

5. Die Passionsereignisse

5.1. Einzug in Jerusalem, Tempelreinigung (Jesu Stellung zum Tempel)

5.1.1. Jesus, Jerusalem und der Tempel im Zeugnis der kanonischen Evangelien

Gemäß dem narrativen Plot des ältesten Evangeliums könnte man glauben, dass Jesus nur am Ende seines Lebens den Tempel in Jerusalem aufgesucht habe, nämlich als Ziel seines programmatischen Ganges von Galiläa nach Jerusalem (vgl. Mk 10,33; 11,11), um dort mit der »Tempelreinigung« (Mk 11,15–18) den Auftakt für seine bald darauffolgende Gefangennahme und Hinrichtung zu bieten. *Grosso modo* wird dieser Plot von den beiden anderen Synoptikern übernommen, in den Kindheitsevangelien wird allerdings bei Mt 2,1.11 mit einem Wohnort der Familie Jesu in Betlehem bei Jerusalem gerechnet, während man bei Lukas in der Kindheits Erzählung wie auch in den ersten Kapiteln der Apg sogar von einem ausgeprägten Tempelzentrismus sprechen kann (Lk 1,9–23; 2,22–39; 2,41; 2,42–51; Apg 2,46; 3,1–10; 5,20 f.25.42). Anders aber stellt sich der Befund nach dem JohEv dar. Das vierte Evangelium legt nahe, dass Jesus im Zeitraum seines öffentlichen Wirkens nicht nur einmal programmatisch am Ende seines Lebens nach

Jerusalem zog, sondern wiederholt bei Festen in Jerusalem anwesend war und dort auch predigte: Joh 2,13; 5,1; 7,2–10; 10,22 f.; 11,55. Auch wenn die joh. Darstellung theologisch überformt ist, verdient sie im Kern diesbezüglich doch die höhere Glaubwürdigkeit. Es war der dezidierte Anspruch Jesu, mit seiner Botschaft *ganz Israel* zu erreichen; die Restitution des ganzen jüdischen Gottesvolks bricht sich etwa Bahn in der symbolischen Einsetzung des Zwölferkreises, der die für die Endzeit erwartete Wiederherstellung der zwölf Stämme Israels (vgl. Jes 60,4) präfiguriert. Aber auch Jesu besondere Zuwendung zu Sündern, Armen, Kranken und Marginalisierten verdeutlicht diese Sammlung *ganz Israels*, die besonders auch die »verlorenen Schafe des Hauses Israel« (Mt 10,6) mit einbezieht. Diesem Anliegen aber wäre es keineswegs zuträglich gewesen, wenn Jesus mit seiner Botschaft zunächst nur in Galiläa missioniert hätte und Jerusalem dabei unbeachtet geblieben wäre. Es ist wohl damit zu rechnen, dass Jesus die Pilgerfeste nutzte, zu denen galiläische Pilger regelmäßig nach Jerusalem zogen, um dort seine Botschaft und seinen Anspruch auch im Zentrum seiner Religion kundzutun. Die Erwähnung nur eines Ganges Jesu nach Jerusalem zeit seines öffentlichen Wirkens ist dem narrativen Plot der Synoptiker geschuldet. Zunächst war es das Verdienst des ältesten Evangelisten Markus, die vielen Einzelerzählungen über Jesus in einen narrativen Spannungsbogen zu setzen, der diese Erzählungen in eine chronologische und regionale Ordnung bringt. Der Wechsel von Galiläa nach Judäa setzt bei Markus in 10,1 ein und führt Jesus über Jericho (10,46) schließlich nach Betfage, Betanien und Jerusalem (11,1). Federführend ist in diesem narratologischen Entwurf das Moment der dreimaligen Leidensankündigungen (8,31; 9,31; 10,32–34), die durch das Jüngerunverständnis (8,32; 9,32–34; 10,35–41) konterkariert werden. Positive Identifikationsfigur und Kontrastfigur zu den unverständigen Jüngern ist dabei der blinde Bartimäus (Mk 10,35–52), der trotz seiner Blindheit hellstichtiger ist als die sehend-ungläubigen Jesunachfolger, denn er »folgte Jesus auf seinem Weg« (Mk 10,52). Spätestens hier wird klar, dass Markus den programmatischen Gang Jesu nach Jerusalem als beispielgebend für jene gezeichnet hat, die Jesus in Kreuz und Leid nachfolgen wollen. Lukas hat dieses Konzept aufgegriffen und eigenständig weitergeführt. Für Lukas ist klar: »Ein Prophet darf nirgendwo anders als in Jerusalem umkommen« (Lk 13,33). So wird denn der Gang Jesu dorthin auch in feierlicher Weise mit den volltönenden Worten eingeleitet: »Es geschah aber, als sich die Tage seiner Hinaufnahme erfüllten, dass er das Antlitz fest darauf richtete, nach Jerusalem zu gehen.« Der sog. »lukianische Reisebericht« erstreckt sich dann auch von Lk 9,51 bis zur Ankunft in Jerusalem in 19,28 über zehn lange Kapitel.

