



PETER HÜNERMANN · TÜBINGEN

JESUS CHRISTUS, UNSER FREUND

Eine Antwort auf die Frage nach der Identität Jesu von Nazareth

In den Abschiedsreden des Johannesevangeliums findet sich ein denkwürdiges Wort: «Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe» (Joh 15,15). Indem Jesus Christus die Jünger seine Freunde nennt, präsentiert er sich zugleich als Freund der Seinen. Und der hinzugefügte Satz unterstreicht dies: «...denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe.» Zur Freundschaft gehört das Teilen, das Sich-Erschließen und Öffnen füreinander. Herausgehoben wird in dem Satz, dass Jesus «keine Geheimnisse» vor den Seinen hat. Er hat ihnen alles mitgeteilt, und dieses «alles» bezieht sich nicht auf die Fülle von Belanglosigkeiten, die auch zum menschlichen Leben gehören. Es bezieht sich auf das Innerste im Leben Jesu Christi, auf das, was er vom Vater gehört hat. Das Johannesevangelium bezieht Jesu Tun und Lassen, seine Verkündigung wie seine Trostworte immer wieder auf den Vater. Wort und Tat sind das, was ihm vom Vater her zukommt und was den Kern seiner Taten und Worte ausmacht. Fast in jedem Kapitel des Johannesevangeliums kommt – oft mehrmals – eine solche Wendung vor. Der Satz – «Ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe» – bekräftigt demnach, dass die Freundschaft Jesu alles umgreift, weil er sich den Jüngern ganz erschlossen und mitgeteilt hat.

Welche Bedeutung hat dieses Wort Jesu? Ist es eines von den zahlreichen Worten, Bildern und Metaphern, die das Verhältnis Jesu zu den Seinen, zu den Menschen bezeichnen? Oder kommt diesem Ausdruck eine besondere Dignität zu? Es ist auffällig, dass von den Osterwiderfahrnissen ab die Gleichsetzung von «meinem Vater» und «eurem Vater» (Joh 20, 17) auftaucht. Leitet die Abschiedsstunde – der Beginn der Verherrlichung des

PETER HÜNERMANN, geb. 1929 in Berlin, 1949-1958 Studium der Philosophie und Theologie in Rom, 1955 Priesterweihe, 1961-1967 Studien in München und Freiburg i.Br.; 1971-1982 Professor für Dogmatik in Münster, 1982-1997 Professor für Dogmatik in Tübingen.

Vaters und des Sohnes – die Gemeinsamkeit der Beziehung zum Vater ein? Ist dies die anbrechende Stunde vollendeter Freundschaft?

Aber nicht nur bei Johannes ist die Rede von der Freundschaft, der *philia*. Bei Matthäus findet sich das anstößige Wort: «Und wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert. Und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert.»¹ Fordert das Liebesgebot nicht grundsätzlich ein gleiches Maß der Liebe für den Nächsten? Der Kontext erschließt den Sinn der anstößigen Behauptung. Matthäus spricht von dem Zwiespalt, der sich aus der Verkündigung des Evangeliums und der Nachfolge Jesu Christi ergibt. Zitiert wird eine Beschreibung der eschatologischen Krisis, die sich beim Propheten Micha findet (Micha 7,6). Micha schildert «eine gespenstische Welt, in der einer dem Anderen das Leben zur Hölle macht. *«Glaubt nicht den Nachbarn! Traut nicht dem Freund! Vor der, die in deinem Schoß liegt, hüte die Pforte deines Mundes»* (Micha 7, 5)»². Das Wort des Micha wird in der Folge zu einem apokalyptischen Topos, den Jesus aufgreift. Die Jünger werden in diese Gerichtssituation hinein gesandt. Es gilt der unbedingte Vorrang der Liebe zu Jesus Christus. Diese Sinnspitze kommt bei Lukas mit besonderer Deutlichkeit zum Ausdruck: *«Meint ihr, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen? Nein, sage ich euch, nicht Frieden, sondern Spaltung. Denn von nun an wird es so sein: Wenn fünf Menschen im gleichen Haus leben, wird Zwietracht herrschen: Drei werden gegen zwei stehen und zwei gegen drei...»*³

Tritt im johanneischen Text die Unbedingtheit und Abgründigkeit der Freundschaft Jesu zu den Seinen ans Licht, so korrespondiert dem die Unbedingtheit der eingeforderten Freundesliebe auf Seiten der Glaubenden bei den Synoptikern. Wie ist solche wechselseitige Freundschaft theologisch zu erschließen?⁴ Stellt man sich solchen Fragen, dann wird man gut daran tun, zunächst einmal auf den geschichtlichen Sprachgebrauch der Worte *«Freund»*, *«Freundschaft»* zu achten und jene Reflexionen – wenigstens die wichtigsten – wach zu rufen, die sich damit im Verlauf der Geistesgeschichte verbunden haben.

