engelchristologie in einer der fortgeschrittenen Entwicklung der neuen, andersartigen Christologie entsprechenden Weise zu vertreten und zu verteidigen.“⁵⁰ Jesus Christus wird hier angeblich im Einklang mit Paulus unter die Engelmächte gezählt – allerdings als größte dieser Mächte –, die Gott in der Welt präsent machen.⁵¹

Dagegen bestehe Athanasius auf der Göttlichkeit Jesu, weil er den christlichen Erlösungsglauben gefährdet sah, wenn Jesus Christus nur ein Engel gewesen sei. Denn – so die Argumentation des Athanasius: „*Ein Engelwesen vermag uns ebenso wenig zu erlösen wie ein Mensch.*“⁵² Werner echauffiert sich, dass Athanasius Erlösung ganz unpaulinisch mit der Vergottung des Menschen gleichsetze.⁵³ Dabei übersieht er, dass es bei der Erlösung des Menschen bei Athanasius ursprünglich darum geht, dass wir Gemeinschaft mit Gott haben, gewissermaßen von ihm berührt und verwandelt werden. Eben dies vermag durchaus auch ein Engel zu leisten, wenn dieser wie der Engel des Herrn als Daseinsweise Gottes gedacht wird. Wenn er dagegen wie im Arianismus als Mittlerwesen gedeutet wird, das selbst nur eine geschaffene Natur besitzt, kann er keine Gemeinschaft mit Gott mehr ermöglichen und der christliche Erlösungsglaube wird hinfällig. Von daher ist es auch aus Sicht heutiger christlicher Theologie mehr als verständlich, dass

⁴⁹ Vgl. Werner, *Die Entstehung*, 86–87.

⁵⁰ Ebd., 93.

⁵¹ Vgl. ebd., 94.

⁵² Ebd., 100.

⁵³ Vgl. ebd.

sich Athanasius gegen die Depotenzen der Engelchristologie im Arianismus zur Wehr setzt und diese Deutungsmöglichkeit Jesu Christi bekämpft.

Leider wollen weder Werner noch Lüling die tieferen Beweggründe des Athanasius verstehen, und so nimmt es kein Wunder, dass sie die spannende Ambiguität übersehen, die der Engelchristologie *ab ovo* innewohnt. Lüling sieht im nicänischen Christentum nichts als eine imperiale Ausbreitung der hellenistisch-römischen Kultur, die „unter dem Einfluss des Nichteintreffens der urchristlichen eschatologischen Voraussagen ein neues Verständnis von der Person Jesu entwickelt, indem es sich dem magischen Volksglauben des hellenistisch-römischen imperialen Kulturkreises anpasste.“⁵⁴ Im Gefolge des Johannesevangeliums setze sich eine „*dekadente magische* Auffassung des Abendmahls“ durch, die „*zugleich* die imperiale Hierarchie der Reproduzenten der mysteriösen Materie begründet, denn in *einer* Gemeinde kann nur *ein* besonders eingeweihter und legitimer Magier diese Reproduktion vollziehen.“⁵⁵

Mit dieser maßlosen Polemik nimmt sich Lüling nicht nur jede Rezeptionchance seiner Thesen im Mainstream des Christentums, sondern auch die Möglichkeit einer produktiven Anknüpfung an die neuere historisch-kritische Forschung. Diese hat nämlich längst eingesehen, dass die sogenannte hohe Christologie keineswegs eine Erfindung des dritten und vierten Jahrhunderts ist. Vielmehr wissen wir durch die neueren Forschungen gerade im Dialog mit der Judaistik, dass die sogenannte hohe Christologie nicht das Ergebnis einer späten heidnischen Überformung des Christentums darstellt, sondern bereits im Verständnis des Monotheismus des Judentums des Zweiten Tempels angelegt war.⁵⁶

Das Judentum dieser Zeit hat sich deutlich als monotheistisch verstanden und hielt es um der Souveränität und der alleinigen Herrschaft Gottes willen für völlig ausgeschlossen, dass andere Wesen als der *eine* Gott selbst an Gottes Herrsein über die Schöpfung teilhaben. Für gottähnliche Wesen, wie sie der Arianismus konzipiert, ist in einem solchen Denken kein Platz. JHWH alleine wurde angebetet und so konnten geschaffene Engel oder die Patriarchen und Propheten niemals etwas mit Gottes Identitätsbestimmung zu tun haben und auch nicht seine Menschenfreundlichkeit erweisen. Dagegen werden der Geist, das Wort und die Weisheit Gottes als hypostasierte Aspekte Gottes selbst angesehen⁵⁷, die in un-

⁵⁴ Lüling, *Die Wiederentdeckung*, 57.

⁵⁵ Lüling, *Die Wiederentdeckung*, 59.

⁵⁶ Vgl. Richard Bauckham, *God crucified. Monotheism and Christology in the New Testament* (Grand Rapids-Cambridge: Eerdmans, 1998), viii.

⁵⁷ Ebd., 17.

terscheidbarer Weise am Schöpfungswirken Gottes teilhaben⁵⁸ und damit verbindlich Gott selbst zur Sprache bringen können.

Bereits in jüdischer Perspektive gibt es also Hypostasen Gottes, in denen der eine Gott seine Fürsorge für uns erfahrbar macht. Eben als eine solche Hypostase wird ja auch in der älteren Engelchristologie der Engel des Herrn angesehen, wie wir weiter oben gesehen haben. Unabhängig davon, ob man es für hilfreich hält, angelomorphe Traditionen in die Theologie einzubeziehen, ist es bei dieser Explikationsweise des Monotheismus jedenfalls so, dass der Glaube an den einen Gott Raum lässt für ungeschaffene Präsenzweisen seiner Wirklichkeit in unterschiedlichen Hypostasen.

