

# Vermittelte Gegenwart

Herausgegeben von  
ANDREA TASCHL-ERBER  
und IRMTRAUD FISCHER

*Wissenschaftliche Untersuchungen  
zum Neuen Testament  
367*

---

**Mohr Siebeck**

Wissenschaftliche Untersuchungen  
zum Neuen Testament

Herausgeber / Editor  
Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber / Associate Editors  
Markus Bockmuehl (Oxford) · James A. Kelhoffer (Uppsala)  
Hans-Josef Klauck (Chicago, IL) · Tobias Nicklas (Regensburg)  
J. Ross Wagner (Durham, NC)

367





# Vermittelte Gegenwart

Konzeptionen der Gottespräsenz  
von der Zeit des Zweiten Tempels bis Anfang  
des 2. Jahrhunderts n. Chr.

Herausgegeben von  
Andrea Taschl-Erber und  
Irmtraud Fischer

Mohr Siebeck

ANDREA TASCHL-ERBER, geboren 1971; Studium der Kath. Theologie und Klassischen Philologie/Griechisch an der Universität Wien; 2006 Promotion (Dissertation zu Joh 20, 1–18); derzeit Universitätsassistentin am Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Graz.

IRMTRAUD FISCHER, geboren 1957; 1988 Promotion; 1993 Habilitation; 1997–2004 Professorin für Altes Testament und Theologische Frauenforschung an der Kath. Theol. Fakultät Bonn; seit 2004 Professorin für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Kath.-Theol. Fakultät Graz.



forschungsschwerpunkt

kultur- und de  
utungsgeschi  
chte europas



Gedruckt mit Unterstützung der Karl-Franzens-Universität Graz.

e-ISBN PDF 978-3-16-154725-6

ISBN 978-3-16-154617-4

ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohr.de](http://www.mohr.de)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Johannes Marböck,

Prof. em. für Alttestamentliche Bibelwissenschaft  
an der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz,

zur Vollendung des 80. Lebensjahres



## Vorwort

Die vorliegende Publikation widmet sich einem theologischen Zentralthema, das dennoch bislang kaum so ausführlich über beide Teile der christlichen Bibel hinweg behandelt wurde. Sie basiert auf einem internationalen und interdisziplinären Symposium, das unter dem gleichen Titel vom 5. bis zum 7. März 2015 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz zu Ehren des Emeritus des Instituts für Alttestamentliche Bibelwissenschaft, em. Univ.-Prof. Dr. Johannes Marböck, zur Vollendung seines 80. Lebensjahres abgehalten wurde. Als ein Forscher, der seinen Schwerpunkt in der späten Weisheit, insbesondere im Buch Jesus Sirach, hat, gehört er zu jenen, die immer wieder die theologischen Linien nicht nur ins Neue Testament hin ausgezogen haben, sondern auch jüdische Schriften aus der Zeit des Zweiten Tempels berücksichtigt haben. Das Symposium fügte sich zudem bestens in das Habilitationsprojekt von Univ.-Ass. MMag. Dr. Andrea Taschl-Erber zur *Imago Dei*-Konzeption ein, welches ebenso im Horizont einer interdisziplinären Zusammenschau von Altem und Neuem Testament sowie antikem Judentum situiert ist.

Die Durchführung des Symposiums wurde durch großzügige finanzielle Unterstützungen seitens der Diözese Graz-Seckau, des Landes Steiermark sowie der Universität Graz, vor allem des Habilitationsforums „Diskurse und Episteme“ sowie des Forschungsschwerpunkts „Kultur- und Deutungsgeschichte Europas“, ermöglicht. Zudem danken wir der Stadt Graz sowie der Diözese Linz für ihre Kostenbeiträge. Für einen Druckkostenzuschuss sei dem Forschungsmanagement und -service der Universität Graz gedankt.

Die Aufnahme des Bandes in die renommierte Reihe *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* verdanken wir dem Herausgeber Prof. Dr. Jörg Frey; den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Verlags Mohr Siebeck sei für ihre freundliche Betreuung gedankt. Für die professionelle Erstellung des Layouts und der Register gilt unser Dank Patrick Marko. Gerald Baumgartner danken wir für die sorgfältige Arbeit an den Literaturangaben, Dagmar Giglleitner für ihre Hilfe beim Sachregister sowie Ass.-Prof. Dr. Johannes Schiller für die Unterstützung bei den hebräischen Schriftsätzen. Prof. em. Dr. Siegfried Kreuzer sei für die Erstellung einer deutschen Fassung des Beitrags von Daniel Boyarin gedankt.





# Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	VII
Einleitung .....	1
<i>Beate Ego</i>	
Der Engel Rafael und die Witwe Judit Aspekte vermittelter Gottespräsenz in den Apokryphen .....	11
<i>Ludger Schwienhorst-Schönberger</i>	
Metaphorisch vermittelte Gottespräsenz Aufgezeigt am Hohelied .....	31
<i>Nuria Caldusch-Benages</i>	
Ben Sira 24:22 – Decoding a Metaphor .....	57
<i>Franz Sedlmeier</i>	
„Ezechiel sah eine Vision und beschrieb die Gestalten am Thronwagen“ (Sir 49,8) Zur Rezeption der Thronwagenvision Ezechiels in spätalttestamentlicher und zwischentestamentarischer Zeit .....	73
<i>Loren Stuckenbruck</i>	
Henoch als Menschensohn in den Bilderreden von 1 Henoch und im breiteren traditionellen Kontext .....	105
<i>Daniel Boyarin</i>	
Henoch und Metatron, der „Fürst der göttlichen Gegenwart“: „Apokalypse“ und der „zweite Gott“ .....	125
<i>Martin Ebner</i>	
Abgebrochene Karriere Zur Funktion der jüdischen Weisheitsspekulation bei der Entwicklung der neutestamentlichen Christologien in den synoptischen Evangelien .....	151

*Jörg Frey*

„Wer mich sieht, der sieht den Vater“:

Jesus als Bild Gottes im Johannesevangelium ..... 179

*Samuel Vollenweider*

„Einer ist der Mittler“ (1 Tim 2,5)

Mittleraussagen der neutestamentlichen Briefliteratur

in ihren frühjüdischen und hellenistischen Kontexten ..... 209

*Christoph Heil*

„Angeordnet durch Engel durch die Hand eines Mittlers“ (Gal 3,19)

Das paulinische Konzept von der Vermittlung der Tora ..... 229

*Andrea Taschl-Erber*

„Erstgeborener der ganzen Schöpfung“:

Der exklusive „Mittler“ im Brief an die Gemeinde in Kolossä ..... 245

*Wolfgang Kraus*

Jesus als „Mittler“ im Hebräerbrief ..... 293

Die Autorinnen und Autoren dieses Bandes ..... 317

Stellenregister ..... 319

Register der Autorinnen und Autoren ..... 353

Sachregister ..... 359

## Abkürzungen

Die Abkürzungen der Quellenliteratur richten sich hauptsächlich nach dem Abkürzungsverzeichnis des LThK<sup>3</sup>, ansonsten erfolgen die Abkürzungen von Reihen, Zeitschriften und Lexika nach dem IATG<sup>3</sup>.



# Einleitung

*Andrea Taschl-Erber – Irmtraud Fischer*

„Eine Gestalt habt ihr nicht gesehen, ihr habt nur eine Stimme gehört“ stellt das Deuteronomium fest (vgl. Dtn 4,12.15) und alle in der Hebräischen Bibel erzählten Gottesbegegnungen sind in Bezug auf das Sehen der Gottheit seltsam gebrochen: Jakob behauptet nach Gen 32,31 zwar, „Gott von Angesicht zu Angesicht geschaut“ zu haben, der Erzähler lässt die konfliktuöse Begegnung jedoch nachts stattfinden, noch bevor die Morgenröte aufsteigt und man einander erkennen kann (32,27). Auch Mose, von dem doch gesagt wird, dass er mit der Gottheit von Angesicht zu Angesicht redete (Ex 33,11), bekommt seinen Wunsch, Gottes Herrlichkeit sehen zu dürfen (Ex 33,18), nicht direkt erfüllt, sondern sieht „nur“ hinter ihm her: „Du kannst mein Angesicht nicht sehen, denn ein Mensch kann nicht mich sehen und am Leben bleiben.“ (Ex 33,20) Dieselbe Vorstellung findet sich auch im Neuen Testament: „Niemand hat Gott jemals gesehen“ (Joh 1,18). Eine unmittelbare Gottesschau ist in der biblischen Überlieferung verwehrt.