Neben dem joh. Zeugnis haben wir aber auch in den Synoptikern eine Vielzahl von positiven Bezugnahmen auf den Tempel (vgl. Mk 1,40–44; 11,11; 12,35.41–44; 14,49; vgl. dazu auch die Parallelen bei Matthäus und Lukas; ferner: Joh 5,14; 7,14.28; 8,2.20; 10,23; 18,20; vgl. *ÄDNA* 2000: 130–131.434–440). Diese positiven Reminiszenzen legen nahe, dass Jesus den Tempel zeit seines Lebens nie grundsätzlich in Frage stellte. Von daher müssen tempelkritische Passagen – besonders

die nicht ganz korrekt als »Tempelreinigung« bezeichnete prophetische Handlung Jesu (s. u.) – auf einem anderen Hintergrund interpretiert werden. Dieser lässt sich unschwer in grundsätzlichen theologischen Strömungen des damaligen Frühjudentums finden.

5.1.2. Frühjüdische Positionen zum Tempel

Im Frühjudentum lässt sich eine weit verbreitete Annahme einer kultischen Insuffizienz des Tempels feststellen – freilich ohne dass der Tempelkult dabei grundsätzlich in Frage gestellt wurde (vgl. PAESLER 1999: 40–89 und 150–166; EVANS 1992: 236–241; ÅDNA 2000: 122–127). In weiten Kreisen dominierte die Vorstellung, dass der irdische Jerusalemer Tempel im Eschaton durch einen neuen, nicht von Menschen, sondern von Gott gemachten Tempel ersetzt würde. Am stärksten galt dies für die Gemeinde hinter den Qumranschriften, denen der aktuelle Tempel in Jerusalem als entweiht galt. Nach 4Q174 iii 7 ersetzt die Qumrangemeinde den Tempel durch ein מקדש אדם, einen Tempel aus lebenden Menschen, die statt Tieropfern מעשי התודה, Werke des Lobpreises, darbringen (vgl. ÅDNA 2000: 105). Trotz dieser heftigen Kritik sendet die Qumrangemeinde aber noch immer Weihegeschenke in den Tempel, wie Josephus (Ant. 18,19) und Philo (prob. 75) übereinstimmend berichten. Damit wird klar: Auch wenn der aktuelle Tempel in den Augen der Qumraniten durch unwürdiges Kultpersonal und falsche Riten entweiht ist, bleibt trotz aller Kritik der prinzipielle Anspruch bestehen, dass dies das Haus Gottes ist. In ähnlicher Weise kritisiert auch TestMos 5,5 und 6,1 die Unreinheit der Tempelpriester, ebenso PsSal 2,3–5; 2Bar 10,18; Jub 23,21b und Flav.Jos.Bell. 4,323. Daher erwartet auch Jub 1,29 die Errichtung eines neuen Tempels im Eschaton. Auch 4Esr 10,46–55 und 1Hen 90,28f. rechnen mit einem neuen, eschatologischen Tempel. Ähnliche Tendenzen gab es aber auch außerhalb Palästinas, im nichtapokalyptischen Judentum, etwa bei Philo. Dieser führt in spec. 1,66f. aus, dass Gott die ganze Welt (σύμπαντα κόσμον) zu seinem Tempel gemacht habe; der handgemachte (χειρόκμητον) Tempel in Jerusalem ist nur ein Zugeständnis an menschliche Vorstellungen. An all diesen Beispielen kann man also erkennen, dass man im damaligen Judentum den Tempel offensichtlich kritisieren konnte, ohne die Gültigkeit des Tempelkults grundsätzlich in Frage zu stellen. Solche Tendenzen führen die prophetische Tempelkritik des Alten Testaments weiter (vgl. Jes 1,10–17; 66,1f.; Jer 7,3–7; 26,18/Mi 3,12; Hos 4,4–6; Am 5,21–24). Ganz auf dieser Linie ist ja auch die Position von Johannes dem Täufer angesiedelt. Obwohl Sohn eines Tempelpriesters (wenn man hier Lk 1,5 glauben darf), verkündet er doch eine zum Tempelkult alternative Möglichkeit der Sündenvergebung durch seine Taufe. Aufgrund der kontextplausiblen Passgenauigkeit darf man auch für Jesus annehmen, dass er weder den Tempel grundsätzlich in Frage stellte, noch den Tempelkult für obsolet erklärte. Die Tempelkritik Jesu ist vielmehr ganz auf der Linie prophetischer Zeichenhandlungen anzusiedeln, wie wir im Folgenden sehen werden.