An diese Denkmöglichkeit konnte bereits die früheste Christologie anschließen. Von daher setzt sich in der Exegese mehr und mehr die Auffassung durch, dass die sogenannte hohe Christologie bereits ganz am Anfang des Christentums steht und dass also die neutestamentliche Christologie von Anfang an versucht, Jesus in die göttliche Identität des einen Gottes hineinzudenken bzw. zu sagen, „that Jesus Christ is intrinsic to the unique and eternal identity of God.“⁵⁹ Für alle Schriften des Neuen Testaments gehört Jesus fest zur Identität Gottes; er macht erfahrbar, *wer* Gott ist⁶⁰, nämlich ein sich radikal hingebender und den Menschen zugewandter Gott, der sich vom Schicksal der Menschen berühren und verändern lässt.⁶¹ Dieses Gottesbild steht ganz im Einklang mit dem jüdischen Gottesglauben, so dass es weniger das jüdische als das griechische Denken ist, das das Erkennen der Gottheit Jesu für seine Zeitgenossen so schwierig gemacht hat.⁶²

Die hellenistische Entfremdung vom wahren Kern christlich-jüdischer Identität, die Lüling nicht nur bei den Nicäern, sondern auch bei den mekkanischen Gegnern des Propheten zu entdecken meint⁶³, ist also eigentlich gar keine Entfremdung vom jüdischen Gottesglauben, sondern eine Irritation seiner üblich gewordenen griechischen Überformung. Entsprechend stellt die – übrigens his-

58 Vgl. ebd., 21.

59 Ebd., viii; vgl. ebd. 26.

60 Vgl. ebd., 45.

61 Vgl. ebd., 68–69.

62 Vgl. ebd., 78.

63 Gegen alle neueren Erkenntnisse der Forschung sieht Lüling diese mekkanischen Gegner Muhammads als hellenistische Christen an. Vgl. Lüling, *Die Wiederentdeckung*, 94; zum Stand der historischen Forschung zu diesem Punkt vgl. einstweilen Klaus von Stosch, „Jesus im Qurʾān. Ansatzpunkte und Stolpersteine einer qurʾanischen Christologie,“ in *Handeln Gottes – Antwort des Menschen. Beiträge zur Komparativen Theologie 11*, Hg. Ders./ Muna Tatari (Paderborn, 2014), 109–133, hier 125–127.

torisch gesehen marginale⁶⁴ – arianische Inanspruchnahme angelomorpher christologischer Traditionen nicht etwa eine moderne Neudeutung der klassischen Engelchristologie dar, sondern ihre häretische Fortschreibung. Der Arianismus rettet nicht die jüdisch geprägten angelomorphen Traditionen, sondern verwendet sie in völlig neuer Absicht: „traditions and texts that had been used to express a pre-existent creator Christology were now being employed to assert a subordinate first-created Christology.“⁶⁵ Von daher kann man sagen: Erst der Arianismus zerstört durch die Verfremdung angelomorpher Elemente in seiner Christologie die Möglichkeit, sich im Rahmen der Orthodoxie auf engelchristologische Traditionsbestände zu beziehen, und hat so auch die Entfremdung der Christologie von ihren jüdischen Wurzeln vorangetrieben.⁶⁶

Spielen angelomorphe Traditionen in der reichskirchlichen Christologie nach dem Konzil von Nicäa keine Rolle mehr, weil sie durch deren arianische Usurpation ihre ursprüngliche Deutungsoffenheit verloren haben, so ist die Lage in judenchristlichen Kreisen außerhalb des Einflussbereichs des römischen Reiches eine andere. Allerdings sind wir hier in einer recht unsicheren Quellenlage, so dass es schwer ist, in der unübersichtlichen Debattenlage festen Stand zu gewinnen.

3.2 Judenchristentum als Brücke zum Islam?

In der neueren Forschung findet immer wieder die These Erwähnung, dass Elemente des Judenchristentums bzw. der ebionitischen Theologie in die Entwicklung des Islams miteinflussen.⁶⁷ Lüling greift diese Forschung auf und nimmt insbesondere auf die oben bereits kurz referierten Überlegungen von Schoeps Bezug. Wörtlich schreibt er:

⁶⁴ Michaelis meint sogar zeigen zu können, dass im Arianismus gar keine Engelchristologie vorliegt (Michaelis, *Zur Engelchristologie*, 173). Wenn Christus beispielsweise von den Arianern als „Herr der Dynameis“ bezeichnet werde, dann gerade nicht, um ihn als Engel zu bezeichnen (Michaelis, *Zur Engelchristologie*, 180 gegen Werner, *Die Entstehung*). Dagegen meint auch Gieschen, dass Arius' Subordinatianismus durch die Engelchristologie beeinflusst war und er eine angelomorphe Terminologie benutzt (Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 187).

⁶⁵ Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 188.

⁶⁶ Vgl. ebd., 350.

⁶⁷ Vgl. Jürgen Wehnert, „Art. Ebioniten,“ *LThK* 3 (1995), 431; Georg Strecker, „Art. Judenchristentum,“ *TRE* 17 (1988): 323; Francine E. Samuelson, „Messianic Judaism: church, denomination, sect, or cult?,“ *Journal of ecumenical studies* 37 (2000): 162; Simon Claude Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques* (Paris: Cerf, 1998), 22.