Doch wie offenbart sich die Gottheit? Durch welche vermittelnden „Medien“ wird die Kommunikation zwischen Gott und Mensch möglich? Hier ist zunächst einmal festzuhalten, dass angesichts des Bilderverbots<sup>1</sup> statt einer Repräsentanz im Kultbild wie in den umgebenden Kulturen andere Vermittlungsinstanzen akzentuiert werden und insbesondere das Wort von eminenter Bedeutung ist, das sich in vielfältigen Sprachbildern<sup>2</sup>, Gottesvorstellungen und Gottesbegegnungen artikulieren kann.

Im biblischen und außerbiblischen Schrifttum finden sich unterschiedlichste Konzeptionen, die Gottespräsenz zu erschließen. Einigen geht der vorliegende Band nach, ohne enzyklopädisch-systematisch die Vermittlung göttlicher

---

<sup>1</sup> Dazu Christoph DOHMEN, Studien zu Bilderverbot und Bildtheologie des Alten Testaments (SBAB 51), Stuttgart 2012, dessen Vortrag auf dem Symposium leider krankheitsbedingt entfallen musste.

<sup>2</sup> Zu metaphorisch vermittelter Gottesrede siehe den Beitrag von Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER in diesem Band sowie Irmtraud FISCHER, Las imágenes de Dios tras la adopción del monoteísmo: Ninguna imagen iconográfica, pero miles de imágenes verbales, in: Carmen Bernabé Ubieta (Hg.), Los rostros de Dios. Imágenes y experiencias de lo divino en la Biblia. III Congreso Bíblico Internacional de la ABE (Sevilla, 3–5 septiembre 2012) (Asociación Bíblica Española/Monografías 62), Estella 2013, 167–180.

Gegenwart aufarbeiten zu können oder zu wollen. Der zeitliche Rahmen der erforschten biblischen und außerbiblischen Konzepte erstreckt sich dabei von der Zeit des Zweiten Tempels bis zur formativen Epoche neutestamentlicher Texte und im Falle der Henoch-Tradition auch noch darüber hinaus.

Eine besondere Rolle kommt *Mittlerfiguren* zu, um die Distanz zum Göttlichen zu überwinden. Der – eher religionswissenschaftliche als biblische – Begriff des „Mittlers“ (im Neuen Testament technisch μεσίτης<sup>3</sup>) ist unscharf; es treten vielmehr unterschiedliche Konzepte und Aspekte zu Tage. Als Aufgabe lässt sich eine „Vermittlung“ zwischen Gott und Menschen definieren, wodurch eine Kommunikationsfunktion gegeben ist, die in zwei entgegengesetzte Richtungen läuft. Mittlerschaft bestimmt daher eine *Position* „in der Mitte“ zwischen zwei Polen<sup>4</sup> sowie eine *Funktion* im Dienste beider (z. B. die Verkündigung eines Gotteswortes und die Fürbitte für das Volk durch eine prophetische Mittlerfigur).<sup>5</sup> Insbesondere geht es etwa um die vergegenwärtigende Repräsentation Gottes oder um die Vermittlung von Gottes Offenbarung sowie Heils- und Gerichtshandeln.

In der Hebräischen Bibel begegnen als menschliche Mittler beispielsweise *prophetisch Begabte, Priester, Könige*<sup>6</sup> oder charismatische *Führer- und Rettergestalten* auch jenseits eines formellen Auftrags oder bestimmten Amtes (darunter Frauen wie Judit<sup>7</sup>). Einige Figuren werden in der Rezeption in der Literatur des Zweiten Tempels in den himmlisch-göttlichen Bereich „erhöht“, z. B. Patriarchen wie *Abraham, Jakob* oder *Henoch*. An bestimmte Figuren und Ämter knüpfen sich heilvolle Zukunftserwartungen. So richten sich die Hoffnungen etwa auf den davidischen *Messias-König* oder den endzeitlichen Hohepriester (siehe z. B. die *Melchisedek*-Tradition). *Mose* als Mittler par excellence<sup>8</sup> fun-

<sup>3</sup> Auf Mose bezogen in Gal 3,19.20 (siehe den Beitrag von Christoph HEIL); auf Jesus angewandt in Hebr 8,6; 9,15; 12,24 (Wolfgang KRAUS); 1 Tim 2,5 (Samuel VOLLENWEIDER). Zur Semantik des in der hellenistischen Rechtssprache beheimateten Begriffs (Schiedsrichter, Vermittler, Zeuge eines Rechtsakts und Vertragsgarant, Bürge etc.), der in der LXX nur in Ijob 9,33 auftaucht, siehe etwa Albrecht OEPKE, Art. μεσίτης, μεσιτεύω, in: ThWNT 4 (1942) 602–629; Dieter SÄNGER, Art. μεσίτης, μεσιτεύω, in: EWNT 2 (1981) 1010–1012, sowie Wolfgang KRAUS in diesem Band.

<sup>4</sup> Vgl. etwa Plato, symp. 202e (in Bezug auf den Eros als δαίμων).

<sup>5</sup> Vgl. z. B. Philo, somn. 1,143: „Wenn wir seiner angesichtig würden, brauchten wir wohl einen der Mittler (τινος τῶν μεσιτῶν) und würden sagen: ‚Sprich du für uns, und nicht soll Gott zu uns sprechen, damit wir nicht sterben‘ (Ex 20,19).“

<sup>6</sup> In Entsprechung zum sakralen Königtum altorientalischer Königsideologie (der König als „Sohn“ und „Bild“ Gottes).

<sup>7</sup> Siehe den Beitrag von Beate EGO in diesem Band.

<sup>8</sup> Siehe Lev 26,46 (LXX: ... και ὁ νόμος, ὃν ἔδωκεν κύριος ἀνὰ μέσον αὐτοῦ καὶ ἀνὰ μέσον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐν τῷ ὄρει Σιναι ἐν χειρὶ Μωϋσῆ); Sir 45,1–5; AssMos 1,14 (von Anfang der Welt als „Mittler“ des Bundes erwählt); 3,12 (jeweils *arbitr/μεσίτης*); Philo, Mos. 2,166

giert als Typus aller weiteren Prophetie (Dtn 18,15–18).<sup>9</sup> In der Rezeptionslinie des „Menschensohns“ von Dan 7 verbinden sich messianische Elemente mit der Tradition des jesajanischen „Gottesknechts“ zum Erwählten des äthiopischen Henochbuchs.<sup>10</sup>

Daneben erweisen sich *Engel* als klassische Gottesboten und -repräsentanten, die in früheren alttestamentlichen Texten als anonym bleibende Kommunikationsmittler zwischen Gott und Mensch auftreten, in den Spätschriften bereits Namen erhalten (in Dan *Gabriel*, *Michael*, in Tob *Rafael*) und so stärker als eigenständige Figuren gezeichnet werden.<sup>11</sup> Eine ausgeprägte Angelologie – mit hierarchischer Machtpyramide – findet sich allerdings erst im außerkanonischen Schrifttum, das die Vorstellungen vom himmlischen Hofstaat spekulativ entfaltet,<sup>12</sup> korrelierend mit einem insbesondere in hellenistischer Zeit großen Interesse an himmlischen Mittlerwesen. Dabei können die differenzierten Kompetenzen der Engel, die auch die Elemente und Gestirne kontrollieren, die Rolle von paganen Gottheiten übernehmen, wodurch die Kosmologie mit einem inklusiven Monotheismus kompatibel wird.<sup>13</sup>

Ob Messias, Menschensohn oder Engelfürsten: Figuren neben oder auf dem göttlichen Thron (z. B. *Metatron*<sup>14</sup>) partizipieren im religiösen Symbolsystem an der göttlichen Identität. Teilweise werden sie als Träger des göttlichen *Namens* vorgestellt (vgl. Ex 23,21). Seien es mythisch-transzendente oder irdische Gestalten, es handelt sich jeweils um personale oder personhaft gedachte Figuren.

Zunehmend vermitteln auch „hypostasierte“ göttliche Attribute wie die präexistente Weisheit, Gottes Wort, der göttliche Name, JHWHs Kabod oder die Schekina die göttliche Präsenz. Eine besondere Rolle nimmt hier die personifi-

---

(μεσίτης και διαλακτήης, „Mittler und Versöhner“); Gal 3,19f. Vgl. auch seine Inthronisation in der *Exagoge* Ezechiels des Tragikers.

