

Silke Petersen

Mutmaßungen über eine mögliche These, oder: Was erwartete Jesus in Jerusalem?

4.1 *Rückblick*

Der umfangreichste Teil des von Eckhard Rau nachgelassenen Manuskriptes befasst sich mit der Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts. Dennoch ist, wie Rau schon in seiner Einleitung betont, nicht eine Forschungsgeschichte dieser Epoche das eigentliche Ziel seiner Darstellung. Der Rückgriff auf Fragestellungen der älteren Forschung soll vielmehr für einen eigenen Entwurf dienstbar gemacht werden: „Erörtert wird, inwieweit der Blick ins 19. Jahrhundert hilft, heutige Beobachtungen und Überlegungen zu Phasen im Auftreten Jesu zu vertiefen“¹.

Nun liegen uns zwar jene Teile des Manuskriptes vor, die sich ausführlich mit der Forschungsgeschichte des 19. Jahrhunderts (und auch der neueren Zeit) auseinandersetzen, der geplante exegetische Teil ist jedoch nur partiell fertig gestellt: Ausgeführt sind lediglich ein Abschnitt über die Ablehnung durch „dieses Geschlecht“ (mit Schwerpunkt auf Q 10,13-15; 11,31f.; 13,28f.; Q (?) / Lk 14,16-24par; Lk 4,25-27 und 13,1-5) sowie der Beginn des Abschnitts über „Jesus und die Tötung der Propheten“, von letzterem nur ein Teil der Auslegung von Q 7,31-35. Von Rau selbst werden am Beginn des dritten, exegetischen Teils jene Texte aufgezählt, deren Auslegung noch folgen sollte. Ein Blick in diese Aufzählung ergibt: Es fehlen Exegesen der Leidensweissagungen (insbes. Mk 8,31; 9,31f.; 10,32-34; 10,45; Lk 13,31-33), des Einzugs in Jerusalem (Mk 11,1-10; Joh 12,12-15), des Tempelworts (Mk 13,2; 14,57f.; Joh 2,18-20; Apg 6,14), der Tempelaktion (Mk 11,15-17; Joh 2,14-17), der Texte über Jesu letztes Mahl (Mk 14,22-25) und des Dialogs mit dem Hohenpriester (Mk 14,61f.), sowie der jeweiligen Parallelen. Ein Desiderat ist ebenso eine Analyse des Jerusalemworts (Q 13,34f.), auf das im Verlaufe von Raus Ausführungen mehrfach verwiesen wird. Damit sind vor allem Einzelexegeten jener Traditionen, die sich spezifisch auf Jerusalem beziehen, nicht vorhanden.

Auf der anderen Seite gibt es jedoch in den ersten beiden Teilen des nachgelassenen Manuskripts eine Fülle von Andeutungen, die im Kontext der forschungsgeschichtlichen Durchleuchtungen zustimmend oder kontrastierend auf eben jene Passagen Bezug nehmen, deren Einzelauslegung fehlt, und die auf diese Weise Raus eigene Position zumindest in Umrissen erkennbar werden lassen. Jedoch ist dabei nicht immer deutlich, wie genau die aufgeworfenen Probleme und Fragestellungen hätten zu einer eigenen exegetischen Lösung geführt

¹ Rau, Einleitung, 24.

werden sollen. Und ich möchte hinzufügen: Ein vollständiger Plan für die Fortsetzung existierte auch nicht vorgängig, jenseits des Niedergeschriebenen, sondern wurde von Eckhard Rau beim Schreiben der jeweiligen Einzelexegesen erst sukzessive erarbeitet. Dementsprechend gibt es auch keine Notizen zur Auslegung der fehlenden Passagen des Schlussteils.

Meine folgenden Ausführungen können (und wollen) die fehlenden Auslegungen nicht ersetzen. Eine Fortschreibung der Exegese wäre mir auch deshalb nicht möglich, weil ich an bestimmten Stellen deutlich skeptischer bin, als Eckhard Rau es war, so etwa, was die Zuschreibung (eines Kerns) der Leidensweissagungen an den historischen Jesus angeht². Dennoch scheint mir der Versuch nicht aussichtslos, einige der angedeuteten Linien auszuziehen und die in den forschungsgeschichtlichen Teilen der Arbeit aufgeworfenen Fragen mit den vorliegenden Teilen der Exegese in Beziehung zu setzen. Anzusetzen ist dafür mit Blick auf die exegetischen Passagen, da sich von hier aus erkennen lässt, wie Rau die forschungsgeschichtlichen Positionen in seiner eigenen Exegese modifiziert. So sind etwa der „galiläische Frühling“ und die „galiläischen Stürme“ – unter deutlicher Distanzierung von dieser Terminologie³ – in zwei zu unterscheidende Phasen der Wortüberlieferung transferiert: „Es gibt Worte, die eine offene Verkündigungssituation, und Worte, die eine Ablehnung Jesu voraussetzen“⁴. Worte, die eine Ablehnung Jesu voraussetzen, sind in erster Linie jene gegen „dieses Geschlecht“, bei denen es sich nach Rau „nicht um Umkehrrufe in letzter Stunde [handelt], sondern um definitive Gerichtsankündigungen gegen die Masse derjenigen Zeitgenossen der jetzt lebenden letzten Generation vor dem Ende, die sich *in* Israel halsstarrig gegenüber Jesus verschlossen haben. Es sind Trostworte für die kleine Schar der Kinder der Weisheit, die, obwohl sie sich in der Minderheit befinden, an ihrer Bindung an Jesus festhalten“⁵. Rau stellt eine inhaltliche Verbindung mit den antipharisäischen Worten aus Q 11,39-52 her und schließt daraus: „Jesus war in Galiläa nicht zuletzt deshalb ein Misserfolg beschieden, weil es Pharisäern aufgrund ihres Ansehens gelang, das Volk auf ihre Seite zu ziehen“⁶.

Dieses von Rau entwickelte Bild unterschiedlicher Phasen innerhalb der Wortüberlieferung unterscheidet sich vor allem in zwei Punkten deutlich von dem Mainstream der neueren Forschung und knüpft dabei zugleich an Thesen der älteren Forschung an. Gleichzeitig erfolgt jedoch im Hinblick auf die Quellentheorien eine Abkehr von jenen Annahmen der älteren Forschung, die vor allem den Entwürfen von Keim und Schweitzer zugrunde liegen.

² Hier möchte ich auf eine frühere Veröffentlichung Raus hinweisen, die sich unter dem Titel: „Wie entstehen unechte Jesusworte?“ u.a. mit den markinischen Leidensweissagungen befasst; s. auch Rau, Jesus, 44–67. Vgl. auch die klassische und m.E. nach wie vor überzeugende Argumentation bei Wrede, Messiasgeheimnis, 82–101.263–274.

³ Vgl. Rau, Teil 2, 236.

⁴ Rau, Teil 2, 183.

⁵ Rau, Teil 3, 241.

⁶ Rau, Teil 3, 260.

Zu den drei Punkten im Einzelnen: Zunächst und offensichtlich ist der historische Jesus Raus deutlich polemischer als in einem Großteil der neueren Forschung üblich. Bei diesem Thema scheint die (eigentlich erfreuliche) Abwendung von einem plakativen Antijudaismus in neueren Publikationen zu einer apologetisch geprägten Rekonstruktion Jesu geführt zu haben. Dieser „Anti-Antijudaismus“ möchte nämlich nicht alte Klischees über „die Pharisäer“, „die Juden“ und „Israel“ fortschreiben und hat deshalb erhebliche Schwierigkeiten, den historischen Jesus mit harten Gerichtsworten und antipharisäischen Weherufen zu belasten. Hier scheint man weithin der späteren Überlieferung mehr Polemik zuzutrauen als Jesus selbst. Anscheinend wird der historische Jesus also weiterhin als eine Idealgestalt konzipiert – wenn auch nicht mehr so offensichtlich wie im 19. Jahrhundert –, und so fällt es schwer, derart „unsympathische“ Logien wie die Worte gegen „dieses Geschlecht“ in das Jesusbild zu integrieren – insbesondere dann, wenn man „dieses Geschlecht“ auf Gesamtisrael deutet.

Folgt man Rau darin, dass die „Worte gegen dieses Geschlecht“ mitnichten eine Verwerfung Gesamtisraels bedeuten, sondern sich im Hinblick auf Jesusablehnende Menschen *in* Israel als Trostworte an die Gruppe der Jesuanhänger und -anhängerinnen richten, so wird eine differierende Einschätzung dieser Gerichtsworte möglich. Vorausgesetzt ist dabei selbstverständlich der *innerjüdische* Charakter der Konflikte.

Der zweite Punkt: Eckhard Rau sieht ganz grundsätzlich ein „Moment von Diskontinuität“ im Auftreten Jesu⁷, womit er an die Forschung des 19. Jahrhunderts anknüpft, wenn auch ohne deren Entwicklungsbegriff. In neueren Veröffentlichungen ist die These von unterscheidbaren Phasen im Leben Jesu dagegen alles andere als selbstverständlich; die Möglichkeit, ein „Leben Jesu“ im Sinne einer Biografie zu schreiben, wird durchgängig verneint. Und auch wo sich in der neueren Forschung Ansatzpunkte für „Phasenwechsel“ im Leben Jesu finden, wie es Rau etwa im Blick auf die Loslösung Jesu vom Täufer ausführt, werden diese nicht systematisch reflektiert oder mit Thesen der älteren Forschung in Kontakt gebracht. Vordergründig ausschlaggebend scheint hierfür ein Wechsel in der Quellenbetrachtung: Im Gegensatz zum 19. Jahrhundert ist es nicht mehr möglich, sich auf die synoptische Akoluthie zu berufen, um eine Abfolge verschiedener Phasen zu postulieren.

Damit sind wir beim dritten Punkt angelangt, nämlich der Quellenfrage. Sie nimmt im zweiten Abschnitt von Raus Darstellung einen beträchtlichen Teil ein, worin sich die Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts spiegeln. Interessanterweise sind zwei der drei Hauptprotagonisten in diesem Abschnitt, nämlich Keim und Schweitzer, immun gegenüber der Überzeugungskraft einer damals neuen Quellentheorie, die maßgeblich vom dritten, nämlich Holtzmann, auf den Weg gebracht wurde: Sowohl Keim wie auch Schweitzer berufen sich vornehmlich auf Mt als älteste Quelle und haben sich von der Mk-Priorität nicht überzeugen lassen. Zugleich sind Holtzmann und Keim, passend zur geistigen Lage des 19. Jahrhunderts und dem antidogmatischen Affekt der Exegese jener

⁷ Rau, Einleitung, 21, u.ö.

Zeit, Anhänger des Entwicklungsgedankens. Beider Entwürfe einer jesuanischen Biografie rechnen a priori mit einer Entwicklung Jesu, und beide orientieren sich an der synoptischen Akoluthie, wobei Holtzmann die Mk-Priorität vertritt, während Keim sich vorrangig an Mt hält. Nachdem – forschungsgeschichtlich vor allem mit dem Namen Wredes verbunden – der Wert des Mk als Chronik der Ereignisse obsolet wurde, lässt sich eine Orientierung an der synoptischen Akoluthie für die Abfassung eines „Lebens Jesu“ keinesfalls mehr aufrecht erhalten.

Rau beruft sich nun auch nicht auf die mk-synoptische Akoluthie, sondern auf Phänomene der Wortüberlieferung: In dieser gibt es nämlich erklärungsbedürftige interne Differenzen, die die Annahme unterschiedlicher Phasen nahe legen. Was im 19. Jahrhundert also an der Akoluthie des synoptischen Erzählfadens entwickelt wurde, lässt sich heute nicht mehr anhand dieses Erzählfadens diskutieren, gewinnt aber erneut an Plausibilität, wenn man es mit Phänomenen der Wortüberlieferung kontextualisiert.

Bezeichnend scheint mir in diesem Zusammenhang, dass jene beiden Protagonisten der älteren Forschung, die von Rau am umfänglichsten und positivsten rezipiert werden, nämlich Keim und Schweitzer, eben jene sind, die sich nicht von der Mk-Priorität überzeugen ließen. Damit liegen beide, nach heute allgemein verbreiteter Ansicht (die ich ebenso wie Rau teile), sicher falsch. Dennoch ermöglicht ihnen ihre unklare Ausgangsbasis in der Quellenfrage, durch die Hochschätzung von Mt zumindest Teile der Logienquelle bzw. Logienüberlieferung als Schlüsseltexte in ihre Konstruktionen zu integrieren. Rau formuliert dies im Blick auf Schweitzer: „In Gestalt von Mt 10-11 erhält die Logienüberlieferung für das Verständnis der Geschichtserzählung eine Schlüsselfunktion“⁸.

Mit Mt 10f verbindet sich nun auch das, was Schweitzer inhaltlich am eindeutigsten von der vorhergehenden Forschung unterscheidet. Da Schweitzer in der derzeitigen Jesusforschung primär als Totengräber der älteren Forschung rezipiert wird, scheint es notwendig, mit Rau die Existenz eines eigenen positiven Entwurfs Schweitzers zu betonen. Der historische Jesus Schweitzers ist primär eschatologisch bestimmt; Rau führt unter Rückgriff auf Schweitzer aus:

„Der Lektüre von Mt 10 und 11 und hier ganz besonders 10,23 verdankt Schweitzer die Entdeckung der konsequenten Eschatologie, die von Anfang an mit einer Negation verbunden ist. Er schreibt, ihm hätten sich dadurch ‚ganz neue Horizonte aufgetan. Es stand mir fest, daß Jesus nicht ein von ihm und den Gläubigen in der natürlichen Welt zu gründendes und zu verwirklichendes Reich verkündigt habe, sondern eines, das mit dem baldigen Anbruch der übernatürlichen Weltzeit zu erwarten sei“⁹.

Wenn Schweitzer sich für seinen Jesus der konsequenten Eschatologie auf die beiden Kapitel Mt 10 und 11 beruft, so ist dies zunächst quellenanalytisch problematisch, da es sich bei beiden Kapiteln unter heutiger Perspektive eindeutig

⁸ Rau, Teil 2, 235.

⁹ Rau, Teil 2, 189, mit Verweis auf Schweitzer, *Leben und Denken*, 15.

um mt Kompositionen handelt¹⁰. Jedoch verarbeitet Mt dabei auch traditionelle Logienüberlieferung, die sich potentiell auf den historischen Jesus zurückführen lässt. Diskutiert wird dies u.a. für den Schlüsseltext Schweitzers, Mt 10,23. Jesus kündigt hier Verfolgungen an und konstatiert: οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραὴλ ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Dies ist nicht eingetreten, was bedeutet: „Unser Text stellt vor das Problem, daß sich Jesus in seiner Naherwartung getäuscht hat. Auch wenn er nicht auf Jesus zurückgehen sollte, bleibt es dabei, daß urchristliche Propheten im Namen des Herrn die Naherwartung Jesu aufnahmen, betonten und sogar zeitlich terminierten (vgl. Mk 9,1)“¹¹.

Eckhard Rau war mehr als skeptisch gegenüber der Zurückführung von Jesuslogien auf Worte des Erhöhten¹². Selbst wenn man diese Skepsis nicht teilt, so lässt sich doch die in Mt 10,23 vorausgesetzte Naherwartung gut mit anderen Passagen der Logienüberlieferung kontextualisieren (vgl. u.a. Mk 1,15 und Parallelen; Mk 13,30; 14,25; Lk 12,49f; 12,54-56), und sie erklärt ebenfalls jene eschatologischen Terminverschiebungen, die sich in unterschiedlichen Bereichen frühchristlicher Überlieferung finden lassen (vgl. neben Mk 9,1par etwa auch Joh 21,23; 1Thess 4,15-17 mit 2Thess 2,1-12). Die Annahme einer sekundären Bildung setzt demgegenüber voraus, dass nachösterlich in Jesus eine Naherwartung projiziert wurde, die sich nicht erfüllte und die deshalb wiederholt verschoben werden musste¹³. Mir scheint es also auch vom Kriterium der Wirkungsplausibilität aus angebracht, den eschatologischen Jesus Schweitzers sehr ernst zu nehmen, auch wenn (oder vielleicht: gerade weil) dieser Jesus sich getäuscht hat.

Allerdings sehe ich an einer anderen Stelle der Jesusdarstellung Schweitzers sowie der Ausführungen Raus ein im mir vorliegenden Manuskript noch offen bleibendes Problem. Rau benennt im Resümee seines zweiten Teils folgende, von ihm als „schwierig“ bezeichnete Alternative:

„Zog Jesus nach Jerusalem, um dort trotz seines wahrscheinlichen Todes zu wirken wie bisher – auch wenn er dies nach Keim erst tat, nachdem er sich von seinem zeltotischen Eifer für den Tempel losgesagt hatte? Oder – so Schweitzer – wollte Jesus in Jerusalem von vornherein nichts anderes als getötet werden, und ging, um dies zu erreichen, terroristisch gegen den Tempel vor?“¹⁴

Kurz zuvor wird Schweitzer mit der Aussage zitiert, „man könnte die Leben-Jesu danach einteilen, ob sie Jesus nach Jerusalem ziehen lassen, um dort zu

¹⁰ Zu den Einzelheiten vgl. Luz, Matthäus II, 74–224; zur Kritik an der Quellenbenutzung Schweitzers bei Rau vgl. oben, Teil 2, 197f.214. Schon Holtzmann kritisiert den Umgang mit den mt Reden bei Keim in ähnlicher Weise, vgl. oben 120f.

¹¹ Luz, Matthäus II, 114.

¹² Vgl. oben Rau, Einleitung, 26, der zu der Auffassung, es handle sich bei bestimmten Jesusworten „um Sprüche des Erhöhten aus dem Munde von Propheten, die sekundär zu Worten des Irdischen wurden“, bemerkt, er halte dies „für eine nicht verifizierbare Globaltheorie, die die primäre Aufgabe hat, Jesus von der Verantwortung für futurische Eschatologie, Apokalypik und Gericht zu entlasten“. Vgl. dazu auch Rau, Jesus, 44–67.

¹³ Zur Diskussion um die Naherwartung Jesu vgl. auch Gräßer, Naherwartung, bes. 11–48, mit Rückgriffen auf Schweitzer.

¹⁴ Vgl. oben Rau, Teil 2, 237.

wirken oder zu sterben“¹⁵. Sowohl inhaltlich wie auch im Blick auf Schweitzers eigene Ausführungen scheint mir diese Alternative weniger zwingend, als es die zitierten Formulierungen nahe legen. Wenn Schweitzers Jesus sich in die Speichen des Weltrads hängt, um „die natürliche Geschichte der Welt zu Ende“ zu bringen, und von diesem dann zermalmt wird,¹⁶ so hört sich das kaum nach einem *beabsichtigten* Sterben an. Schweitzer hat das Bild vom Weltrad in der zweiten Auflage der „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ getilgt, allerdings finden sich auch dann noch Passagen, die eine eschatologische Erwartung Jesu betonen, ohne diesen auf die Absicht festzulegen, sich selbst in Jerusalem töten zu lassen. Schweitzer schreibt zunächst, „intensive eschatologische Erwartung“ sei „ohne die Idee der Verwandlung überhaupt nicht denkbar. Die Auferstehung ist nur ein Spezialfall der Verwandlung, die Form, in der der neue Zustand sich an den schon Gestorbenen verwirklicht. Auferstehung, Verwandlung und Parusie des Menschensohnes gehören zusammen und folgen in einem von sich aus ablaufenden Akt aufeinander. Es ist also ganz gleichgültig, ob ein Mensch vor der Parusie noch schnell sein Leben verliert, um ‚sein Leben zu finden‘, wenn es ihm also gesetzt ist; das bedeutet nur, dass er mit den Toten statt mit den Lebenden verwandelt werden wird“¹⁷. Angewendet auf Jesus zieht Schweitzer die Schlussfolgerung: „Für ihn war es ebenso indifferent wie für die anderen, ob er als ein Verwandelter oder als ein Gestorbener und Auferstandener die Parusie erlebte“¹⁸.

Mir scheint sich hier ein Widerspruch anzudeuten zu jenen anderen Ausführungen Schweitzers, die Rau primär rezipiert, und in denen der Entschluss Jesu, in Jerusalem zu sterben, betont wird: Will er tatsächlich sterben, oder gerät er unwillentlich unter das Weltrad? Letzteres wäre dann eine dritte Möglichkeit zu der oben genannten Alternative.

Noch in einem zweiten Punkt ergibt sich für mich eine offene Frage. Sie betrifft die (Anzahl der) zu unterscheidenden Phasen in Anknüpfung an die Jesudarstellung Keims.

Rau versteht die Ablehnung Jesu in Galiläa als „historisches Ereignis“ im Sinne Lucian Hölschers¹⁹. Für die Geschichte Jesu bedeute „die Ablehnung eine Zäsur, die so einschneidend ist, dass sie nach rückwärts einen Abschluss markiert und nach vorne eine Neuausrichtung zur Folge hat“²⁰. Er schreibt zudem:

„Dass das Ereignis der Ablehnung durch ‚dieses Geschlecht‘ den Abschluss des Wirkens in Galiläa markiert, der Jesus eine Neuausrichtung seiner Sendung aufnötigt, ist eine These, die durch keinen Text unmittelbar gestützt werden kann. Das

¹⁵ Vgl. oben Rau, Teil 2, 233, mit Verweis auf Schweitzer, Reimarus, 388 Anm. 1 (GLJF, 437 Anm. 1). – Dass Rau selbst tatsächlich nicht von einer einfachen Fortsetzung von Jesu Verkündigung an einem anderen Ort ausging, scheint in den Formulierungen seines Manuskripts wiederholt durch und ist mir auch aus unseren Gesprächen gut bekannt.

¹⁶ Vgl. oben Rau, Teil 2, 210f, mit Verweis auf Schweitzer, Reimarus, 367.

¹⁷ Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 9. Auflage, 423.

¹⁸ Schweitzer, ebd., 424.

¹⁹ Vgl. oben, Rau, Teil 3, 258–260.

²⁰ Rau, Teil 3, 258.

trifft erst recht zu für die von Marius Reiser und Christian Riniker vertretene Auffassung, dass die Neuausrichtung im Aufbruch nach Jerusalem besteht“²¹.

In diesem Zitat wird die Ablehnung Jesu mit seinem Aufbruch nach Jerusalem in einen direkten Zusammenhang gebracht. Mit der Ablehnung Jesu in Galiläa eine Zäsur zu setzen, erscheint mir nun durchaus plausibel und auch durch die exegetischen Ausführungen Raus im dritten Teil gut begründet. Meine weitergehende Frage ist allerdings, ob es im Ganzen gesehen tatsächlich um *zwei* Phasen geht oder nicht vielmehr um *drei*. Anders ausgedrückt: Fällt die Ablehnung durch „dieses Geschlecht“ mit dem Aufbruch nach Jerusalem zusammen, oder sind nicht gerade die Worte gegen „dieses Geschlecht“ als Reaktion auf die Ablehnung in Galiläa *vor* dem Aufbruch nach Jerusalem zu situieren? Nachdem sich mir bei der Bearbeitung des dritten Teils des Manuskriptes diese Frage gestellt hatte, stieß ich bei der wiederholten Durchsicht des zweiten Teils auf eine Passage, die ich zuvor überlesen hatte – möglicherweise auch deshalb, weil Rau die Konsequenzen dort nicht vertieft. Rau beschreibt eine Modifikation in Keims Jesusdarstellung folgendermaßen:

„In der Einleitung des zweiten Bandes wird die Auffassung von der Zweiteilung der Geschichte Jesu, die wir schon aus der Zürcher Antrittsvorlesung kennen, modifiziert. Jetzt heißt es, die Texte selber verrieten, dass der Todesgedanke nicht nur ‚der Anfangspunkt einer neuen Entwicklungsreihe [ist], er ist vor Allem der Endpunkt, die reife Frucht jener galiläischen Kämpfe‘. Deswegen sei eine Dreiteilung vorzunehmen: ‚Man sieht glückliche galiläische Erstlingszeiten, sodann unheimlich wachsend eine Kette galiläischer Kämpfe, endlich die mit Freiheit und Heldenmuth ergriffene Schicksalsreise nach Jerusalem“²².

Keim geht also zunächst von zwei Phasen aus, sieht sich dann aber bei der Abfassung des zweiten Bandes anscheinend vom Material genötigt, nun in drei Phasen zu unterteilen. Das bedeutet, in neuere Terminologie übertragen: Die Ablehnung in Galiläa ist nicht a priori zeit- und deckungsgleich mit dem Aufbruch nach Jerusalem zu setzen, was eine inhaltliche Verbindung von beidem selbstverständlich nicht ausschließt. Potentiell ergeben sich jedoch zunächst zwei mögliche Einschnitte und nicht nur einer, nämlich erstens die Ablehnung in Galiläa, auf die Jesus mit den Worten gegen „dieses Geschlecht“ reagiert, und zweitens der Aufbruch nach Jerusalem, wo dann das Auftreten Jesu (möglicherweise) von seinem vorherigen in Galiläa differiert. Noch einmal anders zugespitzt: Jesus hätte ja auch nach der Ablehnung in Galiläa und seiner Reaktion mit überaus harten Gerichtsworten beschließen können, seine Verkündigung nunmehr in der Dekapolis oder in Syrien fortzusetzen, statt nach Jerusalem zu gehen und sich dort in Gefahr zu bringen. Dies erscheint als theoretische Möglichkeit auch deshalb nicht vollkommen abwegig, weil „Menschen aus den Völkern“ schon in den harten Gerichtsworten als Positivbeispiele auftauchen, wie

²¹ Rau, Teil 3, 260.

²² Rau, Teil 2, 159, mit Verweis auf Keim, Geschichte Jesu von Nazara II, 1f.

von Rau mehrfach betont²³. Damit spitzt sich die Frage, was Jesus in Jerusalem wollte oder erwartete, noch einmal zu.

Im Folgenden möchte ich mich dieser Frage im Hinblick auf die mit Jerusalem – und hier speziell mit dem Tempel – verbundenen Überlieferungen annähern. Damit folge ich zu einem Teil dem Programm, das Eckhard Rau in der Einleitung formuliert hat. Schon dort benennt er die Alternative, ob Jesus nach Jerusalem gezogen sei, um dort zu sterben oder um seine galiläische Wirksamkeit in derselben Weise fortzusetzen, und fragt: „Welche Seite der Alternative kann für die eigene Sicht in Anspruch nehmen, was die Überlieferung über Jesu Auftreten in der Stadt festgehalten hat?“²⁴

Ein Schwerpunkt der Jerusalem-Überlieferungen liegt in jenen Texten, in denen es um den Tempel geht, also den diversen Fassungen des Wortes von der Zerstörung des Tempels sowie der von Rau durchgehend als „Tempelaktion“ (und nicht, wie konventionell oft üblich, „Tempelreinigung“) bezeichneten Handlung Jesu. Zudem ist auch das Jerusalemwort mit seinem „leeren Haus“ heranzuziehen, das sich ebenfalls auf den Tempel beziehen dürfte.

Ich fokussiere meine Frage gerade auf diese Texte, nicht nur, weil in meiner Einschätzung hier am ehesten mit Historischem zu rechnen ist, sondern auch, weil gerade die Tempelüberlieferungen im Manuskript Eckhard Raus immer wieder präludierend eingespielt wurden – und weil Rau sich schon an anderer Stelle über die Genesis der Worte von der Tempelzerstörung geäußert hat²⁵, worauf ich im Folgenden zurückgreifen kann und werde. Aufzunehmen ist auch die Frage, inwiefern die von Keim und Schweitzer gebrauchten Begrifflichkeiten wie „zelotisch“ oder „terroristisch“²⁶ eine angemessene Beschreibung des Auftretens Jesu im Tempel darstellen könnten. Im Anschluss an die exegetische Bestandsaufnahme hinsichtlich der Tempelüberlieferungen werde ich dann auf die in diesem Abschnitt benannten Fragen zurückkommen.

