

Seán Freyne

## Die frühchristlichen und jüdischen Vorstellungen vom Messias

Selbst ein nur kursorischer Überblick über die Literatur des Judentums des zweiten Tempels zeigt, daß der Messias-Begriff eine äußerst komplexe Geschichte hatte, und daß er — entgegen der allgemein verbreiteten christlichen Auffassung — keine eindeutige Bedeutung in den verschiedenen, häufig miteinander konkurrierenden Erscheinungsformen des Judentums hatte, die man aus dem literarischen Nachlaß dieser Epoche heraus belegen kann. Diese sehr allgemeine Beobachtung sollte uns vor der Gefahr warnen, in unsere frühchristlichen und folglich gleichermaßen in israelitische und jüdische Quellen Vorstellungen über den Messias hineinzulesen, die nicht dem Judentum entstammen und die wenig mit der Art von Beschreibung dieser Figur zu tun haben, die diese in der Literatur aus der Zeit des zweiten Tempels erfährt<sup>1</sup>. Wie allgemein bekannt ist, stellt sich die frühchristliche Literatur selbst als eine vielfältige und mannigfaltige Sammlung von Antworten und Reaktionen auf verschiedene Lebenssituationen dar. So sollte uns die Entdeckung nicht überraschen, daß selbst innerhalb der Grenzen dieses beschränkten Textkorpus verschiedenste Anwendungen und Bedeutungen der Messias-Vorstellung wirksam waren und in unterschiedlichster Weise eingesetzt wurden, besonders im Kontext der heftigen Auseinandersetzungen zwischen den Jüngern Jesu und anderen Zweigen des Judentums in dieser Zeit. Ja, man müßte in der Tat annehmen, daß eine Gruppe, die sich in einem relativ frühen Stadium ihres Bestehens mit einer Ableitung vom griechischen Äquivalent für das hebräische Wort Messias «Christen» nannte, doch wahrscheinlich einen höchst diffe-

renzierten, wenn nicht sogar — als Teil des eigenen Selbstdefinierungsprozesses — streitbaren Gebrauch von dieser Vorstellung machte.

Diese einleitende Darlegung des in diesem Aufsatz zu behandelnden Themas könnte den Eindruck erweckt haben, einen wichtigen Aspekt der Fragestellung bisher zu unterschlagen, nämlich daß Jesus selbst den Titel Messias in einer so besonderen Weise verwendete, daß er ihn — so die These — völlig umwandelte. Damit sind die Grundlagen für die frühchristlichen christologischen Reflexionen in der «impliziten Christologie» in Leben und Wirken des irdischen Jesus gelegt. Unausgesprochen wird mit Behauptungen wie dieser auch die Annahme vertreten, daß die Christologie sich direkt und geradlinig aus den jüdischen Messiaserwartungen und -beschreibungen entwickelt habe. Dennoch berücksichtigt diese Annahme die Tatsache nicht, daß in dem Moment, als die Jesus-Bewegung mit griechischen Vorstellungen und Gedanken in Kontakt kam, eine völlig andere Gedankenwelt in die bereits vorhandenen Entwürfe einfloß — ein Phänomen, das zum ersten Mal bei jenen Hellenisten aus Zypern und Kyrene auftaucht, die in Antiochien «den Griechen das Evangelium von Jesus, dem Herrn» (Apg 11,20) verkündeten. Ein Aspekt dieser Gedankenwelt, der in der Entwicklung einer späteren Christologie — die losgelöst vom jüdischen Messianismus betrachtet werden muß, wobei nicht übersehen werden darf, daß es sich bei diesem Ausdruck um eine große Vereinfachung handelt — eine äußerst bedeutende Rolle spielen sollte, war die Auffassung, daß Retter- und Heldengestalten, die in menschliches Geschehen eingriffen, in bestimmter Weise an dem Göttlichen, das sie repräsentierten, teilhatten, und damit mehr als die für eine Sendung Erwählten oder Gesalbten waren. Wie sich beispielsweise bei Philo, dem jüdischen platonischen Philosophen aus Alexandria, zeigt, konnte die vorherrschende philosophische Strömung den jüdischen Glauben in dieser Hinsicht verändern, durch die Übertragung in philosophische Kategorien, die sich ausdrücklich mit dem göttlichen Handeln und der göttlichen Gegenwart in dieser Welt beschäftigen<sup>2</sup>. Ausgehend von dieser Überlegung kann unser Ansatzpunkt nicht der historische Jesus und seine tatsächlichen oder angeblichen Ansprüche auf Messianität zu Lebzeiten sein — obwohl wir auf diese Frage ge-

gen Ende dieses Aufsatzes zurückkommen werden —, sondern wir müssen bei den frühchristlichen Texten ansetzen, die diese Überschneidungen und Transformationen der einen durch die andere Tradition in einer Vielfalt von gesellschaftlichen und religiösen Hintergründen bezeugen. Wenn wir die verschiedenen Darstellungen also unter diesem Aspekt lesen, werden wir vor allem danach fragen müssen, welche Elemente des eher traditionellen jüdischen Verständnisses vom Messias und seiner Funktion(en) eine Rolle in der Entwicklung frühchristlicher Ansprüche gespielt haben.