5.1.3. Einzug in Jerusalem

Auch wenn Jesus im Zuge seines öffentlichen Wirkens Jerusalem wiederholt besuchte, so kommt seinem finalen Besuch doch eine besondere Bedeutung zu. In diesem letzten Gang sucht er ganz bewusst eine Entscheidung zwischen Glauben oder Ablehnung bei seinen Hörern herbeizuführen. Anders als bei Markus, der die Ereignisse *ex eventu* schildert, geht Jesus jedoch nicht nach Jerusalem, um dort zu sterben, sondern um in einem finalen, letztgültigen Anlauf die Menschen mit seiner Botschaft zu konfrontieren. Dabei zielt er bewusst mitten in das Nervenzentrum jüdischen Lebens: den Tempel. Angesichts des Gottesreichs, dessen Anbruch Jesus ja als unmittelbar bevorstehend erwartet, sieht er sich zu solch einer prophetischen Eskalation berechtigt. Schon sein Einzug in Jerusalem ist dabei programmatisch: Die Jünger Jesu erwarteten das unmittelbar bevorstehende Anbrechen des Gottesreiches. In den Hosanna-Rufen schwingen klare messianische Erwartungen mit; in der Hoffnung auf das »Reich unseres Vaters David« (Mk 11,10) und der Proklamation als »König Israels« (Joh 12,13), kann man sogar politische Hoffnungen erkennen (vgl. auch noch Apg 1,6). Zwar hatte Jesus es zeit seines Lebens abgelehnt, als politischer Widerstandskämpfer missverstanden zu werden (Mt 5,5.9; Mt 5,39/Lk 6,29; Mt 10,16/Lk 10,3), dennoch konnte seine Rede vom »Gottesreich« solche Missverständnisse wecken. Auch die Kreuzesinschrift nennt in allen vier Evangelien als Grund für die Hinrichtung Jesu den Titel »König der Juden« (Mk 15,26parr.; Joh 19,19). Jesus war in seinem Anspruch keineswegs *unpolitisch* – das von ihm angekündigte Gottesreich würde alle irdischen Unrechtssysteme hinwegfegen und umkrempeln –, doch wird dieser Anspruch nicht von Menschen mit Waffengewalt durchgesetzt, sondern von Gott selbst. Daher könnte man den Anspruch Jesu als *präpolitisch* (STEGEMANN/STEGEMANN²1997: 183) bezeichnen. Das Anliegen Jesu ist in erster Linie ein religiöses, das dann indirekt allerdings auch auf die politischen Realitäten durchschlägt.

5.1.4. Jesu Tempelprophetie: Tempelhandlung und Tempelwort

So wie der Einzug Jesu in Jerusalem als prophetisches Zeichen für den unmittelbar bevorstehenden Anbruch des Gottesreiches verstanden werden kann, so ist auch seine Tempelprophetie zu deuten. Bei atl. Propheten waren prophetische Zeichenhandlung und deutende Prophetenworte oft miteinander verknüpft (vgl. Jer 27; Ez 4,12 f.; Hos 1 f.). Insofern legt es sich nahe, Jesu Tempelhandlung und sein Tempelwort ineinander zu lesen. Vielleicht haben Jesu Zeitgenossen seinen drängenden Bußaufruf mit dem Verweis auf die heilsschaffende Gegenwart des Tempels zurückgewiesen. Jesu Antwort könnte dann ähnlich wie Jer 7,4–7 gelaute haben: »Vertraut nicht auf die trügerischen Worte: Der Tempel des Herrn, der Tempel des Herrn, der Tempel des Herrn ist hier! Denn nur wenn ihr euer Verhalten und euer Tun von Grund auf bessert, [...] dann will ich bei euch wohnen

