

Ein Gott?

Von Peter Schäfer

Zu den beliebtesten Klischees nicht nur der jüdischen und christlichen Theologie, sondern auch des religiösen Volksglaubens gehört die Annahme, dass das Judentum die klassische Religion des Monotheismus ist, das diesen, wenn es ihn schon nicht erfand, dann doch wenigstens endgültig durchgesetzt hat. Nichts fasst diese Grundannahme besser zusammen als das Bekenntnis in Deuteronomium 6,4, «Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist ein einziger Gott», das als *Schema ‘Israel’* zum feierlichen täglichen Gebet wurde, mit dem nicht wenige jüdische Märtyrer in den Tod gingen. Das Christentum, so wird diese Erzählung weitergeführt, übernahm diesen jüdischen Monotheismus, erweiterte ihn aber bald durch die Vorstellung von der Menschwerdung des göttlichen Sohnes, des Logos, und weichte ihn schließlich durch die Lehre von den drei göttlichen Personen, der Trinität, vollends auf. Damit sei das Judentum gezwungen worden, sich umso stärker auf den abstrakten Begriff des einen und einzigen Gottes zu beschränken. Dieser konnte dann leicht zur Karikatur des immer weiter in die Ferne gerückten Gottes des Alten Bundes verkommen, gegen den sich die Botschaft des Neuen Bundes umso strahlender absetzen ließ. Das Judentum habe die ihm zugesetzte Rolle notgedrungen übernommen, da es niemals zu einem ernsthaften, geschweige denn gleichberechtigten Dialog von Mutter- und Tochterreligion gekommen sei.

Wir wissen heute, dass so ziemlich nichts an diesem Idealbild einer historischen Überprüfung standhält. Manches an möglichen Einwänden ist inzwischen allgemein anerkannt, anderes wird noch diskutiert und ist heftig umstritten. Was den biblischen Monotheismus betrifft, so lässt sich heute in allen einschlägigen Handbüchern nachlesen, dass dieser eher ein religionsgeschichtlicher Idealtyp ist als eine historisch überprüfbare Realität. Der Begriff «Monotheismus» ist ein modernes, erstmals 1660 bei dem englischen Philosophen Henry More nachweisbares Kunstwort, mit dem dieser den ideellen Höhepunkt des Gottesglaubens charakterisierte. Er spielte bis ins zwanzigste Jahrhundert eine zentrale Rolle in zwei gegeneinanderlaufenden Modellen der Entwicklung von Religionen: Entweder galt der Monotheismus als unüberholbarer Endpunkt einer langen Kette von Religionen, die in grauer Urzeit mit allen möglichen «primitiven» Formen begann, um sich dann zu immer «reineren» Formen zu vergeistigen (Evolutionmodell), oder er war im Gegenteil die ursprüngliche ideale Form von Religion, die im Laufe der Geschichte immer stärker degenerierte und sich schließlich in polytheistischer Vielfalt verlor (Dekadenzmodell). Beide Modelle sind religionsgeschichtlich längst obsolet. Der Monotheismus steht weder am Anfang von «Religion», noch bildet er den End- und Höhepunkt einer linearen Entwicklung. Sinnvoller ist ein dynamisches, auf Werturteile verzichtendes Modell mit den beiden Polen «Monotheismus» und «Polytheismus», zwischen denen sich zahlreiche Konfigurationen und Kombinationen zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen geographischen Räumen herausbilden.

Dies bedeutet auch, dass der jüdische Monotheismus nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte der Hebräischen Bibel¹ «erreicht» wurde, um danach nur noch gegen Angriffe von «außen» verteidigt zu werden. Auch dieses lineare Entwicklungsmodell ist überholt. Die Bibelwissenschaftler zeichnen heute ein sehr vielschichtiges Bild von der Gottesvorstellung des Alten Israel, in der verschiedene Götter nebeneinanderstehen und miteinander konkurrieren. Israels eigener Gott JHWH² musste sich nicht nur gegen zahlreiche potente Geister und Dämonen behaupten, sondern sich vor allem auch gegen die Götter des ugaritischen und

¹ Der Begriff «Hebräische Bibel» bezeichnet den jüdischen Kanon der biblischen Bücher, im Unterschied zum christlichen Kanon des «Alten Testaments».

