

Ich und der Vater sind eins (Joh 10,30 EÜ): Ein neuer Versuch

Von Norbert Jacoby*, Landau/Pfalz

Zusammenfassung

Der Aufsatz setzt bei der Überlegung an, dass dem Evangelisten Johannes schwerlich unterstellt werden darf, er habe seine Aussagen über den göttlichen und den menschlichen Jesus widersprüchlich konzipiert. Den Schlüssel zu einer widerspruchsfreien Interpretation bietet die antike Freundschaftslehre, deren beste theoretische Darstellung die in hellenistischer Zeit durchgehend bekannte Nikomachische Ethik des Aristoteles bietet. Da diese Konzeption auch in populären Texten der Antike weit verbreitet ist, braucht keineswegs vorausgesetzt zu werden, dass der Evangelist Aristoteles Texte rezipiert habe.

Die platonisch-aristotelische Analyse der menschlichen ψυχή kann als Ausgangspunkt auch für eine moderne Interpretation dienen. Mehrere Menschen mit je eigener ψυχή als personaler ὑπόστασις können gemeinsam etwa über das Haus-εἶδος/ὄν – in der Regel auch nach der Erkenntnis nur δυνάμει – verfügen. Diese Hauserkenntnis ist zwar an raumzeitlichen Häusern gleichsam abgegriffen, aber keineswegs auf die Summe der erkannten Häuser beschränkt: Ein völlig neu konzipiertes Haus kann von unterschiedlich sozialisierten Menschen, falls sprachliche Missverständnisse ausgeräumt sind, jeweils ohne den geringsten Zweifel – also intersubjektiv – als Haus erkannt werden, da der Begriff des Hauses auf keinen Typus eines kontingenten Hauses beschränkt ist. Analog verfügen die göttlichen Personen mit ebenfalls je eigener ὑπόστασις gemeinsam über sämtliche εἶδη/ὄντα – freilich, da identisch mit ihrem Sein, ἐνεργείᾳ, d.h. ohne zeitliche oder räumliche Einschränkung. Auch der Mensch integriert ein neu erworbenes εἶδος/ὄν nicht als Fremdkörper in seine ὑπόστασις, sondern aktiviert bei der entsprechenden Einzelerkenntnis den zu genau dieser Erkenntnis fähigen Bereich seiner ψυχή, präziser seines intellectus possibilis.

Menschliche Freundschaft ist für Aristoteles umso inniger, je mehr Einzelerkenntnisse gemeinsam aktiviert werden. Im aristotelischen Idealfall wird bereits der optimale menschliche Freund zu einem ἄλλος αὐτός, d.h. einerseits zu einem in Bezug auf die erkannten Inhalte vollkommen identischen αὐτός, andererseits zu einem den Inhalten zugrunde liegenden, in einer eigenen ψυχή unterschiedenen ἕν-Prinzip und insofern zu einem ἄλλος. Diese ἄλλος αὐτός-Formel wird geradezu zu einem antiken Schlagwort für gelungene Freundschaften.

Im Unterschied zum Menschen sind – wie beim unbewegten Beweger des Aristoteles – die göttlichen ὑποστάσεις in den Bereichen aller ὄντα jederzeit gleichsam voll aktiviert, so dass sie im Höchstmaß einander ἄλλος αὐτός sind. Wenn das Johannesevangelium einerseits für Jesus volle Menschheit beansprucht, würde die Inkarnation implizieren, dass beim menschlichen Jesus die göttliche ἐνέργεια-Verfügung über alle ὄντα auf die menschliche δυνάμις-Verfügung reduziert ist. Wenn das Johannesevangelium andererseits die Göttlichkeit auch des irdischen Jesus u.a. in 10,30 behauptet und an Wundern und Weissagungen exemplifiziert, würde das heißen, dass der menschliche Jesus des Evangeliums jederzeit die göttlichen Möglichkeiten in dem jeweils relevanten Teilbereich reaktivieren kann, ohne den zeitraubenden Umweg über kontingente naturgesetzlich verhaftete Instanzen zu gehen. Dies ist gleichsam die Verlängerung verbreiteter Alltagserfahrung: Hochintelligente Menschen brauchen im Unterschied zu anderen häufig nur wenige Beispiele, um eine für sie neue intelligible Erkenntnis zu gewinnen, die ja wie jedes εἶδος/ὄν (im Unterschied zu einer φαντασία) jedweder Kontingenz enthoben ist.

* Wissenschaftlicher Mitarbeiter in einem alttestamentlichen DFG-Projekt zur Erstellung einer synoptischen deutschen Übersetzung des Jeremia-Buches in MT und LXX (Proff. Karin Finsterbusch, Uni Koblenz-Landau/Pfalz, und Armin Lange, Uni Wien).

1. Einleitung

In 10,30 ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἑσμεν »ich und der Vater, eines sind wir«¹ liegt zweifellos »einer der Zentralsätze des Joh« vor, »der über alles hinausgeht, was in den anderen Schriften des NT über das Verhältnis zwischen Jesus und Gott gesagt wird«². Bekanntlich kann die hier ausgedrückte Identität unmöglich wie die seit Gottlob FREGE vielfach diskutierte Bedeutungsidentität von Morgen- und Abendstern im Planeten Venus³ gemeint sein. Denn dann müsste der Text lauten: Ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ εἷς ἑσμεν »ich und der Vater, *einer* sind wir«⁴ oder gar ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ εἷς εἰμι »ich und der Vater, *einer bin ich*«⁵. Damit läge eine erstaunliche Übereinstimmung mit der von Philodem überlieferten stoischen Theologie Chrysipps vor, der den vorher mit Zeus identifizierten αἰθήρ als ἅπαντά (τ') ἐστὶν αἰθήρ, ὁ αὐ(τ)ὸς ὢν καὶ πατήρ καὶ υἱός »(Und letztlich) ist alles Himmelsluft, wobei dieselbe sowohl Vater als auch Sohn ist«⁶ beschreibt. Jesus würde sich dann über das etwa aus Jes 63,16 oder 64,7 den Zuhörern bekannte יְיָ אֱלֹהֵינוּ »unser Vater« proteusartig mit dem grundlegenden יהוה יהוה »JHWH (ist) einer« (Dtn 6,4) identifizieren. Auf den ersten Blick würde das zwar zur Antwort Jesu auf die Frage des Philippus in Joh 14,9 passen: [...] οὐκ ἔγνωκάς με, Φίλιππε; ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα· πῶς σὺ λέγεις, Δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα; Mit einer solchen Aussage deutet der Evangelist doch eine gewisse Bedeutungsidentität Jesu mit dem Vater an. Das Verständnis wird dadurch erschwert, dass Jesus kurz nach dieser Identitätsaussage den Vater ausdrücklich als größer als sich bezeichnet: Ὁ πατήρ μείζων μου ἐστίν (14,28b). Gerade das Johannesevangelium macht ja auch mit den unübersehbaren Klammern einerseits von θεὸς ἦν ὁ λόγος (1,1) bzw. μονογενῆς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς (1,18) und ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεὸς μου (20,28) die Gottheit Jesu, andererseits von ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (1,14) und ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος (19,5) das Menschsein Jesu »in seiner extremsten Konsequenz sichtbar«⁷.

¹ Diese und alle weiteren Übersetzungen (auch im Haupttext) vom Vf.: Sie sind möglichst wörtlich gegeben und dienen ausschließlich dazu, das Verständnis des griechischen bzw. lateinischen Originals zu erleichtern.

² WILCKENS 1998, 168.

³ FREGE 1892.

⁴ So schon Tert., adv. Prax. 22,11 (ed. SIEBEN FC 34, 208):

»Si enim dixisset quod »unus sumus«, potuisset adiuvare sententiam illorum ...«.

»Wenn (Jesus) gesagt hätte, »einer sind wir«, hätte er die Meinung jener (d.h. des Praxeas und seiner Anhänger) unterstützen können ...«. Vgl. BROWN 1966, 403; HAENCHEN 1980, 392; BLANK 1981, 237; BEASLEY-MURRAY 1987, 174 u.v.a.

⁵ Hippol., c. Haer. Noeti 7,1 (ed. SCHWARTZ 1936; vgl. POLLARD 1956–57, 335):

Οὐκ εἶπεν ὅτι ἐγὼ καὶ ὁ Πατήρ ἐν εἰμί, ἀλλ' ἐν ἑσμεν. τὸ γὰρ ἑσμεν οὐκ ἐφ' ἑνὸς λέγεται, ἀλλ' ἐπὶ δύο· [δύο] πρόσωπα ἔδειξεν, δύναμιν δὲ μίαν.

»(Jesus) sagte nicht »Ich und der Vater, eines bin ich«, sondern »eines sind wir«. Das »sind wir« ist nämlich nicht auf ein Eines bezogen, sondern auf zwei; zwei Personen zeigt er auf und eine einzige Wirkung.«

⁶ Philod., piet. 79,24–25 und 80,26–29 (ed. GOMPERZ 1866): Vgl. USENER 1900, 293.

⁷ BULTMANN 1941, 510.

2. Sekundärliteratur

2.1 Kurzer Überblick

Der 2013 publizierte Kommentar zum Johannes-Evangelium von Johannes BEUTLER gibt eine treffende Kurzinterpretation zu Joh 10,30: »Auch wenn die Aussage von V.30 von der Einheit von Vater und Sohn im Handeln ausgeht, muss sie doch als Aussage über die Einheit von Vater und Sohn im Sein verstanden werden. Vater und Sohn sind nicht >>einer<<, sondern >>eins<<, aber damit dann doch im Wesen eins.«⁸ Damit folgt BEUTLER zahlreichen meist älteren Auslegungen des Verses, etwa von HENDRIKSEN: »Though two persons, the two are one substance or essence.«⁹ Selbstverständlich ist dabei vielfach darauf verwiesen worden, dass Joh 10,30 im Munde Jesu die schon genannte »logos doctrine of the prologue« aufgreift.¹⁰ BEUTLER räumt freilich im Anschluss an die oben zitierte Passage resignierend ein: »Hieran scheiden sich bis zur Stunde die Geister.«¹¹ Von WAHLDE hatte 2010 eine Einigung über eine rationale Interpretation von Joh 10,30 gar für unmöglich gehalten: »I do not think it is possible to finally settle the issue one way or the other«¹².

Denn viele Interpreten halten Joh 10,30 entweder lediglich für eine pointierte Formulierung »not offered as a proposition in metaphysics, but simply as the explanation why an attack on the Son is also an attack on the Father, and so bound to fail«¹³. Oder sie deuten den johanneischen Jesus als eine Person, die ihr eigenes Profil zurücknimmt, um völlig transparent für den Willen des Vaters zu sein, eben so sehr, dass die Gläubigen in ihm den Vater sehen können. Entsprechend pointiert HAENCHEN seine Auslegung des Verses: »Johannes vertritt eine ausgesprochen subordinatianische Christologie«¹⁴.

Ein Hauptgrund für die genannte »Scheidung der Geister« scheint in der Befürchtung vieler Interpreten begründet zu sein, Joh 10,30 im Sinn einer »späteren, vom griechischen Denken beeinflussten Theologie«¹⁵ zu verstehen. Nach dem Hinweis USENERs auf das bereits zitierte Chrysipp-Fragment¹⁶ halten zum einen manche ältere Exegeten die »metaphysische Einheit« von Vater und Sohn »im Zusammenhang der Logospekulation« für ein Interpretament »stoischer Theologie«.¹⁷ Zum anderen sehen viele Interpreten in der traditionellen Auslegung im Sinne BEUTLERs eine Rezeption platonisch-aristotelischer Philosophie der Spätantike. So hatte schon BERNARD Augustins analoge Kurzformel »Per *sumus* refutatur Sabellius, per *unum*

⁸ BEUTLER 2013, 317.

⁹ HENDRIKSEN 1954, 126; ähnlich etwa SCHNEIDER/FASCHER 1976, 206f.; auch der 2010 publizierte Kommentar zur Zürcher Bibel folgt der traditionellen Deutung: »Jesus nimmt für sich in Anspruch, als der Sohn Gottes mit seinem Vater wesenseins zu sein«.

¹⁰ HOWARD o.J., 633; MARSH 1968, 407 u.v.a.

¹¹ BEUTLER 2013, 317.

¹² Von WAHLDE 2010, 473.

¹³ SANDERS/MASTIN 1968, 258; ähnlich etwa STRATHMANN/STÄHLIN 1962, 170.

¹⁴ HAENCHEN 1980, 392.

¹⁵ BLANK 1981, 237; ähnlich von WAHLDE 2010, 473.

¹⁶ USENER 1900, 293.

¹⁷ Etwa HOLTZMANN/BAUER 1908, 203.

Arius« (»Mit *sumus* wird Sabellius abgewiesen, mit *unum* Arius«) zitiert, um sich dann zu distanzieren: »But it is an anachronism to transfer the controversies of the fourth century to the theological statements of the first«¹⁸. Derartige Urteile ziehen weite Kreise über die theologische Fachliteratur hinaus. Der bekannte Bochumer bzw. Mainzer Philosoph Kurt FLASCH schreibt in seinem »nicht zuerst an Fachtheologen, sondern an jeden, der sich seines Glaubens gewiss oder ungewiss ist«¹⁹ gerichteten neuesten und sofort mehrfach aufgelegten Buch »Warum ich kein Christ bin« lapidar: »Die Trinitätslehre von Nicea, Augustins und der Scholastik steht nicht im Neuen Testament. Sie ist eine inkongruente Konstruktion des 4. und 5. Jahrhunderts.«²⁰

Dem Einfluss griechischer Philosophie entziehen sich rationalistische Interpretationen etwa BULTMANNs, der Joh 10,30 (wie θεὸς ἦν ὁ λόγος 1,1) deutet als »in Jesus und nur in ihm begegnet Gott den Menschen«²¹. In diesem Sinn ist die Aussage auf eine bloße Willens-²² bzw. Handlungsidentität²³ zwischen dem Vater und dem Menschen Jesus reduziert, so dass sich der Sohn von einem den Willen Gottes vollziehenden alttestamentlichen Propheten nicht mehr grundlegend unterscheidet. Derartige Interpretationen stoßen schon in der Spätantike auf Kritik: Paulus und viele andere seien Nachahmer Gottes, doch keiner wage zu behaupten Ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἓν ἐσμεν²⁴. Mehr noch: Gar auf Tiere und Pflanzen treffe dann, insofern sie dem Schöpferwillen Gottes entsprächen, Joh 10,30 zu.²⁵

2.2 Neuere Vermittlungsversuche

Einige Kommentatoren versuchen zu vermitteln²⁶, ohne jedoch die Vorgaben des Monotheismus einerseits, den göttlichen Anspruch des Sohnes andererseits mit prä-

¹⁸ BERNARD 1928, 365. Einen guten Überblick über die wichtigsten Zeugnisse zu Joh 10,30 im Zusammenhang der trinitarischen Diskussionen des dritten und vierten Jahrhunderts bietet POLLARD 1956–57, 334–349.

¹⁹ FLASCH 2013, 9.

²⁰ FLASCH 2013, 259.

²¹ BULTMANN 1941, 295.

²² So u.a. TASKER 1960, 136; BROWN 1966, 403.

²³ So u.a. ZAHN 1921, 467; SCHLATTER 1947, 175; BRODIE 1993, 376; WENGST 2004, 405.

²⁴ Πολλοὶ τε καὶ νῦν ἐφύλαξαν ... τὸ γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ Θεοῦ ... Μιμηταὶ δὲ γεγονάσι καὶ τοῦ Παύλου πολλοί, ὡς ἀκείνους τοῦ Χριστοῦ· Καὶ ὅμως οὐδεὶς τούτων οὔτε Λόγος, οὔτε Σοφία, οὔτε μονογενῆς Υἱός, οὔτε εἰκὼν ἐστίν, οὔτε τις τούτων ἀπετόλμησεν εἰπεῖν· Ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἓν ἐσμεν

»Und viele haben auch jetzt beachtet ... das ›Werdet also Nachahmer Gottes‹ ... Und Nachahmer auch des Paulus sind viele geworden wie auch jener Christi (Nachahmer geworden ist); und dennoch ist keiner von diesen (Nachahmern) weder Wort (Gottes) noch Weisheit (Gottes) noch eingeborener Sohn (Gottes) noch Abbild (Gottes), noch hat irgendeiner von ihnen gewagt zu sagen: ›Ich und der Vater, eines sind wir‹: Athanasius, or. contra Arianos III 10 (PG 26, 341C–344A) mit Zitat Eph 5,1.

²⁵ Οὐκοῦν εἰ διὰ τὴν συμφωνίαν ἓν ἐστίν ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱός, εἴη ἂν καὶ τῶν γεννητῶν τὰ συμφωνοῦντα οὕτω πρὸς τὸν Θεόν, καὶ εἴποι ἂν ἕκαστος· Ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἓν ἐσμεν.