4.2. *Jesus und der Tempel*

4.2.1 Voraussetzungen

Der Jerusalemer Tempel wurde bekanntlich gegen Ende des *bellum judaicum* im Jahre 70 n.Chr. von Seiten der Römer zerstört. Als einschneidendes Faktum in der Geschichte des antiken Judentums hat die Tempelzerstörung ein vielfältiges Echo in antiken und modernen Texten gefunden. Daraus ergibt sich aber für das Thema dieses Abschnitts eine Schwierigkeit, die noch über die grundlegende Debatte über vor- oder nachösterliche Datierungen von Jesusüberlieferung hin-

²³ Vgl. oben, Rau, Teil 3, 246–250.256.261.

²⁴ Rau, Einleitung, 25.

²⁵ Vgl. Rau, Von Jesus zu Paulus, bes. 15–35.

²⁶ Vgl. oben das Zitat bei Rau, Teil 2, 237.

ausgeht: Das Datum der Tempelzerstörung liegt nämlich im Verlauf des Verschriftlichungsprozesses der neutestamentlichen Texte – folgt man den in der Wissenschaft üblichen Datierungen, so ist Q (ebenso wie weitere mögliche Quellen der Evangelien) vor der Tempelzerstörung anzusetzen, Mk in der Nähe dieses Datums, Mt, Lk und Joh in den ersten Jahrzehnten danach. Es ist davon auszugehen, dass die zeitgeschichtlichen Ereignisse auch die Ausgestaltung der neutestamentlichen Tempelüberlieferungen geprägt haben. Das bedeutet zwar nicht, dass etwa die Ankündigungen der Tempelzerstörung allesamt *vaticinia ex eventu* sind, es bedeutet allerdings, dass wir bei der jeweiligen Ausgestaltung der Überlieferung davon ausgehen können, dass die zeitgeschichtlichen Ereignisse Umformungen älterer Traditionen bewirkt haben – in welchen Ausmaß allerdings, muss jeweils im Einzelnen diskutiert werden.

Ich möchte im Folgenden von der derzeit in der Forschung relativ verbreiteten Einschätzung ausgehen, dass sowohl die Ankündigung der Tempelzerstörung („Tempelwort“) wie auch eine (noch näher zu bestimmende) „Tempelaktion“ in irgendeiner Weise auf den historischen Jesus zurückgehen. Jenseits dieses Grundkonsenses belegt jedoch schon ein erster Blick in die einschlägige Literatur die Vielfalt der möglichen Thesen zur Näherbestimmung von Tempelaktion und -wort. Die Vielfalt existierender – und nicht a priori unplausibler – Rekonstruktionen warnt vor zu hoher Sicherheit bei der eigenen Theoriebildung und verweist auf die Notwendigkeit hermeneutischer Reflexion eigener Suchbewegungen im Bewusstsein des historischen Abstandes. Um es an einem zuge-spitzten Beispiel zu erläutern: Wir leben in einer Zeit, in der das Opfern von Tieren in kultischen Zusammenhängen zumindest in Mitteleuropa nicht mehr üblich ist und – insbesondere von „protestantisch-aufgeklärter“ Seite – als barbarisch oder nicht dem Gottesverhältnis des modernen Menschen entsprechend beurteilt wird. Nun richtet sich die Tempelaktion Jesu möglicherweise gegen einen Kult, der Tieropfer in beträchtlicher Anzahl vorsah. Die These, Jesus sei ein Tierschützer gewesen, der gegen das (kultische) Schlachten von Tieren opponierte, wäre trotzdem abwegig – und wird meines Wissens auch nicht vertreten. Dennoch kann das eigene Befremden angesichts der Opferpraxis unterschwellig die exegetische Meinungsbildung steuern: Indem Jesus in eine möglichst große Distanz zu dieser Praxis gestellt wird, lässt sich das eigene Unbehagen in der Person Jesu grundieren. Vorsicht ist ebenfalls angesichts der partiell antijüdischen Auslegungsgeschichte der Texte geboten²⁷, in der oftmals eine Ersetzungs- oder Überbietungstheologie vertreten wurde (und auch noch wird), die

²⁷ Ich denke hier etwa an Aussagen wie diese: „Um Geld zu verdienen benutzt der Jude [sic!] auch den Tempel, und er vermag nicht zu erkennen, dass dies mit dem Dienst Gottes nicht vereinbar sei“ (Adolf Schlatter, *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt*, Stuttgart ³1960 [= 1930], 77, zitiert bei Wengst, *Johannesevangelium I*, 109), die nicht nur ein antisemitisches Klischee reproduziert, sondern z.B. auch problematische Geldgeschäfte seitens christlicher Kirchen ignoriert. Die Kirchenväterexegese war hier schon weiter, wenn sie regelmäßig eine Übertragung der Tempelkritik Jesu auf die Kirche durchführt. Zur Exegese der Kirchenväter insgesamt vgl. Metzdorfer, *Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich*, bes. 5–127.

immer schon weiß, dass der Opferkult im Jerusalemer Tempel gegenüber Jesus Christus und der christlichen Gemeinde oder Kirche minderwertig sei, und sich dafür auch auf den historischen Jesus berufen möchte.

Ausschlaggebendes Kriterium bei den folgenden Ausführungen ist jenes der Vernetzung, und zwar in mehrfachem Sinne: Einerseits im Hinblick auf den antik-jüdischen Kontext von Verkündigung und Auftreten Jesu, andererseits, was die interne Vernetzung der Tempelüberlieferungen miteinander und mit anderen Aspekten der Jesusüberlieferung angeht. Im Blick auf das zu untersuchende Thema scheint es mir vor allem zentral, einen plausiblen Zusammenhang zwischen den beiden Überlieferungskomplexen „Tempelaktion“ und „Tempelwort“ herzustellen. Schreibt man Beides in irgendeiner (Vor-)Form dem historischen Jesus zu, so sollte auch ein Bezug zwischen beiden Überlieferungen erkennbar sein, der es möglich macht, sie als von derselben Person ausgehend zu verstehen.

In die folgenden Überlegungen ist neben Tempelaktion und Tempelwort auch das Jerusalemwort der Logienquelle zu berücksichtigen (Q 13,34f), in dem davon die Rede ist, dass „euer Haus euch leer gelassen wird“, d.h. die göttliche Präsenz aus dem Tempel ausziehen wird, und diesen somit der Zerstörung preisgeben. Das Jerusalemwort bietet dabei zusammen mit dem ihm thematisch zugehörigen Wort Q 11,49-51 die Verbindung zu den Ausführungen Raus über die „Worte gegen dieses Geschlecht“. Im Unterschied zu diesen haben die Tempelüberlieferungen allerdings eine breitere Quellenbasis, da Varianten des Tempelwortes in der Apostelgeschichte sowie im Johannes- und Thomasevangelium überliefert sind sowie eine Fassung der Tempelaktion Jesu in Joh 2 zu finden ist. Interessant ist das Johannesevangelium im Zusammenhang mit der Frage nach Jesu Haltung zum Tempel auch deshalb, weil nur hier Tempelaktion und Tempelwort in einem direkten Zusammenhang miteinander stehen (vgl. Joh 2,13-17.18-22). Die Aufgabe moderner Jesusforschung, eine Verbindung zwischen Tempelaktion und Tempelwort herzustellen, scheint also keine allein neuzeitliche Fragestellung, sondern schon in der uns erhaltenen Jesusüberlieferung sichtbar. Dabei kann erst eine Einzelanalyse der Überlieferungen Aufschluss darüber geben, ob es sich bei der johanneischen Zusammenstellung um eine nachträgliche („exegetische“) Kombination handelt oder ob in ihr noch Hinweise auf einen älteren Zusammenhang vorliegen.

Im Folgenden wende ich mich zunächst der Tempelaktion zu und gehe dann auf die verschiedenen Fassungen des Tempelwortes sowie das Jerusalemwort ein, um schließlich auf dieser Grundlage eine Verknüpfung mit den Fragestellungen Eckhard Raus herzustellen – was allerdings nicht heißt, dass meine folgenden Überlegungen nicht schon vorgängig von diesen Fragestellungen geprägt sind, da meine Lektüre von Raus Manuskript (sowie unsere Gespräche über die einschlägigen Texte) den folgenden Ausführungen voraus liegen und meine Perspektive bestimmen.

4.2.2 Zur Rekonstruktion der Tempelaktion Jesu

Die drei synoptischen Versionen der „Tempelaktion“ (Mk 11,15-17; Mt 21,12f; Lk 19,45f) sind nach übereinstimmender Ansicht der Forschung literarisch voneinander abhängig; die Fassungen bei Mt und Lk sind dabei im Prinzip als Kürzungen der mk Vorlage zu begreifen, wobei viele Änderungen auf der Basis der jeweiligen redaktionellen Vorlieben und Interessen erklärbar sind²⁸.

Mt 21	Mk 11	Lk 19
12 Καὶ εἰσῆλθεν Ἰησοῦς εἰς τὸ ἱερόν καὶ ἐξέβαλεν πάντας τοὺς πωλοῦντας καὶ ἀγοράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ, καὶ τὰς τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν κατέστρεψεν καὶ τὰς καθέδρας τῶν πωλούντων τὰς περιστεράς,	15 (...) Καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερόν ἤρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας καὶ τοὺς ἀγοράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ, καὶ τὰς τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν καὶ τὰς καθέδρας τῶν πωλούντων τὰς περιστεράς κατέστρεψεν, 16 καὶ οὐκ ἤφειεν ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ.	45 Καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερόν ἤρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας
13 καὶ λέγει αὐτοῖς· γέγραπται· ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται,	17 καὶ ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· οὐ γέγραπται ὅτι ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν;	46 λέγων αὐτοῖς· γέγραπται· καὶ ἔσται ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς,
ὁμοίως δὲ αὐτὸν ποιεῖτε σπήλαιον ληστῶν.	ὁμοίως δὲ πεποιήκατε αὐτὸν σπήλαιον ληστῶν.	ὁμοίως δὲ αὐτὸν ἐποιήσατε σπήλαιον ληστῶν.

Übereinstimmend lassen beide Seitenreferenten Mk 11,16 weg und streichen das mk *πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν*. Lk tilgt noch zusätzlich die „Kaufenden“ aus Mk 11,15 und erwähnt die Aktionen gegen Geldwechsler und Taubenverkäufer nicht. Die lk Version entschärft durch die Kürzungen die Aktion Jesu, was mit der auch sonst tempelfreundlicheren Haltung von Lk zusammenstimmt²⁹ und Jesu Lehren im Tempel ermöglicht (vgl. Lk 19,47)³⁰. Die übereinstimmende Streichung der Dativkonstruktion *πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* aus dem Zitat von Jes 56,7 in Mk 11,17 bei beiden anderen Synoptikern dürfte damit zusammenhängen, dass nach dem bei

²⁸ Zur Diskussion möglicher anderer Abhängigkeitsverhältnisse (unter Einbeziehung der jeweiligen Kontexte in den Evangelien) vgl. Ádna, Jesu Stellung zum Tempel, 157–178. Ádna kommt zu dem überzeugenden Ergebnis, dass entgegen anderslautender Theorien an der Mk-Priorität festzuhalten ist. – Dabei ist jedoch nicht auszuschließen, dass Mt und Lk nicht dieselbe Version des Mk-Textes vorlag, die wir heute in unseren kritischen Ausgaben vorfinden, was einige der *minor agreements* erklären könnte.

²⁹ Zu den Einzelheiten vgl. Ádna, Stellung, 165–167.

³⁰ Vgl. Trautmann, Zeichenhafte Handlungen Jesu, 101; Söding, Tempelaktion, 43f.

diesen entworfenen Geschichtsablauf die universale Ausweitung der Mission auf die Völker erst nach Jesu Lebenszeit Raum greift. Zudem ist zur Abfassungszeit von Mt und Lk deutlich nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels dieser nicht mehr als universaler Gebetsort denkbar³¹.

Deutlich schwieriger ist die übereinstimmende Streichung von Mk 11,16 bei Mt und Lk zu verstehen. Möglicherweise waren Mt und Lk angesichts von Mk 11,16 jedoch schon in einer ähnlichen Lage wie neuere Veröffentlichungen zum Thema: Jesu Verbot, Gefäße oder Geräte durch den Tempel(bereich) zu tragen, ist nämlich das am kontroversesten diskutierte Element der Tempelaktion. Zwar lässt sich eine „gewisse Konvergenz“ in der Forschung konstatieren, dass „das sehr archaisch wirkende Verbot, Geräte über den Tempelplatz zu tragen“ ursprünglich sei³², seine Deutung stellt jedoch vor einige Herausforderungen und hängt direkt mit dem Gesamtverständnis der Tempelaktion zusammen. Ob es plausibel ist, dass auch Mt und Lk schon nichts mehr mit diesem Element anfangen konnten und es deshalb weglassen, lässt sich erst im Kontext der Untersuchung von Mk 11,16 und seiner Deutung feststellen³³.

Als vorläufiges Fazit ist festzuhalten, dass die mk Version die älteste ist und die Vorlage der beiden anderen bildet. Deshalb ist sie für die Rückfrage nach der ältesten Tradition primär zu berücksichtigen. Auf zwei Abweichungen der Seitenreferenten sei noch hingewiesen, da beide eine Parallele in der joh Version haben: Erstens ist in Mt 21,12 ein *πάντας* hinzugefügt, das der sonstigen Tendenz zur Textstraffung entgegengläuft. Hier haben wir ein Beispiel dafür, dass die beschriebene Aktion im Überlieferungsprozess auch erweitert werden kann. Und zweitens fehlen in Lk 19,45 die Kaufenden (*τοὺς ἀγοράζοντας*), diesmal kongruent mit der Kürzungstendenz. Interessant ist diese Auslassung, da sie – als Einzelfall – auch in der handschriftlichen Überlieferung von Mk 11,15³⁴ sowie in der joh Version der Tempelaktion begegnet. Der Fokus der erzählten Geschichte liegt allerdings in allen Versionen der Geschichte eher bei denen, die verkaufen (gegen sie richten sich die geschilderten Einzelaktionen), während die Kaufenden als Objekt der Handlungen Jesu weniger betont sind.

Die joh Fassung der Tempelaktion, die nun hinzuzuziehen ist, weist im Vergleich mit den synoptischen Versionen einige signifikante Unterschiede auf. Die Grundstruktur der Geschichte ist dieselbe, wörtliche Übereinstimmungen sind jedoch auf solche Vokabeln beschränkt, deren Verwendung sich bei der Wiedergabe dieser Geschichte kaum vermeiden lässt. Die Unterschiede der joh Version lassen sich auch nicht einfach aus den Vorlieben joh Redaktion erklären,

³¹ So Ädna, Stellung, 171 Anm. 46; vgl. auch Luz, Matthäus III, 187: „Für ihn [Mt] ist, nach 70 und nach Trennung seiner Gemeinde vom offiziellen Judentum, nicht mehr der Jerusalemer Tempel Ort des Gebets für alle Völker – darum fehlt *πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν*“; vgl. ebd. 179 Anm. 25.

³² Luz, Matthäus III, 186; vgl. Ädna, Stellung, 216 mit Anm. 196.

³³ Vgl. unten unter 4.2.3 zu den unterschiedlichen Deutungen.

³⁴ Die Wendung *καὶ τοὺς ἀγοράζοντας* aus Mk 11,15 fehlt in Codex W (Freerianus, 4./5. Jh.). Dies ist sicher nicht die ursprüngliche Lesart, zeigt aber, in welche Richtung der Text gelesen und interpretiert werden konnte.

was insgesamt für ihre literarische Unabhängigkeit spricht³⁵. Für die Rekonstruktion der ältesten erreichbaren Überlieferung ist Joh 2,13-17 also einzubeziehen.

Mk 11	Joh 2
11 Καὶ εἰσῆλθεν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς τὸ ἱερὸν καὶ περιβλεψάμενος πάντα, ὀψίας ἤδη οὔσης τῆς ὥρας, ἐξῆλθεν εἰς Βηθανίαν μετὰ τῶν δώδεκα. (...)	13 Καὶ ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, καὶ ἀνέβη εἰς Ἱεροσόλυμα ὁ Ἰησοῦς.
15 (...) Καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερὸν ἤρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας καὶ τοὺς ἀγοράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ, καὶ τὰς τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν καὶ τὰς καθέδρας τῶν πωλούντων τὰς περισσότερὰς κατέστρεψεν,	14 Καὶ εὔρεν ἐν τῷ ἱερῷ τοὺς πωλοῦντας βόας καὶ πρόβατα καὶ περιστερὰς καὶ τοὺς κερματιστὰς καθημένους, 15 καὶ ποιήσας φραγέλλιον ἐκ σχοινίων πάντας ἐξέβαλεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ τὰ τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας, καὶ τῶν κολλυβιστῶν ἐξέχεεν τὸ κέρμα καὶ τὰς τραπέζας ἀνέστρεψεν,
16 καὶ οὐκ ἤφιεν ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ.	16 καὶ τοῖς τὰς περισσότερὰς πωλοῦσιν εἶπεν· ἄρατε ταῦτα ἐντεῦθεν, μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς μου οἶκον ἐμπορίου. 17 ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι γεγραμμένον ἐστίν· ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου καταφάγεται με.
17 καὶ ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· οὐ γέγραπται ὅτι ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν; ὑμεῖς δὲ πεποιήκατε αὐτὸν σπήλαιον ληστῶν.	

Im Folgenden gehe ich an den Grundzügen beider Erzählungen mit ihren Differenzen und Übereinstimmungen entlang, um mich der ältesten erreichbaren Tradition anzunähern. Dabei ist eine Entscheidung nicht immer eindeutig zu treffen.

1.) Datierung und Stellung innerhalb der Erzählabfolge: Beide Evangelien verorten die Tempelaktion Jesu in zeitlicher Nähe zu einem Passahfest (vgl. Mk 14,1; Joh 2,13). Bei Mk (übernommen von Mt und Lk) ist dies jenes Passahfest, an dem Jesus stirbt, bei Joh ein früheres Passah zu Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Damit steht die Tempelaktion Jesu im johanneischen Aufriss (ebenso wie das Tempelwort) nicht in einem direkten zeitlichen Zusammenhang mit seinem Tod. In der Forschung besteht ein weitgehender Konsens, dass die zeitliche Ansetzung der synoptischen Evangelien primär ist, sowie ein Zusammenhang zwischen Jesu Haltung zum Tempel und seiner Anklage und Verurteilung besteht³⁶. Die joh Platzierung der Tempelaktion zu Beginn des Evangeli-

³⁵ So u.a. auch Ådna, Stellung, 179–190; Trautmann, Zeichenhafte Handlungen, 103; Theobald, Evangelium, 226. – Die Entscheidung hängt von der jeweils vertretenen Gesamteinschätzung des Verhältnisses von Joh zu den Synoptikern ab. Ich gehe mit den Johanneskommentaren von z.B. Bultmann, Becker und Theobald prinzipiell davon aus, dass das Joh nicht literarisch von einem oder mehreren der Synoptiker abhängig ist, sondern u.a. zu diesen vorausliegenden (ev. auch mündlichen) Traditionen Zugang hat.

³⁶ So z.B. Theißen/Merz, Jesus, 380f.407–409; Luz, Matthäus IV, 202; Trautmann, Zeichenhafte Handlungen, 125f; Freyne, Jesus, 163; Strotmann, Jesus, 174f; Ådna, Stellung, 327f

ums und im Anschluss an das Zeichen in Kana in Galiläa hat zudem eindeutig programmatische Züge³⁷, beide „Zeichen“ ergänzen sich gegenseitig.

Anders verhält es sich jedoch mit der Frage nach den mehreren Jerusalem-aufenthalten Jesu. Es ist meines Erachtens kaum denkbar, dass Jesus als religiös engagierter Jude nie zuvor Jerusalem besucht haben sollte. Zudem ist die „Wallfahrt im Zeitalter des zweiten Tempels“ eine überaus populäre Angelegenheit gewesen, auch für jüdische Menschen aus Galiläa³⁸. In den synoptischen Evangelien wird die Geschichte lediglich auf den letzten und entscheidenden Jerusalem-besuch Jesu fokussiert. Möglicherweise lässt sich die in Joh 2,13 erwähnte Nähe des Passahfestes als Reminiszenz an eine ältere Datierung verstehen³⁹, die in den synoptischen Evangelien erhalten ist. Durch eine Platzierung der Tempelaktion zu Beginn bei gleichzeitiger Beibehaltung der Zeitangabe hätte sich dann die Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu bei Joh verlängert. Es spricht also viel für die synoptische Datierung der Tempelaktion Jesu, weniger allerdings dafür, dass sie bei Jesu erstem oder einzigem Aufenthalt in Jerusalem stattgefunden hat⁴⁰.

2.) Besonders auffällig ist der Unterschied hinsichtlich der erwähnten Tiere. Während Mk lediglich von Tauben berichtet, ist in der joh Version auch von Rindern und Schafen die Rede, sowie von einer Peitsche aus Stricken, die Jesus anfertigt und zur Austreibung verwendet. Für die synoptische Version spricht die insgesamt anzutreffende joh Tendenz zur Steigerung⁴¹, die sich u.a. auch im (bei Joh extra betonten) Ausschütten der Geldmünzen manifestiert. Insgesamt lässt sich im Blick auf Joh von einer „Dramatisierungstendenz“ der Erzählung sprechen⁴². Zudem zeigt die historische Rekonstruktion der Gegebenheiten, dass zwar der Verkauf von Tauben, nicht aber der von Schafen und Rindern im Tempelareal stattgefunden haben dürfte.

Herodes der Große (37-4 v.Chr.) erweiterte bei seinem Ausbau des Jerusalemer Tempels den Tempelplatz beträchtlich. Neuere Rekonstruktionen der lokalen Gegebenheiten gehen davon aus, dass die Ausdehnung des heutigen Tempelgeländes (Haram-aš-Šarīf) mit der des herodianischen identisch ist; die Länge der Umfassungsmauern beträgt im Osten 470, im Norden 315, im Westen 488 und im Süden

(dort weitere). – Schon in der Frühzeit wurde hier ein Zusammenhang gesehen, vgl. Justin, Dialog, 17,3, dazu Metzdorf, Tempelaktion, 119 Anm. 397.

³⁷ Theobald, Evangelium, 223; Wengst, Johannesevangelium I, 106f.

³⁸ Vgl. die Ausführungen von Safrai in seiner gleichnamigen Darstellung, bes. 44–65.135–140.

³⁹ Etwa im Zusammenhang eines vorjoh Passionsberichtes, dem die Episode entstammen könnte, vgl. Theobald, Evangelium, 226; Schleritt, Passionsbericht, 142–150; Zeller, Beseitigung, 66.

⁴⁰ Mit früheren Aufenthalten Jesu in Jerusalem rechnen z.B. auch Freyne, Jesus, 115.152f; Schröter, Jesus, 271; Fredriksen, Jesus, 275f.

⁴¹ Zu dieser Tendenz vgl. auch die Parallele im mt *πάντας*, das in Joh 2,15 in anderen Zusammenhang auftritt. Dabei hat die grammatische Inkongruenz der Formulierung *πάντας ἐξέβαλεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ τὰ τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας* die Auslegung reichlich beschäftigt; sie lässt sich als Indiz dafür lesen, dass die „Schafe und Rinder“ ein sekundäres Element sein könnten.

⁴² Vgl. Ädna, Stellung, 191–197.

280 Meter⁴³. Schon die Größe dieses Bereichs lässt einige Ausleger an der historischen Möglichkeit der „Tempelreinigung“ zweifeln; es sei „schwer vorstellbar, wie Jesus allein den weiten Tempelplatz sollte gereinigt haben, weshalb die Tempelpolizei nicht eingegriffen hat [...] oder die römische Wache auf der Burg Antonia“⁴⁴. Eine genauere Betrachtung der lokalen Verhältnisse ergibt allerdings ein differenzierteres Bild: Rekonstruktionen anhand von Ausgrabungen vor allem an der Südseite des Tempelberges und dem südlichen Teil der Westmauer⁴⁵, kombiniert mit Beschreibungen, die sich bei Josephus und in rabbinischen Schriften erhalten haben, zeigen, dass das wohl gesamte Plateau von Säulenhallen umgeben war, die an der Südseite eine dreischiffige, sogenannte „königliche Basilika“ bildeten. Josephus beschreibt bewundernd ihre Pracht und Größe (vgl. Ant 15,411–416), Fragmente dieses Baus sind bei Ausgrabungen gefunden worden⁴⁶. Das Marktgeschehen war nun nicht über das Tempelareal verteilt, sondern fand in der überdachten südlichen Basilika statt, also keineswegs direkt vor Augen der Wache in der römischen Burg Antonia, sondern auf der am weitesten von dieser entfernten Seite des Tempelplatzes. Die südliche Basilika war primär über einen monumentalen Treppenzugang am Süden der Westmauer zugänglich. Wo die Treppe auf die Tempelplattform traf, haben sich Reste des Bogens erhalten (sog. Robinson-Bogen), die gefundenen Fundamente zeigen darüber hinaus, dass der untere Teil der Treppe in einem 90 Grad-Winkel ins innerstädtische Zentraltal mit seinen Märkten führte⁴⁷. Wer von Süden auf den Tempelplatz wollte, konnte die Basilika auch vermeiden, da von den beiden Huldatoren in der Südmauer aus Gänge unter der Basilika hindurch direkt auf den Tempelplatz mündeten⁴⁸. Lage und Zugänglichkeit der südlichen Basilika machen es unwahrscheinlich, dass in dieser auch Schafe und Rinder verkauft wurden, die man zunächst durch die Stadt und über die Tempeltreppen hätte bringen müssen; zudem gibt es Hinweise, dass die Märkte für größere Opfertiere nördlich außerhalb des Tempelgeländes lagen⁴⁹ – und in der erhaltenen antiken Literatur ist nirgendwo außer in Joh 2,14f von einem Viehmarkt im Tempelbereich die Rede⁵⁰.

Lokale Gegebenheiten lassen ebenso wie der Vergleich der Evangelienberichte darauf schließen, dass der Ausgangspunkt der Überlieferung eine relativ begrenzte Aktion Jesu gewesen ist, die in der südlichen Basilika stattfand und eben

⁴³ Vgl. Ädna, Jerusalemer Tempel und Tempelmarkt, 4.

⁴⁴ Lohmeyer, Markus, 237; ähnliche Argumente finden sich u.a. auch bei Schmithals, Markus II, 490f; Wengst, Johannesevangelium, 107f; Becker, Evangelium nach Johannes I, 123f; weitere Zweifler bei Ädna, Stellung, 8–12.316–321. – Schon in der alten Kirche wurde die Historizität diskutiert, vgl. Origenes, Johanneskommentar X, 25, 145–147 (SC 157, 474–476), deutsche Übersetzung bei Metzendorf, Tempelaktion, 51.

⁴⁵ Die archäologischen Möglichkeiten im Gebiet des Tempelberges sind aus politischen Gründen sehr eingeschränkt; zur wechselvollen Geschichte der Zuständigkeiten und der durchgeführten Untersuchungen und Grabungen vgl. Avni/Seligman, The Temple Mount 1917–2001.

⁴⁶ Vgl. Ädna, Tempel, 56–76.82–84; Eilat Mazar, Complete Guide to the Temple Mount Excavations, 33f; Rekonstruktionszeichnungen der Ansicht von Südwesten ebd., 25.28, sowie bei Benjamin Mazar, Archaeological Excavations near the Temple Mount, 26f. Pläne des Grundrisses zu herodianischer Zeit finden sich u.a. bei Busink, Der Tempel von Jerusalem, Bd. 2, 1179; Benjamin Mazar, Der Berg des Herrn, 112, mit jeweils beigefügten Einzelbeschreibungen.

⁴⁷ Vgl. Ädna, Tempel, 76f; Mazar, Excavations, 25f.; Mazar, Guide, 34–42.