² Der aus vier Konsonanten bestehende Gottesname (das Tetragramm), der nicht ausgesprochen werden darf.

kanaanäischen Pantheons mit dem alten Gott El an der Spitze und dem ihm untergeordneten jungen Kriegsgott Ba‘al durchsetzen. Die Strategie der Autoren und Redaktoren der Hebräischen Bibel, die konkurrierenden Götter in JHWH aufgehen zu lassen, hatte nicht immer Erfolg. Vor allem die Ba‘alsverehrer erwiesen sich als resistent dagegen, wie der Kampf des Propheten Elia gegen den von König Ahab geforderten Kult des Ba‘al im neunten Jahrhundert v. Chr. zeigt (1 Kön. 18). Noch der Prophet Hosea sieht sich im achten Jahrhundert v. Chr. genötigt, gegen die Ba‘alsverehrung auf den Kulthöhen des Landes vorzugehen (Hos. 2).

Vollends problematisch wird das Ideal des biblischen Monotheismus, wenn wir berücksichtigen, wie unbefangen dem biblischen Gott lange auch eine Gemahlin zugeordnet werden konnte. Die aus der judäischen Königszeit stammenden Inschriften von Kuntillet Ajrud in der Nähe der Straße von Gaza nach Elat erwähnen JHWH als den Gott Israels zusammen mit seiner Aschera. Diese Aschera ist eine wohlbekannte kanaanäische Göttin und auch in der Bibel als Gattin Ba‘als belegt (1 Kön. 18,19). Ihr Kultbild wurde in den Königreichen Juda und Israel verehrt, ja sogar von König Manasse im JHWH-Tempel zu Jerusalem aufgestellt. Die bibliischen Erzählungen, die triumphierend von der gelungenen Zerstörung dieser Kultbilder berichten, können nicht verdecken, dass dieser Kult weiterhin verbreitet war und immer wieder auflebte. Noch im fünften Jahrhundert v. Chr. hören wir von jüdischen Söldnern, die in der ägyptischen Grenzfestung Elephantine siedelten und dort nicht nur ihren eigenen Tempel bauten (trotz des angeblich einzigen Heiligtums in Jerusalem), sondern darin neben ihrem Gott Jahu (JHW) auch zwei Göttinnen verehrten – und dies mehr als zwei Jahrhunderte lang, ohne dass die Jerusalemer Tempelgemeinde dagegen vorgehen konnte oder wollte.

Der Konflikt zwischen einer Theologie, die nur JHWH als Gott anerkennen wollte, und einer religiösen Tradition mit vielen Göttinnen und Göttern spitzte sich in der durch das babylonische Exil ausgelösten Krise zu. Während der mit JHWH konkurrierende «Engel des Herrn» (Ex. 23,20-33), der in den rabbinischen Auslegungen eine große Rolle spielen sollte, von der Bibelwissenschaft in einer früheren Schicht der Hebräischen Bibel verortet wird, gehört der ungeschützte Plural in der ersten Schöpfungsgeschichte – «Dann sprach Gott: Lasst *uns* einen Menschen machen in *unserem* Bilde, nach *unserem* Gleichnis» (Gen. 1,26) – zur Priesterschrift, die wahrscheinlich während des Exils entstand. Deswegen mag es wohl zutreffen, dass der Schöpfungsbericht der Priesterschrift trotz des Plurals im Munde desselben Gottes ein «monotheistisches Bekenntnis» impliziert, doch war dieses Bekenntnis, wie noch die Rabbinen in der Auseinandersetzung mit ihren christlichen, gnostischen oder auch innerjüdischen Gegnern erleben mussten, alles andere als unangefochten. Dasselbe gilt für die Schriften der Apokalyptik und der Weisheitsliteratur des nachexilischen Judentums des Zweiten Tempels, die der kanonischen und vor allem auch der nichtkanonischen Literatur zugerechnet werden und denen der erste Teil dieses Buchs gewidmet sein wird. Hier geht es nicht nur um eine Angelologie, die sich gewissermassen als «Pufferzone» zwischen die angebliche «Ferne des immer transzenderwerdenden Gottes» und sein irdisches Volk Israel schiebt, sondern viel direkter und handfester um die Rückkehr zwar nicht vieler, aber doch immerhin zweier Götter in den jüdischen Himmel.

