

## Wer salbt den Messias?

Zum Streit um die Christologie  
im ersten Jahrhundert des jüdisch-christlichen Dialogs

Peter Pilhofer, Münster

Das im Deutschen als Fremdwort gebräuchliche »Messias« geht bekanntlich auf das hebräische מָשִׁיחַ zurück, das sich von dem Verb מָשַׁח (salben) herleitet. Wo von einem מָשִׁיחַ die Rede ist, liegt daher die Frage nahe, wer denn das מָשַׁח konkret vollzogen hat.

Den Alttestamentler kann man mit dieser Frage nicht in Verlegenheit bringen. Mustert er sein (reiches) Material durch, so kommt er zu dem Schluß: »Als Subj.[ekt] der Salbung erscheint JHWH ..., Samuel ..., ein Prophet ..., ein Priester ... und eine Mehrzahl von Akteuren«<sup>1</sup>. Der Alttestamentler kann die Frage in differenzierter Weise beantworten, je nachdem um welchen alttestamentlichen Gesalbten es sich handelt. Ein solcher ist »der Messias« nun bekanntlich nicht. Zwar gibt es messianische Weissagungen im AT – darüber gibt es keinen Streit<sup>2</sup> –, aber an keiner dieser Stellen wird der erwartete Heilbringer מָשִׁיחַ genannt.

Der Neutestamentler auf der anderen Seite hat zwar an Messiasstellen keinen Mangel, aber angesichts seines Materials kann er über die Frage, wer diesen Messias denn salbe, nur den Kopf schütteln<sup>3</sup>. Denn nirgendwo im Neuen Testament, wo vom Messias die Rede ist, ist an die Salbung als *tatsächliche Handlung* gedacht<sup>4</sup>. So hat der Neutestamentler zunächst noch nicht einmal einen Anlaß, dieser Frage nachzugehen.

Noch einmal anders steht es mit dem Judaisten. Ihm stellt sich die frühjüdische Messiaserwartung dar als eine reichhaltige Ansammlung

<sup>1</sup> K.Seybold: Art. מָשַׁח I māšāḥ, ThWAT 5, 46-59, hier 49.

<sup>2</sup> Strittig ist seit jeher, welches nun genau »messianische« Weissagungen sind. Das braucht uns hier jedoch nicht zu beschäftigen.

<sup>3</sup> Im NT begegnet nur die Fragestellung: ποῦ ὁ χριστὸς γεννᾶται (Mt 2,4).

<sup>4</sup> Das Verbum χρίω begegnet zwar Lk 4,18; Apg 4,27; 10,38 und Hebr 1,9 in christologischem Zusammenhang, aber nirgendwo ist an den *wirklichen Vorgang* des Salbens gedacht. Zutreffend bemerkt W.Bauer: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin u.a., durchges. Nachdr. der 5., verb. und stark vermehrten Aufl. 1971, 1754: »χρίω ... salben in uns. Lit. nur in übertr. Sinn v. einer Salbung durch Gott«.

zum Teil disparaten Materials<sup>5</sup>. Im Rahmen der Schürerschen Darstellung dieser Vorstellung begegnet dann auch der Satz: «Very occasionally the opinion is also expressed that Elijah is to anoint the Messiah»<sup>6</sup>. Bemerkenswert sind nun die dafür angeführten Belege, es sind deren vier:

«[1.] Justin, *Dial c. Tryph.* 8 [4] ... *Ibid.* 49 [1] ....

[2.] Cf. Klausner, *The Messianic Idea*, p. 455;

[3.] Vermes, *Jesus the Jew*, p. 138.

[4.] Cf. also Jn. 1:31.»<sup>7</sup>

Nun ist, um bei der Nummer 4 anzufangen, Joh 1,31 ersichtlich kein Beleg für die Vorstellung, wonach Elia den Messias salbt. Hier sagt Johannes der Täufer: *καὶ γὰρ οὐκ ἴδεν αὐτόν, ἀλλ' ἵνα φανερωθῆ τῷ Ἰσραὴλ διὰ τοῦτο ἦλθον ἐγὼ ἐν ὕδατι βαπτίζων*. Nur wenn man schon weiß, daß es Aufgabe des Elia ist, den Messias anzukündigen, und gleichzeitig voraussetzt, daß der Täufer hier die Rolle des Elia spielt, kann man das *φανερωθῆ* in diesem Sinne lesen. Die erstgenannte Voraussetzung hat jedoch an der frühen christlichen Tradition keinen Anhalt. Von einer Salbung ist in Joh 1,31 ohnehin keine Rede.