»Also wenn aufgrund (ihrer) Übereinstimmung eines ist der Vater und der Sohn, (dann) dürften (das) auch die mit Gott in dieser Weise übereinstimmenden Schöpfungswerke (sagen), und es könnte ein jeder sagen: ›Ich und der Vater, eines sind wir‹: Athanasius, syn. 48 (PG 26, 780A).

²⁶ Etwa MOLONEY 1998, 320.

ziser Argumentation in widerspruchsfreie Kohärenz bringen zu können. Drei neuere Versuche seien deshalb etwas ausführlicher vorgestellt.

2002 stellt Thomas SÖDING in einer materialreichen und durch ihre Ausgewogenheit sehr hilfreichen Studie die wichtigsten Argumente zu Joh 10,30 zusammen, wie sie sich aus der Interpretation des Johannesevangeliums, weiteren biblischen und außerbiblischen Belegen sowie der Sekundärliteratur ergeben. Dabei steckt er die inhaltlichen Vorgaben der johanneischen Theologie wiederholt sachgemäß ab:

»Dem Evangelisten ist es weder erlaubt, [...] das monotheistische Bekenntnis zu tangieren, noch die Christologie herabzuschrauben [...]. Es ist ihm beides nicht erlaubt, weil ihn das eine wie das andere aus dem theologischen Horizont vertriebe, den die heilige Schrift Israels in ihrem Zeugnis vom *einen* Gott und die urchristliche Theologiegeschichte in ihrem Zeugnis vom *einen* Kyrios als dem *einen* Sohn des Vaters (vgl. Joh 3,16.18) vorgezeichnet haben.«²⁷

Zutreffend fasst WENGST 2004 das Kernproblem von SÖDINGs Argumentation zusammen:

»Wo Söding ihn« (gemeint ist: den Begriff des Wesens) »entfaltet, spricht er doch von einem Wirken (197f.) oder bietet gewichtige Begriffe in einer Aneinanderreihung, deren erhellender Wert mir jedenfalls verborgen geblieben ist: ›Wesen‹ solle natürlich ›nicht im Sinn der metaphysischen Ontologie platonischer Prägung‹ gebraucht werden, ›in der die großen Konzilien denken«²⁸.

Wenn, wie WENGST hier zutreffend feststellt, SÖDING – ebenfalls zutreffend – ausführt, dass im Johannesevangelium immer wieder »die >>Werke<< Zeichen der Einheit zwischen >>Vater<< und >>Sohn<< sind«²⁹ (besonders 10,32.38; 14,11) und dabei einen Verweis auf das »Wesen« vermisst, so ist das »im Sinn der metaphysischen Ontologie platonischer Prägung« nicht überraschend. Schon vergleichsweise banale intelligible ὄντα wie der – überraumzeitliche und insofern mit dem Wesen identische – *Begriff* des Hauses als ἀγγεῖον σκεπαστικὸν χρημάτων καὶ σωμάτων ἢ τι ἄλλο τοιοῦτον (»ein Behältnis, schutzbietend für Sachen und Körper oder etwas anderes derartiges«)³⁰ kann vom menschlichen Intellekt jeweils nur am ἔργον, also am Wirken raumzeitlich-kontingenter, d.h. in einer ὕλη strukturierter und somit *konkreter* oder *zusammengewachsener* Instanzen gleichsam abgegriffen werden, um dadurch erkannt zu werden. Derartige Alltagsbegriffe werden zwar empirisch erkannt, keineswegs jedoch aus der Empirie vollständig inhaltlich bestimmt. Sonst könnte ein kreativer Architekt nicht ein völlig neuartiges, d.h. nicht aus der Empirie abgeleitetes Haus bauen, das von allen (!) Besuchern trotz vielleicht erheblicher Unterschiede in der ästhetischen Beurteilung sogleich ohne den geringsten Zweifel intersubjektiv als Haus erkannt wird, falls es nur als ἀγγεῖον σκεπαστικὸν χρημάτων καὶ σωμάτων tatsächlich *wirkt*. Verweigert ein solcher Besucher die Prädikation als Haus, macht er sich nur dann nicht lächerlich, wenn er zugleich nachweisen kann, dass – etwa wegen einer aufgewiesenen Fehlkonstruktion des Daches

²⁷ SÖDING 2002, 184; ähnlich 188–189.

²⁸ WENGST 2004, 406.

²⁹ SÖDING 2002, 198 Anm. 90.

³⁰ Z.B. Aristot., metaph. H 2 (1043a17–18).

– das ἔργον als Haus nicht *funktionieren* kann. Deswegen zielt SÖDINGs rhetorische Frage »Muss besonders betont werden, dass >>Wesen<< nicht im Sinn der metaphysischen Ontologie platonischer Prägung gebraucht wird, in der die großen Konzilien denken?«³¹ ins Leere. Insofern das Johannesevangelium in vielfachen Facetten an Jesus göttliches *Wirken* thematisiert, führt es der Sache nach geradezu schulmäßig die Instanzierung des göttlichen *Wesens* vor.

2005 verurteilt THYEN bei der Interpretation von 10,30 zunächst pauschal die frühchristliche Apologie:

»Dabei bestand der Grundirrtum der Apologeten in ihrer Meinung, den Angriffen auf eben dem Feld widerstehen zu können, aus dem sie erwachsen waren [...] . Das heißt sie begaben sich auf das Feld *intersubjektiver Verständigung*, die von Regeln geleitet und an den Eigenschaften der besprochenen Gegenstände orientiert ist«, um wenig später seine vermeintliche Lösung zu präsentieren:

»[...] so heißt das, daß der [...] Logos die ›*transsubjektive Bestimmung*‹ aller Wirklichkeit ist und als solcher jeglicher ›*intersubjektiver Verständigung*‹ der Menschen untereinander, über die Welt sowie über deren Natur und Geschichte als die Bedingung von deren Möglichkeit vorausgeht«³².

Sollte sich der Logos tatsächlich »jeglicher intersubjektiver Verständigung der Menschen untereinander« und somit – bei aller Unzulänglichkeit der Beschreibung des jeweils begrifflich Erkannten (deswegen fügt Aristoteles bei der Definition von Alltagsgegenständen eine Formel wie das obige ἢ τι ἄλλο τοιοῦτον hinzu) – jeglichem rationalen Diskurs entziehen, stellen sich zwei Fragen. Zum einen, wie THYEN in einem wissenschaftlichen Diskurs die Zustimmung seiner Leser – und insofern immer schon intersubjektiv – für die behauptete transsubjektive Bestimmung einfordern will. Zum anderen bleibt, falls die Prämisse der Intersubjektivität nicht zugestanden ist, schon innerhalb des Johannesevangeliums offen, was etwa das ἵνα in 20,31 ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύσητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ [...] intendieren mag – denn das Schreiben des Evangelisten und der Glauben der Rezipienten kann nur auf intersubjektiver Vermittlung beruhen. Im Rahmen des Neuen Testaments würde, um nur die bekannteste Stelle zu nennen, der Aufforderung von 1Petr 3,15 ἔτοιμοι αἰεὶ πρὸς ἀπολογίαὺν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος, der selbstverständlich die von THYEN kritisierten Apologeten folgen, gleichsam ein »Grundirrtum« unterstellt. Auch Paulus charakterisiert die δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι erfolgende Erkenntnis Gottes durch das bekannte ἐκ μέρους (1Kor 13,12) als ansatzweise ontisch verortet. Die nicht nur an dieser Stelle von Paulus vertretene Überrationalität Gottes berechtigt nicht zur Behauptung der Unmöglichkeit jeglicher rationaler und somit intersubjektiver Gotteserkenntnis.

2010 schließlich fasst MICHAELS seinen Kommentar zu unserem Vers abschließend zusammen: »›one‹ – gemeint ist ἐν in 30,10 – »also makes it clear that Jesus is not claiming to be ›second God‹ in defiance of Jewish monotheism, but is in some way claiming identity with ›the Only God‹ [...], the God of Israel«³³. Diesen

³¹ SÖDING 2002, 198 Anm. 87.

³² THYEN 2005, 500.

³³ MICHAELS 2010, 601.

hier nur angedeuteten Widerspruch spricht SCHENKE bei seiner Exegese des Verses offen aus: »Es wird keine Identität behauptet, sondern ein Paradoxon«³⁴. Dabei folgt SCHENKE kaum der Intention, mit der Justin seinen Gesprächspartner Tryphon die Menschwerdung des θεὸς ὢν πρὸ αἰώνων hinterfragen lässt *παράδοξός τις γάρ* [sc. λόγος] *ποτε καὶ μὴ δυνάμενος ὅλως ἀποδειχθῆναι δοκεῖ μοι εἶναι*³⁵, d.h. der Behauptung mangelnder gedanklicher Kohärenz. Es wäre eine – unreflektiert postmoderner Hermeneutik verpflichtete – Unterstellung, fraglos vorzusetzen, dass auch der Evangelist das Verhältnis von göttlichem Vater und seinem menschengewordenen gleichermaßen göttlichen Sohn bei uneingeschränktem Monotheismus lediglich problematisiert und eine widerspruchsfreie Vermittlung für ausgeschlossen hält. Im Gegensatz dazu »besteht« nämlich ein wie in Lk 5,26 oder Joh 2,11 v.l.³⁶ entweder ausdrücklich so bezeichnetes oder nur der Sache nach vorliegendes *Paradoxon* oder *Oxymoron* als rhetorisches Stilmittel »in der Verbindung zweier sich widersprechender gegensätzlicher Begriffe zu einer (scheinbar) widersprüchlichen Satzaussage«³⁷. Wie bei dem von LANDFESTER dabei zitierten³⁸ Beispiel ὁ εὐρὼν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔνεκεν ἐμοῦ εὐρήσει αὐτήν (Mt 10,39) gilt auch für Joh 10,30: Soll einem Autor, der sich einer Paradoxie bedient, nicht unterstellt werden, dass er mit letztlich inhaltsleerem rhetorischem Pathos sein Publikum lediglich erheitern oder – selbst verunsichert – den Rezipienten nur seine eigene Aporie mitteilen will, so ist vorzusetzen, dass der Autor in einer nur *scheinbar* widersprüchlichen Aussage einen mit seinen sonstigen Aussagen kohärenten Inhalt intendiert und – wie etwa beim modernen Kabarett – annimmt, dass seine zeitgenössischen Rezipienten diesen intendierten Inhalt erkennen und rational nachvollziehen können. Das ist uns Nachgeborenen des 20. und 21. Jahrhunderts trotz vielfach zutreffender Beobachtungen und Einzelinterpretationen offenkundig erschwert: Somit ist die Aufgabe der folgenden Untersuchung formuliert.

3. Der unmittelbare Kontext von Joh 10,30

3.1 Joh 10,28–29

Die Einheitsaussage in 10,30 ist durch einen syntaktischen und semantischen Parallelismus der beiden vorangehenden Verse kunstvoll vorbereitet:

[...] καὶ οὐχ ἀρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρὸς μου (10,28b) und
 [...] καὶ οὐδεὶς δύναται ἀρπάξαι ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ πατρὸς (10,29b).

³⁴ SCHENKE 1998, 205.

³⁵ »Gott, der (schon) vor allen Zeiten ist«; »(wegen seiner Widersprüchlichkeit) irgendwie nicht glaubhaft scheint mir nämlich die Argumentation zu sein und überhaupt nicht (rational) aufgewiesen werden zu können«. Justin wiederholt die Kritik Tryphons zu Beginn seiner Antwort: Οἶδ' ὅτι παράδοξος ὁ λόγος δοκεῖ εἶναι »Ich weiß, dass die Argumentation nicht glaubhaft zu sein scheint«: Just., dial. 48,1–2.

³⁶ Eus., h.e. III 24,11 ersetzt σημείων durch παραδόξων.

³⁷ LANDFESTER 1997, 141.

³⁸ LANDFESTER 1997, 142.

Nach unterschiedlichen, der Übersichtlichkeit halber hier nicht zitierten Vordersätzen – in 10,29a »im Textbestand nicht ganz sicher«³⁹ – überführt der Evangelist die beiden Verse über Zusätze inhaltsschwacher Wörter und nur leicht differierende wichtige Begriffe (die Negationen οὐχ vs. οὐδέις und die Verbformen ἀρπάσει vs. ἀρπάζειν) hinweg in eine zunehmende Konvergenz. Diese erreicht bei dem durch die beliebte alttestamentliche Rede von der Hand Gottes⁴⁰ vorgeprägten, für das raumzeitliche Wirken Gottes zentralen Motiv ἐκ τῆς χειρός ihre völlige Identität. Für die auf Identität eingestimmten Rezipienten jedoch rhetorisch überraschend, treten die parallelisierten Kola bei μου vs. τοῦ πατρὸς wieder auseinander. Zugleich stellt diese letzte Differenz mit einer Art Ringschluss eine Identität mit dem jeweiligen Versanfang her: In 10,28 greift μου das erste Wort κἀγὼ auf, in 10,29 rekurriert τοῦ πατρὸς auf ὁ πατήρ. Mittels formaler Sprachregie integriert der Evangelist die vielfache Differenz der hier bei αὐτά intendierten τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ (10,27) – der an Jesus Christus Gläubigen – in die mit dem doppelten Ringschluss angedeutete bergende Einheit Gottes, die sich einer vertieften Betrachtung im Allerletzten dann aber doch als personale Differenz erweist. Schon vor der ausdrücklichen Einheitsaussage von 10,30 ist somit die Einheit der Gläubigen mit den beiden göttlichen Personen mittelbar in den Zusammenhang der Einheit der beiden göttlichen Personen gestellt.⁴¹ LAUCK verweist zurecht darauf, dass eine bloße Willens- und Handlungsübereinstimmung zwischen Vater und Sohn unweigerlich innerhalb des Kontexts die Frage provoziert, warum es dann »unmöglich ist, seinen Händen etwas zu entreißen wie denen des Vaters«.⁴²

³⁹ BECKER 1991, 395. NA^{27/28} entscheiden sich in 10,29a, dem Vaticanus folgend – wie NA²⁵ und einige wichtige Übersetzungen, etwa die Vulgata und ARNDT 1906 oder die Zürcher Bibel 2007 –, mit ὁ πατήρ μου ὁ δέδωκέν μοι πάντων μεζζων ἐστίν für die Neutra ὅ und μεζζων – wohl die lectio difficilior. Das Neutrum kann sich entweder auf den unmittelbaren Kontext beziehen und die in 10,27.28 genannten Schafe als Gabe des Vaters (wie in 6,37.39; 17,6.9.24; 18,9) meinen. Diese wären dann größer als alles, d.h. – so wäre mitzudenken – sie wären wichtiger als alles andere in der Schöpfung, weswegen sie weder aus der Hand Christi (10,28b) noch aus der Hand des Vaters (10,29b) gerissen werden könnten. Freilich würde die Inkongruenz des singularischen Relativpronomens mit den Pluralformen τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ (10,27a) und αὐτά (10,27b.28b) das Verständnis erschweren. Mit Augustinus intendiert das Neutrum deswegen besser absolut das schlechthin Größte im gesamten Kosmos, also das göttliche Sein des Sohnes: »*Quod dedit mihi Pater, id est, ut sim Verbum eius, ut sim unigenitus Filius eius, ut sim splendor lucis eius, maius est omnibus. Ideo Nemo rapit, inquit, oves meas de manu mea.*« (»Was mir der Vater gegeben hat, das heißt, dass ich sein Wort bin, dass ich sein eingeborener Sohn bin, dass ich der Glanz seines Lichtes bin, ist größer als alles. Deswegen sagt er: »Niemand reißt meine Schafe aus meiner Hand«; in Ioh. 48,6 CCSL 36, 416, 51–54). Die schlechthinige Größe des Sohn-Seins ist dann die Begründung für 10,28b, dass die Gläubigen unter keinen Umständen verloren gehen können.

BULTMANN 1941, 294f. Anm.4 verteidigt den gut bezeugten Mehrheitstext – der mit ebenfalls wichtigen Übersetzungen (ELBERFELDER, Einheitsübersetzung u.a.) auf den Vater bezogene Maskulina liest: Ὁ πατήρ μου ὃς δέδωκέν μοι πάντων μεζζων ἐστίν – mit dem wichtigen Argument, die Entstehung des Neutrums lasse sich dadurch erklären, dass zu dem objektlosen δέδωκεν ein Akkusativobjekt sekundär konstruiert worden sei. Der Evangelist hätte dann also ursprünglich gesagt, dass der Vater größer ist als alles oder alle. Jedoch müsste πάντων dann nur die in τις (10,28b) angedeuteten Feinde der Schafe meinen, nicht aber »alle« in einem umfassenden Sinn, denn, wäre auch Jesus Christus impliziert, entstünde eine wenig plausible inhaltliche Spannung zur Einheitsaussage des Nachbarverses 10,30. Die Gefahr dieses Missverständnisses mag ebenfalls veranlasst haben, von ὃς ... μεζζων zu ὁ ... μεζζων zu ändern.