<sup>9</sup> Siehe dazu ausführlich Irmtraud FISCHER, *Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechterfaires Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel*, Stuttgart 2002, sowie DIES., *Das Prophetieverständnis von Dtn 18 als kanonische Deute-kategorie*, in: Ilse Müllner / Ludger Schwienhorst-Schönberger / Ruth Scoralick (Hg.), *Gottes Name(n). Zum Gedenken an Erich Zenger* (HBS 71), Freiburg i. Br. 2012, 151–168.

<sup>10</sup> Siehe z. B. äthHen 48. Zur Identifikation Henochs mit dem „Menschensohn“ in den *Bilderreden* des äthHen siehe den Beitrag von Loren T. STUCKENBRUCK.

<sup>11</sup> Zu *Rafael* im deuterokanonischen Tobitbuch siehe den Beitrag von Beate EGO.

<sup>12</sup> Zur Rezeption der Thronwagenvision Ezechiels siehe den Beitrag von Franz SEDLMEIER.

<sup>13</sup> Im Unterschied dazu werden die Chaosmächte in Gen 1 durch den Schöpfer gebändigt, die astralen Mächte depotenziert und die Herrschaft über die Natur auf den Menschen übertragen. Vgl. Erhard S. GERSTENBERGER, *Boten, Engel, Hypostasen: Die Kommunikation Gottes mit den Menschen*, in: Markus Witte (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog* (FS Otto Kaiser) 1 (BZAW 345/1), Berlin 2004, 139–154: 140.

<sup>14</sup> Dazu Daniel BOYARIN in diesem Band.



zierte *Weisheit* ein, welche etwa die göttliche Schöpfungsordnung repräsentieren kann, in der sich Gottes Gegenwart vermittelt.<sup>15</sup> Vor allem in der Spätzeit verbinden sich mit der theologischen Weisheit teilweise auch Vorstellungen von Gottes *Geist* (vgl. z. B. Weish 1,6; 7,7.22). Wie gerade das Beispiel der Weisheitsliteratur zeigt, stoßen in veränderten historischen Situationen traditionelle Entwürfe oft an ihre Grenzen, sodass in je neuen Kontexten eine Neuformulierung der herkömmlichen Modelle nötig ist, insbesondere auch im interkulturellen Dialog.

Das *Wort*, das etwa in der Wortereignisformel gleichsam als selbständiges Subjekt auftritt, wird im Alten Testament als *das* Charakteristikum der Prophetie gesehen: Das Prophetiegesetz Dtn 18,14–22 versteht Prophetie ausschließlich vom Wort her und nach Jer 18,18 mangelt es den prophetisch Begabten nicht am Wort. Durch die priesterschriftliche Schöpfungskonzeption in Gen 1 wird das göttliche Wort auch zur kreativen Macht. Die Mittlerschaft des Wortes verbindet damit Schöpfung und Offenbarung, wodurch ein Anstoß gegeben wird, dass sich die Wort-Theologie zunehmend zu einem zentralen Konzept entwickelt. In einer Synthese von Weisheit und Wort (vgl. Sir 24)<sup>16</sup> wird die *Tora* als Konkretisierung heilsgeschichtlicher Offenbarung im Horizont der universalen Schöpfungsordnung (in dieser Spannung von Universalismus und Partikularismus) zum entscheidenden Kriterium jüdischer Identität, als stets neu auszulegendes „Erbteil“ bzw. Vermächtnis. Die spätnachexilischen Weisheits- und *Logos*-Spekulationen stellen schließlich die Matrix für jüdische und christliche Konzepte des 1. Jh. dar,<sup>17</sup> welche im Dialog mit griechischer Philosophie (vor allem Mittelplatonismus und Stoa) formuliert werden. Insbesondere mit dem Logosbegriff werden in die alttestamentliche Wort-Theologie philosophische Ideen integriert (siehe Philo von Alexandrien)<sup>18</sup>. Unter Wahrung der Trans-

<sup>15</sup> Für einen knappen Überblick über die Entwicklung der personifizierten Weisheit siehe z. B. Martin LEUENBERGER, Die personifizierte Weisheit vorweltlichen Ursprungs von Hi 28 bis Joh 1. Ein traditionsgeschichtlicher Strang zwischen den Testamenten, in: ZAW 120 (2008) 366–386; Gerlinde BAUMANN, Die Weisheitsgestalt. Kontexte, Bedeutungen, Theologie, in: Christl Maier / Nuria Calduch-Benages (Hg.), Schriften und spätere Weisheitsbücher (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 1/3), Stuttgart 2013, 57–74. Siehe auch den Beitrag von Andrea TASCHL-ERBER in diesem Band.

<sup>16</sup> Dazu siehe den Beitrag von Nuria CALDUCH-BENAGES.

<sup>17</sup> Vgl. Daniel BOYARIN, Abgrenzungen. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums. Aus dem Amerikanischen von Gesine Palmer (ANTZ 10), Berlin 2009, 165: „Die Idee, daß der Logos oder die Sophia (die personifiziert gedachte Weisheit) der Ort von Gottes Gegenwart in der Welt ist – tatsächlich die Idee von Gottes Wort oder seiner Weisheit als Vermittlerfigur –, war in der Welt des jüdischen Denkens im ersten und zweiten Jahrhundert sehr weit verbreitet.“

<sup>18</sup> Sarah J. PEARCE konnte der Einladung zum Symposium aufgrund dienstlicher Verhinderung leider nicht nachkommen und ihren angekündigten Vortrag „Mediating the Divine

zendenz Gottes vermitteln Wort und Weisheit das göttliche Engagement in der Schöpfung.<sup>19</sup> Dass diese im theologischen Diskurs zunehmend wie selbständige Personen agieren (ohne aber getrennt von Gott existierende „Hypostasen“ zu werden)<sup>20</sup>, zeigt beispielsweise der Anfang der Genesis im Targum Neophyti, wo die *Memra* mit (der) Weisheit Himmel und Erde erschafft.

Vorstellungen von Gottes *Kabod/Doxa* und *Schekina* prägen die kultisch repräsentierte göttliche Gegenwart.<sup>21</sup> Als Haftpunkte sind etwa die Jerusalemer Tempeltheologie mit ihrem eher statischen Konzept der Anwesenheit Gottes im Allerheiligsten zu erheben, aber auch die Entwürfe einer mit dem Volk mitgehenden, mobilen Gottespräsenz, wie sie in den Texten um das Offenbarungszelt sowie um den ezechielischen Thronwagen zu Tage treten. Apokalyptische<sup>22</sup> Schriften und die an die Thronwagenvision Ezechiels<sup>23</sup> anknüpfende *Merkaba*-Mystik bezeugen demgegenüber ein besonderes Interesse an der himmlischen Gottesschau und der Teilhabe am Kult der Engel im himmlischen Heiligtum (siehe z. B. die Sabbatlieder von Qumran).

Im Neuen Testament werden viele Traditionslinien auf *Jesus Christus* als ikonischen<sup>24</sup> Repräsentanten Gottes fokussiert und konzentriert,<sup>25</sup> „durch den“ Schöpfung und Erlösung vermittelt werden – in einer Synthese von König, Prophet und Priester<sup>26</sup>, von Messias/Menschensohn- und Weisheit/Logos-Traditionen,<sup>27</sup> von Engel-, Adam- und Doxa-Christologie. Eine ähnlich vereinheitlichende Tendenz belegt bereits Philo, der etwa im Summarium von Predikationen des „vielnamigen“ Logos in conf. 146 diesen als „Erstgezeugten“, Presence: Philonic Perspectives“ daher nicht halten.

<sup>19</sup> Vgl. z. B. Philo, quaest. Ex. 2,13: der Logos als μεσίτης.

<sup>20</sup> Hier liefert Larry W. HURTADO, Art. Mediator Figures, in: John J. Collins / Daniel C. Harlow (Hg.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids 2010, 926–929: 928, einen guten Hinweis: „The clearest indication of this is the complete absence of any evidence that any of these figures was ever the recipient of worship.“

<sup>21</sup> Zum Konzept der „Einwohnung“ Gottes siehe den von Bernd JANOWSKI herausgegebenen Sammelband, dessen Vortrag ebenso krankheitsbedingt entfallen musste: DERS. / Enno Edzard POPKES (Hg.), *Das Geheimnis der Gegenwart Gottes. Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum* (WUNT 318), Tübingen 2014.

