

Jüdische Messiasvorstellungen in Justins Dialog mit Trypho und im Johannesevangelium

von Jorg Christian Salzmann

(Altkönigstr. 150, D-61440 Oberursel)

I

Schon Adolf Harnack bemerkte, dass Justins Dialog mit Trypho als Quelle «in den neueren Darstellungen der ältesten Kirchengeschichte» eher unterrepräsentiert sei. Er führte das vor allem auf den redundanten Stil des Buches zurück. In der jüngeren Forschung hat der Dialog zwar als Quelle für die Messiasvorstellungen des Judentums im 2. Jh. Beachtung gefunden². Doch bleibt es schwierig, die Angaben des Justin einzuordnen: was ist verlässliche Nachricht und wo war Justins eigene, apologetische Absicht federführend?

Dieser Frage nachzugehen lohnt sich, weil Justins Dialog bei richtiger Bewertung gerade für die Messiasfrage eine Quelle hohen Ranges darstellt. Denn er widmet sich über weite Strecken der Diskussion um den Messias³, er ist als Quelle zeitgenössisch und recht genau datierbar, nämlich um das Jahr 150 n. Chr.⁴, es ist auch legitim anzunehmen, dass Justin wenigstens in seiner kleinasiatischen Zeit Kontakte zu jüdischen Lehrern hatte und somit über

¹ A. Harnack, Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho (TU 39/1), Leipzig 1913, 47–96, hier: 48. Schon vor Harnack hat sich immerhin M. Freimann mit dieser Quelle auseinandergesetzt: M. Freimann, Die Wortführer des Judentums in den ältesten Kontroversen zwischen Juden und Christen, MGWJ 55 (1911) 555–585; 56 (1912) 49–64, 164–180.

² A.B. Hulén, The »Dialogues with the Jews« as Sources for the Early Jewish Argument against Christianity, JBL 51 (1932) 58–70; E. Sjøberg, Justin als Zeuge vom Glauben an den verborgenen und den leidenden Messias im Judentum, in: Interpretationes ad Vetus Testamentum Pertinentes. FS Sigmund Mowinckel, Oslo 1955, 173–183; A.J.B. Higgins, Jewish Messianic Belief in Justin Martyr's Dialogue with Trypho, NT 9 (1967) 298–305; Ph. Sigal, An Inquiry into Aspects of Judaism in Justin's Dialogue with Trypho, Abr-n. 18 (1978–79, publ. 1980) 74–100; S. Heid, Frühjüdische Messianologie in Justins »Dialog«, JBTh 8 (1993) 219–238; P. Pilhofer, Wer salbt den Messias? Zum Streit um die Christologie im ersten Jahrhundert des jüdisch-christlichen Dialogs, in: Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter. FS Heinz Schreckenberg (SIJD 1), Göttingen 1993, 335–345; eher skeptisch: G. Oegema, Der Gesalbte und sein Volk (SIJD 2), Göttingen 1994, bes. 236–238.

³ Schwerpunktmäßig Dial. 30–118.

⁴ Vgl. C.P. Vetten, Art. Justin der Märtyrer, LACL² (1999) 365–369, bes. 365f.

Informationen aus erster Hand verfügte. Für seine apologetische Absicht wäre es wohl auch ziemlich nutzlos gewesen, gegen einen erdichteten Gegner so zu argumentieren, dass jeder einigermaßen Kundige sogleich erkennen konnte: hier trifft jemand gar nicht die Sache, er hat die Streitpunkte nicht erfasst, weil er die gegnerische Position nicht kennt⁵.

In der bisherigen Bewertung der Aussagen Justins über die Ansichten seiner jüdischen Zeitgenossen zur Messiaserwartung lassen sich zwei Grundpositionen unterscheiden: die eine, nach der Justin seinen Dialogpartner »über den Tisch ziehe« und ihm für einen Juden unmögliche Positionen in den Mund lege⁶; die andere, nach welcher Justin die Meinung seines Gegenübers im Wesentlichen korrekt wiedergebe, nur handele es sich dabei nicht um Gedanken des rabbinischen Judentums, sondern einer stark hellenistisch beeinflussten Richtung⁷. Die auf diese Weise erklärten, nach dem gängigen Bild für das Judentum ungewöhnlichen Ansichten sind allerdings anderweitig nicht belegt. Umgekehrt legt man bei der skeptischeren Bewertung von Justins Aussagen an alle seine Angaben die Messlatte des rabbinischen Schrifttums. Das ist angesichts der Vielgestaltigkeit des damaligen Judentums problematisch.

Wie kann man hier nun weiterkommen? Ich möchte vorschlagen, verschiedene Differenzierungen vorzunehmen. Zum einen ist zu unterscheiden zwischen der Diskussion von Schriftzitat und den expliziten Äußerungen jüdischer Lehrmeinungen über den Messias, welche sich im Dialog finden. Dabei scheint es mir sinnvoll, diese expliziten Äußerungen zusammenzustellen und zum Ausgangspunkt zu nehmen, weil in ihnen der Messiasglaube in einfachen Sätzen und ohne die zwar wesentlich zu ihm gehörige, jedoch teilweise um-

⁵ Vgl. Heid, *Messianologie* (s. Anm. 2), 221; Heid hält es allerdings für möglich, dass Justin z. T. judenchristliche Positionen angreift. Zu Theorien, dass die antijudaistischen Schriften des 2. Jh. eher an ein heidnisches Publikum gerichtet waren oder vor allem der innerchristlichen theologischen Klärung dienten und dabei kaum auf echte Kontakte mit Juden zurückgegriffen hätten, vgl. J.C. Paget, *Anti-Judaism and Early Christian Identity*, ZAC 1 (1997) 195–225.

⁶ Hulen, »Dialogues with the Jews« (s. Anm. 2), 63: »For a faithful representation of the Judaism of the Second Century we can therefore hardly look to figures like Trypho.« – Higgins, *Belief* (s. Anm. 2), 299: »There is no doubt that Justin knew very well what messianic beliefs were current among Jews in his day, and he sometimes states them correctly. But whenever the opportunity presents itself, his zeal as a Christian apologist gets the upper hand, and he attributes to his Jewish interlocutor ideas which he could not possibly have entertained.« – Sjøberg, *Justin* (s. Anm. 2). – Auch die differenzierte und detailreiche Darstellung von Heid, *Messianologie* (s. Anm. 2), ist letztlich dieser Gruppe zuzurechnen.

⁷ So schon Freimann, *Wortführer* (s. Anm. 1) und Harnack, *Judentum* (s. Anm. 1), der zwischen Leiden und Kreuzestod differenziert; etwas anders Sigal, *Inquiry* (s. Anm. 2), der Trypho als hellenistischen Juden einordnet, zugleich aber der Meinung ist, dass man die meisten Aussagen des Justin über die Juden mit (z. T. noch zu erhebendem) rabbinischem Material erhärten könne. – Im Blick auf die spezielle Frage nach der Salbung des Messias durch Elia ist auch Pilhofer, *Wer salbt den Messias?* (s. Anm. 2), zur Gruppe derjenigen zu zählen, die Justin für einen verlässlichen Zeugen halten.

ständige Schriftauslegung formuliert ist. Das gilt umso mehr, als Justin den Trypho die jüdische Position immer wieder einmal prägnant zusammenfassen lässt, während bei der Schriftauslegung meist er selbst das Wort führt⁸.

Zum anderen sollte man differenzieren zwischen den Aussagen, die Justin ausdrücklich den Trypho selbst machen lässt, und Aussagen des Justin, denen Trypho lediglich zustimmt, wo dieser also womöglich um des Gesprächsfortgangs willen die gegnerische Position einräumt, ohne wirklich überzeugt zu sein. Das setzt voraus, dass Justin ein Gespür dafür hat, was ein jüdischer Gesprächspartner tatsächlich sagen würde, und dass dieses Gespür in seiner Darstellung auch zum Tragen kommt.

Die erste Differenzierung hat mit sicherem methodischem Zugriff Harnack seinerzeit vollzogen und das Material übersichtlich zusammengestellt. Er kommt dabei erst allgemein auf die Schriftauslegung im Dialog zu sprechen und führt dann im Besonderen zur Messiasfrage die entsprechenden Äußerungen Tryphos an⁹. Harnack unterscheidet aber nicht zwischen ausdrücklichen Meinungen des Trypho und solchen, die er nur einräumt.

II

Was also benennt Trypho als jüdische Messiaserwartung? Folgende Aussagen lassen sich finden:

- Das Volk Israel wartet auf den Messias (89,1).
- Der Messias ist bis zu seiner Salbung unerkannt bei anderen und bei sich selbst (8,4; 49,1; vgl. auch 110,1, wo Justin als die redende Person dies als Meinung der jüdischen Lehrer zitiert).
- Der Prophet Elia wird kommen, den Messias salben und aller Welt offenbar machen (8,4; 49,1).
- Der Messias ist der Menschensohn aus Dan 7; in Herrlichkeit und Größe wird er auftreten (32,1).
- Der Messias ist ein Mensch, von Menschen geboren (48,1; 49,1).
- Er ist ein Nachkomme Davids, dem Gott Herrschaft und Thron gibt (68,5).
- Aufgrund seines gesetzestreuen und vollkommenen Lebenswandels wird er von Gott dazu erwählt, Messias zu sein (67,2.4).
- Harnack stellt neben diese Punkte noch den umstrittenen Satz, dass der Messias leiden könne und leiden werde¹⁰.