⁴⁰ Bes. Ex 13,3.14.16 u.v.a. Vgl. auch χεῖρ κυρίου ἦν μετ' αὐτοῦ in Lk 1,66.

⁴¹ BEASLEY-MURRAY 1987, 174.

⁴² LAUCK 1941, 277.

3.2 Joh 10,31

Wenn BERGER, dem es 2011 in seinem Kurzkomentar zum gesamten neuen Testament gelingt, mit wenigen Sätzen Wesentliches zum Abschnitt 10,29–41 zusammenzufassen, schließlich doch verkürzend sagt »Und Jesus macht sich nicht zu Gott«⁴³, dann unterschätzt er nicht nur die schon genannte Gesamtkonzeption des Johannesevangeliums: Alle Versuche, aus dem artikellosen θεός in 1,1 oder μονογενής θεός in 1,18⁴⁴ eine »reduzierte Semantik«⁴⁵, etwa in der Nachfolge Philos von Alexandrien als δεύτερος θεός⁴⁶ abzuleiten, enden spätestens bei dem an Ps 34,23 LXX erinnernden Vokativ⁴⁷ in 20,28 Ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου. Vor allem aber unterschätzt er die unmittelbare Reaktion der Gegner in 10,31: Ἐβάστασαν πάλιν λίθους οἱ Ἰουδαῖοι ἵνα λιθάσωσιν αὐτόν. Zurecht ist vielfach⁴⁸ hervorgehoben worden, dass sich diese Reaktion kaum mit einer Interpretation des vorangehenden Verses vereinbaren lässt, die nur eine äußerliche Identität von Vater und Sohn sieht. Die Steinigung – die Jesus neben unserer Stelle in 8,58–59 droht, als er sagt, er sei älter als Abraham – folgern die Zuhörer als Strafe für die von ihnen so verstandene Gotteslästerung aus Lev 24,10–16.⁴⁹ Aus Num 15,30f. ergibt sich zudem für die Gegner Jesu die Berechtigung zur Tötung aufgrund der Vorsätzlichkeit des vermeintlichen Gesetzesbruchs.⁵⁰ Auch sonst verbindet der Evangelist das Motiv der Tötungsabsicht der Feinde auffällig häufig mit Äußerungen Jesu, die als direkte oder indirekte Gotteslästerungen verstanden werden. Die nicht weiter präzisierete Tötungsabsicht in 5,18 wird mit Jesu Anspruch motiviert, aufgrund seines exklusiven Verhältnisses zum Vater Gott gleich zu sein seiner: Πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν θεόν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ. Die Lebensgefahr in 7,19.25.30 bzw. 8,37.40 steht in Zusammenhang mit dem in 7,16f. bzw. 8,38 formulierten Anspruch Jesu, in exklusiver Weise die Lehre des göttlichen Vaters zu vertreten. Schließlich resultiert der in der Kreuzigung realisierte Tötungsbeschluss in 11,53 aus der Befürchtung der Tempelaristokratie, dass aufgrund mit göttlicher Souveränität ausgeführter σημεῖα nicht nur die Zeugen der Auferweckung des Lazarus (11,45), sondern alle an »diesen Menschen« glauben und die Römer ihnen deswegen ihre Privilegien nehmen (11,47f.).

4. Joh 17

Das die sog. Abschiedsreden Jesu beschließende Gebet gibt besonders wertvolle Fingerzeige, wie der Evangelist die Einheit von Gottvater und Jesus Christus versteht,

⁴³ BERGER 2011, 375. Ähnlich prägnant auch SÖDING 2002, 196 »Es ist keineswegs so, dass der Mensch Jesus sich zu Gottes Sohn macht und damit Gott gleichstellt«.

⁴⁴ Aber schon in 1,18a θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε fehlt der Artikel, obwohl Gottvater gemeint ist.

⁴⁵ So zurecht – ausdrücklich nur in einer Fußnote – SÖDING 2002, 193 Anm. 67.

⁴⁶ SÖDING 2002, 191.

⁴⁷ THEOBALD 1992, 44 mit Anm. 13–14.

⁴⁸ TILLMANN 1931, 208; LAGRANGE 1936, 289; LAUCK 1941, 277f.; WIKENHAUSER 1961, 202; MORRIS 1971, 523; GNILKA 1983, 86; SÖDING 2002, 179 u.v.a.

⁴⁹ SCHWANK 1998, 294. Möglicherweise bedienen sich die Gegner Jesu schon damals einer legalisierten Tumultjustiz, die in Sanh 9,6 überliefert ist: BILLERBECK 1924, 542.

⁵⁰ DIETZFELBINGER 2001, 326.

da er diese Einheit dort mehrfach als Vergleich heranzieht.⁵¹ 17,11 Πάτερ ἄγιε, τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου, ᾧ δέδωκάς μοι, ἵνα ὡσιν ἐν καθὼς ἡμεῖς wiederholt nicht nur das neutrische ἔν aus 10,30, sondern überträgt die vom Vater und Jesus Christus ausgesagte Einheit auch auf die gläubigen Menschen⁵². 17,21 Ἴνα πάντες ἐν ὡσιν, καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ καὶ γὰρ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὡσιν, ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ, ὅτι σύ με ἀπέστειλας beschreibt darüber hinaus eine – ebenso mit ἔν ausgedrückte – Einheit der Gläubigen mit der Einheit von Vater und Sohn. Diese Einheit der Gläubigen mit Vater und Sohn charakterisiert der Evangelist gar als eine Art Katalysator dafür, dass Ungläubige zum Glauben an die göttliche Legitimation der Sendung Jesu finden: Ἴνα ὁ κόσμος πιστεύῃ, ὅτι σύ με ἀπέστειλας (17,21b). Der sofortige Anschluss καὶ γὰρ τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, ἵνα ὡσιν ἐν καθὼς ἡμεῖς ἐν (17,22) präzisiert, dass die ἔν-Einheit der Gläubigen – wie die göttliche Einheit – über die δόξα vermittelt wird. δόξα ist im unmittelbaren Kontext nicht erwähnt, sondern letztmals in 17,5: Καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ, ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί. Wie auch Joh 1,14; 2,11; 5,44; 7,18; 11,4.40; 12,41 bereits mehr oder weniger andeuten, bezieht sich die vor 17,22 letztgenannte Referenz für den Terminus δόξα durch πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι (17,5) ausdrücklich auf die transzendente Welt Gottes. Diese δόξα ist johanneischer Theologie zufolge offensichtlich das, was dem in Joh 17,5 betenden menschlichen Jesus im Vergleich zu seinem vollen göttlichen Beim-Vater-Sein fehlt. Dort bittet Jesus um die δόξα, über die er aber in 17,22 bei τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι verfügt und die er gar den gläubigen Jüngern bei τὴν δόξαν [...] δέδωκα αὐτοῖς schon weitergegeben hat. Das kann nur heißen, dass die δόξα gleichsam in zwei unterschiedlichen Modalitäten vorliegt, zum einen in einer uneingeschränkten Vollform, die Jesus Christus vor Erschaffung der Welt beim Vater hatte, die er in 17,5 erbittet und die er in der Eschatologie wieder haben wird. Die δόξα hingegen, die die irdischen Gläubigen von Jesus bereits erhalten haben, um dadurch ἔν zu werden – καὶ γὰρ τὴν δόξαν [...] δέδωκα αὐτοῖς, ἵνα ὡσιν ἐν (17,22) – kann nicht der Vollform πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί (17,5) oder der δόξα ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός (1,14) entsprechen. Dass die den irdischen Gläubigen zugängliche δόξα eine reduzierte Form darstellt, ergibt sich auch aus der Fortsetzung in 17,23 ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἵνα ὡσιν τετελειωμένοι εἰς ἓν, ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος ὅτι σύ με ἀπέστειλας καὶ ἠγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας. Der Finalsatz des folgenden Verses formuliert die δόξα nochmals als Ziel der Gemeinschaft der Gläubigen mit Jesus: Θέλω, ἵνα, ὅπου εἰμὶ ἐγὼ κακεῖνοι ὡσιν μετ’ ἐμοῦ, ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμὴν, ἣν δέδωκάς μοι (17,24). Der abschließende Kausalsatz desselben Verses ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου drückt aus, dass die Gabe der δόξα durch den Vater an Jesus Christus sich der überraumzeitlichen, mithin innergöttlichen Liebe verdankt. Offensichtlich steht die innergöttliche Liebe in engem Zusammenhang mit der δόξα; die δόξα scheint der Inhalt oder

⁵¹ BERGER 2011, 375.

⁵² BROWN 1966, 407f.

wohl besser die Summierung der Inhalte zu sein, die die liebende Beziehung ausmachen

- 1) zwischen den beiden göttlichen Personen⁵³
- 2) zwischen Jesus Christus und den – da 17,22 τὴν δόξαν [...] δέδωκα αὐτοῖς im Perfekt steht – noch irdischen Gläubigen und
- 3) zwischen den irdischen Gläubigen untereinander.

Der Grad der gemeinsamen Verfügung über die aus der transzendenten Welt Gottes liebevoll geschenkten Inhalte bedingt ein nach diesen Inhalten differierendes ἔν. Nur die beiden göttlichen Personen verfügen zeitgleich über sämtliche δόξα-Inhalte; wenn der irdische Jesus in 17,22 so über δόξα verfügen kann, dass er diese wie der Vater in einer auf die Situation der Gläubigen zugeschnittenen Form verleihen kann, dann hat auch er offensichtlich eine Art von optionalem Zugriff auf die Vollform. Die partielle Verfügung der Gläubigen bedingt ihr ἔν mit Gott und untereinander. Die δόξα impliziert auch alles, was die Moderne unter Emotionen u.ä. subsumiert: Denn der biblische Terminus δόξα kann personale Entitäten bezeichnen, z.B. das ›lyrische Ich‹ in LXX-Ps 29,13 ὅπως ἂν ψάλῃ σοι ἡ δόξα μου – analog dem hebräischen תְּבִיחַ – oder zweifellos personal gedachte Wesen in 2Petr 2,10–11, wo δόξαι mit ἄγγελοι identifiziert sind.

5. Aristoteles

5.1 Der Terminus δόξα

In der platonisch-aristotelischen Tradition ist δόξα zwar gerade nicht mit transzendenten oder intelligiblen Inhalten identisch, sondern bezeichnet die – nie zweifelsfreie und nie uneingeschränkt dauerhafte – Applikation eines intelligiblen ὄν auf eine raumzeitliche Kontingenz. Deswegen fordert schon der platonische Sokrates in dem bekannten Menon-Gleichnis dazu auf, sogar eine ὀρθὴ δόξα »eine richtige Meinung« – wie eine kostbare Statue, die in Gefahr ist, gestohlen zu werden – anzubinden, d.h. durch eine rational ableitbare und intersubjektiv widerspruchsfrei kontrollierte ἐπιστήμη zu ersetzen, da sich niemand auf seine δόξα verlassen könne.⁵⁴ Während eine solche δόξα selbstverständlich richtig oder falsch sein kann, verfügt der Mensch entweder über eine ἐπιστήμη oder eben nicht:⁵⁵ Falsch kann sehr wohl die Applikation z.B. des Begriffs ›Türöffner‹ auf eine konkrete – etwa entgegen dem äußeren Anschein doch nicht funktionierende – Klinke sein, nicht aber der meist in Kindertagen erworbene Begriff, den man allenfalls – aus welchen Gründen auch immer – nicht erwirbt. Der reine Begriff ist nie mit Materie zusammengesetzt: Deswegen können Menschen unterschiedlicher Kultur und Sprache eben auch einen mit

⁵³ Diese Vollform der δόξα rückt somit selbstverständlich in die Nähe des Hl. Geistes: Die volle δόξα umfasst freilich, wie vielfach gesagt, die göttlichen Inhalte, nicht aber die Hypostase oder das Personprinzip des Hl. Geistes.

⁵⁴ Plat., Menon 39–40 (97c9–98b6).

⁵⁵ Aristot., EN Z 10 (1142b10–11).

Lichtsignal oder Touchscreen völlig neu, eben nicht mehr als gewohnte Türklinke konstruierten Türöffner widerspruchs- und damit zweifelsfrei als Türöffner erkennen – sofern die Türöffnung funktioniert. In der intelligiblen Welt sind deswegen die reinen ἐπιστητά und ὄντα identisch, so dass es dort im Gegensatz zur Kontingenz keine Differenz zwischen Epistemologie und Ontologie gibt. Dabei ist für unsere Frage unerheblich, ob ein solches ἐπιστητόν/ὄν eine eigenständige Subsistenz hat oder aus der organischen Integration in die göttlichen Seinsfülle als ἐπιστητόν für den jeweils Erkennenden gleichsam herauslösbar ist.⁵⁶

Die abweichende Tradition biblischer Begrifflichkeit bedingt, dass der johanneische Begriff δόξα das Gegenteil des platonisch-aristotelischen δόξα-Begriffs intendiert. Die Charakterisierung als πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι in Joh 17,5 rückt nämlich die dort von Jesus erbetene δόξα ausdrücklich außerhalb des raumzeitlichen κόσμος. Diese johanneische δόξα ist nach 17,22 nicht nur eine Gabe des bereits in 1,1–2 überräumzeitlich konzipierten göttlichen Vaters an den Sohn und des Sohnes an die Menschen, sondern bewirkt vor allem genau das, was jedes platonisch-aristotelische ἐπιστητόν/ὄν in einer ohne dieses ἐπιστητόν/ὄν sachlich nicht zusammengehörigen ὕλη bewirkt: Κάγω τὴν δόξαν ἦν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, ἵνα ὡσιν ἐν καθὼς ἡμεῖς ἐν. Wenn eine ψυχή etwa über den Hausbegriff verfügt, ist sie in der Lage, die hyletischen Teile zu dem ἐν des Hauses zusammenzufügen. Die gesamte raumzeitliche Welt ist durch die Verzahnung beider Bereiche gekennzeichnet, einem hyletischen Bereich, der, für sich betrachtet, aus nicht zusammenhängenden Elementen besteht, sowie einem eidetischen Bereich, der über die Einheitskraft der ψυχαί die hyletischen Elemente zu den verschiedensten Einheiten verklammert.⁵⁷ In Joh 10,37–38 erscheinen die ἔργα Jesu, in Joh 7,16–17 die διδαχή Jesu als Gemeinsamkeit von Vater und Sohn, d.h. die ἔργα sind gleichsam die raumzeitliche, die διδαχή die rationale Konkretisierung der intelligiblen δόξα.

⁵⁶ Aristoteles verwendet bei der Beschreibung von nicht-kontingenten Inhalten, für die deswegen ἐξ ἀνάγκης »notwendigerweise« gilt, ἐπιστητόν und ὄν vielfach synonym, z.B. EN Z 3 (1139b19–24):

Πάντες γὰρ ὑπολαμβάνομεν, ὃ ἐπιστάμεθα, μὴ δ' ἐνδέχασθαι ἄλλως ἔχειν· τὰ δ' ἐνδεχόμενα ἄλλως, ὅταν ἔξω τοῦ θεωρεῖν γένηται, λανθάνει, εἰ ἔστιν ἢ μὴ. ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητόν. αἰδίων ἄρα· τὰ γὰρ ἐξ ἀνάγκης ὄντα ἀπλῶς πάντα αἰδία, τὰ δ' αἰδία ἀγένητα καὶ ἄφθαρτα.

»Alle meinen wir nämlich, dass sich (das), was wir (im engen Sinn wirklich) wissen, nicht anders verhalten kann; (die Dinge), die sich anders verhalten können, bleiben, wenn sie außerhalb des Schauens geraten, verborgen (im Hinblick darauf), ob sie (wirklich) sind oder nicht. Notwendigerweise also ist das (wirklich) Wissbare/Gewusste. Immerwährend also (ist dieses); die notwendigerweise (wirklich) seienden Dinge nämlich (sind) schlechthin alle immerwährend, und die(se) immerwährenden (Dinge sind) ungeworden/unwerdbar und unzerstörbar.«

⁵⁷ Wiederum ist die philosophische Terminologie nicht festgelegt. So kann etwa ἕκαστον vs. καθόλου (< καθ' ὅλου »vom Gesamten her betrachtet, unter dem Aspekt des Gesamten») verwendet sein, z.B. bei der Beschreibung des Verhältnisses des juristischen Einzelfalls zum ἐν stiftenden Gesetz:

Τῶν δὲ δικαίων καὶ νομίμων ἕκαστον ὡς τὰ καθόλου πρὸς τὰ καθ' ἕκαστα ἔχει· τὰ μὲν γὰρ πρᾶττόμενα πολλά, ἐκείνων δ' ἕκαστον ἐν καθόλου γάρ.