I. DAS «NOTWENDIGSTE» IM LEBEN – EIN «MAXIMUM»

Der Traktat des Aristoteles über die Freundschaft im 8. und 9. Buch der Nikomachischen Ethik zeigt – im Aufweis der verschiedenen Typen von Freundschaft, der Schwächen und Gefährdungen, der Verkehrungen der Freundschaft – wie die zuvor behandelten Tugenden mit ihren jeweiligen Begrenzungen in die zwischenmenschlichen Verhältnisse und Konkretionen hinein zu übertragen sind. Dabei geht es nicht um eine beliebige Dimension des Lebens, in der die Tugenden zu praktizieren sind. Die Freundschaft,



und zwar Freundschaft in ihrer vollkommenen Gestalt, ist vielmehr die Form menschlichen Lebens, in der die Tugenden ihren authentischen Ausdruck und ihre eigentlichste Form finden.⁵ So erscheint die Freundschaft als das «Notwendigste im Leben»⁶, wenngleich es sich bei der Freundschaft, die durch Offenheit, Anteilnahme, Austausch, Wohlwollen gekennzeichnet ist, um eine zugleich höchst gefährdete Größe handelt. Gelingendes Leben, erfülltes Leben setzt Freundschaft zwischen den Menschen als Form und Inhalt dieses Gelingens voraus. Diese Gestalt des Lebens aber ist in ihrer vollkommenen Form nicht nur sittlich gut, sondern ebenso schön und vernünftig.⁷

Setzt man gleichsam mit einem großen Sprung von Aristoteles über die mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Deutungen und Wertungen der Freundschaft hinweg hinüber zu Kant, dann ergeben sich eine Reihe von strukturgleichen Linien. Der Königsberger Philosoph entfaltet seine Lehre von der Freundschaft im Kontext seiner Tugendlehre – wie der Verfasser der Nikomachischen Ethik. Zwar sieht Kant in seiner Metaphysik der Sitten die Freundschaft primär als das Verhältnis von zwei Personen⁸, öffnet sich aber in seinen Reflexionen durchaus auch – wie Aristoteles – für die gesellschaftliche Dimension. Der Mensch darf sich grundsätzlich nicht isolieren. Er ist gehalten und verpflichtet, sich den Anderen zu öffnen.⁹ Kant unterscheidet die unterschiedlichen Anlässe und Ebenen, auf denen sich Freundschaft entfalten kann, und hebt – wiederum ähnlich wie Aristoteles – die «moralische Freundschaft» heraus, die «hin und wieder in ihrer Vollkommenheit» existiert.¹⁰ Insgesamt ist Freundschaft für Kant «eine bloße (aber doch praktisch-notwendige) Idee, in der Ausübung zwar unerreichbar, aber doch danach (als einem Maximum der guten Gesinnung gegeneinander) zu streben, von der Vernunft aufgegebene, nicht etwa gemeine Pflicht»¹¹. Auch bei Kant taucht so Freundschaft in ihrem ursprünglichsten und authentischsten Wesen als Bündelung der Tugenden bzw. Gesinnungen auf, als ein konkretes, zu vollziehendes «Maximum der guten Gesinnung gegeneinander».

Es mag hilfreich sein, zum Beschluss der Auswahl von Autoren noch L. Binswanger das Wort zu erteilen. Für ihn ist Freundschaft «Dasein in Form liebender Wirheit oder liebender Begegnung».¹²

Nimmt man die oben angeführten Aussagen aus dem Johannesevangelium und den Synoptikern wie die skizzierten philosophischen Reflexionen zusammen, so ergibt sich von diesen beiden Eckpunkten aus die Möglichkeit, die Messianität und die Menschlichkeit Jesu näher zu bestimmen und ihre wechselseitige Inklusion aufzuzeigen. Eine solche Linie zu verfolgen, legt sich deshalb nahe, weil weder die Messianität noch die Menschlichkeit Jesu Christi in der dogmatischen Theologie des Abendlandes eine entscheidende Rolle gespielt haben.