Was sodann Beleg Nummer 3, das Buch von Vermes<sup>8</sup>, angeht, so zitiert Vermes zwar die Justinstelle auf der genannten Seite, eine Interpretation der Stelle jedoch bietet er nicht. Ähnlich verhält es sich mit Nummer 2 der Schürerschen Liste, dem Buch Klausners<sup>9</sup>. Immerhin charakterisiert Klausner Justin als «a source that is non-Talmudic, but ancient and trustworthy»<sup>10</sup>.

Die Frage, wer denn den Messias salbe, wird also letztlich vom Juden an den Patristiker weitergereicht.

## I

Damit komme ich zu dem letzten bei Schürer genannten Beleg für die Vorstellung, wonach Elia den Messias salbt. Dieser Beleg findet sich in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon. Bevor ich auf diese Schrift zu

<sup>5</sup> E. Schürer: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, ed. by G. Vermes ... , Bd. 2, Edinburgh 1979, hier §29 «Messianism» (S. 488-554).

<sup>6</sup> Schürer / Vermes, *History* (s.o. Anm. 5) 516.

<sup>7</sup> Schürer / Vermes, *History* (s.o. Anm. 5) 516, Anm. 9.

<sup>8</sup> G. Vermes: *Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels*, London 1973 (Nachdruck Philadelphia 1981).

<sup>9</sup> J. Klausner: *The Messianic Idea in Israel. From its Beginning to the Completion of the Mishnah*, New York 1955.

<sup>10</sup> Klausner, *Messianic Idea* (s.o. Anm. 9) 456.

sprechen komme, sei eine Stelle aus der sogenannten zweiten Apologie des Justin angeführt, die geeignet ist, den Zusammenhang zwischen »Christus« und Salbung zu erhellen:

Ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνῶν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε, Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ κεχρίσθαι καὶ κοσμησαὶ τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν θεὸν λέγεται κτλ.<sup>11</sup>

Sein Sohn aber, der allein im eigentlichen Sinn sein Sohn heißt, der Logos, der vor der Schöpfung bei ihm war und der gezeugt wurde, als Gott am Anfang durch ihn alles schuf und ordnete, wird Christus genannt, weil er gesalbt ist und Gott durch ihn das All ordnete usw.

Die angeführte Stelle ist schwer zu verstehen, vgl. Otto 214, Anm. 6. Otto übersetzt *quia unctus est*, ähnlich G. Rauschen: »weil er gesalbt wurde«<sup>12</sup>. Dann ist gemeint: »der von Gott gesalbt ist«, wie Engelhardt sagt<sup>13</sup>. «But the construction of the Greek, so rendered, is very awkward; and the sense is not good; Christ's being anointed has nothing obvious to do with His part in Creation. It is possible that Grabe and others are right in making κεχρίσθαι here active in meaning (like πεποιθῆσθαι and other words), though I know of no parallel use of this word. There is a close connexion between χρίω and κοσμεῖν. Κοσμεῖν clearly bears, along with the thought of order, the notion of adornment; and for the use of χρίω in this sense cf. Theoph. *ad Autol.* i 12, a passage which also suggests that etymological exactness is not to be expected in such cases. And this use of κεχρίσθαι is the more possible, because the active form κεχρικέναι would be a clumsy word.» Dies ist der Kommentar Blunts zur Stelle<sup>14</sup>. Dagegen spricht allerdings, daß es auch wiederum nicht naheliegt, jemanden Χριστός zu nennen, weil durch ihn etwas gesalbt worden ist, zumal der Satz eben auf die Erklärung des Titels Christus zielt: Χριστός ... κατὰ τὸ κεχρίσθαι ... λέγεται (dies geht auch aus dem Zusammenhang eindeutig hervor); in diesem Falle müßte der Titel eben Χρίων und nicht Χριστός lauten! Auch andere Stellen bei Justin sprechen dafür, daß er an eine Salbung durch Gott denkt, vgl. im Dialog 38,4; 56,14; 63,4; 86,3. Von erheblichem Gewicht ist allerdings der Hinweis darauf, daß auch Irenäus so argumentiert: »... er führt einen Doppelnamen: in hebräischer Sprache Messia-Christus, und in unserer Sprache Jesus der Erlöser. Und diese Namen sind Bezeichnungen bestimmter ausgeführter Werke. Er wird nämlich Christus genannt, weil der Vater durch ihn alles gesalbt und geschmückt hat, und weil er bei seinem Ankommen

<sup>11</sup> Justin, 2 Apol 6,3. Ich zitiere Justin nach der Ausgabe von Otto (Iustini philosophi et martyris opera, hrsg. v. I.C.Th. Otto, in: Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi, Bde I/1 und I/2, Jena <sup>3</sup>1876 und <sup>3</sup>1877). Die (bei Otto noch fehlende) Paraphrasenzählung erfolgt nach Goodspeed (Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen, hrsg. v. E.J. Goodspeed, Göttingen 1914, Nachdr. ebenda 1984).