Hans-Joachim Schoeps hat die zahlreichen Elemente aufgezählt, die aus dem urchristlichen semitischen Judenchristentum stammend sich im Islam erhalten haben: die täglichen Waschungen, die Gebetsrichtung nach Jerusalem, [...], die Ablehnung anthropomorpher Vorstellungen von Gott und die Vorstellung, dass die Juden ihre alttestamentlichen Schriften verfälschten, eine gewisse Abhängigkeit der koranischen Speisegesetzgebung von den Vorschriften des neutestamentlichen Aposteldekrets, schließlich die antipaulinische Tendenz [...] und die Ablehnung des Islam gegen die großen Schriftpropheten des Alten Testaments.⁶⁸

Auch die oben bereits vorgestellte Tradition der wahren Propheten und die Art der Aufzählung zentraler prophetischer Figuren hat große Parallelen zur Prophetologie des Koran. Schon Schoeps selbst sind die Ähnlichkeiten dieser Prophetenrezeption im Koran und im Judenchristentum aufgefallen, zumal in beiden Fällen eher die Patriarchen als die großen Schriftpropheten rezipiert werden⁶⁹; so kommt er zu dem Schluss, „die indirekte Abhängigkeit Muhammeds vom sektiererischen Judenchristentum [sei; Vf.] doch über jeden Zweifel erhaben. [...] Die ebionitische Kombination von Moses und Jesus hat in Muhammed ihre Erfüllung gefunden.“⁷⁰ Gerade im Blick auf den schiitischen Islam kann man an dieser Stelle im Anschluss an Henry Corbin noch ergänzen, wie sehr die schiitische Vorstellung der Imamologie mit dem judenchristlichen Denken verwandt ist.⁷¹

Aber genügen diese in der Tat verblüffenden Parallelen um von einem Fortleben des Judenchristentums im Islam zu sprechen oder zumindest eine gemeinsame Traditionsgeschichte beider behaupten zu können? Leider lässt sich diese Frage nur schwer beantworten. Lange Zeit ging die Forschung davon aus, dass sich die Spuren des Judenchristentums nach dem 5. Jahrhundert verlieren, so dass jegliche Überlegung über Einflüsse über diese Zeit hinaus als reine Spekulation erschien.⁷² Doch in der neueren Forschung wird zwar weiterhin akzeptiert, dass ein Teil des Judenchristentums – oft wird es auch als nazoräisches Christentum bezeichnet – im vierten oder fünften Jahrhundert verschwunden ist, weil es von der Großkirche absorbiert wurde. Zugleich wird angenommen, dass es ein stärker mit der Synagoge verbundenes Judenchristentum gab – die *Ebioniten* und *Elkesaiten* –, das von der Großkirche als Sekte bezeichnet wurde und möglicherweise bis ins 8. Jahrhundert Bestand hatte und Einfluss auf den Islam gehabt haben könnte.

⁶⁸ Lüling, *Die Wiederentdeckung*, 60 mit Verweis auf Schoeps, *Theologie und Geschichte*, 334 ff.

⁶⁹ Vgl. Schoeps, *Theologie und Geschichte*, 336.

⁷⁰ Schoeps, *Theologie und Geschichte*, 342.

⁷¹ Vgl. Lüling, *Die Wiederentdeckung*, 61.

⁷² So noch Ernst Dassmann, *Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten* (Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer, 1991), 63.

Wir haben allerdings keine direkten Quellen, die dieses Fortbestehen belegen. Nimmt man die Kennzeichen des Judenchristentums als Beleg für seine Fortexistenz im Islam, so müsste man nicht nur die offenkundigen Ähnlichkeiten, sondern auch die großen Unterschiede zwischen beiden verständlich machen können – etwa den Vegetarismus oder die Ablehnung der Jungfräulichkeit Mariens, die wir beide bei den Ebioniten, nicht aber im Koran finden. Allerdings kennen wir viele Kennzeichen der Ebioniten nur aus der polemischen Darstellung der Kirchenväter, so dass ihr Quellenwert begrenzt ist.

Konzentriert man sich deshalb auf die älteren judenchristlichen Schriften, ergibt sich ein klareres Bild mit wichtigen Konvergenzen zum Islam, ohne dass man genau sagen könnte, ob es judenchristliche Gruppen mit solchen Glaubensvorstellungen nach dem vierten Jahrhundert tatsächlich noch gab. Holger Zellentin hat jüngst dafür argumentiert, dass sich aus dem Koran im Vergleich mit älteren judenchristlichen Schriften wie den Klemens-Briefen und der *Didaskalia Apostolorum* eine jüdisch-christliche Rechtskultur rekonstruieren lässt, die gerade für die längeren Suren des Koran von großer Bedeutung ist.⁷³ Zellentin geht hierbei nicht von getrennt judenchristlichen Gemeinden aus, sondern von einer besonderen jüdisch-christlichen Wirksamkeit sowohl im syrischen Christentum als auch im rabbinischen Judentum.⁷⁴ Fest machen kann er diese gemeinsame Rechtskultur an gemeinsamen Speisevorschriften, die etwa in der *Didaskalia* und im Koran sehr ähnlich sind,⁷⁵ und an gemeinsamen rituellen Regelungen.⁷⁶ So kommt er zu dem Schluss, dass es eine gemeinsame Rechtskultur zwischen dem vierten und siebten Jahrhundert gab, die sich folgendermaßen charakterisieren lässt: „ritual washing after intercourse and before prayer, the prohibition of intercourse during the menses, the strict and expanded prohibition of carrion, and the avoidance of pork.“⁷⁷

Von daher lassen auch diese neuesten Forschungen den Schluss zu, dass sich im Koran ein judenchristliches Erbe niedergeschlagen hat, das im Christentum selbst untergegangen ist.⁷⁸ Entsprechend ist es auch nicht von vornherein von der Hand zu weisen, dass die im Koran erwähnten Nazaräer (*an-naṣārā*; Q 22:17) als

73 Vgl. Holger Michael Zellentin, *The Qur'ān's legal culture. The Didascalia Apostolorum as a point of departure* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), X.