Nicht minder problematisch an dem oben skizzierten Idealbild ist die Rolle, die dem Christentum und dem gleichzeitig mit dem Christentum sich etablierenden rabbinischen Judentum³ zugedacht ist. Kein Zweifel, das Christentum des Neuen Testaments und der Kirchenlehrer der ersten nachchristlichen Jahrhunderte übernahm den jüdischen Monotheismus – aber keinen «reinen» und zu ewiger Vollkommenheit gereiften Monotheismus, sondern eben den «Mono-

³ Das rabbinische Judentum ist die Form des Judentums, die sich nach der Zerstörung des Zweiten Tempels 70 n. Chr. unter Führung der Rabbinen herauskristallisierte und bis zur arabischen Eroberung Palästinas in der ersten Hälfte des siebten Jahrhunderts reichte.

theismus», der sich in der nachexilischen Epoche in den jüngeren kanonischen Schriften der Hebräischen Bibel wie auch den nichtkanonischen Schriften, den sogenannten Apokryphen⁴ und Pseudepigraphen,⁵ herausgebildet hatte. An diese im Judentum vorgegebenen Traditionen knüpfte das Neue Testament an, erfand sie nicht neu, sondern vertiefe und erweiterte sie. Die Erhöhung des Jesus von Nazareth als des Erstgeborenen vor aller Schöpfung, des menschgewordenen Gottes, des Sohnes Gottes, des Menschensohns, des Messias – alle diese christologischen Grundaussagen sind keine heidnischen oder sonstigen Verirrungen, sondern wurzeln im Judentum des Zweiten Tempels, ungeachtet ihrer spezifisch christlichen Prägungen. Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass die göttliche Zweisamkeit von Vater und Sohn, weit über das Neue Testament hinaus, zur Dreisamkeit von Vater, Sohn und Heiligem Geist führte, die in den Konzilen von Nicäa (325) und Konstantinopel (381) kodifiziert werden sollte.

Die christologischen und dann auch trinitarischen Zusätzungen der Gottesvorstellung im Christentum bedeuten aber keineswegs, dass das rabbinische Judentum seine eigenen Wurzeln im Judentum des Zweiten Tempels vergessen oder verdrängt hätte. Ganz im Gegenteil. Die neueren Forschungen zeigen immer deutlicher, dass das Judentum der ersten nachchristlichen Jahrhunderte nicht in einsamer Isolation und Selbstgenügsamkeit erstarrte, sondern erst in ständigem Diskurs mit dem sich entfaltenden Christentum zu dem wurde, was wir heute das rabbinische Judentum und das Judentum der frühen jüdischen Mystik nennen. So, wie das Christentum im Rückgriff auf das und in Auseinandersetzung mit dem Judentum entstand, so war auch das Judentum der Epoche nach der Zerstörung des Zweiten Tempels kein mit seinem frühjüdischen Vorläufer identisches Judentum, sondern entstand im Dialog und in der Auseinandersetzung mit dem Christentum. Ich ziehe es deswegen vor, das Verhältnis von Judentum und Christentum nicht linear als das von Mutter- und Tochterreligion zu bestimmen, sondern dynamisch als den lebendigen Austausch von zwei Schwesternreligionen, als einen Prozess, bei dem die Abgrenzungstendenzen immer stärker wurden und der schließlich in die Trennung der beiden Religionen mündete. Diesem dialektischen Prozess von Austausch und Abgrenzung ist der zweite Teil dieses Buchs gewidmet.

Der Titel der Untersuchung *Zwei Götter im Himmel* lehnt sich zuspitzend an die rabbinische Wendung «zwei Mächte im Himmel» (*schete raschujot*) an, mit der eindeutig zwei göttliche Autoritäten nebeneinander gemeint sind. Dabei handelt es sich nicht um zwei Gottheiten, die sich dualistisch bekämpfen («guter Gott» versus «böser Gott»), wie wir sie vor allem aus der Gnosis kennen, sondern um zwei Götter, die neben- und miteinander herrschen – in unterschiedlichen Graden der Abstimmung und Zuordnung. Die Wissenschaft hat für dieses Nebeneinander von zwei Mächten oder Göttern analog zu dem christlich-dogmatischen Begriff «trinitarisch» den Begriff «binitarisch» entwickelt.