II. DIE FRAGE: WAS IST JESUS CHRISTUS?

Damit eine solche Behauptung nicht missverstanden wird oder einfach Kopfschütteln auslöst, ist sie kurz zu begründen. Von den Konzilien von Nikaia, Ephesus und Chalkedon ab sind die Kernbegriffe der Christologie die «göttliche Natur» und die «menschliche Natur» Jesu Christi sowie die Bestimmung der Hypostasis, in der beide Naturen ihre Verbundenheit und Einheit besitzen. Die Problematik im Monotheletenstreit, wie der unverkürzte menschliche Wille mit dem göttlichen Willen in der Person Jesu Christi zusammenzudenken sei, ist noch ganz von diesen Begriffen her geprägt. Wird nach der Menschlichkeit Jesu in diesem Kontext gefragt, so wird auf das «Fleisch», die «Leidensfähigkeit» etc. verwiesen, d.h. auf jene Eigenschaften, welche die menschliche Natur im Unterschied zur göttlichen Natur auszeichnen. Es mag genügen, hier an die Worte Leo d. Gr. in seinem Tomus an Flavian zu erinnern: «Der Herr über das All verhüllte die Unermesslichkeit seiner Hoheit und nahm Knechtsgestalt an; der leidensunfähige Gott war sich nicht zu schade, leidensfähiger Mensch zu sein, der Unsterbliche, den Gesetzen des Todes zu unterliegen.»¹³ Dass es eine Frage nach der «Qualität» der Menschlichkeit gibt, kommt nicht in den Blick. Es wird nur auf das geachtet, was allen Menschen gemeinsam ist, weil es zu ihrer Natur gehört. Was gemeint ist mit dem bewundernden Ruf: «Das ist ein wahrer Mensch!» entzieht sich einer solchen Denkweise. Dass es authentisches, wahrhaftes Menschsein und Zerrbilder von Menschsein oder Menschlichkeit gibt, ist mit den hier gebrauchten Kategorien von Natur und Hypostasis nur auf Umwegen sagbar. Soll es dennoch in dieser Denkweise näher bestimmt werden, so rekurriert man auf die Benennung von Akzidentien, beiläufigen Bestimmungen, die die zugrunde liegende Natur, griechisch *ousia*, so oder anders einfärben. Man sieht an diesem Beispiel, wie die leitende Kategorie dieser Denkweise – die jeweilige Natur gedacht als vorliegende oder zugrunde liegende Substanz – das Sprechen und Denken auf bestimmte Gleise lenkt. Die vorliegende bzw. zugrunde liegende Natur einer Sache, die Substanz, ist die leitende Kategorie im Kategoriensystem des Aristoteles und bleibt es über weite Jahrhunderte im abendländischen Denken.¹⁴ Diese Vorherrschaft ist nicht selbstverständlich.

Abgesehen von einzelnen philosophischen Entwürfen im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit bleiben die von der Kategorienlehre des Aristoteles vorgezeichneten Leitlinien im theologischen Denken bestimmend bis hin zu Kant, der eine veränderte Reflexionsform auf die Kategorienlehre einleitet. Diese Form des Zugangs führt über eine reiche Fülle von Zwischenstationen zu einem geschichtlichen und zugleich transzendentalen Denken, bzw. einem geschichtlichen Denken des Seins des Seienden.



Angeregt durch Wilhelm Dilthey und dessen Gesprächspartner Yorck von Wartenburg, aber auch aufbauend auf eigenen Analysen hat Martin Heidegger das Konzept einer fundamentalen Denkgeschichte entwickelt: eine Geschichte des Denkens, weil sich die fundamentalen Begriffe, in denen das Sein des Seienden erfasst wird, verändern. Heidegger spricht von der Epoche der Metaphysik, die in der zeitgenössischen Technik ausläuft. In Auseinandersetzung mit ihm haben Philosophen wie Bernhard Welte, Heinrich Rombach, Richard Schaeffler diesen Gedanken weiter verfolgt. Richard Schaeffler etwa spricht von einer «Gestaltverschiedenheit», einer Heteromorphie der Erfahrungsweisen. Er begründet dies durch den «Anspruch des Wirklichen», der zu einer «Vielfalt von Antwortformen nötigt, aus der die Vielfalt der Erfahrungsweisen hervorgeht.» Hier zeichnet sich für Schaeffler ein geschichtlicher Prozess ab. Damit aber werden aus den immer vorausgesetzten regulativen Ideen, die in jeder Erfahrungsweise impliziert sind, «Inhalte einer in transzendentaler Hinsicht notwendigen Hoffnung», so Richard Schaeffler in der Hinführung zu seinem Werk «Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit».¹⁵