### *Der Messias in den frühchristlichen Briefen*

Meine chronologische Vorgehensweise, beginnend bei den Paulusbriefen, sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Evangelien noch ältere Fragmente christlichen Traditionsgutes enthalten mögen, die dann natürlich in spätere Schriften eingearbeitet wurden. Man könnte nun davon ausgehen, daß die Paulusbriefe die jüdische Vorstellung vom Messias aus der Sicht der damaligen Zeit und die unbestrittene Zugehörigkeit des Autors zum Judentum reflektieren. Dennoch ist nach Ansicht der meisten Kommentatoren das insgesamt nicht weniger als 379 mal vorkommende Wort *christos* in den Paulusbriefen ein Eigenname und wird nicht als Rollenbezeichnung für (eine) erwartete Person(en) verwendet, wie es in anderen zeitgenössischen jüdischen Schriften der Fall ist<sup>3</sup>. Tatsächlich scheint sich Paulus zu Beginn seiner Apologie des jüdischen Unglaubens auf diese allgemeinere jüdische Erwartung zu beziehen: «Dem Fleisch nach entstammt ihnen der Christus»; aber selbst in diesem Zusammenhang wird dies noch von dem deutlich christlichen Verständnis unterschieden: «Ich möchte selber verflucht und von Christus getrennt sein um meiner Brüder willen» (Röm 9,3.6). Die Formel «dem Fleisch nach», die an die gegensätzliche Formel «dem Geist nach» erinnert, wird hier nicht verwendet, um Jesu irdischen Ursprung zu betonen (wie in Röm 1,2-4), sondern um zwischen dem jüdischen Messiasverständnis (das im Vergleich mit anderen Grundpfeilern der jüdischen religiösen Identität noch als eine der Segnungen dieses Erbes betrachtet werden könnte) und dem deutlich christlichen, um nicht zu sagen paulinischen Gebrauch dieses Namens als inklusive Be-

zeichnung all derer, die an Jesus glauben und so den «Leib Christi» bilden, zu unterscheiden.

Wendet man sich den nachpaulinischen Briefen und den anderen Briefen des Neuen Testaments zu (ungeachtet der Datierung dieser Schriften), so scheint dort ebenfalls ein verwirrendes Desinteresse an den geläufigen, mit dem Messias assoziierten Vorstellungen und Bildern, wie sie uns aus den jüdischen Texten bekannt sind, vorzuherrschen. Dieses Fehlen einer durchgängigen Diskussion der anderen zahlreichen und unterschiedlichsten maßgebenden Auffassungen vom Messias könnte so interpretiert werden, daß Paulus und die anderen Verfasser bei den meisten nichtjüdischen Gemeinden kein Interesse an diesen Fragen feststellten oder sie als bekannt voraussetzen konnten. Dennoch ist wenigstens in Paulus' Fall diese Antwort kaum befriedigend, bedenkt man seine kreative Aneignung anderer Aspekte des jüdischen Erbes, wenn es darum geht, die eigenen theologischen Gedanken zu entwickeln, selbst wenn diese Aspekte seiner Leserschaft kaum bekannt gewesen sein dürften. Er ist sich dessen bewußt, daß der Christus, den er verkündet — nämlich der gekreuzigte Christus — den Juden ein Skandal ist (1Kor 1,23). An anderer Stelle schreibt er, daß es Menschen gibt, die das «Evangelium Christi» durch ein anderes Evangelium verfälschen wollen, was Paulus in dieser veränderten Form mit Nachdruck ablehnt, ja, er verdammt diejenigen, die einen «anderen Jesus» bzw. ein «anderes Evangelium» predigen wollen (2Kor 11,4; Gal 1,7). Es scheint, daß der Christus-Titel für Paulus durch das Leben und Werk Jesu, besonders durch seinen Tod definiert ist, und er bemüht sich nicht eigens, diese Aneignung des Titels mittels der Verwendung anderer jüdischer Ausdrucksformen und Erwartungshaltungen zu legitimieren.

Als Eigenname hatte Christus Jesus (oder Jesus Christus) einen autoritativen Klang, besonders wenn zusätzlich der Titel *kyrios* (Herr) hinzugefügt wurde, und dies auch für diejenigen, die über keine Kenntnis des spezifischen Hintergrundes des Wortes *christos* innerhalb der jüdisch-messianischen Gedankenwelt verfügten. Für diejenigen, die damit vertraut waren, zusätzlich zu Eigennamen Ehrennamen zu haben, mag es wie «Imperator Caesar» geklungen haben. Für Paulus jedoch hatte die spezifische theologische Bedeutung dieses Namens ihren

Grund in der Tatsache, daß es sich um den Eigennamen desjenigen handelte, der gekreuzigt worden und auferstanden war, und dies — so sein Glaube — mit der Konsequenz der Erlösung für die ganze Menschheit. Der Leib/die Person des auferstandenen Christus war für Paulus das Symbol wiederhergestellten Menschseins, woran teilzuhaben alle eingeladen sind. Die jüdische Tradition war mit der Vorstellung vertraut, daß einzelne Personen als Repräsentanten einer ganzen Gruppe fungieren («corporate personality») — so etwa Abraham, Jakob (Israel) und vor allem Adam —, und es ist wohl eher diese Gedankenverknüpfung als die Hoffnung auf den Messias, die Paulus dazu inspiriert, Christus als den neuen Adam zu bezeichnen, auch wenn die mit Christus assoziierten Gnadengaben — Frieden, Gerechtigkeit, Versöhnung — ebenfalls Teil der allgemeinen Messiasvorstellung waren (siehe Röm 5,12–19).