Außer diesen positiven Aussagen formuliert Justins Trypho noch Gedanken, die sich deutlicher als Ablehnung der christlichen Position und als Reaktion darauf erkennen lassen, nämlich:

⁸ Gerade in den Schriftauslegungspassagen wäre auch zu berücksichtigen, dass Justin auf ihm vorliegendes Material zurückgreift; vgl. O. Skarsaune, *The Proof from Prophecy* (NT.S 5), Leiden 1987.

⁹ Harnack, *Judentum* (s. Anm. 1), 73–78.

¹⁰ Harnack, *Judentum* (s. Anm. 1), 74, verweist auf die Kapitel 36, 39, 68, 89 und 90.

- Johannes der Täufer hatte nicht den prophetischen Geist des Elia (49,6).
- Jesus kann nicht der Messias gewesen sein, weil er unter dem Fluch des Kreuzestodes stand (32,1; 89,2; 90,1).
- Die Lehre von Präexistenz, Inkarnation, Kreuzigung, Himmelfahrt und Wiederkunft Jesu ist blasphemisch (38,1) sowie unglaubwürdig (παράδοξος) und töricht (48,1).
- Außer dem Schöpfer gibt es keinen anderen Gott (55,1–2).

Die beiden erstgenannten Punkte stehen in Beziehung zu der Erwartung, dass der Prophet Elia den Messias salben werde, und zu der Diskussion um die Frage nach dem leidenden Messias. Bei den anderen beiden Punkten geht es um die jüdische Fundamentalkritik an allen christlichen Glaubenssätzen, die dem Menschen Jesus göttliche Eigenschaften zuerkennen; insofern berühren sie die Messiasfrage nur indirekt. Immerhin zeigt sich, dass die Aussage, der Messias sei ein Mensch, aus Tryphos Sicht von grundlegender Bedeutung ist.

III

Wenn wir nun also so ansetzen, dass wir in erster Linie die positiven Aussagen Tryphos heranziehen, so bleibt noch wie angekündigt zu fragen, an welchen Stellen er womöglich Gedanken und Argumente nur einräumt, um damit zu einem um so wichtigeren Gegenargument zu kommen. Denn dann müsste Justin nicht die tatsächliche Meinung seines jüdischen Gegners zum Tragen kommen lassen, sondern es läge lediglich eine rhetorische Figur vor.

Beim unbefangenen Lesen des Dialogs jedenfalls gewinnt man den Eindruck, dass Trypho als ein Gesprächspartner geschildert wird, der Konzessionen¹¹ benutzt, um den Gesprächsfaden weiterzuspinnen, ohne dass er wirklich von dem gegnerischen Argument überzeugt wäre. Am deutlichsten ist das Ende des Dialoges: Trypho gibt sich trotz eines Gesprächsverlaufs (vgl. die »echten« Eingeständnisse des Trypho z. B. in 49,2; 60,3; 77,1), der zu dieser Annahme verleiten könnte, keineswegs von Justin überzeugt, sondern bekundet nur höfliches Interesse und sagt, das Gespräch sei sehr lehrreich gewesen (142,1).

Aber auch in Einzelfällen zeigt die Formulierung, dass die Zugeständnisse Tryphos nur hypothetisch sind: So folgt er in Kap. 45–47 der Argumentation Justins und redet so, als sei Jesus der Messias (46,1!), um dann aber den am Anfang von Kap. 45 verlassenen Faden in 48,1 wieder aufzunehmen und seiner Skepsis im Blick auf Jesus als Messias Ausdruck zu verleihen. Umgekehrt fragt Trypho den Justin am Anfang von Kap. 80, ob er nur zum Schein und um der Argumentation willen den Wahrheitsgehalt bestimmter eschatologischer Erwartungen zugegeben habe oder ob er es mit seinen Aussagen ernst meine. Die Möglichkeit eines hypothetischen Zugeständnisses ist also dem Justin geläufig.

¹¹ Vgl. Quintilian, Inst. IX, 2,51; interessant ist in diesem Zusammenhang auch der Jude bei Celsus, der gern nach dem Muster argumentiert: »angenommen es stimmt, was ihr sagt, so gilt doch Folgendes ...«.

fig, wenn auch offenbar nicht sympathisch. Denn seine Antwort in Dial. 80,2 lautet, er sei nicht so armselig, dass er anders rede als er denke, und an einer anderen Stelle wirft er seinem Gegner Disputierwut vor (er sei φίλερις), weil er einmal gemachte Zugeständnisse widerrufe (67,11; vgl. auch 67,7; 68,4).

Entsprechend liest sich der Anfang von Kap. 36 wie eine Zusammenfassung des bisher Gesagten durch Trypho, die aufnimmt, was Justin über den Messias gesagt hat, und einräumt, dass diese Aussagen stimmen. Das geschieht aber nur, um zum entscheidenden Gegenschlag auszuholen: Nun habe nämlich Justin auch zu beweisen, dass tatsächlich Jesus dieser so beschriebene Messias sei¹².

Ein Glied der Aufzählung über die Messiaslehre des Justin an dieser Stelle ist, dass der Messias leide bzw. leidensfähig sei (παθητός)¹³. Diese Aussage steht hier unter der einschränkenden Formulierung vom Anfang des Satzes: »angenommen, auch dies verhält sich so, wie du sagst«. An anderen Stellen scheint sie ungeschützt aufzutauchen (39,7; 89,2; 90,1). Aber auch hier ist jedesmal der Fortgang der Argumentation im Blick¹⁴. So heißt es in 39,7 ganz analog zu 36,1: »Dass nämlich der Messias als dem Leiden Unterworfener (παθητός) ... verkündigt wird, ... ist hinreichend durch die von dir zitierten Schriften bewiesen; dass es sich aber um diesen¹⁵ handelt, beweise uns.« Und in 89,2 lesen wir: »Dass die Schriften zwar verkünden, der Messias sei dem Leiden unterworfen (παθητός), ist offenbar; ob (er) aber auch durch das im Gesetz verfluchte Leiden (leiden werde), (das) wollen wir erfahren, ob du auch dazu Beweise erbringen kannst.« Gleich darauf, in 90,1, heißt es nochmals: »Wir wissen zwar, dass er leidet (παθεῖν) und wie ein Schlachtschaf (weg)geführt wird; ob er aber auch gekreuzigt wird und so schändlich und ehrlos durch den im Gesetz verfluchten Tod stirbt, das beweise uns; denn zur Erkenntnis dessen können wir keineswegs kommen.«

¹² Dial. 36,1: »Und jener antwortete: Angenommen, auch dies verhält sich so wie du sagst (ἔστω καὶ ταῦτα οὕτως ἔχοντα ὡς λέγεις): (dass) vorhergesagt wurde, der Messias werde dem Leiden unterworfen (παθητός) sein, (dass) er Stein genannt wird, (dass) er nach seiner ersten Erscheinung, bei der er, wie von ihm verkündigt, sich als leidensfähig (παθητός) zeigte, verherrlicht kommen wird, (dass) er im übrigen zum Richter von allen und zum ewigen König und Priester werden soll – beweise, ob dieser (sc. der am Ende von 35,8 erwähnte Jesus Christus) es ist, über den das vorhergesagt wurde.«

¹³ H.G. Liddell / R. Scott, A Greek-English Lexicon, Oxford 1968, Sp. 1285 geben an: »one who has suffered ... subject to suffering ... liable to external influence or change ... passive ... diseased, affected«.

¹⁴ Ähnlich auch die Stellen, wo Trypho das Voraufgegangene bestätigt, nur um gleich ein neues Problem anzuschneiden (63,1; 64,1; 65,1; 77,1). Hier gewinnt man z. T. den Eindruck, dass Trypho nur noch die Funktion hat, im Thema fortzuführen, doch mag sich auch dabei noch die Disputiertaktik der Konzessionen, die nur Platz für ein noch stärkeres Argument machen sollen, widerspiegeln.

¹⁵ Also wiederum Jesus, den von den Christen propagierten Messias.

Von den bei Harnack aufgeführten Belegstellen für die Aussage, nach jüdischer Ansicht könne oder gar müsse der Messias leiden, fehlt damit noch Dial. 68. Hier (68,9) führt Justin die jüdischen Lehrer an und sagt, sie leugneten, wenn man sie mit Schriftstellen gezwungen habe zuzugeben, dass der Messias leidensfähig, anzubeten und Gott sei, immer noch, dass Jesus dieser Messias sei¹⁶. Mit anderen Worten: er beschreibt genau das als allgemeine Erfahrung, was er am Einzelfall des Dialogs mit Trypho schildert (vgl. 39,7, wo exakt der von Justin in 68 aufgegriffene Gedanke im Munde des Trypho erscheint).

Es deutet also vieles in die Richtung, dass die »anstößige« Aussage vom leidenden Messias lediglich um des Gesprächsfortgangs willen von jüdischen Gesprächspartnern wie Trypho eingeräumt wurde. Andererseits bleibt die Beobachtung Harnacks richtig, dass bei alledem Trypho im Blick auf den Fluch des Kreuzestodes noch einmal eine klare Grenzlinie zieht¹⁷. Zu Beginn etwa des letzten Dialog-Drittels räumt er ein, dass der Messias leiden müsse, fragt aber zugleich, ob Justin denn auch beweisen könne, dass der Messias einen Tod unter dem Fluch des Gesetzes sterben könne (89,1–2). Justin antwortet mit einem langen Monolog voller Schriftzitate, scheint aber ehrlich genug, seinen Gesprächspartner an dieser Stelle nicht zustimmen zu lassen¹⁸.

