

THOMAS SÖDING

Die Tempelaktion Jesu

Redaktionskritik — Überlieferungsgeschichte — historische Rückfrage
(Mk 11, 15—19; Mt 21, 12—17; Lk 19, 45—48; Joh 2, 13—22)*

Nach der synoptischen Tradition spielt die Tempelaktion in Verbindung mit Tempelworten eine wichtige Rolle in dem Prozeß, der Jesus gemacht worden ist. Wer die letzte Phase seines Wirkens beschreiben will und nach den Gründen seiner Verurteilung und Hinrichtung sucht, wird von verschiedenen Seiten her zu der Stellung geführt, die Jesus gegenüber dem Jerusalemer Heiligtum eingenommen hat.

Freilich stößt das Vorhaben, die Position Jesu von Nazaret zu orten, auf erhebliche Schwierigkeiten. Der Tempel ist in den neutestamentlichen Gemeinden ein wichtiger Kristallisationspunkt für die Herausbildung einer eigenen Identität¹. Die einschlägigen Texte sind durch die aktuellen Kontroversen mit jüdischer Tempeltheologie und -frömmigkeit, schließlich durch die Auseinandersetzung mit der Katastrophe des Jüdischen Krieges geprägt, die im Jahre 70 zur Zerstörung der Stadt und des Tempels durch die von Titus kommandierten römischen Truppen geführt hat². Darüber hinaus berührt das Thema Grundfragen der Christologie und Soteriologie, die vom hellenistischen Judenchristentum z. T. schon sehr früh im Sinn einer kompromißlosen Ablehnung des Tempelkultes und des Opferwesens beantwortet worden sind, insbesondere dort, wo man den Tod Jesu als

* Leicht überarbeitete sowie um Einschübe und Anmerkungen ergänzte Fassung meiner Probevorlesung im Rahmen des Habilitationsverfahrens an der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster. Den Mitgliedern des Habilitationsausschusses sei für Zustimmung und Kritik während des anschließenden Kolloquiums Dank gesagt.

¹ Neben den synoptischen und johanneischen Berichten über die Tempelaktion und zahlreichen Tempellogien der Evangelien (sowie ThEv 71) finden sich auch in anderen ntl. Schriften profilierte Auseinandersetzungen mit der Thematik. Genannt seien nur die Kennzeichnung der Ekklesia als pneumatischer Tempel bei Pl (1Kor 3, 16 f.; vgl. 2 Kor 6, 16), dann auch die Qualifizierung des christlichen Gottesvolkes als Königsgeschlecht und Priesterschaft im 1 Petr (2, 5. 9; vgl. Ex 19, 5), insbesondere aber die Hohepriesterchristologie des Hebr und schließlich die Vision des Sehers Johannes, daß die eschatologische Vollendung als eine einzige große Liturgie im himmlischen Jerusalem gefeiert werden wird — freilich ohne daß es einen Tempel gibt (21, 22).

² Das traurige Ende schildert Jos Bell 6, 68—92. Eine detaillierte Rekonstruktion der Ereignisse unternimmt H. SCHWIER, Tempel und Tempelzerstörung (NTOA 11), Freiburg/Schweiz — Göttingen 1989, 27—40.

stellvertretenden Sühnetod zu begreifen beginnt, in dem sich der Heilswille Gottes eschatologisch manifestiert³.

Die Frage nach dem historischen Ablauf und Sinn der Tempelaktion Jesu läßt sich deshalb nicht beantworten, ohne daß zuvor ihre Überlieferung und Interpretation in den Evangelien untersucht worden ist.

1. Die Bedeutung des Tempels im Frühjudentum

Als Jesus vor dem Paschafest vermutlich des Jahres 30 nach Jerusalem gekommen ist, hat er das Tempelareal als eine riesige Baustelle vorgefunden. 20 bzw. 19 v. Chr.⁴ hat Herodes, „der Große“, wie Zeitgenossen ihn genannt haben, den nachexilischen Tempel abgerissen und einen neuen, größeren, schöneren zu bauen begonnen⁵ — alles *ad maiorem Dei et regis gloriam*. Das Tempelhaus ist mitsamt den Vorhöfen bereits 10 Jahre später fertiggestellt, die Außenarbeiten ziehen sich bis 63 n. Chr. hin (Jos Ant 20, 219; vgl. auch Joh 2, 20). Der Glanz, der den Tempel in den Augen der Zeitgenossen umgibt, wird durch die Baumaßnahmen noch erhöht: „Meister, sieh, welche Steine und welche Bauten“, sagt nach Mk 13, 1 ein Jünger zu Jesus. Josephus Flavius schwärmt von der Königshalle, „daß sich keinen Begriff von ihrer Schönheit machen konnte, der sie nicht gesehen, und daß jeder, der sie sah, in staunendes Entzücken geriet“ (Ant 15, 416). Philo von Alexandrien rühmt das Jerusalemer Heiligtum als den „berühmtesten und bedeutendsten Tempel, . . . der nach allen Seiten sonngleich leuchtet und die Blicke von Ost und West auf sich zieht“ (LegGai 191). Und im verklärten Rückblick behauptet der Traktat Sukka aus dem babylonischen Talmud (51^b): „Wer nicht das Heiligtum in seiner Bauausführung gesehen hat, der hat niemals einen Prachtbau gesehen.“

Der Tempel⁶, Kultstätte, Gebetshaus und Wallfahrtsort, aber auch Verwaltungsmittelpunkt, Nationalbank und Wirtschaftszentrum, bildet den religiösen und politischen Mittelpunkt des Judentums, nicht nur für Palästina, auch für die Diaspora (vgl. Philo LegGai 212). Er ist ein wichtiger

³ Besonders signifikant (wenn auch nicht unmittelbar einschlägig für die synoptische und johanneische Tradition) ist die von Paulus in Röm 3, 24 ff. eingearbeitete Tradition; vgl. K. KERTELGE, „Rechtfertigung“ bei Paulus (NTA 3), Münster ¹1971 (¹1966), 48—62.

⁴ So nach Jos Ant 15, 380, während man nach Jos Bell 1, 401 auf die Jahre 23/22 kommt.

⁵ Eine eindrucksvolle Schilderung der Bauarbeiten liefert Jos Bell 5, 5, 1—6; Ant 15, 11, 1—3. Zur Architektur des herodianischen Tempels vgl. T. A. BUSINIK, Der Tempel von Jerusalem (SFSMD 3), 2 Bde., Leiden 1970. 1980, II 1058—1200.

⁶ Einen ersten Überblick verschafft J. MAIER, Tempel und Tempelkult, in: DERS. — J. SCHREINER (Hg.), Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg 1971, 371—390.

Integrationsfaktor der jüdischen Gemeinschaft, und er ist das nach außen hin sichtbare Zeichen jüdischer Identität, dessen Integrität von der römischen Oberhoheit garantiert wird. Seine politisch-soziale Bedeutung wird jedoch noch von seiner religiösen überstrahlt. Der Tempel gilt traditioneller alttestamentlich-jüdischer Theologie als Ort der Anwesenheit Gottes, der *Schekinah* (Dtn 12, 11; 14, 23; vgl. Ab 3, 2; MekEx 14, 2), als *Sanctissimum* und als von Gott eingesetzter Sühneort, auf den Israel, um vor Gott leben zu können, angewiesen ist (PesK 6 [210]; PesR 16 [84^a]). Der Tempel spielt in der eschatologischen Erwartung verschiedener jüdischer Gruppen eine entscheidende Rolle — sei es als Ziel einer endzeitlichen Pilgerreise der Heidenvölker⁷, sei es als Mittelpunkt eines in alter Herrlichkeit wiedererstandenen Groß-Israel⁸, sei es als Objekt endgültiger Manifestation der Heiligkeit Gottes⁹. Im übrigen ist der Tempel aber auch, wie er sich während der hasmonäischen und dann der römischen Zeit präsentiert, wegen seiner priesterlichen Verwaltung¹⁰, seiner Indienstnahme für diverse Geschäftsinteressen¹¹ und seiner politischen Funktionalisierung¹² Gegenstand harscher innerjüdischer Kritik, vom „Lehrer der Gerechtigkeit“ angefangen bis hin zu Diasporajuden, zu pharisäischen Gruppierungen und

⁷ Vor dem Hintergrund von Ps 86, 9; Jes 2, 2 ff.; 60, 3 f.; 66, 18 ff.; Jer 16, 19; Mi 4, 1–4; 7, 11 f.; Joel 3, 5; 4, 20 und Sach 2, 1 f.; 14, 16 sind für das Frühjudentum vor allem Tob 13, 11.13 f. und PsSal 17, 34, aber auch Sib 3, 767 ff.; 5, 428; TBenj 9, 2; Naph 8, 3; 1QH 6, 12 aufschlußreich; vgl. D. ZELLER, Das Logion Mt 8, 11 f./Lk 13, 28 f. und das Motiv der „Völkerwallfahrt“: BZ 15 (1971) 222–237; BZ 16 (1972) 84–93.

⁸ Das gilt für die Zeloten (vgl. die Hinweise bei Jos Bell 4, 125 ff. 147 ff.; 5, 459; 6, 98), aber auch für apokalyptische Strömungen, wie sie durch 4 Esr 13, 34–37 und syrBar 40, 1 repräsentiert werden.

⁹ Inspiriert durch Ez 40–48; Hag 2, 9; Sach 14, 21; Okt 17 f., vertreten nicht nur die Qumran-Essener diese Position (Jub 1, 17.27.29; 11QTR 29, 8–18), sondern auch andere frühjüdische Gruppen; vgl. Tob 13, 11.17; Bar 5, 1–9; äthHen 90, 28–38; 91, 13; Sib 3, 564–569.702 ff. 767–776; 5, 422.

¹⁰ Auch bei diesem Punkt ist nicht nur an essenische und qumranische Positionen (vgl. Jos Ant 18, 19; Jub 23, 21; CD 4, 18; 1QpHab 12, 7 ff. u. ö.) zu denken. Kritik an der Befleckung des Opfers durch kultische Unreinheit gibt es hinsichtlich einzelner Priester(familien) auch in anderen Überlieferungen; vgl. 2 Makk 4; TLevi; PsSal 2.4.8; Jos Bell 2, 7 (Zeloten); Ant 13, 291; AssMos 5, 4; Kid 66^a; Pes 57^a Bar par TMen 13, 18 ff.