Auf diese Weise umging Paulus die typisch nationalistisch geprägten Assoziationen, die mit der Vorstellung vom Messias verbunden waren, und bewegte sich stattdessen in eine andere, kosmische Sphäre, die auf dem apokalyptischen Verständnis von Gottes Sieg über das Böse und dem Kommen einer neuen Zeit basierte<sup>4</sup>. Doch während andere jüdische Texte des ersten Jahrhunderts dem Messias eine Rolle in der anbrechenden Endzeit, im apokalyptischen Drama zuschreiben, entwickelt Paulus die Rolle Jesu nicht in gleicher Weise, außer vielleicht in 1Kor 15,23–28 (Syr. Baruch 29,3–30; 39,7; 73,1; 74,2; 4 Esra 7,26–29)<sup>5</sup>. Aber größtenteils ist es der Sieg Gottes, offenbart in Tod und Auferstehung Jesu, der zur alles beherrschenden Metapher seines Denkens wird. Zwar mag im Kontext der Heidenmission außerhalb Palästinas auch die Distanzierung von den politisch-nationalistischen Aspekten des Messiasbildes eine gewisse Rolle gespielt haben, aber vor allem war es Paulus' Bedürfnis, ein für diese so außerordentlich erfolgreiche Mission alles umfassendes theologisches System zu schaffen, was die Entwicklung seiner Gedanken im *Römerbrief*, der ausführlichsten Darlegung seiner Position, veranlaßte. Im Blick auf unsere gegenwärtige Diskussion ist es wichtig festzuhalten, daß Paulus in dem Moment, in dem er seine Hoffnungen für Israels Zukunft in diesem Zusammenhang entwickelt (Röm 9–11), keinen Gebrauch vom messianischen Ideal macht oder seine Argumente auf

den messianischen Status Jesu stützt, sondern seine Hoffnung vielmehr auf den endgültigen Plan oder das *mysterion* Gottes für die Geschichte setzt, die sich mit dem Leben und Wirken Jesus zu entfalten begonnen hat.

#### *Frühchristliche Erzählungen und der Messias*

Der Erweis der Messianität Jesu ist in allen Evangelien von zentraler Bedeutung, auch wenn man durchaus je verschiedene Schwerpunkte, die sich aus den spezifischen Adressaten und Entstehungssituationen heraus erklären lassen, erkennen kann.

Das Markusevangelium ist der älteste noch erhaltene Text, und hier begegnen wir der geheimnisvollen Natur des Anspruches auf Jesu Messianität innerhalb der Gemeinschaft, an die sich das Evangelium wendet. Die Frage der richtigen Identifizierung ist hierbei von grundlegender Bedeutung, denn es wird ausdrücklich vor falschen Propheten und solchen, die sich unberechtigt für den Messias ausgeben, gewarnt, die im Zusammenhang der apokalyptischen Reden, die den jüdischen Krieg von 66–70 vor Augen hatten, möglicherweise sogar die Auserwählten (Mk 13,22) irreführen konnten. Ob wir jetzt von einem römischen Lesepublikum ausgehen, das zeitlich nach der Verfolgung durch Nero anzusetzen ist, oder von einem, das am Vorabend des Angriffs der Römer auf Jerusalem lebte — die markinische Gemeinde verlangte nach sicherer Aufklärung über den genauen Sinn, in welchem man sich zu Jesus als dem Messias bekennen konnte<sup>6</sup>. Die Passionsgeschichte, die sich um die Aufgabe dreht, den Anspruch, «König der Juden» zu sein, zu verteidigen, weist auf die stark politischen Nebentöne, die messianische Ansprüche mit sich bringen konnten, und auf die daraus entstehenden Konsequenzen für jeden, der einen solchen Status für sich einfordert, hin. Jesu Messianität jedoch — so werden die Leser des Markusevangeliums und andere an dieser Frage Interessierte versichert — ist von anderer Art. Auf dem Höhepunkt des Evangeliums, wenn Petrus Jesus als den Christus öffentlich bekennt, wird der Leser warnend darauf aufmerksam gemacht, daß eine so unverhüllte Proklamation nicht unproblematisch ist, denn im nächsten Moment gebietet Jesus seinen Jüngern zu schweigen, und dies in einer Weise, die an andere Begebenheiten des Evangeliums erin-

nert, bei denen eine falsche Interpretation seiner Identität zu befürchten war (8,30; siehe 1,44; 3,12; 5,43; 7,36). Als ob sich Jesus von der Identifizierung des Petrus distanzieren wollte, werden die Jünger außerdem sogleich belehrt, daß der Menschensohn (und nicht der kurz zuvor von Petrus bekannte Messias) leiden müsse und zurückgewiesen werde. Diese Belehrung wird später zweimal wiederholt und ein weiteres Mal, als die Gruppe Jerusalem erreicht und Jakobus und Johannes immer noch nicht verstanden haben und Jesus um einen besonderen Platz im Himmelreich bitten.