74 Vgl. ebd., 50.

75 Vgl. ebd., 170.

76 Vgl. ebd., 178.

77 Ebd., 200.

78 Vgl. ebd., 197: „Muhammad kept alive part of the Jesus movement that Christianity did not.“

Judenchristen zu identifizieren sind, wie etwa François De Blois vermutet.⁷⁹ Hieraus leitet er ab, dass es durchaus möglich ist, einen Kontakt der frühen muslimischen Gemeinde mit judenchristlichen Strömungen anzunehmen.⁸⁰ Eine andere interessante Spur judenchristlicher Einflüsse auf den Koran könnte über das äthiopische Christentum vermittelt sein, das ebenfalls stark judenchristlich geprägt war.⁸¹

Die Judenchristen könnten also durchaus eine Brücke sein, durch die die Engelchristologie Eingang in den Koran gefunden hat. Einige Tendenzen in der neueren Forschung geben hier einer zentralen These Lülings Recht. Allerdings kann man die Behauptung einer judenchristlichen Beeinflussung des Korans immer noch mit guten Argumenten bestreiten, wie etwa Sidney Griffith gezeigt hat.⁸² Und selbst wenn man eine solche Beeinflussung konzederen möchte, ist damit noch nichts darüber gesagt, welche Form von Engelchristologie es ist, die im siebten Jahrhundert kolportiert wird. Viel spricht dafür, dass es sich um eine aus nicänischer Sicht häretische Form von Engelchristologie handelt, die Jesus im arianischen Sinn zu einem besonderen Werkzeug Gottes macht, aber nur als Geschöpf zu denken vermag. Doch gibt es tatsächlich Spuren einer solchen arianischen Engelchristologie im Koran? Wenn man nicht nur wie Zellentin eine gemeinsame Rechtskultur von zentralen judenchristlichen Schriften und dem Koran annehmen will, sondern auch gemeinsame Theologumena, so müssten diese zuallererst im Koran selbst nachgewiesen werden. Diese Facette scheint mir nun allerdings der schwächste Teil von Lülings Argumentation zu sein.

4 Rezeption der Engelchristologie im Koran?

Lüling stützt sich bei seiner Diagnose einer Engelchristologie im Koran auf zwei Koranstellen. Ich gebe diese jeweils zunächst in der Übersetzung Bobzins wieder, um sie dann auf ihre engelchristologischen Implikationen hin zu überprüfen.

79 Vgl. François de Blois, „Naṣrānī (Ναζωραῖος) and ḥanīf (ἔθνικός): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam,“ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65 (2002): 27. Zellentin argumentiert ähnlich und kommt zu dem Schluss: „Yet it seems to me that the group that most closely corresponds to the Qur’ān’s *naṣārā* is that of the Didascalia’s Christian authors“ (Zellentin, *The Qur’ān’s legal culture*, 189).

80 Vgl. de Blois, „Naṣrānī (Ναζωραῖος) and ḥanīf (ἔθνικός)“ 27–28.

81 Vgl. Theresia Hainthaler, „La foi au Christ dans l’Eglise éthiopienne. Une synthèse des éléments judéo-chrétiens et helléno-chrétiens,“ *Revue des sciences religieuses* 71 (1997): 330–331.

82 Vgl. Sidney H. Griffith, „Al Naṣārā in the Qur’ān. A hermeneutical reflection,“ in *New perspectives on the Qur’ān. The Qur’ān in its historical context* 2, ed. Gabriel Said Reynolds (London-New York, 2011), 301–322.

Danach werde ich noch eine dritte von Lüling selbst nicht untersuchte Stelle diskutieren, die in der muslimischen Tradition in einem seltenen Ausnahmefall engelchristologisch gedeutet wurde.

Q 3:79 – 80a „Keinem Menschen steht es zu, dass Gott ihm das Buch, die Urteilskraft und die Prophetengabe gibt und er dann zu den Menschen sagt: ‚Seid *meine*, nicht nur Gottes Knechte!‘ Seid vielmehr Gelehrte Gottes, weil ihr ja das Buch gelehrt und darin geforscht habt!

Und auch nicht, dass er euch befiehlt, die Engel und Propheten als Herren anzunehmen.“

Der erste Teil von Vers 79 warnt Menschen davor, sich als Herr anderer Menschen aufzuführen und diese als die eigenen Knechte anzusehen. Sie wendet sich damit gegen eine Vorstellung, in der ein Herr neben Gott gesetzt wird, weil Gott allein die Herrschaft zusteht. Vers 80a macht zudem explizit deutlich, dass auch Engel und Propheten nicht als Herr anerkannt werden dürfen. Statt uns einem anderen Herrn als Gott zu unterwerfen, sollen wir – so der Gedanke des zweiten Versteils von Vers 79 – autonom handeln und uns mit Hilfe von Vernunft und Offenbarung im Leben und Glauben orientieren. Die Textpassage ist also ausgesprochen machtkritisch und wendet sich gegen jede Form von Engelchristologie, die einen Engel als Macht neben Gott denkt – auch wenn diese Macht eine geschöpfliche Macht ist. Sie könnte also tatsächlich gegen ebionitische Gruppen gerichtet sein, die ja auch Christus als Herrn anerkannten – nur eben als geschöpflichen Herrn. Einen solchen Herrn darf es dem Text zufolge nicht geben. Wenn der Text also irgendetwas mit einer Engelchristologie zu tun haben sollte, dann sicher in kritischer Absicht. Er wendet sich also genau wie das Judentum des Zweiten Tempels gegen jede Einführung von Zwischenwesen, die irgendwie an der Herrschaft Gottes teilhaben.