¹¹ Die Priesterschaft am Tempel hat den Verkauf des Trankopferweines und z. T. auch der Geflügelopfer mit Gewinn an sich gezogen; vgl. Bill I 850 ff.; II 570 f. Doch in den Augen der meisten Zeitgenossen hat es dabei kaum schlimme Auswüchse gegeben. Die Kritik richtet sich vielmehr gegen Simonie (SNum 25, 12 § 131; TJoma 1, 7 [180]; vgl. Joma 18^a; Jeb 61^a) und in bestimmten Fällen (die nicht verallgemeinert werden dürfen) gegen die Ausbeutung der armen „Leute-Priester“ auf dem Land durch den Jerusalemer Priesteradel (Jos Ant 20, 181.206 f.; Pes 57^a).

¹² Die Korruption der Sadduzäer durch ihren Pakt mit den Römern beklagt noch pJoma 1 38^c par Joma 9^a; vgl. selbst Jos Ant 20, 9.2.

zu den Zeloten. Doch auch diese Kritik ist noch einmal ein Zeugnis für die theologische Dignität wenn nicht des real existierenden, so doch des von Gott gewollten Tempels.

Indes sei nicht übersehen, daß es auch Gegenbewegungen gibt. Es wäre illusorisch, wollte man leugnen, daß nicht wenige Juden ohne innere Beziehung zum Tempel gelebt und allenfalls zähneknirschend ihre Steuern gezahlt und die Abgaben entrichtet haben, die ihnen für seinen Unterhalt auferlegt worden sind; im übrigen ist die Steuermoral nicht die beste gewesen. Weit wichtiger ist aber, daß insbesondere die pharisäische Bewegung in Galiläa, so sehr sie von priesterlichem Reinheitsdenken inspiriert gewesen ist, zwar keineswegs programmatisch, aber doch faktisch zu einer Relativierung des Tempels und des Opferkultes beigetragen hat — im übrigen die Voraussetzung dafür, daß die Pharisäer nach 70 zur führenden Gruppierung des Judentums aufgestiegen sind und dessen Überleben ermöglicht haben. Auch wenn sich Israel noch in römischer Zeit religionssoziologisch mit einigem Recht als Tempelstaat bezeichnen läßt, gab es keine religiöse Monokultur in Gestalt des Jerusalemer Opferkults.

Gleichwohl kann kein Zweifel bestehen, daß Jesus herausgefordert war, Stellung zum Tempel zu beziehen — spätestens zu dem Zeitpunkt, da er, mit Lk 9, 51 zu sprechen, sein Angesicht auf Jerusalem richtete. Das spiegelt sich in der Überlieferung aller vier Evangelien.

2. Die synoptische Tradition

a) *Markus*

Der Bericht über die Tempelaktion leitet bei den Synoptikern den letzten Abschnitt des Wirkens Jesu ein; er gehört zur unmittelbaren Vorgeschichte der Passion. Markus hat die Aktion Jesu im Heiligtum weder als Reinigung des profanierten Tempelbetriebs noch als Vorstoß zur Kultreform verstanden, sondern als ein vollmächtiges Zeichen (vgl. 11, 27—33)¹³ für das Strafgericht Gottes, der die Institution des Jerusalemer Heiligtums aufhebt und den Tempel zerstört. Das wird vor allem durch den Kontext deutlich. Der Tempelprotest ist gerahmt von der Verfluchung des Feigenbaumes (11, 12—14. 20 f.)¹⁴. Wie immer es um den Hintergrund und die Vorgeschichte dieses eigenartigen Textes bestellt sein mag: Markus hat die Verfluchung des Feigenbaumes als ein Wort und Zeichen des Gerichts über Israel gedeut-

¹³ Zum Thema der Vollmacht Jesu bei Markus vgl. K. SCHOLTISSEK, Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie, (NTA 25), Münster 1992.

¹⁴ Die Verschachtelung ist markinisch; vgl. H.-W. KUHN, Ältere Sammlungen im Markusevangelium (StUNT 8), Göttingen 1971, 200 f.

tet, das Jesus Früchte verweigert. Dies steht mit der Tempelperikope in engster Verbindung. Das Verdorren des Baumes symbolisiert das in der Aktion Jesu angekündigte Ende des Heiligtums, das zu einer „Räuberhöhle“ geworden ist (Mk 11, 17: Jer 7, 11)¹⁵ — kaum ein Zweifel, daß Markus in der Zerstörung des Tempels durch die römischen Truppen, die er entweder gerade erlebt oder unmittelbar erwartet, den Vollzug dieses Strafgerichts über das ungläubige Israel sieht.

Das unterstreicht das erste Tempellogion des Markusevangeliums, die Prophezie über die Zerstörung des Heiligtums in Mk 13, 2, die von der eschatologischen Mahnrede als ein aktuelles Ereignis der Zeitgeschichte thematisiert (vgl. 13, 7), vom eigentlichen Ende, dem Kommen des Menschensohnes, aber ausdrücklich unterschieden wird (vgl. 13, 24 ff.)¹⁶.

Der negativen Sinngebung der Tempelaktion entspricht aber eine positive: Die Tempelaustreibung zeigt nach dem Deutewort in Vers 17 auch, daß Jesus einen *neuen* Ort des Gebetes begründen will, zu dem alle Völker Zutritt haben (Mk 11, 17a: Jes 56, 7 LXX). Dieser Ort ist die Gemeinschaft der Jünger Jesu¹⁷. Das ergibt sich aus dem weiteren Kontext in Mk 11. Das Pendant zur Strafaktion gegen den Tempel bildet die Gebetsunterweisung Mk 11, 22—25¹⁸. Sie ist „eine Betschule für die Gemeinde, die ein Haus des Gebetes sein soll“¹⁹. Die Gemeinschaft der Jünger ist nicht an den Tempel, sondern allein an den getöteten (vgl. 11, 18) und auferstandenen Jesus Christus gebunden. Seinen Tod deutet das Becherwort der Abendmahlsüberlieferung (Mk 14, 24) als Stiftung eines Bundes im Blut Jesu, der in antithetischer Typologie dem Sinai-Bund gegenübergestellt wird, den Mose nach Ex 24, 8 durch das Blut geschlachteter Jungstiere besiegeln soll²⁰.

¹⁵ Die Zitation von Jer 7, 11 gibt Markus den Anstoß für die Deutung als Strafgericht, die er durch die Sandwich-Komposition vornimmt. Jos Bell 2, 409 ff. berichtet, daß der jüdische Aufstand mit dem Beschluß beginnt, von Heiden keine Opfer und Weihegeschenke mehr zu akzeptieren. Das verschärft für Markus den Widerspruch zur Willenserklärung Gottes, die aus Jes 56, 7 abgeleitet wird. Vgl. G. THEISSEN, Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien (NTOA 8), Freiburg/Schweiz — Göttingen 1989, 273. Das Stichwort *ληστῆς* gewinnt für Markus durch das Treiben der Zeloten in der letzten Phase des Krieges Aktualität. Das bedeutet aber nicht, daß auch ursprünglich an Zeloten zu denken ist; anders CH. K. BARRETT, *The House of Prayer and the Den of Thieves*, in: E. E. ELLIS — E. GRÄSSER (Hg.), *Jesus und Paulus*. FS W. G. Kümmel, Göttingen 1975, 13—20.

¹⁶ Signifikant ist auch Mk 12, 1—12. Freilich ist Markus noch zurückhaltender als Matthäus und Lukas (s. u.).

¹⁷ Vgl. F. HAHN, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (WMANT 13), Neukirchen-Vluyn 1963, 29 f.

¹⁸ Vgl. TH. SÖDING, *Glaube bei Markus* (SBB 12), Stuttgart ²1987 (¹1985), 317—343.

¹⁹ R. SCHNACKENBURG, *Mk* (GS 2), 2 Bde., Düsseldorf ²1976 (¹1966). 1971, II 140.

²⁰ Vgl. K. KERTELGE, *Das Abendmahl Jesu im Markusevangelium*, in: *Begegnung mit dem Wort*. FS H. Zimmermann (BBB 53), Bonn 1980, 67—79: 77.79.

Nachösterliche Jüngerschaft besteht in der gemeinschaftlichen Nachfolge Jesu, der den Seinen als Auferwecker „vorangeht“ (14, 28; 16, 7)²¹.

Die dialektische Verbindung zwischen der Tempelkritik und der Konstituierung des eschatologischen Gottesvolkes wird durch Mk 14, 58, das zweite Tempellogion des Markusevangeliums, unterstrichen, freilich auch mit charakteristischen Akzenten versehen. Mk 14, 58 besagt im ersten Teil, daß der Tod Jesu das Niederreißen, d. h. die Aufhebung des „von Händen gemachten“ Jerusalemer Tempels bedeutet, während der zweite Teil auf die Konstituierung einer eschatologisch-neuen Heilsgemeinde im Tod und in der Auferweckung Jesu Christi verweist²².

Schaut man auf diese christologisch-ekklesiologische Pointe der Tempelaktion, ergibt sich, daß Markus ihre kritische Stoßrichtung nicht nur allgemein als zeichenhafte Vorwegnahme des Strafgerichts Gottes, sondern im Rahmen dessen auch gezielt als Abschaffung des Tempelkults verstanden hat²³: Die Opfer im Jerusalemer Heiligtum haben keine sühnende Kraft; das Heil der Gottesherrschaft, einschließlich der Vergebung der Sünden (vgl. 2, 1—12), vermittelt allein Jesus — letztlich durch seinen Tod (Mk 10, 45; 14, 22—25) und seine Auferweckung (Mk 14, 28; 16, 7).

b) *Matthäus*

Matthäus basiert bei seiner Darstellung der Tempelaktion auf der markinischen Vorlage. Er interpretiert sie im Wissen um die Zerstörung des Tempels durch die Römer, in der er mehr noch als Markus eine Strafaktion Gottes gegen das ungläubige Israel glaubt erkennen zu können²⁴. Die Kritik Jesu zielt in den Augen des Evangelisten freilich nicht unbedingt gegen

²¹ Vgl. TH. SÖDING, Glaube (s. Anm. 18) 102—124; DERS., Die Nachfolgeforderung Jesu im Markusevangelium: TThZ 94 (1985) 292—310: 300.

²² Vgl. A. VÖGTLE, Das markinische Verständnis der Tempelworte (1983), in: DERS., Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte, Freiburg — Basel — Wien 1985, 168—188: 173—177.182 ff. Der Bezug auf die Auferweckung Jesu, den VÖGTLE (ebd.) in der Kritik an J. GNILKA (Mk II [EKK II], 2 Bde., Zürich — Einsiedeln — Köln 1978, 1979, II 125.131) sehr stark zurücktreten läßt, wird aber trotz des ungewöhnlichen $\delta\iota\alpha$ τριῶν ἡμερῶν doch wohl stärker zu beachten sein (zumal die Formulierung traditionell ist): Die Ekklesiologie des Markus ist eine Funktion seiner Christologie und Soteriologie; die Auferweckung Jesu hat nach Mk 14, 28 und 16, 7 (zumal im Lichte von Mk 10, 41—45 und 14, 24) eine genuin ekklesiologische Dimension. Die von L. GASTON (No Stone on another [NT., S 23], Leiden 1970, 370—409) vorgeschlagene Deutung auf die Parusie hat wegen der auferweckungstheologisch besetzten „drei Tage“ auszuscheiden.