<sup>22</sup> Zur Problematisierung des Begriffs „Apokalyptik“ siehe Daniel BOYARIN in diesem Band.

<sup>23</sup> Dazu Franz SEDLMEIER in diesem Band.

<sup>24</sup> Zu Jesus als „Bild Gottes“ im Johannesevangelium siehe den Beitrag von Jörg FREY; zu Kol 1,15 Andrea TASCHL-ERBER und Samuel VOLLENWEIDER.

<sup>25</sup> Vgl. dazu Daniel BOYARIN, *The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ*, New York 2012, 72f.: „Jesus for his followers fulfilled the idea of the Christ [...]. [...] The job description [...] was there already and Jesus fit (or did not according to other Jews) the bill.“

<sup>26</sup> Zur priesterlichen Rolle Jesu siehe bes. Hebr: dazu Wolfgang KRAUS in diesem Band.

<sup>27</sup> Zu weisheitschristologischen Entwürfen im NT siehe die Beiträge von Martin EBNER (in Dialektik mit der Königschristologie) und Andrea TASCHL-ERBER.

„Erzengel“, „Anfang“, „Gottes Namen“, „Mensch nach dem Bild (Gottes)“ etc. tituliert. Ältere Traditionen aufnehmend, bezeugt später ebenso Justin eine gewisse Austauschbarkeit der Konzepte, der als „Anfang vor allen Geschöpfen“ eine göttliche Kraft („Dynamis“) benennt, die auch als „Doxa“, „Sohn“, „Weisheit“, „Engel“, „Gott“, „Kyrios“, „Logos“ bezeichnet werde (dial. 61,1). Die Verbindung einer göttlichen „Hypostase“ mit einem konkreten Menschen stellt jedoch ein Novum dar, wenngleich die Gleichsetzung einer himmlischen Figur mit einem erhöhten Menschen schon in der Henoch-Überlieferung begegnet.

In Anknüpfung an die Hebräische Bibel, die deuterokanonischen Schriften und die pseudepigraphische Literatur des Zweiten Tempels werden in den christologischen Entwürfen kontinuierliche Rezeptionslinien, aber auch – gerade in der christozentrischen Zuspitzung – Brüche sichtbar. Sprachformen einer „hohen Christologie“ werfen zudem die Frage nach der Kompatibilität mit dem Monotheismus auf,<sup>28</sup> insbesondere auch im Hinblick auf den jüdisch-christlichen Dialog und die Diskussion um „the parting of the ways“. Damit verbunden ist die Frage der Identität der sich neu konstituierenden Gruppe bzw. Bewegung im Rahmen einer jüdischen Matrix. Deswegen wird die Relevanz jüdischer Identitätsmerkmale wie Tora und Beschneidung im 1. Jh. heftig diskutiert (was sich auch in der Auslegungsgeschichte niederschlägt).<sup>29</sup>

Gegenüber einer solchen Christozentrik beleuchtet der vorliegende Band die Konzeptionen, wie Gottes Gegenwart erfahren, ausgedrückt und kommuniziert werden kann, in einer großen Breite, ohne diese freilich ganz auszuloten. Die Beiträge zeigen die Akzente und Impulse auf, die biblische und außerkanonische Schriften setzen, wenn sie in unterschiedlichen Epochen und Kontexten in Konfrontation mit zeitgenössischen theologischen und philosophischen Konzepten die Gottespräsenz neu interpretieren. Nicht jedem Vermittlungskonzept ist ein eigener Beitrag gewidmet. Alttestamentliche Vorstellungen spiegeln sich zudem auch im Horizont der neutestamentlichen Rezeption und Reflexion und kommen teilweise in den Artikeln zur Sprache, die Texten des Neuen Testaments gewidmet sind. Die Reihenfolge der Beiträge folgt dem katholischen Kanon, der sich an jenem der Septuaginta orientiert, mit einem Blick auf die Henoch-Literatur zwischen den Testamenten.

*Beate Ego* legt dar, wie verschiedene Konzepte der vermittelten Gottespräsenz in apokryphen bzw. deuterokanonischen Schriften in narrativen Diskursen entfaltet und in Relation zum Tempel gestellt werden. In den exemplarisch untersuchten Büchern Tobit und Judit treten Mittlerfiguren auf, durch welche Gottes Gegenwart in der Welt wirksam wird: Während sich im Tobitbuch der

<sup>28</sup> Siehe dazu Samuel VOLLENWEIDER in diesem Band.

<sup>29</sup> Zur paulinischen Diskussion im Galaterbrief siehe den Beitrag von Christoph HEIL.

Engel Rafael als Projektionsfläche göttlicher Gegenwart erweist, wirkt Gott in der Juditerzählung „durch die Hand einer Frau“.

Am Beispiel des Hohelieds zeigt *Ludger Schwienhorst-Schönberger* das „Konzept einer metaphorisch vermittelten Unmittelbarkeit“ auf: Nicht die klassischen Mittlerinstanzen wie König/Messias, Weisheit, Tora oder Tempel vermitteln hier die Gottespräsenz, sondern die im Hld besungene Liebesbeziehung zielt auf die *unvermittelte* „Einswerdung zwischen Gott und seinem Volk“ bzw. „zwischen Gott und Mensch“. Allerdings begegnet die Gottheit in *metaphorischer* Vermittlung (z. B. als König). Diese Metaphorik entfaltet der Autor nach einer Diskussion divergierender Auslegungstrends des Hld anhand von Textbeispielen aus dessen Overture, die in intertextueller Lektüre die Dynamik der *Liebesgeschichte* Gottes mit Israel (etwa Exil, Exodus, Rückkehr ins Land) beleuchten.

*Nuria Calduch-Benages* behandelt in ihrem Jesus Sirach gewidmeten Beitrag den wenig bearbeiteten V. 22 innerhalb der Gesamtkomposition von Sir 24. Hier gehen die überblendeten Metaphern, mit denen sich die Weisheit in ihrer Rede selbst beschreibt (wobei die erotische Metaphorik an das Hld erinnert), zu einer decodierten Sprache über, die bereits die Verbindung der Weisheit zum Gesetz (siehe V. 23) anklingen lässt.

In Sir 49,8 scheint der für die Rezeption der Thronwagenvision Ezechiels bedeutsame Begriff *Merkaba* auf (vgl. 1 Chr 28,18). Mit den Visionen in Ez 1–3; 10; 40–43, den Akzentsetzungen in der Septuaginta und den Targumim sowie der Rezeption inner- und außerhalb der Bibel (etwa in der Henoch-Tradition, in Qumrantexten und in der rabbinischen Literatur) befasst sich der Beitrag von *Franz Sedlmeier*. Die in der Vorstellung vom göttlichen Thronwagen implizierte Mobilität deutet auf eine Dissoziation von Gottespräsenz und Tempel, gerade im Exil. Während Ezechiel den entweihten wie den künftigen Tempel sieht, schaut der entrückte Henoch bei seiner Himmelsreise im Wächterbuch das himmlische Heiligtum als „Andersort“ gegenüber dem Zweiten Tempel. In den Sabbatopferliedern wird der Lobpreis der sich zunehmend verselbständigenden Wesen des Thronwagens zu einem himmlischen Gottesdienst entfaltet, an dem die Qumrangemeinde partizipiert. Demgegenüber rückt in der rabbinischen Diskussion die Tora als Ort der Gottesgegenwart in den Vordergrund.

Ebenso geht *Loren T. Stuckenbruck* auf 1 Hen (= äthHen) ein, der die Identifikation Henochs mit dem Menschensohn in den *Bilderreden* in den Blick nimmt. Als möglichen Anknüpfungspunkt präsentiert er dabei Henochs Rolle als „Schreiber“ in der frühen Henoch-Tradition, gerade auch im Kontext des göttlichen Gerichts, und in verwandter Literatur (z. B. Buch der Giganten, Jubiläenbuch, Genesis-Apokryphon). Zur Erläuterung der – mit heutigem Denken nicht kompatiblen – Identifikationsvorstellung greift er insbesondere auf

das paulinische Konzept der Gleichgestaltung bzw. Identifikation mit Christus zurück.