IV

Welches Bild ergibt sich nach den vorgenommenen Differenzierungen von der Messiaserwartung der jüdischen Gesprächspartner Justins?

In Bezug auf die Streitfrage, ob Jesus der Messias ist, geben uns die meisten Äußerungen des Trypho Auskunft darüber, wer der Messias nach jüdischer Auffassung *ist*; es geht weniger darum, was er denn *tut*. Wenn seine Funktion als die des Menschensohnes von Dan 7 beschrieben wird, dann zeigt sich: Der Messias bekommt von Gott ewige Herrschaft und Macht¹⁹, er ist also endzeitlicher König. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Justin selbst ein ausführliches Zitat von Dan 7 anführt (Dial. 30), das er allerdings auf die zweite Parusie des Messias Jesus Christus bezieht, während für Trypho der Text allgemein vom Messias redet. Im Hintergrund steht also ein Streit über die adäquate Auslegung dieser Stelle.

So ist der Messias nach Trypho trotz aller Aussagen von Dan 7, und hier liegt natürlich eine gegen die Christen gerichtete Spitze, nichts weiter als ein

¹⁶ »... sie wagen zu sagen, dieser sei nicht der Christus«. τοῦτον bezieht sich hier auf τοῦτον τὸν ἡμέτερον Ἰησοῦν Χριστόν in 68,8.

¹⁷ Harnack, *Judentum* (s. Anm. 1), 74 Anm. 3.

¹⁸ Die unterschiedliche Intensität des Dialogischen – Trypho redet an manchen Stellen des Dialogs häufig, an anderen wieder gar nicht – ist m. W. noch nicht plausibel erklärt.

¹⁹ Dial. 32,1; zitiert wird Dan 7,14; vgl. auch die Bezugnahme auf die Davidsverheißung in 68,5.

Mensch, allerdings ein von Gott erwählter. Schon die Rede von den Engeln (z. B. Dial. 56,4ff.; 60,1.3) und etwa auch die Übernahme der Redeweise vom Logos Gottes durch Trypho im Verlauf des Dialogs²⁰ zeigen dabei aber, dass man im zeitgenössischen Judentum damals auch anders hätte denken können, zumal, wie wir noch sehen werden, im Judentum des 1. Jh. n. Chr. das Motiv der Präexistenz des Messias durchaus geläufig war.

Die Behauptung, der Messias sei »Mensch von Menschen« (ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων; Dial. 48,1) wird von Trypho als Gegensatz zu der von ihm zitierten christlichen Meinung aufgestellt, dass der Messias vor aller Zeit als Gott präexistent war, dann aber als Mensch geboren wurde. Zugleich weiß Trypho, dass seine eigene Auffassung von der Erwählung eines Menschen als Messias auch bei den Christen Anhänger hat (49,1)²¹. Wir werden also hier in eine Frontstellung hineingenommen, bei der sich zwar die Dialogpartner eindeutig konträr verhalten, die aber jeweils auch in das eigene Lager hinein-zureichen scheint.

Die Erwartung eines Menschen als Messias fügt sich gut zu dem Gedanken, dass er aus dem Hause Davids kommen sollte. Merkwürdigerweise liegt bei Trypho auf dieser Feststellung nur sehr wenig Gewicht; lediglich im Verlaufe der Argumentation zu einem Schriftbeweis kommt die Davidssohnschaft des Messias zur Sprache (68,5). Sie wird bei Justin wie bei Trypho als gegeben vorausgesetzt, während umstritten bleibt, ob der Messias mehr ist als ein Mensch oder nicht.

Die Erwählung eines Menschen zum Messias erfolgt nach Trypho aufgrund seines gesetzestreuen und vollkommenen Lebenswandels (67,2.4). Eine Schriftbegründung wird uns dafür nicht gegeben.²² Der Gedanke von einer göttlichen Erwählung besonders frommer und bewährter Menschen ist aber den alttestamentlichen Schriften nicht fremd; das zeigen selbst diejenigen Stellen, die von der freien und grundlosen Erwählung Israels durch Gott reden²³. Die Erwählung eines bewährten Mannes setzt voraus, dass dieser – jedenfalls aus menschlicher Perspektive – nicht von vornherein zum Messias bestimmt ist; es könnte sich also prinzipiell um jeden Nachkommen Davids handeln.

Damit hängt der Gedanke zusammen, dass der Messias bis zu seiner Salbung und damit Bestimmung zum König nicht einmal selbst weiß, dass er der Messias ist (Dial. 8,4; 49,1; 110,1). Wiederum wird uns kein Schriftbeleg mit-

²⁰ 55,2; 68,5; 87,1–2; dass man auch im Judentum in komplexer Weise vom Logos Gottes reden konnte, zeigt Philo in aller Deutlichkeit.

²¹ So jedenfalls wird die Behauptung zu verstehen sein, dass er, Trypho, denjenigen zuneige, die so denken (Dial. 49,1).

²² Heid, *Messianologie* (s. Anm. 2), 227, sieht darin einen »pharisäischen Messiasbegriff« vertreten.

²³ Am bekanntesten ist Dtn 7,7–8.

geteilt; vielmehr »weiß man« eben, dass es sich so verhält²⁴. Auf diese Weise bleibt der Messias geschützt (vgl. den Kindermord des Herodes im »Gegenmodell« der Messianität von Geburt an), und die Initiative für sein Auftreten liegt eindeutig und einzig bei Gott, was wiederum die Autorität des Messias stützt.

Gott macht seine Erwählung durch den Propheten Elia offenbar, der kommen wird, um den Messias zu salben (8,4; 49,1). Diese Vorstellung ist uns im Ansatz vom Neuen Testament her vertraut.²⁵ Sie beruht wohl auf einer Kombination aus der Verheißung Mal 3,23 (in deren Hintergrund wiederum die Nachricht von der Entrückung des Elia, 2Kön 2, stehen dürfte) und der Hoffnung auf das Auftreten des Messias am Ende der Zeiten. Ein weiteres Bindeglied in der Auslegungskette wird die Beauftragung Elias sein, Könige zu salben (1Kön 19,15f.), obwohl diese Salbungen eigentlich im Dienste der Unheilsprophetie stehen (so noch richtig aufgenommen in Sir 48,8). Die im Neuen Testament überlieferte Frage, ob Johannes der Täufer oder auch Jesus der Elia seien²⁶, zeigt, dass man sich die Rückkehr des Propheten quasi als Inkarnation vorstellen konnte; auch hier also ist ein Element der Verborgenheit mit im Spiel. Die neutestamentliche Identifizierung Johannes des Täufers mit Elia²⁷ zeigt dabei, dass eine solche Erwartung im zeitgenössischen Judentum virulent war, denn es besteht für den Glauben an Jesus Christus keine innere Notwendigkeit, eine solche Identifizierung vorzunehmen. So kann Justin noch im Dialog mit Trypho versuchen, an die Erwartung des Elia als Messiasvorläufer anzuknüpfen und den jüdischen Partner zu überzeugen, Elia sei schon gekommen (und zwar in der Person Johannes des Täufers; Dial. 49; 51,3).

Elia salbt den Messias nicht nur, sondern er verkündet sein Auftreten auch aller Welt. Der Vorgang der Salbung wird also mit dem der Vorstellung des Messias vor der Welt identifiziert. Diese Verbindung von Salbung und Präsentation wird schon in der ersten kurzen These Tryphos über den Messias am Anfang des Dialogs formuliert (8,4). In diesem Zusammenhang empfiehlt übrigens Trypho dem Justin, sich vor allem erst einmal beschneiden zu lassen und nach der Tora zu leben. Das Motiv von der Verborgenheit des Messias kann also auch anklingen lassen, dass man mit der Beobachtung der Tora das vor der Hand liegende tun solle, anstatt seine Hoffnung nur auf einen noch nicht erschienenen Messias zu setzen.

²⁴ Vgl. Bill. II, 489; in der Ausgabe von M. Marcovich, *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone* (PTS 47), Berlin / New York 1997, 85, wird daneben noch auf Bill. II, 339 und auf 4Esr 13,52 verwiesen.

²⁵ Für eine genaue Untersuchung des Motivs von der Salbung durch Elia s. Pilhofer, *Wer salbt den Messias?* (s. Anm. 2). Pilhofer weist v. a. auf Mk 9,11 hin, wo freilich nicht ausdrücklich davon die Rede ist, dass Elia den Messias salbe.

²⁶ Joh 1,21.25; Mk 6,15par.; 8,28par.

²⁷ Mk 9,11–13par.; Lk 1,17; Mt 11,14.

Wenn aber der Messias dann kommt, nach der Phase der Verborgenheit also, dann wird er mit Macht und Herrlichkeit auftreten (so 32,1 aufgrund von Dan 7). Der Kontrast zwischen dieser Messiaserwartung und dem Messias Jesus spielt bereits in den Evangelien eine wichtige Rolle. Dementsprechend müht Justin sich in seinem Dialog über weite Strecken, den leidenden Messias als schriftgemäß zu erweisen²⁸.