<sup>12</sup> Die beiden Apologien Justins des Märtyrers, übers. v. G. Rauschen, in: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten 1, BKV 12, Kempten 1913, 55-155, hier 144 (= 90).

<sup>13</sup> M.v. Engelhardt: Das Christentum Justins des Märtyrers. Eine Untersuchung über die Anfänge der katholischen Glaubenslehre, Erlangen 1878, 174.

<sup>14</sup> The Apologies of Justin Martyr, ed. by A.W.F. Blunt, CPT [o. Nr.], Cambridge 1911, 112.

wie ein Mensch durch den Geist Gottes und seines Vaters gesalbt worden ist.«<sup>15</sup> Doch die Stelle bei Irenäus ist keine genaue Parallele. Zum Trost für das sprachliche Empfinden des griechischen Lesers fügt Irenäus hinzu: »und weil er bei seinem Ankommen wie ein Mensch durch den Geist Gottes und seines Vaters gesalbt worden ist.« Dadurch ist das Χριστός bei Irenäus gerettet. Deshalb ziehe ich die Rauschensche Interpretation des Justintextes vor, auch wenn letzte Sicherheit nicht zu gewinnen ist<sup>16</sup>.

Es hat also den Anschein, als denke Justin zwar an einen *wirklichen Vorgang*, aber eben an einen Vorgang τὴν ἀρχήν, d.h. am Anfang der Schöpfung.

Eine ganz andere Vorstellung begegnet an der bei Schürer aus dem Dialog angeführten Stelle, wo Tryphon dem Justin vorwirft:

Χριστὸς δέ, εἰ καὶ γεγένηται καὶ ἔστι που, ἄγνωστός ἐστι καὶ οὐδὲ αὐτὸς πῶς ἑαυτὸν ἐπίσταται οὐδὲ ἔχει δυνάμιν τινα, μέχρις ἂν ἔλθῶν Ἡλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερόν πᾶσι ποιήσῃ· ὑμεῖς δέ, ματαίαν ἀκοὴν παραδεξάμενοι, Χριστὸν ἑαυτοῖς τινα ἀναπλάσσετε καὶ αὐτοῦ χάριον τανῦν ἀσκόπως ἀπόλλυσθε<sup>17</sup>.

Christus aber, auch wenn er geboren wurde und irgendwo lebt, ist unbekannt, und weder kennt er sich selbst noch hat er irgendeine Macht, solange, bis Elia kommt, ihn salbt und ihn allen bekannt macht. Ihr aber habt ein haltloses Gerücht angenommen, macht euch selbst einen Christus zurecht und geht nun um seinetwillen vergeblich zugrunde.

<sup>15</sup> Des heiligen Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung, ΕΙΣ ΕΠΙΔΕΙΞΙΝ ΤΟΥ ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΟΥ ΚΗΡΥΓΜΑΤΟΣ, hrsg. v. K. Ter-Mekerttschian ..., TU 31,1, Leipzig 1907, 53 (S. 30). Vgl. auch die Übersetzungen von S. Weber (Des Heiligen Irenäus Schrift zum Erweis der apostolischen Verkündigung, übers. v. S. Weber, in: Des Heiligen Irenäus ausgewählte Schriften II, BKV 4, Kempten 1912, 621 [= 39]) und L.M. Froidevaux (Irénée de Lyon: Démonstration de la prédication apostolique, trad. p. L.M. Froidevaux, SC 62, Paris 1959, 114). Froidevaux weist in einer Anmerkung z.St. auf die Parallele bei Justin hin und spricht sich für die Konjektur Scaligers, wonach bei Justin statt κεχρίσθαι vielmehr καὶ χρίσαι zu lesen wäre, aus.

<sup>16</sup> Im Jahr 1987 erschien eine neue zweisprachige Ausgabe der Apologien des Justin von A. Wartelle (Saint Justin: Apologies. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index, ed. p. A. Wartelle, EAUG, Paris 1987). Was die Konstituierung des Textes angeht, stellt Wartelle sich dar als ein *Goodspeed redivivus* (zu Goodspeeds Politik vgl. P. Pilhofer: Harnack and Goodspeed. Two Readers of Codex Parisinus Graecus 450, *The Second Century* 5 [1985/1986], 233-242, besonders 233). Die Genauigkeit seiner Kollation führt nicht wesentlich über die der Goodspeeds hinaus (vgl. die Angaben bei Pilhofer, Harnack, 240-242, die – von einer Ausnahme abgesehen – sich bei Wartelle im Apparat nicht finden). Vorschläge zur Emendation – etwa die von W. Schmid (Die Textüberlieferung der Apologie des Justin, *ZNW* 40 [1941], 87-138), werden im Apparat erst gar nicht berücksichtigt. Für den Text der Apologien des Justin stellt die Ausgabe Wartelles in keiner Weise einen Fortschritt dar. Dies bestätigt sich auch in dem vorliegenden Fall: Zu der diskutierten Stelle findet man weder im Apparat noch im Kommentar einen Hinweis auf die Parallele bei Irenäus.