Auch *Daniel Boyarin* beschäftigt sich mit dem Henoch-Material, allerdings richtet er den Fokus auf die spätere Überlieferung und Rezeption, namentlich im Blick auf die Henoch-Metatron-Tradition. Zunächst problematisiert er den Begriff „Apokalyptik“, insbesondere im Sinne einer an den Rändern eines imaginierten „Mainstream“-Judentums verorteten Ideologie separatistischer Konventikel, um ausgehend von einer Neubewertung des Entstehungshintergrundes der darunter subsumierten Gattung von Texten (vor allem auch ihrer Verwurzelung in babylonischer Weisheit) Verbindungen der älteren Apokalypsen zur Hekalot-Literatur aufzuzeigen. Besonders spannend ist die Frage, ob eine kontinuierliche, wenngleich umstrittene, Überlieferung von Vorstellungen im Zentrum jüdischen religiösen Lebens vorliegt, in Bezug auf die Idee einer (in einen Menschen verwandelten oder aus einem Menschen hervorgehenden) zweiten göttlichen Figur. Denn mit dem in 3 Hen (*Sefer Hahekalot*) als „Fürst“ (oder „Prinz“) „des Angesichts“ bzw. „der göttlichen Gegenwart“ bezeichneten Erzengel Metatron ist die – auch im babylonischen Talmud<sup>30</sup> reflektierte – Vorstellung von „zwei Mächten im Himmel“ verknüpft, da er (wie der Menschensohn) im Himmel thronet.

Am Anfang der neutestamentlichen Beiträge stehen die den Evangelien gewidmeten Artikel. *Martin Ebner* untersucht, welche Rolle die jüdische Weisheitsspekulation für die Christologien der synoptischen Evangelien spielt. Nach einem Einstieg mit Mt 11,28–30, wo die funktionale Gleichsetzung Jesu mit der Weisheit seine Überlegenheit gegenüber anderen Toralehrern begründet, wendet er sich den sogenannten Weisheitslogien der Spruchquelle Q (7,31–35; 11,49–51; 13,34f.; 10,21f.) zu, die Jesus als Repräsentanten oder Gesandten der Weisheit bis hin zur Weisheit Gottes in Person stilisieren und so gegenüber konkurrierenden Institutionen in Israel göttlich autorisieren (und damit auch die Q-Missionare). In der „Übernahme“ durch Mt und Lk zeichnet sich allerdings ein Paradigmenwechsel zur Königschristologie als alternativem Leitkonzept ab, ausgelöst durch den angezielten Adressatenkreis.

*Jörg Frey* beleuchtet die im 4. Evangelium in nachösterlicher Perspektive entfaltete exklusive Offenbarerfunktion und Gottesrepräsentanz Jesu zunächst anhand narrativer und motivischer Beobachtungen zum Eingangskapitel, zu den erzählten „Zeichen“ und den Jesusreden sowie anhand einer Analyse christologischer Titel (Messias/Χριστός, Prophet, König, Gesandter, Menschensohn, Sohn, Gott-Prädikation). Daraufhin erörtert er die „Visualisierung“ und Ver-

---

<sup>30</sup> In bḤagiga 15a hat Metatron „die Macht zu sitzen“ erhalten, um gute Taten aufzuschreiben (was wiederum an die von Loren T. Stuckenbruck skizzierte Schreiberfunktion Henochs erinnert).

gegenwärtigung des unsichtbaren Gottes „in“ Jesus (siehe Joh 14,9–11 sowie andere Aussagen der reziproken Immanenz von Vater und Sohn) näher als durch die johanneische Darstellung des erhöhten Gekreuzigten „lektoral vermittelte Offenbarung“.

Den Beiträgen zur neutestamentlichen Briefliteratur ist jener von *Samuel Vollenweider* vorangestellt, der nach einer hermeneutischen Hinführung zur Kategorie „Mittlerschaft“ überblickshaft einige bekenntnisartige Texte bespricht (1 Tim 2,4–7; 1 Kor 8,6; Eph 4,4–6; Hebr;<sup>31</sup> Kol 1,15–20), welche die Einzigkeit Gottes mit der Exklusivität *eines* Mittlers korrelieren. Diesen „christologischen Monotheismus“ verortet er etwa in den hellenistischen Kontexten kultischer Henotheismen und philosophischer Diskurse der göttlichen Einheit. Insbesondere wendet er sich der für das religionsphilosophische Milieu der frühen Kaiserzeit repräsentativen pseudo-aristotelischen Schrift *De mundo* zu: Deren Konzept einer von Gottes transzendenter οὐσία differenzierten göttlichen „Kraft“, die den Kosmos durchdringt, konvergiert mit Denkformen jüdischer Weisheits- und Logostheologie, wie sie z. B. bei Philo zu Tage tritt, sowie christlicher Theologie.

*Christoph Heil* erörtert die paulinische Sicht der Vermittlung der Offenbarung Gottes in der Tora anhand einer Untersuchung von Funktion und Herkunft des „Gesetzes“ im Galaterbrief. Nach einer knappen Darstellung des historischen und literarischen Briefkontextes bietet er eine detaillierte Analyse von Gal 3,19f. einschließlich motivgeschichtlicher Studien zur diesbezüglichen Mittlerschaft von Engeln und durch Mose. In dieser doppelt vermittelten Herkunft der Tora sieht er einerseits die zeitgenössische philosophische Auffassung eines nur indirekt in der Welt handelnden transzendenten Gottes rezipiert, die sich etwa in der Vorstellung der Beteiligung von Engeln bei der Gesetzgebung am Sinai niederschlägt, andererseits gerade im Gal die heilsgeschichtliche Bedeutung der Tora relativiert.

*Andrea Taschl-Erber* zeigt die christologische Konzentration vermittelnder Konzepte im Christushymnus des Kolosserbriefs auf, dessen Doppelstruktur den „Sohn“ als – gegenüber konkurrierenden Instanzen exklusiven – Mittler von Schöpfung sowie Versöhnung präsentiert. Im Titel des „Erstgeborenen“ klingt bereits die Synthese von messianischer Soteriologie und Weisheits-/Logospekulation an. Die in Anknüpfung an die kosmologischen Prädikationen der Weisheitstradition (siehe insbesondere die intertextuellen Bezüge zu Spr 8; Sir 24; Weish und Philo) und unter Aufnahme von Topoi griechischer Philosophie entfaltete universale Schöpfungsmittlerschaft stellt – in identitätspolitischer Abgrenzung zur gegnerischen φιλοσοφία (Kol 2,8) – die Priorität des

---

<sup>31</sup> Aufgrund des eigens dem Hebr gewidmeten Beitrags von Wolfgang KRAUS nur in aller Kürze behandelt.

„Sohnes“ gegenüber kosmisch-angelischen Mächten heraus, welcher „Anfang“ und Ziel einer neuen Schöpfung ist. An dem in ihm als „Bild des unsichtbaren Gottes“ einwohnenden göttlichen Pleroma erlangen die Glaubenden Anteil durch die Inkorporierung in seinen Leib, die kosmisch-universale ἐκκλησία.

*Wolfgang Kraus* beleuchtet schießlich verschiedene Aspekte der Mittlerschaft Jesu im Hebräerbrief: In der Schriftargumentation des Eingangskapitels wird der „Sohn“ über einen „Mittler“ des Wortes und „Schöpfungsmittler“ (in Aufnahme jüdisch-hellenistischer Weisheitsspekulation) hinaus zum „Ort“, an dem Gott endgültig spricht, und zum Mitschöpfer, weshalb ihm als Träger des göttlichen Namens die Proskynese der Engel gebührt. Im Unterschied zur mittelplatonischen Metaphysik liege das Grundproblem des Hebr nicht im Hiat von Gott und Welt bzw. Mensch, sondern in jenem von Verheißung und (noch ausstehender) Vollendung des Heils. Gegenüber einer Infragestellung der Erhöhung Jesu fungiert der himmlische „Hohepriester“ als „Bürge“ (ἔγγυος, 7,22) und Garant der Erfüllung der Verheißung, indem er sie als μεσίτης (8,6; 9,15; 12,24) einer neuen διαθήκη in Kraft setzt.

Insgesamt bietet dieser Band damit einen Einblick in die große Vielfalt von Konzepten, mit denen man ab der Epoche des Zweiten Tempels versuchte, die Vermittlung zwischen Gott und Mensch zu verdeutlichen.