Bei genauerem Hinsehen sind es nur wenige Stellen, an denen Trypho etwas über die jüdische Messiaserwartung sagt. Er fungiert dabei aber in der Regel als Stichwortgeber für den jeweils folgenden größeren Abschnitt. So benennt er in Dial. 8,4 die beiden großen Themen des Dialogs: das Gesetz und den Messias; mit dem Stichwort der Beschneidung ist darüber hinaus auch die Grundfrage für den letzten Teil des Dialogs (ab Dial. 109²⁹) angesprochen: wer eigentlich zum Gottesvolk gehört. In Dial. 32,1 stellt Trypho in Reaktion auf den Vortrag Justins die jüdische Auffassung zum Messias nach Dan 7 vor und leitet damit einen längeren Abschnitt zur Diskussion der Messiasfrage ein. Mit Dial. 48 (und 49) wird noch einmal genauer die Frage nach Präexistenz oder menschlichem Wesen des Messias aufgeworfen, so dass Justin im Folgenden seine Schriftbeweise dazu präsentieren kann. Das Thema der Davidssohnschaft (Dial. 68,5) dient als Sprungbrett für die Diskussion um die Jungfrauengeburt. Und schließlich, in Dial. 89 (und 90), problematisiert Trypho noch einmal den Kreuzestod des Messias, was Justin Gelegenheit bietet, sich ausführlich mit dieser Frage auseinanderzusetzen.

Justin legt also seinem Dialogpartner diejenigen jüdischen Positionen in den Mund, zu denen er Stellung nehmen will. Da dies die für ihn, Justin, wesentlichen Fragen sind, ist damit noch nicht gesagt, dass er seine Gegner auch nur einigermaßen umfassend repräsentiert. Auf der anderen Seite wird man, wie gesagt, nicht fehlgehen in der Annahme, dass Justin wenigstens diejenigen Auffassungen und Positionen referiert, die er tatsächlich aus Streitgesprächen kannte und die dort regelmäßig eine Rolle spielten.

Im Nachzeichnen der jüdischen Messiaserwartung, die der Dialog mit Trypho uns präsentiert, dürfen wir schließlich nicht vergessen zu erwähnen, dass es nach seinem Zeugnis überhaupt eine solche Erwartung gibt. Es wäre ja denkbar, dass das Neue Testament mit dem Messias eine nur in kleinen apokalyptischen Kreisen geläufige Randerscheinung der jüdischen Glaubenswelt ins Zentrum rückt und unser Bild von der zeitgenössischen Messiaserwartung entsprechend verzerrt ist. Doch nicht nur Justin, sondern auch die Aufnahme des Messiasglaubens im rabbinischen Denken (und das auch noch nach der Katastrophe des Jahres 135) zeigen, dass die Messiaserwartung ein wichtiger und lebendiger Teil jüdischen Glaubens im 1. und 2. Jh. war. Das Bild vom Messias, das wir aus den Aussagen Tryphos bei Justin gewinnen, ist dabei vor

²⁸ Dial. 32ff (behandelt schwerpunktmäßig das Leiden); Dial. 89ff. (behandelt schwerpunktmäßig das Kreuz).

²⁹ Vgl. den Überblick in der Ausgabe von Marcovich (s. Anm. 24), 54.

allem durch die Apokalyptik geprägt³⁰, wobei jedoch die Frage nach dem mit ihm verbundenen endzeitlichen Szenario in der Diskussion mit den Christen gegenüber der Frage nach der Person des Messias zurücktritt.

V

Wenn der Dialog mit dem Juden Trypho eine lebendige Streitkultur widerspiegelt und nicht ein rein literarisches Mittel ist, dann ist es auch durchaus möglich, dass das christliche Messiasbild als Negativfolie für eine schärfere Konturierung der jüdischen Messiaserwartung gedient hat. Justins Trypho könnte ein Zeuge solcher klareren Ausprägung der Messias Hoffnung sein. Zum Beleg für eine solche Vermutung braucht man Vergleichstexte. In der Tat ergibt sich aus der zum Neuen Testament zeitgenössischen jüdischen Literatur kein einheitliches Messiasbild, ja, es ist nicht einmal so, dass die endzeitliche Erlösergestalt, wenn sie auftritt, auch durchgehend als Messias tituliert wird³¹.

Erinnert sei etwa an die Menschensohngestalt der Visionen im äthiopischen Henochbuch. Neben dem Menschensohntitel findet sich dort die Bezeichnung »der Erwählte«³² und schließlich auch, aber praktisch ohne dass Gewicht auf diesem Titel liegt, zweimal der Gesalbte Gottes (»sein Gesalbter«)³³. Dabei ergibt sich die Identifizierung von Menschensohn und Gesalbtem eigentlich nur deswegen, weil der Text keine Hinweise darauf gibt, dass mit zwei verschiedenen Erlösergestalten gerechnet werde³⁴. Hier ist mit dem Messias Titel unmittelbar das Motiv der Leugnung Gottes durch die heidnischen Könige verbunden, wobei Gott und sein Gesalbter so in einem Atemzug genannt werden, dass ihm praktisch göttliche Ehren zukommen (»sie haben den Herrn der Geister und seinen Gesalbten verleugnet«)³⁵. Daneben findet sich das Motiv des apokalyptischen Sieges und der Herrschaft auf Erden (52,4), welches auch in Verbindung mit dem Menschensohn vorkommt (z. B. 46,4). Die enge Verbindung zwischen Gott und der Erlösergestalt wird aber

³⁰ Zumindest die Motive vom Menschensohn (Dan 7) und von der Wiederkehr des Elia sind am ehesten in der Apokalyptik beheimatet; aber auch die Verborgenheit und das damit verbundene plötzliche Auftreten des Messias sind hier zu verorten; vgl. 4Esr 13,52; äthHen 48,6; dazu s. u.

³¹ Vgl. zum folgenden die ausführliche und differenzierte Darstellung bei Oegema, *Der Gesalbte* (s. Anm. 2), bes. 103–232; außerdem L.T. Stuckenbruck, *Messianic Ideas in the Apocalyptic and Related Literature of Early Judaism*, in: *The Messiah in the Old and New Testaments*, hg. v. S.E. Porter, Grand Rapids / Cambridge 2007, 90–113.

³² Z.B. äthHen 61,8; 62,2; vgl. 69,27 (dort Menschensohn); auch »der Gerechte«, vgl. S. Uhlig, *JSHRZ V/6*, 576 Anm. b zu äthHen 48,2.

³³ äthHen 48,10; 52,4.

³⁴ Anders (doch wohl) die zwei Messiasgestalten in Qumran; vgl. dazu J. Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran* (WUNT 2/104), Tübingen 1998; Zimmermann weist nach, dass es auch in den Qumranschriften keine einheitliche Messiasvorstellung gibt.

³⁵ äthHen 48,10 (zit. nach *JSHRZ V/6*, 592).

vor allem im Zusammenhang mit der Menschensohnavorstellung deutlich und gehört eigentlich an diese Stelle. Der Menschensohn aus Dan 7 ist in äthHen präexistent und wird bis zu seinem Offenbarwerden durch Gott verborgen; seine Herrschaft wird am Ende der Zeiten weniger durch kriegerische Taten als vielmehr durch sein machtvolles Gericht etabliert (vgl. Jes 11,4); er sitzt auf dem Richterthron und bleibt bis in Ewigkeit, ja, man wird ihm zusammen mit Gott huldigen. Als Menschensohn ist also hier der Messias eine himmlische Gestalt. Das Motiv der Verborgenheit gehört im äthiopischen Henochbuch anders als bei Trypho mit dem der Präexistenz des Erlösers zusammen; hier scheint es auch eher seinen Platz zu haben, weil eine präexistente Gestalt eben nicht von vornherein sichtbar ist.

Im Gegensatz zum äthiopischen Henochbuch redet die syrische Baruchapokalypse durchgängig von der endzeitlichen Erlösergestalt als dem Messias. Ohne dass dessen Präexistenz deutlich ausgesagt wird, hören wir davon, dass er erscheinen (29,3; 30,1; vgl. auch 39,7) und vor dem Ende der Zeiten zu Gott zurückkehren werde (30,1). Zugleich kann gesagt werden, dass die Herrschaft des Messias ewig dauern werde – bis zum Ende der Welt (40,3). Sodann tritt der Messias als Ankläger im Endgericht auf; er ist Beschützer des Restes des Gottesvolks (50,1–2) und Vollstrecker des Gerichtes Gottes (70,9). Dabei richtet er auch zwischen den Heidenvölkern, die teils leben, teils sterben werden (72,2). Bei der Aussage in 73,1, dass er in ewigem Frieden auf dem Thron seiner Königsherrschaft sitzen werde, bleibt eigentümlich unklar, ob hier der Messias das Subjekt ist oder Gott.

Wir haben es hier also trotz der einheitlichen Bezeichnung als Messias mit einer ähnlichen Gestalt zu tun wie mit dem Menschensohn im äthiopischen Henochbuch. Dem steht im Raum der jüdischen Apokalyptik der Messias aus dem 4. Esrabuch gegenüber. Gott titulierte ihn zwar als »mein Sohn, der Messias«, aber zugleich wird doch klar von ihm ausgesagt, dass er am Ende eines vierhundertjährigen Interregnums sterben werde (7,28–29). Hier geht es also um eine menschliche Figur, die in den Ehrenstand des Messias erhoben wird (vgl. Ps 2). In diesem Zusammenhang stoßen wir nun auch auf das Motiv der Davidssohnschaft; es ist »der Gesalbte, den der Höchste bis zum Ende der Tage aufbewahrt, der aus dem Samen Davids hervorgehen und kommen wird« (12,32)³⁶.