<sup>17</sup> Justin, Dial 8,4.

Dies ist nicht irgendeine beliebige Stelle aus dem Dialog; vielmehr handelt es sich hier um eine Passage, der schon aufgrund ihrer Stellung zentrale Bedeutung zukommt. Denn vor den »eentlichen« Dialog hat Justin bekanntlich ein ausführliches Prooemium gestellt, das – grob gesprochen – die Kapitel 1 bis 9 umfaßt<sup>18</sup>. Nach der langen Erzählung des Justin kommt in Kapitel 8 zum ersten Mal der jüdische Gesprächspartner wieder<sup>19</sup> zu Wort. Dessen Ausführungen gipfeln in den oben zitierten Sätzen.

Tryphon vertritt die Meinung, Justin hätte besser bei der platonischen Philosophie bleiben sollen, statt Christ zu werden. Denn der Übergang zum Christsein<sup>20</sup> bedeutet nicht weniger als vollkommene Hoffnungslosigkeit: καταλιπόντι δὲ τὸν θεὸν καὶ εἰς ἄνθρωπον ἐλπίσαντι ποία ἔτι περιλείπεται σωτηρία;<sup>21</sup> Zur Untermauerung seiner Behauptung, daß Justin seine Hoffnung auf einen Menschen setzt, führt Tryphon dann den oben zitierten Vorwurf an, daß die Christen sich selbst einen Christus zu-rechtmachen. Denn der Messias kann Jesus nicht gewesen sein; noch ist Elia nicht erschienen, um jemanden zum Messias zu salben und ihn bekannt zu machen.

<sup>18</sup> Die Kapitel 8 und 9 bilden den Übergang zum »eentlichen« Dialog, wie aus den Regieanweisungen zu Beginn von Kapitel 8 und am Ende von Kapitel 9 hervorgeht. Diesen beiden Kapiteln kommt daher für die Komposition des Dialogs eine außerordentlich wichtige Rolle zu.

<sup>19</sup> Tryphon hatte zuletzt in 1,6 gesprochen. Von 2,1 ab hielt Justin einen Monolog.

<sup>20</sup> Justin läßt den Tryphon diesen Übergang in außerordentlich krasser Weise markieren. Es wird deutlich: Anhänger der platonischen Philosophie zu sein ist etwas grundsätzlich anderes als Christ zu sein. Die Theorie Heinrich Dörries, wonach christliche Autoren den Gegensatz zwischen christlichem Glauben und platonischer Philosophie bewußt verschleiern hätten, trifft demnach jedenfalls für Justin nicht zu. Dörrie sagt: »Keineswegs aus Unvermögen – etwa weil man die subtilen Gedankengänge platonischer Fundamental-Theologie nicht durchschaut hätte – sondern auf Grund einer Vorentscheidung ... sind ... die wichtigsten Kontroverspunkte nicht markant zur Geltung gebracht, sondern – man muß es schon so nennen – halb versteckt worden.« (H. Dörrie: Die Andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.-4. Jahrhunderts ihren Lesern die »Griechische Weisheit« (= den Platonismus) dar?, ThPh 56 (1981), 1-46, Zitat 22. Die Überschrift greift etwas zu weit, denn Justin beispielsweise wird nicht gewürdigt.) Die Behauptung vollends, bei Augustin fände sich »die einzige Stelle in der antiken Literatur, an welcher der fundamentale Unterschied dadurch bezeichnet wird, daß das »Mehr«, das christliche Verheißung bietet, in klarer Abgrenzung auf die Waagschale gelegt wird« (a.a.O. 42), erweist sich als unzutreffend, denn die oben zitierte Stelle aus dem Dialog Justins tut eben dies: sie bietet eine klare Abgrenzung, und das »Mehr« – im Munde des jüdischen Gegners erscheint es freilich als ein »Weniger« – wird eindeutig benannt. Justin läßt seine Leser nirgends darüber im Unklaren, daß hier eine echte *conversio* notwendig ist.

<sup>21</sup> Justin, Dial 8,3.