Das Thema der zwei göttlichen Autoritäten im jüdischen Himmel ist nicht neu. Fast alle einschlägigen Untersuchungen folgen dabei dem rabbinischen Leitbegriff von den «zwei Mächten» und konzentrieren sich auf die Zeit des klassischen rabbinischen Judentums. Nach der Pionierarbeit von Travers Herford gilt in neuerer Zeit die überarbeitete Dissertation von Alan Segal, *Two Powers in Heaven*, als ein Meilenstein der Forschung. Trotz ihrer unbestreitbaren Verdienste gehen beide jedoch von der zweifelhaften Prämisse aus, dass die Rabbinen in ihrer Polemik gegen «zwei Mächte» klar identifizierbare «häretische Sekten» im Blick haben, die sich vom «rechtgläubigen» Judentum abzusetzen begannen: Für Herford war es ganz überwiegend das Christentum, das den Zorn der Rabbinen auf sich zog, während Segal versuchte, ein ganzes Spektrum von heidnischen, christlichen, judenchristlichen und gnostischen Adressaten

⁴ Apokryphen sind Bücher, die keinen Eingang in den Kanon der Hebräischen Bibel bzw. des christlichen Alten Testaments gefunden haben.

⁵ Pseudepigraphen sind nichtkanonische Schriften, die (fälschlich) einem biblischen Autor zugeschrieben werden, um ihre Autorität zu garantieren bzw. zu steigern.

namhaft zu machen. Doch bleibt auch Segals *Two Powers in Heaven* letztlich in der methodischen Zwangsjacke von dogmatisch gefestigten «Religionen» gefangen, die sich gegen «Sekten» und «Häresien» zur Wehr setzten.

Inzwischen sind die binitarischen Traditionen des antiken Judentums verstärkt in den Mittelpunkt der Forschung gerückt, und zwar weiterhin vornehmlich im Blick auf das rabbinische Judentum und seine Auseinandersetzung mit dem entstehenden Christentum. Hier sind an erster Stelle die programmatischen Arbeiten von Daniel Boyarin zu nennen: Mit seinem Buch *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* und in einer stattlichen Reihe von Aufsätzen bemühte Boyarin sich, die starren Fronten von «Christentum» versus «Judentum» und «Orthodoxie» versus «Häresie» zugunsten eines differenzierteren Bildes aufzubrechen, wonach die Rabbinen (noch) nicht gegen Feinde von außen kämpften, sondern primär mit Gegnern innerhalb der eigenen rabbinischen Bewegung argumentierten. Ich selbst habe mich mit meinen Büchern *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums* und *The Jewish Jesus: How Judaism and Christianity Shaped Each Other* in diese Diskussion eingemischt, die in den letzten Jahren vornehmlich zwischen Boyarin und mir geführt wird. 2012 und 2013 hat sich Menachem Kister mit zwei ebenso gewichtigen wie umfangreichen Aufsätzen zu Wort gemeldet, die bisher leider nur in Hebräisch vorliegen. Kister beschwört wieder das alte, statische Modell der frühzeitig und dauerhaft getrennten Religionen «Judentum» und «Christentum» herauf: Im Unterschied zu den Christen, die von theologischen Fragen angetrieben waren, ging es den Rabbinen «nur» um die Lösung exegetischer Probleme, die sich aus widersprüchlichen Bibelversen ergaben; binitarische Ideen im Judentum seien ein Konstrukt der modernen Forschung und hätten den Rabbinen völlig ferngelegen.

Für die Zeit *vor* dem rabbinischen Judentum und dem Neuen Testament gab es bisher nur wenige Einzeluntersuchungen. 2012 hat Boyarin in seinem Buch *The Jewish Gospels: The Story of the Jewish Christ* den Versuch unternommen, diese Lücke auszufüllen und den Bogen von der Hebräischen Bibel zum neutestamentlichen Christentum zu schlagen. In meiner Rezension zu diesem Buch habe ich auf die reiche und auch von Boyarin bisher noch nicht hinreichend gewürdigte nachexilische Literatur zu unserem Thema hingewiesen. Hier möchte ich es nun erstmals wagen, das ganze antique Judentum von der Hebräischen Bibel bis zum Ende der rabbinischen Epoche – also die Periode des Zweiten Tempels bzw., in deutscher Terminologie, das Frühjudentum *und* das rabbinische Judentum, einschließlich der frühen jüdischen Mystik – in den Blick zu nehmen.