Andererseits hören wir auch in 4Esr davon, dass der Messias von Gott verborgen und nur durch ihn offenbart wird (7,28; 12,31; 13,32,52). Auch dieser Messias ist als Ankläger und Vollstrecker des Gerichts tätig (12,32–33; vgl. 13,35–37) und wird zugleich Befreier für das Volk Gottes sein (12,34). Es ist zu bemerken, dass in dem Zusammenhang von 4Esr 13 die messianische Gestalt von Gott nur als »mein Sohn« titulierte wird; in 14,9 ist dann noch die Rede davon, dass Esra an den Platz entrückt werden soll, an dem Gott auch seinen Sohn bewahrt. So scheint es, als flössen in 4Esr verschiedene Traditionsströ-

³⁶ Zit. nach ebd. 391.

me zusammen: der vom irdischen Davidssohn und dann vielleicht doch auch einer von einem Gottessohn mit himmlischen Zügen.

PsSal 17 präsentiert den Messias als von Gott gesandten König und Davidssohn, der mit seinem Szepter die Heiden zerschmettert (vgl. Ps 2; 110), Gericht hält (vgl. Jes 11,4) und die Sünder zurechtweist. Hier wird besonders die Gerechtigkeit des Messias betont. Das Volk, das er regiert, wird heilig sein. So bekommt der Messias neben seiner Eigenschaft als König zugleich Züge des Hohepriesters, möglicherweise ein Reflex auf die enge Verbindung zwischen Priestertum und Herrschaft seit den Hasmonäern³⁷. Wie Josua wird er den Stämmen Israels ihr Land zuweisen. Der Heilszustand ist irdisch und nicht himmlisch; dementsprechend ist der Messias hier auch wohl nicht präexistent vorgestellt.

In PsSal 18 schließlich wirkt der Messias fast wie ein Weisheitslehrer; seine Aufgabe ist es, als Erzieher zu Gerechtigkeit und Gottesfurcht zu leiten; ihm eignen Weisheit des Geistes, Gerechtigkeit und Stärke. Auch hier aber hat der Messias zudem hohepriesterliche Züge, denn Gott heiligt das Volk für seine Ankunft, und der Messias stellt die Gerechten vor Gott.

Die hier kurz betrachteten frühjüdischen Texte zeigen etwa im Blick auf das von Trypho behauptete rein menschliche Wesen des Messias eine größere Bandbreite; der präexistente Messias wäre mindestens im Raum der Engelen zu Hause, während der sterbende Messias klar zu den Menschen gehört. Die Vorstellungen scheinen sich zwischen diesen extremen Polen zu bewegen. Trypho hingegen bezieht hier eindeutig Stellung, und wir werden in der Annahme nicht fehlgehen, dass das Gegenüber zum christlichen Messias zu den ausschlaggebenden Faktoren für diese Eindeutigkeit gehört.

Das Motiv von der Verborgenheit des Messias scheint durchgängig vorhanden; es korrespondiert dem Offenbarwerden – wobei in unterschiedlichem Maße Gott als der Offenbarer gedacht werden kann und das Motiv keineswegs auf eine bestimmte Vorstellung vom Wesen des Messias festgelegt ist. Wiederum ist bei Trypho die Sache geklärt: Der Messias wird aufgrund seines frommen Lebenswandels von Gott erwählt und erfährt erst von Gott (durch den Propheten Elia), wer er ist. Das Motiv der Davidssohnschaft scheint mit demjenigen von der Präexistenz des Messias nicht gut zu harmonieren; Justin und die christliche Tradition einerseits und Trypho andererseits zeigen jedoch deutlich, dass beides möglich ist: ein präexistenter, göttlicher Davidssohn und ein Davidssohn als bloßer Mensch.

³⁷ Man kann also m.E. nicht vom »völligen Fehlen« eines Konzeptes vom königlich-priesterlichen Messias in den Psalmen Salomos sprechen; gegen Oegema, *Der Gesalbte* (s. Anm. 2), 107. Besser Stuckenbruck, *Ideas* (s. Anm. 31), bes. 93–97.

VI

Die Vermutung, dass es durch das Gegenüber zur christlichen Messiasauffassung zu Festlegungen bei der jüdischen Messiaserwartung kam, ist also plausibel. Dass die Dinge vor Justin eher noch im Fluss waren, zeigt auch eine christliche Quelle, die ganz ähnlich wie Justins Dialog im kritischen Gegenüber jüdische Auffassungen über den Messias zitiert, nämlich das Johannesevangelium. Wir befinden uns hier in der Zeit der definitiver werdenden Trennung von christlichen Gemeinden und jüdischen Synagogen; so kennt das Johannesevangelium offensichtlich den Vorgang, dass Christen wegen ihres Glaubens aus der Synagoge ausgeschlossen wurden, was zugleich aber auch noch ihre Zugehörigkeit zur Synagoge als Normalfall belegt (Joh 9,22; 12,42; 16,2). Dementsprechend redet das Evangelium von den Juden so, dass sie einerseits die Gegnerschaft Jesu bilden, andererseits aus ihren Kreisen auch seine Anhänger kommen. Immerhin deutet die stereotype Bezeichnung »die Juden« für die Gegner Jesu bereits eine gewisse innere Distanz an³⁸. Wenn das Evangelium von den Messiaserwartungen der Juden redet, dann einerseits erklärend für eine nichtjüdische Leserschaft, andererseits aber auch schon kritisch und im Bewusstsein der Differenz des eigenen, auf Jesus bezogenen Messiasglaubens zu den landläufigen Erwartungen.

Wie für Justins Dialog ist auch für das Johannesevangelium ein kleinasiatischer Hintergrund anzunehmen.³⁹ So erscheint auch aufgrund dieser Nähe ein Vergleich zwischen den beiden Schriften lohnend. Es stellt sich allerdings zugleich die Frage nach einer möglichen literarischen Abhängigkeit. Kannte und benutzte Justin womöglich das Johannesevangelium? Diese Frage ist eher zu verneinen; jedenfalls finden sich in seinem Schrifttum längst nicht so deutliche Spuren dieses Evangeliums wie etwa vom Matthäusevangelium⁴⁰. Berührungen sind wohl eher durch Kenntnis von Traditionen zu erklären, die auch das Johannesevangelium aufnimmt. Gerade die hier zu den Messias-traditionen verhandelten Stellen sprechen bei aller Vergleichbarkeit doch in ihrer sprachlichen Ausgestaltung dafür, dass Justin nicht vom Johannesevangelium abhängig ist.

³⁸ Vgl. dazu K. Wengst, *Das Johannesevangelium I* (ThKNT 4), Stuttgart u. a. 2000, 21–26; H. Thyen, *Das Johannesevangelium* (HNT 6), Tübingen 2005, 390.

³⁹ Vgl. den Überblick bei U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen ⁵2005, 518–520.

⁴⁰ Vgl. das Register in der Ausgabe von Marcovich (s. Anm. 24), 326ff.; Skarsaune, *Proof* (s. Anm. 8) 430; U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes* (ThHK 4), Leipzig ³2004, 8, mit Hinweis auf *Apol. I* 614f., doch gibt es hier signifikante Unterschiede in der Diktion, die es wahrscheinlicher machen, dass Justin lediglich die Tradition kannte, auf die das JohEv zurückgreift (etwas optimistischer: C.K. Barrett, *Das Evangelium nach Johannes* [KEK.S], Göttingen 1990, 126, mit Hinweis auf die m.E. von den Texten nicht gedeckte These von J.N. Sanders [*The Fourth Gospel in the Early Church*, Cambridge 1943, 31], dass Justin womöglich das JohEv benutzte, ohne es als Schrift eines Apostels zu betrachten).

Dieses Evangelium lässt zwar wie der Justin-Dialog Juden auftreten und »zitiert« ihre Auffassungen; aber es handelt sich dabei nicht um die klassische Dialogform, sondern um die Wiedergabe von Streitgesprächen oder auch um das Zitat von Volksmeinungen ohne die Benennung eines konkreten Gegenübers. Der Verfasser streut ein, was er als landläufige Positionen kennt, um davon die eigene Auffassung abzuheben. Auch hier wäre zu klären, wie bestimmend das literarische Verfahren für die Wiedergabe dieser Positionen ist.

Doch zunächst zu den Aussagen selbst, die sich im Johannesevangelium finden. Folgendes erfahren wir: Nach jüdischem Glauben solle der Messias nicht aus Nazareth (Joh 1,46) und nicht aus Galiläa (7,41), sondern aus Bethlechem kommen (7,42). Dabei gilt auch hier, dass der Messias zunächst unerkannt ist, denn er muss »gefunden« werden (1,45); außerdem wird bei seinem Auftreten niemand wissen, woher er ist (7,27). Er tut viele Zeichen (7,31) und hat dazu noch prophetische Menschenkenntnis (1,48; 4,29; vgl. 6,14); die samaritanische Frau am Brunnen erwartet außerdem, dass der Messias predigt, also auch in dieser prophetischen Funktion agiert (4,25). Elia und »der Prophet« (also Mose) gehören zum Messias, sind aber wohl nicht mit ihm zu verwechseln (1,19–21; vgl. aber 7,40); ihnen allen ist zuzutrauen, dass sie als Täufer auftreten (1,25). Der eher rätselhaften Herkunft des Messias entspricht seine Zukunft: Er bleibt als der »Menschensohn« in Ewigkeit (12,34).