Nach der Auffassung des Justin hat Tryphon hier den zentralen jüdischen Vorwurf gegen die Christen formuliert. Aber ist die Begründung des Vorwurfs wirklich eine jüdische? » ... daß Eliah, der Prophet, dem Messias als Herold vorangehen müsse, findet sich nicht bloß in zahlreichen Agadoth, sondern gilt auch in der Halacha als unumstößlicher Satz ... Hingegen darüber, daß der Messias von Eliah gesalbt werden müsse, findet sich kein Wort. *Es ist dies eine Hypothese Justin's ... An solchen Irrthümern ist bei Justin kein Mangel.*«<sup>22</sup> Dieses Urteil Goldfahns beruht auf einer zutreffenden Beobachtung: Es gibt offenbar keinen Beleg für diese Vorstellung vor der Zeit des Justin. Aber ist deswegen schon der Schluß berechtigt, daß es sich um eine »Hypothese Justin's« handelt? M.E. ist der Schluß verkehrt; vielmehr läßt sich zeigen, daß die Vorstellung, daß erst Elia kommen müsse, um den Messias zu salben, jedenfalls keine Erfindung des Justin ist. Dies geht aus Kapitel 49 des Dialogs mit hinreichender Sicherheit hervor.

In Kapitel 49 trägt Tryphon seine Meinung noch einmal vor und kommt zu dem Ergebnis: ἐκ δὲ τοῦ μηδὲ Ἡλίου ἐληλυθέναι οὐδὲ τοῦτον [sc. τὸν Χριστόν] ἀποφαίνομαι εἶναι<sup>23</sup>. Dagegen argumentiert Justin folgendermaßen: Elia ist der Vorläufer des großen und furchtbaren Tages des Herrn<sup>24</sup>. Unterscheidet man nun zwei παρουσίαι, so muß man diesen Tag des Herrn auf die zweite – noch ausstehende – Parusie beziehen, als deren Vorläufer nach Maleachi also Elia dann zu erscheinen hat<sup>25</sup>. Aber auch der ersten Parusie fehlte es nicht an einem Elia: καὶ τῆς πρώτης φανερώσεως κῆρυξ προῆλθε τὸ ἐν Ἡλίᾳ γενόμενον πνεῦμα τοῦ θεοῦ, ἐν Ἰωάννῃ<sup>26</sup>. Im folgenden geht Justin ausführlich auf Johannes den Täufer ein<sup>27</sup>. *Daß Johannes der Täufer Jesus gesalbt habe, sagt er allerdings nicht.* D.h. in diesem Punkt gelingt es ihm nicht, Tryphon zu widerlegen. Eine solche Widerlegung setzte nämlich zwingend voraus, daß nicht nur in Johannes dem Täufer in der Tat Elia erschienen ist – das behauptet Justin mit großen Teilen der christlichen Tradition –, sondern daß dieser noch dazu Jesus zum Messias gesalbt habe. *Das be-*

<sup>22</sup> A.H. Goldfahn: Justinus Martyr und die Agada, MGWJ 22 (1873), 49-60.104-115.145-153.193-202.257-269, Zitat 194 (Hervorhebung von mir; im Original ist dagegen gesperrt gedruckt »in der Halacha«).

<sup>23</sup> Justin, Dial 49,1.

<sup>24</sup> Justin, Dial 49,2.

<sup>25</sup> Ebd. Justin zitiert irrtümlich »Zacharias« (οὐχὶ Ἡλίου φησὶν ὁ λόγος διὰ Ζαχαρίου ἐλεύσεσθαι κτλ.); gemeint ist die Stelle Maleachi 3,23LXX.

<sup>26</sup> Justin, Dial 49,3.

<sup>27</sup> Johannes ist Thema des Gesprächs bis Dial 54.

*hauptet Justin nicht*<sup>28</sup>. Es wäre daher m.E. geradezu absurd, wollte man mit Goldfahn annehmen, Justin habe diesen Zug zunächst selbst erfunden, habe diese seine Erfindung sodann seinem Gegner in den Mund gelegt, um schließlich nicht in der Lage zu sein, dagegen etwas vorzubringen.

Es handelt sich vielmehr um eine jüdische Vorstellung, die offenbar für das jüdisch-christliche Gespräch nicht ohne Bedeutung war. Denn die Christologie stand von jeher im Zentrum eines solchen Gesprächs. »Wie alt die von Justin bezeugte Vorstellung ist, wissen wir nicht. Man darf nicht vergessen, dass gerade die Existenz eines christlichen Messiasglaubens die jüdische Gelehrsamkeit und Spekulation über den Messias sehr stark belebt haben wird.«<sup>29</sup>

## II

In der Tat gibt es ein Indiz dafür, daß jedenfalls eine Vorform der durch Justin bezeugten jüdischen Vorstellung schon im Judentum des ersten Jahrhunderts n. Chr. gängig war. Dieses Indiz findet sich im Markusevangelium. Nach der Verklärung Jesu und dem sich anschließenden Schweigegebot sprechen die Jünger die folgende merkwürdige Frage