Unabhängig und doch ähnlich hat Hermann Krings in seiner «Transzendentalen Logik»¹⁶ aufgezeigt, wie im Vollzug des Denkens die jeweilige Kategorie bzw. die kategoriale Synthesis entspringt, und zwar vermittelt einer «transzendentalen Erfahrung» – dies korrespondiert mit Schaefflers «Anspruch der Wirklichkeit» – die zugleich die Selbstheit des Menschen zu sich selbst vermittelt, wie das Erkannte als erkanntes Seiendes erschließt. «Indem das transzendente Ich in der Aktualisierung des Gehaltes selber zu einer Gehaltlichkeit kommt, wird es bestimmtes Ich».¹⁷ Damit gibt es eine unabsehbare Fülle von Kategorien, es gibt eine Denkgeschichte, die keineswegs zum Relativismus führt.¹⁸

Die Denkgeschichte in ihrer Pluralität führt weder zum Relativismus eines beliebigen Nebeneinanders, noch bedeutet sie, dass die früheren Deutungsweisen einfach abgetan, gleichsam totes «Archivmaterial» sind. Klassisches metaphysisches Denken hat, dies zeigt sich gerade in der Christologie und generell in der Theologie, zu tiefen Verständnisformen des Glaubens geführt, Verständnisformen, die gleichwohl auch ihre Grenzen besitzen. Diese Grenzen zeigen sich gerade in den neuen Weisen der «transzendentalen Erfahrung» bzw. im je neuen, nicht ableitbaren «Anspruch der Wirklichkeit».

III. WER IST JESUS VON NAZARETH?

Eine der grundlegenden Fragen, die über die Grenzen der traditionellen, metaphysisch¹⁹ konzipierten Christologie hinaus führt, lautet heute: Wer ist Jesus von Nazareth? Diese Frage wird im Zeugnis des Neuen Testaments

in erster Linie mit dem Bekenntnis beantwortet: Jesus von Nazareth ist der Gesalbte, er ist der Messias.

Die Antwort scheint allzu simpel, weil das Wort «Christus», Messias, von den frühesten Zeiten der apostolischen Verkündigung und des christlichen Glaubens bereits zum Eigennamen Jesu geworden ist. Man überhört dabei völlig die Emphase, die in dem Bekenntnis «Jesus von Nazareth ist der Messias» liegt. Martin Hengel²⁰ bemerkt dazu: «Es gibt für die noch überwiegend judenchristlichen Gemeinden in Palästina und Syrien *nur einen einzigen* χριστός, ebendiesen Jesus, der gekreuzigt wurde, und keinen anderen, darum heißt er schon in den frühesten christlichen Texten allein Ἰησοῦς χριστός, bzw. inversiv χριστός Ἰησοῦς, und in den theologischen Auseinandersetzungen kann Paulus pointiert, ja provozierend hinzufügen: «der gekreuzigt worden ist.» Dieser eine und einzige Messias «starb für uns».²¹ Es ist nicht nur ein leidender Gerechter, der hier stirbt, ein Prophet, es ist der Messias, der für die Sünder stirbt. Es ist dieser Jesus Christus, den der Vater von den Toten erweckt.²²