Wie der Dialog mit Trypho zeugt auch das Johannesevangelium vom Streit über den Messias, ja es sieht so aus, als komme das Wort $\chi\rho\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ im Joh fast nur im Munde von Menschen vor, die nach der Identität Jesu fragen und wissen wollen, ob er der erwartete Messias ist. Dennoch hat der Begriff Leitmotivcharakter: das reicht vom Bekenntnis Johannes des Täufers, dass er nicht der Messias sei (Joh 1,20.25; 3,28), über den Jüngerruf: »wir haben den Messias gefunden« (1,41) hin zu der samaritanischen Frau, die ihre Landsleute ruft und sagt: »Kommt und seht, ob das nicht der Messias ist« (4,29). Dann diskutieren die Leute in Jerusalem, ob er nicht der Messias sei (Joh 7), während die Oberen der Juden alle, die bekennen, Jesus sei der Messias, aus der Synagoge ausschließen (9,22). Korrespondierend zur Aussage der ersten Jünger, sie hätten den Messias gefunden, bekennt Martha, die Schwester des Lazarus, sie glaube, dass Jesus der Messias, der Sohn Gottes sei, der in die Welt gekommen ist (11,27; vgl. 20,31), während die Menge ihm dann wieder entgegenhält, er könne nach der Schrift nicht der Messias sein, weil er nicht in Ewigkeit bleibe (12,34). Auch das Gespräch mit Pilatus um das Königtum Jesu (18,33–38) dreht sich um seine Messianität, wie überhaupt das Stichwort »König« im Prozess Jesu eine entscheidende Rolle spielt (18,39; 19,2.12.14.15.19.21). Wieder geht es darum, was die Leute über Jesus denken und ihm vorwerfen, wie sie ihn beurteilen und wofür sie ihn verurteilen.

Obwohl also die Frage nach der Messianität Jesu immer wieder vorkommt⁴¹, ist es letztlich überraschend, dass im ersten Evangelienabschluss Joh 20,31 der Messiasitel ins Zentrum des christlichen Glaubens gerückt wird: »Dies ist geschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist ...«⁴². Denn das JohEv füllt den Titel nicht wirklich mit christlichem Inhalt; die wahre Identität Jesu wird anders ausgesagt (der Sohn, Ich-bin-Worte, vom Vater gesandt usw.). Am wichtigsten ist noch die Auseinandersetzung mit Pilatus, aber auch hier gipfelt der Gedanke nur in einer Negation: »Mein Reich ist nicht von dieser Welt« (18,36).

So erscheint der Messiasitel im Johannesevangelium als aus der Tradition übernommen, jedoch an die spezifische Botschaft über Jesus als den Messias adaptiert⁴³, geeignet, ihn den Juden als Erlöser zu präsentieren, allerdings auch dazu angetan, als christologischer Titel in die Grundaussage des johanneischen Glaubens integriert zu werden. Es ist dabei signifikant, dass die Rede vom Messias unmittelbar ergänzt wird durch den Titel »Sohn Gottes«. Dieser Titel ist zwar zu jüdischen Messiasvorstellungen kompatibel (4Esra!), aber wirklich geläufig war er für den Messias nicht. Er hat sich nicht zufällig unter den Anhängern Jesu eingebürgert, weil er in besonderer Weise das enge Gottesverhältnis des Messias ausdrückt und geeignet ist, auch die Präexistenzvorstellung zu integrieren. Für das Johannesevangelium scheint er darüber hinaus besonders geeignet, weil er auch eine Brücke zu der diesem Evangelium eigentlich viel näher liegenden Bezeichnung »der Sohn« schlägt. Erst über diese Brücke wird die wohl schon traditionelle Anrede, »du bist der Christus, der Sohn Gottes« mit den eigentlichen Aussagen des JohEv verknüpft.

Bei aller leitmotivischen Verwendung liegt also eine gewisse innere Distanz des JohEv zum Messiasitel und den damit üblicherweise verbundenen Vorstellungen vor; es sind eben vor allem »die Juden«, die auf den Messias warten. Gerade wegen dieser Distanz aber haben die »Zitate« jüdischer Meinungen zum Messias im JohEv hohen historischen Wert. Dass der Messiasitel für Johannes trotz allem im Zentrum des Glaubens steht, zeigt wie fest er für

⁴¹ Nicht zu diesen Stellen zu rechnen wären Joh 1,17 und 17,3, in denen »Jesus Christus« als Name benutzt wird.

⁴² Vgl. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium III* (HThK.NT 4/3), Freiburg u. a. 1982, 404, der die »verstaunliche Rolle« der Messiasfrage im JohEv damit erklärt, dass die johanneische Gemeinde in Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Judentum gestanden habe. S. dazu auch K. Wengst, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus*, München 1992, bes. 106: »Im Johannesevangelium spiegelt sich ein intensiv geführtes Gespräch wider, ob Jesus der Messias ist. Dabei wird deutlich, daß der für Jesus erhobene Anspruch die traditionelle Messiaserwartung sprengt.«

⁴³ Zu skeptisch ist m.E. M. Karrer, *Jesus Christus im Neuen Testament* (NTD.E 11), Göttingen 1998, 155: »Johanneische Anliegen setzen die Kategorien mithin stärker als die Tradition.« Gerade der Vergleich mit Justins Dialog zeigt, dass das JohEv einige Konstanten jüdischer Messiaserwartung aufnimmt und nicht nur eklektisch diejenigen Motive referiert, die er am besten bekämpfen kann.

die Christen mit ihrem Herrn und Erlöser Jesus verbunden ist. So nimmt es nicht wunder, dass auch im JohEv die Messiasfrage Streitpunkt zwischen den Anhängern Jesu und den anderen Juden ist (vgl. v. a. Joh 9,22).

Der Evangelist nimmt dabei den Leser bzw. Hörer mit auf einen Erkenntnisweg. Schon sehr früh im Evangelium wird klar, dass Jesus, der fleischgewordene Logos Gottes, auch der Messias ist. Während seine Jünger, z. T. nach anfänglicher Skepsis, überzeugt sind: »wir haben den Messias gefunden«⁴⁴, zeigt sich allerdings für die samaritanische Frau am Brunnen, dass dieser Messias zwar manchen ihrer Erwartungen entspricht, aber doch ganz anders ist und mit seinen Worten das Leben vermittelt. Hier weiß der Leser bzw. Hörer des Evangeliums bereits auch, dass Jesus mehr ist als »der Prophet«, mehr als Mose und Elia (Joh 1,17.24–27; 3,28). Die Diskussion unter den Juden in Jerusalem, ob Jesus der Messias sei (7,25–43), beschäftigt sich vor allem mit der Frage nach seiner Herkunft. Dabei stellt der Evangelist ironisch sein Konzept (die Herkunft Jesu vom Vater) dem »Herumsuchen« der herkömmlichen Vorstellungen gegenüber. Das Auseinanderklaffen der verschiedenen Konzepte wird vollends deutlich mit der Androhung des Synagogausschlusses für diejenigen, die Jesus als den Messias bekennen (Joh 9,22; 12,42). Vorbildhaft und den Schluss des Evangeliums vorwegnehmend bekennt sich dann Martha zu Jesus als dem Messias, dem Sohn Gottes (11,27). Schon unter dem Vorzeichen von Jesu Weggang gibt es schließlich noch einen Diskussionsgang über das Bleiben des Messias; hier steht wiederum ironisch das Wissen der johanneischen Gemeinde der herkömmlichen Auffassung gegenüber, die den Tod Jesu und das ewige Bleiben des Messias für miteinander unvereinbar hält (12,30–36).

Die im JohEv referierten Positionen beschäftigen sich sicher nicht zufällig mehr mit den Fragen nach Herkunft und Wesen des Messias als damit, was er denn tut. Hier schlägt das christologische Interesse des Evangelisten durch. Andererseits bilden sie nicht einfach einen monolithischen Block, den das Evangelium als klares Gegenüber bekämpft, sondern sie geben eine ganze Reihe unterschiedlicher Motive wieder.

So fällt ins Auge, dass bei Johannes die Juden als Aussage des Gesetzes zitieren, der Messias bleibe in Ewigkeit (12,34), wobei es für das JohEv hier nur einen vermeintlichen Gegensatz zum wahren Glauben gibt. Die Quellen für die Erwartung der ewigen Herrschaft des Messias dürften trotz Joh 12,34 wohl nicht in der Tora liegen; vielmehr kommen am ehesten Ψ 88,37 (τὸ σπέρμα αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα μένει), Ez 37,25 und Dan 7,13–14 in Betracht⁴⁵, so dass νόμος in Joh 12,34 als pars pro toto die heiligen Schriften

⁴⁴ Joh 1,41; bereits hier im ersten Kapitel wird die Identifizierung von Messias und Sohn Gottes als dem König von Israel vorgenommen (1,49).