»Von den (naturgesetzlich) gerechten (Dingen) und den (positiv) gesetzlichen (Dingen) verhält sich ein jedes wie die jeweils gesamten (Dinge) zu den (Dingen) im Einzelnen; (die Dinge) nämlich, die (raumzeitlich) getan werden, (sind) viele, und ein jedes von ihnen (d.h. der raumzeitlich vielfältigen Instanzen) (ist letztlich) ein eines; ein gesamtes (ist es) nämlich«: Aristot., EN E 10 (1135a5–8).

Der platonisch-aristotelische Hylemorphismus ist dem biblischen Denken nicht völlig fremd: In dem Begriff תְּבִנָּה (Ex 25,9.40 bzw. παράδειγμα LXX-Ex 25,9 oder τύπος LXX-Ex 25,40), d.h. dem von Mose auf dem Berg Sinai in der הָיוּהוּ יְבִנֶה (bzw. δόξα Κυρίου Ex 24,17) geschauten Konstruktionsmodell⁵⁸ für das zu errichtende Heiligtum sieht Von RAD einen Reflex des im alten Orient »mythologisch verstandenen Entsprechungsverhältnisses von himmlischer und irdischer Welt«⁵⁹.

5.2 Die aristotelische Konzeption der menschlichen Persönlichkeit

Die Nikomachische Ethik bezeugt für Aristoteles ein mit dem platonischen nahe verwandtes⁶⁰ Seelenmodell:

Προότερον μὲν οὖν ἐλέχθη δὴ εἶναι μέρη τῆς ψυχῆς, τό τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον· νῦν δὲ περὶ τοῦ λόγον ἔχοντος τὸν αὐτὸν τρόπον διαιρετέον. καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἓν μὲν, ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων, ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἓν δὲ, ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα. [...] λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν.

»Früher also ist (schon) gesagt worden, dass es zwei Seelenteile gibt, sowohl den, der über Rationalität verfügt, als auch den irrationalen; und jetzt ist bei dem, der über Rationalität verfügt, auf dieselbe Weise (wie bei dem irrationalen Seelenteil) eine Unterscheidung zu treffen. Und (dieser Unterscheidung) sollen zugrunde liegen zwei rationale Seelenbereiche, einerseits einer, mit dem wir dasjenige unter den (wirklich) seienden Dingen schauen, deren Prinzipien sich nicht anders verhalten können, andererseits einer, mit dem (wir diejenigen Dinge erkennen), die (sich anders verhalten) können. [...] Und es soll genannt werden das eine von ihnen »auf Wissenschaft bezogen«, das andere »auf Rationalität bezogen«.⁶¹

Während das λογιστικόν auf die ὄντα in der Konkretion mit einer veränderlichen ὕλη bezogen ist, erkennt die menschliche ψυχή mit ihrem von Aristoteles hier ἐπιστημονικόν genannten νοῦς die ὄντα, deren Prinzipien unveränderlich sind. Im Laufe der Zeit sammeln sich vielfältige ὄντα aus wiederum vielfältigen, häufig wenig oder nicht zusammenhängenden Bereichen der intelligiblen Welt. Diese ὄντα aktiviert die ψυχή als bei der Geburt/Zeugung mit zahllosen entwicklungsfähigen und im Detail vielleicht differierenden⁶² gleichsam Keimen ausgestatteter *intellectus*

⁵⁸ תְּבִנָּה < בְּנָה > bauen, formen, gestalten«. Der (neue) GESENIUS s.v. תְּבִנָּה verbindet das Wort mit einer akkadischen Wurzel, die »gut, schön sein od. werden« bedeutet. Dies entspricht der Sache nach dem griechischen ὄν, das ebenfalls ein strukturiertes und somit schönes Sein bezeichnet. Das geläufige Adverb εὖ »gut« ist ein zum Adverb erstarrtes Neutrum des homerischen Adjektivs εὖς »gut« < *έσ-υς (mit dem im frühen Griechisch typischen Schwund des intervokalischen σ), d.h. eine Adjektivbildung zur Wurzel *έσ- »sein«: GEMOLL s.v. έύς.

⁵⁹ Von RAD II 1960, 378, ferner ebd. 301.

⁶⁰ Vgl. vor allem das dem sog. Liniengleichnis zugrunde liegende Seelenmodell: Plat., rep. VI 20 (509c1–511e5).

⁶¹ Aristot., EN Z 2 (1139a3–8.11–12).

⁶² In der raumzeitlichen Welt ist jede ὕλη ihrerseits eine οὐσία; sonst wäre sie für uns nicht erkennbar. Durch ihre οὐσία macht es die ὕλη der übergeordneten οὐσία leichter oder schwerer, in der jeweiligen ὕλη ihre ἐνέργεια zu entfalten, z.B. sind manche Steinarten der Haus-οὐσία zuträglicher als andere. Analog muss auch mit einer Prägung der hyletischen ψυχή gerechnet werden, die sich in diesen oder jenen Begabungen niederschlägt.

possibilis in sich, so dass sich jede ψυχή – *mutatis mutandis* auch die tierische oder die pflanzliche – ihrerseits als Einheitsprinzip für die jeweils erkannten und erinnerbaren ὄντα erweist. Dies bildet die Basis für die wiederholt formulierte aristotelische Definition der menschlichen Person:

Δόξειε δ' ἂν τὸ νοοῦν ἕκαστος εἶναι ἢ μάλιστα

»Und es dürfte scheinen, dass (sein) aktuales (verstandesmäßiges Einheits)erkenne ein jeder (Mensch) ist oder weitgehend«. ⁶³

Die durch das als ὑπο-κείμενον, d.h. als *sub-iectum* subsistierende ἔν-Prinzip ihrer ψυχή konstituierte menschliche Person wird also durch ihre je unterschiedlichen aktuellen und potentiellen noetischen Inhalte zur (im modernen Sinn) subjektiven menschlichen Persönlichkeit. Diese radikale Abhängigkeit des Menschen von göttlichen Vorgaben teilen zahlreiche griechische Denker, auch wenn sie platonisch-aristotelische Grundpositionen nicht teilen: So führt etwa Platons Zeitgenosse und Kritiker, der bekannte Redelehrer Isokrates, die geistigen Leistungen des Menschen ausdrücklich auf die Wirkung des grundsätzlich ebenfalls intersubjektiv konzipierten λόγος zurück. ⁶⁴

Die aristotelische Konzeption der menschlichen Person setzt im hyletischen Prinzip der bei allen Menschen gleichen ψυχή den Kern der modernen universalen Menschenrechte voraus. Deswegen kann Aristoteles ausdrücklich die φιλία eines freien Menschen mit einem Sklaven bejahen und mit der auch in diesem Fall von den ψυχαί vermittelten Gemeinsamkeit in der Partizipation an intelligiblen Inhalten begründen. ⁶⁵

5.3 Der ideale menschliche φίλος

Vor allem im achten und neunten Buch der Nikomachischen Ethik entwickelt Aristoteles seine bekannte Freundschaftslehre. Der dort von ihm entworfene ideale Mensch verfügt über alle dem Menschen überhaupt zugängliche νοητά. Wenn ein solcher Weiser einen zweiten ebensolchen Weisen trifft und mit ihm – aufgrund der gemeinsamen Interessen naturgemäß – Freundschaft schließt, dann verfügen beide über im Idealfall identische νοητά:

Πάντοτε γὰρ ἐστὶ τὸ αὐτὸ λυπηρόν τε καὶ ἡδύ, καὶ οὐκ ἄλλοτ' ἄλλο· ἀμεταμέλητος γὰρ ὡς εἰπεῖν. τῷ δὲ πρὸς αὐτὸν ἕκαστα τούτων ὑπάρχειν τῷ ἐπι-

⁶³ Aristot., EN I 4 (1166a22–23): Dabei drückt das präsentische Partizip νοοῦν im Sinn der ἐνέργεια die Aktualität des Erkennens aus. Analog etwa:

Δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο [sc. τὸ κρᾶτιστον τῶν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ i.e. ὁ νοῦς].

»Und es dürfte scheinen, dass jeder (Mensch) dies (ist, nämlich das Beste von dem, was im Menschen ist, d.h. die verstandesmäßige Einheitserkenntnis)«. Aristot., EN K 7 (1178a2–3, ergänzt aus 1177b34).

⁶⁴ In zwei erhaltenen Reden wiederholt Isokrates wörtlich:

Σχεδὸν ἅπαντα τὰ δι' ἡμῶν μεμηχαμένα λόγος ἡμῖν ἐστὶν ὁ συγκατασκευάσας. οὗτος γὰρ περὶ τῶν δικαίων καὶ τῶν ἀδίκων καὶ τῶν καλῶν καὶ τῶν αἰσχρῶν ἐνομοθέτησεν, ὧν μὴ διαταχθέντων οὐκ ἂν οἰοί τ' ἡμεν οἰκεῖν μετ' ἀλλήλων.

»Bei so ziemlich allem durch uns Verfertigtem ist uns der λόγος (derjenige), der (das) eingerichtet hat. Dieser hat nämlich bezüglich des Gerechten und des Ungerechten und des Schönen und des Hässlichen Gesetze gegeben, ohne deren Einrichtung wir nicht in der Lage wären, miteinander zu leben.« (Isokr., or. 3, 6–7 = or. 15, 254–255).

⁶⁵ Aristot., EN Θ 13 1161b4–8.

εικεί, πρὸς δὲ τὸν φίλον ἔχειν ὡσπερ πρὸς αὐτόν (ἔστι γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός) καὶ ἡ φιλία τούτων εἶναι τι δοκεῖ, καὶ φίλοι, οἷς ταῦθ' ὑπάρχει.

»Jederzeit nämlich ist (einem solchen Weisen) das (eine) selbe unangenehm und (ein anderes selbes) angenehm, und nicht zu der einer Zeit (das eine) so (z.B. angenehm) und zu einer anderen Zeit (dieses selbe eine) anders (z.B. unangenehm); ohne Sinnesänderung nämlich (ist er) sozusagen. Dadurch (dass) jedes von diesen (Dingen) im Blick auf sich selbst dem Tüchtigen (so) zukommt und er sich im Blick auf den Freund wie zu sich selbst verhält – es ist nämlich der Freund ein *anderes Selbst* –, scheint die Freundschaft etwas von derartigem zu sein, und Freunde (scheinen diejenigen zu sein), denen diese (Dinge) zukommen.«⁶⁶

Den hier wohl nur als Ideal konzipierten – im Vollsinn – weisen Freund des Weisen beschreibt Aristoteles als ein *ἄλλος αὐτός*, d.h. einerseits als ein in Bezug auf die intelligibel-ontischen und somit in keiner Weise raumzeitlich eingeschränkten Inhalte vollkommen identisches *αὐτός*, andererseits als ein den Inhalten zugrundeliegendes, in einer eigenen *ψυχή* unterschiedenes *ἔν-Prinzip* und insofern als *ἄλλος*. Diese *ἄλλος αὐτός*-Konzeption begegnet unter dem Terminus *ἔτερος αὐτός* noch an drei weiteren Stellen in der Nikomachischen Ethik, zweimal wie oben auf einen weisen Freund bezogen⁶⁷, ein drittes Mal begründet Aristoteles die intensive Liebe der Eltern zu ihren Kindern damit, dass die Kinder ihre *ἔτεροι αὐτοί* seien⁶⁸.

Menschliche Freundschaft oder überhaupt Gemeinschaft – auch wenn sie nicht ideal sind – entstehen also durch die gemeinsame Verfügung über Inhalte, die die jeweils beteiligten Menschen erkannt und sich somit – in der Regel nicht aktual, sondern *possibilitate* (d.h. der jederzeit aktivierbaren Möglichkeit nach)⁶⁹ – zugänglich gemacht haben: Je größer und je qualitativ tiefer die – gleichsam – Schnittmenge (und je geringer störende *ἀμαρτία*⁷⁰) sind, um so tiefer oder enger sind Freundschaft oder Gemeinschaft. Erst die gemeinsame Teilhabe an intelligiblen Inhalten konstituiert, wie Aristoteles ausdrücklich sagt, menschliche Gemeinschaft, die diesen Namen verdient, und nicht »wie beim Vieh das Weiden an demselben Ort«.⁷¹ Die vielfach

⁶⁶ Aristot., EN I 4 (1166a28–33).

⁶⁷ Selbst der ethisch ideale Mensch kann nicht als Einsiedler leben, sondern braucht einen φίλον ἔτερον αὐτὸν ὄντα: Aristot., EN I 9 (1169b6–7); ferner EN I 9 (1170b6–7).

⁶⁸ Γονεῖς μὲν οὖν τέκνα φιλοῦσιν ὡς ἑαυτούς (τὰ γὰρ ἐξ αὐτῶν οἶον ἔτεροι αὐτοὶ τῷ κερχωρίσθαι). »Eltern also lieben (ihre) Kinder wie sich selbst [(diejenigen), die aus ihnen (hervorgehen, sind) nämlich gleichsam *andere Selbst* dadurch, dass sie abgetrennt sind]«: Aristot., EN Θ 14 (1161b27–29).

⁶⁹ Im Gegensatz zur *potentia*, der rein passiven Möglichkeit etwa eines Steins, ein Haus zu werden, bezeichnet die *possibilitas* ein zwar aktual nicht angewendetes, gleichsam ruhendes, jedoch grundsätzlich aktives Vermögen etwa eines Architekten, ein Haus zu bauen. Im Griechischen steht nur der Terminus δύναμις zur Verfügung, obwohl Aristoteles ausdrücklich beide Konzepte unterscheidet: Metaph. Δ 12 (1020a1–6).

⁷⁰ Auch Aristoteles bezeichnet menschliches Fehlverhalten wiederholt als ἀμαρτία, die freilich bei ihm vom ἀδίκημα und vor allem der habituell verfestigten μοχθηρία übertroffen wird: Vgl. bes. EN E 10 (1135b16–27).

⁷¹ ... ἐν τῷ συζῆν καὶ κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας· οὕτω γὰρ ἂν δόξειε τὸ συζῆν ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων λέγεσθαι, καὶ οὐχ ὡσπερ ἐπὶ τῶν βοσκομημάτων τὸ ἐν τῷ αὐτῷ νέμεσθαι.

»... im Zusammenleben und gemeinsamen Anteilhaben an Argumentationen und Rationalität; so nämlich dürfte das Zusammenleben bei den Menschen begriffen werden, und nicht wie bei dem Weidevieh das am selben (Platz) Weiden«: Aristot., EN I 9 (1170b11–14).

ausgesprochene Befürchtung, dass die platonisch-aristotelische Freundschaftskonzeption ethisch gute Freunde beliebig austauschbar mache und das Individuelle und eigentlich Anregende in der Freundschaft vernachlässige⁷², missachtet nicht nur die unauslotbar riesige Fülle des κόσμος νοητός, sondern auch die gerade von dem Empiriker Aristoteles hoch geschätzte *Lebenserfahrung*. Diese setzt sich aus zahlreichen noetischen Einzelerkenntnissen und damit unterschiedlichsten Inhalten zusammen und gibt in der Praxis jedem konkreten Menschen einen völlig individuellen Zuschnitt. Außerdem verweist Aristoteles ausdrücklich auf die soziale Verpflichtung, die um so größer ist, je enger die menschliche Gemeinschaft ist, die für Aristoteles immer – auch im Fall der Blutsverwandtschaft – eine mehr oder weniger enge Freundschaft ist.⁷³

6. Das Göttliche des Menschen im NT und im frühen Christentum

6.1 Joh 10,34–35

Die Zugehörigkeit der νοητά zur intelligiblen Welt verleiht dem menschlichen νοῦς als Vehikel der jeweils erkannten und damit integrierten νοητά einen gewissen göttlichen Charakter. Dadurch wird ein menschliches Leben κατὰ νοῦν göttlich. Da dieser νοῦς das Beste und zugleich das Spezifischste ist, über das der Mensch überhaupt verfügt, führt der Mensch nur dann ein wirklich menschliches Leben, wenn er dieses νοῦς-bezogene göttliche Leben wählt; anderenfalls lebt er das Leben eines anderen, d.h. eines tierischen Lebewesens.⁷⁴

Genau dieses Konzept des für den Menschen möglichen göttlichen Lebens erscheint überraschend deutlich im Kontext von Joh 10,30. In 10,35 bestätigt der johanneische Jesus nicht nur mit hohem Nachdruck (καὶ οὐ δύναται λυθῆναι ἢ

⁷² So MILLGRAM 1987, 363 über die aristotelische Freundschaftskonzeption: »... it would seem that one has identical reason to love all virtuous friends, or, if this is not possible, to replace one's virtuous friends with still more virtuous persons« oder MORAVCSIK 1988, 135: »Hence if one loses a friend, it does not matter much as long as the desired character traits are still possessed by many«. Vgl. auch das Kapitel »Aristotle on the grounds of friendship« von KONSTAN 1997, 72–78.