Lüling meint in seiner Exegese der Verse zeigen zu können, dass genau das Gegenteil dieser Schlussfolgerung richtig ist. Um diese ausgesprochen kontraintuitive Sicht zu plausibilisieren, führt er die These ein, dass der Text nach dem Tod des Propheten redaktionell verändert wurde und in Vers 80 ursprünglich lautete: „Sondern es waren *Herrschaftsengel*, durch die euch das Buch *gelehrt wurde* und durch die ihr *unterrichtet wurdet*. Und ER befiehlt euch nicht, dass Ihr die Engel euch zu Herren nehmt.“ Ganz davon abgesehen, dass diese textkritische Operation auf tönernen Füßen steht, ändert sie nichts an der Stoßrichtung gegen jede Gruppierung, die die Engel als Herrn nehmen. Eben das tun die Judenchristen aber mit Christus, so dass auch in dieser veränderten Gestalt keine judenchristlich rezipierbare Engelchristologie entsteht.

Der andere Vers, auf den sich Lüling für seine Diagnose einer Engelchristologie im Koran stützt, lautet folgendermaßen:

Q 4:172 „Christus wird es nie verschmähen, ein Knecht Gottes zu sein, und auch die Engel, die ihm nahe stehen, nicht. Wer es jedoch verschmäht, ihm zu dienen, und sich erhaben dünkt, die wird er allesamt zu sich versammeln.“

Dieser Vers ist aus zwei Gründen irritierend und scheint zunächst einmal Lülings Deutung stark zu machen. Zunächst einmal ist es auffällig, dass hier der Messias, also Jesus Christus, in einem Atemzug mit den Engeln genannt wird. Diese Nennung liegt aber noch durchaus auf der Linie der soeben betrachteten Koranstelle, da es bei Christus wie den Engeln darum geht, dass sie sich als Knechte Gottes verstehen. Insofern kann auch dieser Versteil als Kritik an der judenchristlichen Engelchristologie verstanden werden. Im zweiten Versteil scheint nun aber auf den ersten Blick ausdrücklich der Gedanke stark gemacht zu werden, dass man Christus dienen soll; in der Übersetzung Lülings ist sogar vom Anbeten Christi die Rede.

Falls sich das Personalsuffix *-hu* des entsprechenden arabischen Wortes (*‘ibādatihi*) tatsächlich auf Christus bezieht, ist eine solche Übersetzung wie die von Lül링 an dieser Stelle durchaus möglich. Allerdings kann mit dem Personalsuffix auch Gott gemeint sein, was den ganzen Vers viel einfacher verständlich machen würde und auch der gängigen Übersetzungspraxis entspricht. Es würde dann um eine Gerichtsdrohung für all die gehen, die es nicht wie Christus und die Engel machen und die also Gott nicht anbeten. Zu dieser Standardübersetzung passt auch die Fortsetzung der Gerichtsdrohung in Vers 173,⁸³ die die in Vers 171 beginnende Anrede an die Buchbesitzer sinnvoll abschließt.

Lül링 sieht in V. 173 dagegen einen späteren redaktionellen Zusatz, der die ursprünglich engelchristologische Aussage von V. 172 vertuschen soll. V. 174⁸⁴ bildet in Lülings Lesart den ursprünglichen Abschluss zur Sequenz Q 4:171 f. und liest sich dann als feierliche Beglaubigung der Engelchristologie. In der Tat könnte das klare Licht, von dem der Vers spricht auf einen Engel gedeutet werden. Aber die Anrede „O ihr Menschen!“, die die Anrede aus V. 170 wiederholt, scheint mir doch eher darauf hinzuweisen, dass die Verse 171–173 als Einheit zu lesen sind, der man nur schwer diesen Vers 174 hinzufügen kann.

83 „Doch denen, welche glauben und gute Werke tun, wird er ihren Lohn in vollem Maße geben und ihnen noch mehr Huld gewähren. Die aber, welche es verschmähen und sich erhaben dünken, wird er mit schmerzhafter Pein bestrafen, die werden gegen Gott weder Freund noch Helfer finden.“

84 „O ihr Menschen! Zu euch kam ein Beweis von eurem Herrn, und wir sandten zu euch ein klares Licht herab.“

Dennoch hat Lüling Recht, dass V. 172 rein philologisch mehrere Deutungen zulässt und auch seine Übersetzung möglich ist. Was spricht nun also für seine engelchristologische Deutung des Verses?

Sein Hauptargument besteht darin, dass der hier begegnende arabische Terminus „*al-muqarrabūn*“ – von Bobzin übersetzt als „die ihm nahestehen“ – „zweifelsfrei der Terminus für die *Engel des Hohen Rates* ist“⁸⁵. Im Verein mit Q 3:45, wo Jesus als „einer von den Nahestehenden“ bezeichnet wird, sei klar, dass sich dieser Ausdruck auch auf Jesus beziehe und der Vers also einschärfe, dass Jesus als Engel verehrt, aber nicht angebetet werden soll.⁸⁶