Der erste Teil «Das Judentum des Zweiten Tempels» setzt mit dem Menschensohn des Danielsbuches ein, der einen großen Teil der weiteren Diskussion bestimmen sollte. Er ist sehr wahrscheinlich als der Engel Michael, der himmlische Repräsentant des Volkes Israel, zu deuten, der den zu erwartenden irdischen Sieg Israels über die Heidenvölker im Himmel vorwegnimmt. Mit ihm betritt erstmals ein Engel die Bühne, der in einen quasi-göttlichen Status erhoben wird und in dieser Eigenschaft die Interessen des irdischen Gottesvolkes im Himmel vertritt. Es folgt ein Kapitel über die Weisheitsliteratur, wie sie sich in den kanonischen Sprüchen Salomos (*Proverbia*) sowie in den nichtkanonischen Büchern Jesus Sirach und Weisheit Salomos (*Sapientia Salomonis*) niedergeschlagen hat. Hier werden zwei konkurrierende Traditionenstränge sichtbar, nämlich einmal ein traditionell biblisch geprägter Strang, wonach die Weisheit als Kind (genauer Tochter) Gottes vor der Erschaffung der Welt erschaffen, zunächst bei Gott im Himmel inthronisiert und dann als seine Abgesandte zu den Menschen (genauer dem Volk Israel) auf die Erde geschickt wird. Der zweite Strang, der stark von der platonischen Philosophie geprägt ist, versteht die Weisheit als Urbild der göttlichen Vollkommenheit, das in verschiedenen Stufen der Emanation die göttliche Kraft in die irdische Welt vermittelt. Im Judentum wird daraus die Torah, im Christentum der personifizierte Logos.

Die beiden anschließenden Kapitel befassen sich mit zwei Texten der Gemeinde von Qumran, die beide die in Daniel angelegte Linie der Vergöttlichung eines Engels oder Menschen weiter vorantreiben. Während Daniel die Herkunft des «Menschensohns» im Dunkeln lässt, erscheint im ersten Text, dem sogenannten Selbstverherrlichungshymnus, erstmals ganz eindeutig ein Mensch, der in bisher unerhörter Weise in den Himmel erhoben und dort als eine göttlich-messianische Gestalt unter und über den Engeln inthronisiert wird. Der zweite Text, das sogenannte Daniel-Apokryphon, eine Auslegung des biblischen Danielbuchs, erhöht den Menschensohn von Daniel 7 zum «Sohn Gottes» und «Sohn des Höchsten» und erwartet von ihm die endzeitliche Rettung des Volkes Israel.

Es folgen zwei Kapitel mit zentralen Themen der sogenannten Pseudepigraphen der Hebräischen Bibel. Das erste ist den Bilderreden des Äthiopischen Henochbuchs gewidmet, in denen der Menschensohn, der auf dem göttlichen Thron der Herrlichkeit als endzeitlicher Richter inthronisiert wird, kein anderer ist als der in den Himmel erhobene Mensch Henoch. Das zweite nimmt die Gestalt des Menschensohns im 4. Buch Esra in den Blick, der, mit dem Messias gleichgesetzt, am Ende der Zeiten die Heidenvölker besiegen und sich als «Sohn Gottes» offenbaren wird. Wir beobachten in diesen Texten die beiden gegenläufigen – oder genauer: sich ständig überschneidenden – Linien von einem Engel, der zu einer göttlichen oder halbgöttlichen Gestalt erhoben und am Ende der Zeiten als Retter Israels erscheinen wird, sowie von einem unsterblichen Menschen, der in den Himmel aufsteigt und dort, in einen Engel verwandelt, als nahezu gottgleiche Erlösungsfigur seinen Platz einnimmt.