Während bei Paulus von einer scheinbaren Nichtberücksichtigung des größeren Zusammenhangs der jüdischen Messiaserwartung auszugehen ist, fügt Markus für uns einige der fehlenden Verbindungsstücke ein. Wer Jesus nachfolgen wollte, sollte sich eine klare Vorstellung von der Bedeutung der Messianität Jesu machen können. Ein wirkliches Verständnis dieses Anspruchs schloß demnach nicht die üblichen politischen Implikationen ein, die zur gleichen Zeit bei anderen populären jüdischen Bewerbern um den Messiasitel üblich waren. Daher war es eher die römische Imperialmacht als die theologischen Ansprüche einer universalen Mission, die diese besondere Darstellung motivierte. Und dennoch verweist sie auch auf Jesus selbst und läßt ein Zögern in Hinsicht auf seine eigene Stellungnahme zu diesem Problem erkennen. Wir werden auf diesen Punkt weiter unten noch zurückkommen.

Das Matthäus- und das Lukasevangelium reflektieren beide die Situation nach 70, insbesondere die Zerstörung Jerusalems. Dieses für die antike Welt insgesamt als folgenschwerer Einschnitt zu bewertende Ereignis, das auch von Tacitus, dem römischen Historiker, erwähnt wird, hat in diesen beiden Evangelien das Verständnis der Messianität Jesu nachhaltig geprägt, wenn auch in je spezifischer Weise. Bei Matthäus läßt sich eine fast übereifrige Messianisierung des ganzen Lebens und Wirkens Jesus beobachten, die durch eine bestimmte Technik der Erfüllungszitate untermauert wird, welche das Leben Jesu als endgültige Erfüllung der Verheißungen der hebräischen Schrift darstellt. Jesus war «Sohn Davids», auch wenn Matthäus damit noch mehr von Jesus mitteilen will, als daß er der «Immanuel», der «Gott mit uns» sei. Als Sohn Davids ist er «der, der Christus genannt

wird» (Mt 1,16), ein Anspruch, der sogar von Pilatus gegenüber den jüdischen Hohepriestern und Ältesten vor Gericht zitiert wird (Mt 27,17; 27,22). Sowohl die Werke als auch die Lehre Jesu sind bei Matthäus expliziter Ausdruck messianischer Würde (Mt 11,2; 23,10). Auch Jesu Abstammung aus Galiläa kann seine Rolle als Messias nicht beeinträchtigen, denn selbst dies war im göttlichen Plan vorhergesehen und spiegelt also Gottes Handeln an und in Israel wider<sup>7</sup>.

Diese Konzeption muß im größeren Kontext der Thesen und Ansprüche gesehen werden, die Matthäus gegen andere Versionen darüber, wo das wahre Israel zu finden sei und wie es konstituiert sein müsse, durchzusetzen versucht. Aus Matthäus' Perspektive haben alle anderen Formen des Judentums jeglichen Anspruch, Volk Gottes zu sein, verloren, da sie die von Gott Gesandten — die Propheten, Jesus, und die von Jesus zu ihnen Gesandten (Mt 21,43; Mt 22,1-14; Mt 23,34-36) — verstoßen haben. Die Steigerung dieser Zurückweisung war Gottes Verwerfung Jerusalems und all derer, die eine Legitimation ihrer religiösen Überzeugungen aus dieser Mitte zu ziehen beanspruchten. Daher ist allein Jesus berechtigt, Messias genannt zu werden. Während der letzten Auseinandersetzung zwischen Jesus und den Pharisäern im Evangelium wird die Frage nach Jesu Messianität umgewandelt in die, wessen Sohn er sei. Der biblische Beweistext (Ps 110,1) besagt, daß der Messias mehr als Davids Sohn sei, da er ihn als «Herrn» bezeichnet — ein Ehrentitel, den Matthäus durchgängig für Jesus in seinem Evangelium einsetzt. Der Erzähler berichtet uns, daß von diesem Tage an niemand mehr wagte, ihm weitere Fragen zu stellen, weil damit unausgesprochen mitausgesagt ist, daß Jesus sich selbst als den definitiven Schriftgelehrten bewiesen hatte, als den wahren messianischen Lehrer Israels.

Lukas ist ebenfalls bemüht, Jesus als den Messias Israels zu legitimieren. Von Beginn der Erzählung an sind die Geburt und das Kind Jesus mit der Stadt Davids verknüpft: Jesus wird den Thron seines Vaters David einnehmen; die Engel verkünden den Hirten, daß in der Stadt Davids ein Retter geboren worden ist, der Christus, der Herr ist; Hanna und Simeon werden vorgestellt als zwei Menschen, die das Kind Jesus voller Freude im Tempel empfangen, weil sie in ihm die ersehnte «Erlösung Jerusalems» und die «Rettung Israels» erkennen (Lk 1,32;

2,11.25.38). Diese Identifizierung Jesu als Messias Israels wird auch überall in der *Apostelgeschichte*, dem zweiten Werk des Verfassers Lukas, im Zusammenhang mit der frühchristlichen missionarischen Verkündigung vollzogen. Diese Intensität und Vertiefung ist umso auffälliger angesichts der Tatsache, daß dies für Paulus, wie wir schon gesehen haben, nicht von Interesse war, denn er übernahm nur den Namen *christós*, entwickelte aber nicht dessen theologische Implikationen direkt aus der jüdischen Auffassung vom Messias.