²³ Vgl. J. GNILKA, Mk II 131.

²⁴ Das Strafwunder der Feigenbaumverfluchung, das Matthäus unmittelbar im Anschluß bringt (21, 18 f.), läßt an drastischer Symbolik nichts zu wünschen übrig; vgl. noch Mt 21, 33—46 (par Mk 12, 1—12); 22, 1—14; auch 23, 13—36.37 ff.; 24, 2 (par Mk 13, 2); 27, 25. Wegen der Zerstörung des Tempels läßt Matthäus wie Lukas im Deutewort Mk 11, 17 den Hinweis auf die Völker weg (Mt 21, 13).

den Kult²⁵; er ist in matthäischer Zeit kein aktuelles Thema mehr. Die Kritik richtet sich weit stärker gegen die „Verbindung von Tempeldienst und Geld, die Verfälschung von Gottesdienst und finanziellem Vorteil“²⁶.

Doch ist nicht dieser Protest der eigentliche Sinn der Aktion Jesu. Matthäus läßt vielmehr die Tempelperikope (21, 12–17) direkt auf den Bericht vom Einzug in Jerusalem folgen (21, 1–11), so daß nach seiner Darstellung Jesus geradewegs in den Tempelbezirk hineinreitet, um dort seine Aktion zu starten. Überdies schafft Matthäus ein neues Tempelszenario; er erweitert die markinische Protestaktion um ein kleines Heilungssummarium (V. 14) und um ein kurzes, aber scharfes Streitgespräch Jesu mit den Hohenpriestern und Schriftgelehrten (21, 15 ff.)²⁷. Das weist auf den neuen Skopos der Perikope: Jesus, der in der Einzugserzählung mit den Farben Deuterosacharjas als gewaltloser Messias König gemalt wird (21, 5: Sach 9, 9), macht aus der „Räuberhöhle“, zu der das Heiligtum geworden ist, eine Friedenszone; Blinde und Lahme, denen restriktive sakralrechtliche Bestimmungen den Zutritt zum „Haus des Herrn“ verwehrt haben²⁸, kommen mit Jesus in das Heiligtum hinein und werden dort von ihm geheilt. Der Tempel Gottes (26, 61; vgl. 21, 12 v. l.), der zur Räuberhöhle verkommen ist, wird erst wieder durch den Sohn Davids (21, 9. 15; vgl. 9, 27; 12, 23; 15, 22; 20, 30 f.) zum Ort der Erfahrung Gottes, der seine Herrschaft den Kranken und Entrechteten rettend nahekommen läßt (vgl.

²⁵ Die gegenüber Markus veränderte Pointe zeigt sich auch in der matthäischen Version des Tempellogions 26, 61 f. Weil Matthäus das Heiligtum in seiner ursprünglichen Funktion durchaus schätzt (vgl. auch Mt 5, 23 f.; 23, 16–22), verschwindet die Disqualifizierung des Tempels als eines von „Händen gemachten“ Bauwerks. Überdies läßt Matthäus im Nachsatz folgerichtig das ἀχειροποίητον weg; das zeigt, daß er in beiden Satzhälften an den Jerusalemer Tempel denkt: Mt 26, 61 f. ist ein Vollmachtswort, das beschreibt, was Jesus grundsätzlich zu tun imstande wäre, aber faktisch nicht tut — weil Israel ihn ablehnt.

²⁶ J. GNILKA, Mt (HThK I), 2 Bde., Freiburg — Basel — Wien 1986. 1988, II 207; vgl. A. SAND, Mt (RNT), Regensburg 1986, 418.

²⁷ Sowohl die neue kontextuelle Einbindung als auch die spezifische Umgestaltung gehen auf die Hand des Matthäus (oder der ihm vorausgehenden Redaktion des Markusevangeliums) zurück. Vgl. J. GNILKA, Mt II 206 f.; anders E. SCHWEIZER, Mt (NTD 2), Göttingen 1972, 266; R. H. GUNDRY, Mt, Grand Rapids 1982, 414. Sie denken an Abhängigkeit von einer auch durch Lk 19, 39 f. repräsentierten Tradition.

²⁸ Mt 21, 14 ist als Kontrast zu 2 Sam 5, 8 LXX gestaltet. Freilich ist zu beachten, daß der atl. Satz in seinem ursprünglichen Kontext nur geringes Gewicht trägt und in der jüngeren Parallele 1Chr 11 fehlt. Noch schärfer als 2 Sam 5, 8 sind die einschlägigen Bestimmungen der Qumran-Essener: 1QSa 2, 5–8; 1QM 7, 4 f.; 4QD^b/Dam 15, 15 ff. Die essenischen Restriktionen sind jedoch für das Judentum nicht repräsentativ. Die Anspielung auf 2 Sam 5, 8 LXX bei Matthäus dient auch weniger einer Disqualifizierung atl. und frühjüdischen Sakralrechtes als einer positiven theologischen Qualifizierung des Wirkens Jesu.

11, 5; auch 4, 23 f.; 9, 35; 12, 15; 14, 14; 15, 30; 19, 2)²⁹. Wer dies begreift, sind gerade nicht die Hohenpriester und Schriftgelehrten, die als die stereotypen Gegner Jesu im Widerspruch verharren, sondern die kleinen Kinder, die Unmündigen und Waisen, in denen sich die Mitglieder der mathäischen Gemeinde wiedererkennen³⁰.

c) *Lukas*

Lukas setzt gleichfalls den markinischen Bericht voraus³¹. Auch für ihn steht die Tempelaktion im Schatten des kommenden Untergangs. An die Stelle der Verfluchung des Feigenbaums (die er ganz ausläßt) stellt er im Stil von Jer 15, 5 eine prophetische *lamentatio* Jesu über Jerusalem³², die Stadt, die nach geläufiger Volksetymologie eigentlich den Frieden Gottes schauen sollte³³, die aber das entscheidende Friedensangebot, auf das alles angekommen wäre, ihre Heimsuchung durch Gott in der Sendung Jesu (V. 44), ausgeslagen und deshalb die Grauen des Krieges und der Zerstörung zu erdulden hat (19, 41—44; vgl. 13, 34 f.; 20, 9—19; 21, 5 f. 20—24).

Die Tempelaktion symbolisiert aber nicht dieses Gericht. Lukas sieht die Austreibung der Händler vielmehr als Voraussetzung dafür, daß Jesus den Tempel zur Stätte seines messianischen Lehrens machen und Jerusalem

²⁹ Die Tempelaktion setzt in Handlung um, was Matthäus im Rückgriff auf Hos 6, 6 als Kernsatz jesuanischer Kritik an jüdischer Gesetzesobservanz und Tempelfrömmigkeit, gleichzeitig aber als Programmsatz der Basileia-Verkündigung Jesu formuliert: daß Gott nicht Opfer, sondern Barmherzigkeit will (9, 13). Da Jesus mit diesem Schriftwort die Zurückweisung der Kritik begründet, die Pharisäer an seiner Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern üben (Mt 9, 9—13), liegt eine sachliche Verbindung mit Mt 21, 12—17 nahe. Vgl. R. SCHNACKENBURG, Mt (NEB.NT 1), 2 Bde., Würzburg 1985. 1987, II 199.

³⁰ Diese ekklesiologische Dimension betont R. SCHNACKENBURG, Mt II 197 f.

³¹ Lukas verknappt den Bericht über die Tempelreinigung auf das Allernotwendigste; er wandelt die Schriftzitate von einem Deutewort zum eigentlichen Austreibungswort um und unterstreicht damit die Gewaltlosigkeit der Aktion Jesu; vor allem aber erklärt er die Tötungsabsicht der Hohenpriester, Hierarchen und Archonten nicht wie Markus als Reaktion auf die Tempelaktion, sondern als Reaktion auf die tägliche Lehre Jesu im Tempel, die Lukas eigens erwähnt und weit stärker als die markinische Vorlage (Mk 11, 18) gewichtet (19, 47 f.). Überdies läßt er (wie Matthäus) den Hinweis auf die Völker aus: wohl deshalb, weil er an der Zerstörung des Tempels nicht vorbeisieht (19, 41—44) und auf Apg 1, 8 vorausschaut, wo der universale Horizont nicht durch eine zentripetale, sondern eine zentrifugale Bewegung eröffnet werden soll.

³² Nach J. ERNST (Lk [RNT], Regensburg 1976, 528) spiegelt das Wort alte Tradition, nach G. SCHNEIDER (Lk [ÖTK 3], 2 Bde., Würzburg — Gütersloh 1977, II 388 f.) ist es eine lukianische Bildung. Mindestens das Motiv der Androhung des Gerichts über Jerusalem, aber wohl auch einzelne Formulierungen, insbesondere in V. 44, sind vorlukanisch; s. u. S. 20 ff.

³³ Vgl. (vor dem Hintergrund von Ps 122, 6 f. und 147, 12 ff.) Philo Som 2, 250; auch Hebr 7, 2.

das eschatologische Friedensangebot Gottes unterbreiten kann. Bei Lukas ist die Aktion Jesu eine gewaltfreie Besetzung des Tempels³⁴. Sie dient Jesus dazu, seinen Anspruch auf das Haus seines Vaters zu erheben und vom Heiligtum Besitz zu ergreifen³⁵. Damit ereignet sich, was bereits die Erzählung von der staunenerregenden Weisheitslehre des zwölfjährigen Jesus im Tempel (2, 41—52) hat anklingen lassen (2, 46 f. 49). Und es ist vorgeprägt, was die Apg von der Präsenz der Urgemeinde im Tempel sagt (vgl. 3, 1; 3, 11—26; 22, 1—21; auch 5, 20 f.): daß sie versucht, das Heiligtum zu einem „Haus des Gebetes“ werden zu lassen.

Daß der Tempel Stätte eines für Christen obsolet gewordenen Opferkults ist, steht in der Tempelperikope ebensowenig zur Debatte³⁶ wie sonst im Doppelwerk³⁷. Das ist freilich kein Nachhall ältester Überlieferung, die noch eine Verbindung von Christusglauben und Tempelkult für möglich erachtet hätte³⁸; es läßt vielmehr den zeitlichen und soziokulturellen Abstand zwischen Lukas und dem Urchristentum ermessen. Der Tempel ist für Lukas im historischen Rückblick eine zentrale Institution jüdischen Lebens, der er durchaus respektable Seiten abgewinnt³⁹; insofern ist der Tempel auch der gegebene Ort jesuanischer (19, 47a; 20, 1—21, 4; 21, 37;

³⁴ Vgl. E. SCHWEIZER, Lk (NTD 3), Göttingen 1982, 199.