[...]« Aber vielleicht repräsentiert Jesu Anspruch auf den Tempel einfach auch nur einen grundsätzlichen Zug seiner Botschaft: Ganz im Kontext frühjüdischer Tempelkritik (s.o.) erwartete auch Jesus in der Endzeit einen neuen Tempel. Als Bote des Gottesreiches war es somit sogar seine Pflicht, diesen Tempel im Sinne seiner Botschaft zu reklamieren. Nicht Abrogation des Tempels, sondern Anspruch auf diesen Tempel treten hier bei Jesus zu Tage. Die Tempelhandlung Jesu (Mk 11,15–19parr.) war eine spektakuläre Zeichenhandlung am Tempelareal, wahrscheinlich im Vorhof der Heiden, vermutlich auf dem Platz vor der Halle Salomos (vgl. SÖDING 1992: 50). Diese »Tempelaktion« sollte man besser nicht als »Tempelreinigung« bezeichnen, denn es geht Jesus nicht um eine *kultische* Reinigung des Tempels, auch nicht um eine Reinigung des Tempels von *schnöden Krämmern*, sondern um eine prophetische Zeichenhandlung. Dies wird besonders durch das Tempelwort Jesu (Mk 14,58; Joh 2,19) deutlich, beide – Tempelhandlung und Tempelwort – gehören zusammen (vgl. THEISSEN/MERZ ²1997: 381; EBNER 2003: 183), obwohl beide nur im JohEv im selben Text (Joh 2,13–22) berichtet werden. Das Wort Mk 14,58 wird zwar nur »falschen Zeugen« in den Mund gelegt, doch belegen die Parallelbezeugung in Joh 2,19 sowie die hohe Passgenauigkeit zur Tempelaktion und ähnliche Traditionen in Q 13,34 f. und Mk 13,2, dass es sich hier um ein authentisches Jesuswort (vgl. THEISSEN/MERZ ²1997: 381) handelt. Die frühen Christen taten sich mit der Tempelkritik Jesu offensichtlich schwer, wie die Erwähnung der »falschen Zeugen« in Mk 14,58, ferner die auf den Leib Jesu bezogene spiritualisierende Darstellung in Joh 2,19 sowie die Formulierung Mt 26,61 im Konjunktiv belegen. Lukas hat das Wort überhaupt komplett aus dem Mund Jesu genommen und Stephanus zugeschrieben (Apg 6,14). Gegen die Historizität der Tempelhandlung hat sich zuletzt Dieter-Alex Koch (KOCH 2013: 175 f.) ausgesprochen, doch urteilen hier Gerd Theißen und Anette Merz (THEISSEN/MERZ ²1997: 381) zu Recht: »Eine Prophetie, die nachweisbar so viele Verlegenheiten und Schwierigkeiten schuf, ist nicht erst nachträglich Jesus in den Mund gelegt worden« (ganz in diesem Sinne auch EBNER 2003: 183).

In Tempelhandlung und Tempelwort reklamiert Jesus in prophetischer Weise, mit seiner Botschaft vom kommenden Gottesreich die letztverbindliche Auslegung des eschatologischen Heilswillens Gottes zu proponieren. Dem muss sich auch der Tempelkult unterordnen. Damit ist allerdings keine »Abrogation« des Tempelkultes gemeint, sondern eine Integration des Tempelinstituts in die Idee des nun anbrechenden Gottesreichs.

Die Konsequenzen dieses Handelns müssen Jesus bewusst gewesen sein. In dieser prophetischen Eskalation sticht er bewusst und willentlich mitten in das Nervenzentrum der damaligen religiösen Eliten. Diese Zeichenhandlung ist nicht kontextlose Ablehnung des Tempels, sondern kontextgebundene Neudeutung (s.o. die frühjüdische Kritik am Tempel). Für Jesus ist mit seinem zeichenhaften Einzug in Jerusalem und mit seiner prophetischen Provokation im Tempelareal die finale Phase seiner Gottesreich-Verkündigung eingeleitet. Er selbst ist nun