Dass die Bezeichnung Messias, Christus zum Eigennamen wird, obwohl er ein Bekenntnisinhalt ist, also etwas «über» den Menschen Jesus von Nazareth aussagt, ist höchst denkwürdig. Es scheint darauf hin zu deuten, dass es hier nicht um irgendeine beliebige Qualifikation des Jesus von Nazareth geht, sondern dass dieses Wort – zusammen mit dem Namen Jesus – seine Identität bezeichnet. Es ist ein Wort, das damit in ausgezeichneter Weise die Antwort bildet auf die Frage: Wer ist Jesus von Nazareth? Jesus ist der Messias. Das Wort Messias gewinnt in der Sprache und im Bekenntnis der Glaubenden eine ganz eigene Form. Es gibt für die Christen nicht viele Messiasse. Das Wort gewinnt die Form eines *singulare tantum* in einem höchst zugespitzten Sinn. Es ist nicht einfach ein Wort, das eine Rolle bezeichnen würde, die in einer gegebenen Gesellschaft nur einer innehaben kann, etwa in dem Satz: «Jesus von Nazareth ist (der) König.» Auch mit solch einem Satz könnte man auf die Frage antworten: Wer ist Jesus von Nazareth? Es bestünde hier jedoch die Möglichkeit, wie Pilatus zu konstatieren: «Also bist du doch ein König?» (Joh 18, 37). Das Königssein wäre so eine *qualitas*, die an einem Subjekt gefunden würde. Der Eigenname «Christus» deutet auf etwa Anderes hin.

Wenden wir uns einer zweiten Antwort zu, mit der die Frage: Wer ist Jesus von Nazareth? beantwortet werden könnte, und zwar im Sinne des Johannesevangeliums: Ein einzelner Gläubiger, gleichgültig ob Petrus oder Johannes, könnte sagen: «Jesus von Nazareth ist mein Freund». Die Gemeinschaft der Gläubigen könnte sagen: «Jesus von Nazareth ist unser Freund». Bereits in der alltäglichen Vorstellung eines Unbekannten vor Dritten beantwortet der Satz: «Dies ist N.N., mein Freund» die schweigende Frage: «Wer ist dieser Unbekannte?» in einer eindrucklichen Weise. Der



Antwortende bzw. der Vorstellende tritt mit dem Wort: «Dies ist mein Freund» gleichsam mit seiner eigenen Identität in den Aufweis und in die Benennung der Identität des Unbekannten ein: «Du weißt, wer ich bin. Dieser ist mein Freund. Also weißt du, wer er ist». Einem solchen Satz können dann durchaus weitere Informationen nachfolgen: Er arbeitet dort, hat das studiert etc. Solche nachfolgenden Erläuterungen reichen an die Qualität der Erstaussage nicht heran, weil hier die Identität unmittelbar ins Spiel kommt.

Die Grundlage dieses Sprechens ist – wo es wahrhaftig ist – die Art und Weise, wie in der «moralischen» Gestalt der Freundschaft, um die kantische Terminologie zu gebrauchen, Menschen sich wechselseitig in «Liebe und Achtung» vereinen und mitteilen.²³ Zieht man die Analysen von Schaeffler und Krings mit heran, dass das Selbst des Menschen durch die Vermittlung des Begegnenden und der so sich erschließenden «transzendentalen Erfahrung» in seiner eigenen Identität konstituiert und vermittelt wird – diese Identität ist wesentlich auch sittlich geprägte Identität – so wird der Sinn der angeführten Rede «Er ist mein Freund» noch plausibler.

Die Antwort, welche der einzelne Gläubige oder die Gemeinschaft der Glaubenden gibt, ist also eine legitime und gültige Antwort auf die Frage: «Wer ist Jesus von Nazareth?» Allerdings wird ein Gläubiger ebenso wie die Gemeinschaft der Glaubenden solch einer Antwort etwas hinzufügen. Johannes würde diese Ergänzung so formulieren: «Aber nicht ich habe ihn erwählt, sondern er hat mich erwählt, und er hat mir alles mitgeteilt, was er vom Vater gehört hat». Paulus würde zur Ergänzung sagen: Er ist mein Freund, deshalb gilt für mich: «Was ich jetzt im Fleisch lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegen hat»²⁴. Wer ist Jesus Christus? Er ist mein Freund, der diese Freundschaft gegründet hat und diese Freundschaft ist nicht eine von mehreren Freundschaften, sie ist von seiner Seite her «εις τέλος»²⁵.