Philologisch gesehen ist die Sache aber nicht so klar, wie Lüling behauptet. Wenn man die koranischen Verse über *muqarrabūn* bzw. *muqarrabīn* insgesamt anschaut, so ergibt sich ein vielschichtiges Bild. Die Nahestehenden sind diejenigen, die (beim Gericht?) die Vorauseilenden sind (Q 56:10 f.) und die (ebenfalls beim Gericht?) Zeugnis für ein mit Sorgfalt geschriebenes Buch abgeben (Q 83:20 f.) – beides Eigenschaften, die durchaus auch Engeln zukommen könnten. In Sure 83 spricht der Kontext aber eher dafür, dass fromme Menschen gemeint sind, zumal die Nahestehenden in Q 83:28 aus einer Quelle trinken – eine Tätigkeit, die bei Engeln nur begrenzt Sinn ergibt. Noch deutlicher gegen eine angelomorphe Deutung scheint mir allerdings die Verwendung des Begriffs in Q 56:86–89 zu sprechen, die die Nahestehenden in einer Weise in das Gericht einbezieht, die doch sehr deutlich macht, dass hier von Menschen die Rede ist.⁸⁷

Von daher ist schon der koranische Befund nur schwer mit der von Lüling vorgeschlagenen Interpretation vereinbar. Hinzu kommt, dass auch *fast*⁸⁸ in allen Korankommentaren der Tradition der Begriff *muqarrabūn* auf Menschen hin gedeutet wird, die aufgrund ihres Glaubens und Handelns Gott nahestehen. Schließlich werden auch in großen Teilen der islamischen Gebetspraxis mit den Nahestehenden, den *muqarrabūn*, die Gott nahestehenden Menschen bezeichnet.

Die Nahestehenden können im Koran also an einigen Stellen als Engel verstanden werden, und Q 4:172 ist sicherlich eine solche Stelle. Aber der Ausdruck ist nicht zwingend mit Engeln zu verbinden, so dass Jesu Bezeichnung als Nahestehender in Q 3:45 kein Beleg dafür ist, dass Jesus vom Koran als Engel an-

⁸⁵ Lüling, *Wiederentdeckung*, 70.

⁸⁶ Lülings Argumentation ist an dieser Stelle etwas irritierend, weil der Wortlaut des Koranverses bei seiner eigenen Übersetzung ja gerade die Möglichkeit des Anbetens Jesu zulässt.

⁸⁷ Im Arabischen ist hier allerdings von *muqarrabīn* die Rede und nicht von *muqarrabūn*

⁸⁸ Einzige Ausnahme ist meines Wissens der schiitische Tafsir, *Nūr at-ṭaqalayn*, von Ḥuweizi, aus dem 17. Jahrhundert, der in Bd 1., 578 eine Überlieferung des Propheten Muhammad wiedergibt, in der die *muqarrabūn* als die beiden Engel Gabriel und Michael gedeutet werden.

gesehen wird. Trotzdem ist diese Deutungsmöglichkeit nicht ausgeschlossen, falls das Personalsuffix in Q 4:172b tatsächlich auf Christus zu beziehen ist.

Übernehmen wir also rein hypothetisch einmal Lülings Übersetzungsvorschlag und überlegen wir, welche Deutung sich daraus ergibt: Um verstehen zu können, warum Christus hier gedient / angebetet wird, müsste man berücksichtigen, dass der vorangehende Vers Christus als Wort und Geist Gottes auszeichnet, zugleich aber davor warnt von drei Göttern zu sprechen oder von einem Sohn Gottes zu sprechen (Q 4:171). Der Vers argumentiert hier ganz auf der Linie des oben referierten Monotheismus des Zweiten Tempels. „Gott genügt als Anwalt“, heißt es am Ende, d. h. ein Zwischenwesen oder ein besonderer Engel oder auch ein Prophet darf nicht etwa als Anwalt bei Gott verstanden werden, überhaupt darf nichts zwischen Gott und den Menschen gestellt werden und die Einheit und Einsheit Gottes muss gewahrt bleiben. Eben deshalb darf Jesus weder neben Gott noch zwischen Gott und Mensch gestellt werden.

All das könnte als Kritik an einer ebionitischen Engelchristologie zu verstehen sein. Wenn dann dennoch die Möglichkeit eingeräumt wird, Christus anzubeten, so könnte dies den paradoxen Gedanken nahelegen, dass Christus wie in der älteren Engelchristologie eben in die Identität Gottes hineingedacht werden muss. Er wäre dann so sehr nichts als Gesandter und Diener Gottes, dass er in all seinem Sein Gottes Wort und Geist selbst ist und damit in Gottes Identität gehört, gewissermaßen als Gottes Dasein für uns. Man kann Q 4:171f. also leichter im Einklang mit der orthodoxen älteren Engelchristologie verstehen als im Kontext einer ebionitisch-häretischen Auffassung. Die ganze Deutung beruht allerdings auf einer eher kontraintuitiven Übersetzung, die erst dann wirklich überzeugen könnte, wenn man noch mehr Koranstellen beibringen könnte, die eine engelchristologische Deutung nahelegen.

Im vorliegenden Beitrag kann ich die an dieser Stelle erforderliche Spurensuche nicht vollständig leisten, sondern will es bei einem letzten Hinweis auf einen weiteren Koranvers bewenden lassen. Der hanbalitische Theologe Naǧm al-Dīn al-Ṭūfī (14. Jahrhundert), der als erster Muslim zugleich einen Kommentar zur Bibel und zum Koran geschrieben hat, entwickelte eine Engelchristologie, indem er Jesus als einen Engel in menschlicher Gestalt identifiziert. Lejla Demiri verdanke ich den Hinweis, dass er sich dabei auf Q 6:9 und Joh 3,12f. beruft.⁸⁹