⁷³ Διαφέρει δὲ καὶ τὰ δίκαια· οὐ γὰρ ταῦτ' ἀποστρέφει πρὸς τέκνα καὶ ἀδελφοὺς πρὸς ἀλλήλους, οὐδ' ἐταίρους καὶ πολίταις, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων φιλιῶν. ἕτερα δὴ καὶ τὰ ἄδικα πρὸς ἐκάστους τούτων, καὶ αὐξήσιν λαμβάνει τῷ μάλλον πρὸς φίλους εἶναι, οἷον χρήματα ἀποστρέφει ἐταίρον δεινότερον ἢ πολίτην ...

»Es unterscheiden sich (die Anforderungen, die) das (jeweilige) Gerechte (stellt): Es sind nämlich nicht dieselben für Eltern gegenüber ihren Kindern und für Brüder/Verwandte untereinander und auch nicht für Freunde und Mitbürger, ähnlich auch bei den anderen Freundschaften. Anders sind entsprechend auch die Möglichkeiten des Ungerechten bei allen einzelnen dieser (eben Genannten), und sie nehmen zu, je enger die Freunde (zueinander) gehören, z.B. ist es schlimmer, einem Freund Güter zu rauben als einem Mitbürger ... « (Aristot., EN Θ 11 1159b35–1160a5).

⁷⁴ Δόξετε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος [sc. ἀνθρώπος] τοῦτο [sc. τὸ κράτιστον τῶν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ], εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον. ἄτοπον οὖν γίνοιτ' ἂν, εἰ μὴ τὸν αὐτοῦ βίον αἰροῖτο, ἀλλὰ τινος ἄλλου.

»Und es dürfte wohl scheinen, dass jeder (Mensch) dies ist (nämlich das Beste von dem ist, was im Menschen ist), wenn (dieses) wirklich das Entscheidende (ist) und besser (alles andere im Menschen ist). Es dürfte also auf Abwege führen, wenn (der Mensch) nicht sein eigenes Leben wählen würde, sondern (das) irgendeines anderen (Lebewesens)«: Aristot., EN K 7 (1178a2–4).

γροαφή) das Psalmzitat θεοί ἐστε (Ps 82,6 = Joh 10,34)⁷⁵, sondern erklärt es geradezu im aristotelischen Sinn: Εἰ ἐκείνους εἶπεν θεοὺς πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο.⁷⁶ Dabei ist zu ergänzen »und die daraufhin κατὰ λόγον τοῦ θεοῦ leben«, denn die Fortsetzung in Ps 82,7 degradiert ja die dort Angesprochenen wegen ihrer massiven Ungerechtigkeiten (Ps 82,2–5) zu Sterblichen. Mit der Bestätigung des Psalmzitats intendiert das Johannesevangelium zweifellos nicht, die Menschen zu μονογενεῖς θεοί⁷⁷ zu machen, d.h. sie mit Gott schlechthin zu identifizieren. In der aristotelischen Konzeption kommen Gott die ὄντα nicht von außen her zu, sondern sie sind mit ihm identisch – was die spätere Formel der Identität von *essentia* und *esse* beschreibt –, während dem Menschen nicht nur die ψυχή geschenkt, sondern auch die ὄντα von der göttlichen Welt her in dieser ψυχή eigens aktiviert werden. In der oben zitierten Definition des idealen Freundes kommt das dadurch zum Ausdruck, dass bei τῶ [...] ἕκαστα τούτων ὑπάρχειν τῶ ἐπιεικεῖ⁷⁸ nicht εἶναι ›sein‹, sondern ὑπάρχειν ›vorhanden sein, zukommen‹ steht.

6.2 Paulus

Paulus spricht ebenfalls zwei Menschen im Hinblick auf ihre intelligible Sachidentität ein ἕν-Sein zu: Ὁ φυτεύων δὲ καὶ ὁ ποτίζων ἕν εἰσιν (1Kor 3,8a).⁷⁹ Der vorangehende Vers stellt klar, dass die beiden Menschen von sich her eine inhaltsleere Basis bilden, da ihr gemeinsamer Inhalt nicht von ihnen stammt. Die Identität des göttlichen Inhalts machen Apollos und Paulus zu einem ἕν: Οὔτε ὁ φυτεύων ἐστὶν τι οὔτε ὁ ποτίζων, ἀλλ' ὁ ἀυξάνων θεός (3,7). Das von Gott verliehene ἕν lässt sowohl die beiden Missionare zu Teilhabern am göttlichen Wirken als auch die missionierten Korinther zu einem fruchtbaren Werk Gottes werden: Θεοῦ γὰρ ἐσμεν συνεργοί· θεοῦ γεώργιον, θεοῦ οἰκοδομὴ ἐστε (3,9). Im paulinischen Bild vermitteln die Missionare der korinthischen Gemeinde die göttliche Bauwerksstruktur kaum anders als ein aristotelischer Baumeister Steinen und anderem Material das intelligibel-göttliche Haus-εἶδος. Dadurch kann auch der Gläubige selbst ebenfalls zu einer ἕν-Identität mit Gott kommen; das spricht Paulus wenige Kapitel weiter ausdrücklich aus: Ὁ δὲ κολλώμενος τῶ κυρίῳ ἕν πνεῦμά ἐστιν (1Kor 6,17). In beiden Kapiteln umschreibt Paulus mit der ναός-Metapher der Sache nach exakt das aristotelische ὑποκείμενον, die beide eine Art Hardware für die Software der göttlichen Inhalte bilden: Οὐκ οἴδατε ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν; (1Kor 3,16). Die göttlichen Inhalte prägen die ναός-Hardware der Gläubigen so sehr, dass sie selbst heilig wird: Ὁ γὰρ ναὸς τοῦ θεοῦ ἅγιός ἐστιν, οἵτινές ἐστε ὑμεῖς (1Kor 3,17b). Aufgrund der intensiven Prägung durch den göttlichen Inhalt verlieren die menschlichen Körper der Gläubigen ihr spezifisches Eigenleben – ähn-

⁷⁵ SÖDING 2002, 186; BERGER 2011, 375.

⁷⁶ Der Relativsatz πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο fehlt in den frühen Textzeugnissen des ersten Chester Beatty-Papyrus (P⁴⁵) und des Cyprian, nicht aber die Bestätigung des Psalms εἰ ἐκείνους εἶπεν θεοὺς.

⁷⁷ Vgl. Joh 1,18.

⁷⁸ Aristot., EN I 4 (1166a29–30).

⁷⁹ Vgl. BERNARD 1928, 365–366; MORRIS 1971, 523.

lich wie etwa Steine für die Hausbewohner ihre spezifische Eigenprägung verlieren, wenn sie zu einem funktionierenden Haus strukturiert werden: Ἡ οὐκ οἶδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος ἐστίν, οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ, καὶ οὐκ ἐστὲ ἐαυτῶν; (1Kor 6,19). Selbstverständlich wird der Missionar genauso von Gott als einziger lebendiger Inhaltsquelle geprägt wie die Gläubigen: Ἡμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐσμεν ζῶντος (2Kor 6,16aβ). Bekanntlich bezieht das Johannesevangelium die ναὸς-Metapher auch auf den Körper des irdischen Jesus: Ἐκεῖνος (sc. Ἰησοῦς) δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ (2,21). Schließlich prägt der göttliche Inhalt auch die Gläubigen untereinander zu einem ἕν, selbst wenn sie wie die jüdischen und paganen Christen des Epheserbrieves auf der raumzeitlichen Ebene unterschiedlich akkulturiert sind: Αὐτὸς γὰρ ἐστίν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν (Eph 2,14a). Zurecht hebt ZAHN hervor: »Der Gedanke ist nicht wesentlich verändert, wenn das Zahlwort durch ein Substantiv [...] vervollständigt wird.«⁸⁰ und verweist u.a. auf den viel zitierten Satz τοῦ δὲ πλήθους τῶν πστευσάντων ἦν καρδία καὶ ψυχὴ μία (Apg 4,32).

Das paulinische Leibgleichnis illustriert die Integration unterschiedlicher Individuen zu einer καρδία καὶ ψυχὴ μία. Schon der aristotelische Einzelmensch kann aufgrund seiner Erkenntnis teils identische, teils höchst unterschiedliche εἶδη und ἐπιστήμαι aus der göttlichen Fülle gewinnen – letztlich gnadenhaft, da ja schon jedes erkannte Alltags-εἶδος inhaltlich immer wesentlich mehr ist als die empirischen Instanzen, an denen es abgegriffen ist. Analog werden die einzelnen Gläubigen des paulinischen Leib-Gleichnisses aufgrund durchaus sehr unterschiedlicher – hier gemeinderelevanter – χαρίσματα ein μέλος Christi ἐκ μέρους und insofern in ihrem jeweiligen χάρισμα-Bereich mit dem göttlichen Christus ein Teil-ἕν: Ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους (1Kor 12,27; ähnlich Röm 12,5). Erst die im wörtlichen Sinn organische Identität des menschlichen Teil-ἕν mit jeweils unterschiedlichen wohl minimalen Bereichen der göttlichen Fülle bedingt durch den Zusammenhang dieser göttlichen Fülle die Gemeinschaft der auf menschlicher Ebene isolierten Gotteskinder. Insofern können Gläubige ihre Gemeinschaft nur aus dem strikten Bezug auf die göttliche Fülle gewinnen. Genau diese Vernetzung durch die göttliche Fülle – deutlich beschrieben in Kol 3,11 [τὰ] πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός – ist der Mehrwert einer gläubigen Gemeinschaft. Ansonsten kommt eine menschliche Gemeinschaft nur durch eine mehr oder weniger große, meist nur kurzzeitige Schnittmenge bei einem oder mehreren isolierten göttlichen εἶδη zustande – was Gott als die einzige Quelle allen Seins auch dann zulässt, wenn wie im Fall einer verbrecherischen Bande göttliche εἶδη zu widergöttlichen Zwecken missbraucht werden.⁸¹

6.3 Christliche Rezeption vor dem 4. Jahrhundert

Schon vor dem 4. Jahrhundert ist innerchristlich – was wenigstens einige Belege zeigen sollen – das vermeintlich griechisch-philosophische Einheitsverständnis gut

⁸⁰ ZAHN 1921, 468 Anm.35.

⁸¹ S.u. die aristotelischen Freundschaftstypen in Abschnitt 7: Aristot., EN Θ 3 (1156a7-b6) und I 1 (1164a2-12).

fassbar. Ignatius von Antiochien formuliert dieses sowohl im Hinblick auf die innergöttliche als auch auf die Einheit von Gott und Gläubigen, letztere hier als Apostel:

Ὡσπερ οὖν ὁ Κύριος ἄνευ τοῦ Πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἡνωμένος ὢν, οὔτε δι' ἑαυτοῦ οὔτε διὰ τῶν ἀποστόλων, οὕτως μηδὲ ὑμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν πρεσβυτέρων μηδὲν πράσσετε.

»Wie also der Herr ohne den Vater nichts getan hat, insofern er (mit dem Vater) in Einheit ist, weder durch seine eigene (Tätigkeit) noch durch (seine) Apostel, so sollt auch ihr ohne den Bischof und die Presbyter nichts tun.«⁸²

Tertullian vertritt trotz seiner Frontstellung gegen monarchianistische Gotteskonzeptionen die volle Gottheit des Gottessohnes:

»Ego et Pater unum sumus qua Filium Dei Deum ostendens [...] «

»Ich und der Vater, eines sind wir', wodurch er den Sohn Gottes als Gott aufzeigt [...] «⁸³

Origenes schließlich differenziert, Paulus folgend, auch terminologisch und bezeichnet die begrenzte menschliche Partizipation am Göttlichen als Identität im πνεῦμα, während er den Terminus θεός für die Identität der göttlichen Personen reserviert:

[...] ὁ ἀνὴρ καὶ γυνὴ < οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ σὰρξ μία >, καὶ ὁ ἄνθρωπος ὁ δίκαιος καὶ ὁ Χριστὸς πνεῦμα ἓν· οὕτως ὁ Σωτὴρ ἡμῶν καὶ Κύριος πρὸς τὸν Πατέρα καὶ Θεὸν τῶν ὅλων ἐστὶν οὐ μία σὰρξ, οὐχὶ ἐν πνεύμα, ἀλλὰ τὸ ἀνωτέρω καὶ σαρκὸς καὶ πνεύματος, εἰς Θεός. Ἔδει γὰρ ἐπὶ μὲν ἀνθρώπων κολλωμένων ἀλλήλοις τὸ < σαρκὸς > ὄνομα κείσθαι, ἐπὶ δὲ δικαίου ἀνθρώπου κολλωμένου Χριστῷ τὸ < πνεῦμα > ὄνομα κείσθαι, ἐπὶ δὲ Χριστοῦ ἐνουμένου τῷ Πατρὶ οὐ τὸ »σὰρξ«, οὐ τὸ »πνεῦμα« ὄνομα κείσθαι, ἀλλὰ τούτων τιμώτερον τὸ < Θεός >. Ὅθεν τὸ < Ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἓν ἐσμεν > οὕτω νοώμεν.

»[...] Mann und Frau »sind nicht mehr zwei, sondern ein einziges Fleisch«, und der gerechte Mensch und Christus (sind) ein einziger Geist; so ist unser Erlöser und Herr gegenüber dem Vater und Gott von allem nicht ein einziges Fleisch, auch nicht ein einziger Geist, sondern das Höhere als Fleisch und Geist, ein einziger Gott. Es war nämlich angemessen, dass einerseits bei Menschen, die einander anhängen, das Wort »Fleisch« verwendet ist, andererseits bei einem gerechten Menschen, der an Christus anhängt, das Wort »Geist« verwendet ist, und bei Christus, der sich mit dem Vater (ständig) vereinigt, nicht das (Wort) »Fleisch«, nicht das (Wort) »Geist« verwendet ist, sondern als kostbareres als dieses das (Wort) »Gott«. Von daher begreifen wir in dieser Weise das »Ich und der Vater, eines sind wir«.⁸⁴

Die Gläubigen können nie – auch nicht, wenn sie in der eschatologischen Schau Gott *ähnlich* sind (1Joh 3,2) – zu einem Gott wie Jesus Christus werden, nicht einmal zu einem irdischen Jesus, dessen Wunder im Johannesevangelium bekanntlich nicht auf eine Bitte um göttliche Hilfe angewiesen sind (Joh 11,42). Der irdische Jesus *kann* über die ὄντα in Reinform, d.h. ohne Rücksicht auf Gesetze der materiellen gleichsam Hardware verfügen, somit – aristotelisch formuliert – δυνάμει, dem (will

⁸² Ign., Magn. 7,1 (ed. LINDEMANN/PAULSEN 1992, 194). Vgl. BERNARD 1928, 366.

⁸³ Tert., adv. Prax. 22,12 (ed. SIEBEN FC 34, 210).

⁸⁴ Orig., dial. 3–4 (ed. SCHERER SC 67, 60); vgl. POLLARD 1956–57, 338.

man dem Evangelisten nicht fehlende Kohärenz unterstellen) eigentlichen Sachgrund für die vielfachen Inferioritätsaussagen Jesu, etwa das eingangs zitierte ὁ πατήρ μείζων μου ἐστίν (Joh 14,28b).

7. Spekulative Verlängerung der aristotelischen Freundschaftslehre in die Transzendenz

Aristoteles beschreibt in der Nikomachischen Ethik die wesentliche Differenz zwischen menschlichen Gemeinschaften anhand seiner Freundschaftstypen:

Freundschaften könnten einerseits διὰ τὸ χρήσιμον »aufgrund eines Nützlichen« oder δι' ἡδονήν »aufgrund einer Lust« bestehen. Beide Freundschaftstypen hielten nicht lange, da sie nur eine Gemeinschaft in einem äußerlichen Ziel, einem meist kurzfristigen χρήσιμον bzw. ἡδονή hätten. Wegen der Äußerlichkeit des ἔν seien solche Freundschaften nur κατὰ συμβεβηκός »akzidentell«. ⁸⁵ Diese beiden uneigentlichen Freundschaftstypen exemplifiziert Aristoteles, indem er sie zur Darstellung einer in die Krise geratenen Beziehung pointiert kombiniert: Der Liebhaber beklage sich bisweilen, dass er trotz seiner Überliebe nicht zurückgeliebt werde (obwohl er manchmal gar nichts Liebenswertes an sich habe), der Geliebte klage häufig, dass der Liebhaber, obwohl er alles versprochen habe, nichts einlöse. Dies geschehe, wenn der Liebhaber den Geliebten nur δι' ἡδονήν, der Geliebte den Liebhaber nur διὰ τὸ χρήσιμον liebe und beides, die ἡδονή beim Liebhaber und das χρήσιμον beim Geliebten, zunehmend nachließen. Denn beide hätten nur etwas Unbeständiges im anderen geliebt. Beständig sei andererseits nur ἡ τῶν ἡθῶν φιλία »die Freundschaft aufgrund des Charakters« ⁸⁶, genauer ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ' ἄρετήν ὁμοίων »die Freundschaft der (wirklich) Guten und in der Bestheit Ähnlichen« ⁸⁷, wenn die beteiligten Freunde möglichst viele ἀγαθά, mithin möglichst viele göttliche Inhalte habituell verfestigt in sich integriert haben. Beständig und somit verlässlich liebenswert ist dabei auch der ἀγαθὸς φίλος nicht als menschliches *subiectum*, sondern als Träger der göttlichen Inhalte, über die der Freund verfügt.