<sup>28</sup> E. Bammel zufolge ist die »Taufe als eine Salbung durch Elias« das »Herzstück der Argumentation gegen Tryphon« (E. Bammel: Die Täufertraditionen bei Justin, *Studia Patristica* 8,2 [TU 93], Berlin 1966, 53-61, Zitat 58). O. Skarsaune meint dazu: »Bammel seems not to have noticed that Justin never pins down this »Herzstück«« (O. Skarsaune: *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition*, in: *Text-type, Provenance, Theological Profile*, NT.S 56, Leiden 1987, 196 Anm. 47). Die Polemik ist nicht ganz unberechtigt. Man könnte Bammels These allenfalls mit der (in der Tat begründeten) Vermutung stützen, daß eine einschlägige Passage der Überlieferung zum Opfer gefallen sei. Denn vieles, was ursprünglich im Dialog gestanden hat, fehlt heute. (Lücken begegnen im Dialog bekanntlich des öfteren. Erstens fehlt der Anfang des Buches, der die Widmung an Markus Pompeius enthalten haben muß, wie die Anreden an den Widmungsempfänger in 8,3 und 141,5 zeigen. Zweitens klafft eine große Lücke zwischen 74,3 und 74,4, in die der Wechsel vom ersten zum zweiten Tag der Diskussion fällt, auf den im zweiten Teil häufig zurückverwiesen wird. Drittens sind nicht selten Schriftzitate, die einem Abschreiber zu lang erscheinen mochten, gekürzt. Schließlich finden sich Rückverweise auf Stellen, die man im jetzigen Textbestand vergeblich sucht, vgl. etwa 56,18; 67,5; 79,1; 79,4 u.ö.) So ist die Annahme nicht abwegig, daß auch in diesem Fall eine Passage ausgefallen sein könnte. Es könnten hier sogar dogmatische Gründe eine Rolle für das absichtliche Fortlassen gespielt haben.

<sup>29</sup> W. Wrede: *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen 41969, 212.

aus: ὅτι λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι Ἡλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον;<sup>30</sup> Im Rahmen einer innerchristlichen Debatte ist diese Frage nicht angemessen verstehbar. Sie ist dagegen sehr gut verständlich, wenn sie jüdischen Kreisen entstammt.

An der Fragestellung ὅτι<sup>31</sup> λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι Ἡλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον; ist zweierlei bemerkenswert: Zum einen ist die These der Schriftgelehrten in Anlehnung an das AT (genauer: an Maleachi 3,23) formuliert; zum andern wird der Sinn der zugrundeliegenden Schriftstelle durch die Hinzufügung von δεῖ und πρῶτον verändert<sup>32</sup>.

Bei Maleachi erscheint Elia als der Vorläufer Jahwes, genauer als der Vorläufer der ἡμέρα κυρίου (hebr. יְהוָה יוֹם). Dieser ursprüngliche Sinn der Aussage wird verändert, indem das πρὶν ἐλθεῖν ἡμέραν κτλ. weggelassen und statt dessen πρῶτον eingefügt wird. Bezugspunkt für πρῶτον kann die ἡμέρα κυρίου nun nicht mehr sein. Abgesehen davon, daß dann ἡμέρα κυρίου sinnvollerweise hätte im Text stehen bleiben müssen, gilt es zu bedenken, daß die ἡμέρα κυρίου – im Sinne des יְהוָה יוֹם – kein Streitpunkt war, der entweder innerchristlich oder im Rahmen des jüdisch-christlichen Gesprächs von Belang gewesen wäre. Strittig ist nicht die ἡμέρα κυρίου – sie wird, soweit ich sehe, nirgendwo diskutiert –, strittig ist die Messianität Jesu. Nimmt man den Messias als Bezugspunkt, dann macht das πρῶτον den Elia sozusagen aus einem Letzten zu einem Vorletzten. Aus dem Vorläufer des Tages des Herrn wird mittels dieses Wortes ein Vorläufer des Vorläufers, genauer: ein Vorläufer des Messias. Die polemische Absicht dieser Aussage erhellt aus dem δεῖ. Erst *muß* Elia der Vorläufer kommen, dann kann der Messias erscheinen – das ist der Sinn der Behauptung, die die Jünger aus dem Munde der γραμματεῖς zitieren. Dies kann aber – wenn überhaupt – allenfalls eine *jüdische* Behauptung sein. Denn innerchristlich ist dies ein nicht er-

<sup>30</sup> Mk 9,11. Auf die Parallelfassung in Mt 17 nimmt Justin in dem oben behandelten Kapitel des Dialogs Bezug.

<sup>31</sup> Das ὅτι ist mit »warum« zu übersetzen wie in Mk 9,28 und 2,16, vgl. C.F.D. Moule: *An idiom book of New Testament Greek*, Cambridge 1953 (21963), 159.