Die Frage stellt sich: Ist diese christliche Antwort auf die Frage: «Wer ist Jesus von Nazareth glaubwürdig? Ist sie überhaupt denkmöglich? Kant bekräftigt, gestützt auf Erfahrung, vollendete Freundschaft sei eine «praktisch-notwendige Idee», das «Maximum der guten Gesinnung», in der Ausübung unerreichbar, aber «von der Vernunft aufgegebene... ehrenvolle Pflicht».²⁶ Man erinnert sich unwillkürlich, wenn man die kantischen Ausführungen liest, an den doppelten Maßstab, den Anselm aufstellt, um Göttliches zu denken: «id quo maius cogitari nequit» und «id quod maius est quam cogitari possit». Mit dem ersten Maßstab rührt das Denken im Ausgang vom Endlichen und den dort vorfindlichen Vollkommenheiten an die Grenze des Göttlichen, gleichsam an den Saum Gottes. Mit dem zweiten Maßstab schwingen sich Denken und Sprechen auf, im Lob und Preis das Geheimnis Gottes zu bezeugen, das alles Denken und Sagen übersteigt. Es wird in

der kantschen Aussage über die Freundschaft als Maximum der guten Gesinnung so insinuiert, wie menschliche Vollendung in den Grenzbereich des Göttlichen führt, in den Bereich, der von Verschiedenheit und Berührung, Einheit bei bleibender Differenz, d.h. Teilhabe bestimmt ist.

Wird Jesus so als *der* Freund der Glaubenden, der Gemeinschaft der Glaubenden bezeugt, so wird er als jener bekannt, der in vollendeter Weise Mensch ist und deswegen in seinem Dasein ganz von Gott her bestimmt ist. Diese Identität aber wächst ihm – je und je – zu im Vollzug seiner Freundschaft zu den Menschen, also nicht ohne seine Geschichte. Zugleich aber ist er jener, der ereignishaft den geläufigen Lauf der Geschichte aufsprengt und aus dem faktischen Lauf der Geschichte nicht abzuleiten ist: Das Maximum der guten Gesinnung ist unerreichbar. Umgekehrt gewinnen die Glaubenden aus seiner Freundschaft ihre im Glauben und Setzen auf Jesus Christus jeweils sich vertiefende Authentizität und Identität. Sie sind in Glaube, Hoffnung und Liebe bereits gerechtfertigt und zugleich auf dem Weg der Vollendung.

IV. JESUS, DER CHRISTUS

Es erschließt sich von den hier skizzierten Überlegungen zur Freundschaft an sich und zur Freundschaft Jesu her ein Weg zum Verständnis des Bekenntnisses zu Jesus als dem Christus. Der Weg zum Verständnis des Messiasgeheimnisses ist nicht einfach. Im Rückgriff auf das zeitgenössische Judentum und das jüdisch geprägte Urchristentum schreibt Hengel: «Wir verstehen ... unter dem «Gesalbten» den von Gott erwählten und gesandten eschatologischen Heilbringer und Erlöser, der die endzeitlichen Verheißungen der Tora und der Propheten erfüllt, der in der ihm von Gott gegebenen Vollmacht das gestörte Verhältnis Israels mit seinem Gott in Ordnung bringt und eben dadurch Heil schafft. Entscheidend sind diese eschatologischen, alles Prophetische übersteigenden heilschaffenden Funktionen, bei denen man von einer besonderen Gottesgewissheit, ja, je und je von einer gewissen Handlungseinheit mit Gott selbst sprechen kann».²⁷

Eine solche Gestalt eines eschatologischen Heilbringers findet man in den kanonischen Texten des Alten Testaments nicht einfach vorgezeichnet. Als Gesalbte Jahwes werden vielmehr die Könige in Israel bezeichnet, an einer Reihe von Stellen auch die Hohenpriester. Man hofft auf Gesalbte des Herrn, die den Willen Gottes erfüllen. Ihm treu sind. Aber das Bild solcher Gestalten wird nicht aufgesteigert zum «eschatologischen Heilsbringer». Hingegen gibt es Heilszusagen und Verheißungen, die einen endzeitlichen, d.h. irdische Zustände aufsprengenden Charakter haben. Insofern kann man von einer «Vorgeschichte» des Messias bzw. von messianischen Perspektiven in den kanonischen Texten des Alten Testaments sprechen.²⁸



Messianische Gestalten werden erst im Frühjudentum ab dem ersten Jahrhundert vor Christus greifbar, so in den Psalmen Salomos.²⁹ Die messianischen Vorstellungen etwa in den Qumrantexten sind nicht einheitlich. Man spricht von mehreren Gesalbten, neben dem priesterlichen Messias gibt es einen königlichen Messias, gelegentlich wird ein prophetischer Messias genannt. Eine andere Variante bietet der äthiopische Henochttext³⁰ mit seinen Bilderreden³¹.