Da diese göttlichen Inhalte mit sich identisch und im Fall eines verlässlichen Freundes auch dauerhaft sind, werden im ethischen Sinn gute Freunde in Bezug auf alle gemeinsam aktivierten ἀγαθά zu einem – einigermaßen dauerhaften – ἔν. Schon Aristoteles vergrößert spekulativ bei zwei idealisierten Freunden die gemeinsame Schnittmenge in das schlechthinige ἀπλῶς hinein:

Καὶ ἔστιν ἐκάτερος ἀπλῶς ἀγαθὸς καὶ τῷ φίλῳ· οἱ γὰρ ἀγαθοὶ καὶ ἀπλῶς ἀγαθοὶ καὶ ἀλλήλοις ὠφέλιμοι. ὁμοίως δὲ καὶ ἡδεῖς.

»Und es ist jeder von beiden schlechthin gut und für den Freund (gut); denn die (wirklich) Guten (sind) sowohl schlechthin gut als auch für einander nützlich. Und in ähnlicher Weise (sind) sie auch (einander) angenehm.« ⁸⁸

⁸⁵ Aristot., EN Θ 3 (1156a7-b6).

⁸⁶ Aristot., EN I 1 (1164a2-12).

⁸⁷ Aristot., EN Θ 4 (1156b7-8).

⁸⁸ Aristot., EN Θ 4 (1156b12-15).

Diese aristotelischen ἀπλῶς ἀγαθοί sind füreinander – der schon genannte – ἄλλος αὐτός oder ἕτερος αὐτός. Sie bleiben jedoch Menschen, die im Gegensatz zu Gott jederzeit durch Fehlverhalten auch habituell verfestigte ἀγαθά wieder verlieren können, wie Aristoteles unmittelbar vor der zitierten Idealisierung zugesteht:

Διαμένει οὖν ἡ τούτων φιλία, ἕως ἂν ἀγαθοὶ ᾖσιν.

»Es bleibt also die Freundschaft dieser (beiden), solange sie gut sind.«⁸⁹

Diese Gefahr ergibt sich daraus, dass die menschliche Geistseele als ὑποκείμενον die göttlichen Inhalte gleichsam nur sekundär in sich aktualisiert und insofern mit ihnen kein reines ἔν bildet. Dies ist jedoch unmöglich, wenn gilt: καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἔν (Joh 1,3). Da es bei Gott überhaupt nur göttliche Inhalte gibt, sind letztere nicht sekundär mit einer wie auch immer gearteten Hardware verknüpft. Gott ist eben kein Geschöpf, bei welchem letzteren immer göttliche Inhalte als Organisationsprinzip andere (falls nicht doch implizit ein Dualismus behauptet wird) ebenfalls göttliche, freilich ontisch niedrige Inhalte strukturieren: Ein Haus kann etwa aus Backsteinen strukturiert sein, die jedoch bei ihrer Verbauung in das Haus ebenso wenig ihr εἶδος verlieren wie etwa Moleküle, Atome, Protonen usw. innerhalb eines Backsteins.

Auch das Johannesevangelium leitet Freundschaft aus der gemeinsamen Kenntnis göttlicher Inhalte ab:

Ἵμεῖς φίλοι μου ἐστε ἐὰν ποιῆτε ἃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν. οὐκέτι λέγω ὑμᾶς δούλους, ὅτι ὁ δούλος οὐκ οἶδεν τί ποιεῖ αὐτοῦ ὁ κύριος· ὑμᾶς δὲ εἵρηκα φίλους, ὅτι πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρὸς μου ἐγνώρισα ὑμῖν (15,14–15).

Jesus verleiht den Jüngern den φίλος-Titel unter der ausdrücklichen Bedingung, dass sie seine Aufträge, mithin seine Inhalte realisieren. Für diesen Fall nennt er sie Freunde – wiederum ausdrücklich, weil er ihnen alle seinerseits ihm vom Vater vermittelten Inhalte zu erkennen gegeben hat und die Jünger durch ihr Tun zeigen, dass sie über diese Inhalte tatsächlich verfügen. Diese gemeinsame Verfügung über göttliche Inhalte bedingt auch die Freundschaft des Vaters mit den Jüngern:

Αὐτὸς γὰρ ὁ πατὴρ φιλεῖ ὑμᾶς, ὅτι ὑμεῖς ἐμὲ πεφιλήκατε καὶ πεπιστεύκατε ὅτι ἐγὼ παρὰ [τοῦ] θεοῦ ἐξῆλθον (16,27).

Insofern die Jünger Jesus und somit seine göttlichen Inhalte geliebt und letztere als Teil der göttlichen Fülle geglaubt haben, liebt auch der Vater in seiner göttlichen Fülle die Gläubigen. Wenn auch etwas zurückhaltender, deutet auch Aristoteles an, dass der auf den νοῦς, d.h. auf göttliche Inhalte fixierte Mensch auch seinerseits θεοφιλέστατος ist:

Ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν καὶ τούτων θεραπεύων καὶ διακείμενος ἄριστα καὶ θεοφιλέστατος ἔοικεν. εἰ γὰρ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται, ὡσπερ δοκεῖ, καὶ εἴη ἂν εὐλογον χαίρειν τε αὐτοὺς τῷ ἀρίστῳ καὶ συγγενεστάτῳ (τοῦτο δ' ἂν εἴη ὁ νοῦς) καὶ τοὺς ἀγαπώντας μάλιστα τοῦτο καὶ τιμώντας ἀντευποιεῖν ὡς τῶν φίλων αὐτοῖς ἐπιμελουμένους καὶ ὀρθῶς τε καὶ καλῶς πράττοντας.

»Der νοῦς-gemäß (sein Leben) Realisierende und diesen (νοῦς auch) Verehrende scheint in der besten Befindlichkeit und in höchster Weise gottgeliebt (zu sein). Wenn

⁸⁹ Aristot., EN Θ 4 (1156b11–12).

(uns) nämlich überhaupt eine Fürsorge um die menschlichen Dinge von den Göttern zukommt, wie es (aber doch) scheint, (dann) dürfte es rationaler Konsequenz sehr entsprechen, dass sie (d.h. die Götter) sowohl sich an (der Realisierung des) Besten und (ihnen) Verwandtesten – und dies dürfte der νοῦς sein – erfreuen als auch denjenigen, die dieses (Bestes und den Göttern Verwandteste) besonders lieben und schätzen, entsprechend wohl tun, da sie (d.h. diese Menschen) für das ihnen (d.h. den Göttern) Liebe Sorge tragen und (dadurch) richtig und schön handeln.«⁹⁰

Insofern Aristoteles die Aktualisierung des menschlichen νοῦς als συγγενέστατον mit den Göttern bezeichnet, identifiziert er die (Summe der) Götter mit dem göttlichen νοῦς als Quelle allen Seins, d.h. mit dem ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ »das – nicht bewegt – bewegt«⁹¹ der Metaphysik.

Schließlich konzipiert das Johannesevangelium auch die Freundschaft von Vater und Sohn inhaltlich und nicht (im modernen Sinn) formal:

Οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἄφ' ἑαυτοῦ οὐδὲν ἐὰν μὴ τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα· ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ. ὁ γὰρ πατὴρ φιλεῖ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δείκνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ (5,19–20a).

Hierzu betont SÖDING zurecht: »Nicht *imitatio*, sondern *participatio Dei* ist das Modell«⁹². Im Präsens beschreibt das wiederholte Verbum ποιεῖν die ständige, uneingeschränkt aktuelle Realisierung der hier (wegen des Bezugs auf die raumzeitliche Welt) durch ὁμοίως eigens ausgedrückten gemeinsamen Inhalte – in aristotelischer Terminologie die reine ἐνέργεια der vollkommenen göttlichen οὐσία⁹³. Dadurch werden Vater und Sohn, insofern sie gemeinsam über die absolute Fülle jedweder οὐσία in vollkommener ἐνέργεια verfügen, zu genau den von Aristoteles spekulativ erahnten schlechthin idealen φίλοι. In ihrer vollkommenen Weise verfügen Vater und Sohn über die absolute Fülle aller Inhalte etwa wie – wenn auch nur δυνάμει – zwei kompetente *native speaker* einer Sprache (einigermaßen) gemeinsam über dasselbe Basissystem der entsprechenden Grammatik verfügen.

8. Antike Rezeption der aristotelischen Freundschaftslehre

Die aristotelische Freundschaftslehre ist bereits vor Aristoteles gut belegt, nicht nur in der weit verbreiteten, bekanntlich in der Apg rezipierten⁹⁴ Konzeption der Gemeinsamkeit in allen materiellen Dingen, etwa wenn im platonischen Freundschaftsdialog Sokrates die beiden jugendlichen Freunde Menexenos und Lysis fragt:

⁹⁰ Aristot., EN K 9 (1179a22–29).

⁹¹ Τοῖνυν ἔστι τι, ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀίδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα »Es gibt also etwas, das – nicht bewegt – bewegt, wobei es ewig und (absolute) οὐσία und (absolute) ἐνέργεια ist« (Aristot., metaph. Λ 7 1072a24–26).

⁹² SÖDING 2002, 195 Anm.79.

⁹³ S.o.: Τοῖνυν ἔστι τι, ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀίδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα »Es gibt also etwas, das – nicht bewegt – bewegt, wobei es ewig und (absolute) οὐσία und (absolute) ἐνέργεια ist« (Aristot., metaph. Λ 7 1072a24–26).

⁹⁴ Apg 2,44–45; 4,32.34–37 bzw. als *Antitypus* 5,1–11.

Οὐ μὴν ὀπότερός γε, ἔφην, πλουσιώτερος ὑμῶν, οὐκ ἐρήσομαι· φίλω γὰρ ἔστον. ἦ γάρ; Πάνυ γ', ἐφάτην. Οὐκοῦν κοινὰ τὰ γε φίλων λέγεται.

»Gewiss, wer denn eigentlich, sagte ich, reicher von euch beiden ist, will ich nicht fragen; Freunde nämlich seid ihr. Nicht wahr? Ganz und gar, sagten sie. Also gilt als gemeinsam, was Freunde (haben).«⁹⁵

Euripides lässt in der *Andromache* (mit hier unerheblicher ironischer Brechung) Menelaos einen versteckten Hinweis auf das menschliche Ringen um die nicht selbstverständliche Entstehung einer Freundschaft geben:

Φίλων γὰρ οὐδὲν ἴδιον, οἴτινες φίλοι
ὀρθῶς πεφύκασ', ἀλλὰ κοινὰ χρήματα.

»Die Freunde (haben) nichts eigenes, die als Freunde wirklich (zusammen)gewachsen sind, sondern (nur) gemeinsame (materielle) Güter.«⁹⁶

Einen guten Überblick über zahlreiche antike Belege der materiellen Gemeinschaft unter Freunden vor und nach Aristoteles bietet Erasmus im ersten Kapitel seiner vielfach erweiterten und neu aufgelegten, bis in das 19. Jahrhundert höchst einflussreichen⁹⁷ *Adagiensammlung*, die er programmatisch mit den sprichwörtlichen »amicorum communia omnia« beginnt.

Doch schon für Euripides führt die Gemeinsamkeit der Freunde tiefer, wenn Pyrlades im Hinblick auf dessen Wunsch, gemeinsam mit seinem Freund Orest sterben zu wollen, sagen lässt:

Συγκατασκάπτεις ἂν ἡμᾶς· κοινὰ γὰρ τὰ τῶν φίλων.

»Zusammen begräbst du uns wohl; gemeinsam (ist) nämlich das, was Freunde (haben)«⁹⁸

oder wenn der Chor der namensgebenden Phönizierinnen im vom Bürgerkrieg zwischen Polyneikes und Eteokles bedrohten, im Mythos ursprünglich phönizischen Theben die Gemeinsamkeit des Freundesleids in pathetischer Epanalepse besingt:

Κοινὰ γὰρ φίλων ἄχη,
κοινὰ δ', εἴ τι πείσεται
ἐπάπυργος ἄδε γὰ,
Φοινίσσαι χώραι. φεῦ φεῦ.

»Gemeinsam nämlich (sind) den Freunden die Leiden,
gemeinsam auch, wenn etwas erleiden wird

dieses siebentürmige Land (d.h. Theben),

(sind die Leiden) dem phönizischen Land. Wehe, wehe!«⁹⁹

In seiner um 200 n. Chr. verfassten *Philosophiegeschichte* zitiert Diogenes Laertios in dem Kapitel über Pythagoras den bedeutenden um 300 v.Chr. schreibenden sizilischen Historiker Timaios von Tauromenion/Taormina:

Εἰπέ τε πρῶτος (sc. Πυθαγόρας), ὥς φησι Τίμαιος, κοινὰ τὰ φίλων εἶναι καὶ φιλίαν ἰσότητα.

⁹⁵ Plat., *Lysis* 3 (207c7–10).

⁹⁶ Eurip., *Androm.* 376–377.

⁹⁷ PAYR 1972, XII-XXXIII.

⁹⁸ Eurip., *Orest.* 735.

⁹⁹ Eurip., *Phoen.* 243.

»Und er (d.h. Pythagoras) sagte als erster, wie Timaios überliefert, dass gemeinsam ist, was Freunde (haben), und dass Freundschaft Gleichheit (sei).«¹⁰⁰

In der knappen Notiz macht der Begriff ἰσότης wahrscheinlich, dass schon Pythagoras die aristotelische Identitätskonzeption ansatzweise vorwegnimmt; inwieweit, ist selbstverständlich nicht zu entscheiden.

Nach Aristoteles lässt sich dessen Freundschaftskonzeption, wie zu erwarten, in der peripatetischen Tradition nachweisen, etwa wenn das – mit der zitierten Stelle aus Joh 16,27 verwandte – Motiv der gemeinsamen Freunde der Freunde in einer Forderung des Aristotelesschülers Theophrast erscheint:

Εἰ κοινὰ τὰ φίλων ἐστὶ, μάλιστα δεῖ κοινούς τῶν φίλων εἶναι τοὺς φίλους.

»Wenn gemeinsam ist, was Freunde (haben), (dann) müssen den Freunden besonders gemeinsam die Freunde sein.«¹⁰¹

Wenigstens einige charakteristische Zeugnisse können einen Eindruck vermitteln, wie schnell und wie weit die spezifisch aristotelische Identitätskonzeption von vor allem anfangs stark divergierenden (und geradezu feindlichen) philosophischen Systemen aufgegriffen wird. Dem erwähnten Diogenes Laertios zufolge, rezipiert schon wenige Jahrzehnte nach Aristoteles der Gründer der Stoa, Zenon von Kition, in für die frühe Stoa typischer, vom in sich stark divergierenden Kynismus beeinflusster subjektiver Umdeutung die aristotelische Spitzenaussage über den Freund nicht als ἄλλος αὐτός oder ἕτερος αὐτός, sondern als ἄλλος ἐγώ:

Ἐρωτηθεὶς τίς ἐστι φίλος, ἄλλος, < ἔφη > ἐγώ.

»Gefragt, wer ein Freund sei, antwortete er (d.h. Zenon): ›ein anderes Ich‹.«¹⁰²

Diese stoische Umprägung wird bekanntlich in lateinischer Übersetzung als *alter ego* zur bis heute gebräuchlichen Redewendung.

Gleich zweifach gibt Cicero in seinem nach der Ermordung Caesars 44 v. Chr. verfassten *De amicitia* trotz mancher stoischer Einflüsse auf diesen Freundschaftstraktat die aristotelische Formulierung präziser wieder:

»Verum enim amicum qui intuetur, tanquam *exemplar* aliquod intuetur *sui*.«

»Wer nämlich einen wahren Freund betrachtet, betrachtet gleichsam ein Abbild seiner selbst.«

Ebenfalls im *Laelius* referiert Cicero vor dem Zitat kurz die aristotelische Begründung:

»Digni autem sunt amicitia, quibus in ipsis inest causa, cur diligantur. [...] Ipse enim se quisque diligit, non ut aliquam a se ipse mercedem exigat caritatis suae, sed quod per se sibi quisque carus est. Quod nisi idem in amicitiam transferetur, verus amicus nunquam reperietur; est enim is, qui est tanquam *alter idem*.«

»Wert aber der Freundschaft sind (diejenigen), in denen selbst der Grund vorhanden ist, warum sie geliebt werden. [...] Sich selbst nämlich liebt jeder, nicht damit er von sich selbst irgendeinen Nutzen seiner Liebe eintreibe, sondern weil (allein) durch

¹⁰⁰ FG̃rHist 566 F 13b; Diog. Laert. VIII 10; möglicherweise auch an einer verderbten Stelle ursprünglich von Cic., leg. I 33 zitiert.