bereit, mit seiner ganzen Existenz für diese Botschaft einzustehen. Auch wenn sein Ringen am Ölberg (Mk 14,26.32–41parr.) dramatisierend und theologisierend überhöht ist, zeigt es historisch korrekt, dass Jesus sich der Implikationen seines Handelns bewusst war. Von dort hätte Jesus nur über den Ölberg in die Jüdische Wüste fliehen müssen, um sich dem Zugriff seiner Gegner zu entziehen. Doch auch hier sucht Jesus die prophetische Konfrontation. Trotz seines bewusst in Kauf genommenen Scheiterns rechnet er mit dem Anbruch des Gottesreichs, wie der im Kern wohl authentische Satz in Mk 14,25 zeigt: »Ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem ich von neuem davon trinke im Reich Gottes.« Trotz seines in Kauf genommenen Todes (»nicht mehr trinken«) wird das Reich Gottes dennoch kommen (»von neuem trinken im Reich Gottes«). Hier muss man Martin Hengel Recht geben: »Daß Jesus von seiner Verhaftung und Verurteilung nichtsahnend überrascht wurde, ist völlig unwahrscheinlich« (HENGEL 1978: 170). Der Tempel war religiös (seitens der Sadduzäer) wie politisch (seitens der Römer) ein neuralgisches Zentrum; dort stattfindende Störaktionen wurden unmittelbar geahndet – dies war Jesus wohl bewusst. Nach den bisherigen Provokationen Jesu (Einzug in Jerusalem und Tempelaktion) hatte der Hohe Rat wohl Angst, dass Jesus zum Passa-Fest einen Volksaufstand anzetteln könnte: »Wenn wir ihn gewähren lassen, werden [...] die Römer kommen und uns die heilige Stätte und das Volk nehmen« (Joh 11,48). Daher wollten sie Jesus noch schnell vor dem Passa-Fest »unschädlich« machen, wie Mk 14,2 nahelegt: »Ja nicht am Fest, damit es im Volk keinen Aufruhr gibt« (hier besitzt Joh 18,28; 19,31 die bessere Chronologie, wenn dort mit dem Tod Jesu – gegen den Befund der Synoptiker – schon vor dem Passa-Abend gerechnet wird; vgl. THEISSEN/MERZ²1997: 152). All diese Konsequenzen hat Jesus in seiner Tempelaktion bewusst in Kauf genommen – nicht um den Tod zu suchen, sondern um in prophetischer Eskalation die Menschen in eine Entscheidungssituation zu führen.

Joh 2,13–22 berichtet die Tempelaktion Jesu bereits am Beginn seines öffentlichen Wirkens. Dies ist historisch unwahrscheinlich und der Erzählintention des vierten Evangeliums geschuldet: Gleich zu Beginn seines öffentlichen Wirkens reklamiert Jesus den Tempel für sich. Auslöser für die Verurteilung Jesu ist nach Joh 11 die zum letzten der sieben »Zeichen« stilisierte Auferweckung des Lazarus und nicht seine Tempelhandlung.

5.1.5. Der neue Tempel im Gottesreich

Aus dem bisher Gesagten wird klar, dass Jesus weder den Tempel »abrogierte«, noch einen neuen Kult gegen den Tempel stiften wollte (gegen THEISSEN/MERZ²1997: 382 f., die Tempelhandlung und letztes Mahl als »kultstiftende Symbolhandlung« sehen). Die Frage der prinzipiellen Gültigkeit des Tempels steht für Jesus genauso wenig zur Debatte wie für andere Gruppierungen des Frühjudentums (s. o.). Auch die spätere Urkirche hielt an der weiteren Gültigkeit des Tem-

pelkults fest, wie die oben zitierten Texte der Apg klarmachen (wenn auch in der stilisierenden Erzählpragmatik des Lukas). Jesu Tempelaktion – gedeutet durch das Tempelwort – war also lediglich eine prophetische Zeichenhandlung, um die Urgenz des Glaubens an das Gottesreich zu unterstreichen.