Die Verkündigung Jesu in der Synagoge Nazarets schafft den interpretatorischen Rahmen für die Darstellung seines messianischen Wirkens. In dem Jesaja-Zitat, das Jesus dort in den Mund gelegt wird, wird das Verb «salben» (*échrissen*) verwendet und nicht der Eigenname *christós*, was ein wesentlich dynamischeres Verständnis der Rolle des Messias nahelegt, wie es auch in den nachfolgend mitangeführten Bestimmungen für das Gnadenjahr des Herrn erkennbar ist: den Erlaß aller Schulden und die Entlassung der Gefangenen. Ähnliches wird in der *Apostelgeschichte* ausgesagt, wenn davon die Rede ist, Jesus sei mit Heiligem Geist und Kraft gesalbt, und sei umhergezogen und habe Gutes getan, weil Gott mit ihm war (vgl. Apg 10,37). Hieraus wird ersichtlich, daß die Rolle des Messias für Lukas eine wesentlich weiter gefaßte Bedeutung angenommen hatte; sie implizierte eine allgemeine prophetische Forderung nach Gerechtigkeit, auch wenn diese Forderung an sich von der Hoffnung auf das Kommen des Messias, das wiederum eng mit der Vollendung Israels verknüpft war, inspiriert wurde. Die lukanische Erweiterung der Rolle des Messias als eines Propheten der Gerechtigkeit gründete in den gesellschaftlichen Bedingungen seiner eigenen Gemeinde, die ein starkes Gefälle zwischen Reichen und Armen aufwies. Es ist wohl eher dieser soziale Hintergrund als irgendeine spezifisch jüdische Rollenvorstellung vom Messias, die Lukas dazu veranlaßte, das Leben und Wirken Jesu unter dem Vorzeichen der Messianität darzustellen<sup>8</sup>.

In einem Punkt scheint Lukas durch seine Darstellung Jesu als Messias die anderen Juden direkt anzusprechen. «Mußte nicht der Messias all das erleiden, um so in seine Herrlichkeit zu gelangen?» (Lk 24,26), lautet die herausfordernde Frage an die zwei Jünger auf dem Weg nach Emmaus, die den Tod Jesu, von dem sie ge-

hofft hatten, er werde Israel erlösen, beklagen. Die Vorstellung vom leidenden Messias ist ja überall in den heiligen Schriften wiederzufinden — ein Punkt, den Lukas auch zu Beginn der *Apostelgeschichte* (Apg 3,18) wiederaufnimmt. Es ist allerdings Paulus, der nach der Darstellung des Verfassers im letzten Teil der *Apostelgeschichte* dieses Thema am konsequentesten vertieft und weiterdenkt. In Thessaloniki begründete und erklärte er aus der Heiligen Schrift, daß es für Christus notwendig war, zu leiden, und daß der Jesus, den er verkündete, der Christus ist (Apg 17,2f). Eine sehr ähnliche Rede hielt er dann später vor König Agrippa (Apg 26,22f). Es liegt nahe, die Rechtfertigung dieses Aspekts des Werdegangs Jesu im Zusammenhang mit damals aktuellen Auseinandersetzungen mit Juden in den Synagogen der Diaspora zu sehen, da wiederholt geschildert wird, wie Paulus in jeder von ihm besuchten Stadt zuerst die jüdische Synagoge aufsucht und immer hinausgewiesen wird, was ihn dazu veranlaßt, sich den Heiden zuzuwenden. Paradoxerweise scheint es also so zu sein, daß, je größer die zeitliche Distanz des Textes zur aktuellen historischen Situation ist, umso deutlicher die Messianität Jesu von den frühchristlichen Verfassern verteidigt werden muß.

Dies wird besonders klar erkennbar im vierten Evangelium, in dem die Frage nach Ursprung, Identität und Rolle des Messias zur alles entscheidenden wird<sup>9</sup>. Anders jedoch als bei Matthäus und Lukas geschieht dies nicht in der Absicht, den Anspruch der Messianität Jesu zu rechtfertigen, sondern dies soll eher einen Hintergrund für die Entwicklung und Vertiefung dieses Anspruchs schaffen. Gerade im Johannes-evangelium ist gut zu beobachten, wie der oben erwähnte Prozeß — nämlich die Verbindung traditioneller jüdischer Erwartungen mit dem auf den Werdegang Jesu angewandten Transzendentalismus der griechisch-römischen Philosophie — wirksam ist.

Es werden in dieser Schrift zwei verschiedene Weisen messianischer Erwartung dargestellt. Zunächst einmal handelt es sich um die Erwartungen der ersten Jünger, deren Überzeugungen bestätigt werden, obwohl ihnen gleichzeitig eine noch tiefere Erkenntnis verheißen wird (Joh 1,19–51). Sodann handelt es sich außerdem um die Überzeugungen der gegnerischen Seite, die ebenfalls feste Vorstellungen vom Messias hat

und daher die Ansprüche Jesu leugnet. Jede dieser Gruppen soll hier kurz untersucht werden.