³⁵ Vgl. G. SCHNEIDER, Lk II 392; J. KREMER, Lk (NEB.NT 3), Würzburg 1988, 198 f.

³⁶ Vgl. J. ERNST, Lk 531; E. SCHWEIZER, Lk 200 f.; J. KREMER, Lk 190.

³⁷ Im gesamten Doppelwerk wird nur eine einzige Kulthandlung im Tempel berichtet: die des Zacharias 1, 9 ff. Die apokalyptische Brechung des hier aufblitzenden kultischen Denkens beschreibt H. SCHÜRMAN, Lk I (HThK II), Freiburg 1969, 32. Für Lukas ist es eine historische Reminiszenz.

³⁸ Auch wenn Lukas die Sühnetheologie stark zurücktreten läßt und sie überhaupt nur in Lk 22, 19 f. und Apg 20, 28 — beide Male auf der Basis von Tradition und ohne spezifische Akzentuierungen — anklingen läßt, gibt er sich ausweislich der Stephanusrede in Apg 7 zumindest insoweit als Erbe hellenistisch-judenchristlicher Tempelkritik zu erkennen, als er mit Berufung auf Jes 66, 1 f. sagt, daß Gott nicht in dem wohnt, „was Menschenhände gebaut haben“ (V. 48); vgl. A. WEISER, Apg (ÖTK 5), 2 Bde., Würzburg — Gütersloh 1981.1985, I 182. Das wird — wenn nicht dem Wort, so doch der Sache nach — in der Apg 7 zugrunde liegenden Tradition, die (wie immer sie im einzelnen ausgesehen hat) den Jerusalemer Opferkult abrogiert, kaum anders als durch den wenigstens impliziten Verweis auf den Sühnetod Jesu (vgl. Röm 3, 25 f.) begründet worden sein; vgl. K. LÖNING, Der Stephanus-Kreis und seine Mission, in: J. BECKER u. a., Die Anfänge des Christentums, Stuttgart u. a. 1987, 80—101: 87 (Der Verweis auf Apg 8, 32: Jes 53, 7 ist freilich ein unsicheres Argument; vgl. A. WEISER, Apg I 212 f.). Daß auch nach Lukas die Christen prinzipiell nicht mehr an das Gesetz gebunden sind, geht aus Apg 13, 38; 15, 10 f. hinreichend deutlich hervor, auch wenn die Freiheit vom Gesetz nicht das große Thema des Doppelwerks ist.

³⁹ Vgl. K. LÖNING, Das Evangelium und die Kulturen: ANRW II 25.3 (1987) 2606—2646: 2616 Anm. 30; DERS., Das Verhältnis zum Judentum als Identitätsproblem der Kirche nach der Apostelgeschichte, in: L. HAGEMANN — E. PULSFORT (Hg.), Ihr alle aber seid Brüder. FS A.-Th. Khoury, Würzburg — Altenberge 1990, 304—319.

auch 21, 5–36) und urchristlicher Lehre (3, 1–4, 22; 5, 12–16. 21a. 42; 22, 1–21). Freilich ist er, wie die Tempelperikope zeigt, auch ein Ort der Verwerfung Jesu (Lk 19, 47f.; 20, 1–40, vgl. Lk 2, 34) wie dann seiner nachösterlichen Zeugen (Apg 4, 1–22; 5, 21b–41; 21, 27–39; 22, 22–29). Deshalb wird er zum Objekt des göttlichen Strafgerichts (Lk 13, 34 ff.ϑ; 19; 41–47^s; vgl. 21, 20–24) über Israel (vgl. Lk 11, 46–51ϑ; Apg 3, 23; 28, 25 ff.).

d) *Die vormarkinische Tradition*

Matthäus und Lukas haben für ihre Gestaltung der Tempelperikope keine andere als die markinische Vorlage. Der Weg zurück in die synoptische Tradition kann also nur bei Mk 11, 15–19 beginnen. Der älteste Evangelist hat den Bericht über die Tempelaustreibung, vermutlich zusammen mit der Einzugserzählung, als Auftakt des ihm vorliegenden Passionsberichts gelesen⁴⁰. Ursprünglich ist die Perikope Mk 11, 15–17 aber selbständig⁴¹. Das Schlüsselwort für die Interpretation ist Vers 17⁴². Durch eine Kombination von Jes 56, 7 und Jer 7, 11 (jeweils nach der Septuaginta zitiert⁴³) wird die Willenserklärung Gottes „*Mein Haus wird Haus des Gebetes für alle Völker heißen*“ scharf mit dem Bild kontrastiert, das der Tempel gegenwärtig abgibt: „*Ihr aber habt es zu einer Räuberhöhle gemacht.*“ Die Anführung von Jes 56, 7 zeigt, daß Jesus mit seiner Aktion, die sich im Vorhof der

⁴⁰ Vgl. J. GNILKA, Mk II 350. Auf dieser Redaktionsstufe wird V. 18a zugewachsen sein, während 11, 18b.19 markinisch ist.

⁴¹ Vgl. J. GNILKA, Mk II 127. Nach J. ROLOFF (Das Kerygma und der historische Jesus, Göttingen 1969, 90–94) gehört 11, 15 f. ursprünglich mit 11, 28–34 zusammen. Das ist wenig wahrscheinlich. Mk 11, 28–34 setzt nirgends die Tempelerzählung voraus; die Pointe der Vollmächtsperikope, die im Verweis auf Johannes den Täufer liegt, hat mit der Tempelthematik direkt nichts zu tun (wohl aber im Makrotext des Evangeliums); die Frage nach der Vollmacht Jesu ist nicht an die Aktion im Heiligtum gebunden (vgl. Mk 3, 22–30 parr; Mk 8, 10 ff. parr; Lk 12, 29 f. par; Joh 6, 30); Joh 2, 18–22 ist im Gegensatz zu Mk 11, 28–34 eine Zeichenforderung.

⁴² Die Einleitungswendung καὶ ἐδίδασκειν καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ist typisch markinisch. Daraus folgt indes noch nicht, daß das Zitat als solches redaktionell ist; vgl. E. SCHWEIZER, Mk (NTD 1), Göttingen 1975, 127; anders freilich J. ROLOFF, a. a. O. 91; M. TRAUTMANN, Zeichenhafte Handlungen Jesu (FzB 37), Würzburg 1980, 87 ff.; J. GNILKA, Mk II 127. Für ein negatives Urteil ist ausschlaggebend, daß Mk 11, 17a (Jes 56, 7) den Gedanken der Völkerwallfahrt zum Zion wachruft. Das widerspräche aber nicht nur der markinischen Erwartung oder Erfahrung der Zerstörung Jerusalems, sondern auch seiner Reserve gegenüber genuin frühjüdischen Traditionen und israelzentrierten Positionen, die allenthalben spürbar ist.

⁴³ Deutliches Indiz ist das Stichwort ληστῆς, das in der LXX nur hier (vgl. Jer 12, 9A) *pārisim* wiedergibt. Die LXX entspricht allerdings recht genau dem MT. Die verschiedentlich geäußerte Überlegung, womöglich sei nur eines der beiden Zitate ursprünglich, bleibt spekulativ. Sie setzen zwar durchaus unterschiedliche Interpretationsakzente, verweisen aber bei näherem Zusehen deutlich genug aufeinander.

Heiden abspielt, allen Völkern den Zugang zum Tempel öffnen will. Diese Interpretation ist dem Gedanken der eschatologischen Völkerwallfahrt zum Zion verpflichtet. Die Anführung von Jer 7, 11 stellt klar, daß die Voraussetzung für dieses endzeitliche Geschehen darin besteht, daß der Tempel nicht mehr jene Räuberhöhle ist, als die er sich in den Augen der vormarkinischen Tradenten Jesus präsentiert. Daß der Tempelbetrieb den Stein des Anstoßes bildet, liegt auf der Hand. Er ist mit der eigentlichen Bestimmung des Heiligtums, Haus des Gebetes für alle Völker zu sein, unvereinbar. Gleichwohl geht es Jesus auch nach der vormarkinischen Überlieferung weder um eine Kultreform noch um eine Tempelreinigung, die eine würdigere Opferfeier ermöglichen soll⁴⁴. Vielmehr gilt der problematisch erscheinende Tempel*betrieb* nur als Symptom, als deutlichstes Anzeichen dafür, daß die gesamte Institution des Jerusalemer Heiligtums, wie sie sich geschichtlich darstellt, dem widerspricht, was Gott durch Jesus im Rückgriff auf die Schrift als seinen eschatologischen Willen erklären läßt⁴⁵. Von dieser Kritik ist der Kult nicht ausgenommen⁴⁶. Damit der Tempel zum eschatologischen Pilgerziel der Völker werden kann, muß er von einer Opferstätte zu einem „Haus des Gebetes“ umfunktioniert werden⁴⁷. Der Gottesdienst, der in der vollendeten Gottesherrschaft auf dem Zion ge-

⁴⁴ So aber E. SCHWEIZER, Mk 128 (der darin eine Verharmlosung des jesuanischen Gedankens sieht) und J. BECKER, Joh (ÖTK 4), 2 Bde., Gütersloh — Würzburg 1979.1981, I 122 (der in der Abfolge von Mk 11, 1—11.15 ff. altorientalische Königs-ideologie wiedererkennt und die Tempelaktion als Kultrestauration deutet, dabei aber nicht nur die ursprüngliche Unabhängigkeit von Mk 11, 15 ff. unberücksichtigt läßt, sondern auch die passionstheologische Brechung des Königs-Motivs, die für die gesamte vormarkinische Leidensgeschichte typisch ist).

⁴⁵ Vgl. F. SCHNIDER — W. STENGER, Johannes und die Synoptiker (BiH 9), München 1971, 32.