Die beiden letzten Kapitel des ersten Teils gehen der philosophisch geprägten Linie der Weisheitsliteratur nach. Im Gebet des Joseph ist der höchste Engel Israel als der Erstgeborene vor aller Schöpfung mit dem Menschen Jakob, dem Stammvater Israels, identisch. Der höchste Engel im Himmel ist also in Wirklichkeit ein Mensch, der als einziges Lebewesen vor aller Schöpfung bei Gott im Himmel war. Die Rolle der Weisheit in den kanonischen und nichtkanonischen Büchern der Bibel nimmt nun ein Mensch ein, der hier aber nicht in einen Engel verwandelt werden muss, sondern von Anfang an mit einem Menschen gleichgesetzt wird: Der Engel ist ein Mensch, und der Mensch ist ein Engel. Die Parallelen zum gottgleichen Jesus-Christus, der als Erstgeborener vor aller Schöpfung schon immer bei Gott war, dann aber Menschengestalt annehmen musste, um das göttliche Erlösungswerk zu vollenden, liegen auf der Hand. Bei dem jüdischen Philosophen Philo ist es der Logos, die schöpferische Kraft Gottes, der nicht nur als Erstgeborener vor aller Schöpfung und Höchster unter den Engeln bezeichnet wird, sondern auch als der urbildliche, nach dem Ebenbild Gottes geschaffene Mensch. Näher kann man dem Gedanken von zwei Göttern im Himmel kaum kommen, und es ist wenig überraschend, dass Philo von seinen späteren christlichen Verehrern unter die Kirchenväter erhoben wurde.

Der zweite Teil, «Das Judentum der Rabbinen und der frühen jüdischen Mystik», betrachtet erstmals die unterschiedlichen Traditionenstränge der klassischen rabbinischen Literatur im engeren Sinne und der frühen jüdischen Mystik im Zusammenhang. Hier zeigen sich markante Unterschiede zwischen dem rabbinischen Judentum Palästinas auf der einen Seite und dem rabbinischen Judentum Babyloniens sowie der jüdischen Mystik auf der anderen. Das erste Kapitel, das der Fortführung der Menschensohn- Tradition im rabbinischen Judentum gewidmet ist, kommt zu dem Ergebnis, dass der Menschensohn bei den Rabbinen Palästinas, ganz anders als in der Epoche des Zweiten Tempels, so gut wie irrelevant ist. In der Forschung wird im Wesentlichen nur ein einziger palästinischer Midrasch⁶ zitiert (ein Kommentar zum

⁶ «Midrasch» (Plural «Midraschim») ist der Fachterminus sowohl für einzelne Auslegungen der Hebräischen Bibel in der klassischen rabbinischen Literatur als auch für die Sammelwerke, die den jeweiligen Büchern der Bibel gewidmet sind.

Bibelvers Ex. 20,2), in dem die unterschiedlichen Erscheinungsweisen Gottes als alter und als junger Gott diskutiert werden. Da im Kontext dieser Diskussion auch der Bibelvers Daniel 7,9 auftaucht, eben der Vers, der im babylonischen Talmud eine ganz zentrale Rolle spielen sollte (siehe das nächste Kapitel), möchten manche Forscher in diesem Midrasch einen frühen Beleg für das Fortleben binitarischer Traditionen im palästinisch-rabbinischen Judentum sehen. Meine Analyse des Midraschs kommt zu einem anderen Ergebnis: Ich finde in den Quellen des palästinischen Judentums keinen Beleg für den Menschensohn als einer zweiten Gottheit neben dem biblischen Schöpfergott und vermute, dass die Usurpation des jüdischen Menschensohns durch das Neue Testament – Jesus als der zur Rechten Gottes inthronisierte Menschensohn, der mit den Wolken des Himmels kommen wird – die Rezeption und Weiterentwicklung dieser ursprünglich elementar jüdischen Idee im Judentum des sich zunehmend christianisierenden Palästinas verhindert hat.