Die Begegnung von Jesus und seinen ersten Jüngern findet in Zusammenhang eines Gesprächs zwischen Johannes dem Täufer und den jüdischen Autoritäten statt, die ihn zur Rede stellen und fragen, ob er selbst der Messias sei<sup>10</sup>. Johannes verneint das und verweist stattdessen auf Jesus, den er als das Lamm und den Sohn Gottes bekennt. Es ist daher leicht nachvollziehbar, daß die ersten Jünger Jesu von Johannes zu ihm gekommen waren und ihn entsprechend traditioneller jüdischer Kategorien als den Messias anerkennen (Joh 1,41; es ist dies die einzige Stelle des Neuen Testaments, wo das hebräische Wort verwendet wird. Überall sonst findet man die griechische Übersetzung *christós*): «derjenige, über den Mose im Gesetz und auch die Propheten geschrieben haben» (Joh 1,45), «den Sohn Gottes, der König Israels» (Joh 1,49). Diese Szene wird von zwei deutlichen Stellungnahmen zur göttlichen Abstammung Jesu eingrahmt. Die Schlußverse des Prologs, die sich an den Leser wenden, identifizieren Jesus Christus als denjenigen, der «voll von Gnade und Wahrheit» ist und der als Einziger Kunde von Gott bringen kann (Joh 1,17f), und daher ist Natanaël (und das bedeutet: allen Menschen, die wie er offen sind) noch mehr verheißen, was in der Vision zum Ausdruck kommt, die Jesus als den vom Himmel gesandten Menschensohn sieht, in dem Gott selbst gegenwärtig ist (Joh 1,50f). Mit Beginn der ersten Offenbarungsreden und -gespräche erkennen die Jünger wirklich seine Herrlichkeit und glauben an ihn (Joh 2,11; Joh 6,68; Joh 11,15) — aber ihre Bekenntnisse enthalten keine traditionell jüdischen Begriffe für den Messias, sondern sie verwenden Kategorien, wie sie typisch für Johannes sind, so auch in den oben genannten Textbeispielen.

Andere aber, die meist als «die Juden» bezeichnet werden, können Jesus aus verschiedensten Gründen nicht erkennen — hauptsächlich wegen ihrer engen, vorgefaßten Meinung über den Messias. Ihr auf der Schrift basierender Glaube erwartet, daß die Ursprünge des Messias nicht bekannt sind (Joh 7,27.41f) und daß er für immer bleiben wird (Joh 12,34f). Diese Information disqualifiziert Jesus aus der Sicht seiner Gegner eindeutig (siehe Joh 6,42). Die Kommentatoren sind sich nicht darüber einig, welchen Kreisen des Judentums dieser angebliche

Glaube vom Messias zuzuordnen ist. Wichtig für die Argumentation des Evangeliums aber ist, daß jene, die Jesu Anspruch unter Berücksichtigung dieser starren Kriterien verurteilen, in schwerem Irrtum befangen sind. Es liegt beinahe Ironie in der Tatsache, daß sowohl für den Autor als auch für den idealtypischen Leser Jesu wahrer Ursprung aus Gott bekannt ist, und daß Jesus für immer als der Erhöhte unseres Glaubens mit Gott vereint bleibt. Die Sicht des Autors und die seiner Gegner über den Messias sind einander diametral entgegengesetzt, und folglich wurde jemand, der sich zu Jesus als dem Christus bekannte, aus der Synagoge ausgeschlossen (Joh 9,22).

Es gibt also im vierten Evangelium zwei konkurrierende Vorstellungen vom Messias. Die ziemlich traditionelle Einstellung der Jünger konnte durch die Kombination traditioneller Titel mit spezifisch johanneischen Vokabeln wie Logos und (himmlischer) Menschensohn, sowie einer Vielzahl von Symbolen: Licht, Leben, Brot, Hirte und Wein (von denen viele in der hebräischen Schrift für Gott eingesetzt worden waren) in eine bis zur höchsten Blüte entwickelte johanneische Christologie umgewandelt werden. Diese Darstellung korrespondiert mit der johanneischen Auffassung, der Glaube sei eine progressive Entwicklung von der ersten Begegnung bis hin zu vertiefter Erfahrung — etwas, das Johannes in verschiedenen Episoden dramatisch beschrieben hat, so zum Beispiel in der Begegnung Jesu mit der Samariterin (Joh 4) und in der Heilung eines blindgeborenen Mannes (Joh 9). Diese Entwicklung ist jedoch nicht zwangsläufig. Nach der wunderbaren Speisung der Volksmenge erkennen die Menschen, daß Jesus ein Prophet ist, und versuchen, ihn mit Gewalt zu halten und zum König zu machen, doch Jesus entkommt ihnen. Der Verfasser versucht zu zeigen, daß die Menge ein falsches Verständnis von Jesus hat, auch wenn Johannes diese beiden Titel später verwendet, um sein Verständnis von Jesus als einem, der die Wahrheit offenbart, geeignet ausdrücken zu können (Joh 18,36–38)<sup>11</sup>. Betrachtet man dieses Werk als ganzes, ist es in der Tat sein Hauptziel, den Glauben an Jesus als den Christus und Sohn Gottes hervorzurufen, allerdings unter der Voraussetzung, daß diese Eigenschaften entsprechend dem johanneischen Verständnis rezipiert werden, welches dann zu einem Leben befähigt,