<sup>32</sup> Bei Aland ist die gesamte Aussage Ἡλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον kursiv gesetzt und dadurch als Zitat gekennzeichnet (E. Nestle / K. Aland [Hrsg.]: *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 26.91987, 118; so auch in K. Aland [Hrsg.]: *Synopsis quattuor evangeliorum*, Stuttgart 131985, 239). In Maleachi 3,23 (LXX) begegnet jedoch weder δεῖ noch πρῶτον, vielmehr heißt es dort: καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμῖν Ἡλίαν τὸν Θεσβίτην πρὶν ἐλθεῖν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ. Der Ausgabe von Ziegler zufolge gibt es auch keine *varia lectio*, die etwa statt des πρὶν ein πρῶτον läse (*Duodecim prophetae*, ed. J. Ziegler, in: *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum*, Bd. 13, Göttingen 1943, 339). Man sollte also besser von einer Anspielung und nicht von einem Zitat sprechen. (Übrigens hat weder δεῖ noch πρῶτον einen Anhalt am masoretischen Text.)

klärbares Ansinnen. Liest man die Behauptung der γραμματεῖς aber als jüdische Polemik gegen das christliche Bekenntnis: Jesus ist der Messias<sup>33</sup>, dann ergibt sie einen guten Sinn. In diesem Zusammenhang bedeutet Ἡλίαν δεῖ εἶθ' ἔλθειν πρῶτον: Jesus kann nicht der Messias (gewesen) sein, denn Elia ist nicht gekommen, also ist auch der Messias nicht erschienen<sup>34</sup>.

Eine jüdisch-christliche Kontroverse über die Messiasfrage ist also für diesen Text das, was Neutestamentler gewöhnlich den *Sitz im Leben* nennen. Nicht ein Ereignis aus dem Leben Jesu, wie Wohlenberg<sup>35</sup> und Zahn<sup>36</sup> meinen, sondern eine Diskussion der christlichen Gemeinde mit jüdischen Gesprächspartnern, die die Prophezeiung aus Maleachi bezüglich des kommenden Elia in ihre Messiasvorstellung eingebaut haben – möglicherweise aus aktuellem Anlaß und jedenfalls mit polemischem Zweck, ist der Hintergrund, auf dem die Perikope des Mk verstanden werden muß<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> »Die Schriftgelehrten ... sind bei Mk Gegner in Fragen der ἐξουσία Jesu, und d.h. seiner christologischen Legitimation, und sie sind offenbar die gegenwärtigen Konfliktpartner der Gemeinde des Mk auf jüdischer Seite. Anknüpfend an die Erwähnung des Elia in 4f bringt Mk also an dieser Stelle die Widerlegung eines aktuellen Einwandes gegen die Christologie unter«, sagt Dieter Lührmann (Das Markusevangelium, HNT 3, Tübingen 1987, 157); ob die Szene »daher auf die markinische Redaktion zurückgehen« wird, wie Lührmann (ebd.) meint, kann in diesem Zusammenhang unentschieden bleiben. Zum Problem der γραμματεῖς im Mk vgl. auch ders.: Die Pharisäer und die Schriftgelehrten im Markusevangelium, ZNW 78 (1987), 169-185. Lührmann kommt zu dem Ergebnis, »daß für Mk die Schriftgelehrten aktuelle Konfliktpartner auf jüdischer Seite sind, nicht die Pharisäer« (a.a.O. 185).

<sup>34</sup> Lührmann meint, der jüdische Einwand »bezieht sich weder darauf, daß Jesus als Menschensohn kommen wird, ohne daß ihm ... Elia dabei vorausgeht ..., noch darauf, daß die Verwendung des χριστός-Titels für Jesus ... unangebracht wäre, so lange Elia nicht gekommen ist. Vielmehr wird die Elia-Erwartung gegen die Erwartung des Menschensohns Jesus gestellt; πρῶτον hat in der Wiedergabe der Meinung der Schriftgelehrten exklusiven Sinn: nicht der Menschensohn, sondern Elia kommt vor dem 'Tag des Herrn'« (Das Markusevangelium, 158). Diese Interpretation steht m.E. in Spannung zu der in Anm. 33 zitierten Aussage Lührmanns, derzufolge es hier um die christologische Legitimation Jesu geht. Denn nach dieser Interpretation müßte man das πρῶτον eben doch auf die ἡμέρα κυρίου beziehen, was, wie oben im Text gezeigt, zu Schwierigkeiten führt. M.E. liegt es (auch im Sinne der in Anm. 33 zitierten Aussage Lührmanns) näher, die Messiasproblematik als Ausgangspunkt zu nehmen.