¹⁰¹ Theophrast, frg. 75 WIMMER, überliefert von Plut., *De fraterno amore* 20 (490e25–26).

¹⁰² Diog. Laert. VII 23.

sich jeder sich teuer ist. Wenn genau dieses nicht auf die Freundschaft übertragen wird, wird wohl ein wahrer Freund niemals gefunden; (das) ist nämlich derjenige, der gleichsam ein anderer (der)selbe ist.«¹⁰³

Mit unterschiedlichen Formulierungen »exemplar sui« bzw. »alter idem« umschreibt der akademische Skeptiker Cicero das an das aristotelische angelehnte Freundschaftskonzept. Dabei erleichtern unterschiedliche *Materialisierungen* in der äußerlichen Formulierung – wie unterschiedliche hyletische Instanzen bei der sinnlichen Wahrnehmung – dem Rezipienten die Erkenntnis des begrifflichen εἶδος. Aus diesem Grund hatte schon Platon den mündlichen Diskurs mit vielfachen Umschreibungen desselben Sachverhalts¹⁰⁴ einer einzigen eben nie zureichenden schriftlichen Formulierung vorgezogen.

In neutestamentlicher Zeit bezeugt der jüngere Seneca die nicht nur materiell gedachte Freundesgemeinschaft:

»Non enim mihi sic cum amico communia omnia sunt, quomodo cum socio, ut pars mea sit, pars illius, sed quomodo patri matrique communes liberi sunt, quibus cum duo sunt, non singuli singulos habent, sed singuli binos.«

»Nicht ist mir nämlich so mit dem Freund alles gemeinsam, wie mit einem Gefährten, dass ein Teil mein ist, ein (anderer) von ihm, sondern wie dem Vater und der Mutter Kinder gemeinsam sind; wenn sie zwei haben, hat nicht jeder eines, sondern jeder zwei.«¹⁰⁵

Die aristotelische Identitätskonzeption beeinflusst offensichtlich alle philosophischen Strömungen: Selbst der bekennende Epikureer¹⁰⁶ Horaz charakterisiert seinen Freund, den berühmten Epiker Vergil, als »animae dimidium meae« »die (andere) Hälfte meiner Seele«¹⁰⁷. Die poetische Rede des – in zu erwartender epikureischer Weise materiell verstandenen – *dimidium animae* spiegelt noch die im aristotelischen ἕτερος und im ciceronischen *alter* (statt ἄλλος bzw. *alius*) ausgedrückte exklusive Zweisamkeit der ideal gedachten Freunde.

9. Aristotelische Vertiefung der Freundschaftskonzeption

Trotz mancher Vordenker und weit gestreuter, divergierender Rezeption kann jedoch kein Zweifel bestehen, dass Aristoteles, soweit überliefert, die ideale Freundschaftskonzeption in vorneutestamentlicher Zeit spekulativ am tiefsten durchdringt. Ebenfalls in seinen Freundschaftsbüchern fordert Aristoteles von einem vollkommenen Freund gar die Todesbereitschaft zugunsten der Freunde:

Ἀληθὲς δὲ περὶ τοῦ σπουδαίου καὶ τὸ τῶν φίλων ἔνεκα πολλὰ πράττειν καὶ τῆς πατρὶδος, κὰν δέη ὑπεραποθνήσκειν.

¹⁰³ Cic., Lael. De amicitia 7,23 und 21,79–80.

¹⁰⁴ Die wichtigsten ausformulierten Belege Platons für dieses in der Antike weit verbreitete, den modernen Leser häufig irritierende Prinzip sind Phaidr. 60 (275c5–276a9) und epi. VII (341c4–d2).

¹⁰⁵ Sen., De beneficiis VII 12,1.

¹⁰⁶ Hor., epi. I 4,16.

¹⁰⁷ Hor., c. I 3, 8.

»Wahr (ist) bezüglich des (absolut) Tüchtigen auch, dass er um der Freunde willen vieles tut und (um) des Vaterlandes (willen), auch, wenn es erforderlich ist, für (sie) zu sterben.«¹⁰⁸

Denn dem idealen Freund ist, wie Aristoteles aufgrund der Mutterliebe erahnt, das φιλεῖν wichtiger als das φιλεῖσθαι:

Δοκεῖ δ' [sc. ἡ φιλία] ἐν τῷ φιλεῖν μᾶλλον ἢ ἐν τῷ φιλεῖσθαι εἶναι. σημεῖον δ' αἱ μητέρες τῷ φιλεῖν χαίρουσαι.

»Es scheint (die Liebesfreundschaft) im Lieben eher als im Geliebt-Werden zu sein. Hinweis (dafür ist, dass) die Mütter sich beständig am Lieben erfreuen.«¹⁰⁹

Diese Intensität der die Mütter beglückenden Liebe verdankt sich ihrer intensiven ἐνέργεια:

Ἦδιστον δὲ τὸ κατὰ τὴν ἐνέργειαν

»Am freudvollsten (ist) das, (was tatsächlich jetzt) geschieht.«¹¹⁰

Mutterliebe in ἐνέργεια impliziert das Ertragen größter Schmerzen:

Ἔτι δὲ τὰ ἐπιπόνως γενόμενα πάντες μᾶλλον στέργουσι, οἷον καὶ τὰ χρήματα οἱ κτησάμενοι τῶν παραλαβόντων· δοκεῖ δὲ τὸ μὲν εὖ πάσχειν ἄπονον εἶναι, τὸ δ' εὖ ποιεῖν ἐργώδες. διὰ ταῦτα δὲ καὶ αἱ μητέρες φιλοτεκνότεραι· ἐπιπονωτέρα γὰρ ἡ γέννησις, καὶ μᾶλλον ἴσασι, ὅτι αὐτῶν. δόξειε δ' ἂν τοῦτο καὶ τοῖς εὐεργέταις οἰκείον εἶναι.

»Und ferner lieben das unter Mühen Hervorgebrachte alle (Menschen) mehr, z.B. die Güter (lieben diejenigen mehr), die (sie) sich (aktiv) erworben haben, als diejenigen, die (sie passiv) erhalten haben; und es scheint einerseits das auf gute Weise Erhalten ohne Mühe zu sein, andererseits das auf gute Weise Herstellen mit Aufwand (verbunden zu sein). Deswegen sind auch die Mütter mehr kinderlieb (als die Väter); denn mühevoller ist (für sie) die Geburt, und sie wissen besser, dass (die Kinder) ihre (sind). Dies scheint wohl auch den Wohltätern eigentümlich zu sein.«¹¹¹

Schon menschlichen Wohltätern kommt also ein Lieben zu, das so selbstlos und so schmerzvoll ist wie die mütterlichen Geburtsschmerzen. Aristoteles ist freilich realistisch genug, um zu erkennen, dass sein Freundschaftsideal nicht oder kaum für Menschen unserer Welt in Frage kommt. Im letzten Kapitel der Nikomachischen Ethik beschreibt er die Leerstelle überraschend deutlich:

Πάθει γὰρ ζῶντες τὰς οἰκείας ἡδονὰς διώκουσι [sc. οἱ πολλοὶ ἄνθρωποι] καὶ, δι' ὧν αὐταὶ ἔσονται, φεύγουσι δὲ τὰς ἀντικειμένας λύπας, τοῦ δὲ καλοῦ καὶ ὡς ἀληθῶς ἡδέος οὐδ' ἔννοιαν ἔχουσι, ἄγευστοι ὄντες. τοὺς δὲ τοιούτους τίς ἂν λόγος μεταρροθίμῃσι; οὐ γὰρ οἷόν τε ἢ οὐ ῥᾶδιον τὰ ἐκ παλαιοῦ τοῖς ἦθεσι κατειλημμένα λόγῳ μεταστήσαι.

»Dem (unmittelbaren) Affekt lebend, folgen (die meisten Menschen nur) ihren spezifisch (körperlichen) Freuden und (das), wodurch diese wohl entstehen, und meiden die entgegengesetzten Betrübnisse; in das Schöne und wirklich Freudvolle haben sie keinen Einblick, da sie es nicht gekostet haben. Solche (Menschen) also, welche Argumenta-

¹⁰⁸ Aristot., EN I 8 (1169a18–20).

¹⁰⁹ Aristot., EN Θ 9 (1159a27–28), Ergänzung nach 1159a26.

¹¹⁰ Aristot., EN I 7 (1168a14–15).

¹¹¹ Aristot., EN I 7 (1168a21–27).

tion/λόγος könnte (sie) umtakten? Es (ist) nämlich nicht möglich oder nicht leicht, das seit alters mit dem Charakter Verfestigte mit einer Argumentation/λόγος zu ändern.«¹¹²

Wenn ein λόγος, eine rationale Argumentation, die meisten ζῶα λογικά nicht erreichen kann, weil deren Erkenntnis eben immer bei αἰσθήσεις, sinnlichen Wahrnehmungen, beginnt und häufig verharrt, bleibt nur, dass ein sinnlich wahrnehmbarer Λόγος den sinnlich wahrnehmenden Menschen diese wie auch immer zum Unglück des Menschen entstandene verfestigte Prägung aufbricht: Aristoteles erahnt hierbei gewissermaßen ein »Schlüsselloch, in das der Schlüssel Christus genau hineinpasst«¹¹³. So appelliert auch der johanneische Jesus an Jünger oder Zuhörer, die aufgrund der Worte an seine inhaltliche Identität mit dem göttlichen Vater nicht glauben können, wegen der sinnlich zugänglichen Werke zu glauben (Joh 14,10–11; 10,38). Jesus Christus ist die ideale raumzeitliche Instanz, die einem längst rational erfassten, theoretisch präzise umschriebenen, aber vor Jesus von keinem Philosophen oder Heros beanspruchten oder einem solchen zugesprochenen Desiderat überraschend nahekommt.

10. Zusammenfassung und Ausblick

Soll dem Evangelisten nicht unterstellt werden, dass er die Aussagen über den göttlichen und den menschlichen Jesus nur behauptet – ohne selbst recht zu verstehen, was er meint –, so dürfte unausweichlich sein, der platonisch-aristotelischen Analyse der menschlichen ψυχή als Ausgangspunkt für eine moderne Interpretation zu folgen. Wie mehrere Menschen mit je eigener ψυχή als personaler¹¹⁴ ὑπόστασις gemeinsam etwa über das Haus-εἶδος/ὄν – in der Regel auch nach der Erkenntnis nur δυνάμει – verfügen, so verfügen die göttlichen Personen mit ebenfalls je eigener ὑπόστασις gemeinsam – jedoch ἐνεργεία – über sämtliche εἶδη/ὄντα ohne zeitliche Einschränkung. Dabei integriert ein Mensch ein neu erworbenes εἶδος/ὄν nicht als Fremdkörper in seine ὑπόστασις, sondern aktiviert bei der entsprechenden Einzelerkenntnis den zu genau dieser Erkenntnis fähigen Bereich seiner ψυχή, – präziser – seines *intellectus possibilis*. Die göttlichen ὑποστάσεις sind jedoch in den Bereichen aller ὄντα jederzeit voll aktiviert. In diesem Sinn würde die Inkarnation implizieren, dass beim menschlichen Jesus die göttliche ἐνεργεια-Verfügung über alle ὄντα auf die menschliche δύναμις-Verfügung reduziert ist. Wenn das Johannesevangelium die Göttlichkeit auch des irdischen Jesus in 10,30 behauptet und an Wundern und Weisungen exemplifiziert, dann heißt das, dass der menschliche Jesus des Evangeliums jederzeit die göttlichen Möglichkeiten in dem jeweils relevanten Teilbereich gleichsam reaktivieren kann, ohne den zeitraubenden Umweg der üblichen menschlichen

¹¹² Aristot., EN K 10 (1179b13–18), Ergänzung nach 1179b10.

¹¹³ REISER 2007, 328: Dort auf alttestamentliche Prophetie bezogen.

¹¹⁴ Boethius identifiziert in seiner bekannten Person-Definition »persona« mit ὑπόστασις:

»Reperta personae est definitio: »Persona est naturae rationabilis *individua* substantia«. Sed nos hac definitione eam, quam Graeci ὑπόστασιν dicunt, terminavimus.«

»Gefunden ist die Definition der Person: »Person ist die unzerteilbare *substantia* einer vernunftbegabten Natur«. Aber mit dieser Definition haben wir das, was die Griechen ὑπόστασις nennen, bestimmt« (Boeth., contra Eut. et Nest. 3 p. 214, l. 170–173 MORESCHINI): Vgl. JACOBY 2015.

Erkenntnis über einige oder viele kontingente Instanzen zu gehen. Eine derartige Analyse fügt sich in die priesterschriftliche Aussage des Menschen als תְּבִלָּת (»Gestalt«) oder צֶלֶם (»Bild«) Gottes in Gen 1,26–27.

Selbstverständlich gibt es keinen Hinweis darauf, dass der Evangelist die im Gegensatz zu anderen Aristotelestexten immer bekannte Nikomachische Ethik rezipiert. Jedoch kann auch kaum pauschal behauptet werden, dass die hinter dem in 10,33 und 10,36 formulierten Vorwurf der Blasphemie stehende eigentliche Kontroverse nur für Juden bestünde, denn »weil nur sie die Einzigkeit Gottes bekennen (Dtn 6,4f.), können auch nur sie erkennen, worum es in der Christologie geht«¹¹⁵. Immerhin bezeugt das Johannesevangelium selbst, dass einige Griechen – seien sie Proselyten oder nicht – einen gewissen Aufwand betreiben, um »Jesus zu sehen« (Joh 12,20–22). Zwar kann die dem Vorwurf der »Blasphemie« inhärierende Konnotation der Lebensgefahr nicht fraglos griechischen Philosophen des 1. Jahrhunderts n.Chr. unterstellt werden – wahrscheinlicher ist, dass letztere Jesus ähnlich wie Paulus schlicht verspottet hätten (Apg 17,32) -, aber man stelle sich vor, Jesus hätte etwa gesagt: $\text{Ἐγὼ καὶ τὸ κινεῖν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν}$ ¹¹⁶ ἔν ἐσμεν . Zumindest gilt, was MORRIS zurecht sagt: »But it is also true that His words« – gemeint sind Jesu Worte in 10,30 – »have implications, and it was natural for those embroiled in the controversies« – des 4. Jahrhunderts n.Chr. – to seek out the implications«¹¹⁷. Auch SCHNACKENBURG formuliert in seinem Haupttext zu 10,30 treffend¹¹⁸: »In dem kurzen Satz öffnet sich der Blick für die metaphysische Tiefe des Verhältnisses zwischen Jesus und seinem Vater«¹¹⁹.

Hugo RAHNER fasst seine langjährigen Forschungen zur antiken Mythologie treffend zusammen: »Der Christ aber, der jetzt im Sonnenlicht steht, kann rückwärtsblickend mit bestürzter Liebe entdecken, wie die Lampen der Antike den kommenden Helios der Gerechtigkeit vorherspiegeln«¹²⁰ und beruft sich dafür auf den von ihm so geschätzten Klemens von Alexandrien:

$\text{Καὶ ὅλως ὁ Πυθαγόρας καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ σὺν καὶ Πλάτωνι μάλιστα τῶν ἄλλων φιλοσόφων σφόδρα τῷ νομοθέτῃ ὠμίλησαν, ὡς ἔστιν ἐξ αὐτῶν συμβαλέσθαι τῶν δογμάτων. Καὶ κατὰ τινα μαντείας εὖστοχον φήμην οὐκ ἀθεεὶ συνδραμόντες ἔν τισι προφητικαῖς φωναῖς τὴν ἀλήθειαν κατὰ μέρη καὶ εἶδη διαλαβόντες, προσηγορίαις οὐκ ἀφεγγέσιν οὐδὲ ἔξωθεν τῆς τῶν πραγμάτων δηλώσεως πορευομέναις ἐτίμησαν, τῆς περὶ τὴν ἀλήθειαν οἰκειότητος ἔμφασιν εἰληφότες.$

»Und aufs Ganze betrachtet, haben sich Pythagoras und seine Schüler mit auch (noch) Platon am meisten von allen Philosophen (den Intentionen des göttlichen) Gesetzgebers gewidmet, wie es (leicht) möglich ist, aus ihren Lehren zu schließen. Und in einer gewissen treffenden Weissagungsrede – nicht ohne Gott – übereinstimmend,

¹¹⁵ SÖDING 2002, 180.

¹¹⁶ Aristot., metaph. Λ 7 1072b7–8.

¹¹⁷ MORRIS 1971, 523 Anm. 80.

¹¹⁸ Und nur insofern »änigmatisch« (WENGST 2004, 405 Anm. 402), als SCHNACKENBURG »die metaphysische Tiefe« nicht erläutert.

¹¹⁹ SCHNACKENBURG 1971, 387.