# Der Engel Rafael und die Witwe Judit

## Aspekte vermittelter Gottespräsenz in den Apokryphen

*Beate Ego*

### 1 Einleitung

Die Frage nach der Gegenwart Gottes, also nach der Vermittlung der Transzendenz in die Immanenz, gehört zu den zentralen Themen eines jeden religiösen Symbolsystems. Auf die spezifische Ausgestaltung dieses Motivs als der Vorstellung der Einwohnung Gottes im Rahmen der biblischen Tradition hat in jüngerer Zeit der von Bernd Janowski und Enno Edzard Popkes im Jahre 2014 herausgegebene Sammelband „Das Geheimnis der Gegenwart Gottes“ in eindrücklicher Art und Weise aufmerksam gemacht.<sup>1</sup>

Während die altorientalischen Sachparallelen, allen voran die spätägyptischen Tempelinschriften, immer wieder dem Gedanken der *incorporatio* Ausdruck geben – die Gottheit tritt in die Welt ein, indem sie sich temporär mit ihrem Kultbild „vereinigt“ –, sprechen die alttestamentlichen *Schekina*-Texte von einer *inhabitatio*, also von einer „Einwohnung“ Gottes im Tempel und/oder in seinem Volk.<sup>2</sup>

In diesem allgemeinen Rahmen ist es wiederum das Verdienst des Jubilars Johannes Marböck, den Blick auf die Überlieferung der Apokryphen bzw. Deuterokanonen gelenkt zu haben. Wie er in mehreren wichtigen Studien gezeigt hat, war es vor allem die Schrift des jüdischen Weisheitslehrers Jesus Sirach, die Entscheidendes zu dieser so theologisch-fundamentalen Thematik beigetragen hat. Denn in Sir 24 hören wir davon, wie die göttliche Weisheit auf dem Zion einwohnt, um sich dann in der Gestalt der Tora in die Welt hinein zu verbreiten. Interessant sind dabei die engen Bezüge der Bildwelt zur traditionellen Zionstheologie, insofern dass die Weisheit in Zion eingesetzt wird und sich in Jerusalem niederlässt (Sir 24,10f.). Die Metapher des Stromes, der in die Welt hinausgeht und der die Weisheit in der Gestalt der Tora, vermittelt durch einen

---

<sup>1</sup> Bernd JANOWSKI / Enno Edzard POPKES (Hg.), *Das Geheimnis der Gegenwart Gottes. Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum* (WUNT 318), Tübingen 2014.

<sup>2</sup> Bernd JANOWSKI, *Die Einwohnung Gottes in Israel. Eine religions- und theologiegeschichtliche Skizze zur biblischen Schekina-Theologie*, in: ders./Popkes (Hg.), *Geheimnis* (Anm. 1) 3–40: 39.



Weisheitslehrer, gleichsam allgegenwärtig macht (Sir 24,23–34), erinnert wiederum an das Motiv der Tempelquelle, das einen elementaren Bestandteil der Jerusalemer Kultkonzeption bildet.<sup>3</sup>

Ein Blick auf weitere Überlieferungen aus den Apokryphen bzw. den Deuterokanonen macht schnell deutlich, dass Jesus Sirach innerhalb der apokryphen Schriften des biblischen Kanons im Hinblick auf die Bedeutung des Themas der „vermittelten Gottesgegenwart“ keine Sonderrolle einnimmt. Neben dem Konzept der „Einwohnung“ gibt es hier vielmehr noch weitere Vorstellungen, die ganz generell dem Diskurs einer vermittelten Gottesgegenwart zuzuordnen sind. Wenn der Begriff auch nicht in der Eigensprachlichkeit der Texte erscheint, sondern das dahinterstehende Konzept aus verschiedenen Begriffen, Motiven und Bildern extrapoliert werden muss, so eröffnet sich hier doch ein extrem reiches und weites Feld, das bislang nur in Ansätzen aufgearbeitet wurde. So stellt im Zweiten Makkabäerbuch der Tempel als *locus classicus* der Gegenwart Gottes ein wichtiges Thema dar. Die Bildthematik – um den Überblick fortzuführen – wird in der Erzählung von „Bel und dem Drachen“ reflektiert, und gleich mehrere Werke widmen sich dem Motiv der vermittelten Gottesgegenwart am Beispiel der Herrschaftsideologie – so die Makkabäerbücher, aber auch – wenn gleich nicht ganz so offensichtlich – die Juditerzählung und die Zusätze der Estererzählung. Schließlich wäre bei dieser umfassenden *tour d’horizon* auch auf angelologische Konzepte zu verweisen, wie sie insbesondere im Kontext der Tobiterzählung und im Zweiten Makkabäerbuch erscheinen. Damit bietet die Fragestellung nach der vermittelten Gottesgegenwart im Hinblick auf die Apokryphen bzw. Deuterokanonen geradezu Stoff für eine kleine Monographie.

Innerhalb dieses breiten Spektrums und nach dieser knappen Einleitung (1) sollen in diesem Beitrag das Tobitbuch (2) und die Juditerzählung (3) fokussiert werden. Diese Überlieferungen sind insofern besonders interessant, da hier verschiedene Konzepte der vermittelten Gottesgegenwart in einem narrativen Diskurs entfaltet und zudem dezidiert in Relation zum Tempel gestellt werden.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Vgl. u. a. Johannes MARBÖCK, Gottes Weisheit unter uns. Sir 24 als Beitrag zur biblischen Theologie, in: ders., Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach, hg. v. Irma Fischer (HBS 6), Freiburg i. Br. 1995, 73–87; DERS., Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira (BBB 37), Bonn 1971, 34–96; DERS., Die Einwohnung der Weisheit und das Hauptgebot. Schöpferischer Umgang mit Traditionen im Sirachbuch, in: BN 154 (2012) 69–81. Siehe hierzu auch Beate EGO, Der Strom der Tora. Zur Rezeption eines tempeltheologischen Motivs in frühjüdischer Zeit, in: dies. / Armin Lange / Peter Pilhofer (Hg.), Gemeinde ohne Tempel / Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum (WUNT 118), Tübingen 1999, 205–214.

<sup>4</sup> Die Überlieferung in 2 Makk wird hier bewusst ausgespart, da zu diesem Thema derzeit eine Dissertation an meinem Lehrstuhl entsteht.

Eine kurze Zusammenfassung und ein Ausblick werden den Beitrag abschließen (4).

## 2 Der Engel Rafael und Angelologie im Buch Tobit

Die Handlung des Buches Tobit<sup>5</sup>, das wohl in der östlichen Diaspora entstand,<sup>6</sup> ist bekannt: Die Geschichte beginnt mit dem Lebensrückblick des alten Tobit aus dem Stamme Naftali. Nachdem er in seiner Jugend treu am Tempelgottesdienst teilgenommen hat und regelmäßig gewallfahrtet ist, nach Jerusalem etwa, wird er zusammen mit seiner Frau Hanna und seinem Sohn Tobias in das assyrische Exil nach Ninive deportiert. Auch dort pflegt er einen vorbildlich frommen Lebenswandel, denn er hält sich von den Mahlzeiten der Heiden fern und übt Taten der Barmherzigkeit und Nächstenliebe – etwa die Bekleidung seiner Brüder aus seinem Volk und deren Bestattung. Man würde erwarten, dass Tobit für seine guten Werke belohnt wird, aber das Gegenteil ist der Fall: Als er sich einmal nach der Bestattung eines seiner Brüder aus seinem Volk im Freien zum Schlafen niedergelegt hat, lässt ihm eine Schwalbe ihren Kot in die Augen