⁴⁸ Vgl. Ädna, Tempel, 78–82; Mazar, Excavations, 27–30; Mazar, Guide, 48–57.

⁴⁹ Vgl. Ädna, Tempel, 120–126; Safrai, Wallfahrt, 185; Trautmann, Zeichenhafte Handlungen, 115.

⁵⁰ Vgl. Ädna, Tempel, 123.

als eine begrenzte Aktion historisch denkbar ist. Eine Besetzung des gesamten Tempelareals unter Mithilfe der Jüngergruppe in revolutionärer Absicht, wie in der Forschung gelegentlich angenommen⁵¹, ist dagegen kaum plausibel, dagegen sprechen die oben genannten Einwände (Größe des Geländes, Tempelpolizei, römische Wache) und zudem müsste man in diesem Fall annehmen, dass alle Evangelien Ausmaß und Absicht des Ereignisses massiv herunterspielen, während ein Vergleich der Fassungen vielmehr eine Tendenz zu Erweiterung der Aktion (schon im mt *πάντας*) sowie zur Dramatisierung des Geschehens (bei Joh) belegt. Am Beginn der Überlieferung dürfte also eine begrenzte Aktion Jesu als prophetische Zeichen- oder Symbolhandlung gestanden haben⁵², deren Sinn allerdings noch zu erheben ist.

3.) Die Aktion Jesu richtet sich nach Mk 11,15 und Joh 2,14f gegen Geldwechsler, Jesus wirft ihre Tische um und schüttet bei Joh noch zusätzlich die Münzen aus. Die Anwesenheit der Geldwechsler war durch die unterschiedlichen im Umlauf befindlichen Münzen und Währungen erforderlich⁵³. Bevorzugte Währung im Tempel war die tyrische wegen ihrer Wertbeständigkeit durch den stabilen Silbergehalt, anscheinend wurde angesichts dieses Vorzugs darüber hinweg gesehen, dass auf den Halbschekelmünzen auf der einen Seite der tyrische Gott Melkart und auf der anderen ein Adler als Zeussymbol abgebildet ist⁵⁴. Die jährlich zu errichtende Tempelsteuer für einen männlichen erwachsenen Juden betrug einen halben Schekel, die Abgabe war für Frauen, Kinder, Sklaven und Sklavinnen freiwillig⁵⁵. Die Tempelsteuer wurde auch in der Diaspora eingesammelt, in Jerusalem und seinem Umland waren die Geldwechsler im Auftrag der Tempelverwaltung dafür zuständig. Die Einnahmen waren für das Funktionieren des Tempelbetriebes notwendig.

In Joh 2,14 heißen die Geldwechsler zunächst *κερματισταί*, im nächsten Vers wird wie in Mk 11,15 und Mt 21,12 die Vokabel *κολλυβιστοί* verwendet, wohl um eine Doppelung von *κερματισταί* mit dem Objekt *τὸ κέρμα* zu vermeiden. Beide Vokablen beziehen sich auf kleinere Münzen, für einen „Bankier“ größeren Stils wäre eher *τραπεζίτης* erwartbar⁵⁶. *κολλυβιστοί* ist abgeleitet von

⁵¹ Vgl. die Beispiele bei Luz, Matthäus III, 185; Ådna, Stellung, 11f.301–306.

⁵² Dies ist eine inzwischen verbreitete Ansicht der Forschung, vgl. etwa Trautmann, Zeichenhafte Handlungen, 119–121; Ådna, Stellung, 332 u.ö.; Luz, Matthäus III, 185f; Sanders, Sohn Gottes, 370; ders., Jesus and Judaism, 69–71; Zeller, Beseitigung, 80; Betz, Jesus, 460; Bond, Jesus, 139; Theißen/Merz, Jesus, 380f; Strotmann, Jesus, 170f.

⁵³ Zu diesen und den folgenden Einzelheiten vgl. die sehr detaillierten Angaben bei Ådna, Tempel, 96–118.

⁵⁴ Vgl. Jeremias, Widerspruch, 180 Anm. 1*, unter Verweis auf Ben-David, Jerusalem und Tyros.; Freyne, Jesus, 85–87. – Ich bedanke mich bei Claus-Hunno Hunzinger, Hamburg, für Anschauungsmaterial aus seiner privaten Münzsammlung.

⁵⁵ Vgl. Ex 30,13f; 2Chr 24,6; Neh 10,33 (zu dieser Zeit ist es ein Drittel Schekel); Mt 17,24 (eine Doppeldrachme entspricht einem halben Schekel, so dass die gefundene Münze für Jesus und Petrus reicht); Philo, SpecLeg I,77f; Josephus, Ant 14,110; mSheq 1,3–5.

⁵⁶ Vgl. die Belege und Bedeutungen bei Liddell/Scott/Jones, Lexicon, zu den entsprechenden Vokablen.

κόλλυβος oder κόλλυβον, Aufgeld⁵⁷ und verweist darauf, dass die Geldwechsler an ihrer Tätigkeit durchaus verdienten. Für die Deutung der Aktion Jesu bedeutet dies, dass sie sich entweder gegen den Profit bei diesen Geldgeschäften richten könnte oder aber den Tempelbetrieb als Ganzes treffen sollte, da die Anwesenheit der Geldwechsler für diesen prinzipiell notwendig war.

Bei Joh wird die Erzählung zusätzlich konkretisiert, indem das Ausschütten der Münzen extra erwähnt ist – jedoch hat schon das bei Mk allein genannte Umstoßen der Tische dieselbe Konsequenz: Die Geldwechsler werden daran gehindert, ihre Tätigkeit auszuüben.

4.) Das Verbot Jesu, ein Gefäß oder Gerät zu tragen (vgl. Mk 11,16), fehlt bei Joh ebenso wie schon bei Mt und Lk. Hier handelt es sich um einen ausgesprochen sperrigen Zug der Überlieferung, was für seine Ursprünglichkeit spricht (s.o.). Gerade aufgrund ihrer Rätselhaftigkeit kommt diesem Verbot eine Schlüsselfunktion für die Deutung der Aktion Jesu zu: Es sollte sich sinnvoll integrieren lassen. Ich werde im nächsten Abschnitt darauf zurückkommen.

5.) Nach Mk 11,16 stößt Jesus die Stühle der Taubenverkäufer um, in Joh 2,16 fordert er die Taubenverkäufer auf: „Schafft dies weg von hier!“, wobei es sich nahelegt, das ταῦτα auf die Taubenkäfige zu beziehen, die inzwischen vor dem inneren Auge der Lesenden aufgetaucht sind. Auch hier wieder lädt die Joh Version dazu ein, sich das Geschehen konkret vorzustellen. Die Mk Version lässt sich jedoch besser mit späteren rabbinischen Texten kombinieren, da diese von Sammelbüchsen für die Geldgaben auch für Tauben wissen, diese also nicht (mehr) direkt angeboten wurden⁵⁸. Safrai vermutet, dass diese Praxis erst nach der Zeit Jesu entstand, und begründet die Änderung damit, dass es „den begeisterten Wallfahrer natürlich abstoßen [musste], wenn er sah, wenn innerhalb des heiligen Bezirks allzu profane Geschäfte getätigt wurden“⁵⁹. Damit setzt Safrai allerdings schon eine bestimmte Interpretation der Tempelaktion Jesu voraus (nämlich jene, die Jesus für die Heiligkeit des Tempels eintreten lässt) und nimmt außerdem an, dass andere Jesu Kritik teilten. Dass sich die Praxis beim Taubenverkauf zwischen 30 und 70 n.Chr. geändert haben könnte, ist dennoch möglich. Wie auch immer die Praxis im Einzelnen gewesen sein mag – wenn Jesus gegen die Taubenverkäufer vorgeht, so trifft er damit einen zentralen Teil des Kultes, da Tauben für zahlreiche Opfer gebraucht wurden und zudem Ersatzopfer für Ärmere waren, die sich keine größeren Tiere leisten konnten (vgl. Lev 5,7-10; 12,8; 14,21-23.30f). Damit deutet sich eine ähnliche Alternative wie bei den Geldwechslern an: Die Aktion gegen die Taubenverkäufer kann entweder generell auf die Praxis im Tempel abzielen oder sich gegen bestimmte Missstände richten, wie etwa zu hohe Preise für die Ersatzopfer der Armen⁶⁰. Letzte-

⁵⁷ Ebd.; vgl. Luz, Matthäus III, 187 Anm. 77.

⁵⁸ Vgl. mSheq 6,5; tSheq 3,2-3; Strack/Billerbeck I, 851; Ädna, Tempel, 130-134; Safrai, Wallfahrt, 185f.

⁵⁹ Safrai, Wallfahrt, 186.

⁶⁰ Ein Konflikt um die Preise ist rabbinisch belegt, vgl. mKer 1,7; Strack/Billerbeck I, 851; Ädna, Tempel, 134.

res wäre eine Aktion für einen (verbesserten) Tempelkult, ersteres eine Aktion, die eben diesen zum Erliegen brächte.

6.) Komplex ist die Frage nach den jeweils folgenden deutenden Sprüchen, da möglicherweise *alle* Deutungen sekundär sind. Am deutlichsten ist dies bei dem Zitat von Ps 69,10 in Joh 2,17, das als Reflexion von Jüngerseite eingeführt wird und zeigt, dass der Evangelist „schon das Folgende – bzw. das Ganze des Wirkens Jesu – im Auge [hat] und meint, daß Jesu Eifer ihn in den Tod führen wird“⁶¹. Die übrigen Deutungen rekurrieren durchgehend auf prophetische Tempelüberlieferungen: In Mk 11,17 wird zunächst Jes 56,7 zitiert (ὁ οἶκος μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν) und sodann die „Räuberhöhle“ (σπήλαιον ληστῶν) aus Jeremias (Anti-)Tempelrede eingespielt (Jer 7,11), und in Joh 2,16b (μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς μου οἶκον ἐμπορίου) dürfte eine Anspielung auf Sach 14,21 vorliegen, wo der ideale Tempel als einer ohne „Händler“ imaginiert ist⁶². Die Aufforderung des joh Jesus: „Macht meines Vaters Haus nicht zu einem Handelshaus!“ folgt ohne erneute Redeeinleitung und passt besser zu der gerade erzählten Geschichte, nach Bultmann handelt es sich um „ein ganz aus der Situation erwachsenes Wort“⁶³, was seine Ursprünglichkeit bezweifeln lässt – aber nicht ausschließt, dass es die Intention der Aktion zutreffend wiedergibt. In Mk 11,17 folgt dagegen ein Neuansatz durch eine „typisch markinische Anreihungsformel“⁶⁴ (καὶ ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς) sowie die Markierung des Folgenden als Schriftzitat (οὐ γέγραπται ὅτι), und es ist nicht ohne Weiteres ersichtlich, wie das „Haus des Gebets für alle Völker“ und die „Räuberhöhle“ mit den zuvor geschilderten Aktionen zusammenstimmen. Festzuhalten bleibt, dass sich keines der Worte mit hinreichender Sicherheit auf den historischen Jesus zurückführen lässt, bei allen könnte es sich um Deutungen der Evangelien oder um solche aus diesen vorausliegenden Traditionen handeln. Allerdings passt der Rückgriff auf Prophetentradition insgesamt zu der oben angenommenen Charakterisierung der Tempelaktion Jesu als prophetischer Zeichen- oder Symbolhandlung – was bedeutet, dass der historische Jesus in prophetischer Tradition gehandelt hat und das möglicherweise auch zum Ausdruck gebracht haben könnte. Die Einzeldeutungen der Evangelien würden dann in je unterschiedlicher Weise konkretisieren, ohne dass wir mit hinreichender Sicherheit sagen können, welche Variante die ursprüngliche gewesen ist.

An dieser Stelle zeichnet sich eine mögliche Verbindung ab zu den von Eckhard Rau behandelten Texten gegen „dieses Geschlecht“, da auch dort prophetische Tradition aufgenommen wird, was nach Rau auf den historischen Jesus zurückgeht. Dieser Zusammenhang ist für das Folgende im Auge zu behal-

⁶¹ Bultmann, Evangelium, 87; vgl. auch Theobald, Evangelium, 229.

⁶² In Sach 14,21b heißt es: „Es wird an jenem Tag keinen einzigen Händler mehr im Haus JHWHs Zebaoth geben“; die Septuaginta übersetzt כַּנְנַיִם mit *Xananaïos*, durch die Übersetzung von Aquila und den Targum Jonathan ist aber die Bedeutung „Händler“ auch für spätere Zeit belegt, vgl. Ådna, Stellung, 202f; Theobald, Evangelium, 230; Paesler, Tempelwort, 246f..

⁶³ Bultmann, Evangelium, 87.

⁶⁴ Gnllka, Markus II, 127; vgl. Zeller, Beseitigung, 67; Trautmann, Zeichenhafte Handlungen, 87.

ten, da er im Blick auf den historischen Jesus weiterführen könnte: Anhand von Mk 11,11-17 allein haben wir keine Möglichkeit zu entscheiden, ob der Rekurs auf Prophetisches auf Jesus selbst zurückgeht oder eine nachträgliche Deutung einer jesuanischen Aktion darstellt. Finden sich ähnliche Rückgriffe auf prophetische Tradition jedoch auch in anderen Überlieferungsschichten, so wird eine Rückführung auf Jesus selbst wahrscheinlicher.

4.2.3 Mögliche Deutungen der Tempelaktion

Fraglos ist die Tempelaktion Jesu eine höchst aggressive Handlung, auch wenn sie nur von begrenztem Ausmaß war und keine revolutionäre Besetzung des Tempelgeländes einschloss. Fraglich ist allerdings die Deutung dieser aggressiven Aktion: Im Durchgang durch die Einzelelemente im vorherigen Abschnitt hatte sich die Alternative abgezeichnet, dass sich die Aktion entweder gegen Missstände im Tempel richten könnte oder den Tempelbetrieb insgesamt angreifen würde. Das erste zielt letztlich auf eine *Verbesserung* des Tempels, das zweite hat sein *Ende* im Blick. Nach dieser Alternative lässt sich die umfangreiche Forschungsdiskussion strukturieren⁶⁵. Im Folgenden werde ich vier Möglichkeiten der Deutung diskutieren, je zwei von beiden Seiten der genannten Alternative.

1.) Verbreitet ist die Deutung als „Kommerzkritik“⁶⁶. Die Aktion richtet sich in dieser Auffassung gegen Bankgeschäfte im Tempel, gegen die sich bereichernde Tempelaristokratie⁶⁷ und nimmt Partei für die Armen. Diese Deutung lässt sich in Richtung einer generellen Kapitalismuskritik ausweiten, was sie auch neuzeitlich attraktiv macht, aber wohl über den antiken Kontext hinauschießt. Verbinden lässt sie sich mit prophetischer Sozial- oder Tempelkritik (Jeremias „Räuberhöhle“⁶⁸) und sie passt zur joh Deutung, die das „Handelshaus“ im Tempel anprangert. Es bleiben jedoch schwerwiegende Probleme, vor allem im Hinblick auf die Tauben und die Gefäße/Geräte: Wenn Jesus die Taubenverkäufer attackiert und damit den Taubenverkauf unterbindet, so nützt das gerade den Armen wenig, für die Taubenopfer die einzige Möglichkeit waren, überhaupt Opfer zu bringen und am Kult zu partizipieren; effektiver für diese

⁶⁵ Interessanterweise finden sich nahezu alle Motive der folgenden Deutung schon in der antiken Exegese der Kirchenväter, vgl. die instruktive Darstellung bei Metzendorfer, Tempelaktion, 5–127.

⁶⁶ Vgl. Betz, Jesus, 461–472; Bauckham, Demonstration, 75–81; weitere bei Ådna, Stellung, 337–342.

⁶⁷ So Bauckham, ebd.; Belege für Korruption sowie deren Kritik bei Evans, Action, 421–428; Evans, Predictions, 120–132.

⁶⁸ Dabei ist allerdings zu bedenken, dass eine „Räuberhöhle“ an sich nicht der Platz ist, an dem Räuber ihr Handwerk ausüben, sondern wohin sie sich zurückziehen und ihre „Einkünfte“ lagern; vgl. Bond, Jesus, 141; Strotmann, Jesus, 171.

Zielgruppe schiene eine Preissenkung⁶⁹. Ein noch größeres Problem ist eine plausible Erklärung von Mk 11,16 im Kontext dieser Deutung, da nicht einsichtig ist, was das Tragen irgendwelcher Geräte im Tempelareal mit den kritisierten Geldgeschäften zu tun haben könnte.

2.) Eine alternative Deutung, die mit der vorherigen auch kombiniert werden kann, sieht in der Tempelaktion einen Einsatz für die Heiligkeit des Tempelbereichs⁷⁰. Kritisiert würden dabei nicht nur die Profanisierung des Tempelareals als Platz für Geldgeschäfte, es lassen sich auch darüber hinaus noch die Störungen der Heiligkeit des Ortes durch Geschäfte mit Tieren anführen⁷¹ sowie etwa die paganen Münzen mit Abbildungen des tyrischen Gottes Melkart; auch die positive Bestimmung des Tempels vermittels des Zitats von Jes 56,7 und die „Räuberhöhle“ mit ihrer Anknüpfung an die Tempelkritik aus Jer 7 lässt sich in eine solche Deutung integrieren. Schwierig bleibt wiederum das Verbot Jesu aus Mk 11,16, Gefäße oder Geräte durch das Heiligtum zu tragen.

In der Forschung wird Mk 11,16 häufiger mit einer rabbinischen Passage in Verbindung gebracht: „Niemand darf den Tempelplatz betreten mit Stock und Schuh und Geldbeutel sowie mit staubigen Füßen und niemand darf ihn benutzen, um (sich den Weg) abzukürzen und auszuspähen“⁷². Hier anknüpfend ließen sich die Geräte/Gefäße auf die (verbotenen) Geldbeutel deuten, oder sich das Verbot Jesu generell als eine Untersagung verstehen, Gerätschaften durch den Tempelbezirk zu tragen, während man diesen als Abkürzungsweg benutzt⁷³. Ersteres ist deshalb problematisch, weil es sich bei der (vermeintlichen?) rabbinischen Analogie nicht um ein generelles Verbot handeln kann, Geld zum Tempelplatz mitzunehmen, welches für den Einkauf von Opfern notwendig war. Die rabbinischen Belege haben vielmehr „nicht den normalen Tempelplatzbesucher im Auge, sondern den in Jerusalem eintreffenden Wallfahrer“⁷⁴. Auch gegen die „Abkürzungsthese“ werden Einwände vorgebracht: So meint Ådna, dass „der am Ostrand der Stadt befindliche und im Vergleich zur unmittelbaren Umgebung hoch gelegene Tempelplatz als Abkürzungsweg nicht geeignet“ gewesen sei⁷⁵. Seine Begründungen scheinen an dieser Stelle allerdings nicht unmittelbar einsichtig, denn die Existenz des rabbinischen Verbots belegt doch gerade, dass so etwas vorkam (oder zumindest die lokalen Gegebenheiten es denkbar erscheinen ließen). Zudem reduziert Ådna zunächst den möglichen Abkürzungsweg auf die Süd-Nord-Strecke, um zu konstatieren, dass die parallel verlaufenden Hauptstraße im Zentraltal etwa für Wasserträger, die vom südlichen Siloateich kamen und in die nördliche Vorstadt wollten, praktikabler ge-

⁶⁹ Rabbinisch belegt ist der Einsatz von Rabbi Schimeon ben Gamaliel für die Senkung des Taubenpreises, die er auch erreicht, vgl. mKer 1,7; Strack/Billerbeck I, 851; Ådna, Tempel, 134.

⁷⁰ So etwa Zeller, Beseitigung, 75–81. Zeller kommt zu dem Schluss, dass Jesus „durch die symbolische Ausdehnung der Heiligkeitszone auf den ganzen Tempelberg den Tempel und Israel, das sich in den Tagen des Paschafestes dort versammelte, auf das Kommen Gottes vorbereiten wollte“ (78). Ähnliche Deutungen bei Roloff, Kerygma, 96; Schmidhals, Markus II, 493.

⁷¹ Vgl. Safrai, Wallfahrt, 186; kritisch dazu Ådna, Tempel, 132–134.

⁷² So mBer 9,5, zitiert nach Ådna, Stellung, 257; vgl. Strack/Billerbeck, Kommentar II, 27.

⁷³ Vgl. etwa Zeller, Beseitigung 69 Anm. 14; Trautmann, Zeichenhafte Handlungen, 108; Betz, Jesus, 457; Gnika, Markus II, 129; Schmidhals, Markus II, 492.

⁷⁴ Jeremias, Widerspruch, 179, zustimmend zitiert bei Ådna, Stellung, 258.

⁷⁵ Ådna, Stellung, 260.

wesen sei⁷⁶, um dann noch auf diskutierte Ost-West-Abkürzungen einzugeben und diese mit dem Argument abzuweisen, wir wüssten „nichts Genaueres über das mMid 1,3 erwähnte Osttor“⁷⁷. Allerdings: Wenn die Rabbinica es erwähnen, lässt das immerhin auf seine Existenz schließen, zudem setzt auch der bei Josephus (Bell 5,2,3f) geschilderte Ausfall ein Osttor voraus. Bezeichnend scheint in diesem Zusammenhang auch, dass in Ädna Plan des Tempelbezirks weder Ost- noch Nordtor verzeichnet ist⁷⁸, während andere Rekonstruktionen des Geländes mit solchen Toren rechnen und dies auch begründen⁷⁹.

Nimmt man an, dass sich das Verbot Jesus aus Mk 11,16 als Verbot konkretisieren lässt, Geräte oder Gefäße über den Tempelplatz zu tragen, während man diesen als Abkürzungsweg benutzt, so ergibt sich m.E. allerdings ein praktisches Problem hinsichtlich der Vorstellbarkeit der Umsetzung: Wie sollte Jesus alle an einem Abkürzungsweg Interessierten davon abhalten, das Gelände zu durchqueren, während er zugleich in der südlichen Säulenhalle Geldwechsler und Taubenverkäufer attackiert? In diesem Falle ist die Größe des Tempelareals tatsächlich ein Argument gegen die Möglichkeit des Erzählten in dieser Deutung. Hält man dennoch daran fest, dass Mk 11,16 authentisch ist und kein späterer Zusatz (bei dem sich ohnehin dieselben Probleme der Vorstellbarkeit ergäben), so folgt daraus, dass die gemeinten Geräte oder Gefäße irgendetwas mit der südlichen Säulenhalle zu tun haben müssen (etwa dort hin- oder von dort weggetragen werden), um dem Verbot Jesu einen Sinn abzugewinnen.

Bei dem Versuch, sich von hier ausgehend der möglichen Bedeutung von Mk 11,16 anzunähern, begegnet man zunächst einer unbefriedigenden Auskunft: *σκεῦος* steht für „ein Gerät aus irgendeinem Material, das irgendwelchen Zwecken dient“⁸⁰. Eine Betrachtung der zahlreichen (nichtmetaphorischen) Belege ergibt jedoch, dass die Bedeutung gerade nicht völlig offen ist, sondern direkt an den jeweiligen Kontext gebunden: Im Haus handelt es sich um Gegenstände aus dem Haus (Num 19,15; Mk 3,27; Mt 12,29; Lk 8,16; 2Tim 2,20), in der Landwirtschaft um Ochseneschirre (LXX 2Kön [= 2Sam HB] 24,22; 3[=1]Kön 19,21), in der Schifffahrt um Gegenstände auf dem Schiff (Jona 1,5; Apg 27,17.19), in kriegerischen Zusammenhängen um Rüstungen oder Kriegswaffen (Dtr 1,41; Ri 18,11.16; 1Kön [= 1Sam] 8,12; 1Makk 3,3). Eine große Anzahl der LXX-Belege bezieht sich auf die heiligen Geräte im Kontext von Stiftshütte und Tempel⁸¹ (vgl. u.a. Ex 25,39; 27,3; 30,27.28; 31,8; 35,13.14.16; 38,23; Num 3,8.31.36; 4,10.12.14.15.26.32; 7,1.85; 18,3; 3[= 1] Kön 7,31.34.37; 15,15; 4[=2]Kön 14,14; 23,4, 24,13; 25,14.16; 1Chr 9,18.29; 18,8; 22,19; 13,26; 28,13; 2Chr 4,11.16.18.19; 5,1.5; 1Esdr 6,17.18.25.59; 8,17.55; 2Edr 1,7; 5,14.15; 6,5; 8,25.33; Jud 4,3; 1Makk 1,21.23; 4,49; 14,15; 2Makk 4,48; 5,16; 9,16; Jer 34,16.19 [27,13.16]; 35,3.6 [28,3.6]; 52,18; Bar 1,8; Ez 40,42; Dan 1,2; 5,2.23) oder auch auf Weihgaben für den Tempel (vgl. u.a. 1Esdr 8,55.56). Dieser

⁷⁶ Vgl. Ädna, Stellung, 259f.

⁷⁷ Ädna, Stellung, 260 Anm. 48.

⁷⁸ Vgl. Ädna, Tempel, 5. An anderen Stellen nimmt Ädna jedoch anscheinend die Existenz von Nord- bzw. Osttor an, vgl. ebd. 19f Anm. 63 (Osttor); 125 (Nordtor für den Transport von Opfertieren von nördlich gelegenen Märkten in den Tempelbezirk).

⁷⁹ Vgl. Busink, Tempel 2, 1178–1180; Mazar, Berg, 112.135f.

⁸⁰ Maurer, Art. *σκεῦος*, 359.

⁸¹ Maurer, ebd. 360, schreibt, es seien „ein gutes Drittel“ aller Stellen, meine Durchsicht ergab, dass es sich eher um einen noch größeren Anteil handeln dürfte, zumindest dann, wenn man die metaphorischen Belege nicht berücksichtigt.

Wortgebrauch ist auch im NT (Hebr 9,21), bei Philo (Leg All III, 102) und Josephus (Bell VI, 389) sowie im POxy 840⁸² belegt.

Im Zusammenhang mit der südlichen Basilika könnte es sich bei den erwähnten *σκεύη* entweder um Gefäße handeln, die zum Transport von vegetabiler Opfermaterie (Mehl, Wein, Öl, vgl. Num 15,1-10; Lev 2; 5,11-13) von der Basilika zum inneren Tempelbereich verwendet wurden⁸³, oder – und das scheint mir vom dominierenden Wortgebrauch her plausibler – um zum Tempel gehörige Geräte, die zu Ausstellungszwecken während der Wallfahrtszeiten aus diesem heraus gebracht wurden, um von den zahlreichen Anwesenden bewundert werden zu können⁸⁴. – Dass ein Äquivalent zu Mk 11,16 in den drei anderen Evangelien fehlt, lässt sich bei einer solchen Deutung mit deren zeitlichen Abstand von den Realia des Tempelbetriebes erklären, sie hatten entweder keine Kenntnis mehr von den Gegebenheiten oder schlicht kein Interesse an den konkreten Einzelheiten des Kultbetriebes, der schon seit längerem nicht mehr bestand.

Die Deutungsmöglichkeiten von Mk 11,16 machen es wahrscheinlich, dass das Verbot Jesu sich nicht gegen eine Profanisierung des Tempels richtet, sondern den „Normalbetrieb“ angreift, also das Funktionieren der üblichen Abläufe als solche. In den Kontext der „Heiligkeitsdeutung“ ist Mk 11,16 also kaum zu integrieren.

Das zentrale Argument gegen die „Heiligkeitsdeutung“ ist allerdings ihre (Nicht-) Vernetzung innerhalb der Jesusüberlieferung: Wir hätten hier den singulären Fall, dass Jesus kultische Reinheits- oder Heiligkeitsregeln ernster nimmt als seine Gegner, und vor allem müsste sich klären lassen, wie der Einsatz für die Heiligkeit des Tempels mit der Ansage seiner Zerstörung zusammenpasst. Auch Zeller, der die „Heiligkeitsdeutung“ der Tempelaktion vertritt, sieht dieses Problem: „In der Tat kann man sich schwer vorstellen, dass sich Jesus zugleich so vehement für die Reinheit des Tempels eingesetzt und seine Zerstörung geweißt hat“⁸⁵. Zeller löst den Widerspruch chronologisch: Jesus könne die Zerstörung des Tempels „erst angekündigt haben, nachdem sein Reformversuch am Tempel gescheitert war, wie auch sonst seine Gerichtsworte erst Reaktion auf erfahrene Ablehnung sind“⁸⁶, und meint, das Tempelwort könne „psychologisch vom Scheitern dieses Versuchs her verständlich werden“⁸⁷.