⁸⁹ Vgl. Lejla Demiri, *Muslim Exegesis of the Bible in Medieval Cairo: Najm al-Dīn al-Ṭūfī's (d. 716/1316) Commentary on the Christian Scriptures. A Critical Edition and Annotated Translation with an Introduction*, HCMR (The History of Christian-Muslim Relations) series vol. 19 (Leiden: Brill, 2013), 74, 310–312; Lejla Demiri, *A Medieval Muslim Commentary on the Bible: Najm al-Dīn al-Ṭūfī's Response to the Christians* (PhD Thesis: University of Cambridge), Cambridge, 2008, 182–193. Unter dem Titel „Angelic Jesus: A Medieval Quest for an Alternative Christology?“ hat Demiri

Letzteren Vers erklärt er so, dass Jesus als Engel eben wisse, wie es im Himmel zugehe, so dass der Menschensohntitel hier engelchristologisch gedeutet wird. Außerdem erkläre Jesu engelhaftige Natur gut, dass er zölibatär und auch sonst sehr einfach lebte. Ähnlich wie Ṭūfī hatte bereits Ibn Ishāq in Jesus eine engelhaftige Natur sehen wollen – allerdings erst nach seiner Himmelfahrt. Ich kann diesen spannenden Hinweisen hier allerdings nicht weiter nachgehen und konzentriere mich allein auf die Frage, ob man ausgehend von Q 6:9 eine Engelchristologie entwickeln kann.

Der Vers muss im Zusammenhang zitiert werden, um ihn richtig zu verstehen:

Q 6,8f.: „Sie sprechen: ‚Warum wurde denn kein Engel zu ihm herabgesandt?‘ Doch hätten wir einen Engel herabgesandt, wäre die Sache ja entschieden, und sie hätten dann keinen Aufschub zu erwarten. Hätten wir ihn zu einem Engel gemacht, dann hätten wir ihn in männlicher Gestalt gemacht und sie in Verwirrung über das gebracht, worüber sie schon in Verwirrung waren.“

Gewöhnlich wird dieser Satz als rhetorisches Statement verstanden: Selbst wenn Gott Engel geschickt hätte, hätten sich die Herzen der Menschen verhärtet. Entsprechend wird auch traditionell als Offenbarungsanlass für diesen Vers die vorwurfsvolle Anfrage einiger in Mekka gesehen, die Muhammad gesagt haben sollen, sie würden ihm glauben, wenn er ein geschriebenes Buch ihnen vorlege bzw. wenn ihnen ein Engel als Bote Gottes erscheinen würde (vgl. hierzu Vers 10). Diese Verse sehen die Kommentatoren als eine Antwort, die sowohl den Propheten beruhigen soll, weil er nicht der erste Gesandte ist, dem die Menschen nicht glauben wollen, und die zum anderen eine Antwort auf die Menschen bieten, die einen Engel als Boten haben wollten. Der Konjunktiv ist ein Hinweis darauf, dass auch dann die Menschen nicht bereit wären zu glauben, weil sie auch dann nach Ausreden suchen würden.

Allerdings ist es laut Q 6:9 ja nicht die Schuld der Menschen, dass sie dem Engel nicht Glauben schenken, sondern Tat des sie in Verwirrung bringenden Gottes. Gott selbst will also offenbar Ambiguität in der Offenbarung, um dem Menschen Freiraum zur Antwort zu lassen und Aufschub gewähren zu können. Wie immer man diesen Punkt zu deuten hat, so ist jedenfalls in kontrafaktischer Weise von dem Schicken eines Engels die Rede und der Vers gibt keinen direkten Hinweis darauf, dass er auf Christus zu beziehen ist. Der Vers scheint einfach nur deutlich zu machen, dass die Menschen auch dann irritiert und verwirrt gewesen

2014 noch detaillierte Überlegungen hierzu vorgetragen, die mir bei der Abfassung dieses Artikels sehr geholfen haben.

wären, wenn ein Engel zu ihnen kommen würde, um ihnen die Offenbarung zu bringen.

Laut Ṭūfī hat sich dieses Wort in Christus erfüllt. Christus ist für ihn der Engel in Gestalt eines Menschen, der für Verwirrung gesorgt hat, sodass er der lebendige Beweis für die Richtigkeit der Argumentation von Q 6:9 ist. Die im Koran immer wieder thematisierten Streitigkeiten der Christen wären dieser Lesart zufolge ein Ergebnis der Verwirrung, die über sie gekommen ist, weil sie es mit einem Engel in Menschengestalt zu tun bekommen haben.

Diese Deutungsmöglichkeit ist philologisch nicht völlig ausgeschlossen, und es ist theologiegeschichtlich hochinteressant der Frage nachzugehen, wie Ṭūfī auf sie gekommen ist. Immerhin ist die Engelchristologie ja auch im Christentum des 14. Jahrhunderts nicht gerade gängig, so dass sein enger Gesprächskontext mit Christen noch keine zureichende Erklärung für seinen Deutungsvorschlag ist.⁹⁰

Exegetisch gesehen ist sein Vorschlag allerdings so ungewöhnlich, dass er einer engelchristologischen Deutung der Koranstellen über Jesus keine zusätzliche Plausibilität verleiht. Bedenkt man, dass eine Durchsicht durch über 130 bekannte und weniger bekannte muslimische Korankommentare der Geschichte, die dankenswerterweise meine Kollegin Hamideh Mohagheghi vorgenommen hat, keinen einzigen Kommentar ergab, der auch nur ansatzweise für einen der drei hier diskutierten Verse die Deutung ins Auge fasst, Jesus als Engel zu verstehen, müsste man meines Erachtens stärkere Indizien für angelomorphe Traditionen in der koranischen Christologie nennen können, wenn man Lülings Thesen stark machen möchte.