---

<sup>5</sup> Das Buch Tobit weist eine komplexe Textgeschichte auf. Abgesehen von den Fragmenten aus Qumran liegt es im Wesentlichen in zwei griechischen Rezensionen vor, im sogenannten Langtext (G II; Ms. Sinaiticus) sowie im Kurztext (G I; Ms. Alexandrinus, Ms. Vaticanus). Da die Qumrantexte meist mit der Langform (G II) übereinstimmen, liegt es nahe – so ein gewisser Forschungskonsens – dieser Textform eine zeitliche Priorität in der Überlieferung einzuräumen. Die Kurzversion (G I) ist dann als eine sekundäre Fassung zu beschreiben, die ihre Vorlage paraphrasiert und gegebenenfalls auch glättet. Weitere wichtige Überlieferungen des Textes liegen in lateinischer Sprache vor (Vetus Latina und Vulgata). Zur Textgeschichte des Tobitbuches siehe ausführlich Michaela HALLERMAYER, *Text und Überlieferung des Buches Tobit* (DCLS 3), Berlin 2008; siehe auch Joseph FITZMYER, *Tobit*, in: Magen Broshi u. a. (Hg.), *Qumran Cave 4. 14. Parabiblical Texts, Part 2* (DJD 19), Oxford 1995, 1–76; Tafeln I–X: 3–17; Robert HANHART, *Text und Textgeschichte des Buches Tobit* (AAWG.PH 139/MSU 17), Göttingen 1984; Christian J. WAGNER, *Polyglotte Tobit-Synopse. Griechisch – Lateinisch – Syrisch – Hebräisch – Aramäisch. Mit einem Index zu den Tobit-Fragmenten vom Toten Meer* (AAWG.PH 258/MSU 28), Göttingen 2003, XIII–XVI. Ein Meilenstein für die Erforschung des Tobitbuches war die Edition der Fragmente aus Qumran durch Joseph Fitzmyer (s. o.). Vgl. auch die Rekonstruktion des Textes von Klaus BEYER, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten. Ergänzungsband*, Göttingen 1994, 134–147. Die Texte aus der griechischen Tobitüberlieferung werden hier nach meiner Übersetzung des Buches in Wolfgang KRAUS / Martin KARRER (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart 2009, 635–663, zitiert.

<sup>6</sup> Zur Datierung des Werkes siehe u. a. Beate EGO, *Das Buch Tobit*, in: Gerbern S. Oegema (Hg.), *Unterweisung in erzählender Form* (JSHRZ 6/1/2), Gütersloh 2005, 115–150: 130f.; Joseph A. FITZMYER, *Tobit* (CEJL), Berlin 2003, 50–54.

fallen, woraufhin er erblindet. So wird er von seinen Nachbarn verspottet, und die Dinge spitzen sich zu, als seine Frau Hanna, die nun durch Heimarbeiten den Lebensunterhalt für die Familie verdienen muss, ihm Vorwürfe macht und ihm deutlich macht, dass all seine gerechten Taten letztlich umsonst sind. Daraufhin ist er so verzweifelt, dass er Gott in einem Bittgebet anfleht, ihn von dieser Schmach zu erlösen und sterben zu lassen (Tob 1,3–3,6).

Erzähltechnisch synchronisiert hören wir auch vom Schicksal der Sara in Ekbatana: Schon sieben Männern wurde sie zur Frau gegeben, aber ein böser Dämon, der Sara liebt, hat sie alle in der jeweiligen Hochzeitsnacht getötet. Der Dämon Aschmodai kann als ein Incubus beschrieben werden: Da er selbst seinem Opfer in Liebe verbunden ist, versucht er mit seinem aggressiven Verhalten – einem eifersüchtigen Liebhaber gleich – alle potentiellen Konkurrenten unschädlich zu machen. Im Gesamtkontext der Tobiterzählung symbolisiert Aschmodai aber nicht nur ein lebensfeindliches Element an sich, sondern auch ganz konkret einen Feind des Volkes Israel. Durch seine Aktivität steht er dem Prinzip der Endogamie entgegen, das für die Tobiterzählung einen hohen Wert bildet und als einer der wichtigsten Inhalte der Tora des Mose betrachtet wird (Tob 7,11). Sara, auf der als der einzigen Tochter ihrer Eltern eine enorme Bürde liegt, ist nun dem Hohn und dem Spott ihrer Mägde ausgesetzt (Tob 3,7–15). Wie der alte Tobit wendet sich auch Sara in ihrer Not mit einem Gebet an Gott, und daraufhin erfolgt der entscheidende Wendepunkt der Erzählung: Das Gebet der beiden wird erhört, sodass Gott den Engel Rafael aussendet,

die beiden zu heilen: Tobith, indem er die weißen Flecken von seinen Augen löste, damit er das Licht Gottes sähe, und Sarra, (die Tochter des) Raguel, indem er sie Tobias, dem Sohn des Tobith, zur Frau gäbe und den bösen Dämon Asmodaios von ihr löste (Tob 3,16f. G II).

Tatsächlich gelingt es dann im Laufe der Handlung, die Probleme der Protagonisten zu bewältigen: Rafael leitet Tobias an, aus der Leber, dem Herzen und der Galle eines Fisches eine Räucheressenz zur Vertreibung des Dämons und eine Augensalbe zur Heilung seines blinden Vaters herzustellen und diese auch im Verlauf der weiteren Handlung zum Einsatz zu bringen. Bei der Verabschiedung des Engels gibt dieser dann seine Identität preis (Tob 12,6–15.17–20) und offenbart, dass er „einer der sieben Engel [ist], welche bereitstehen, um vor die Herrlichkeit des Herrn hinzutreten“ (Tob 12,15 G II).<sup>7</sup> Die Erzählung endet mit

<sup>7</sup> Einen etwas anderen Akzent setzt Tob 12,15 G I, wo es wörtlich heißt: „Ich bin Raphael, einer der sieben heiligen Engel, die die Gebete der Heiligen hinauftragen und vor die Herrlichkeit des Heiligen hintreten.“ In dieser Passage wird das Konzept des himmlischen Rats bzw. des himmlischen Hofstaats aufgenommen. Im Unterschied zur früheren biblischen Überlieferung erscheint aber hier der zunächst eher untypische Terminus ἄγγελος, der das hebräische מַלְאָךְ wiedergibt. Dieser Begriff steht in der biblischen Überlieferung zunächst für den *Mal'akh Adonay* und wird erst in relativ späten Texten – so Ps 103 oder Ps 150 – mit

dem Preislied Tobits auf das erfahrene Rettungsgeschehen (Tob 13,1–18) und seiner Abschiedsrede, die einen Ausblick auf die Erlösung des Volkes beinhaltet (Tob 14,4–11), sowie mit einer Notiz über seinen Tod und den seiner Frau Hanna (Tob 14,11–15).

Der Name der Engelgestalt, die für den gesamten Hauptteil der Handlung eine zentrale Bedeutung innehat, ist Programm, denn Rafael bedeutet nichts anderes als „Gott heilt“. Da Rafael im Folgenden bei der Heilung der beiden Protagonisten auch selbst eine entscheidende Rolle spielt, ist es durchaus legitim, das Konzept der vermittelten Gottespräsenz als Interpretationskategorie zur Deutung dieser Figur heranzuziehen: Mit und durch Rafael werden den Protagonisten die göttliche Hilfe und der göttliche Schutz zuteil, die sie für die Lösung ihrer komplexen Lebensprobleme benötigen. Man kann an vergleichbare Vorstellungen aus den älteren Überlieferungen der Hebräischen Bibel denken, wonach der *Mal'akh Adonay* ebenfalls als eine Figur in menschlicher Gestalt erscheint und die göttliche Rettung vermittelt – hier sei nur an die beiden Versionen der Erzählung von Hagar in der Wüste in Gen 16,1–14 bzw. Gen 21,8–20 oder an die Erzählung von der Bindung Isaaks in Gen 22,1–14 gedacht.<sup>8</sup> Während aber der *Mal'akh Adonay* oft gar nicht deutlich von Gott zu trennen ist, da JHWH selbst in ihm spricht, wird Rafael als eine eigenständige Figur gekennzeichnet. Dies beginnt damit, dass er – im Gegensatz zum göttlichen Boten der früheren Überlieferung – einen Namen<sup>9</sup> hat; aber auch andere Momente zeigen die Eigenständigkeit dieser Figur. So erscheint Rafael nicht nur punktuell, sondern er begleitet Tobias auf seiner langen Reise über mehrere Wochen und Monate (Tob 4,1–10,13), bis dann auch sein Abschied in einer eigenen Szene ausgeschmückt dargestellt wird (Tob 12,1–22).