Dabei aber ist die Frage noch unbeantwortet, wie sich Jesus das eschatologische Geschick des Tempels vorstellte. Die Erwartung eines neuen, nicht von Händen, sondern von Gott errichteten Tempels war im damaligen Judentum weit verbreitet (s. o.). Doch teilte Jesus solche Vorstellungen, wie das Mk 14,58 nahelegen könnte, oder spiegeln sich in diesem Wort frühjüdisch-hellenistische Erwartungen (vgl. Philo spec. 1,66 f.), die später christlich weitergeführt wurden? Wie hat Jesus das Gottesreich in Bezug auf den Tempel wahrgenommen? Die qumranitischen Sabbatlieder stellen eine starke Verbindung zwischen Gottesherrschaft und Tempelkult her (vgl. SCHWEMER 1991: 116–118). Die Teilnahme an der Sabbatliturgie bedeutet Teilhabe am himmlischen Tempelkult; dieser himmlische Tempel wird in der Endzeit den verunreinigten irdischen Tempel ablösen. Die in der Sabbatliturgie schon in der Gegenwart erfolgende Teilhabe der Qumraniten am himmlischen Tempelkult wird zur Prolepse der Gottesherrschaft, die ja im Himmel schon realisiert ist (vgl. SCHWEMER 1991: 76.81–84.94–103; vgl. dazu das bes. gut erhaltene 2. und 7. Sabbatlied von Qumran). Auch für Jesus ist das Gottesreich im Himmel bereits realisiert (»dein Reich komme, dein Wille geschehe wie im Himmel, so auf der Erde«, Mt 6,10). Als Prolepse des Gottesreichs dient dabei allerdings nicht der Sabbatgottesdienst, sondern Jesu Wunderheilungen und Sündenvergebungen. Gerade in der Restitution der prälapsarischen Heilheit und Heiligkeit verdeutlicht sich das endzeitliche Geschehen: Gemäß der *Urzeit-Endzeit Analogie* erwartete man, dass in *eschatologischer* Zeit die *protologische* Unversehrtheit des Menschen wiederhergestellt würde (vgl. TIWALD 2011: 371.379). Vielleicht darf man diese Erwartungen nicht nur für die Wunderheilungen und Sündenvergebungen Jesu geltend machen, sondern auch für sein Tempelverständnis. Die Annahme, dass im Eschaton die protologische Gottunmittelbarkeit wiederhergestellt wird, findet sich schon in Jo 3,1–5, einem Text, den auch Apg 2,17–21 aufgreift. Ähnliche Vorstellungen sind auch in Apk 21,22 beschrieben, wo das himmlische Jerusalem ganz ohne Tempel auskommt, weil die unmittelbare Gottesgegenwart im eschatologischen Jerusalem den Tempel ersetzt und die ganze Stadt damit zu einem einzigen Tempel wird. Die analog zum Joelbuch erwartete endzeitliche Geistunmittelbarkeit könnte dann gut dazu führen, dass für Jesus – wie es Joh 4,20–24 nennt – jeder Ort, wo Gottes Geist ist, ein Tempel sein kann. Wenn sich auch die detaillierten Vorstellungen Jesu zum eschatologischen Tempel nicht mehr präzise rekonstruieren lassen, so wurden doch Konzeptionen, welche die gläubige Gemeinde mit dem Tempel gleichsetzen, im Frühchristentum weiter fortgeführt (1Kor 3,16f.; 6,19f.; 2Kor 6,16; 1Petr 2,5). Ob solche Vorstellungen schon auf Jesus selbst zurückzuführen sind oder eine frühchristliche Adaptation frühjüdischer Deutemuster darstellen, wird sich nicht mehr definitiv entscheiden lassen. In jedem Fall aber lässt sich für den his-

torischen Jesus keine »Abrogation« oder Obsolet-Setzung des Tempels *per se* finden – jedoch eine Neuinterpretation unter den Auspizien des beginnenden Gottesreichs.

ÅDNA, Jostein 2000: Jesu Stellung zum Tempel: Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung, WUNT II 119, Tübingen.

EVANS, Craig A. 1992: Opposition to the Temple: Jesus and the Dead Sea Scrolls, in: CHARLESWORTH, James: Jesus and the Dead Sea Scrolls, New York, 235–253.

PAESLER, Kurt 1999: Das Tempelwort Jesu. Die Tradition von Tempelzerstörung und Tempelneuerung im Neuen Testament, FRLANT 184, Göttingen.

SÖDING, Thomas 1992: Die Tempelaktion Jesu, TThZ 101, 36–64.

TIWALD, Markus 2011: ΑΠΟ ΔΕ ΑΡΧΗΣ ΚΤΙΣΕΩΣ ... (Mk 10,6). Die Entsprechung von Protologie und Eschatologie als Schlüssel für das Tora-Verständnis Jesu, in: BUSSE, Ulrich/REICHARDT, Michael/THEOBALD, Michael: Die Memoria Jesu. Kontinuität und Diskontinuität der Überlieferung, BBB 166, Bonn, 367–380.

Markus Tiwald