Interessanterweise taucht also an dieser Stelle die von Eckhard Rau betonte „Ablehnung in Galiläa“ wieder auf, auf die Jesus mit Gerichtsankündigungen reagiert. Nur scheint mir ein chronologischer Ablauf (auch „psychologisch“)

⁸² Text und Übersetzung bei Lührmann, Fragmente, 166–169.

⁸³ So Ádna, Stellung, 264.

⁸⁴ Zu diesem Brauch vgl. Safrai, Wallfahrt, 216–220, mit den entsprechenden rabbinischen Belegen. Safrai verweist ebd. auch auf das in POxy 840 erwähnte „Ansehen der heiligen Geräte“ (vgl. verso Z. 13f.20f; recto Z. 29f; s. Lührmann, Fragmente, 166–169; vgl. Schwartz, Utensils). POxy 840 ist ein Pergamentblatt aus dem 3.–5. Jahrhundert; Ursprungsalter und Herkunft sind kaum zu klären, weshalb ich davon absehe, diesen Text für eine Diskussion über den historischen Jesus und die Reinigungsriten heranzuziehen. Möglicherweise geht es in POxy 840 um christliche Streitpunkte des 2./3. Jh., die u.a. die Taufe betreffen (so Bovon, Fragment, passim; vgl. auch Nicklas, Fragment, 358).

⁸⁵ Zeller, Beseitigung, 78.

⁸⁶ Ebd. 78f.

⁸⁷ Ebd. 81.

schwer nachvollziehbar, der mit einem eigenartig schwankenden Jesus rechnet, der zunächst mit Gerichtsworten auf die Ablehnung in Galiläa reagiert, dann nach Jerusalem kommt, um die Heiligkeit des Tempels zu inaugrieren, um schließlich wieder auf die Seite der Gerichtsankündigung zu wechseln. Für einen solchen Ablauf fehlen entsprechende Indizien im Kontext von Tempelwort und Tempelaktion, und es müsste sowohl das Tempelwort wie auch das Jerusalemwort chronologisch eindeutig nach der Tempelaktion zu situieren sein⁸⁸. So bleibt auch eine Interpretation der Tempelaktion als Einsatz für die Heiligkeit des Tempels letztlich unbefriedigend.

Plausibler scheint es nach dem bisher Ausgeführten, die Tempelaktion mit dem Ende des Tempel(kulte)s oder mit seiner Zerstörung in Verbindung zu bringen.

3.) Nach Jostein Ådna, dem wir die ausführlichsten neueren Untersuchungen zur Tempelaktion und ihren Hintergründen verdanken⁸⁹, greift Jesus generell den Sühnekult des Jerusalemer Tempels an: „Die Tempelaktion bringt den Opferekult zeichenhaft zum Erliegen und weist auf den neuen, wegen des vollendeten Heils in der Basileia nicht mehr der Sühne dienenden Gottesdienst im ‚Haus des Gebetes‘ hin“⁹⁰. Noch darüber hinausgehend führt Ådna aus, dass „die bleibende Bedeutung der Tempelaktion Jesu die einer Zeichenhandlung ist, die auf den Sühnopfertod des messianischen Menschensohnes Jesus Christus als definitive Ersetzung des Sühnopferkultes im Jerusalemer Tempel“ hinweise. Dem entspreche „die nachösterlich früh einsetzende, urchristentumsgeschichtlich und neutestamentlich vorherrschende *sühnethologische Interpretation des Todes Jesu*“⁹¹. Abgesehen davon, dass diese Interpretation des Todes Jesu nach Ansicht vieler Untersuchungen weder die einzige noch die vorherrschende gewesen ist⁹², scheint bei Ådna doch offensichtlich das spätere (und eigene) Bekenntnis in die Tempelaktion des *historischen* Jesus projiziert. Exegetisch besteht das Problem darin, dass in den Tempelüberlieferungen an keiner Stelle der Sühnekult zu Disposition gestellt oder auch nur erwähnt wird. Gegenüber ähnlichen Ausführungen wie denen Ådnas bei Ulrich Wilckens bemerkt Eckhard Rau, „dass es in Jesusüberlieferung keine einzige Stelle gibt, an der die Sühnekraft des bestehenden Kultes bestritten, kritisiert oder auch nur erwähnt, die Sühnefunktion als solche dagegen positiv gewertet wird“. Auch im Tempelwort gehe es nicht um die „Erlöschung der Sühnekraft des Kultes“, hier, wie auch im Jerusalemwort, „in dem der Sühnegeranke ebenfalls keine Rolle spielt,“ seien an-

⁸⁸ Rau, oben Kap. 3, 239, situiert das Jerusalemwort in die Zeit vor Jesu Aufbruch nach Jerusalem.

⁸⁹ Vgl. Ådna, Tempel; ders., Stellung, sowie die Kurzfassung seiner These in: Ders., Jesus' Symbolic Act in the Temple (Mark 11:15-17): The Replacement of the Sacrificial Cult by His Atoning Death.

⁹⁰ Ådna, Stellung, 432; vgl. aber Schmithals, Markus II, 492: „[D]as Verbot, Opfertiere auf dem Tempelareal zu verkaufen, ist mit dem Verbot des Opfern keineswegs identisch“.

⁹¹ Ebd., 444, Hervorhebung dort. Kaum zufällig erscheint der mehrfache Verweis auf Veröffentlichungen Peter Stuhlmachers in Ådnas Ausführungen.

⁹² Zur Diskussion vgl. die diversen Aufsätze in Frey/Schröter (Hg.), Deutungen des Todes Jesu.

dere Gründe für die Tempelzerstörung angeführt. Dass es Jesu Intention gewesen ist, mit seiner Aktion den Tempelkult als solchen abzuschaffen, scheint nicht nur wegen fehlender Angriffe auf den „Sühnekult“ unplausibel, sondern auch deshalb, weil die Haltung Jesu und des frühen Christentums zu Opfer und Tempel(kult) keine prinzipiell ablehnende gewesen ist⁹³: Jesus geht selbstverständlich von Opfern aus (Mt 5,23-24), schickt einen Geheilten zum Priester für das fällige Opfer (Mk 1,40-44), und nach Jesu Tod finden wir die frühe Gemeinde weiterhin im Jerusalemer Tempel (vgl. Apg 3,1; 5,12.42; 21,26-30; 22,17).

Ådna reduziert in seiner Deutung den gesamten Tempelkult auf das Stichwort „Sühnopfer“⁹⁴ und setzt dann strukturell das „Haus des Gebets“ dagegen⁹⁵, während das „Haus des Gebetes“ in Mk 11,17 als Gegensatz eben nicht das „Sühnopfer“ hat, sondern die „Räuberhöhle“. Selbst wenn man also diese Aussage für den historischen Jesus in Anspruch nehmen möchte, so folgt aus ihr gerade nicht die intendierte Abschaffung des Sühnopferkultes. Worum geht es aber dann, wenn man Ådnas Beobachtungen ernst nimmt, dass die einzelnen Elemente der Tempelaktion etwas Weitreichenderes meinen müssen als nur die Verbesserung des Tempelbetriebes und seine „Reinigung“ von bestehenden Unzulänglichkeiten?

4.) Der überzeugendste Ansatz ist m.E. die inzwischen vor allem in englischsprachiger Forschung breit rezipierte⁹⁶ Deutung von E. P. Sanders. Nach Sanders handelt es sich bei der Tempelaktion um eine prophetische Zeichenhandlung, die die bevorstehende Zerstörung des Jerusalemer Tempels symbolisch darstellt⁹⁷: „Jesus predicted (or threatened) the destruction of the temple and carried out an action symbolic of its destruction by demonstrating against the performance of the sacrifices. He did not wish to purify the temple, either of dishonest trading or of trading in contrast to ‘pure’ worship. Nor was he opposed to the temple sacrifices which God commanded to Israel. He intended, rather, to indicate that the end was at hand and that the temple would be de-

⁹³ So auch Sanders, Sohn, 197f., 330; Frederikson, Jesus, 256; Chilton, Whip, 453f; Bond, Jesus, 139f. Betz, Jesus, 461, konstatiert: „The Gospel narratives show by many examples that Jesus was not opposed to the temple as such.“ – Eine positive Haltung Jesu zum Tempel wurde auch schon in der Frühzeit angenommen, vgl. Irenäus von Lyon, Haer IV,2,6 (SC 100, 408), dazu Metzdorf, Tempelaktion, 120 Anm. 398; Origenes, Johanneskommentar X, 34,217-220 (SC 157,214-216), vgl. Metzdorf, Tempelaktion, 57.

⁹⁴ Zur Diskussion des alttestamentlichen Hintergrundes vgl. das Themenheft „Opfer und Kult“ (VF 56,2, 2011), bes. die Aufsätze: Eberhart, Opfer und Kult; Willi-Plein, Ein Blick auf die neuere Forschung; Stoellger, Ende des Opfers. Die Gesamtdiskussion zeigt die Verschiedenartigkeit der Opfer und konvergiert darin, nicht „Sühne“ als zentrale Kategorie für das Verstehen von Opfern anzunehmen, sondern „Gabe“.

⁹⁵ Die blutigen jüdischen Sühnopfer mutieren somit zum gewaltfreien protestantischen Sonntagsgottesdienst, wobei zudem noch die „Hohepriester und Schriftgelehrten“ für den Tod Jesu verantwortlich gemacht werden, vgl. Ådna, Stellung, 444.

⁹⁶ Vgl. Bond, Jesus, 142.

⁹⁷ Vgl. Sanders, Sohn Gottes, 372–382; ders. Jesus and Judaism, 61–76.

stroyed“⁹⁸. Sanders verbindet in seiner Interpretation also Tempelaktion und Tempelwort eng miteinander, und sein Jesus ist – ähnlich wie der Albert Schweitzers – ein radikaler Eschatologe: „Er erwartet einen radikalen Eingriff Gottes, durch den sich die Verhältnisse von Grund auf ändern würden“⁹⁹. Sanders’ Deutung der Tempelaktion nimmt jene Indizien ernst, die darauf verweisen, dass Jesus nicht lediglich eine Verbesserung des Tempelbetriebes anstrebte. Zugleich sieht Sanders aber davon ab, Jesus in eine prinzipielle Gegnerschaft zum Tempelkult zu setzen: Jesus will nicht den jüdischen „Sühnekult“ abschaffen, sondern prophezeit die Zerstörung des Tempels durch Gott.

Anknüpfend an Sanders’ Ausführungen scheint mir in zwei Punkten eine Modifikation angebracht: Zum einen verzichtet Sanders gänzlich darauf, Mk 11,16 in sein Konzept zu integrieren¹⁰⁰. Interpretiert man jedoch diesen Vers nicht als Untersagung von Abkürzungswegen o.ä., sondern, wie oben ausgeführt, auf einer prinzipielleren Ebene (gerichtet gegen den „Normalbetrieb“ des Tempels), so lässt sich dieser Vers durchaus in Sanders’ Deutung einbeziehen: Auch das Verbot Jesu, Geräte im Tempelareal zu tragen, zielt darauf, zeichnerhaft die alltäglichen Vollzüge im Tempel zu unterbrechen. So gesehen stützt Mk 11,16 Sanders’ Interpretation.

Der zweite Punkt: Sanders betont durchgehend die Übereinstimmung Jesu mit Jüdischem. Wenn er jedoch annimmt, es habe überhaupt keine Missstände im Tempelbetrieb gegeben, ignoriert Sanders jene Belege, die etwa auf eine Bereicherung der Tempelaristokratie verweisen, was auch sonst (jüdischerseits) kritisiert wurde¹⁰¹. Die Ankündigung der Tempelzerstörung kann *auch* eine Reaktion auf Korruption und Misswirtschaft sein – womit sich an dieser Stelle die Möglichkeit ergibt, die Einwände der Vertreter der ersten oben dargestellten Theorie (Kommerz- und Korruptionskritik) weniger als prinzipielle Alternative zu Sanders zu lesen, sondern in seine Deutung zu integrieren. Eine Verbindung von Tempelkritik und Tempelzerstörung begegnet schon in prophetischer Tradition, wo beides aufeinander bezogen ist (vgl. bes. Jer 7; 26). Prinzipiell sind *corruption* und *destruction* also keine Alternativen, eins kann zum anderen führen. Die Tempelaktion wäre somit auch ein Affront gegen die Tempelaristokratie und als solcher mitursächlich für deren Betreiben, Jesus unschädlich zu machen. Damit ist allerdings (noch) nicht gesagt, dass es Jesu Intention war oder dass er es als notwendig ansah, in Jerusalem selbst zu Tode zu kommen. Auch ist die Frage weiterhin offen, inwiefern die Parallele zwischen dem Auftreten Jeremias und dem Jesu auf nachträglicher Interpretation beruht oder auf Jesus selbst zurückgeht. Könnte Jeremia das Modell oder Vorbild sein, an dem sich schon der historische Jesus orientiert?

⁹⁸ Sanders, *Jesus and Judaism*, 75. Zu seiner dortigen Fortsetzung „...so that the new and perfect temple might arise“, vgl. unten den nächsten Abschnitt (4.2.4).

⁹⁹ Sanders, *Sohn Gottes*, 383.

¹⁰⁰ Vgl. Sanders, *Jesus and Judaism*, 363f Anm. 1.

¹⁰¹ Belege für Korruption sowie deren Kritik bei Evans, *Action*, 421–428; Evans, *Predictions*, 120–132.

Ein möglicher Einwand gegen Sanders' Deutung besteht darin, auf die gegenläufige Tendenz der Evangelien hinzuweisen: Wenn die Aktion Jesu die Tempelzerstörung symbolisiert, warum haben dann die Evangelien – und insbesondere Johannes¹⁰² – diese Aktion so dargestellt, dass es den Eindruck erwecken könnte, Jesus wolle lediglich gegen das „Handelshaus“ im Tempel einschreiten, d.h. diesen von Missständen befreien, während sie doch gleichzeitig Jesu Wort von der Zerstörung des Tempels überliefern? Wenn Sanders' Interpretation zutrifft, so sollten sich parallele Schwierigkeiten auch in der Überlieferungsgeschichte des Tempelwortes finden. Und dies ist durchaus der Fall, wie sich im Folgenden zeigen wird.

4.2.4 Die Ansage der Tempelzerstörung

Die Ankündigung der Zerstörung des Jerusalemer Tempels ist im Neuen Testament in zahlreichen Varianten überliefert, dazu kommt noch eine Version im Thomasevangelium. Ordnet man die eindeutig ableitbaren Varianten der jeweiligen Grundform zu, so ergeben sich noch fünf unterscheidbare Formen, deren Entstehungsgeschichte umstritten ist:

1.) Mk 13,2: οὐ μὴ ἀφεθῆ ᾧδε λίθος ἐπὶ λίθον ὃς οὐ μὴ καταλυθῆ. Jesus kündigt die Tempelzerstörung mit *passivum divinum*, also durch Gott, an. Von einem neuen Tempel ist nicht die Rede. In Mt 24,2 und Lk 21,6 liegen Übernahmen mit zum Teil differierenden futurischen Verbformen vor, und Lk fügt noch zusätzlich vorn ἐλεύσονται ἡμέραι ἐν αἷς ... ein, wodurch der zeitliche Abstand zwischen Prophezeiung und Eintreffen potentiell verlängert wird.

2.) Mk 14,58: ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτου τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω. Hier ist nicht Gott, sondern Jesus Akteur des Geschehens. Gleichzeitig werden Zerstörung und auch Neubau des Tempels als *Falschzeugnis* gegen Jesus wiedergegeben, weitere Motive sind die „drei Tage“ sowie der Gegensatz „mit Händen gemacht / nicht mit Händen gemacht“. Die Aussage wird in Mt 26,61 übernommen, wobei δύναμαι καταλύσαι abschwächend an die Stelle von ἐγὼ καταλύσω tritt und das Motiv „mit Händen

¹⁰² Bei Joh stellt sich das Problem besonders deutlich. Becker, Evangelium, 124, schreibt zur Deutung der Tempelaktion: „Es geht also um Kultkritik zur Verbesserung der Kultpraxis. Der Kult selbst bleibt in Geltung. So lässt E [= der Evangelist] seinen Christus sonst nie sprechen, dieser sagt vielmehr 4,20-24 das Gegenteil. Es liegt also Tradition vor.“ Zu bedenken ist allerdings, dass die Aussage des Joh Jesus in 4,21 aus der Zeit nach 70 stammt und auch nicht die Zeit des historischen Jesus in den Blick nimmt, sondern eine futurische Ansage ist, verweisend auf die Zeit der johanneischen Gemeinde nach der Tempelzerstörung. Wenn eine Gemeinde nach der Tempelzerstörung alternative Gebetsorte und -weisen findet, so ist dies kein Beleg für prinzipielle Tempelkritik, sondern eine notwendige Reaktion auf die geänderten äußeren Umstände; die Rabbinen haben dasselbe getan. Zu unterscheiden ist also nicht ein „jüdischer“ von einem „christlichen“ Umgang mit der Tempelfrage, sondern die gegebene Situation. Joh zeichnet Jesus zunächst als eifrigen Wallfahrer zu den Festen, woraus sich nicht einfach eine Überbietungstheologie ableiten lässt.

gemacht / nicht mit Händen gemacht“ fehlt, die drei Tage sind geblieben. In Mk 15,29 bzw. Mt 27,40 wird die Aussage jeweils variierend übernommen.

3.) Apg 6,14: Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθνη ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς. Die Ansage der Zerstörung durch Jesus wird als Falschzeugnis im Prozess gegen Stephanus angeführt, die Fortführung differiert, wobei von einem Neubau nicht die Rede ist, entsprechend fehlen auch die „drei Tage“. Das Motiv problematischer Handarbeit begegnet im Kontext (vgl. Apg 7,41.47).

4.) Joh 2,19: λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν. Redender ist Jesus, die potentiell Zerstörenden sind die Angeredeten. Beim Neubau steht ἐγερῶ statt οἰκοδομῶσα, was auf die folgende (Um-)Deutung des Logions auf den Körper¹⁰³ Jesu vorausweist (vgl. Joh 2,21). Die „drei Tage“ sind mit einer anderen Präposition versehen als in Mk 14,58; Verweise auf „Handarbeit“ fehlen.

5.) EvThom 71 (NHC II, p.45,34f): „Jesus sagte: ‚Ich werde [dieses] Haus [zerstören], und niemand wird es [wiederum] erbauen können‘; oder: ... und niemand wird es aufbauen können [außer mir]‘. Der differierende Text am Ende beruht auf alternativen Lakunenfüllungen: πεχε ἰϑ χε ἑναγοριωρ ἄπεειρηει ἀγω μῆ ἀλλὰ ναυκοτῆ ἡκεκοπ]; oder: ... ἀγω μῆ ἀλλὰ ναυκοτῆ ἡ[σαβλαῖ]. Ausgehend von der Größe der Lücke ist die zweite Ergänzung vorzuziehen, zumal sie auch eine größere Nähe zu den anderen uns bekannten Versionen bietet¹⁰⁴. Sprecher ist auch hier wieder Jesus, und er ist auch derjenige, der als Subjekt der Zerstörung auftritt. Ob ein Neubau tatsächlich impliziert ist, scheint ebenso fraglich wie der Bezug auf den Jerusalemer Tempel. Da hier lediglich vom „Haus“ die Rede ist, besitzt das Logion eine größere Deutungsoffenheit als andere Versionen, was auch zum hermeneutischen Programm des EvThom insgesamt passt.

In der Forschungsdiskussion wird von vier der fünf aufgezählten Versionen vertreten, dass es sich um die potentiell älteste handele, ausgenommen ist m.W. nur Apg 6,14. Die beiden Markusversionen¹⁰⁵ sind dabei relativ verbreitete Kan-

¹⁰³ Eine Parallele zur Umdeutung des Motivbestandes auf den Körper findet sich auch bei Paulus, vgl. 2Kor 5,1. Der Zusammenhang mit dem Traditionsgut der Evangelien ist umstritten.

¹⁰⁴ Vgl. Plisch, Thomasevangelium, 182–184; weitere Argumente für die zweite Ergänzung bei Schenke, Bemerkungen, passim, der als dahinter stehende griechische Version annimmt: λέγει Ἰησοῦς καταλύσω [τὸν] οἶκον [τοῦτον] καὶ οὐδεὶς δυνήσεται οἰκοδομήσαι αὐτόν [πλὴν ἐμοῦ].

¹⁰⁵ Zu Mk 13,2 als ältester Version vgl. u.a. Rau, Von Jesus zu Paulus, 24–26; vgl. oben Teil 1, 77 Anm. 288; Paesler, Tempelwort, 229 u.ö.); Theobald, Evangelium, 228. Mk 14,58 ist die älteste Version u.a. nach Theißen, Tempelweissagung, bes. 143; Ders. Lokalkolorit, 206f; Ders./Merz, Jesus, 381; Ädna, Stellung, 128–130 (der allerdings auch Mk 13,2 auf den historischen Jesus zurückführt); Wilckens, Theologie I/2, 62 (vgl. oben Rau, Teil 1, 77). Sanders, Jesus and Judaism, 73–75.88f.251f u.ö., bleibt letztlich unentschieden zwischen der ein- und der zweiteiligen Version.

didaten für die älteste Fassung, während Joh 2,19¹⁰⁶ und EvThom 71¹⁰⁷ eher Außenseiterplätze belegen. Die Forschungslage zeigt, wie schwierig es ist, eine Entwicklungsgeschichte des Tempelwortes zu schreiben: Es scheint kaum möglich, die Fassungen in ein eindeutiges Nacheinander zu sortieren. Mir scheint es deshalb sinnvoller, nicht die jeweiligen Fassungen zu vergleichen, sondern für die Herstellung einer Chronologie vom verwendeten Motivbestand auszugehen. Unter Einbeziehung des Jerusalemwortes, in dem ja ebenfalls von der Tempelzerstörung die Rede ist, ergibt sich folgender Bestand an Hauptmotiven:

	Akteur(e) der Zerstörung	Neubau-motiv	drei Tage	Falsch-zeugnis?	Handarbeit?
Mk 13,2	Gott	–	–	–	–
Q 13,34f	Gott	–	–	–	–
Apg 6,14	Jesus	–	–	ja	im Kontext
Mk 14,58	Jesus („Ich“)	ja	διὰ τριῶν ἡμερῶν	ja	ja
Joh 2,19	Ihr	ja (Körper)	ἐν τρισὶν ἡμέραις	–	–
EvThom 71	Jesus („Ich“)	?	–	–	–

Am deutlichsten scheint das Motiv des Falschzeugnisses ein sekundäres zu sein, weil die Deklaration als „falsch“ logisch auf eine *schon existierende* Aussage rekurriert, die abgewehrt wird, etwa, weil sie problematisch geworden ist. Vergleicht man die beiden Markusvarianten, so lässt sich auch sehen, was nach Mk falsch (und problematisch) sein dürfte: Nämlich das „Ich“ Jesu, das als Subjekt des Zerstörens auftritt¹⁰⁸. Bestätigt wird dieser Zusammenhang durch die parallele Szene in Apg 6, wo ebenfalls Jesus Subjekt des Zerstörens ist und die Aussage als Falschzeugnis deklariert wird. Wenn es sich bei der Zuschreibung der Zerstörung an Jesus um einen sekundären Bestandteil handelt – zwar früher als die Deklaration als Falschzeugnis, aber eben doch sekundär –, so fragt sich, wer ursprünglich Subjekt des Zerstörens gewesen ist. M.E. kann dies nur Gott sein (ausgedrückt z.B. im *passivum divinum*), da das joh „Ihr“ ebenso durch die kontextuelle Umdeutung auf Jesu *σῶμα* bestimmt sein dürfte wie die joh Ersetzung von *οἰκοδομήσω* durch *ἐγερῶ*: Jesus kann in diesem Kontext schlecht behaupten, er würde sein *σῶμα* selbst zerstören oder auflösen¹⁰⁹. Das bedeutet, dass wir bei der Suche nach der potentiell ältesten Fassung zunächst an Mk 13,2

¹⁰⁶ Bultmann, *Evangelium*, 89 Anm. 7, hält Joh 2,19 für „relativ ursprünglich“; Becker, *Evangelium*, 125, hält die joh Fassung für das „älteste Stadium“.

¹⁰⁷ Vgl. Crossan, *Historischer Jesus*, 470–477; sowie Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus*, 53f, nach dem sich die Ursprungsfassung allerdings gegen das „Haus des Herodes“ richtet. Sowohl Crossan wie auch Patterson nehmen jene Lückenergänzung an, die einen Wiederaufbau gänzlich ausschließt, womit ihre Überlegungen überholt sind, geht man von der oben favorisierten alternativen Ergänzung aus.

¹⁰⁸ Vgl. Rau, *Von Jesus zu Paulus*, 23; Hoffmann, *Wort*, 131–134.

¹⁰⁹ Vgl. Gaston, *Stone*, 71.

verwiesen sind, unterstützt durch die Logienquelle, in der ja ebenfalls letztlich Gott Akteur der Zerstörung ist¹¹⁰. Dies trifft sich mit den Ausführungen von Eckhard Rau, die dieser in einem anderen Zusammenhang publiziert hat, und wo er zudem davon ausgeht, dass Apg 6,14 ein früheres Stadium der Überlieferung bewahrt hat als Mk 14,58¹¹¹.

Mit der Annahme, dass „Ich“ Jesu sei sekundär und das Falschzeugnis tertiär, lassen sich auch die Fassung von Joh 2,19 und EvThom 71 vereinbaren: Bei Joh fehlt beides – wenn das Zerstören nicht mehr auf Jesu Aktivität beruht und dazu noch das Tempelwort auf Jesu Tod und Auferstehung umgedeutet wird, so ist es auch nicht mehr nötig, das Wort als Falschzeugnis zu deklarieren. Die Variante in EvThom 71 lässt sich entweder dahingehend erklären, dass dieses Evangelium auf eine Variante Zugriff hatte, die vor Mk 14,58 liegt, also ein älteres Stadium der Überlieferung repräsentiert als Mk 14,58 (mit „Ich“ und ohne Falschzeugnis), oder so interpretieren, dass EvThom 71 die Einstufung als Falschzeugnis ausgelassen hat, da der Problemhorizont der Synoptiker nicht mehr relevant war. EvThom 71 ist damit eine Form des Logions, die entweder vor der faktischen Tempelzerstörung anzusetzen ist, oder deutlich später. Denn eben die tatsächlich im Jahr 70 n.Chr. eingetretene Tempelzerstörung dürfte die Behauptung, Jesus habe gesagt, er würde den Tempel zerstören, zu einer ausgesprochen schwierigen Aussage gemacht haben. Damit kann man für die Einführung des Motivs „Falschzeugnis“ eine Datierung um 70 annehmen, während die Verlagerung des Zerstörungssubjekts auf Jesus *nach* seinem Tod aber *vor* der tatsächlichen Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch die Römer anzusetzen wäre¹¹².

Auch für die übrigen bisher noch nicht diskutierten Elemente dürfte eine sekundäre Entstehung wahrscheinlich sein. Der Gegensatz „von Händen gemacht/nicht von Händen gemacht“ findet sich ausschließlich in Mk 14,58, er ist für hellenistisches Denken typisch und sein Vorkommen in der Stephanusrede im Kontext des Tempelwortes in Apg 6f zeigt, auf welchem Wege er mit der Ansage der Tempelzerstörung verknüpft werden konnte¹¹³.