Rafaels Wirken für die beiden in Not geratenen Menschen ist nicht primär durch einzelne spektakuläre Rettungsaktionen bestimmt; vielmehr kommt Rafael Tobit und Sara vor allem dadurch zur Hilfe, dass er den jungen Tobias beständig während ihrer gemeinsamen Reise zum richtigen heilenden und helfenden Handeln anleitet. So befiehlt er, den Fisch zu fangen; er erklärt ihm die Herstellung der Räucheressenz und der Heilsalbe; er gibt ihm die Anweisung, wo er in Ekbatana übernachten soll und schließlich ordnet er auch an, dass er

---

der Hofstaatvorstellung verknüpft. Während die ältere biblische Überlieferung keine Hierarchisierung dieser Hofstaatwesen zeigt, erscheint der Hofstaat hier in der Tobiterzählung als eine besonders herausgehobene Gruppe von Engeln. Zur biblischen Botenvorstellung siehe auch Gen 16,7–13; 21,17–20; 22,11–18; 31,11; Num 22,22–35; Ri 13,2–24; 2 Kön 1,3. Zum Ganzen siehe Michael MACH, *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit* (TSAJ 34), Tübingen 1993, 13–36.52–56, mit Hinweisen auf weitere Literatur.

<sup>8</sup> Zur biblischen Botenvorstellung siehe die Ausführungen in Anm. 7.

<sup>9</sup> Namentlich erscheinen Engel nur in wenigen späten Texten des Danielbuchs; vgl. Dan 8,15; 9,21 (Gabriel) und 12,1 (Michael).

Sara zur Frau nehmen soll. Wie Bianca Schnupp gezeigt hat,<sup>10</sup> erscheint der Engel Rafael, der in menschlicher Gestalt auftritt, somit als weiser Ratgeber. Nur einmal durchbricht er seine menschliche Rolle, wenn er im Hinblick auf Sara zu Tobias sagen kann, dass er weiß, dass diese ihm von Ewigkeit her zugeteilt ist (Tob 5,18). Dieser weisheitliche Aspekt der Gestalt Rafaels kommt auch bei seiner Abschiedsrede zum Ausdruck. Denn kurz vor seiner Selbstoffenbarung formuliert Rafael weisheitliche Sentenzen, die auch aus dem Buch der Sprüche oder dem Sirachbuch stammen könnten, als hier der Wert des integren Verhaltens, des Gebets und der Taten der Barmherzigkeit betont wird (Tob 12,7–10).

Rafael vermittelt aber nicht nur Weisheit zur praktischen Lebensbewältigung, er fungiert auch als Schutzengel im klassischen Sinne<sup>11</sup>, indem er die Reise Tobias' beschützt. Geradezu ironisch klingt es, wenn der greise Tobit seinem Sohn und dessen Begleiter folgende Segensworte auf den Weg gibt:

Kind, bereite die Dinge für den Weg und geh fort mit deinem Bruder, und der Gott, der im Himmel ist, bewahre euch dort und bringe euch wohlbehalten zu mir zurück. Und sein Engel begleite euch mit (seinem) Schutz, Kind. (Tob 5,17 G II).

Mit dem entsprechenden literarischen Mittel der Ironie arbeitet der Erzähler auch in Tob 5,22, wenn der greise Tobit zu seiner Frau, die sich um ihr Kind sorgt, sagt, dass ein guter Engel es begleiten und seinen Weg gelingen lassen werde und es wohlbehalten zurückkehren werde (G II). An dieser Stelle ist ein älteres Motiv aus der alttestamentlichen Überlieferung aufgenommen, nämlich die Vorstellung vom Schutzengel als einem stillen Weg-Begleiter, dessen Gegenwart gerade dadurch offenkundig wird, dass dem Beschützten auf seinem Wege kein Unheil widerfährt und alle seine Unternehmungen erfolgreich sind.

Darüber hinaus finden sich Spuren des Schutzengelmotivs, wonach die Gegenwart des Engels auch in unmittelbarer Not rettend wirkt. Zu verweisen wäre hier auf die Episode vom Durchqueren des Tigris. Nach der Darstellung von Tob 6,1–3 scheinen die Überquerung des Flusses und der Fischfang nicht ungefährlich gewesen zu sein: Der Fisch, aus dem das Räucherwerk und die Augensalbe gewonnen werden, attackiert Tobias zunächst und will ihn verschlingen. G II, die ältere Überlieferung, weiß sogar noch, dass der junge Mann aufschreit, und unterstreicht damit, dass sich Tobias in großer Gefahr befindet; in der jüngeren Version G I fehlt dieses Element. Die Tatsache, dass es Tobias

<sup>10</sup> Bianca SCHNUPP, *Schutzengel. Genealogie und Theologie einer religiösen Vorstellung vom Tobitbuch bis heute* (NET 9), Tübingen 2004, 67–72.

<sup>11</sup> Vgl. Ex 23,20f.23; Gen 24,7.40; Num 20,16; Ri 2,1–4; Mal 3,1 sowie Ps 91,11. Zum Ganzen siehe Beate EGO, *Auf dem Weg mit dem Engel – Tradition und Transformation eines biblischen Motivs*, in: Georg Steins / Franz Georg Untergaßmair (Hg.), *Das Buch, ohne das man nichts versteht. Die kulturelle Kraft der Bibel* (VBT 11), Münster 2005, 23–34 (mit weiterführenden Literaturhinweisen).

gelingt, auf den Befehl des Engels hin den großen Fisch zu ergreifen, kann man wohl als Resultat der schützenden Gegenwart des Engels verstehen. Dies wird an dieser Stelle zwar nicht explizit entfaltet, legt sich aber im Kontext anderer frühjüdischer Engelstraditionen nahe. Hier ist auf die griechische Überlieferung der Erzählung von den drei Männern im Feuerofen in Dan 3,1–30 zu verweisen. Danach lässt der babylonische König Nebukadnezzar Daniel und seine Freunde gefesselt in einen Feuerofen werfen, da sie die Anbetung eines goldenen Standbildes verweigert haben. Als der König in den Feuerofen blickt, ist er erstaunt, dass dort nicht drei gefesselte Männer liegen, sondern vielmehr vier Männer frei umhergehen, ohne Schaden zu nehmen, wobei der vierte „wie ein Göttersohn“ (B.E.; בַּר אֱלֹהִים) aussieht (Dan 3,25 [3,92 LXX]). Nachdem schließlich drei Männer den Ofen unversehrt verlassen haben, interpretiert Nebukadnezzar das Geschehen in einem staunenden Ausruf:

Gepriesen sei der Herr, der Gott des Sedrach, Misach Abdenago, der seinen Engel aussandte und seine Knechte, die auf ihn hofften, rettete. Die Anordnung des Königs hatten sie nämlich verworfen und ihre Körper dem Untergang im Feuer ausgeliefert, um nicht einem anderen als ihrem Gott zu dienen und sich nicht (vor einem anderen) niederzuwerfen (Dan 3,95 LXX).

Auch hier wird nicht explizit über das konkrete Eingreifen des Engels berichtet, dennoch steht – wie der erklärende Ausspruch des Königs zeigt – das schützende und rettende Handeln eines Engels, das allein durch dessen Gegenwart gegeben ist, außer Zweifel. Dies macht nicht zuletzt die Semantik des Lexems שִׁיִּיב deutlich. Dieses aramäische Lehnwort aus dem Akkadischen, das nur im Danielbuch erscheint, „bedeutet eine durch Gott bewirkte wunderhafte Rettung, wo Leben bedroht war“<sup>12</sup>.

Das Konzept der vermittelten Gottesgegenwart, wie es durch diese verschiedenen Aspekte der helfenden Wirksamkeit des Engels zum Ausdruck kommt, wird nun in der Tobit-Erzählung selbst in unterschiedliche Diskurse eingebunden. Dabei erfolgt im Rahmen der Narration zum einen (1) eine Reflexion über die Rolle Rafaels und sein Verhältnis zu Gott und zum anderen (2) eine generelle Kontextualisierung mit dem Motiv des Tempels.

### 2.1 Die Rolle Rafaels

Sowohl nach der Vertreibung des Dämons als auch nach der Heilung des blinden Tobit stimmen die Figuren der Erzählung einen Hymnus an, bei dem Gott selbst als der Akteur ihrer Rettung herausgestellt wird. So preist Raguël, der Vater Saras, Gott dafür, dass er Sara und Tobias seine Barmherzigkeit erwiesen hat (Tob 8,17 G I und G II); ebenso stimmt Tobit unmittelbar nach seiner Heilung einen Hymnus an (Tob 11,14 G I und G II). In diesem Kontext ist es inter-

<sup>12</sup> Vgl. zum Ganzen Klaus KOCH, Daniel. 1. Teilband: Dan 1–4 (BKAT 22/1), Neukirchen-Vluyn 2005, 304 (Zitat ebd.). Siehe hierzu auch SCHNUPP, Schutzengel (Anm. 10) 104–106.