⁴⁵ Weitere Stellen bei R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEK 2), Göttingen 1968 (Nachdr. der 10. Aufl. von 1941), 270 Anm. 2; vgl. auch Bill. II, 552; Wengst, *Bedrängte Gemeinde* (s. Anm. 42), 108 (Targum zu Jes 9,5).

meint. Die Vorstellung ist auch im zeitgenössischen Judentum bezeugt⁴⁶. Am Prüfstein dieser Erwartung aber wird die Selbstaussage Jesu von seinem Tod (in Joh 12,34 mit dem Stichwort der Erhöhung in charakteristisch johanneischer Weise ausgedrückt) in den Augen der Gegner unvereinbar mit seinem messianischen Anspruch. Zugleich gilt hier die Ironie, dass nach dem Wissen der johanneischen Gemeinde der Messias Jesus trotz seines Todes eben doch in Ewigkeit bleibt. Die Erwartung eines ewigen Messias wird also hier von den Christen usurpiert und umgedeutet.

Bei den johanneischen Aussagen der Juden über den Messias fällt weiterhin auf, dass die Bethlehem-Tradition und diejenige von der unbekanntenen Herkunft des Messias miteinander konkurrieren⁴⁷. Dazu passt die Darstellung des Evangelisten, dass die Meinungen im Volk darüber auseinander gingen, ob Jesus der Messias sei oder nicht (7,40–43; vgl. 7,26f.). Das Bild, das entsteht, scheint eher ein diffuser Komplex verschiedener Erwartungen zu sein, bei denen auch die Rolle des wiederkehrenden Mose oder des Elia nicht besonders deutlich ausgeprägt ist; irgendwie gehören sie in den Bereich der messianischen Erwartungen mit hinein (Joh 1,19–21.25; 7,40)⁴⁸.

Der Gegensatz in Joh 7,27, dass man wisse, woher Jesus komme, aber für den Messias könne man das eben nicht wissen, scheint nicht nur die Verborgenheit des Messias vor seinem Auftreten im Blick zu haben. Vielmehr kann hier offensichtlich das Geheimnis der Herkunft des Messias auch bei seinem Erscheinen und Offenbarwerden nicht gelüftet werden⁴⁹. In dieser Erwartung könnte ein Hinweis auf das Entstehen der Tradition vom verborgenen Messias liegen: seine Ankunft wird wohl als ebenso geheimnisumwitt-

⁴⁶ äthHen 48,6; 49,1; 62,14; PsSal 17,4; OrSib 3,49f. Die Stellen haben unterschiedliches Gewicht. äthHen 48,6: der Menschensohn wird in Ewigkeit sein; 49,2: der Erwählte steht vor dem Herrn der Geister, und seine Herrlichkeit dauert von Ewigkeit zu Ewigkeit; 62,14: alle Auserwählten werden mit dem Menschensohn in Ewigkeit feiern und leben (vgl. auch 45,4); PsSal 17,4: Zitat der Davidsverheißung als Auftakt der Bitte um den Messias; es wird im Psalm nicht deutlich, ob dessen Herrschaft dann als ewigwährend gedacht ist; OrSib 3,49f.: der heilige Herrscher (Gott oder ein Messias?) wird über die ganze Erde herrschen in alle Ewigkeit.

⁴⁷ Die Ansicht von Bill. II, 488f., dass trotz der Lehre von der Verborgenheit des Messias klar sei, dass er Davidide sei und aus Bethlehem stamme, könnte schon die Harmonisierung zweier ursprünglich selbständiger Traditionen darstellen; allerdings kennt auch schon 4Esr 12,32 den Gesalbten als Davidsohn und redet dann in 13,52 von der Verborgenheit des Gottessohnes; vgl. Wengst, JohEv I (s. Anm. 38), 284.

⁴⁸ Vgl. auch die Stellen bei den Synoptikern; s. Anm. 26 u. 27. – Joh 6,14–15 zeigt ebenfalls, dass die Grenzen zwischen »dem Propheten, der kommen soll«, und dem Messias verschwimmen. – T. Thatcher, Remembering Jesus: John's Negative Christology, in: The Messiah in the Old and New Testaments (s. Anm. 31), 165–189, behauptet, dass die Juden bei Johannes den Messias vor allem als Moses redivivus erwarteten (bes. 177ff.); das scheint angesichts der hier vorgestellten Aussagen der Juden im JohEv zu eindeutig und zu einseitig.

⁴⁹ Vgl. Bill. II, 488f.; II, 333ff.

tert verstanden wie die Entrückung mancher alttestamentlicher Figuren, die dann in der Apokalyptik zu Offenbarern werden, welche aus dem Himmel wiederkehren und von ihren Erfahrungen berichten. Denkbar ist auch, dass hier Präexistenzvorstellungen mitschwingen⁵⁰, die der Evangelist dann wiederum ironisch aufgreift: Die anderen sehen das Richtige und erkennen es doch nicht.

Unverbunden steht neben dem Motiv der Verborgtheit in Joh 7 das der Davidssohnschaft und der Herkunft aus Bethlehem. Während in Jerusalem die einen sagen: »Wenn der Messias kommt, weiß niemand, woher er ist« (Joh 7,27), wissen andere kurz darauf, der Messias komme nicht aus Galiläa (vgl. auch Joh 1,46); vielmehr sage die Schrift, er komme aus dem Samen Davids und aus Bethlehem, dem Dorf, wo David war (Joh 7,42). Dies ist die einzige Stelle, an der David im JohEv vorkommt; die Davidssohnschaft spielt für das Johannesevangelium keine Rolle, sondern wird hier nur als traditionelles Messiasattribut referiert. So vollzieht dies Evangelium abweichend von den Synoptikern auch nicht die ausdrückliche Identifizierung von Jesus und dem Davidsson.

Statt vom Sohn Davids hören wir im Johannesevangelium häufiger vom Menschensohn. Immer wieder redet Jesus von sich als dem Menschensohn, aber nur an einer Stelle, nämlich in Joh 5,27 wird deutlich erkennbar, dass damit die Messiasgestalt aus Dan 7 gemeint ist. Außerdem identifizieren die Juden Messias und Menschensohn in der Frage an Jesus, wieso er von der Erhöhung des Menschensohns rede, wo doch der Messias in Ewigkeit bleibe (Joh 12,34); ihnen wird damit zugleich fraglich, von welchem Menschensohn Jesus eigentlich redet. Auch hier ist also der Titel traditionell vorgegeben, wird aber vom Evangelisten (wohl unter Rückgriff auf den Sprachgebrauch Jesu) adaptiert und modifiziert⁵¹. In der ironischen Aufnahme des von den Juden vorgebrachten Menschensohnkonzepts durch die Rede von der Erhöhung zeichnet sich ein möglicher Weg zur Verständigung ab, der aber durch die allgemeine Ablehnung seitens der Gegner Jesu nicht beschritten wird.

Während also bei Justin zwischen jüdischer und christlicher Position zum Messias weitgehend klare Fronten verlaufen, ist im Johannesevangelium zwar ein Gegensatz deutlich, aber der Evangelist versucht die gegnerische Position eher als ein Missverstehen des eigentlich Gemeinten zu beschreiben. Inhaltlich müssen wir nun noch fragen, ob und wie sich die bei Justin benannten jüdischen Positionen von den im Johannesevangelium »zitierten« Meinungen unterscheiden.

⁵⁰ Dass der Gedanke vom verborgenen Messias zu demjenigen von seiner Präexistenz passt, wurde schon gesagt. Die Vorstellung von der Wiederkehr eines entrückten Menschen (z. B. Mose) könnte dem gegenüber noch älter sein.

⁵¹ Vgl. Karrer, *Jesus Christus* (s. Anm. 43), 301; Thyen, *JohEv* (s. Anm. 38), 315–317, referiert verschiedene Auslegungstypen für Joh 5,27, um sich selbst für die Übersetzung »Mensch« und nicht »Menschensohn« zu entscheiden. M. E. sind jedoch die Anklänge an Dan 7 mit Händen zu greifen.

VII

Im Vergleich zwischen dem Dialog Justins und dem Johannesevangelium zeigt sich eine gewisse Konsistenz der Vorstellungen; zugleich lässt sich die Vermutung bestätigen, dass das sich herausentwickelnde Gegenüber zwischen Juden und Christen zu einer schärferen Konturierung der jüdischen Vorstellungen führt.

Während im Johannesevangelium das Argument vom ewigen Bleiben des Messias noch gegen Jesus ins Feld geführt wird, sind es bei Justin nun eindeutig die Christen, die die Ewigkeit des Messias betonen, allerdings in der Form, dass der Messias nach seiner zweiten Parusie in Ewigkeit herrschen werde⁵². Immerhin kann auch Trypho von der ewigen Herrschaft des Messias reden, nur dass der Menschensohn, dem von Gott die ewige Herrschaft gegeben wird, noch nicht erschienen sei (32,1). Eine gänzliche Bestreitung der Ewigkeit des Messiasreiches findet sich erst im rabbinischen Schrifttum.⁵³

Der im Zusammenhang mit Dan 7 für den Messias verwendete Titel Menschensohn spielt für das christliche Gegenüber Tryphos keine eigenständige Rolle mehr. Die Möglichkeit, mit dem Menschensohntitel eine Brücke zwischen den beiden Positionen zu bauen, ist nicht mehr im Blick. Wegen der Verwurzelung in Dan 7 ist der Menschensohntitel aber auch kein geeignetes Mittel für die jüdische Seite, das bloße Menschsein des Messias zu betonen. Vielmehr wird ganz betont der Kontrast zwischen Kreuzestod und ewiger Herrschaft herausgearbeitet, der im Johannesevangelium von den Gegnern nur andeutungsweise als Argument gegen die Messianität Jesu genutzt worden war⁵⁴.