¹¹⁰ Vgl. unten den nächsten Abschnitt (4.2.5).

¹¹¹ Vgl. Rau, Von Jesus zu Paulus, 15–26.

¹¹² Sucht man nach einem möglichen historischen Kontext für diese Änderung, so wäre wohl über die Caligulakrise nachzudenken. Im Jahr 40 n.Chr. beschloss der römische Kaiser Caligula, sein Bild in Form einer Zeusstatue im Jerusalemer Tempel aufzustellen und diesen mit militärischer Gewalt in ein Heiligtum des Zeus Epiphanes Gaius umzuwandeln, was jüdischerseits Entsetzen auslöste, aber schließlich doch durch die Verzögerungstaktik des römischen Statthalters Petronius sowie durch die Ermordung Caligulas am. 24.1. 41 abgewendet wurde (vgl. Theißen, Lokalkolorit, 149–161, der die zum Teil divergierenden Berichte bei Josephus, Bell II,184–203; Ant 18,261–309; und Philo, LegGai 197–337, untersucht). Mir schiene es möglich, die Betonung, dass es eben *Jesus* ist, der Macht über den Tempel hat, und nicht der römische Kaiser, im Zusammenhang dieser Krise zu lesen.

¹¹³ Vgl. Rau, Von Jesus zu Paulus, 21–23. Vgl. auch die ausführliche Analyse der Belegstellen für χειροποίητος / ἀχειροποίητος bei Paesler, Tempelwort, 204–222, der ebenfalls zu dem Schluss kommt, es handele sich um eine sekundäre Hinzufügung.

Schwieriger ist die Sachlage im Hinblick auf das Neubaumotiv und die drei Tage. Beide Motive treten in Mk 14,58; 15,29; Mt 26,61; 27,40 und Joh 2,19 gemeinsam auf, scheinen also zusammen zu gehören, wobei aber ein Neubau auch ohne die Erwähnung der „drei Tage“ vorstellbar sein könnte¹¹⁴, die Erwähnung der „drei Tage“ aber das Neubaumotiv als Bezugspunkt fordert.

Die „drei Tage“ sind auf den ersten Blick ein Verweis auf Jesus Auferstehung, auf den zweiten Blick fallen jedoch die divergierenden Präpositionen auf: Während der Tempelneubau in einem Zeitraum von drei Tagen geschieht (ἐν τρισὶν ἡμέραις, Joh 2,19.20; Mk 15,29; Mt 27,40 / διὰ τριῶν ἡμερῶν, Mk 14,58; Mt 26,61), findet Jesu Auferstehung nach drei Tagen (μετὰ τρεῖς ἡμέρας)¹¹⁵ oder am dritten Tag (τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ / τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ)¹¹⁶ statt. Die abweichende Formulierung macht fraglich, ob von vornherein eine Anspielung auf die Auferstehung intendiert war¹¹⁷. Die beiden neueren Monografien zum Thema, die sich unabhängig voneinander dieser Frage widmen¹¹⁸, entscheiden sich konträr: Während Ådna die „drei Tage“ lediglich als Synonym für eine kurze Frist zu verstehen¹¹⁹, geht Paesler davon aus, dass trotz des abweichenden Präpositionengebrauchs eine Anspielung auf die Auferstehung vorliegt¹²⁰. Mir scheint Paeslers Argument, dass die Dreitagsfrist im neutestamentlichen Sprachgebrauch (und zwar insbesondere im Spruchgut) durchgehend auf den Auferstehungsgedanken verweist, tragfähiger als Ådnas Rekurs auf Sprachprobleme des Hebräischen/Aramäischen, wo ein Äquivalent für „mehrere, einige“ fehle, weshalb dann „drei Tage“ Ersatzausdruck seien. Ådna setzt letztlich schon eine aramäische Vorform voraus, um den Sprachgebrauch zu erklären, was jedoch an sich erst zu erweisen wäre. Zudem wäre eine Art spontaner Tempelneubau „am dritten Tag“ noch deutlich merkwürdiger als einer, der drei Tage dauert – eine Anpassung der Präpositionen ist somit nachvollziehbar. Als Fazit ergibt sich: Der wahrscheinliche Bezug auf die Auferstehung lässt für die Dreitagesfrist auf ein nachösterliches Interpretament schließen, vermittels dessen eine sich ursprünglich auf den konkreten Tempel in Jerusalem beziehende Weissagung umgedeutet wurde.

Auch wenn es sich somit bei den „drei Tagen“ wohl um einen sekundären Zusatz handelt, so ist damit die Frage noch nicht geklärt, ob dies auch für das Neubaumotiv gilt, d.h. ob dieses Motiv potentiell Jesus zuzuschreiben ist – oder ob es sich um eine sekundäre Weiterentwicklung einer ursprünglich allein von der *Zerstörung* des Tempels redenden Prophezeiung handelt. Für beides gibt es jüdische Parallelen, d.h., es ist jüdisch sowohl denkbar, den Tempel zu kritisieren und/oder seine Zerstörung ins Auge zu fassen, wie auch, einen irgendwie gearbeteten Neubau ins Auge zu fassen. Belege für das zweite finden sich vor allem in solchen Texten, die in der Zeit eines zerstörten Tempels geschrieben wurden,

¹¹⁴ So ist auch eine Fassung denkbar, die das Neubaumotiv ohne die konkreten „drei Tage“ enthält, möglicherweise war dies in EvThom 71 der Fall.

¹¹⁵ So Mk 8,31; 9,31; 10,34; Mt 27,63.

¹¹⁶ So Mt 16,21; 17,23; 20,19; Lk 9,22; 18,33; 24,7.46; Apg 10,40; 1Kor 15,4.

¹¹⁷ Vgl. Bultmann, *Evangelium*, 89 Anm. 7.

¹¹⁸ Kurt Paesler, *Das Tempelwort Jesu*, ist 1999 erschienen, Jostein Ådna, *Jesu Stellung zum Tempel*, im Jahr 2000 publiziert. Ådna verweist in seiner Einleitung (22) darauf, dass ihm Paeslers Untersuchung nicht vorlag.

¹¹⁹ Vgl. Ådna, *Stellung*, 119–121.

¹²⁰ Vgl. Paesler, *Tempelwort*, 167–178.

wie etwa im 4. Esra, syrischen Baruch oder den rabbinischen Texten¹²¹. Angesichts des neutestamentlichen Befundes lässt sich aber eine Datierung all jener Aussagen, die einen neuen Tempel imaginieren, in eine Zeit nach 70 kaum plausibel machen, da das Motiv nicht nur in Mk 14,58 und den davon abhängigen Aussagen begegnet, sondern wohl auch in einer Vorform davon, die hinter Joh 2,19 (und eventuell auch hinter EvThom 71) stehen dürfte und in der die anderen Elemente wie das Falschzeugnis und die Polemik gegen das „von Händen gemachte“ Bauwerk noch nicht zu finden sind¹²².

Betrachtet man die immer wieder herangezogenen jüdischen Parallelen allerdings näher, so ist ihre Parallelität nur von begrenzter Tragfähigkeit. Immer wieder hingewiesen wird auf eine Passage des äthiopischen Henochbuches: „Und ich stand auf, um zu schauen, bis er jenes alte Haus entfernte, und man schaffte alle Säulen und alle (Holz)Balken hinaus, und aller Zierat (= alle kostbaren Geräte?) dieses Hauses wurde mit ihm entfernt, und man schaffte es hinaus und legte es an einem Ort im Süden des Landes nieder. Und ich schaute, bis der Herr der Schafe ein neues Haus brachte, größer und schöner als jenes erste, und er stellte es an den Ort des ersten, das entfernt worden war. Und alle seine Säulen (waren) neu und sein Zierat neu und größer als bei jenem ersten alten, das man hinausgeschafft hatte. Und die Schafe (waren) darinnen“¹²³. Die Schafe sind jene, die beim vorher stattgefundenen Gericht übrig geblieben waren; die Schilderung ist in einen nächtlichen Visionsbericht eingebettet, der sich in apokalyptischer Weise Science-Fiction-artig liest und die Endereignisse in verschlüsselter Art transformiert wiedergibt. Stil- und gattungsmäßig legt sich insgesamt eine Parallelisierung mit der Apokalypse näher als mit der Verkündigung des historischen Jesus. Zudem wird das erste „Haus“ nicht einfach gewaltsam zerstört, sondern eher kompliziert entsorgt; und ob sich der Text ausschließlich auf den Tempel oder nicht vielmehr auf die ganze Stadt (Jerusalem) bezieht, ist ebenfalls unklar. – Zeitlich näher an der Jesusüberlieferung liegt eine Parallele aus dem Jubiläenbuch: „Und ich werde erbauen mein Heiligtum in ihrer Mitte, und ich werde wohnen mit ihnen, und ich werde ihnen Gott sein, und sie werden mir mein Volk sein, welches in Wahrheit und welches in Gerechtigkeit“¹²⁴. Hier ist zwar von einem neuen Heiligtum die Rede, nicht aber von der Zerstörung des bestehenden¹²⁵. – In den Qumranschriften fungiert primär die Gemeinde als (Ersatz-) Tempel, daneben existiert aber auch die Vorstellung eines idealen endzeitlichen Tempels¹²⁶. – Eine geprägte und feststehende Verbindung zwischen Tempelzerstörung und Neubau lässt sich angesichts der Quellenlage nur schwer behaupten, beide Motive treten zwar gelegentlich in denselben Schriften auf, aber auch dann eher nicht im selben Kontext oder gar in einem Einzelsatz in der Art von Mk 14,58.

¹²¹ Oder im fünften Jahrhundert v. Chr. beim späteren Ezechiel, Deuterocesaja, Haggai und Sacharja, vgl. Paesler, Tempelwort, 132f.

¹²² Vgl. Paesler, Tempelwort, 74.119.121, der eine vorrnk Fassung rekonstruiert, die hinter Joh 2,19 gestanden habe: *Καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομήσω αὐτόν.*

¹²³ ÄthHen 90,28f (Übersetzung: Uhlig, JSRZ V,6, 702f).

¹²⁴ Jub 1,17 (Übersetzung: Berger, JSRZ II,3, 317).

¹²⁵ Nach Ådna, Stellung, 44, ist dies zwar impliziert, aber selbst wenn er damit Recht haben sollte, so liegt doch kein Beleg für eine Kombination von Zerstörungs- und Wiederaufbauansage wie in Mk 14,58 etc. vor. Vgl. Gaston, Stone, 119, der den Befund summiert: „In any case a rebuilding is never mentioned in connection with a destruction as in the temple word of Jesus“.

¹²⁶ Zu den Qumranbelegen vgl. Paesler, Tempelwort, 146f.158–161; Ådna, Stellung, 45–47; Sanders, Jesus and Judaism, 82–85.

Nicht nur aus sachlichen, sondern vor allem aus logischen Gründen sind die jüdischen Parallelen nur begrenzt hilfreich, da es jüdischerseits auf jeden Fall *auch* Ansagen der Tempelzerstörung gibt, die keinen Neubau ins Auge fassen – also wäre sowohl ein ein- wie auch ein zweigliedriges Tempelwort Jesu von hier aus gesehen denkbar (oder sogar beides). Die Argumentation muss also auf einer anderen Ebene erfolgen.

Nimmt man eine ursprüngliche Zweigliedrigkeit des Logions an, so bereitet die Interpretation auf der Ebene des historischen Jesus Probleme. Schwierig ist der Referenzbezug: In der johanneischen Variante beziehen sich beide Teile auf dieselbe Größe, nämlich auf den Körper Jesu, er ist der zerstörte und wiederaufgebaute / -erweckte „Tempel“. Dass dies eine joh Umdeutung ist, muss nicht diskutiert werden. Bezieht man aber den ersten Teil auf den konkreten Tempel, so ergibt sich für Mk 14,58 (von dem ja die anderen zweigliedrigen Fassungen abhängen), dass in diesem Falle die Referenz des zweiten Teils nicht dieselbe zu sein scheint: Es wird ein qualitativ vollkommen anderer (ἄλλον) Tempel gebaut: Nachösterlich gesehen ist dieser Tempel die christliche Gemeinde und nicht ein konkreter Neubau in Jerusalem, den es ja nicht gab. Hier liegt eine nachösterliche Umdeutung eben dieser Gemeinde vor, auf der Ebene Verkündigung des historischen Jesus ist der Satz so nicht lesbar. Möchte man den zweiten Teil dennoch auf ein konkretes Gebäude beziehen, so muss man eine ältere Fassung rekonstruieren, die entweder etwa: „Ich werde den Tempel zerstören und wieder aufbauen“¹²⁷ oder: „Dieser Tempel wird zerstört werden, aber Gott wird ihn wieder aufbauen“ gelautet haben könnte. Dann aber ist die Aussage analogielos: In der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu weist nichts darauf hin, dass in diesem „Reich“ ein gebauter neuer Tempel stehen wird. Selbst das himmlische Jerusalem aus Apk 21,22 kommt ohne Tempel aus, weil die göttliche Gegenwart überall ist: Tempel gehören nicht notwendig zum Idealzustand der imaginierten neuen Welt – im Gegensatz etwa zu den Mahlgemeinschaften, die ein fester Bestandteil von Jesu Vorstellung des Gottesreiches sind.

Ist also auch das Neubaumotiv aus Mk 14,58 und Joh 2,19 wohl eher eine Erweiterung, so ergibt sich für das ursprüngliche Jesuswort weiterhin Mk 13,2: Die Ankündigung der Zerstörung des konkreten Tempels durch Gott: Kein Stein wird auf dem anderen bleiben. Dass es sich dabei tatsächlich um eine Prophezeiung handelt, und nicht um ein *vaticinium ex eventu*, folgt daraus, dass es sich nicht um eine tatsächlich korrekte Beschreibung der Tempelzerstörung handelt: Dieser wurde 70 n.Chr. zunächst verbrannt¹²⁸, und aufeinander liegende Steine aus der Zeit des herodianischen Umbaus gibt es bis heute. Auf der Ebene des historischen Jesus dürfte sich Mk 13,2 ohnehin nicht auf die vierzig Jahre später tatsächlich eingetretene Tempelzerstörung im Jahr 70 beziehen, sondern ebenso

¹²⁷ Auch Paesler, Tempelwort, 188–193, interpretiert die von ihm rekonstruierte vorjoh und vormk Fassung des Tempelwortes (καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον καὶ οἰκοδομήσω αὐτόν) als nächsterliche Umformung von Mk 13,2, wobei er die Übertragung in die Ich-Form und die Hinzufügung des zweiten Teils als eng verbunden ansieht.

¹²⁸ Vgl. die Kriegsbeschreibungen bei Josephus, Bell VI, sowie oben Rau, Teil 2, 177, Anm. 456.

wie die Tempelaktion eschatologisch zu deuten sein¹²⁹. Dass die Ankündigung dann angesichts der geänderten Umstände (der Tempel wurde nicht unmittelbar zerstört, aber später eben doch, und es folgte nicht die Parusie des Menschensohnes und das Reich Gottes, sondern die christliche Gemeindebildung) verändert wurde, ist nur folgerichtig.

Was in Mk 13,2 allerdings fehlt, ist eine Begründung des eschatologischen Gerichtshandelns Gottes. Diese Begründung findet sich aber an anderer Stelle der Jesusüberlieferung, nämlich im Jerusalemwort¹³⁰.

4.2.5 Das Jerusalemwort als Verbindungsstück zur Galiläa-Überlieferung

Bei der Exegese des Jerusalemworts kann und werde ich im Folgenden an die Ausführungen Eckhard Raus anknüpfen, die dieser an anderer Stelle veröffentlicht hat¹³¹, und mich deshalb kürzer fassen als bisher.

Das Jerusalemwort (Q/Lk 13,34f / Mt 23,37f) ist fraglos der Logienquelle zuzurechnen, es gehört zur Gattung der prophetischen Unheilsweissagung. Im ersten Teil, dem „Scheltwort“, also der Schuldbegründung, sind die Unterschiede zwischen Lk 13,34 und Mt 23,37 inhaltlich kaum von Belang. Im zweiten Teil, dem „Drohwort“, also der Unheilsankündigung, dürfte die Lk Fassung die primäre sein¹³². Jerusalem wird als „Repräsentantin Israels“ angesprochen, die Geschichte Israels wird dabei als Geschichte der Verweigerung gedeutet, Propheten und Gesandte anzunehmen. Sprecherin ist die Weisheit im Munde Jesu, deren Sammlungsbemühungen sich „Jerusalem“ verweigert hat. Das ‚Sammeln‘ muss sich hier nicht auf eine Diasporasituation beziehen, wie oft in der Tradition, sondern kann (auf der Jesus-Ebene) für die Integration der „verlorenen Schafe“ ins Gottesvolk stehen. So jedenfalls interpretiert Rau und fährt fort: „Hat Jesus sein eigenes Wirken als ‚Sammeln‘ verstanden, dann kann das

¹²⁹ Vgl. Sanders, *Jesus and Judaism*, 73: „If Jesus either threatened or predicted the destruction of the temple and its rebuilding after three days, that is, if the saying in any of its forms is even approximately authentic, his meaning would be luminously clear: he predicted the imminent appearance of judgement and the new age“.

¹³⁰ Für diesen Zusammenhang vgl. Rau, *Von Jesus zu Paulus*, 25f.

¹³¹ Vgl. Rau, *Von Jesus zu Paulus*, 26–35.

¹³² Vgl. Rau, *Von Jesus zu Paulus*, 26; Luz, *Matthäus III*, 377. Zur Erinnerung sei hier die obige (270 Anm. 14) Rekonstruktionsannäherung wiederholt: Q 13,34: Jerusalem, Jerusalem, die du die Propheten tötest und die zu Dir Gesandten steinigst! Wie oft wollte ich deine Kinder sammeln, wie eine Vogelmutter ihre Küken unter die Flügel sammelt, und ihr habt nicht gewollt. 35 Siehe, euer Haus wird euch leer gelassen werden. Ich sage euch, ihr werdet mich nicht mehr sehen, bis der Tag kommt, da ihr sagen werdet: Gesegnet, der im Namen des Herrn kommt! – Fleddermann, Q, 703, rekonstruiert folgenden griechischen Text: Ἱερουσαλήμ Ἱερουσαλήμ, ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν, ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου ὃν τρόπον ὄρνις ἐπισυνάγει τὰ νοσσία αὐτῆς ὑπὸ τὰς πτέρυγας, καὶ οὐκ ἠθέλησατε. ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν. λέγω δὲ ὑμῖν, οὐ μὴ ἴδῃτέ με ἕως ἥξει ὅτε εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.

Scheltwort des Jerusalemwortes als Versuch interpretiert werden, seiner als definitiv angesehenen Ablehnung, und das heißt ja: seinem Scheitern, eine weit ausholende Deutung zu geben“. Jesu Bemühungen werden also in jenen größeren Rahmen der Geschichte von Ablehnungen eingezeichnet, den Rau schon oben in der Exegese von Q 7,31-35 angedeutet hatte¹³³. Signifikant ist weiterhin, dass „derjenige, der sein eigenes Wirken als ‚Sammeln‘ versteht, das hier vorliegende Scheltwort nur dann formulieren kann, wenn er der Überzeugung ist, er selber sei der letzte der von der Weisheit gesandten Boten: Nur dann läßt sich sagen, daß sich die JerusalemerInnen durch keinen der vielen Sammlungsversuche haben sammeln lassen wollen. Nur dann wird aber auch verständlich, inwiefern das Weisheitswort von Lk 11,49-50par davon sprechen kann, daß es die jetzige Generation ist, von der das seit der Schöpfung vergossene Blut der Propheten eingefordert werden wird“¹³⁴. Schon im Scheltwort begegnet damit der eschatologische Jesus, noch deutlicher dann im anschließenden Drohwort. Ich greife noch einmal auf Raus Ausführungen zurück: „Dem Scheltwort des Jerusalemwortes folgt in Lk 13,35(par) eine zweiteilige Unheilsankündigung. Abgesetzt durch das stilgemäße ἰδοὺ, ist V.35a zunächst im futurisch gemeinten Passivum divinum davon die Rede, daß Gott als Reaktion auf die Ablehnung der Boten seiner Weisheit den Tempel, der polemisch distanzierend als ὁ οἶκος ὑμῶν, also als Haus der JerusalemerInnen, bezeichnet wird, verlassen wird. Dabei ist, wie sich durch zahlreiche Parallelen belegen läßt, das Verlassen als Vorstufe zur Zerstörung zu verstehen [...]. Mit Gott, der den Tempel verläßt, wird den JerusalemerInnen auch die an ihm Anteil gebende Weisheit entschwinden, von der es deswegen heißt οὐ μὴ ἴδῃτέ με“¹³⁵. Auf den Rückzug der Weisheit folgt dann das Gericht: „Dann werden die JerusalemerInnen den ἐρχόμενος, mit dem wahrscheinlich der Menschensohn gemeint ist, mit den Worten von Ps 118,26 begrüßen. Dabei ist die Frage eines Zeitraums zwischen dem Verschwinden und der Parusie genausowenig reflektiert wie die nach der Beziehung zwischen der Weisheit und dem ‚Kommenden‘. Das Interesse ruht ausschließlich auf der Ansage des Gerichts, das ja bereits mit dem Hinweis auf den Auszug Gottes aus dem Tempel und dem Verschwinden der Weisheit ins Auge gefaßt wird: Diejenigen, die sich den Boten der Weisheit hartnäckig widersetzt haben, werden sich durch die Huldigung des ‚Kommenden‘ dem Menschensohn unterwerfen. Doch wird es dann zu spät sein. Denn der Menschensohn kommt zum Gericht“¹³⁶. Nach Rau handelt es sich hier also nicht um einen letzten Ruf zur Umkehr, sondern um eine definitive Gerichtsansage, die als solche ebenso zu den Worten gegen „dieses Geschlecht“ passt (die es geradezu zuspitzend abschließt), wie auch in Beziehung zu setzen ist zur Ankündigung der Tempelzerstörung und ihrer zeichenhaften Umsetzung in der Tempelaktion. Rau stellt fest, dass das Jerusalemwort „fest in der Jesusüberlieferung verankert“ sei und „eine Begründung

¹³³ Vgl. oben, Rau, Teil 3, 265.

¹³⁴ Rau, Von Jesus zu Paulus, 32f.

¹³⁵ Ebd., 33.

¹³⁶ Ebd., 33.

für das Wort von der Zerstörung des Tempels durch das eschatologische Eingreifen Gottes bereit“ halte¹³⁷. Den Hinweis auf die feste Verankerung in der Jesusüberlieferung verwendet Rau auch als Argument gegen jene, die im Jerusalemwort einen späteren Zusatz zur Logienquelle sehen wollen, weil sie Jesus keine „apodiktischen Gerichtsaussagen“ oder „horrenden Gerichtsworte“ zutrauen. Im Kontext des Zitierten ist die Verankerung in der Jesusüberlieferung von Rau nicht exegetisch ausgeführt, sie ergibt sich allerdings aus den exegetischen Passagen des vorliegenden Buches über die Worte gegen „dieses Geschlecht“, wo das in der früheren Veröffentlichung Angedeutete entfaltet wird.

Festzuhalten ist mithin, dass sich im Jerusalemwort beide Aussagelinien treffen: Es ist eine (nicht bedingte) Gerichtsansage gegen „dieses Geschlecht“, gegen diejenigen aus der jetzt lebenden „letzten“ Generation, die sich Jesu Sammlungsbemühungen verweigert haben, und es ist zugleich eine Parallelausage zu Tempelwort und Tempelaktion, da es wie diese die Zerstörung des Tempels ankündigt¹³⁸, ohne ein *vaticinium ex eventu* zu sein – und dabei nun auch die Begründung liefert: Die Ablehnung Jesu ist letztlich das ausschlaggebende Kriterium¹³⁹.

Der Zusammenhang zwischen Jerusalemwort und Tempelwort ist schon bei Mt präsent, wo die Ansage der Tempelzerstörung Mt 24,1f (vgl. Mk 13,1f) unmittelbar auf das Jerusalemwort Mt 23,37-39 (vgl. Lk 13,34f) folgt¹⁴⁰. Dem vorausgehend bietet Mt 23,34-36 einen weiteren Text der Logienquelle (Q 11,49-51), der wie das Jerusalemwort die Prophetenverfolgungen in deuteronomistischer Tradition thematisiert. Die Forschung ist sich weitgehend darüber einig, dass die ursprüngliche Stellung des Jerusalemwortes im Kontext der Logienquelle allerdings nicht bei Mt, sondern bei Lk erhalten ist¹⁴¹. Mt hätte hier also schon dasselbe getan wie letztlich auch die moderne Exegese, nämlich inhaltlich zusammenhängende Überlieferungsstücke, die er aus verschiedenen Vorlagen (einerseits Mk, andererseits unterschiedliche Passagen in Q) kannte, miteinander in Beziehung gesetzt. Leider erfahren wir dadurch nichts darüber, wo das Jeru-

¹³⁷ Ebd., 35.

¹³⁸ Theißen, Lokalkolorit, 231, schreibt zu Q 13,34f: „Eine nach 70 formulierte Drohung gegen den Tempel hätte deutlicher auf die Tempelzerstörung Bezug genommen.“ Von Eckhard Rau ist dieser Satz in seinem mir vorliegenden Exemplar unterstrichen und markiert.

¹³⁹ Auch dies lässt sich mit anderen Texten der Jesusüberlieferung verbinden, vgl. etwa die Doppelüberlieferung aus Q und Mk in Mk 8,38; Mt 10,32f; Lk 9,26; 12,8f, wo die Haltung gegenüber Jesus ausschlaggebendes Kriterium im Gericht durch den Menschensohn ist; vgl. Riniker, Gerichtsverkündigung, 333–351. – Ohne hier auf die umfangreiche Forschungsdebatte zu den Worten vom kommenden Menschensohn eingehen zu können, möchte ich nur darauf hinweisen, dass Eckhard Rau diese Wortgruppe auf den historischen Jesus zurückführte. – Tempelzerstörung und Menschensohn treten auch in Stephanusreden und in Mk 14,55–64 in demselben Zusammenhang auf, vgl. u.a. Theißen, Lokalkolorit, 207.

¹⁴⁰ Vgl. ebd., 34.

¹⁴¹ Vgl. u.a. Luz, Matthäus III, 377f; Fleddermann, Q, 700f.; sowie die Einordnung bei Hoffmann/Heil, Spruchquelle, 92f. Für die Ursprünglichkeit der mt Reihenfolge argumentiert Robinson, The Sequence of Q: The Lament over Jerusalem, wo sich zudem ein instruktiver Überblick über die Forschungspositionen zu diversen Fragen des Jerusalemwortes findet, auf die ich hier nicht näher eingehen kann.

salemwort ursprünglich chronologisch zu platzieren wäre. Gehört es als Parallele zum Tempelwort sachlich in die letzte Jerusalemer Zeit im Leben Jesu – oder gehört es wie die Worte gegen „dieses Geschlecht“ zur Reaktion auf die „Ablehnung in Galiläa“? Und wie könnte beides zusammenhängen?

Rau hat oben seine Position angedeutet, das Jerusalemwort sei *vor* dem letzten Jerusalemaufenthalt Jesu einzuordnen¹⁴², eine nähere Begründung fehlt allerdings. Sachlich setzt eine solche Zuordnung des Jerusalemwortes zur Reaktion auf die „Ablehnung in Galiläa“ voraus, „Jerusalem“ nicht konkret, sondern als Chiffre zu interpretieren, im Sinne eines Repräsentanznamens für alle jene, die sich den Sammlungsbemühungen der Weisheit durch ihre Gesandten verschlossen haben. Aber auch eine solche Lektüre impliziert eine beträchtliche Ausweitung der Gerichtspredigt, die sich nun nicht lediglich auf Orte der Jesusablehnung in Galiläa wie Chorazim, Bethsaida und Kapernaum (vgl. Q 10,13-15) bezieht. Berücksichtigt man dazu noch Tempelwort und Tempelaktion, so gewinnt die Erwartung des eschatologischen Gerichts einen umfassenden Charakter, der schwer als Reaktion auf eine lediglich lokale „Ablehnung in Galiläa“ verständlich ist: Warum sollte Jesus in Reaktion auf *diesen* Misserfolg die Zerstörung des *Jerusalemer* Tempels ankündigen?