Ganz anders ist die Situation im Judentum Babyloniens (zweites Kapitel). Dort spielte das Christentum nur eine sehr untergeordnete Rolle, und genau dort lebten die binitarischen Vorstellungen weiter. Es ist der babylonische Talmud (und keine palästinische Quelle), der den Messiaskönig David mit dem Menschensohn von Daniel identifiziert und auf einem Thron neben Gott Platz nehmen lässt. Und es ist kein Geringerer als Rabbi Aqiva, einer der Helden sowohl des rabbinischen Judentums als auch der frühen jüdischen Mystik, dem diese Gleichsetzung in den Mund gelegt – und dem von seinen rabbinischen Kollegen sofort energisch widergesprochen wird. Wir begegnen hier erstmals einem Muster, das nahezu alle einschlägigen Quellen dieser Epoche durchziehen wird, nämlich die Wiederaufnahme kühner binitarischer Gedanken in bestimmten *jüdischen* Kreisen Babyloniens und die Zurückweisung dieser Gedanken sowie die scharfe Polemik dagegen in der rabbinischen Mehrheitsgesellschaft. Während der babylonische Talmud die Vorstellung von der Erhöhung Davids als vergöttlichter Menschensohn nur zusammen mit einer Polemik dagegen präsentierte, ist die Hekhalot-Literatur, die Literatur der frühen jüdischen Mystik,⁷ hier sehr viel unbefangener: Für die nur in der Hekhalot-Literatur überlieferte David-Apokalypse ist David ganz unbestritten der in den Himmel erhobene und neben Gott inthronisierte Messiaskönig. Christliche Parallelen in der Johannes-Apokalypse des Neuen Testaments sowie bei den Kirchenlehrern Ephrem dem Syrer und Johannes Chrysostomus zeigen, warum die meisten Rabbinen Babyloniens so allergisch auf die Erhöhung von David als gottgleichem Menschensohn und Messiaskönig reagierten.

Genau dieses Muster wird auch bei den Traditionen um den biblischen Patriarchen Henoch sichtbar, die ebenfalls im rabbinischen Judentum und in der frühen jüdischen Mystik rezipiert und weitergeführt werden (drittes Kapitel). Auch hier ist, ähnlich wie beim Menschensohn, auffallend, dass die palästinisch-rabbinischen Quellen ganz zurückhaltend und eher negativ gestimmt sind, während die babylonisch-rabbinischen Quellen und die Hekhalot-Literatur wieder die Ambivalenz von Rezeption und Ablehnung erkennen lassen. Nach einem kurzen Überblick über die Gestalt Henochs – des einzigen vorsintflutlichen Patriarchen, der keines natürlichen Todes starb, sondern lebendig in den Himmel aufgenommen wurde – in der Hebräischen Bibel und in den apokryphen Henochbüchern analysiere ich den einzigen palästinischen Midrasch, der das Schicksal Henochs diskutiert. Nur hier stoßen wir auf eine in ihrer scharfen Polemik kaum überbietbare Ablehnung der Himmelfahrt Henochs: Henoch ist für die Rabbinen Palästinas, ganz im Gegensatz zu ihren frühjüdischen Kollegen in der Zeit des Zweiten Tempels, ein Frevler, der nicht nur eines natürlichen Todes starb, sondern der diesen

⁷ Hekhalot-Literatur wird die Literatur genannt, die von den *hekhalot*, den himmlischen «Hallen» oder «Palästen», handelt, die der Mystiker bei seiner Himmelsreise durchschreitet, um zum göttlichen Thron (*merkavah*) im siebten «Palast» zu gelangen; diese «Hallen» oder «Paläste» können auch mit den sieben Himmeln gleichgesetzt werden. Der Begriff *hekhal* im Singular stammt ursprünglich von der Architektur des irdischen Tempels, wo er konkret für die Vorhalle vor dem Allerheiligsten verwendet wird. Der Mystiker, der die Himmelsreise unternimmt, wird paradoxe Weise *jored merkavah* genannt, das heißt der, der zur Merkavah «hinabsteigt».

Tod auch verdient hat. Ein Blick in die zeitgenössischen christlichen Quellen, die die vorchristliche jüdische Traditionslinie aufgreifen und christlich umdeuten, macht sofort deutlich, warum die palästinischen Rabbinen so reagieren.