Von diesen messianischen Vorstellungen unterscheiden sich die neutestamentlichen Messiasaussagen deutlich. Jesus von Nazareth ist der Messias, der einzige und der endgültige. Sein Messiasgeheimnis tritt in seinem Wirken wie in seiner Verkündigung gleichsam schrittweise ans Licht. Die eschatologischen Verheißungen gewinnen in Machttaten eine geschichtliche, das heißt begrenzte, zeichenhafte Realgestalt, in denen das nahe kommende Reich Gottes aufleuchtet. Verkündigung und Machttaten gewinnen ihre Glaubwürdigkeit wesentlich durch Jesus selbst, durch den Geist, der aus ihm spricht und ihn leitet, durch seinen Umgang mit den Menschen, sein Zugehen auf und das Erleiden der Passion und durch die Osterereignisse.

Die neutestamentlichen Schriften – man denke etwa an den Hebräerbrief – entfalten entlang diesen Linien das Verständnis Jesu Christi. Der Hebräerbrief etwa greift auf die Gestalten des Mose und Aaron, wie auf die Heilsperspektiven und Heilsverheißungen zurück, die sich mit diesen Gestalten verbunden haben und erschließt von daher Jesus als den Messias, der die Sendung des Mose wie die Aufgabe des Aaron und seiner Nachfolger zur Vollendung bringt.

Hat man die Strukturen vor Augen, die sich in der Reflexion auf Jesus als *den* Freund der Glaubenden ergeben, dann kann man wohl zu recht sagen, dass das Bekenntnis zu Jesus Christus, zu Jesus, dem Messias, im Grunde jenes «Maximum an guter Gesinnung» in jüdischer Sprache konjugiert und aussagt, das im Wort von Jesus als *dem* Freund ebenso ausgesagt ist. Von hier aus ergibt sich die Möglichkeit und das Recht, das Johannes in Anspruch nimmt, das Jesusergebnis – und das ist Jesus Christus – das «Wort» Gottes zu nennen.

Der Messias ist gerade in seiner Messianität die Zusage, mit der Gott sich selbst den Menschen zusagt. Er ist das Verlauten jenes Wortes, das von Anfang an bei Gott ist und Gott ist. Dabei ist zu bedenken, dass «Wort» jenes Medium reiner Transparenz ist, das die Sache, um welche es geht, wie den Sprechenden da-sein lässt, in die Gegenwart des Angesprochenen einführt. Es sind «Schaumschlägereien», wenn Worte sich aufspreizen und die Aufmerksamkeit auf sich lenken, den Blick und das Ohr fesseln.

Von diesem hier nur angedachten Zusammenhang her lässt sich die traditionelle Christologie durchaus einholen.

Ein zweiter Gesichtspunkt ergibt sich von diesem Verständnis der Messianität und Freundschaft Jesu her: Ein Zugang zum Abendmahl und zur *communio* der Gläubigen.

Ist die Passion Jesu die Besiegelung seiner vollendeten Freundschaft mit den Menschen und zugleich der «Aufgang» seiner Verherrlichung (Joh 17), so wird verständlich, wie die Eucharistie das lebendige, wirksame Symbol seiner Verbundenheit mit den Seinigen ist; hier ist jene *communio* gegeben, die die glaubenden Menschen aneinander bindet, ihnen je neu und tiefer ihre Identität in der Begegnung mit Jesus vermittelt. Eucharistie ist – in diesem Sinne – Dasein der Gemeinschaft der Glaubenden, Ereignis der Kirche: Dasein in Form liebender Wirheit oder liebender Begegnung – um das Wort von Binswanger aufzugreifen – wie sie den Menschen durch Christus geschenkt werden kann.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Lk 12, 51-53; 14, 26f.; 17, 33 als Entsprechungen zu Mt 10, 34 bis 39. Der Text wird ursprünglich aus Q stammen.

² Joachim GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, (HThKNT I), Freiburg 1986, Bd. 1, 395.

³ Lk 12, 51f.- Lk fügt das Logion, welches oben aus Mt zitiert wurde, in einer etwas veränderten Form Lk 14, 25 in einem anderen Kontexte ein. Vgl. dazu GNILKA, a.a.O. 393f.