Das aufgezeigte Problem, über das ich gerne mit Eckhard Rau diskutiert hätte, lässt sich m.E. in zwei Richtungen weiterdenken: Entweder man verortet das Jerusalemwort zusammen mit Tempelwort und Tempelaktion in die Zeit des finalen Jerusalemaufenthalts Jesu – oder man bezieht in die Überlegungen die Möglichkeit früherer Jerusalemreisen Jesu ein, für die ich mich ja schon oben¹⁴³ ausgesprochen hatte. Letzteres scheint mir plausibler, bleibt aber ebenfalls spekulativ, – was wiederum darauf verweist, auf wie unsicherem Boden wir im Hinblick auf die Chronologie des Wirkens Jesu stehen.

Hinweisen möchte ich abschließend noch auf eine exegetische Beobachtung zum Jerusalemwort, die dieses auf einer weiteren Ebene mit Tempelaktion und Tempelwort verbindet: Das „verlassene Haus“ enthält eine mögliche Anspielung auf Jeremia, was durch die wohl mit Einfügung von ἔρημος an dieser Stelle in Korrespondenz zu Jer 22,5 (εἰς ἐρήμωσιν ἔσται ὁ οἶκος οὗτος) noch verstärkt wird, aber auch schon im ursprünglicheren 1k Text angeklungen sein dürfte¹⁴⁴. Das bedeutet aber, dass das Jerusalemwort nicht nur eine allgemeine Anknüpfung an das Schicksal der abgelehnten Propheten in Q 13,34 enthielt, sondern darüber hinaus in Q 13,35 noch eine spezifische an die Gerichtsverkündigung Jeremias. Damit ergibt sich eine strukturelle Parallele zur Tempelaktion, die ja einerseits allgemein in Kontinuität zu „prophetischen Zeichenhandlungen“

¹⁴² Vgl. oben Teil 3, 239, wo Rau konstatiert, es spräche „manches dafür, dass alle Worte, auf die ich im Folgenden eingehe – also auch das Jerusalemwort (Q 13,34f.) – der Zeit *vor* dem Einzug in die Heilige Stadt zuzuweisen sind“. S. auch oben Teil 1, 103: „Wahrscheinlich ist Q 13,34f. das letzte Wort gegen dieses Geschlecht, das sich in Q findet. Es unterstreicht, dass die Ablehnung der vielfältigen Bemühung um die Sammlung des Gottesvolkes, die Jesus widerfahren ist, auch den Horizont seines Auftretens in Jerusalem markiert“.

¹⁴³ Vgl. oben, 286.

¹⁴⁴ Vgl. Fleddermann, Q, 702.705.

steht, also eine allgemeine Verbindung mit Prophetischem aufweist, und andererseits noch eine spezifische Anspielung auf Jeremia zeigt, hier auf die „Räuberhöhle“ aus Jer 7,11. Ich sehe hier ein Indiz, dass sich das Auftreten Jeremias in den behandelten Zusammenhängen nicht lediglich auf der Ebene redaktioneller Zusätze von Mk bzw. Q bewegt, sondern diesen vorausliegen dürfte¹⁴⁵. Um es vorsichtig zu formulieren: Die Strukturparallelen eröffnen zumindest die Möglichkeit, die Jeremiabezüge potentiell auf Jesus selbst zurückzuführen, ohne sich dabei auf Einzelformulierungen festlegen zu können. Die Jeremia-Jesus-Bezüge könnten natürlich auch Resultat voneinander unabhängiger nachträglicher Deutung sein, aber: “This should not obscure the fact that Jesus also engaged in the quintessentially Jewish experience of ‘searching the scriptures’ in order to discern more fully God’s call for him in his own lifetime”¹⁴⁶. War Jeremia das Modell, das Jesus in den Schriften fand und an dem er sich für sein eigenes Handeln und seine Worte im Hinblick auf den Tempel orientierte?

4.3 Was erwartete Jesus in Jerusalem?

Wie angekündigt möchte ich im Anschluss an die exegetischen Ausführungen nun wieder auf die oben angesprochenen Fragestellungen Eckhard Raus zurückkommen. Im ersten Teil des vorliegenden Buches hatte Rau in Anknüpfung an Vögtle zwei Grundfragen formuliert:

„Könnten Tempelaktion und Tempelwort nicht in der Tat eine Provokation sein, die zum Ausdruck bringt, dass Jerusalem dem Gericht verfallen wird? Und vor allem: Müsste in die Formel vom Tod Jesu als der unausweichlichen Konsequenz seines Wirkens nicht der Gedanke aufgenommen werden, dass dieser Tod mehr ist als ein nur erlittenes, von anderen zugefügtes, wenn auch, weil von Gott kommend, bereitwillig angenommenes Geschick? Ist er nicht vielleicht *auch* ein von Jesus selbst herausgefordertes, vielleicht sogar aktiv betriebenes Geschick?“¹⁴⁷

Die erste Frage lässt sich in Konsequenz meiner exegetischen Ausführungen uneingeschränkt bejahen: Tempelaktion und Tempelwort erweisen eben diesen Tempel und damit auch Jerusalem als dem Gericht verfallen. Blickt man auf den größeren Zusammenhang der Fragestellung Raus, nämlich auf die Relation von Galiläa und Jerusalem, so beschränkt sich die Gerichtsverkündigung Jesu nicht lediglich auf Galiläa und gehört nicht ausschließlich in die Zeit der dortigen

¹⁴⁵ Es gibt noch ein weiteres (allerdings ziemlich rätselhaftes) Indiz, das möglicherweise auf eine Jeremiaverbindung verweist. Die in Mk 11,16 auftauchenden „Geräte“ möglicherweise (s.o.) als Tempelgeräte zu klassifizieren, lassen an jene Überlieferungen denken, die Jeremia und die Tempelgeräte in Verbindung bringen. Nach 2 Makk 2,1-8 ist Jeremia Bewahrer der Tempelgeräte, die er unauffindbar verbirgt. In anderen Texten erweitert sich dann die Zahl der durch Jeremia geretteten Geräte, u.a. geht es auch um den Tempelschlüssel, vgl. Wolff, Jeremia, 23–26.78f.

¹⁴⁶ Freyne, Jesus, 150.

¹⁴⁷ Rau, Teil 1, 61.

Wirksamkeit Jesu. Hier gibt es ein Moment von Kontinuität in der Verkündigung Jesu, das Galiläa und Jerusalem miteinander verbindet, oder, genauer gesagt, die Zeit in Jerusalem in Kontinuität stellt mit der Zeit nach der „Ablehnung in Galiläa“. Dabei ist die Kontinuität immerhin so dominierend, dass sich für das Jerusalemwort nicht eindeutig klären lässt, wo es einzuordnen sein könnte. Von hier aus gesehen scheint die „Ablehnung in Galiläa“ die entscheidende Zäsur zu sein, nicht der Aufbruch nach Jerusalem¹⁴⁸. Die zwei Phasen verteilen sich damit auf die Zeit der offenen Verkündigung vor der „Ablehnung“ und die Zeit der dominierenden Gerichtsankündigung nachher, während sich „Galiläa“ einerseits und „Jerusalem“ andererseits weniger als Etikettierungen zweier unterschiedlicher Phasen eignen.

Als Thema gehört die Gerichtsverkündigung zu der von Schweizer so betonten Naherwartung Jesu. Es geht nicht um irgendein Gericht in der Ferne der Zeiten, sondern um genau diejenigen, die sich Jesus in seiner Zeit verweigert haben, sie sind „dieses Geschlecht“ – und zugleich die letzte Generation, jene, über die das Gericht hereinbrechen wird.

Theologischer Deutungsbedarf ergibt sich an dieser Stelle erstens deshalb, weil der Jesus, der uns hier entgegentritt, eine ausnehmend dunkle Gestalt ist, die sich in das gerne propagierte Bild des „lieben“, menschenfreundlichen Jesus schwer integrieren lässt. Deutungsbedarf erwächst zweitens daraus, dass die Erwartung des nahen Gerichts sich nicht erfüllt hat, womit zu konstatieren wäre, dass Jesus sich geirrt hat. Dieser theologische Deutungsbedarf sollte aber m.E. eben zu theologischen Deutungen herausfordern. Die Lösung, dem historischen Jesus die Gerichtsverkündigung (oder sogar die Naherwartung insgesamt) abzusprechen oder sie so weit wie möglich zu eliminieren, indem man sie in spätere Quellenschichten verlegt, ist angesichts der Breite des Quellenbefundes¹⁴⁹ keine plausible Lösung des Problems – und ich finde es ausgesprochen überzeugend, dass Eckhard Rau einer solchen Lösung vehement widerspricht.

Die zweite oben gestellte Frage ist schwieriger zu beantworten. Zunächst sehe ich in den Tempelüberlieferungen keine Hinweise darauf, dass Jesus sein eigenes Todesgeschick „aktiv betrieben“ hat. Die Tempelaktion war nach dem oben Ausgeführten eine prophetische Zeichenhandlung begrenzten Ausmaßes und keine gewalttätige Besetzung des Tempelgeländes, die ein direktes Einschreiten der Ordnungskräfte hätte provozieren müssen. Eine Beschreibung der Tempelaktion als „zelotisch“ (Keim) oder „terroristisch“ (Schweizer) ist somit

¹⁴⁸ So gesehen wird Cäsarea Philippi als Schlüsselort von der Forschung des 19. Jahrhunderts überschätzt. M.E. handelt es sich um einen Ort aus der „geographischen Theologie“ des Markus: Jesus kehrt am nördlichsten Punkt des jüdisch bewohnten Gebietes um, er wechselt (auch geographisch) die Richtung und geht nach Süden und ins Leiden. Entsprechend sind auch die beiden folgenden Leidensweissagungen mit geographischen Angaben versehen: In 9,30 ist die Jesusgruppe wieder in Galiläa, und in 10,32 „auf dem Wege hinaufgehend nach Jerusalem“ (ἐν τῇ ὁδῷ ἀναβαίνοντες εἰς Ἱεροσόλυμα). – Das heißt natürlich weder, dass es den Ort Cäsarea Philippi nicht gab, noch dass Jesus nicht irgendwann in dieser Gegend gewesen sein könnte. Letzteres ist sogar wahrscheinlich, vgl. Freyne, Jesus, 40.55–58.75–78.160f.

¹⁴⁹ Zur breiten Verankerung der Gerichtsüberlieferung in der Verkündigung Jesu vgl. auch Reiser, Gerichtspredigt, 293–314.

nicht treffend, was auch Auswirkungen für die Beantwortung der von Rau folgendermaßen gestellten Alternative hat:

„Zog Jesus nach Jerusalem, um dort trotz seines wahrscheinlichen Todes zu wirken wie bisher – auch wenn er dies nach Keim erst tat, nachdem er sich von seinem zeltotischen Eifer für den Tempel losgesagt hatte? Oder – so Schweitzer – wollte Jesus in Jerusalem von vornherein nichts anderes als getötet werden, und ging, um dies zu erreichen, terroristisch gegen den Tempel vor?“¹⁵⁰

Nach meiner derzeitigen Einschätzung lassen sich beide Alternativen verneinen. Weder ging Jesus „terroristisch“ gegen den Tempel vor, noch setzte er einfach nur sein Auftreten in derselben Weise fort wie zuvor. Denn neben die Kontinuität tritt auch ein Moment der Diskontinuität¹⁵¹: Die Gerichtsansage in Jerusalem steht einerseits in Kontinuität mit Jesu Reaktion auf die „Ablehnung in Galiläa“ in Form von Gerichtsworten, aber sie weitet sie andererseits auch aus, richtet sie auf das symbolische Zentrum und verschärft sie durch eine Zeichenhandlung gleicher Aussageintention. Die gesteigerte Dringlichkeit der Gerichtspredigt verweist wiederum auf den Zusammenhang der Naherwartung, auch dies in gesteigerter Form. Das bedeutet für mich aber, dass die Naherwartung der Schlüssel zum Verstehen des Auftretens Jesu in Jerusalem ist – und nicht seine Absicht, dort zu Tode zu kommen. Meine Folgerung ist also: Jesus bewegt sich ins religiöse, politische und symbolische Zentrum seines Landes, seiner Religion und seiner Welt, weil er dort den Anbruch der Endzeit erwartete¹⁵², und nicht weil er dort sterben wollte. Unbenommen ist dabei, dass der Anbruch der Endzeit (auch für Jesus selbst) Leiden mit sich bringen würde, wie in der Jesusüberlieferung (und anderer jüdischer Literatur) vielfach betont. Unbenommen ist auch, dass Jesu Auftreten in Jerusalem nicht gerade eine Strategie der Risikovermeidung erkennen lässt. Aber wenn er, wie ich denke, überzeugt davon war, dass der Anbruch der Endzeit in allernächster Zukunft bevorstünde, dann ist die Frage, ob Jesus selbst seinen Tod in Kauf genommen oder gar geplant habe, zweitrangig. Wenn Gottes Gericht unmittelbar bevorsteht, ist auch die Überlegung obsolet, wie etwa die römische Besatzungsmacht auf die Tempelaktion reagieren würde und ob Jesus eine solche Reaktion zutreffend habe einschätzen können. Die Neuordnung der Welt wird jede menschliche Reaktion ohnehin überholen.

In Sinne einer solchen Naherwartung interpretiere ich auch das sogenannte Entsagungswort Jesu, auf das sich im Verlaufe der forschungsgeschichtlichen Darstellungen dieses Buches mehrfach Bezugnahmen fanden¹⁵³. Wenn Jesus in Mk 14,25 sagt, er werde nicht mehr vom Gewächs des Weinstockes trinken bis zu jenem Tag, an dem er es erneut im Reich Gottes trinken wird, so zeugt auch

¹⁵⁰ Vgl. oben Rau, Teil 2, 237.

¹⁵¹ Zur Aufgabe, Kontinuität und Diskontinuität miteinander in Beziehung zu setzen, vgl. oben Rau, Teil 1, 41f.

¹⁵² Nach jüdischer Tradition wird sich die eschatologische Wende auf dem Zion vollziehen und von dort weltweit ausstrahlen, vgl. Adna, Stellung, 26f.142; zur Zionstradition und Jesus vgl. auch Freyne, Jesus, 92–121.151f; Bond, Jesus, 135f.

¹⁵³ Vgl. oben 59.68f.99.103.192.240.

dies von der unmittelbaren Nähe der Endzeit¹⁵⁴. Die in diesem Logion angesprochene Zeitenwende ist der Einbruch des Reiches Gottes, d.h. seine Verwirklichung in dieser Welt, und nicht das persönliche Sterben Jesu, an das anschließend er in ein irgendwo schon vorhandenes Reich transferiert würde und dort wieder Wein trinken könnte. Erst die Verortung des Wortes im jetzigen Kontext lässt es auf Jesu Tod bezogen sein, – und eben diesen Rahmen halte ich für sekundär¹⁵⁵.

Mit dieser Einschätzung und meiner zuvor formulierten These habe ich mich von einer der angedeuteten Alternativen in Eckhard Raus forschungsgeschichtlichen Ausführungen entfernt. Der Divergenzpunkt ist meine Einschätzung, dass weder die Leidensweissagungen noch die Einsetzungsworte auf den historischen Jesus zurückzuführen sind. Damit werden aber zwei Grundpfeiler der möglichen These hinfällig, Jesus habe sein eigenes Sterben erwartet oder gar aktiv herbei geführt.

Ich möchte nur kurz andeuten, wie ich die Zusammenhänge sehe: Nach meiner Einschätzung sind die Leidensweissagungen und die damit verwandten Überlieferungen nachträgliche theologische Deutungen des *de facto* eingetretenen Todes Jesu, was ihren theologischen Wert in keiner Weise herabsetzt. Gerade die Tatsache, dass die Ereignisse in Jerusalem sich nicht so entwickelten, wie von Jesus antizipiert – es kam weder das Gericht noch das Reich Gottes –, machte eine solche Bewältigung umso dringlicher. Eine Analogie für eine solche nachträgliche Bewältigung (Wrede redet im Falle der Leidensweissagungen von „Erzeugnisse[n] der Gemeindeapologetik“¹⁵⁶) findet sich in der Art und Weise, wie die Evangelien Jesus vorgängig die Auslieferung durch Judas und die Verleugnung durch Petrus ankündigen und ihn damit das *de facto* Eingetretene voraussehen lassen und so vermeiden, dass der Jesus ihrer jeweiligen Jesuserzählung unbeabsichtigt ausgeliefert und ahnungslos verlassen in seinen Tod geht¹⁵⁷. – Die nachträglich zugeschriebene Voraussage und, im Falle der Leidensankündigungen, auch Sinnggebung dient der Bewältigung des Geschehens und erweist sich damit m.E. als Rückprojektion.

Dazu kommt noch ein Weiteres: Gerade die von Rau rezipierte Jesusliteratur des 19. Jahrhunderts betont das beabsichtigte Sterben Jesu, sein geplantes Sich-Opfern. Nun partizipiert aber diese Jesusforschung (wie jede) an den Grundmythen und -überzeugungen ihrer Zeit, d.h. in diesem Falle des 19. Jahrhunderts. Ein vergleichender Blick auf eine vollkommene andere „Gattung“ als die Jesusforschung erweist nun den geschilderten Plot als Basiserzählung eben dieses Jahrhunderts: Sieht man sich die Szenarien populärer Opern an, so findet sich u.a. Folgendes: Gilda stirbt stell-

¹⁵⁴ Darauf verweist schon der Ausdruck „an jenem Tage“, vgl. den parallelen Sprachgebrauch für die Endzeit in Mt 24,22.29.36.38; Mk 13,19.32; Lk 10,12; 21,34; Apg 2,18; 2Thess 1,10; Offb 9,6. – Der „Fresser und Weinsäufer“ Jesus (vgl. Q 7,34) dürfte wohl kaum eine lange Periode der Weltgeschichte für seine enthaltsame Phase ins Auge gefasst haben; vgl. auch Gräßer, *Naherwartung*, 114–118.

¹⁵⁵ Zur Begründung vgl. Standhartinger, *Die Frauen von Jerusalem und die Entstehung des Abendmahls*, bes. 75–79.

¹⁵⁶ Wrede, *Messiasgeheimnis*, 271.

¹⁵⁷ Damit ist nicht gesagt, dass Jesus sich selbst als nicht betroffen von den Leiden der Endzeit gesehen habe. Dafür, dass er sich hier einbezog, spricht u.a. Lk 12,49f., wo ich die „Taufe“ als Ankündigung einer Verwandlung lese, die das Sterben einschließen kann, aber nicht muss. Wieder ist die primäre Deutungskategorie die (sehr) nahe Endzeiterwartung, nicht das beabsichtigte Streben.

vertretend für ihren Geliebten (Rigoletto); Leonore opfert sich selbst für die Befreiung Manricos (Troubadour); Violetta verzichtet auf Alfredo und stirbt schließlich daran (La Traviata); Posa opfert sich stellvertretend für Don Carlos (Don Carlos); Aida lässt sich einschließen, um gemeinsam mit Radames zu sterben (Aida); Otello folgt der unschuldig ermordeten Desdemona in den Tod (Otello); Norma und Sever verbrennen sich gemeinsam, um ihr Vergehen zu sühnen (Norma); Irene geht mit Rienzi in den Tod statt zu fliehen (Rienzi); Senta stirbt, um den Holländer zu erlösen (der fliegende Holländer); Elisabeth opfert sich und ihre Liebe, um Tannhäuser der Verdammnis zu entreißen (Tannhäuser); Lohengrin verzichtet auf seine Liebe, um den Gesetzen des Grals zu gehorchen (Lohengrin); Tristan und Isolde sterben angesichts weltlich nicht lebbarer Liebe den „Liebestod“ (Tristan und Isolde); Brünnhilde opfert sich für Siegmund und folgt am Ende Siegfried in den Tod (Götterdämmerung); Leonore wirft sich mit dem Ausruf: „Töte erst sein Weib!“ schützend vor Florestan (Fidelio). Alle genannten Opern sind im 19. Jahrhundert uraufgeführt¹⁵⁸, viele ihrer Aufführungen dürften auch von den bürgerlich-gebildeten Verfassern der Jesusbücher besucht worden sein. – Selbstgewähltes Sterben und Sich-Opfern erscheint somit als Basiserzählung des 19. Jahrhunderts, die als solche gattungsunabhängig wirkt.

Vermutlich hätte Eckhard Rau, hätte er weiter geschrieben, eine andere Jesusgeschichte erzählt als jene, die ich eben angedeutet habe. Einige von Eckhard Raus präladierenden Hinweisen und Fragestellungen lassen sich als Verweise auf eine mögliche Geschichte Jesu lesen, in der dieser sein eigenes Sterben nicht nur in Kauf nimmt, sondern sogar aktiv selbst betreibt. Explizit konstatiert wird dies allerdings nicht. Meine Anfrage an eine solche mögliche Fortsetzung ist folgende: Mir scheint, dass eine so erzählte Jesusgeschichte letztlich den johanneischen Jesus gegenüber dem markinischen ungerechtfertigt favorisieren würde, d.h. einen Jesus zeichnet, der am Ende, als alles nach Plan abgelaufen ist, sagen kann: *τετέλεσται* (Joh 19,30) – und nicht verzweifelt zu Gott schreit: *ελωι ελωι λεμα σαβαχθανι*; (Mk 15,34; Ps 22,2). Die johanneische Jesusgeschichte ist ein großartiger theologischer Entwurf, aber ihr Jesus, der sein eigenes Sterben bewusst plant – und dabei sogar soweit geht, Judas quasi zu beauftragen (vgl. Joh 13,27b) –, ist der johanneische Jesus, nicht der historische.

An einer Stelle in seinem Manuskript kommt Rau auf die hier verhandelte Frage zu sprechen, wenn er schreibt, alle jene, die damit rechnen, dass Jesus „zumindest im letzten Stadium seines Wirkens den eigenen Tod und dessen Heilsbedeutung ins Auge fasste“, müssten sich dabei den Schwierigkeiten stellen, die Rudolf Bultmann formuliert hat. Rau zitiert dann zwei Sätze aus Bultmanns Aufsatz *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*; ich möchte das Zitat hier erweitern: „Die größte Verlegenheit für den Versuch, ein Charakterbild Jesu zu rekonstruieren, ist die Tatsache, daß wir nicht wissen können, „wie Jesus sein Ende, seinen Tod, verstanden hat. Es ist symptomatisch, daß so gut wie allgemein angenommen wird, Jesus sei bewußt in Leiden und Tod gegangen und habe diesen als den organischen bzw. notwendigen Abschluß seines Wirkens verstanden. Aber woher wissen wir das, wenn

¹⁵⁸ Wer einwenden möchte, es liege an der Gattung Oper, möge dasselbe etwa für die Opern Mozarts versuchen (18. Jahrhundert) – und sich so davon überzeugen, dass dies nicht der Fall ist.

die Leidensweissagungen von der kritischen Forschung als *Vaticinia ex eventu* verstanden werden müssen?“ Als Jesus am Ende seines Wirkens nach Jerusalem zog, „hat er schwerlich mit seiner Hinrichtung durch die Römer gerechnet, sondern eher mit dem jetzt erfolgenden Kommen der Gottesherrschaft. Hier bleibt alles Vermutung. Sicher ist nur, daß er von den Römern gekreuzigt worden ist, also den Tod eines politischen Verbrechers erlitten hat. Schwerlich kann diese Hinrichtung als die innerlich notwendige Konsequenz seines Wirkens verstanden werden; sie geschah vielmehr auf Grund eines Mißverständnisses seines Wirkens als eines politischen. Sie wäre dann – historisch gesprochen – ein sinnloses Schicksal. Ob oder wie Jesus in ihm einen Sinn gefunden hat, können wir nicht wissen. Die Möglichkeit, daß er zusammengebrochen ist, darf man sich nicht verschleiern“¹⁵⁹. Die theologische Konsequenz ist für Bultmann, methodisch und hermeneutisch den kerygmatischen Christus vom historischen Jesus zu trennen und letzteren mit dessen eschatologischer Verkündigung in seiner *Theologie des Neuen Testaments* lediglich in das Kapitel „Voraussetzungen“ einzuordnen. Ich halte das für eine weise Entscheidung, die uns auch davon entlasten kann, christologische Deutungen in das Leben Jesu zurückprojizieren zu wollen.

Bultmanns Jesus erinnert wohl nicht zufällig an jenen Jesus, der sich *auch* bei Schweitzer findet. Und zwar nicht an den, der nach Jerusalem geht, um dort bewußt und provoziert zu sterben, sondern an jenen Jesus, der, – für uns vielleicht noch fremdartiger –, in den „Speichen des Weltrades“ hängt. Nach Eckhard Rau zeichnet Schweitzer hier „ein beklemmendes, geradezu surrealistisches Bild“; vielleicht war das Bild so bedrohlich, dass Schweitzer es auch deshalb in den folgenden Auflagen getilgt hat. Ihm sei das letzte Wort gegeben:

„Stille ringsum. Da erscheint der Täufer und ruft: Tuet Buße! das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen! Kurz darauf greift Jesus, als der, welcher sich als den kommenden Menschensohn weiß, in die Speichen des Weltrades, dass es in Bewegung komme, die letzte Drehung mache und die natürliche Geschichte der Welt zu Ende bringe. Da es nicht geht, hängt er sich dran. Es dreht sich und zermalmt ihn. Statt die Eschatologie zu bringen, hat er sie vernichtet. Das Weltrad dreht sich weiter und die Fetzen des Leichnams des einzig unermeßlich großen Menschen, der gewaltig genug war, um sich als den geistigen Herrscher der Menschheit zu erfassen und die Geschichte zu vergewaltigen, hängen noch immer daran. Das ist sein Siegen und Herrschen“¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Bultmann, *Verhältnis* (1960), 452f., verkürzt zitiert oben bei Rau, Teil 1, 56.

¹⁶⁰ Schweitzer, *Reimarus*, 367 (in GLJF getilgt); zitiert bei Rau, Teil 2, 210f.