wie es der johanneische Jesus gepredigt hat (Joh 29,30f; siehe Joh 11,25–27). Gleichzeitig gilt, daß starre und eng gefaßte Erwartungen vom Messias, die ihre vorher fixierten Identifikationskriterien durchzusetzen versuchen, für den Verfasser des vierten Evangeliums symptomatisch für eine Mentalität sind, die den johanneischen Glauben unmöglich macht; sie schließen nämlich den Sinn des Suchens, die Offenheit für neue Erfahrungen oder die Erkenntnis der Notwendigkeit, die eigenen früheren Vorstellungen angesichts einer veränderten Situation neu zu interpretieren, aus.

All das weist unmißverständlich auf die gespannte Situation zwischen der johanneischen Gemeinde und der Synagoge hin — ein Punkt, den viele der neueren Untersuchungen des Johannesevangeliums hervorgehoben haben<sup>12</sup>. Der Begriff des Messias ist auf beiden Seiten deutlich zum Kernproblem geworden. Nach Meinung «der Juden» verdiente der Glaube an den Messias die höchste Strafe der Ausstoßung und sogar Verfolgung, während für die johanneischen (und ganz sicher für die ersten) Christen dieser Glaube den unerläßlichen Ansatzpunkt für ihr weiteres Verständnis von Jesu Person und Bedeutung bildete, bzw. bilden konnte. In der Zeit, in der das Evangelium verschriftlicht wurde, verloren die politischen Implikationen der Rolle des Messias ihre Bedeutung, da sowohl Jesus als auch Pilatus jede Möglichkeit einer Bedrohung Roms zurückgewiesen hatten. Die Frage nach dem Messias wurde nun zur theologischen Frage im eigentlichen Sinne — zu einer Frage, die Juden und Christen bis in die heutige Zeit voneinander trennen sollte.

### *Schlußüberlegung*

Dieser Überblick über die frühchristliche Literatur in ihren zwei verbreitetsten Erscheinungsformen — den Briefen und den Evangelien — hat eine überraschende Erkenntnis über die Gestalt des Messias ermöglicht, vor allem, wenn man dies mit dem allgemein verbreiteten, volkstümlichen christlichen Messiasverständnis vergleicht. Nachdem es sich in den paulinischen Gemeinden zunächst um einen generell akzeptierten Eigennamen für Jesus handelte, entwickelte sich der Messiasstitel zu einem immer drängenderen politischen Problem, je größer die zeitliche Distanz zum tatsächlichen Leben

Jesu wurde. Diese Problematik taucht zum ersten Mal im Markusevangelium auf, wo die Frage nach der Bedrohung der römischen Imperialmacht zur Beruhigung aller Betroffenen damit beantwortet wird, daß Jesus als Gekreuzigter gezeigt wird und nicht als politisch aktiver Messias<sup>13</sup>. Danach wird die Messiasfrage zu einem Hauptproblem der theologischen Definition und Auseinandersetzung zwischen den miteinander konkurrierenden jüdischen bzw. christlichen Orthodoxien.

Es bleiben viele Fragen offen, nicht zuletzt die, wann und von wem Jesus zum ersten Mal als Messias bezeichnet wurde. Obwohl die Evangelien die Zeit ihrer Entstehung klar widerspiegeln, ist es durchaus angemessen, sie — vorausgesetzt, man läßt die notwendige Vorsicht walten — auf die historische Situation während des Werdegangs des irdischen Jesus hin zu befragen<sup>14</sup>. Ein Amt, wie das, das Jesus — wenn auch nur skizzenhaft — in den Evangelien zugeschrieben wird, muß zweifellos die Frage aufgeworfen haben, wie eine solche Person zu beurteilen sei, auch von denen, die sich der ganzen Kraft seiner Worte und Werke entgegenstellten. Sowohl Markus als auch Johannes deuten an, daß es Umtriebe und Bewegung im Volk gab, die im weitesten Sinn messianisch genannt werden dürfen, und die Enttäuschung seiner nächsten Jünger weist darüber hinaus darauf hin, daß die Frage nach der Messianität Jesu schon zu dessen Lebzeiten aktuell gewesen ist. Da Jesus nicht gewillt war, eine im engeren Sinne politische Rolle zu übernehmen, ist er offenbar so verfahren, irgendwelche persönlichen Ansprüche zu unterbinden, indem er die allgemeinere Königsherrschaft Gottes betonte, und gerade unter dieser Voraussetzung unterstreichen seine Gleichnisse über das Wesen dieser Herrschaft, wie heikel und gefährlich das hermeneutische Wagnis war, das er auf sich genommen hatte<sup>15</sup>.

Angesichts des Skandals und der Enttäuschung seines Todes hat dann wahrscheinlich die von den ersten Jüngern empfundene Notwendigkeit, ihre Erfahrung des Triumphs Gottes gegenüber seinem scheinbarem Versagen auszudrücken, zu einer aktiven Aneignung verschiedener symbolischer Formeln für die letztendliche Rechtfertigung des göttlichen Heilsplans aus den hebräischen Schriften geführt, darunter auch die Bezugnahme auf das davidische Königtum<sup>16</sup>. So begann die Entwicklung

eines spezifisch christlichen Verständnisses vom Messias und seiner Funktion — ein Prozeß, der seinen Höhepunkt in den theologischen Aussagen des vierten Evangeliums erreicht, in dem die jüdische Messiaserwartung in christlich-christologische Ansprüche umgeformt wird.