¹²⁰ RAHNER 1966, 10–11.

haben sie (die Pythagoreer und Platon), in einigen prophetischen Aussagen die Wahrheit in Teilen und (einigen prinzipiellen) Erkenntnissen erfassend, mit Aussagen, die nicht unerleuchtet und sich nicht außerhalb des Aufzeigens von Tatsachen bewegen, beehrt, da sie über einen Reflex der Eigentümlichkeit im Bereich der Wahrheit verfügen.«¹²¹

Dass Klemens die Pythagoreer und Platon, nicht aber Aristoteles nennt, entspricht dem Misstrauen vieler Kirchenväter gegen Aristoteles, möglicherweise weil sich manche ihrer Gegner auf Argumentationsfiguren der aristotelischen Logik berufen. Zumindest überliefert Euseb einen wohl von Hippolyt stammenden Text gegen Artemon, einen der in der späteren Ketzerpolemik sog. adoptianistischen Theologen:

Γραφὰς μὲν θείας ἀφόβως ὀρεραδιουργήκασιν, πίστεώς τε ἀρχαίας κανόνα ἠθετήκασιν, Χριστὸν δὲ ἠγνοήκασιν, οὐ τί αἱ θεῖαι λέγουσιν γραφαί, ζητοῦντες, ἀλλ' ὅποιον σχῆμα συλλογισμοῦ εἰς τὴν τῆς ἀθεότητος σύστασιν εὐρεθῆναι, φιλοπόνως ἀσχοῦντες. [...] Ἀριστοτέλης δὲ καὶ Θεόφραστος θαυμάζονται.

»Die göttlichen Schriften haben sie (d.h. die theologischen Gegner) ohne Furcht leichtsinnig behandelt, die Richtschnur des alten Glaubens außer Kraft gesetzt, Christus nicht anerkannt, weil sie nicht anstreben (zu vertreten), was die heiligen Schriften sagen, sondern mit entsagungsvoller Liebe sich abmühen (um zu finden), welche Figur eines Syllogismus zur Behauptung (ihrer) Gottlosigkeit gefunden werden kann. [...] Aristoteles und Theophrast werden (von ihnen) bewundert.«¹²²

Zugleich ist wichtig zu sehen, dass sich die griechischen Philosophen scheuen, einen hervorragenden Menschen θεός zu nennen. Als Aristoteles etwa als Beispiel für einen mit einer göttlichen ψύσις begabten θεῖος ἀνὴρ die homerische Beschreibung des toten Hektor aus dem Mund seines klagenden Vaters Priamos zitiert, übernimmt er zwar die homerische Aussage von Hektors Gotteskindschaft:

ὦ μοι ἐγὼ πανάποτμος, ἐπεὶ τέκνον υἱας ἀρίστους [...] Ἐκτορά θ', ὃς θεὸς ἔσχε μετ' ἀνδράσιν, οὐδὲ ἐώικει ἀνδρὸς γε θνητοῦ πάϊς ἔμμεναι ἀλλὰ θεοῖο.

»Wehe mir, ich (war) ganz ohne Glücksgeschick, als ich vortreffliche Söhne zeugte [...]

und den Hektor (zeugte), der zu einem Gott wurde/war unter den Menschen, und er schien nicht

eines sterblichen Menschen Kind zu sein, sondern eines Gottes.«¹²³

Aristoteles lässt aber bei seinem Zitat θεὸς ἔσχε weg, obwohl das Zitat der Gotttheit im Kontext der Nikomachischen Ethik die Kontrastierung des θεῖος ἀνὴρ mit der verachteten θηριότης, d.h. tierischer Brutalität, geschärft hätte:

Ὅμηρος περὶ (τοῦ) Ἐκτορος πεποίηκε λέγοντα τὸν Πρίαμον, ὅτι σφόδρα ἦν ἀγαθός· οὐδὲ ἐώκει ἀνδρὸς γε θνητοῦ πάϊς ἔμμεναι ἀλλὰ θεοῖο.

»Homer hat über Hektor sprechend den Priamos auftreten lassen, weil er (d.h. Hektor) besonders gut war: und er schien nicht eines sterblichen Menschen Kind zu sein, sondern eines Gottes.«¹²⁴

¹²¹ Strom. V 29,3–4 (ed. Le BOULLUEC/VOULET, SC 278, 70–72).

¹²² Eus., h.e. V 28, 13–14; Vgl. LIÉBAERT 1965, 36.

¹²³ Homer Ω 255.258–259.

¹²⁴ Aristot., EN H 1 (1145a20–22).

Offensichtlich lässt das aufgeklärt philosophische Gottesbild des Aristoteles die platte Identifikation selbst eines der besten homerischen Helden mit einem Gott nicht zu. Auch die neuplatonische Trinitätsspekulation bietet bekanntlich keinen Anknüpfungspunkt, um etwa die *voûç*-Hypostase mit einer konkreten mythologischen Figur oder gar mit einem historisch fixierten Menschen zu identifizieren. Es ist unwahrscheinlich, dass die wesenhafte Identifikation von Vater und Sohn in Joh 10,30 aus dem Kontext der platonisch-aristotelischen Renaissance der Spätantike sekundär in den Evangelientext hineininterpretiert worden ist.

II. Verwendete Sekundärliteratur

ARNDT 1906: Die heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes. Aus der Vulgata [...] übersetzt und mit Anmerkungen erläutert von Augustin ARNDT, Bd.3: Regensburg u.a. 1906, Ndr. 1909.

BEASLEY-MURRAY 1987: BEASLEY-MURRAY, George R., John, Waco/Texas 1987 (Word Biblical Commentary 36).

BECKER 1991: BECKER, Jürgen, Das Evangelium nach Johannes Kapitel 1–10, Gütersloh, Würzburg ³1991 (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 4/1).

BERGER 2011: BERGER, Klaus, Kommentar zum Neuen Testament, Gütersloh, München 2011.

BERNARD 1928: A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John by J. H. BERNARD, edited by A.H. McNEILE, Vol. II, Edinburgh 1928, Ndr. 1942.

BEUTLER 2013: BEUTLER, Johannes, Das Johannesevangelium. Kommentar, Freiburg/Br. u.a. 2013.

BILLERBECK 1924: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte, erläutert aus Talmud und Midrasch von Hermann L. STRACK und Paul BILLERBECK, München 1924 (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch 2).

BLANK 1981: BLANK, Josef, Das Evangelium nach Johannes 1. Teil b, Düsseldorf 1981 (Geistliche Schriftlesung 4/1b).

BRODIE 1993: BRODIE, Thomas L., The Gospel according to John: A Literary and Theological Commentary, New York, Oxford 1993.

BROWN 1966: BROWN, Raymond E., The Gospel according to John (i-xii), New York 1966 (The Anchor Bible).

BULTMANN 1941: BULTMANN, Rudolf, Das Evangelium des Johannes, Göttingen 1941, Ndr. 1964 (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament).

DIETZFELBINGER 2001: DIETZFELBINGER, Christian, Das Evangelium nach Johannes, Teilband 1: Johannes 1–12, Zürich 2001 (Zürcher Bibelkommentare 4).

FLASCH 2013: FLASCH, Kurt, Warum ich kein Christ bin: Bericht und Argumentation, München 2013.

FREGE 1892: FREGE, Gottlob, Über Sinn und Bedeutung, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik NF 100, 1892, 25–50.

GEMOLL 2006: Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch von W. GEMOLL und K. VRETSKA, zehnte, völlig neu bearbeitete Auflage, Gesamtedaktion: Renate OSWALD, München u.a. ¹⁰2006.

GESENIUS 2013: GESENIUS, Wilhelm, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament [...], bearbeitet [...] von Herbert DONNER, Berlin u.a. ¹⁸2013.

GNILKA 1983: GNILKA, Joachim, Johannesevangelium, Würzburg 1983 (Die Neue Echter Bibel: Neues Testament).

HAENCHEN 1980: HAENCHEN, Ernst, Das Johannesevangelium. Ein Kommentar aus den nachgelassenen Manuskripten herausgegeben von Ulrich BUSSE, Tübingen 1980.

HENDRIKSEN 1954: New Testament Commentary by William HENDRIKSEN. Exposition of the Gospel According to John, Vol. II, Grand Rapids/Michigan 1954.

HOLTZMANN/BAUER 1908: Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes. Bearbeitet von H.J. HOLTZMANN. Dritte, neubearbeitete Auflage, besorgt von W. BAUER, Tübingen 1908 (Hand-Commentar zum Neuen Testament 4).

HOWARD o.J.: The Gospel According to St. John, Exegesis: Wilbert F. HOWARD, Exposition: Arthur John GOSSIP, New York, Nashville o.J. (The Pelican New Testament Commentaries).

KONSTAN 1997: KONSTAN, David, Friendship in the Classical World, Cambridge 1997 (Key Themes in Ancient History).

JACOBY 2015: JACOBY, Norbert, Individuum und Kollektiv in der platonisch-aristotelischen Antike: Ein Versuch, in: FINSTERBUSCH, Karin, BONIS, Eberhard [Hrsg.], Construction évolution des identités religieuses dans le judaïsme ancien et le christianisme primitif: Textes et traditions, 2015 (im Erscheinen).

LAGRANGE 1936: Évangile selon Saint Jean par M.-J. LAGRANGE, Paris 1936 (Études Bibliques).

LANDFESTER 1997: LANDFESTER, Manfred, Einführung in die Stilistik der griechischen und lateinischen Literatursprachen, mit einem Beitrag von B. KUHN über die Formen des Prosarhythmus, Darmstadt 1997.

LAUCK 1941: Das Evangelium und die Briefe des heiligen Johannes übersetzt und erklärt von Willibald LAUCK, Freiburg/Br. 1941 (Herders Bibelkommentar. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt 13).

LIÉBAERT 1965: LIÉBAERT, Jacques, Christologie: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) [...], Freiburg/Br. u.a. 1965 (Handbuch der Dogmengeschichte III 1a).

MARSH 1968: The Gospel of St John, (by) John MARSH, Harmondsworth 1968 (The Interpreter's Bible 8).

MICHAELS 2010: The Gospel of John (by) J. Ramsey MICHAELS, Grand Rapids, Cambridge 2010 (The new international commentary on the New Testament).

MILLGRAM 1987: MILLGRAM, Elijah, Aristotle on Making Other Selves« in: Canadian Journal of Philosophy 17, 1987, 361–376.

MOLONEY 1998: The Gospel of John, (by) Francis J. MOLONEY, Editor: Daniel J. HARRINGTON, Collegeville/Minnesota 1998 (Sacra Pagina Series 4).

MORAVCSIK 1988: MORAVCSIK, J.M.E., The Perils of Friendship and Conceptions of the Self« in: DANCY, J., MORAVCSIK, J.M.E., TAYLOR, C.C.W. [Hrsg.], *Human Agency: Language, Duty, Value*, Stanford 1988, 132–151.

MORRIS 1971: *The Gospel according to John. The English Text with Introduction, Exposition and Notes*, Grand Rapids/Michigan 1971, ⁴1977.

PAYR 1972: *Erasmus von Rotterdam, Ausgewählte Schriften*, hrsg. von Werner WELZIG, Bd. 7 übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Theresia PAYR, Darmstadt 1972, Ndr. 2006.

POLLARD 1956–57: POLLARD, T.E., The Exegesis of John X. 30 in the Early trinitarian Controversies, in: *New Testament Studies* 3, 1956–57, 334–349.

VON RAD 1960: Von RAD, Gerhard, *Theologie des Alten Testaments, Band II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München 1960 (Einführung in die evangelische Theologie 1).

REISER 2007: REISER, Marius, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik*, Tübingen 2007.

SANDERS/MASTIN 1968: *A Commentary on the Gospel according to St John* (by) J.N. SANDERS. Edited and completed by B.A. MASTIN, London 1968.

SCHENKE 1998: SCHENKE, Ludger, *Johannes: Kommentar*, Düsseldorf 1998 (Kommentare zu den Evangelien).

SCHLATTER 1947: *Das Evangelium nach Johannes, erläutert für die Praxis von Benedikt SCHWANK*, St. Ottilien ²1998.

SCHNACKENBURG 1971: *Das Johannesevangelium II. Teil. Kommentar zu Kap. 5–12* von Rudolf SCHNACKENBURG, Freiburg/Br. u.a. 1971, ³1980 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 9).

SCHNEIDER/FASCHER 1976: *Das Evangelium nach Johannes*, von Johannes SCHNEIDER. Aus dem Nachlaß herausgegeben unter Leitung von Erich FASCHER, Berlin 1976, ²1978 (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament).

SCHWANK 1998: *Evangelium nach Johannes, ausgelegt für Bibelleser* von Adolf SCHLATTER, Stuttgart 1947, Ndr. 1953.

SÖDING 2002: SÖDING, Thomas, >>Ich und der Vater sind eins<< (Joh 10,30). Die johanneische Christologie vor dem Anspruch des Hauptgebotes (Dtn 6,4f.), in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 93, 2002, 177–199.

STRATHMANN/STÄHLIN 1962: *Das Evangelium nach Johannes, Die Apostelgeschichte* (von) Hermann STRATHMANN und Gustav STÄHLIN, Göttingen 1962 (Das Neue Testament Deutsch 2).

TASKER 1960: *The Gospel according to St. John. An Introduction and Commentary* by R.V.G. TASKER, London 1960, Ndr. 1972 (The Tyndale New Testament Commentaries).

THEOBALD 1992: THEOBALD, Michael, Gott, Logos und Pneuma: »Trinitarische« Rede von Gott im Johannesevangelium, in: *Monotheismus und Christologie: Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum*, herausgegeben von Hans-Josef KLAUCK, FS Karl KERTELGE, Freiburg/Br. u.a. 1992 (Quaestiones disputatae 138), 41–87.

THYEN 2005: THYEN, Hartwig, *Das Johannesevangelium übersetzt und erklärt* von Fritz TILLMANN, Tübingen 2005.

TILLMANN 1931: *Das Johannesevangelium*, Tübingen 2005.

USENER 1900: USENER, Hermann, *Beiläufige Bemerkungen VI*, in: *Rheinisches Museum für Philologie N.F.* 55, 1900, 293.

Von WAHLDE 2010: *The Gospel and Letters of John. Vol. 2: Commentary on the Gospel of John* (by) Urban C. Von WAHLDE, Grand Rapids/Michigan, Cambridge 2010 (*The Eerdmans Critical Commentary*).

WENGST 2004: WENGST, Klaus, *Das Johannesevangelium 1. Teilband: Kapitel 1–10. Zweite, [...] ergänzte Auflage*, Stuttgart ²2004 (*Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4,1*).

WIKENHAUSER 1961: *Das Evangelium nach Johannes. Übersetzt und erklärt von Alfred WIKENHAUSER*, Regensburg ³1961 (*Regensburger Neues Testament*).

WILCKENS 1998: WILCKENS, Ulrich, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1998 (*Das Neue Testament Deutsch 4*).

ZAHN 1921: *Das Evangelium nach Johannes, ausgelegt von Theodor ZAHN*, 5. und 6. [...] ergänzte Auflage, Leipzig ⁶1921 (*Kommentar zum Neuen Testament 4*).

I and the Father are one (John 10:30): a new approach

Abstract

The essay starts from the consideration that the gospel of John does not speak about the divine and the human Jesus in an inconsistent manner. The theory of friendship, developed in classical antiquity especially by Aristotle and wide-spread in vulgar texts also, is able to provide an answer.

Starting-point for a modern interpretation likewise is the analysis of human soul. Different human beings with a soul all their own can deal, for instance, with exactly the same idea of house in Platonic or Aristotelian meaning. Indeed, such an idea has as source concrete houses, which human beings have realized before. However, the idea of house is not limited to houses seen in former times, but also refers to houses never seen, perhaps designed by an ingenious architect in a manner not existing in an earlier period. There may be long discussions about aesthetic principals, nevertheless if the architect can proof the function of house, it would be ridiculous to deny that the new object is a house. Analogously the divine persons with a ὑπόστασις all their own deal with simply all ideas, removed from any local or temporal restriction, while normally human beings have only the possibility of applying recognized ideas. However these ideas are not alien elements to human soul: In recognizing an idea, a human being activates the part of the soul (more precisely of the intellectus possibilis), which is disposed of exactly this recognition.

In Aristotle's view, human friendship will be all the more profound as the friends deal with common ideas. At its best even an ideal human friend becomes ἄλλος αὐτός – downright catchword in classical antiquity -, i.e. completely identical as to the recognized contents on the one hand, and on the other hand different as to the individual soul.

If the gospel of John insists upon the quality of human being for Jesus, that would mean that Jesus normally makes use of concrete instances with local and temporal restriction for getting and applying recognized ideas. However if John 10.30 asserts the divinity of Jesus without reservation, that would imply that Jesus Christ is able to make active the complete divine power, for example fulfilling a miracle. Such an explanation corresponds to everyday live: Highly intelligent human beings often need only few instances to recognize an idea.