⁴⁶ Nach V. 15 stört Jesus den Opferbetrieb. V. 16 ist, für sich betrachtet, nicht eindeutig, dürfte aber gleichfalls in diese Richtung weisen; $\sigma\kappa\epsilon\upsilon\omicron\varsigma$ meint hier, wie häufig in der LXX (und auch Hebr 9, 21), ein Kultgerät; vgl. W. SCHENK, Der Passionsbericht nach Markus, Gütersloh 1974, 156; J. GNILKA, Mk II 129; D. LÜHRMANN, Mk (HNT 3), Tübingen 1987, 193. An ein profanes Gefäß denken hingegen J. ROLOFF, Kerygma (s. Anm. 41) 96; R. PESCH, Mk (HThK II), 2 Bde., Freiburg — Basel — Wien ³1980 (1976). ²1980 (1977), II 198; M. TRAUTMANN, Handlungen (s. Anm. 42) 108. Dann wäre der Vers ein Argument für die Deutung der Aktion als Protest gegen die Profanierung des Tempelbezirks, wie dies aus pharisäischer und rabbinischer Überlieferung bekannt ist; vgl. Jos Ap 2, 7; Ber 9, 5; 62^b Bar; SLev 19, 30 (361^a); Jeb 6^b (Bill II 27). Daß die Tempelkritik von Mk 11, 17 radikaler ist, signalisiert jedoch die scharfe Antithese.

⁴⁷ Auch wenn J. GNILKA (Mk II 129) vor einer Überinterpretation warnt, hat Gewicht, daß Mk 11, 17a tempelkritisch vom „Haus des Gebetes“ spricht; vgl. M. HENGEL, Proseuche und Synagoge, in: G. JEREMIAS — H.-W. KUHN — H. STEGEMANN (Hg.), Tradition und Glaube. FS H. G. Kuhn, Göttingen 1971, 157—184; 166; D. LÜHRMANN, Mk 193.

feiert wird, ist kein Opferkult, er ist ein Gebetsgottesdienst, der synagogale Traditionen aufnimmt.

Die Vermutung liegt nahe, daß diese Erzählung mit dieser Pointe von Judenchristen tradiert worden ist, die wohl mit Jerusalem verbunden gewesen sind, den Tempelkult allerdings verworfen haben. Diese grundsätzliche Kritik hat die Rezeption der Perikope durch das hellenistische Judenchristentum befördert und ihre Integration in die vormarkinische Passionserzählung erleichtert⁴⁸.

3. Die johanneische Überlieferung

a) *Die Sicht des Evangelisten*

Bei Johannes steht die Tempelperikope nicht am Ende, sondern am Anfang des Evangeliums. Der Text besteht aus zwei Teilen; die Verse 13–17 beschreiben das Vorgehen Jesu, die Verse 18–22 ein daran anschließendes Streitgespräch mit „den Juden“ über die Vollmacht Jesu. Beide Teile gipfeln in einem Wort Jesu (2, 16. 19). In diesen Logien kommt die johanneische Deutung des Geschehens am klarsten zum Ausdruck.

Vers 16 ist in der Sprache prophetischer Kultkritik formuliert: „*Macht das Haus meines Vaters nicht zu einer Markthalle.*“ Für sich genommen, deutet das Wort darauf hin, daß Jesus den Tempel heiligen will, indem er seine Profanierung durch den schwunghaften Handel auf seinem Terrain unterbindet. Der Fortgang der Erzählung zeigt aber, daß dies nicht eigentlich die johanneische Pointe ist. Genauer: Der erste Eindruck, den Vers 16 erweckt, wird vom Evangelisten erzählstrategisch gezielt eingesetzt, um den eigentlichen Sinn der Aktion Jesu nicht nur dem christlichen Leser zu erhellen, sondern auch in der erzählten Welt des Evangeliums zu orten. Vers 16 löst eine doppelte Reaktion aus. Die Jünger, die für die johanneische Gemeinde transparent sind, assoziieren Ps 69, 10: „*Der Eifer für dein Haus wird mich verzehren*“ (11, 17)⁴⁹. Das Futur, das vom Aorist der zitierten Septuaginta-Fassung abweicht, weist auf das weitere Wirken Jesu vor-

⁴⁸ Mk 14, 58 verstärkt auf dieser Redaktionsstufe sowohl den Gedanken der Tempelkritik als auch den einer endzeitlichen Erwartung der Heiden in einem anderen, eschatologisch-neuen Tempel.

⁴⁹ Häufig gilt der V. als nachjohanneisch; vgl. E. HAENCHEN, *Johanneische Probleme*: ZThK 56 (1959) 19–54: 44; DERS., *Das Johannesevangelium*, hg v. U. BUSSE, Tübingen 1980, z. St.; J. BECKER, *Joh I 124. Die Gründe überzeugen aber nicht*; vgl. R. SCHNAKKENBURG, *Joh (HThK IV) I*, Freiburg — Basel — Wien 1978 (1965), 363; J. BLANK, *Joh (GS 4) Ia*, Düsseldorf 1981, 206 f. Der Kontrast zwischen den Jüngern und den Juden ist in 2, 20 ff. johanneisch; vgl. J. BECKER, *Joh I 125 f. Überdies spielen die Jünger bereits in 2, 11 die Rolle, die ihnen auch in 2, 17.22 zufällt. Eine (literarkritische freilich umstrittene) Parallele ist 12, 16.*

aus und insbesondere in seine Passion hinein. Durch die Tempelaktion wird vom Ende her, der Erhöhung am Kreuz, das Ganze des Weges Jesu und seines Heilswerkes ansichtig. Die „Juden“ hingegen, die hier wie sonst im Johannesevangelium den ungläubigen Kosmos repräsentieren, stellen in Gestalt einer Zeichenforderung die Vollmachtsfrage — für den Evangelisten nicht ein Hinweis auf eine eventuelle Offenheit gegenüber Jesus, sondern auf die entschiedene Ablehnung Jesu⁵⁰.

Die Antwort, die Jesus in Vers 19 gibt, ist die johanneische Variante eines Tempellogions, das auch die Synoptiker kennen, freilich in anderen Fassungen und an anderen Stellen. Bei Markus (14, 58) und Matthäus (26, 61) wird es als falsches Belastungszeugnis wider Jesus im Prozeß vor dem Synhedrion ausgewiesen und überdies den Spöttern unter dem Kreuz in den Mund gelegt (Mk 15, 29 f. par Mt 27, 40), während Lukas das Logion in der Passionserzählung überspringt, um eine — wiederum anders gefaßte — Version in der Stephanus-Sequenz der Apg zu bringen, wo das Wort, gleichfalls als falsche Zeugenaussage hingestellt, die Predigt des ersten Blutzeugen in den Ohren der jüdischen Kontrahenten disqualifizieren soll (6, 11).

Die johanneische Version zeigt deutlich die Handschrift des Evangelisten⁵¹: „*Reißt diesen Tempel nieder, und in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten.*“ Es handelt sich um ein Offenbarungswort Jesu, das freilich „die Juden“ — ein typisches literarisches Verfahren des Evangelisten — mißverstehen (V. 20), während es die Jünger nach Ostern so verstehen werden (V. 20), wie der Erzähler es in Vers 21 erklärt: Jesus spricht gar nicht vom Jerusalemer Heiligtum, er spricht von seinem Tod und seiner Auferwekung (vgl. 10, 18). Damit wird klar, was die Tempelaktion zeichenhaft darstellt: Jesus, der Inkarnierte, der am Kreuz Erhöhte und der Verherrlichte, ist der „neue Tempel“⁵², und zwar dies in einem doppelten Sinn: Einerseits ist Jesus der Ort der Erfahrung Gottes, dessen eschatologische Selbstmitteilung im Sohn (vgl. 1, 18 u. ö.) den ungläubigen Kosmos zwar in die Krise führt, ihm aber gerade dadurch das Heil des ewigen Lebens zu vermitteln vermag (3, 17—21 u. ö.). Andererseits ist Jesus der Ort der

⁵⁰ Die auf Dtn 13, 2—6 (vgl. 11QTR 54, 8—21) beruhende Forderung eines Legitimationszeichens wird auch in den verschiedenen synoptischen Varianten (Mk 8, 11 ff.; Mt 12, 38 ff.; 16, 1—4; Lk 11, 16.29 f.) als Ausdruck des Unglaubens gedeutet.

⁵¹ Die Formulierung von Joh 2, 19 ist nicht ursprünglicher als Mk 14, 58, wie J. ROLOFF (Kerygma [s. Anm. 41] 104) und J. BECKER (Joh I 125) meinen, sondern verdankt sich einer christologischen Konzentration, wie sie für Johannes typisch ist; vgl. R. SCHNACKENBURG, Joh I 364 f.; J. GNILKA, Mk II 276. Schon die sprachliche Fassung, die allererst das Mißverständnis „der Juden“ ermöglicht, weist darauf hin.

⁵² J. BLANK, Joh Ia 212.

wahren Anbetung Gottes, der „Anbetung in Geist und Wahrheit“ (4, 23)⁵³. Beides setzt voraus, daß der Jerusalemer Tempel diese Funktion nicht erfüllt⁵⁴. Der Akzent liegt jedoch nicht auf dieser kultkritischen, sondern auf der christologisch-soteriologischen Pointe⁵⁵, die für die johanneische Theologie insgesamt typisch ist.

b) *Die vorjohanneische Tradition*

Im ersten Teil der johanneischen Tempelperikope sind Parallelen zur synoptischen Tradition unverkennbar. Sie erklären sich aber kaum daher, daß Johannes die Berichte der anderen Evangelien gekannt und auf ihrer Basis seine eigene Version erstellt hätte⁵⁶. Vielmehr kann der Vierte Evangelist eine eigene Tradition über die Tempelaktion Jesu aufgreifen. Wie sie ausgesehen hat, ist freilich umstritten. Nach wie vor am wahrscheinlichsten ist die These, daß Johannes eine mündliche Überlieferung aufgenommen und umgestaltet hat⁵⁷. Im Vergleich mit der synoptischen ist die johanneische

⁵³ Vgl. W. THÜSING, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium (NTA XXI/1.2), Münster 1979 (1959), 280–283 (der nicht nur auf 4, 20–30, sondern auch auf 7, 38 f.; 19, 34 und 20, 22.24–29 sowie 10, 17 f. verweist); R. SCHNACKENBURG, Joh I 367.

⁵⁴ Vgl. W. THÜSING, a.a.O. 280: „Jesus hat die Vollmacht schon über den alten Tempel, weil er selbst in seiner Person, in seinem Leib, ihn ablöst.“ Joh 4, 19–26 konstatiert zwar eine theologische Prävalenz des Jerusalemer Heiligtums vor dem samaritanischen Tempel auf dem Garizim, proklamiert aber gleichzeitig, daß die Selbstoffenbarung Jesu als Offenbarer des Vaters eine „Anbetung in Geist und Wahrheit“ (4, 23) ermöglichen wird, in der die Dichotomie zwischen Juden und Samaritanern aufgehoben wird, weil die Gottesverehrung durch Jesus für alle Menschen auf eine völlig neue Basis gestellt wird.