Ganz anders verhält es sich wieder in der frühen jüdischen Mystik. Im 3. Henochbuch, dem jüngsten Werk der Hekhalot-Literatur, wird der Mensch Henoch in den höchsten Engel Metatron verwandelt und erhält den Ehrentitel «Kleiner» oder «Junger Gott» (*JHWH ha-qatan*). Damit ist der Höhepunkt binitarischer Traditionen im Judentum der Spätantike erreicht. Als wie gefährlich diese Gedanken angesehen werden konnten, zeigt der Midrasch vom Aufstieg Elischa ben Avujahs in den siebten Himmel, in dem dieser Metatron auf einem göttlichen Thron sitzen sieht und daraus schließt, dass es «zwei Mächte» im Himmel geben muss, nämlich Gott und Metatron – eine Erkenntnis, die als Häresie gedeutet wird und die sofortige Bestrafung des Rabbi wie auch Metatrons nach sich zieht. Auch hier ist der Ton in der Überlieferung der Hekhalot-Literatur viel verhaltener als in der Parallele im babylonischen Talmud.

Dasselbe gilt für den Traditionskomplex, der sich um Akatriel rankt, einen mit Metatron identischen Engel. Während in der Hekhalot-Literatur nicht der Rabbi, sondern ausgerechnet Gott selbst zum Protagonisten einer zweiten göttlichen Gestalt neben sich wird, ist es wieder der babylonische Talmud, der in einer Parallelversion die Maßstäbe zurechträgt und die «reine Lehre» von dem einen und einzigen Gott wiederherstellt. Auch in der letzten Quelle über Rav Idith und Metatron wiederholt sich dieses Muster. In einem Midrasch, der sich nur im babylonischen Talmud findet, streiten der Rabbi und ein unbekannter Häretiker über Metatron: Der Rabbi gibt leichtfertig zu, dass Metatron denselben Namen wie Gott trägt, und wird damit ungewollt zum Vertreter der Idee eines zweiten Gottes – was er dann ebenso erschrocken wie ungeschickt von sich weist. Der Talmud versucht also wieder, den binitarischen Gedanken durch eine Polemik zu entschärfen. Auch hier belegen bisher wenig beachtete Texte aus der Hekhalot-Literatur, dass die Vorstellung von zwei Göttern im Himmel sich in Kreisen der jüdischen Mystiker festgesetzt hatte und genau deswegen von den Rabbinen des babylonischen Talmuds so heftig bekämpft wurde.

Damit ist der Kreis des Themas von den zwei Göttern im jüdischen Himmel vom biblischen Danielbuch bis ins rabbinische Judentum und in die jüdische Mystik der Spätantike umrissen. Methodisch gehe ich so vor, dass ich keinen allgemeinen Überblick und auch keine abgehobenen Thesen vortrage, sondern meine Überlegungen jeweils aus den Quellen entwickle. Ich bitte meine Leser daher, sich mit mir auf die Interpretation einiger zentraler Texte einzulassen, denn anders lässt sich ein so schwieriges und in seinen Konsequenzen weitreichendes Thema nicht seriös behandeln. Im Kern behaupte ich ja nichts Geringeres, als dass die Vorstellung von einem siegreichen Monotheismus weder für das nachexilische Judentum seit Daniel zu halten ist noch – und erst recht nicht – für das nach-neutestamentliche Judentum. Gerade das Judentum der Spätantike mit den Protagonisten der frühen jüdischen Mystik an der Spitze – die eben nicht nur auf hermetisch abgeschlossene und eher skurrile Kreise beschränkt blieben, sondern in das Zentrum des babylonisch-rabbinischen Judentums vordrangen – war, ungeachtet aller Bemühungen um Abgrenzung vom Christentum, für binitarische Gedanken anfällig. Trotz der Usurpation binitarischer Ideen durch die Christologie des Neuen Testaments und der frühchristlichen Autoren hat das Judentum der Rabbinen und der frühen Mystiker an diesen Ideen festgehalten. Indem es die Vorstellung von den zwei Göttern im jüdischen Himmel wieder aufgreift, antwortet das Judentum der Spätantike auch auf die Anmaßung des Christentums, aber diese Antwort ist in ihrem Wesen genuin jüdisch und als solche nicht nur abwehrend und abgrenzend, sondern auch affirmativ. Insofern konkurrierten das frühe Christentum und das rabbinische Judentum auch um den zweiten Gott neben dem Schöpfergott.

Quelle: Peter Schäfer, *Zwei Götter im Himmel. Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike*,

München: C.H. Beck, 2017, S. 7-21.