⁴ Wenn Gustav STÄHLIN – unter Berufung auf Herbert BRAUN, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, in: Beiträge zur historischen Theologie 24 (1969) II, 10; 107, in: ThWNT IX, 127 – Mt 10, 35-37 deutet: «Jesus fordert für sich nicht das Gleichmaß der Nächstenliebe, sondern das Übermaß der Gottesliebe», so liegt das zumindest nicht unmittelbar auf der Hand.

⁵ ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, VIII, 4; 1156b.

⁶ A.a.O. VIII, 1; 1155a.

⁷ Vgl. ebd.

⁸ «Freundschaft (in ihrer Vollkommenheit betrachtet) ist die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung», Immanuel KANT, *Metaphysik der Sitten*, II, A 152.

⁹ Vgl. ebd. A 149 – A 160.

¹⁰ Ebd. 157.

¹¹ Ebd. A 152.

¹² L. BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich ²1953, 219.

¹³ DH 297.

¹⁴ Vgl. die ausgezeichnete geschichtliche Übersicht über die Entwicklung der Kategorienlehre von Aristoteles bis zu Kant von H.M. BAUMGARTNER, G. GERHARDT, K. KONHARDT, G. SCHÖNRICH, Art. *Kategorie/ Kategorienlehre*, in: HWPPh, 4, 716-725.

¹⁵ Freiburg-München 1995.

¹⁶ Hermann KRINGS, *Transzendente Logik*, München 1964.

¹⁷ A.a.O. 260.

¹⁸ Vgl. a.a.O. 262: «Der Einwand, diese Deduktion der Kategorien begründe einen Subjektivismus der Erkenntnis, ist nicht stichhaltig. Sofern ein Ich erst am personalen Gegenstand zum personalen Selbst wird, gehen die Kategorien allererst in der Intersubjektivität, genauer in der transzendentalen Interdependenz der Selbstwerdung hervor».



¹⁹ Das Wort Metaphysik, metaphysisch wird hier im Sinne der Heideggerschen Terminologie gebraucht und meint nicht, dass sogenannte «metaphysische Fragen», etwa nach der Wahrheit, nach der Freiheit, nach dem Sinn von Welt und Dasein nicht gestellt werden dürfen. Heidegger stellt sich solchen Fragen durchaus, allerdings nicht auf jene spezifische Weise, wie sie in der Wirkungsgeschichte der klassischen griechischen Metaphysik gestellt wurden, sondern im Kontext seiner Frage nach dem Sein und dem Denken. Die sogenannten «letzten», «metaphysischen» Fragen sind nicht einfach an eine Repristinierung der griechischen Metaphysik gebunden.

²⁰ Martin HENGEL – Anna Maria SCHWEMER, *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie* (WUNT 138), Tübingen 2001, 1.

²¹ Röm 5, 8; vgl. auch 5, 6; 14, 9. 15; 1 Kor 8, 11; 15, 3; 2 Kor 5, 15; 1 Thess 5, 10; Gal 2, 21; 1 Petr 3, 18.

²² Vgl. Gal 1, 1 u.ö.

²³ KANT, *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre* A 152.

²⁴ Gal 2,19.

²⁵ Joh 13,1.

²⁶ KANT, ebd.

²⁷ HENGEL – SCHWEMER, *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie*, 1.

²⁸ «Die überwiegenden Mehrzahl der neueren jüdischen Exegeten fasst aus kontrovertheologisch ebenso verständlichen wie für den alttestamentlichen Textbestand tatsächlich zutreffenden Gründen für den «Messias» zusammen, dass dieser Begriff ein eindeutig nachkanonisches Motiv bezeichne und man allenfalls von einer alttestamentlichen Vorgeschichte eines Messianismus sprechen könne». So Günther STEMBERGER, Art. *Messias/ Messianische Bewegungen* II, TRE 22, 618f.

²⁹ Vgl. Ps Sal 17, 21ff. 32. Hier wird der König, der Sohn Davids, der Gesalbte des Herrn, erbeten. Er reinigt das Volk und führt es in die Gerechtigkeit, unterjocht die Heidenvölker, die dann nach Jerusalem wallfahrten. Vgl. auch Ps Sal 18.

³⁰ ÄthHen 37-71.

³¹ Vgl. zu diesen Angaben die Übersicht von STEMBERGER, *Messias/ Messianische Bewegungen* II, TRE 22, 622-624 (mit Literatur 629f.).