⁵⁵ In ihr liegt auch der tiefere Sinn des prophetischen Wortes in V. 16 und des Kommentarwortes in V. 17.

⁵⁶ Anders indes F. NEIRYNCK, Jean et les Synoptiques (BETHL 49), Leiden 1979, 86 ff.; W. STEGEMANN, Zur Tempelreinigung im Johannesevangelium, in: E. BLUM u. a. (Hg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 503–516: 507 Anm. 18.

⁵⁷ Vgl. R. SCHNACKENBURG, Joh I 368. Mindestens müßte man urteilen, daß die Perikope so stark johanneisch durchgestaltet ist, daß der Versuch, den genauen Textbestand einer schriftlichen Vorlage zu rekonstruieren, zum Scheitern verurteilt ist. Das zeigt auch eine kritische Betrachtung der beiden wichtigsten Rekonstruktionsversuche. J. BECKER (Joh I 122 ff.) sieht ähnlich wie E. HAENCHEN (Probleme [s. Anm. 49] 43 f.; Joh z. St.) in 2, 14. 15a. 16b eine ursprünglich selbständige Tradition, der es „um Kultkritik als Verbesserung der Kultpraxis“ gegangen sei (124). Aber die literarkritischen Gründe (unjohanneischer Sprachgebrauch; Spannungen zwischen den Versen 14 und 15) sind keineswegs zwingend. V. 16 ist gut johanneisch; vgl. R. SCHNACKENBURG, Joh I 362; J. BLANK, Joh Ia 206 f. F. SCHNIDER und W. STENGER (Johannes [s. Anm. 45] 37–49) wollen die vorjohanneische Einheit in 2, 14 ff. 18 f. sehen; doch ist ihr entscheidendes Argument, die Parallelität mit Mk 11, 15 ff. 27–34, nicht schlüssig; s. o. Anm. 41.

Fassung ausgeschmückt und dramatisiert⁵⁸. Das spricht für ein späteres Überlieferungsstadium. Genau betrachtet, beschränken sich die Gemeinsamkeiten mit der synoptischen Tradition auf die Nachricht, daß Jesus im Tempelbezirk gegen die Taubenverkäufer und die Geldwechsler vorgegangen ist. Deshalb scheint eine synoptisch-johanneische Doppelüberlieferung vorzuliegen, die mit diesen beiden Notizen älteste Jesus-Tradition repräsentiert.

4. Versuch einer historischen Rückfrage

a) *Die Historizität der Tempelaktion und die Frage nach ihrem ursprünglichen Sinn*

Die Berichte über die Tempelaktion sind bereits auf ihren ältesten erkennbaren Traditionsstufen stark stilisiert. Deshalb sind sie als historische Quelle nur mit größter Vorsicht auswertbar. Gleichwohl lassen sie einige Schlußfolgerungen zu. Die Historizität einer Aktion Jesu im Tempelbezirk läßt sich nicht ernsthaft bezweifeln⁵⁹. Das Ereignis steht nicht am Anfang, sondern am Ende der Wirksamkeit Jesu⁶⁰ und ist unmittelbar mit seinem Leidensgeschick verbunden. Es hat sich im Vorhof der Heiden abgespielt, vermutlich auf dem Platz vor der Königshalle. Daß Jesus gegen die Taubenhändler und die Geldwechsler vorgegangen ist, darf aufgrund der Übereinstimmungen zwischen der ältesten vormarkinischen und der vorjohanneischen Tradition als eine historisch zuverlässige Nachricht gelten. Die Aktion kann aber für Außenstehende nicht so aufsehenerregend gewesen sein, daß sie das Eingreifen der Tempelpolizei bzw. der in unmittelbarer Nachbarschaft stationierten römischen Wachtruppe (vgl. Apg 21, 27—40; Jos Ant 20, 106 f.; Bell 2, 224 f.) provoziert hätte. Bei Jesus blieb eine Reaktion von sadduzäischer, dann auch von römischer Seite keineswegs aus, zeigte sich aber nicht in einem unmittelbaren Eingreifen.

Die eigentlichen Probleme beginnen bei der Frage, wie Jesus selbst die Tempelaktion aufgefaßt haben könnte. Die Vorstellung, er habe sich in der

⁵⁸ Über die Synoptiker hinaus spricht Joh von einem Vorgehen auch gegen die Verkäufer von Rindern und Schafen die für Ganz- und Friedensopfer vorgeschrieben war (Lev 1.3), überdies von der Geißel aus Stricken und vom Ausschütten der Geldmünzen; anders als die Synoptiker läßt er die Reaktion Jesu nur gegen die Verkäufer, nicht auch gegen die Käufer gerichtet sein. W. STEGEMANN (Tempelreinigung [s. Anm. 56] 509—513) sieht in dieser Darstellung den Versuch, Jesus als gesetzestrommen Juden darzustellen, um dadurch jeder zelotisch-messianischen Deutung einen Riegel vorzuschieben — was freilich, wie die Auslegungsgeschichte zeigt, gründlich mißlungen wäre.

⁵⁹ Erhebliche Bedenken hat indes E. HAENCHEN, *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und seiner kanonischen Parallelen* (Sammlung Töpelmann 2, 6), Berlin 1966, 382 ff.; sehr skeptisch äußert sich auch J. BECKER, Joh I 124.

⁶⁰ Vgl. R. SCHNACKENBURG, Joh I 360. 368 ff.

Austreibung der Händler als zelosischer Freiheitskämpfer und Protagonist eines politischen Aufstandes gegen die Römer versucht⁶¹, läßt sich am leichtesten in das Reich der Legende verweisen⁶², was natürlich nicht hindert, daß sie in populären Jesusbüchern bis in die Gegenwart hinein immer wieder fröhliche Urständ feiert⁶³. Aber auch wenn man diese These nicht weiter verfolgt, ist die Bandbreite der Deutungsvorschläge beeindruckend. Will Jesus mit dem „Schacher der Priesterkaste“ aufräumen?⁶⁴ Will er die Entweiheung des Tempels durch Geldgeschäfte auf seinem Areal beenden?⁶⁵ Will er den Tempel für die eschatologische Völkerwallfahrt der Heiden bereiten?⁶⁶ Will er die Zerstörung des Tempels voraussagen?⁶⁷ Will er darüber hinaus die endzeitliche Neu-Gründung eines eschatologischen Tempels signalisieren?⁶⁸ Oder will er, um Israel zur Umkehr zu rufen, die „Nutzlosigkeit und Vergeblichkeit“ des Kultes demonstrieren, die Israels Unheilsverfallenheit nicht behebt, sondern kaschiert?⁶⁹

Die Vielzahl der Deutungsansätze dokumentiert zunächst die unübersehbaren Schwierigkeiten, zu einem präzisen Urteil zu gelangen, und macht von vornherein deutlich, daß jeder Vorstoß nur hypothetischen Charakter haben kann. Der Bericht bleibt karg; die Deutung in Mk 11, 17

⁶¹ So R. EISLER, *ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ* (Religionswissenschaftliche Bibliothek 9), 2 Bde., 1929/1930, I 188 ff. II 687 ff. Das Nötige dazu bei M. HENGEL, *War Jesus Revolutionär?* (CwH 110), Stuttgart 1970.

⁶² E. TROCME (*L'expulsion des marchands du temple*: NTS 15 [1968/69] 1–22) nennt die Tempelaktion zwar eine zelosische Aktion, verwahrt sich aber gegen eine Interpretation Jesu als Zelot.

⁶³ Vgl. auch J. CARMICHAEL, *Leben und Tod des Jesus von Nazareth*, München 1965, 169.

⁶⁴ J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie I: Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh² 1973 (1971), 145.

⁶⁵ J. KLAUSNER, *Jesus von Nazareth, Jerusalem* 1952, 429 ff.; J. ROLOFF, *Kerygma* (s. Anm. 41) 95 f.; M. HENGEL, *Die Zeloten* (AGJU 1), Leiden — Köln 1961, 221; SCH. BEN-CHORIN, *Bruder Jesus* (dtv/List 1253), München 1977 (1967), 122.

⁶⁶ So F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel* (FRLANT 83), Göttingen 1974 (1963), 171; R. PESCH, *Mk II 199*; G. SCHNEIDER, *Lk II 392*.

⁶⁷ Vgl. D. FLUSSER, *Jesu Prozeß und Tod* (1968), in: DERS., *Entdeckungen im Neuen Testament I, Neukirchen-Vluyn* 1988, 130–165: 144 f. (Verweis auf Mk 13, 2 und 14, 58); D. LÜHRMANN, *Mk 193* (Verweis auf Mk 13, 2); E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Philadelphia 1985, 61–76 (Verweis auf Mk 14, 58).

⁶⁸ So CH. BURCHARD, *Jesus von Nazareth*, in: J. BECKER u. a., *Anfänge* [s. Anm. 38] 12–58: 53; M. TRAUTMANN, *Handlungen* [s. Anm. 42] 124; J. GNILKA, *Jesus von Nazaret* (HThK.S 3), Freiburg — Basel — Wien 1990, 276–280; ähnlich C. A. EVANS, *Jesus' Action in the Temple: Cleansing or Portent of Destruction?* CBQ 51 (1989) 237–270 (Verweis auf Mk 11, 17).

⁶⁹ So H. MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft* (SBS 111), Stuttgart 1989 (1983), 133–137. Eine Relativierung des Kultes sieht auch M. TRAUTMANN, *Handlungen* [s. Anm. 42] 121.

ist zwar alt, aber sicher sekundär und bestimmt nicht jesuanisch⁷⁰. Eine Lösung des Problems ist allein auf der Basis von Mk 11, 15 f.* und der vorjohanneischen Tradition nicht zu erwarten. Die historisch glaubwürdigen Nachrichten, daß Jesus im Vorhof der Heiden die (Käufer und) Verkäufer hinaustreibt, daß er die Tische der Geldwechsler und die Sitze der Taubenverkäufer umstürzt, sind, für sich allein betrachtet, mehrdeutig, zumal der ursprüngliche Kontext nicht mehr hinreichend konkret vor Augen steht; sie lassen sich mehr oder weniger gut mit jeder der vorgestellten Interpretationen verbinden.

Um zu einem begründeten Urteil zu gelangen, muß gefragt werden, ob es nicht weitere Überlieferungen gibt, die erkennen lassen, wie Jesus von Nazaret zum Jerusalemer Tempel gestanden hat. Sie könnten eine heuristische Hilfe bei der Suche nach dem Sinn seiner Tempelaktion sein.

b) *Prophetische Tempelworte Jesu*

Die synoptische Tradition kennt zur Tempelthematik eine reiche Wortüberlieferung, die von der exegetischen Forschung auch in unterschiedlicher Intensität zur Deutung der Tempelaktion Jesu herangezogen wird.