Immerhin weist er uns auf einen spannenden Themenkomplex hin, der durchaus genauere Nachforschungen verdient. Diese sollten zwei Aspekte im Auge behalten.

90 J. Hafner meint ikonographische Nachwirkungen der Engelchristologie im vierten Fresko der Basilika von Assisi (um 1290) finden zu können, in der Franziskus die Stigmata von einem Christusengel erhält (Hafner, *Angelologie*, 189). Hier sei ganz offenkundig „Christus in Engelsegestalt“ (Hafner, *Angelologie*, 191) gegeben. Bei genauerer Betrachtung der franziskanischen Tradition ist aber klar, dass hier entweder ein Seraph oder Christus gemeint ist und nicht etwa ein Mischwesen. Eine engelchristologische Tradition scheint sich lediglich bei den Katharern zu finden, die interessanterweise ihre Ursprünge bei den Bogomilen im Osten (10. Jahrhundert) haben könnten, also wohl im Byzantinischen Reich. Bei den Katharern gab es wohl Auffassungen, wonach Luzifer und Christus Brüder seien und durchaus als Engel angesehen wurden – eine Auffassung, die starke Parallelen zur ebionitischen Gegenüberstellung von dem Teufel als dem Herrn dieser Welt und dem Engelwesen Christus hat (vgl. Schoeps, *Theologie und Geschichte*, 82). Dies sind allerdings nur erste grobe Hinweise für eine noch zu leistende Spurensuche, wie sich engelchristologische Traditionen bis zu Ṭūfī haben halten können.

Einerseits gibt es in der islamischen Tradition eine Überlegung, der zufolge alle Propheten in der Offenbarung engelhafte Qualitäten empfangen, um Gottes Botschaft verstehen und weitergeben zu können. So hat Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (gest. 1505)⁹¹ in seinem Werk *al-itqān fī ‘ulūm al-qur’ān* die These verteidigt, dass Muḥammad im Offenbarungsgeschehen Engelsqualitäten annahm, also selber über eine bipolare Natur verfügte, deren eine Seite für die göttliche Offenbarung ansprechbar war.⁹² Um für Gottes Offenbarung empfänglich zu sein, würde der Mensch dieser Deutung zufolge eine „innermenschliche Engelsnatur“ als vermittelnde Qualität zwischen Unbedingtem und Bedingtem entwickeln – eine Denktradition, die möglicherweise mit Lülings Thesen vereinbart werden kann und seine engelchristologischen Konzepte dann plausibilisiert, wenn sie entsprechend der judenchristlichen Tradition auf alle wahren Propheten ausgedehnt wird.

Allerdings besteht bei diesem Denkstrang immer die Gefahr, dem Engel bzw. dem Propheten zu sehr eigenständige Bedeutung zu geben, so dass es mir eine noch plausiblere Deutung zu sein scheint, an die ältesten Traditionen der Engelchristologie anzuknüpfen, die Christus gerade nicht als Mittler und Zwischenwesen, sondern als Dasein Gottes für uns begreift. Diese Denktradition im Gefolge der Rede vom Engel des Herrn wird jedenfalls an keiner Stelle des Koran abgelehnt, und es wäre eine spannende Aufgabe für eine umfassendere Untersuchung aller christologischen Bezüge des Korans zu klären, ob eine solche hohe Christologie mit den koranischen Aussagen vermittelbar ist.⁹³

Anders als Lülīng meint, scheint mir eine Engelschristologie in ebionitischer und damit antiniciānischer Stoßrichtung klar dem Wortlaut des Koran zu widersprechen. Wenn Lülīng Muhammad also zum „letzte[n] theologische[n] Verteidiger urchristlicher Theologie gegen ihre hellenistisch-abendländische Entstellung“ hochstilisiert, die auch in Mekka und Zentralarabien dominant gewesen sei⁹⁴, so bleibt er Gefangener seiner eigenen dogmatischen Vorentscheidung gegen jede rationale Adaption der klassischen christlichen Christologie und Trinitätslehre. Hier werden seine Ausführungen ideologisch und verlieren ihre inspi-

⁹¹ Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī war ein aš‘aritischer Exeget und Theologe, der zur schafi‘itischen Rechtschule gehörte.

⁹² Vgl. Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘ulūm al-qur’ān*, Madīna, o. J., 289–297.

⁹³ Im Rahmen eines DFG-Projekts bin ich derzeit dabei, in Zusammenarbeit mit verschiedenen muslimischen Kolleginnen und Kollegen eine solche Untersuchung zu leisten. Vgl. einstweilen Klaus von Stosch, „Jesus im Qur’ān. Ansatzpunkte und Stolpersteine einer qur’ānischen Christologie,“ in *Handeln Gottes – Antwort des Menschen. Beiträge zur Komparativen Theologie 11*, Hg. Ders. and Muna Tatarī (Paderborn, 2014), 109–133.

⁹⁴ Vgl. Lülīng, *Die Wiederentdeckung*, 21.

rierende Kraft. Wenn Lüling uns dagegen einlädt, die christologischen Verse des Korans neu zu lesen und bisher unbedachte Deutungstraditionen ins Auge zu fassen, ist er ungemein innovativ und anregend. Vielleicht ist seine grundlegende Hypothese einer Engelchristologie im Koran ja doch bei einer bestimmten Lesart der koranischen Verse zu verteidigen. Allerdings führt dies gerade nicht zur Rehabilitierung einer urchristlichen Theologie gegen die spätere dogmatische Gestalt des christlichen Glaubens. Vielmehr öffnet uns diese spätere Gestalt für neue Quellen und Inspirationen – eben auch für solche, die aus angelomorphen Traditionen schöpfen.