<sup>35</sup> G. Wohlenberg: Das Evangelium des Markus, KNT 2, Leipzig 1910, 246f.

<sup>36</sup> Th. Zahn: Das Evangelium des Matthäus, KNT 1, Leipzig 1910, 562.

<sup>37</sup> Die Analyse R. Bultmanns (Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT 29, Göttingen 1970, 131f), wonach das Stück Mk 9,11-13 ursprünglich »die Fortsetzung von V. 1« gewesen sei, »von dem es Mk durch die dazwischen geschobene Verklärungsgeschichte V. 2-10 getrennt hat« (a.a.O. 131), kann ich nicht nachvollziehen, da ich keinen plausiblen gedanklichen Zusammenhang zu V. 1 herzustellen vermag. Noch weniger leuchtet mir die Entstehung »aus den theologischen Debatten der Gemeinde« (ebd.) ein.

## III

Zwei Stufen des jüdisch-christlichen Gesprächs zur Christologie sind also noch zu erkennen. Sie fanden ihren literarischen Niederschlag bei Markus und im Dialog Justins.

Von jeher wurde die christliche Behauptung, in Jesus sei der Messias schon gekommen, von jüdischer Seite bestritten. Ein Argument, das offenbar schon sehr früh gegen diese christliche Behauptung vorgebracht wurde, war das Ausbleiben des Vorläufers Elia. Dieser Einwand wird erkennbar hinter der markinischen Formulierung: ὅτι λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι Ἠλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον; Die Antwort auf diesen Einwand – auch das ergibt sich aus Markus – war: Der Vorläufer Elia ist (in Johannes dem Täufer) schon erschienen<sup>38</sup>. Wo man diese Voraussetzung nicht teilte – das ist bei Lukas der Fall –, mußte man die Perikope konsequenterweise gänzlich streichen.

Die nächste Phase dieses jüdisch-christlichen Gesprächs kann nicht mehr rekonstruiert werden<sup>39</sup>. Erst der Dialog Justins, knapp 100 Jahre später, gibt wieder Aufschluß über den Stand der Debatte.

Der jüdische Einwand ist nach wie vor derselbe: Elia muß vorher kommen; aber im Vergleich zu Markus ist er nun breiter ausgeführt und besser begründet. Diese Begründung besteht darin, daß die Funktion des Elia als Vorläufer nun präzisiert ist: Er soll den Messias erstens salben und zweitens der Welt bekannt machen. D.h. die messianischen Ereignisse sind auf Elia unbedingt angewiesen. In dieser Form ist der Einwand aus christlicher Sicht wesentlich schwerer zu widerlegen. Selbst Justin gelingt es nicht, den Vorwurf der fehlenden Salbung zu entkräften.

Aus jüdischer Sicht bleibt also Mitte des zweiten Jahrhunderts immer noch die Frage: Wer salbte den Messias? Sie ist allerdings eine rhetorische Frage, denn eben weil Jesus die Salbung fehlt, kann er nicht der Messias sein. Aus jüdischer Sicht muß es also bei der Formulierung bleiben, die Tryphon einmal gebraucht: οὗτος δὲ ὁ ὑμέτερος λεγόμενος Χριστός<sup>40</sup>. Tryphon – und mit ihm jeder Jude – wird weiterhin sagen ὅτι

Bultmann setzt voraus, daß schon die Frage in V. 11 auf Johannes den Täufer zielt; wie ich oben gezeigt habe, ist diese Annahme keineswegs erforderlich.

<sup>38</sup> Mt setzt verdeutlichend den Namen des Johannes – der bei Mk noch fehlt – hinzu.

<sup>39</sup> Die Bearbeitung der Perikope durch Mt läßt keinen Fortschritt *des jüdisch-christlichen Gesprächs* erkennen. Sie ist allerdings für die Antwort des Justin in Dial 49 von Bedeutung.

<sup>40</sup> Justin, Dial 32,1.

δὲ οὗτός ἐστιν (»daß euer Jesus der Christus ist«<sup>41</sup>), ἀπόδειξον ἡμῖν<sup>42</sup>,  
worauf Justin antwortet: ἀποδέδεικται μὲν ἤδη ... τοῖς ὤτα ἔχουσι ... <sup>43</sup>.  
Bleibt abschließend nur zu fragen: Hat sich die Diskussionslage seither  
eigentlich verändert?

---

<sup>41</sup> So die Übersetzung der Stelle von Ph. Haeuser (Des Heiligen, Philosophen und  
Martyrers Justinus Dialog mit dem Juden Tryphon, übers. v. Ph. Haeuser, BKV 33,  
Kempten 1917, 59).

<sup>42</sup> Justin, Dial 39,7.

<sup>43</sup> Justin, Dial 39,8.