(1) Zumeist verweist man auf *Mk 14, 58* und die Parallelen⁷¹. Doch dieser Rekurs ist unsicher.

Zwar spricht die synoptisch-johanneische Doppelüberlieferung für ein hohes Alter des Wortes. Aber gesetzt, es gehörte ursprünglich zur Tempelaktion: Weshalb hätte es sowohl in der vormarkinischen Tradition (Mk 11, 17) als auch von Johannes (2, 16) durch ein anderes Logion ersetzt werden sollen? Vor allem aber: Mk 14, 58, die literarkritisch älteste Fassung⁷², ist nicht nur in der typisch hellenistisch-

⁷⁰ Gegen R. PESCH, *Mk II* 198 f. Bereits, daß die Schrift zitiert wird, zudem in einer Kombination zweier Prophetenstellen, weist auf theologische Reflexionsarbeit. Auch F. HAHN, dem V. 17 entgegenkommt, weist darauf hin: Hoheitstitel (s. Anm. 66) 171 Anm. 5.

⁷¹ So R. SCHNACKENBURG, *Joh I* 364; J. ROLOFF, *Kerygma* (s. Anm. 41) 104; K. MÜLLER, *Jesus und die Sadduzäer*, in: H. MERKLEIN — J. LANGE (Hg.), *Biblische Randbemerkungen*. FS R. Schnackenburg, Würzburg 1974, 3—24: 14; DERS., *Möglichkeiten und Vollzug jüdischer Kapitalgerichtsbarkeit im Prozeß gegen Jesus von Nazaret*, in: K. KERTELGE (Hg.), *Der Prozeß gegen Jesus* (QD 112), Freiburg — Basel — Wien '1989 ('1988), 41—83: 79; R. PESCH, *Naherwartungen* (KBANT), Düsseldorf 1968, 90 f.; E. SCHWEIZER, *Mk 131*; G. THEISSEN, *Die Tempelweissagung Jesu. Prophetie im Spannungsfeld von Stadt und Land* (1976), in: DERS., *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (WUNT 19), Tübingen '1983 ('1979), 142—159: 142 ff.; DERS., *Lokalkolorit* (s. Anm. 15) 206; L. OBERLINNER, *Todeserwartung und Todesgewißheit Jesu* (SBB 10), Stuttgart 1980, 125 ff.; M. TRAUTMANN, *Handlungen* (s. Anm. 42) 123 f.; J. BLANK, *Joh I a* 204 f.; H. MERKLEIN, *Botschaft* (s. Anm. 69) 133 f.; J. GNILKA, *Jesus* (s. Anm. 68) 276—280.

⁷² *ApG* 6, 14 hat kaum „eine ältere Kurzform des Logions aufbewahrt“ (J. GNILKA, *Mk II* 276), sondern verdankt sich redaktioneller Gestaltung und drückt eben das aus, was nach lukanischer Sicht ein eklatantes Mißverständnis sowohl der jesuanischen wie auch

judenchristlichen Gegenüberstellung „von Händen gemacht — nicht von Händen gemacht“ nachösterlich, sondern auch in dem Motiv der „drei Tage“⁷³ und in der Ich-Form, die von allen verwandten Logien charakteristisch absticht⁷⁴. Deshalb läßt sich Mk 14, 58 auch in einem zu rekonstruierenden Urbestand kaum als *ipsissimum verbum* Jesu, sondern eher als Wort eines hellenistisch-judenchristlichen Propheten verstehen⁷⁵, der im Namen Jesu und im Wissen um seine Tempelkritik (vgl. Lk 13, 34 f. par Mt 23, 37 ff.; Mk 13, 2 parr; Lk 19, 44), aber auch im Glauben an seinen Tod und seine Auferweckung „nach drei Tagen“ das Wort gesprochen und der apokalyptischen Erwartung eines eschatologisch-neuen Tempels Tribut geleistet hat (Tob 13, 11; Bar 5, 1—9; aethHen 90, 28 f.; 91, 13; TgJes 53, 5).

Der Rückfrage nach Jesus verschafft Mk 14, 58 keine sichere Ausgangsbasis. Der Blick muß sich auf andere Überlieferungen richten.

(2) Aussagekräftig ist das in Lk 13, 34 f. und Mt 23, 37 ff. bezeugte Wort aus der Redenquelle⁷⁶.

Es ist ursprünglich selbständig⁷⁷. Die These, es handle sich um das Zitat aus einer frühjüdischen Weisheitsschrift, das erst sekundär auf Jesus angewendet worden sei⁷⁸, läßt sich nicht hinreichend begründen. Das Gerichtswort, das als Kernbe-

der urchristlichen Verkündigung ist; vgl. G. SCHNEIDER, *Apg* (HTk V), 2 Bde., Freiburg — Basel — Wien 1980. 1982, I 438; J. ROLOFF, *Apg* (NTD 5), Göttingen 1981, 112 f.; A. WEISER, *Apg* I 171 f. Zu Joh 2, 19 s. o. Anm. 51.

⁷³ Vgl. D. DORMEYER, *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell* (NTA 11), Münster 1974, 160.

⁷⁴ D. LÜHRMANN (Mk 218) rechnet, obwohl er 13, 2 für älter als 14, 58 hält, mit einer ursprünglich in der 1. Sg. gehaltenen Prophetie der Tempelzerstörung. Das Vorherrschen der Ich-Form in der Evangelien-Überlieferung erklärt sich aber besser als christologische Aufladung aus nachösterlicher Perspektive. Umgekehrt urteilt F. HAHN (Verständnis [s. Anm. 17] 29 Anm. 3), daß das Logion ursprünglich (wie Mk 14, 58) zweigliedrig gewesen, aber (wie 13, 2) im theologischen Passiv gehalten sei. Doch erklärt diese These nicht, daß sowohl Johannes als auch Markus und Mätthäus die Ich-Form bezeugen. Nach L. GASTON (Stone [s. Anm. 22] 67—70) ist der erste Teil jüdische Polemik, der zweite im Kern jesuanisch, nach W. SCHENK (Passionsbericht [s. Anm. 46] 238) der zweite nachösterliche Interpretation. Die Struktur des Verses wird durch beide Thesen zerstört; die Hinweise auf eine nachösterliche Entstehung blieben.

⁷⁵ Vgl. L. SCHENKE, *Der gekreuzigte Christus* (SBS 69), Stuttgart 1979, 33 ff.; F. LENTZEN-DEIS, *Passionsbericht als Handlungsmodell?*, in: K. KERTELGE (Hg.), *Prozeß* (s. Anm. 71) 191—232; 224; auch E. LINNEMANN, *Studien zur Passionsgeschichte* (FRLANT 102), Göttingen 1970, 116—127.

⁷⁶ Vgl. den Text und den Apparat bei A. POLAG, *Fragmenta Q*, Neukirchen-Vluyn 1979, 66 f.

⁷⁷ Die Frage des ursprünglichen Kontextes in Q ist umstritten und kaum sicher zu beantworten. Die ursprüngliche Unabhängigkeit des Wortes läßt sich aber nicht bezweifeln; vgl. H. SCHÜRMAN, *Die Redekomposition wider „dieses Geschlecht“ und seine Führung in der Redenquelle* (vgl. Mt 23, 1—39 par Lk 11, 37—54); SNTU 11 (1986) 33—81; 56; D. KOSCH, *Die eschatologische Tora des Menschensohnes* (NTOA 12), Freiburg/Schweiz — Göttingen 1989, 102.

⁷⁸ So R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Göttingen¹⁹⁷⁰ (1921), 120.

stand übrigbleibt⁷⁹, wendet sich an „Jerusalem“, damit letztlich an ganz Israel⁸⁰, freilich gerade im Hinblick darauf, daß eben Jerusalem sein Zentrum ist⁸¹. Im ersten Teil des Scheltwortes blickt Jesus⁸² auf die Geschichte Israels zurück, im zweiten auf sein eigenes wiederholtes (ποσάκις) Bemühen um die Kinder Jerusalems⁸³. Die Intensität und Fürsorglichkeit dieses Engagements illustriert in weisheitlicher Manier — aber ohne eine direkte Beziehung zur personifizierten Sophia⁸⁴ — das farbige Bildwort von der Henne, die ihre Jungen unter die Flügel nimmt⁸⁵. Um so schärfer dann der Kontrast, daß sie nicht wollen, d. h. Jesus mit seiner Botschaft ablehnen.

Sowohl in seiner Verkündigung, die hier als Sammlung der Israeliten beschrieben wird (vgl. Mt 12, 30 par Lk 11, 23), als auch in der Ablehnung, die ihm zuteil wird, erscheint Jesus als letztes Glied einer langen Kette von Gesandten und Propheten Gottes⁸⁶. Im Rückblick auf ihr gewaltsames Geschick wird die Verwerfung Jesu als eschatologisches Geschehen hingestellt, das Gottes Gericht nach sich zieht. Es besteht darin, daß Gott den Angeredeten „ihr Haus“ überläßt, daß er selbst also aus ihm auszieht⁸⁷. Das

⁷⁹ Mt 23, 39 par Lk 13, 35 b, gibt sich unzweideutig als christologische Explikation aus nachösterlicher Perspektive zu erkennen.

⁸⁰ Vgl. J. GNILKA, Mt I 302.

⁸¹ Die Wehesprüche gegen die galiläischen Ortschaften Chorazin, Bethsaida und Kapernaum Lk 10, 13 ff. par Mt 11, 21—24 sind eng verwandt; die Adresse an Jerusalem als Vor-Ort Israels liegt aber doch noch einmal anders. Zu vergleichen sind auch die Wehe-Sprüche gegen „dieses Geschlecht“ Mt 3, 7—12 par Lk 3, 7—18 (Täufer); Lk 7, 31—35 par Mt 11, 16—19.

⁸² Auf der Ebene der Q-Redaktion mag mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die Vv. als Wort der personifizierten Sophia verstanden worden sind; vgl. R. BULTMANN, Geschichte 120; O. H. STECK, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967, 54; S. SCHULZ, Q, Zürich 1972, 351 f.; G. SCHNEIDER, Lk II 310 f; anders jedoch P. HOFFMANN, Studien zur Theologie der Logienquelle (NTA 8), Münster ²1975 (¹1971), 173 ff.; A. POLAG, Die Christologie der Logienquelle (WMANT 45), Neukirchen-Vluyn 1977, 93 f. Für das ursprünglich selbständige Logion kommt diese Möglichkeit nicht in Betracht.