Angesichts des hier Dargestellten ist nicht einzusehen, warum die Frage der Messianität Jesu weiterhin der Stein des Anstoßes bleiben sollte, der sie in den christlich-jüdischen Beziehungen bis zum heutigen Tag gewesen ist. Wenn Jesus selbst nur zögernd den Beinamen «Messias» annahm, um jedes Mißverständnis über das Wesen der Königsherrschaft Gottes, die zu verkünden

und zu leben er sich berufen fühlte, auszuschließen, dann sollten alle die, die seiner Vision treu zu sein versuchen, wenig Bedenken haben, die letztendliche Bestimmung seines Status' im göttlichen Plan der Menschheitsgeschichte Gottes Zukunft zu überlassen. Eine solche Bescheidenheit wäre auch kein Verrat an der eschatologischen Ausrichtung der Texte, die die Christen als heilig verehren, ungeachtet der Nützlichkeit des messianischen Symbols für die Erforschung und Bestimmung des frühchristlichen Selbstverständnisses und Lebensstils, die in solch ausdrucksstarken Texten so deutlich zutage treten.

<sup>1</sup> Siehe die wichtige Aufsatzsammlung J. Neusner, M. Scott Green, E. Ererichs (Hg.), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (Cambridge 1987).

<sup>2</sup> Siehe John M. Dillen, *Logos and Trinity. Patterns of Platonist Influence on Early Christianity*, in: *The Philosophy in Christianity*, hg. v. G. Vesey (Cambridge 1989) 1–13.

<sup>3</sup> Siehe W. Grundmanns Artikel *Christus in den Paulusbriefen*, in TDNT., Bd. IX, hg. v. G. Kittel und G. Friedrich, 549ff.

<sup>4</sup> Siehe J.C. Becker, *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought* (Philadelphia 1980).

<sup>5</sup> M. Stone, *The Question of the Messiah in 4 Ezra*, in: *Judaisms and Their Messiahs*, 209–225.

<sup>6</sup> Für neuere Thesen zur Situation von Markus siehe C. Myers, *Binding the Strong Man* (New York/Maryknoll 1980) und B. Mack, *A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins* (Philadelphia 1988).

<sup>7</sup> Siehe D. Harrington, *Jesus, the Son of David, the Son of Abraham . . . Christology and Second Temple Judaism*, ITQ 57 (1991) 184–195.

<sup>8</sup> Siehe H. Moxnes, *The Economy of the Kingdom. Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel* (Philadelphia 1988).

<sup>9</sup> M. de Jonge, *Jewish Expectations about the Messiah according to the Fourth Gospel*, in: NTS 19 (1973) 246–270.

<sup>10</sup> Siehe J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* (Oxford 1991) 238–291.

<sup>11</sup> W. Meeks, *The Prophet-King-Moses Traditions in the Fourth Gospel* (Leiden/Brill 1967).

<sup>12</sup> Die Untersuchungen von J.L. Martyn waren in diesem Punkt bahnbrechend. Siehe seine «*History and Theology in the Fourth Gospel*» (New York 1963).

<sup>13</sup> Für eine Darstellung der aktuellen politischen Situation, die die Art und Weise, in der Jesus von den Römern wahrscheinlich eingeschätzt worden wäre, bestimmt hat, siehe R. Horsley, *Popular Messianic Movements around the Time of Jesus*, in: CBQ 46 (1984) 471–459.

<sup>14</sup> Siehe meinen Aufsatz: *Galilee, Jesus and the Gospels. Literary Approaches and Historical Investigations* (Gill and Macmillan 1988).

<sup>15</sup> Die von S.F.G. Brandon vertretene These, Jesus sei Führer einer zelotischen Gruppe gewesen, eine Rolle, die in den Evangelien verschwiegen worden wäre, ist heute widerlegt. Zu einigen eindrucksvollen Gegenargumenten siehe M. Hengel, *War Jesus Revolutionär?*, in: *Calwer Hefte* 110 (1969).

<sup>16</sup> Siehe N. Dahl, *The Crucified Messiah*, in: *The Crucified Messiah and Other Essays* (Minneapolis/Augsburg 1974) 23–38.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé.

## SEÁN FREYNE

Studium der Theologie in Maynooth (Irland); biblische Spezialstudien in Rom, Jerusalem und am Institutum Judaicum in Tübingen; Lektor für Bibelwissenschaften in den USA und Australien; z.Zt. Professor für Theologie am Trinity College in Dublin; zahlreiche Veröffentlichungen zur frühen Christenheit und zum Judentum zur Zeit des zweiten Tempels; neueste Veröffentlichung: *Galilee, Jesus and the Gospels. Literary Approaches and Historical Investigations* (Dublin 1988). Mitglied des Redaktionskomitees von *CONCILIUM*. Anschrift: 24, Charleville Road, Dublin 6, Irland.