5.1 *Literaturverzeichnis*

- Ådna, Jostein, *Jerusalem Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert n.Chr.*, ADPV 25, Wiesbaden 1999
- , *Jesus' Symbolic Act in the Temple (Mark 11:15-17): The Replacement of the Sacrificial Cult by His Atoning Death*, in: Beate Ego/Armin Lange/Peter Pilhofer (Hg.), *Gemeinde ohne Tempel/Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum (WUNT 118)*, Tübingen 1999, 461–475
- , *Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung (WUNT II,119)*, Tübingen 2000
- Allison, Dale C., *Who Will Come from East and West? Observations on Matt. 8.11-12 – Luke 13.28–29*, in: IBS 11 (1989), 158–170
- Arens S.M., Eduardo, *The HΛΘON-Sayings in the Synoptic Tradition. A Historico-Critical Investigation (OBO 10)*, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1976
- Avni, Gideon/Seligman, Jon, *The Temple Mount 1917–2001. Documentation, Research and Inspection of Antiquities*, Jerusalem 2001
- Bähr, Hans Walter (Hg.), *Albert Schweitzer. Sein Denken und sein Weg*, Tübingen 1962
- Balla, Peter, *What Did Jesus Think about his Approaching Death?*, in: Labahn/Schmidt (Hg.), *Jesus, Mark and Q*, 239–258
- Barth, Gerhard, *Der Tod Christi im Verständnis des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn ²2003
- Bartsch, Hans-Werner, *Jesus. Prophet und Messias aus Galiläa*, Frankfurt a. M. 1970
- Bauckham, Richard, *Jesus' Demonstration in the Temple*, in: Barnabas Lindars SSF (Hg.), *Law and Religion. Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity by Members of the Ehrhardt Seminar of Manchester University*, Cambridge 1988, 72–89, 171–176
- , *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U. K. 2006
- Bauer, Walter, *Heinrich Julius Holtzmann (geb. 17. Mai 1832). Ein Lebensbild (1932)*, in: Ders., *Aufsätze und Kleine Schriften*, hg. von Georg Strecker, Tübingen 1967, 285–341
- Baumgarten, Otto, *Heinrich Holtzmann*, in: ChW 46 (1932), 435–437
- Baur, Ferdinand Christian, *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zueinander, ihren Charakter und Ursprung*, Tübingen 1847, Nachdruck Hildesheim 1999
- Bautz, Friedrich Wilhelm, *Art. Hase, Karl August von*, in: BBKL II (1990), 581–586
- , *Art. Holtzmann, Heinrich Julius*, in: BBKL II (1990), 1012–1014
- Becker, Jürgen, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth (BST 63)*, Neukirchen-Vluyn 1972
- , *Das Evangelium nach Johannes (ÖTK 4,1)*, Gütersloh ²1985

- , *Jesus von Nazaret*, Berlin/New York 1996
- Ben-David, Arye, *Jerusalem und Tyros. Ein Beitrag zur palästinensischen Münz- und Wirtschaftsgeschichte [126 a.C.–57 p.C.]*, Basel/Tübingen 1969
- Berger, Klaus (Übers.), *Das Buch der Jubiläen*, JSHRZ II,3, Gütersloh 1981, 273–575
- Betz, Hans Dieter, *Jesus and the Purity of the Temple (Mark 11:15-18): A Comparative Religion Approach*, in: JBL 116 (1997), 455–472
- Bird, Michael F., *Who Comes from the East and the West? Luke 13.28-29/Matt 8.11-12 and the Historical Jesus*, in: NTS 52 (2006), 441–457
- Blinzler, Josef, *Die Niedermetzlung von Galiläern durch Pilatus*, in: NT 2 (1957f.), 24–49
- Bond, Helen, *The Historical Jesus. A Guide for the Perplexed*, London/New York 2012
- Boring, M. Eugene, *Sayings of the Risen Christ. Christian Prophecy in the Synoptic Tradition*, Cambridge 1982
- , *The Continuing Voice of Jesus. Christian Prophecy and the Gospel Tradition*, Louisville 1991
- Bornkamm, Günther, *Jesus von Nazareth (Urban-Bücher 19)*, Stuttgart²1957
- Bovon, François, *Das Evangelium nach Lukas (EKK III/1-4)*, Zürich/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 1989–2009
- , *Tracing the Trajectory of Luke 13:22-30 back to Q. A Study in Lukan Redaction*, in: Jon Ma. Asgeirsson u. a. (Hg.), *From Quest to Q*, FS James M. Robinson, Leuven 2000, 285–294
- , *Fragment Oxyrhynchus 840. Fragment of a Lost Gospel, Witness of an Early Christian Controversy over Purity*, in: JBL 119 (2000), 705–728
- Brandenburger, Egon, *Gerichtskonzeptionen im Urchristentum und ihre Voraussetzungen*, in: Ders., *Studien zur Geschichte und Theologie des Urchristentums (SBA 15)*, 1993, 289–338
- , *Taten der Barmherzigkeit als Dienst gegenüber dem königlichen Herrn (Mt 25,31-46)*, Ebd. 95–129
- , *Das Recht des Weltenrichters. Untersuchungen zu Mt 25,31-46 (SBS 99)*, Stuttgart 1980
- , *Art. Gericht Gottes, III. Neues Testament*, in: TRE XII (1984), 469–483
- Braun, Herbert, *Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit (Themen der Theologie 1)*, Stuttgart/Berlin²1969
- Bühner, Jan-Adolf, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung (WUNT II,2)*, Tübingen 1977
- Bultmann, Rudolf, *Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 129)*, Göttingen⁴1958
- , *Das Evangelium des Johannes (KEK)*, Göttingen¹⁰1941, Nachdruck 1968
- , *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (1960)*, in: Ders., *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, ausgewählt, eingeleitet und hg. von Erich Dinkler*, Tübingen 1967, 445–469

- , *Theologie als Kritik. Ausgewählte Rezensionen und Forschungsberichte*, hg. von Matthias Dreher/Klaus W. Müller, Tübingen 2002
- , *Die neutestamentliche Forschung 1905–1907*, in: *MPT* 5 (1908/09), 124–132.154–164, wieder abgedruckt in: *Ders.*, *Theologie als Kritik*, Tübingen 2002, 7–26
- , *Rezension von fünf neutestamentlichen Neuerscheinungen aus den Jahren 1909–1913*, in: *ChW* 28 (1914), 643f., wieder abgedruckt in: *Ders.*, *Theologie als Kritik*, 54–56
- , *Theologie des Neuen Testaments*, 9. Aufl., durchgesehen und ergänzt von Otto Merk, Tübingen 1984
- Buri, Fritz (Hg.), *Ehrfurcht vor dem Leben. Albert Schweitzer. Eine Freundesgabe zu seinem 80. Geburtstag*, Bern 1954
- Busink, Theodor A., *Der Tempel von Jerusalem. Von Salomo bis Herodes – eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus.*, Bd. 2: *Von Ezechiel bis Middot (Studia Francisci Scholten memoriae dicata 3)*, Leiden 1980
- Chilton, Bruce, *The Whip of Ropes ([ΩΣ] ΦΡΑΓΕΛΛΙΟΝ ΕΚ ΣΧΟΙΝΙΩΝ) in John 2:15*, in: *Ders./Craig A. Evans (Hg.)*, *Jesus in Context. Temple, Purity, and Restoration (AGAJU 39)*, Leiden u.a. 1997, 441–454
- Claußen, Carsten/Frey, Jörg (Hg.), *Jesus und die Archäologie Galiläas (BTS 87)*, Neukirchen-Vluyn 2008
- Conzelmann, Hans, *Art. Jesus Christus*, in: *RGG III*, ³1959, 619–653
- Conzelmann, Hans/Lindemann, Andreas, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament (UTB 52)*, Tübingen ¹⁰1991
- Cotter C.S.J., Wendy J., *The Parable of the Children on the Market-Place, Q (Lk) 7:31–35: An Examination of the Parable's Image and Significance*, in: *NT* 29 (1987), 289–303
- Crossan, John Dominic, *Der historische Jesus (1991)*. Aus dem Englischen von Peter Hahnbrock, München 1994
- Dalman, Gustaf, *Die Worte Jesu. Mit Berücksichtigung des nachkanonischen Schrifttums und der aramäischen Sprache*, Bd. I, Leipzig ²1930, Nachdruck Darmstadt 1965
- Deines, Roland, *Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz (WUNT 101)*, Tübingen 1997
- , *Galiläa und Jesus. Anfragen zur Funktion der Herkunftsbezeichnung „Galiläa“ in der neueren Jesusforschung*, in: *Claußen/Frey (Hg.)*, *Jesus und die Archäologie Galiläas*, 271–320
- Delling, Gerhard, *Βάπτισμα βαπτισθῆναι*, in: *Ders.*, *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum, Ges. Aufsätze 1950–1968*, Göttingen 1970, 236–256
- , *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung*, Berlin 1971
- Delobel, Joël (Hg.), *Logia. Les paraboles de Jésus – The Sayings of Jesus (BETHL 59)*, Leuven 2000
- Dibelius, Martin, *Jesus (Sammlung Göschen 1130)*, Berlin ²1949

- Dobschütz, Ernst von, Art. Holtzmann, Heinrich Julius, in: RE³ XXIII (1913), 655–660
- Droysen, Johann Gustav, Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte, Hg. von Rudolf Hübner (1937), Darmstadt 1972
- Dunn, James D. G., Jesus Remembered, Christianity in the Making I, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K. 2003
- Eberhart, Christian, Opfer und Kult in kulturalanthropologischer Perspektive, in: VF 56 (2011), 4–16
- Ebner, Martin, Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozess (HBS 15), Freiburg i. Br. 1998
- , Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge (SBS 196), Stuttgart 2003
- Engelberg, Ernst/Schleier, Hans, Zur Geschichte und Theorie der historischen Biographie, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 38 (1990), 195–217
- Evans, Craig A., Predictions of the Destruction of the Herodian Temple in the Pseudepigrapha, Qumran Scrolls, and Related Texts, in: JSP 10 (1992), 89–147
- , Jesus' Action in the Temple: Cleansing or Portent Destruction? in: Bruce Chilton/Craig A. Evans (Hg.), Jesus in Context. Temple, Purity, and Restauration (AGAJU 39), Leiden u.a. 1997, 395–439
- Feuchtwanger, Lion, Jud Süß. Roman, München 1925
- Fiedler, Peter, Sünde und Vergebung im Christentum, in: Conc 10 (1974), 568–571
- Fleddermann, Harry T., Mark and Q. A Study of the Overlap Texts (BETHL 122), Leuven 1995
- , Q. A Reconstruction and Commentary (Biblical Tools and Studies 1), Leuven/Paris/Dudley, MA 2005
- Fredriksen, Paula, The Historical Jesus, the Scene in the Temple, and the Gospel of John, in: Paul N. Anderson/Felix Just/Tom Thatcher (Hg.), John, Jesus, and History, Vol. I: Critical Appraisals of Critical Views, SBL Symposium Series 44, Leiden/Boston 2007, 249–276
- Frenschkowski, Marco, Galiläa oder Jerusalem? Die topographischen und politischen Hintergründe der Logienquelle, in: Lindemann (Hg.), The Saying Source Q, 535–559
- Frey, Jörg/Schröter, Jens (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament (WUNT 181), Tübingen 2005
- Freyne, Sean, The Geography of Restoration: Galilee-Jerusalem Relations in Early Jewish and Christian Experience, in: NTS 47 (2001), 289–311
- Freyne, Sean, Jesus, a Jewish Galilean. A New Reading of the Jesus-Story, London/New York 2004
- Fried, Johannes, Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik, Darmstadt 2004
- Friedrich, Gerhard, Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament (BTS 6), Neukirchen-Vluyn²1985
- Gaston, Lloyd, No Stone on Another: Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels (NT.S 23), Leiden 1970

- Gathercole, Simon, Jesus' Eschatological Vision of the Fall of Satan: Luke 10,18 Reconsidered, in: ZNW 94 (2003), 143–163
- Gnilka, Joachim, Wie urteilte Jesus über seinen Tod?, in: Kertelge (Hg.), Der Tod Jesu, 13–50
- , Das Evangelium nach Markus I-II (EKK II,1-2), Neukirchen-Vluyn 1978/ 1979
- , Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte (HThK Suppl III), Freiburg im Breisgau 1990
- Goppelt, Leonhard, Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung, Theologie des Neuen Testaments I, hg. von Jürgen Roloff, Göttingen 1975
- Gräßer, Erich, Die Naherwartung Jesu (SBS 61), Stuttgart 1973
- , Albert Schweitzer als Theologe (BHTh 60), Tübingen 1979
- , Studien zu Albert Schweitzer. Gesammelte Aufsätze, hg. von Andreas Mühling, Bodenheim 1997
- , Art. Schweitzer, Albert (1875–1965), in: TRE 30 (1999), 675–682
- Gregg, Brian H., The Historical Jesus and the Final Judgement Sayings in Q (WUNT II, 207), Tübingen 2006
- Groos, Helmut, Albert Schweitzer. Größe und Grenzen. Eine kritische Würdigung des Forschers und Denkers, München/Basel 1974
- Haenchen, Ernst, Das Gleichnis vom großen Mahl, in: Ders., Die Bibel und Wir. Gesammelte Aufsätze II, Tübingen 1968, 135–155
- Hahn, Ferdinand, Das Verständnis der Mission im Neuen Testament (WMANT 13), Neukirchen-Vluyn 1963
- , Das Gleichnis von der Einladung zum Festmahl, in: Otto Böcher/Klaus Haacker (Hg.), Verborum Veritas, FS Gustav Stählin, Wuppertal 1970, 51–82
- , Theologie des Neuen Testaments, Bd. I, Tübingen 2002
- Hampel, Volker, Menschensohn und historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu, Neukirchen-Vluyn 1990
- /Weth, Rudolf (Hg.), Für uns gestorben. Sühne – Opfer – Stellvertretung, Neukirchen-Vluyn 2009
- Harmansa, H.-Konrad, Die Zeit der Entscheidung. Lk 13,1-9 als Beispiel für das lukanische Verständnis der Gerichtspredigt Jesu an Israel (ETHSt 69), Leipzig 1995
- Harnack, Adolf von, Das Wesen des Christentums (1900), Hg. von Claus-Dieter Osthövenner, Tübingen ²2007
- , Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament II, Leipzig 1907
- Hase, Karl, Das Leben Jesu. Lehrbuch zunächst für akademische Vorlesungen, Leipzig ²1835
- , Geschichte Jesu. Nach akademischen Vorlesungen, Leipzig 1876
- , Ideale und Irrtümer. Jugenderinnerungen (1871), Volksausgabe, Leipzig ⁷1917
- , Annalen meines Lebens, Leipzig 1891
- Haufe, Günter, Israel-Polemik in Q, in: Christoph Käbler/Martina Böhm/Christfried Böttrich (Hg.), Gedenkt an das Wort, FS Werner Vogler, Leipzig 1999, 56–67
- Heil, Christoph, Einleitung, in: Hoffmann/Heil (Hg.), Spruchquelle, 11–28

- Heininger, Bernhard, Reich Gottes. Neues Testament, in: Gottfried Vanoni/Bernhard Heininger, Das Reich Gottes. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB 4), Freiburg i. Br. 2003, 61–117.124–126.133f.136
- , Apokalyptische Wende Jesu? Ein Beitrag zur Vor- und Frühgeschichte des Vaterunsers (Mt 6,9-13 par Lk 11,2-4), in: Erich Garhammer/Wolfgang Weiß (Hg.), Brückenschläge. Akademische Theologie und Theologie der Akademien, FS Fritz Hofmann, Würzburg 2002, 183–206
- Hengel, Martin, Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie, in: Ders./Schwemer, Anna Maria, Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie (WUNT 138), Tübingen 2003, 81–131
- Hering, Jean, De H. J. Holtzmann à Albert Schweitzer, in: Buri (Hg.), Ehrfurcht, 21–29
- Hoffmann, Paul, Πάντες ἐργάται ἀδικίας. Redaktion und Tradition in Lk 13,22-30 (1967), in: Ders., Tradition und Situation. Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien (NTA NF 28), Münster 1995, 135–161
- , Studien zur Theologie der Logienquelle (NTA NF 8), Münster 1972
- , Mutmaßungen über Q. Zum Problem der literarischen Genese von Q, in: Lindemann (Hg.), The Saying Source Q, 255–288
- , QR und der Menschensohn. Eine vorläufige Skizze, in: Segbroeck u.a. (Hg.), The Four Gospels 1992, Bd. 1, 421–456
- /Heil, Christoph, Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch, Darmstadt 2002
- Hollenbach, Paul W., The Conversion of Jesus: From Jesus the Baptizer to Jesus the Healer, in: ANRW II 25,1 (1982), 196–219
- Hollmann, Georg, Rezension von: Albert Schweitzer, Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums, 2 Hefte, in: ThLZ 27 (1902), 465–469
- Holmén, Tom, Knowing about Q and Knowing about Jesus. Mutually Exclusive Undertakings?, in: Lindemann (Hg.), The Saying Source Q, 497–514
- Hölscher, Lucian, Art. Ereignis, in: Stefan Jordan (Hg.), Lexikon Geschichtswissenschaft, 72f
- Holtzmann, Heinrich (Julius), Die Messiasidee zur Zeit Jesu, in: JDTh, 1856, 389–411
- , Jesus Christus im zweiten Evangelium, in: AKZs 1 (1861), 493–508
- , Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter, Leipzig 1863
- , Rezension von: Theodor Keim, Der geschichtliche Christus. Drei Reden, Zürich 1865, in: AKZs 6 (1865), 281–284
- , Judentum und Christentum im Zeitalter der apokryphischen und neutestamentlichen Literatur (Georg Weber/Heinrich J. Holtzmann [Hg.], Geschichte des Volkes Israel und der Entstehung des Christentums, Bd. II), Leipzig 1867
- , Das messianische Auftreten Jesu, in: Ders., Judentum und Christentum im Zeitalter der apokryphischen und neutestamentlichen Literatur, 327–436

- , Umschau auf dem Gebiete der neutestamentlichen Kritik, I: Die Evangelien, in: JPTH 1 (1875), 583–635
- , Art. Keim, Theodor K., in: ADB XV, Leipzig 1882, 534f.
- , Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung ins Neue Testament, Freiburg i. B. ³1892
- , Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, Bd. I-II, Freiburg i. Br./Leipzig 1897; Tübingen ²1911
- , Die Synoptiker (HC I,1), Tübingen/Leipzig ³1901
- , Der gegenwärtige Stand der Leben-Jesu-Forschung, in: DLZ 27 (1906), 2357–2364.2413–2422.2477–2483.2541–2546
- , Das messianische Bewusstsein Jesu. Ein Beitrag zur Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1907
- , Die Marcus-Kontroverse in ihrer heutigen Gestalt, in: ARW 10 (1907), 18–40.161–200
- Hoppe, Rudolf, Das Gastmahlgleichnis Jesu (Mt 22,1-10/Lk 14,16-24) und seine vorevangelische Traditionsgeschichte, in: Ders./Ulrich Busse (Hg.), Von Jesus zum Christus. Christologische Studien, FS Paul Hoffmann (BZNW 93), Berlin/New York 1998, 277–293
- Horbury, William (Hg.), Templum Amicitiae. Essays on The Second Temple Presented to Ernst Bammel (JSNT.S 48), Sheffield 1991
- Horn, Friedrich Wilhelm, Christentum und Judentum in der Logienquelle, in: EvTh 46 (1991), 344–364
- Horsley, Richard, Logoi Propheton? Reflections on the Genre of Q, in: Birger A. Pearson (Hg.), The Future of Early Christianity, Essays in Honor of Helmut Koester, Minneapolis 1991, 195–209
- , Questions about Redactional Strata and the Social Relations Reflected in Q, in: SBL 1989 Seminar Papers, Atlanta 1989, 186–203
- Jeremias, Joachim, Jesu Verheißung an die Völker, Stuttgart 1956
- , Die Gleichnisse Jesu, Göttingen ⁷1965
- , Die Verkündigung Jesu (Neutestamentliche Theologie I), Gütersloh 1971
- , Ein Widerspruch zur Perikope von der Tempelreinigung?, in: NTS 23 (1977), 179–180
- Jordan, Stefan (Hg.), Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe (Rec-lam UB 503), Stuttgart 2002
- Jülicher, Adolf, Die Gleichnisreden Jesu, Tl. I-II (²1910), Nachdruck Darmstadt 1969
- , Heinrich Holtzmann's Bedeutung für die neutestamentliche Wissenschaft, in: PrM 6 (1902), 165–172
- , Neue Linien in der Kritik der evangelischen Überlieferung, Gießen 1906
- Käsemann, Ernst, Das Problem des historischen Jesus (1954), in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 187–214
- Kantzenbach, Friedrich Wilhelm, Albert Schweitzer. Wirklichkeit und Legende, Göttingen 1969
- Keim, Theodor, Die menschliche Entwicklung Jesu Christi. Akademische Antrittsrede am 17. Dezember 1860, Zürich 1861

- , Die geschichtliche Würde Jesu. Eine Charakteristik in zwei Vorträgen mit chronologischem Anhang, Zürich 1864
- , Der geschichtliche Christus. Eine Reihe von Vorträgen mit Quellenbeweis und Chronologie des Lebens Jesu. Dritte vielfach erweiterte Auflage mit einer Schlußabhandlung über die religiöse Bedeutung der evangelischen Geschichte, Zürich³ 1866
- , Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesamtleben seines Volkes frei untersucht und ausführlich erzählt, Bd. I: Der Rüsttag, Zürich 1867; Bd. II: Das galiläische Lehrjahr, Zürich 1871; Bd. III: Das jerusalemische Todesostern, Zürich 1872
- , Geschichte Jesu nach den Ergebnissen der heutigen Wissenschaft übersichtlich erzählt, Zürich (Dritte Bearbeitung) 1873
- , Aus dem Urchristenthum. Geschichtliche Untersuchungen in zwangloser Folge, Bd. I, Zürich 1878
- , Die Präkonisation des Markus, in: Ders., Urchristenthum, 28–45
- , Rom und das Christenthum. Eine Darstellung des Kampfes zwischen dem alten und dem neuen Glauben im römischen Reiche während der beiden ersten Jahrhunderte unsrer Zeitrechnung. Aus Th. Keim's handschriftlichem Nachlass hg. von H. Ziegler, Berlin 1881
- Kertelge, Karl (Hg.), Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus (QD 63), Freiburg/Basel/Wien 1974
- (Hg.), Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament (QD 74), Freiburg/Basel/Wien 1976
- Klauck, Hans-Josef (Hg.), Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament (QD 150), Freiburg/Basel/Wien 1994
- Kloppenborg (Verbin), John S., The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections, Philadelphia 1987
- , The Saying Gospel Q and the Quest of the Historical Jesus, in: HThR 89 (1996), 307–344
- , Discursive Practices in the Saying Gospel Q and the Quest of the Historical Jesus, in: Lindemann (Hg.), The Saying Source Q, 149–190
- Koch, Klaus, Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese, Neukirchen-Vluyn 1964
- Koch, Traugott, Albert Schweitzers Kritik des christologischen Denkens – und die sachgemäße Beziehung auf den historischen Jesus. Eine Erinnerung anlässlich seines 100. Geburtstags, in: ZThK 73 (1976), 208–240
- Köster, Helmut, Ein Jesus und vier ursprüngliche Evangeliengattungen, in: Ders./Robinson, Entwicklungslinien, 147–190
- , Ancient Christian Gospels. Their History and Development, Philadelphia/London 1990
- , Jesus the Victim, in: JBL 111 (1992), 3–15
- , The Sayings of Q and their Image of Jesus, in: William L. Petersen/Johan S. Vos/Henk J. de Jonge (Hg.), Sayings of Jesus: Canonical and Non-Canonical, FS Tjitze Baarda, NT Suppl 89, Leiden/New York/Köln 1997, 137–154

- /Robinson, James M., Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, Tübingen 1971
- Kosch, Daniel, Q und Jesus, in: BZ NF 36 (1992), 30–58
- Kraus, Oskar, Albert Schweitzer. Sein Werk und seine Weltanschauung, Berlin²1929
- Kraus, Wolfgang (Hg.), Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte (BZNW 163), Berlin/New York 2009
- Krause, Heinrich, Rezension von: Theodor Keim, Die geschichtliche Würde Jesu, Zürich 1864, in: PKZ 11 (1864), 492–499
- Krüger, Gustav, Art. Hase, Karl August von, in: RE³ VII (1900), 453–461
- Kümmel, Werner Georg, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme (Orbis Academicus), Freiburg/München 1958
- , Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen. Jesus – Paulus – Johannes, Grundrisse zum Neuen Testament (NTD Erg. 3), Göttingen 1969
- , Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg¹⁷1973
- , Dreißig Jahre Jesusforschung (1950–1980), Hg. von Helmut Merkel (BBB 60), Königstein (Ts.)/Bonn 1984
- , Die „konsequente Eschatologie“ Albert Schweitzers im Urteil der Zeitgenossen, in: Ders., Heilsgeschehen und Geschichte, Ges. Aufsätze 1933–1964, hg. von Erich Grber/Otto Merk/Adolf Fritz (MThSt 3), Marburg 1965, 328–339
- , Albert Schweitzer als Jesus- und Paulusforscher, in: Ders., Heilsgeschehen und Geschichte 2, Ges. Aufsätze 1965–1977, Hg. von Erich Grber/Otto Merk (MThSt 16), Marburg 1978, 1–11
- Labahn, Michael/Schmidt, Andreas (Hg.), Jesus, Mark and Q. The Teaching of Jesus and its Earliest Records (JSNT Suppl 214), Sheffield 2001
- Laufen, Rudolf, Die Doppelberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums (BBB 54), Königstein, Ts./Bonn1980
- Leroy, Herbert, Jesus. Überlieferung und Deutung (EdF 95), Darmstadt 1978
- Liddell, Henry George/Scott, Robert/Jones, Henry Stuart/McKenzie, Roderick, A Greek-English Lexicon, Oxford⁹1940, Nachdruck 1996
- Lindemann, Andreas (Hg.), The Saying Source Q and the Historical Jesus (BETHL 158), Leuven 2001
- Linnemann, Eta, Überlegungen zur Parabel vom großen Abendmahl. Lc 14,15-24/ Mt 22,1-14, in: ZNW 51 (1960), 246–255
- Lips, Hermann von, Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament (WMANT 64), Neukirchen-Vluyn 1990
- Lohmeyer, Ernst, Das Evangelium des Markus, KEK, Gttingen¹⁷1967
- Lomer, Georg [unter dem Pseudonym: De Loosten], Jesus Christus vom Standpunkte des Psychiaters. Eine kritische Studie für Fachleute und gebildete Laien, Bamberg 1905
- Lhrmann, Dieter, Die Redaktion der Logienquelle (WMANT 33), Neukirchen-Vluyn 1969
- , Das Markusevangelium (HNT 3), Tübingen 1987
- , Die Pharisäer und die Schriftgelehrten im Markusevangelium, in: ZNW 78 (1987), 169–185

- , Die Frage nach den Kriterien für ursprüngliche Jesusworte. Eine Problemskizze, in: Dupont, Jacques (Hg.), *Jésus aux origines de la christologie* (BETHL 40), 1989, 59–72
- , Die Logienquelle und die Leben-Jesu-Forschung, in: Lindemann (Hg.), *The Saying Source Q*, 191–206
- , Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache, *MThSt.NS* 59, Marburg 2000
- Lövestam, Evald, *Jesus and „This Generation“*. A New Testament Study (ConBNT 25), Stockholm 1995
- Luthardt, Christoph Ernst, *Die modernen Darstellungen des Lebens Jesu. Eine Besprechung der Schriften von Strauß, Renan und Schenkel sowie der Abhandlungen von Coquerel d. J., Scherer, Colani und Keim*, Leipzig 1864
- Luz, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus (EKK I/1-4)*, Zürich/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 1985–2002
- , Warum zog Jesus nach Jerusalem?, in: Schröter/Brucker (Hg.), *Der historische Jesus*, 409–427
- Mack, Burton L., *Lord of the Logia. Savior or Sage?*, in: James E. Goehring/Charles W. Hedrick/Jack T. Sanders/Hans Dieter Betz (Hg.), *Gospel Origins and Christian Beginnings*, FS James M. Robinson, Sonoma, CA 1990, 3–18
- März, Claus-Peter, *Zum Verständnis der Gerichtspredigt in Q*, in: Klauck (Hg.), *Weltgericht*, 128–148
- Maier, Christl/Herzer, Jens, *Die spielenden Kinder der Weisheit (Lk 7,31-35 par. Mt 11,16-19). Beobachtungen zu einem Gleichnis Jesu und seiner Rezeption*, in: Dies./Klaus-Peter Jörns/Rüdiger Liwak (Hg.), *Exegese vor Ort*, FS Peter Welten, Leipzig 2001, 277–300
- Maurer, Christian, *Art. $\sigma\epsilon\epsilon\upsilon\omicron\varsigma$* , in: *ThWNT VII* (1964), 359–368
- Mazar, Benjamin, *The Archaeological Excavations near the Temple Mount*, in: Yigael Yadin (Hg.), *Jerusalem Revealed. Archaeology in the Holy City 1968–1974*, NewHaven/London/Jerusalem 1976, 25–40
- Mazar, Benjamin, *Der Berg des Herrn. Neue Ausgrabungen in Jerusalem. Unter Mitarbeit von Galyaah Cornfeld*, Bergisch Gladbach 1979
- Mazar, Eilat, *The Complete Guide to the Temple Mount Excavations*, Jerusalem 2002
- Meinertz, Max, *„Dieses Geschlecht“ im Neuen Testament*, in: *BZ* 1, 1957, 283–289
- Merk, Otto, *Art. Holtzmann, Heinrich Julius (1832–1910)*, in: *TRE XV* (1986), 519–522
- , *Neutestamentliche Wissenschaft in Briefen von und an Albert Schweitzer*, in: Thomas Schmeller (Hg.), *Neutestamentliche Exegese im 21. Jahrhundert. Für Joachim Gnilka*, Freiburg/Basel/Wien 2008, 191–205
- Merklein, Helmut, *Wie hat Jesus seinen Tod verstanden?*, in: Ders., *Studien zu Jesus und Paulus II*, Tübingen 1998, 174–189
- Metzdorf, Christina, *Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich (WUNT II,168)*, Tübingen 2003
- Miggelbrink, Ralf, *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition*, Freiburg/Basel/Wien 2000