Im Dialog mit Trypho spielt die Davidssohnschaft des Messias vergleichsweise eine etwas größere Rolle als im Johannesevangelium, wenngleich sie auch hier nicht sonderlich betont wird. Denn beide, Justin und Trypho sind sich einig, dass der Messias aus dem Hause Davids stammt. Allerdings passt das für Trypho gerade zu der von ihm behaupteten rein menschlichen Natur des Messias, und er stellt das Konzept Justins in Frage. So verlangt er von Justin, dass er die Identität des Messias mit dem Jungfrauensohn aus Jes 7 und mit Jesus beweise. Justin liefert keinen zusammenhängenden Beweis, sagt aber, dass die Weissagung von der Jungfrauengeburt an das Haus David gerichtet sei (Dial. 68,6; vgl. schon 45,3) und erzählt anhand des Matthäusevangeliums von der Geburt Jesu in Bethlehem (Dial. 78), ohne allerdings zu klären, auf welche Weise Jesus aus dem Hause Davids stammte (er erwähnt lediglich, dass Josef zum Stamm Juda gehörte und deshalb nach Bethlehem zog; Dial. 78,4).

⁵² Einführung des Gedankens von der zweiten Parusie: Dial. 14,8; Schriftbeweis mit Hilfe von Ps 110 und 72 – Dial. 32ff., von Trypho zugegeben in 36,1 und 39,7.

⁵³ Bill. III, 824–827.

⁵⁴ Zu dieser Deutung von Joh 12,34 vgl. Barrett, JohEv (s. Anm. 40), 421f.; Schnelle, JohEv (s. Anm. 40), 228f.; dagegen Thyen, JohEv (s. Anm. 38), 566f.

Die Diskussion um die Verborgenheit des Messias ist ein weiterer interessanter Vergleichspunkt. Anders als im Johannesevangelium liegt bei Trypho das Gewicht auf der Verborgenheit des Messias bis dahin, dass der Messias bis zu seiner Salbung nicht einmal selbst wisse, wer er sei. Zwar hören wir auch im Johannesevangelium, dass der Messias »gefunden« werden muss, also zunächst verborgen ist; die Verborgenheit vor sich selbst ist aber demgegenüber deutlich eine Steigerung. Sie könnte auf der polemischen Absetzung jüdischer Messiaserwartungen von der Botschaft der Christen beruhen, die ja nun gerade behaupten, dass der Messias offenbar wurde.

Deutlich geklärt ist bei Trypho die Rolle Elias: Er salbt den Messias und macht ihn bekannt. Mit dem Motiv der Salbung versuchen die Juden, den Christen das Argument aus der Hand zu winden, Elia sei bereits erschienen. Im JohEv scheint dagegen die Erwartung des Elia noch weit diffuser zu sein. Dort kommt in ähnlicher Weise auch noch Mose vor, während er bei Trypho im Blick auf den Messias ganz zurückgetreten ist. Das entspricht auch dem rabbinischen Befund⁵⁵.

Ohne Parallele bei Trypho ist die im JohEv bezeugte Erwartung, der Messias werde wundertätig und ein Prophet sein. Es könnte sein, dass diese Züge des Volksglaubens⁵⁶ zurückgedrängt wurden, weil sie durch den Messias Jesus mit Beschlag belegt waren. Justin jedenfalls argumentiert nicht mit den Wundern Jesu dafür, dass er der Messias sei, wohl weil dies Argument gegenüber zeitgenössischen Juden keine Durchschlagskraft hätte. Ja, Trypho lehnt die Argumentation mit Wundern, dem Kontext nach vor allem mit einer wunderbaren Geburt, für den Messias ausdrücklich ab (Dial. 67,2)⁵⁷.

Allgemein ist noch festzuhalten, dass im Johannesevangelium von den Juden immer wieder die Frage gestellt wird, ob Jesus wohl der Messias sei. An ihm scheiden sich die Geister, und die einen glauben an Jesus, die anderen nicht. Zu Zeiten des Justindialogs hingegen steht für den Juden Trypho fest, dass Jesus nicht der Messias sein kann. Justin bleibt bei aller Betonung der Überlegenheit der eigenen Position doch so ehrlich in seiner Schilderung, dass sein Dialogpartner sich am Ende nicht zu dem Messias Jesus bekehrt.

Wir finden also insgesamt eine große Übereinstimmung zwischen den Messiaserwartungen der Juden bei Johannes und bei Justin. Unsere Vermutung, dass es durch das christliche Gegenüber bei den Juden zu einer schärferen Konturierung des Messiasbildes gekommen sei, ließ sich in Ansätzen be-

⁵⁵ Bill. I, 756.

⁵⁶ Vgl. Joh 6,15. Auch Markus stellt Jesus als wundertätigen Messias dar. Das »Messiasgeheimnis« soll gewahrt werden, damit Jesus nicht vorzeitig und unter dem einseitigen Vorzeichen des Wundertäters als Messias offenbar wird. – Die hellenistische Erwartung, dass der König wunderbare Heilkräfte habe, ist bei Sueton, Vespasian 7,2; Tacitus, Hist. 4,81 bezeugt.

⁵⁷ Vgl. Bill. II, 438f.; auch Bill. II, 412; zu Joh 7,31 gibt es bei Bill. keinen Eintrag. S. auch Wengst, JohEv I (s. Anm. 38), 287.

stätigen. Trypho erwartet zwar noch nicht wie die rabbinische Literatur eine zeitlich begrenzte Herrschaft des Messias, aber es zeigt sich auch gerade in diesem Punkt vom Bleiben des Messias, wie die Christen sich der Messiaserwartung bemächtigen.

VIII

Nach dem Vergleich zwischen Joh und Justins Dialog mit Trypho kann ein Blick auf Tertullians Traktat *Adversus Iudaeos* demonstrieren, wie sich die Fronten verhärtet haben und die Diskussion sich auf bestimmte Punkte konzentrierte. Anstelle der relativ differenzierten Wiedergabe jüdischer Gedanken treffen wir hier nur noch auf von der Konfrontation mit den Christen bestimmte Aussagen: Die Juden erwarteten wie die Christen den Messias, seien aber überzeugt, er sei noch nicht gekommen (*Adv. Iud.* 7,2; 13,2.24; 14,10); die christliche Auslegung von Jes 7 sei falsch, denn Jesus heiße nicht Immanuel (9,1–2), eine Jungfrauengeburt sei unmöglich und deshalb der Text anders zu verstehen als die Christen es wollen (9,7). Zudem sei kein Messias namens Jesus vorausgesagt (9,1–2.20), und es sei undenkbar, dass Gott seinen Sohn den Kreuzestod erleiden lasse (10,1; 13,24); vielmehr müsse der Messias in Erhabenheit erscheinen (14,10) und Krieg führen (9,2). Interessant ist, dass nach Tertullian die Juden die Heilungswunder Jesu nicht leugneten, sondern ihn nur deshalb angriffen, weil er sie am Sabbat vollbracht habe (9,31). Das passt zu dem, was wir oben über die Wundertätigkeit des Messias gesagt haben: sie ist im 2. und 3. Jh. n. Chr. für die Juden kein tragfähiges Argument; der Messias wird anders beschrieben, nicht als Wundertäter.

Die Diskussion konzentriert sich auf die Streitfragen, ob der Messias von einer Jungfrau geboren werde und ob er zu leiden habe oder siegreich auftreten werde⁵⁸. Während Justins Trypho noch wenigstens hypothetisch annehmen konnte, dass der Messias leidet, ist diese Aussage nun gänzlich mit dem christlichen Glauben identifiziert und auch im rabbinischen Schrifttum nicht mehr anzutreffen.

⁵⁸ Ein Blick auf den Juden bei Celsus bestätigt diesen Eindruck: Hier wird alles daran gesetzt, Jesus als einen bloßen Menschen und als Scharlatan darzustellen; die Jungfrauengeburt wird in Abrede gestellt; die Juden erwarten einen »Sohn Gottes« als Messias (Origenes, *c. Cels.* I, 49; II, 4), der richtet und nicht gerichtet wird (z. B. II, 8), einen gewaltigen Herrscher (II, 29) und nicht einen als Verbrecher Hingerichteten (II, 31.44; vgl. I, 61). Der erhoffte Messias gilt ihnen als Beispiel und Wegweiser auf ihrem Weg in die Auferstehung (II, 77). – Die Auswertung dieser Aussagen ist allerdings wegen der doppelten Brechung der Zitate (Celsus und Origenes) problematisch, außerdem auch deshalb, weil zumindest Origenes meint, der Jude bei Celsus argumentiere nicht wie ein richtiger Jude (IV, 52); das könnte jedoch daran liegen, dass noch in der zweiten Hälfte des 2. Jh. bei den Juden ein größeres Meinungsspektrum möglich war als zur Zeit des Origenes.

Es ist bemerkenswert, dass trotz des Siegeszuges der messianischen Bewegung der Christen und trotz der polarisierenden Wirkung der Diskussionen um den Messias die Messias Hoffnung auch im rabbinischen Judentum lebendig geblieben ist. Justins jüdischer Gesprächspartner Trypho kann dabei als außerneutestamentlicher Zeuge dafür angeführt werden, dass es im Judentum des 1. und 2. Jh. Messiaserwartungen gab, die auf das Christentum einwirkten und zugleich durch die Konfrontation mit den Christen auch umgeprägt wurden.