- , *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition*, Darmstadt 2002
- Moltmann, Jürgen, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1964
- Müller, Karlheinz, *Gott als Richter und die Erscheinungsweisen seiner Gerichte in den Schriften des Frühjudentums. Methodische und grundsätzliche Überlegungen zu einer sachgemäßen Einschätzung*, in: Klauck (Hg.), *Weltgericht*, 23–53
- Müller, Peter, *In der Mitte der Gemeinde. Kinder im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 1992
- , *Vom misslingenden Spiel (Von den spielenden Kindern) Q 7,31-35 (Mt 11,16-19/Lk 7,31-35)*, in: Zimmermann (Hg.), *Kompendium*, 100–111
- Müller, Ulrich B., *Vision und Botschaft. Erwägungen zur prophetischen Struktur der Verkündigung Jesu*, in: *ZThK* 74 (1977), 416–448
- , *Jesu eschatologische Überzeugung, seine Gerichtsankündigung und die Zukunft Israels*, in: Kraus (Hg.), *Beiträge*, 11–35
- , *Jesu Heilsverkündigung und das Problem der Parusieverzögerung*, in: *ZNW* 102 (2011), 1–18
- Mußner, Franz, *Gab es eine „galiläische Krise“? (1973)*, in: Ders., *Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Kirche*, Ges. Aufsätze, Hg. von Michael Theobald (WUNT 111), Tübingen 1999, 74–85
- , *Der nicht erkannte Kairos (Mt 11,16-19 = Lk 7,31-35)*, in: *Bibl* 40 (1959), 599–612
- /Mitarbeiter, *Methodologie der Frage nach dem historischen Jesus*, in: Kertelge (Hg.), *Rückfrage nach Jesus*, 118–147
- Neiryneck, Frans, *Recent Developments in the Study of Q*, in: Delobel (Hg.), *Logia*, 29–75
- , *The Reconstruction of Q and IQP/CritEd Parallels*, in: Lindemann (Hg.), *The Saying Source Q*, 53–147
- /Verheyden, Joseph u.a., *The Gospel of Matthew and the Gospel Source Q: A Cumulative Bibliography 1950–1995 (BETHL 140)*, Leuven 1998
- , *Q-Synopsis. The Double Tradition Passages in Greek (SNTA XIII)*, Leuven²1995
- , *Q-Parallels. Q-Synopsis and IQP/CritEd Parallels (SNTA XX)*, Leuven 2001
- Nicklas, Tobias, *Das Fragment Oxyrhynchus V 840 (P.Oxy. V 840)*, in: Christoph Marksches/Jens Schröter (Hg.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, I,1*, Tübingen 2012, 357–359
- Oberlinner, Lorenz, *Todeserwartung und Todesgewißheit Jesu. Zum Problem einer historischen Begründung (SBB 10)*, Stuttgart 1980
- Oermann, Nils Ole, *Albert Schweitzer 1875–1965: Eine Biographie*, München 2010
- Paesler, Kurt, *Das Tempelwort Jesu. Die Traditionen von Tempelzerstörung und Tempelerneuerung im Neuen Testament (FRLANT 184)*, Göttingen 1999
- Patterson, Stephen J., *The Gospel of Thomas and Jesus*, Sonoma 1993
- Pearson, Birger A., *A Q Community in Galilee?*, in: *NTS* 50 (2004), 476–494
- Pesch, Rudolf, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, in: Kertelge (Hg.), *Der Tod Jesu*, 137–187

- , Jesu Verständnis seines Todes, in: Wilhelm Maas (Hg.), Versuch, das Leiden und Sterben Jesu zu verstehen, München/Zürich 1983, 9–24
- Picht, Werner, Albert Schweitzer. Wesen und Bedeutung, Hamburg 1960
- Plisch, Uwe-Karsten, Das Thomasevangelium. Originaltext mit Kommentar, Stuttgart 2007
- Plümacher, Eckhard, Art. Keim, Karl Theodor, in: BBKL III, 1992, 1296–1299
- Polag, Athanasius, Die Christologie der Logienquelle (WMANT 45), Neukirchen-Vluyn 1977
- , Historische Bemerkungen zum Leben Jesu, in: Jesus Christus und seine Botschaft, in: Lebendiges Zeugnis, 1971, H. 3, 33–46
- , Die theologische Mitte der Logienquelle, in: Peter Stuhlmacher (Hg.), Das Evangelium und die Evangelien (WUNT 28), Tübingen 1983, 103–111
- Popkes, Wiard, Christus Traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Hingabe im Neuen Testament (AThANT 49), Zürich/Stuttgart 1967
- Rau, Eckhard, Reden in Vollmacht. Hintergrund, Form und Anliegen der Gleichnisse Jesu (FRLANT 149), Göttingen 1990
- , Von Jesus zu Paulus. Entwicklung und Rezeption der antiochenischen Theologie im Urchristentum, Stuttgart 1994
- , Wie entstehen unechte Jesusworte? in: Edwin Brandt/Paul S. Fiddes/Joachim Moltzen (Hg.), Gemeinschaft am Evangelium, FS Wiard Popkes, Leipzig 1996, 159–186
- , Jesu Auseinandersetzung mit Pharisäern über seine Zuwendung zu Sünderinnen und Sündern. Lk 15,11-32 und Lk 18,10-14a als Worte des historischen Jesus, in: ZNW 89 (1998), 5–29
- , Jesus – Freund von Zöllnern und Sündern. Eine methodenkritische Untersuchung, Stuttgart 2000
- , Jenseits von Raum, Zeit und Gemeinschaft. „Christ-Sein“ nach dem Thomasevangelium, in: NT 45 (2003), 138–159
- , Arm und Reich im Spiegel des Wirkens Jesu, in: Christfried Böttrich (Hg.), Eschatologie und Ethik im frühen Christentum, FS Günter Haufe (GthF 11), Frankfurt a. M./Berlin u.a. 2006, 249–268
- , Q-Forschung und Jesusforschung. Versuch eines Brückenschlags, in: EThL 82 (2006), 373–403
- , „Nicht einmal in Israel habe ich einen so großen Glauben gefunden.“ Die Boteninstruktion als Fokus der Logienquelle, in: Kraus (Hg.), Beiträge, 37–70
- , Die Ablehnung Jesu durch „dieses Geschlecht“. Ein tiefgreifendes Ereignis in der Sicht der Logienquelle und des Markusevangeliums, in: EThL 87 (2011), 57–87
- , Unser Vater im Himmel. Eine These zur Metaphorik der Rede von Gott in der Logienquelle, in: NT 53 (2011), 222–243
- , Die jüdischen, heidnischen und christlichen Quellen des Lebens Jesu in der Forschung des 19. Jahrhunderts. Theodor Keims ‚Geschichte Jesu von Nazara‘ als Beispiel, erscheint in: Jens Schröter (Hg.), The Apocryphal Gospels within the Context of Early Christian Theology (BETHL 260), Leuven 2013

- Reiser, Marius, Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischem Hintergrund (NTA NF 23), Münster 1990
- Renan, Ernest, Das Leben Jesu. Aus dem Französischen von Hans Helling, Leipzig o. J.
- , La vie de Jésus, Paris 1863
- Reventlow, Henning Graf, Bedingungen und Voraussetzungen der Bibelkritik in Deutschland in der Periode des zweiten Reiches und bevor. Der Fall Heinrich Julius Holtzmann, in: Wolfgang Erich Müller/Hartmut H. R. Schulz (Hg.), Theologie und Aufklärung, FS Gottfried Hornig, Würzburg 1992, 264–283
- Riniker, Christian, Die Gerichtsverkündigung Jesu (EHS.T 653), Bern/Berlin u.a. 1999
- , Jesus als Gerichtsprediger? Auseinandersetzung mit einem wieder aktuell gewordenen Thema, in: ZNT 9 (2002), 2–14
- Robinson, James M., LOGOI SOPHON – zur Gattung der Spruchquelle Q, in: Köster/Robinson, Entwicklungslinien, 70–106
- , The Critical Edition of Q and the Study of Jesus, in: Lindemann (Hg.), The Saying Source Q, 27–52
- , The Sequence of Q: The Lament over Jerusalem, in: Rudolf Hoppe/Ulrich Busse (Hg.), Von Jesus zum Christus. Christologische Studien, FS Paul Hoffmann (BZNW 93), Berlin/New York 1998, 225–260
- Rohrbaugh, Richard L., The Pre-Industrial City in Luke-Acts: Urban Social Relations, in: Jerome H. Neyrey (Hg.), The Social World of Luke-Acts, Peabody 1991, 125–150
- Roloff, Jürgen, Schweitzer – Der nahe Unbekannte, in: Johannes Lehmann (Hg.), Motive des Glaubens. Eine Ideengeschichte des Christentums in achtzehn Gestalten (Stundenbücher 19), Hamburg²1970, 161–168
- , Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien, Göttingen 1970
- Rusam, Dietrich, Sah Jesus wirklich den Satan vom Himmel fallen (Lk 10.18)? Auf der Suche nach einem neuen Differenzkriterium, in: NTS 50 (2004), 87–105
- Safrai, Shmuel, Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels (FJCD 3), Neukirchen-Vluyn 1981
- Sanders, Ed Parish, Jesus and Judaism, Philadelphia 1985
- , Sohn Gottes. Eine historische Biographie Jesu. Aus dem Englischen von Ulrich Enderwitz, Stuttgart 1996
- Sato, Migaku, Q und Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q (WUNT II,29), Tübingen 1988
- Schenke, Hans-Martin, Bemerkungen zu # 71 des Thomasevangeliums, in: Enchoria 27 (2001), 120–126 (wieder abgedruckt in: Gesine Schenke Robinson/Gesa Schenke/Uwe-Karsten Plisch [Hg.], Der Same Seths. Hans-Martin Schenkes Kleine Schriften zu Gnosis, Koptologie und Neuem Testament, NHMS 78, Leiden/Boston 2012, 935–941)
- Schenkel, Daniel, Das Charakterbild Jesu. Ein biblischer Versuch, Wiesbaden 1864

- Schleiermacher, Friedrich, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Aufgrund der 2. Auflage von 1830 neu hg. von Martin Redeker, I-II, Berlin ⁷1960
- , *Ueber die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien* (1832), in: Ders., *Exegetische Schriften* (KG I,8), Berlin/New York 2001, 229–254
- , *Das Leben Jesu*. Vorlesungen an der Universität zu Berlin im Jahr 1832. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und Nachschriften seiner Zuhörer hg. von Karl August Rutenik (Sämtliche Werke, 1. Abt. Bd. 6), Berlin 1864
- Schleritt, Frank, *Der vorjohanneische Passionsbericht*. Eine historisch-kritische und theologische Untersuchung zu Joh 2,13-22; 11,47-14,31 und 18,1-20,29 (BZNW 154), Berlin/New York 2007
- Schmeller, Thomas, *Jesus im Umland Galiläas*. Zu den markinischen Berichten vom Aufenthalt Jesu in den Gebieten von Tyrus, Caesarea Philippi und der Dekapolis, in: BZ NF 38 (1994), 44–66
- Schmidt, Karl Ludwig, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung, Berlin 1919
- Schmithals, Walter, *Das Evangelium nach Markus* (ÖTK 2,1-2), Gütersloh ²1986
- Schnelle, Udo, *Einleitung in das Neue Testament* (UTB 1830), Göttingen 1994
- Scholer, David M., *Q Bibliography 1981ff.*, in: SBL.SP 25ff., 1986ff.
- Schottroff, Luise, *Das Gleichnis vom großen Gastmahl in der Logienquelle*, in: EvTh 47 (1987), 192–211
- , *Von der Schwierigkeit zu teilen* (Das große Abendmahl). Lk 14,12-24 (EvThom 64), in: Zimmermann (Hg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, 593–603
- Schreiber, Johannes, *Theologie des Vertrauens*. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums, Hamburg 1967
- Schröter, Jens, *Erinnerung an Jesu Worte*. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas (WMANT 76), Neukirchen-Vluyn 1997
- , *Jesus und die Anfänge der Christologie*. Methodologische und exegetische Studien zu den Ursprüngen des christlichen Glaubens (BTS 47), Neukirchen-Vluyn 2001
- , *Von der Historizität der Evangelien*. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion um den historischen Jesus, in: Ders./Brucker (Hg.), *Der historische Jesus*, 163–213
- , *Die Bedeutung der Q-Überlieferungen für die Interpretation der frühen Jesustradition*, in: ZNW 94 (2003), 38–67
- , *Anfänge der Jesusüberlieferung: Überlieferungsgeschichtliche Beobachtungen zu einem Bereich urchristlicher Theologiegeschichte*, in: NTS 50 (2004), 53–86
- , *Jesus von Nazaret*. Jude aus Galiläa – Retter der Welt (Biblische Gestalten 15), Leipzig 2006; ³2010
- /Brucker, Ralph (Hg.), *Der historische Jesus*. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung (BZNW 114), Berlin/New York 2000
- Schürmann, Heinz, *Jesu ureigener Tod*. Exegetische Besinnungen und Ausblick, Freiburg/Basel/Wien ²1976

- , Die Redekomposition wider „dieses Geschlecht“ und seine Führung in der Redenquelle (vgl. Mt 23,1-39 par Lk 11,37-54). Bestand – Akoluthie – Kompositionsformen (SNTU 22), 1986, 33–84
- , Jesus – Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge, hg. von Klaus Scholtissek, Paderborn 1994
- Schulz, Siegfried, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972
- Schwartz, Daniel R., Viewing the Holy Utensils (P.Ox. V, 840), in: NTS 32 (1986), 153–159
- Schwarz, Günter, Lukas XIII,1-5. Eine Emendation, in: NT 11 (1969), 121–126
- Schweitzer, Albert, Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts und der historischen Berichte (Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums, Heft 1), Tübingen 1901
- , Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu (Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums, Heft 2), Tübingen 1901, unverändert³1956
- , Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1906
- , Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen²1913, unverändert⁴1926
- , Vorrede zur sechsten Auflage, in: Ders., Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen⁶1951, V–XIX
- , Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen⁹1984 (Nachdruck der siebten Auflage von 1966 in einem Band)
- , Die psychiatrische Beurteilung Jesu. Darstellung und Kritik, Tübingen 1913, unverändert Tübingen²1933
- , Straßburger Predigten, hg. von Ulrich Neuenschwander, München²1986
- , Selbstdarstellung (Die Philosophen der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Bd. VII), Leipzig 1929
- , Aus meinem Leben und Denken (1931), Leipzig 1947
- , Selbstzeugnisse, München 1959
- , Reich Gottes und Christentum, hg. von Ulrich Luz/Ulrich Neuenschwander/Johann Zürcher (Werke aus dem Nachlaß), München 1995
- , Straßburger Vorlesungen, hg. von Erich Gräßer/Johann Zürcher (Werke aus dem Nachlaß), München 1998
- , Der Übergang der historischen Feier in die Gemeindefeier (ohne Datum) [1903?], in: Ders., Straßburger Vorlesungen, 460–468
- , Abendmahl, 3. Heft, 1: Das Abendmahl in der dogmengeschichtlichen Forschung von Baur bis Harnack. Die Dogmengeschichten und die durchgehenden Monographien (geschrieben 4.-12.5.1903), in: Ders., Straßburger Vorlesungen, 469–503
- , Schlußvorlesung des Kollegs Geschichte der Leben-Jesu-Forschung von Reimarus bis zur Gegenwart (29.7.1908), in: Ders., Straßburger Vorlesungen, 524–531
- , Vorträge, Vorlesungen, Aufsätze, hg. von Claus Günzler/Ulrich Luz/Johann Zürcher (Werke aus dem Nachlaß), München 2003

- , Jesus und wir (Vortrag 1906), in: Ders., Vorträge, Vorlesungen, Aufsätze, 271–284
- , Albert Schweitzers Selbstdarstellung seiner theologischen Entwicklung (Lambarene 1926), in: Ders., Vorträge, Vorlesungen, Aufsätze, 360–374
- , Theologischer und philosophischer Briefwechsel 1900–1965, hg. von Werner Zager (Werke aus dem Nachlaß), München 2006
- Seaver, George, Albert Schweitzer als Mensch und Denker. Aus dem Englischen, Göttingen ⁸1956.
- Segbroeck, Frans van/Christopher M. Tuckett/Gilbert Van Belle/Joseph Verheyden (Hg.), The Four Gospels 1992, FS Frans Neiryneck, Bd. 1 (BETHL 100), Leuven 1992
- Söding, Thomas, Die Tempelaktion Jesu. Redaktionskritik – Überlieferungsgeschichte – historische Rückfrage (Mk 11,15-19; Mt 21,12-17; Lk 19,45-48; Joh 2,13-22), in: TThZ 101 (1992), 36–64
- , Das Gleichnis vom Festmahl (Lk 14,16-24par Mt 22,1-10), in: Rainer Kampling (Hg.), Ekklesiologie des Neuen Testaments, FS Karl Kertelge, Freiburg/Basel/Wien 1996, 56–84
- Standhartinger, Angela, Die Frauen von Jerusalem und die Entstehung des Abendmahls. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der Einsetzungsworte im Neuen Testament, in: Judith Hartenstein/Silke Petersen/Angela Standhartinger (Hg.), „Eine gewöhnliche und harmlose Speise?“ Von den Entwicklungen frühchristlicher Abendmahlstraditionen, Gütersloh 2009, 74–104
- Steck, Odil Hannes, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967
- Steffahn, Harald, Du aber folge mir nach. Albert Schweitzers Werk und Wirkung, Bern/Stuttgart 1974
- Stegemann, Wolfgang, Jesus und seine Zeit (Biblische Enzyklopädie 10), Stuttgart 2010
- Stoldt, Hans-Herbert, Geschichte und Kritik der Markushypothese, Göttingen 1977
- Stoellger, Philipp, Ende des Opfers und Opfer ohne Ende. Neuere systematisch-theologische und religionsphilosophische Perspektiven zum ‚Opfer‘, in: VF 56 (2011), 62–78
- Strack, Hermann L./Billerbeck, Paul, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 4 Bde., München ²1956–1959
- Strauß, David Friedrich, Das Leben Jesu kritisch bearbeitet, I–II, Tübingen 1835/36
- , Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet, Leipzig 1864
- , Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacher’schen Lebens Jesu. Mit der Beilage: Der Schenkel’sche Handel in Baden (1865) (Ges. Schriften Bd. 5, Hg. von Dieter Zeller), Bonn 1877, 1–147
- Strotmann, Angelika, Der historische Jesus: eine Einführung, UTB Grundwissen Theologie, Paderborn 2012

- Theißen, Gerd, Die Tempelweissagung Jesu. Prophetie im Spannungsfeld von Stadt und Land, in: Ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 29), Tübingen 1979; ³1989, 142–159 (zuerst in: ThZ 32 [1976], 144–158)
- , Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen ²1992
- , Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesusforschung (FRLANT 202), Göttingen 2003
- , Das Reinheitslogion von Mk 7,15 und die Trennung von Juden und Christen, in: Ders., Jesus, 73–89
- , Das Zeichen des Jona. Von der Menschenfreundlichkeit Gottes (Lk 11,29–32parr), in: Arndt Meinhold/Angelika Berlejung (Hg.), Der Freund des Menschen, FS Georg Christian Macholz, Neukirchen-Vluyn 2003, 181–193
- /Merz, Annette, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 1996
- /Winter, Dagmar, Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium (NTOA 34), Freiburg Schweiz/Göttingen 1997
- Theobald, Michael, „Ich sah den Satan vom Himmel stürzen ...“. Überlieferungskritische Beobachtungen zu Lk 19,18–20, in: BZ NF 49 (2005), 174–190
- , Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 1–12 (RNT), Regensburg 2009
- Tödt, Heinz Eduard, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, Gütersloh 1959
- Trautmann, Maria, Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus (FzB 37), Würzburg 1980
- Tuckett, Christopher M., Q and the History of Early Christianity. Studies in Q, Edinburgh 1996
- , Q 22:28–30, in: David G. Horrel/Christopher M. Tuckett (Hg.), Christology, Controversy, and Community, FS David R. Catchpole (NT.S 99), Leiden 2000, 99–116
- , Q and the Historical Jesus, in: Schröter/Brucker (Hg.), Der historische Jesus, 213–241
- Uhlig, Siegbert (Übers.), Das äthiopische Henochbuch (JSRHZ V,6), Gütersloh 1984
- Verheyden, Joseph, The Conclusion of Q: Eschatology in Q 22,28–30, in: Lindemann (Hg.), The Saying Source Q, 695–718
- Vögtle, Anton, Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung (KBANT), Düsseldorf 1971
- , Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Jesu (1964), in: Ders., Das Evangelium und die Evangelien, 296–344
- , Die Einladung zum großen Gastmahl und zum königlichen Hochzeitsmahl. Ein Paradigma für den Wandel des geschichtlichen Verständnishorizonts (1971), in: Ders., Das Evangelium und die Evangelien, 171–218
- , Todesankündigungen und Todesverständnis Jesu, in: Kertelge (Hg.), Der Tod Jesu, 114–113
- , Grundfragen der Diskussion um das heilsmittlerische Todesverständnis Jesu, in: Ders., Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte. Neutestamentliche Beiträge, Freiburg/Basel/Wien 1985, 141–167

- , Gott und seine Gäste. Das Schicksal des Gleichnisses Jesu vom großen Gastmahl (Lukas 14,16b-24; Matthäus 22,2-14) (BTS 29), Neukirchen-Vluyn 1996
- Volkmann, Stefan, Der Zorn Gottes. Studien zur Rede vom Zorn Gottes in der evangelischen Theologie (MThSt 81), Marburg 2004
- Vollenweider, Samuel, „Ich sah den Satan vom Himmel fallen“ (Lk 10,18), in: ZNW 79 (1988), 187–203
- Weder, Hans, Die Gleichnisse als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen (FRLANT 120), Göttingen 1978
- Weinel, Heinrich, Leben Jesu I, in: ThR 5 (1912), 231–245
- , Leben und Lehre Jesu I, in: ThR 12 (1909), 171–183
- , Ist unsere Verkündigung von Jesus unhaltbar geworden?, in: ZThK 20 (1910), 1–38
- Weiss, Johannes, Die Predigt Jesu vom Reich Gottes, Göttingen 1892
- Weiß, Christian Hermann, Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet, Bd. I–II, Leipzig 1838
- , Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium, Leipzig 1856
- Wendebourg, Nicola, Der Tag des Herrn. Zur Gerichtserwartung im Neuen Testament auf ihrem alttestamentlichen und frühjüdischen Hintergrund (WMANT 96), Neukirchen-Vluyn 2003
- Wengst, Klaus, Jesus zwischen Juden und Christen, Stuttgart 1999
- , Das Johannesevangelium (ThKNT 4,1-2), Stuttgart/Berlin/Köln 2000; 2001
- Werner, Martin, Albert Schweitzers Antwort auf die Frage nach dem historischen Jesus, in: Buri (Hg.), Ehrfurcht, 13–20
- , Albert Schweitzers Beitrag zur Frage nach dem historischen Jesus, in: Bähr (Hg.), Albert Schweitzer, 135–145
- , Die Entstehung des christlichen Dogmas, Bern/Leipzig 1941
- Wernle, Paul, Rezension von: Albert Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede, in: ThLZ 31 (1906), 501–506
- Wiefel, Wolfgang, Das Evangelium nach Lukas (ThHK 3), Berlin 1988
- Wieland, Wolfgang, Art. Entwicklung, in: Otto Brunner u. a. (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe II, Stuttgart 1979, 199–228
- Wilckens, Ulrich, Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa (Theologie des Neuen Testaments I,1), Neukirchen-Vluyn 2002
- , Jesu Tod und Auferstehung und die Entstehung der Kirche aus Juden und Heiden (Theologie des Neuen Testaments I,2), Neukirchen-Vluyn 2003
- Wilk, Florian, Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker (BZNW 109), Berlin/New York 2002
- Wilke, Christian Gottlob, Der Urevangelist oder exegetisch kritische Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältniß der ersten drei Evangelien, Dresden/Leipzig 1838
- Willi-Plein, Ina, Ein Blick auf die neuere Forschung zu Opfer und Kult im Alten Testament, in: VF 56 (2011), 16–33
- Windisch, Hans, Leben und Lehre Jesu, in: ThR 12 (1909), 145–183
- , Leben und Lehre Jesu I, in: ThR 16 (1913), 319–341

- Wolf, Peter, Liegt in den Logien von der „Todestaufe“ (Mk 10,38f; Lk 12,49f) eine Spur des Todesverständnisses Jesu vor? Diss. masch., Freiburg i. Br. 1973
- Wolff, Christian, Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum (TU 118), Berlin 1976
- Wolter, Michael, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008
- , „Gericht“ und „Heil“ bei Jesus von Nazareth und Johannes dem Täufer. Semantische und pragmatische Beobachtungen, in: Schröter/Brucker (Hg.), Der historische Jesus, 355–392
- Wrede, Wilhelm, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums (1901), Göttingen³1963
- Zager, Werner, Gottesherrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu. Eine Untersuchung zur markinischen Jesusüberlieferung einschließlich der Q-Parallelen (BZNW 82), Berlin/New York 1996
- , Art. Schweitzer, Albert, in: WiBiLex 2009 (www.wibilex.de)
- , Albert Schweitzer als liberaler Bibelausleger, in: Ders. (Hg.), Albert Schweitzer und das freie Christentum, Neukirchen-Vluyn 2005, 35–50
- Zahn, Theodor, Art. Einleitung ins NT, in: RE³ V (1898), 261–274
- Zeller, Dieter, Das Logion Mt 8,11f/Lk 13,28f und das Motiv der „Völkerwallfahrt“, I-II, in: BZ NF 15 (1971) 222–237; 16 (1972) 84–93
- , Die Bildlogik des Gleichnisses Mt 11,16f./Lk 7,31f., in: ZNW 68 (1977), 252–257
- , Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern (fzb 17), Würzburg 1977
- , Kommentar zur Logienquelle (Stuttgarter Kleiner Kommentar – NT 21), Stuttgart 1984
- , Eine weisheitliche Grundschrift der Logienquelle?, in: Segbroeck u.a. (Hg.), The Four Gospels 1992, Bd. 1, 389–401
- , Jesus, Q und die Zukunft Israels, in: Lindemann (Hg.), The Saying Source Q, 351–369
- , Die Beseitigung des Handels im Tempel (Mk 11,15-19). Ein Beispiel für die umstrittene Stellung Jesu zum jüdischen Kult, in: Reinhard Wunderlich/Bernd Feininger (Hg.), Variationen des Christseins – Wege durch die Kirchengeschichte (Übergänge 7), Frankfurt a.M. u.a. 2006, 65–81
- Ziegler, Heinrich, Art. Keim, Karl Theodor, in: RE X (³1901), 198–202
- , Vorrede, in: Th. Keim, Rom und das Christentum. Aus Keim's handschriftlichem Nachlass hg. von H. Z., Berlin 1881, V–XXXIV
- Zimmermann, Ruben (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007