⁸³ Für diese Deutung spricht vor allem, daß in der Anrede Jerusalems das Partizip Präsens einer allgemeingültigen Feststellung, im Hauptsatz aber der Aorist einer spezifischen Vergangenheit steht. Diese Beobachtung von P. HOFFMANN (a. a. O. 172 f.) kann durch den Einspruch von S. SCHULZ (a. a. O. 349 Anm. 194) nicht relativiert werden.

⁸⁴ Sir 1, 15 spricht zwar davon, daß die Weisheit bei den Frommen ihr Nest gebaut hat. Doch liegt es nicht nahe, von hier aus unmittelbar eine Verbindungslinie zu Lk 13, 34 f. par Mt zu ziehen. Das Bild der Flügel weist allgemein auf die Fürsorge Gottes (Dtn 32, 11; Ps 17, 8; 36, 8; 57, 2; 61, 5; 63, 8; 91, 4; Rut 2, 12; Jes 31, 5), nicht speziell auf die der σοφία.

⁸⁵ Vgl. Jes 31, 5; Ps 36, 8; vgl. die rabbinischen Stellen bei Bill I 943.

⁸⁶ Der Einfluß des deuteronomisch-deuteronomistischen Geschichtsbildes ist deutlich; es ist freilich apokalyptisch eingefärbt.

⁸⁷ Vgl. D. LÜHRMANN, Die Redaktion der Logienquelle (WMANT 33), Neukirchen-Vluyn 1969, 48; ähnlich, freilich mehr auf die Zerstörung des Tempels deutet P. HOFFMANN, Studien (s. Anm. 82) 174 f. Eine vergleichbare Vorstellung greift Jos Bell 6, 299 f.

„Haus“ der Kinder Jerusalems ist aber nicht einfach das israelitische Gemeinwesen⁸⁸ oder allgemein die Stadt⁸⁹, sondern gerade der Tempel⁹⁰. Was das Gerichtswort also androht, ist nichts weniger als ein eschatologischer Exodus Gottes aus dem Heiligtum.

Das ursprüngliche Wort ist sehr alt⁹¹; es dürfte die *ipsissima intentio* Jesu recht genau wiedergeben⁹². Dafür sprechen die Farbigkeit der Bildsprache, die implizit bleibende Christologie, die Beeinflussung durch eine apokalyptisch aufgeladene Geschichtstheologie im Geiste des Deuteronomiums, vor allem aber die Nähe zur Tempelkritik alttestamentlicher und frühjüdischer Propheten, die charakteristische Unterschiede und spezifisch Jesuanisches nicht aus- sondern einschließt (s. u).

(3) Weitere Hinweise auf die Stellung Jesu zum Tempel ergeben sich aus der Korrespondenz zwischen *Mk 13, 1 f.* und *Lk 19, 43 f.*

Die kleine biographische Szene *Mk 13, 1 f.* hat der Evangelist nicht selbst gebildet⁹³, sondern als ursprünglich isoliertes Apophthegma vorgefunden⁹⁴ und an die Spitze der Endzeitrede gestellt, freilich wohl den letzten Teil des Jesus-Wortes an *Mk 14, 58* angegliedert⁹⁵. Häufig wird es als *vaticinium ex eventu* verstanden⁹⁶. Da es sich aber um eine vormarkinische Überlieferung handelt, der älteste Evangelist jedoch spätestens unmittelbar nach 70 geschrieben hat, ist diese Annahme unwahrscheinlich⁹⁷. Es bliebe ein zu geringer zeitlicher Spielraum für die Prägung,

auf: Bei der Zerstörung zieht die *Schekinah* aus dem Tempel. Vgl. auch *Ez 10, 18–22* sowie *Am 9, 1–6*.

⁸⁸ So Bill I 944.

⁸⁹ So P. HOFFMANN, a. a. O. 174 f.

⁹⁰ Vgl. K. BALTZER, *The Meaning of the Temple in the Lukan Writings*: HThR 58 (1965) 263–277: 273 mit Anm. 3; D. LÜHRMANN, *Redaktion* (s. Anm. 87) 48; S. SCHULZ, Q (s. Anm. 82) 356 f. (Lit); G. THEISSEN, *Tempelweissagung* (s. Anm. 71) 146; D. ZELLER, Q (SKK. NT 21), Stuttgart 1984, 86.

⁹¹ So die meisten; anders jedoch O. H. STECK, *Israel* (s. Anm. 82) 48 ff. 227–239: Entstehungszeit zwischen 66 und 70; H. BRAUN, *Qumran und das Neue Testament*, 2. Bde., Tübingen 1966, I 50: *vaticinium ex eventu*.

⁹² Vgl. P. HOFFMANN, *Studien* (s. Anm. 82) 175; D. FLUSSER, *Prozeß* (s. Anm. 67) 141–144; R. SCHNACKENBURG, *Mt II 229*; J. GNILKA, *Mt II 307*; J. KREMER, *Lk 150*; erwogen auch von G. THEISSEN, *Tempelweissagung* (s. Anm. 71) 146 Anm. 8.

⁹³ So aber R. PESCH, *Naherwartungen* (s. Anm. 71) 83–96; M. HENGEL, *Studies in the Gospel of Mark*, London 1985, 14 ff.

⁹⁴ Vgl. R. BULTMANN, *Geschichte* 36; J. DUPONT, *Il n'en sera pas laissé pierre sur pierre* (*Marc 13, 2*; *Luc 19, 44*) (1971), in: DERS., *Études sur les Évangiles synoptiques*, hg. v. F. NEIRYNCK (*BETHL 70*), 2 Bde., Leuven 1985, I 434–455: 434–439; J. GNILKA, *Mk II 181*; E. BRANDENBURGER, *Markus 13* und die Apokalypik (*FRLANT 134*), Göttingen 1984, 14 f.; jetzt auch R. PESCH, *Mk II 268 ff.*

⁹⁵ Vgl. R. PESCH, *Mk II 269*.

⁹⁶ So J. GNILKA, *Mk II 184*. Zweifellos gibt es dafür gute Gründe; vgl. vor allem N. WALTER, *Tempelzerstörung und synoptische Apokalypse*: ZNW 57 (1968) 38–49: 42: „Dem Zustand, der sich Ende des Jahres 70 bot, entspricht die Beschreibung in *Mc 13, 2* durchaus.“

⁹⁷ Vgl. J. ROLOFF, *Kerygma* (s. Anm. 41) 97 f.; D. LÜHRMANN, *Mk 217 f.*; selbst M. HENGEL, *Studies* (s. Anm. 93) 14 ff.

Verbreitung und Rezeption der apophthegmatischen Szene bis zu ihrer Aufnahme in das Markusevangelium. Der Text ist vor 70 entstanden. Das Logion blickt in apokalyptischer Tradition, aber mit charakteristischen Abweichungen von vergleichbaren alttestamentlichen und frühjüdischen Prophetien, auf die eschatologische Zerstörung des Tempels durch Gott⁹⁸.

Lk 19, 43 f. ist kaum eine freie Bildung des Evangelisten⁹⁹. Die Verse sind auch kaum ein *vaticinium ex eventu*¹⁰⁰. Es handelt sich um lukanisches Sondergut, das vor 70 entstanden sein dürfte¹⁰¹. Im Unterschied zu Lk 13, 34 f. par Mt und Mk 13, 2 wird nicht nur die Zerstörung des Tempels, sondern der ganzen Stadt (und nur einschlußweise auch die des Tempels) besprochen, überdies gleichfalls im Unterschied zu den Parallelen detailliert beschrieben und vor allem nicht als ein futurisch-eschatologisches, ausschließlich von Gott ausgehendes Geschehen, sondern als ein innergeschichtliches (eschatologisches) Ereignis dargestellt. Das schließt eine jesuanische Verfasserschaft der Verse aus. Doch ist damit noch nicht alles zur Rückfrage gesagt.

Sowohl die aus dem lukanischen Sondergut stammende Szene Lk 19, 43 f. als auch das vormarkinische Apophthegma Mk 13, 1 f. überliefert als Prophetie Jesu über den Tempel (mit unterschiedlichen Worten), kein Stein werde auf dem anderen bleiben. Eine direkte literarische Abhängigkeit zwischen beiden Logien ist nicht zu erkennen; es handelt sich vielmehr um eine vormarkinisch-vorlukanische Doppelüberlieferung¹⁰². Dann aber weist die Übereinstimmung der beiden Verse nicht nur auf ein hohes Alter des *Motivs*, sondern auch auf dessen jesuanischen Ursprung hin (wiewohl sie kaum erlauben, den Wortlaut der Stimme Jesu zu hören)¹⁰³.

Damit läßt sich resümieren: Wie immer man jedes einzelne der zitierten Logien beurteilen mag — die synoptische Wortüberlieferung bewahrt in unterschiedlichen Traditionsräumen und mit zum Teil sehr alten Texten die Erinnerung daran auf, daß Jesus im Zusammenhang mit seiner Basileia-Verkündigung auch das Ende des Tempels angekündigt hat. Es handelt

⁹⁸ Für jesuanischen Ursprung plädieren D. FLUSSER, Prozeß (s. Anm. 67) 145; J. DUPONT, pierre (s. Anm. 94) 452 f.; R. PESCH, Mk II 271. Doch ist Vorsicht geboten.

⁹⁹ So freilich G. SCHNEIDER, Lk II 388 (der indes damit rechnet, daß Lukas verschiedene synoptische Motive aufgreift). Daß Lukas die Vv. stilistisch überformt hat, was J. ERNST (Lk 528 f.) herausstreicht, ist freilich durchaus anzunehmen.

¹⁰⁰ Anders R. BULTMANN, Geschichte 37. Die Vorhersage bleibt jedoch zu unbestimmt. J. SCHMID (Lk [RNT], Regensburg 1960, 294) hat zu Recht festgestellt, die Stelle enthalte „an sich nichts, was nicht auf die Belagerung und Eroberung einer antiken Stadt überhaupt passen würde“. Gegen eine Einschätzung als *vaticinium ex eventu* wendet sich auch W. WIEFEL, Lk (ThHK 3), Berlin 1988, 335.

¹⁰¹ Vgl. J. SCHMID, Lk 294.

¹⁰² Dafür spricht auch, daß Lukas in 21, 6 eigens Mk 13, 2 rezipiert und (wie in vergleichbaren Fällen einer Doppelüberlieferung) die Wiederholung in Kauf nimmt.

¹⁰³ Vgl. J. DUPONT, pierre [s. Anm. 94] 443 ff.; auch J. KREMER, Lk 189; ferner R. PESCH, Mk II 271.

sich um ein endzeitliches Geschehen, das freilich, der dialektischen Eschatologie Jesu gemäß, im Vorgriff auf die Zukunft bereits gegenwärtig Wirklichkeit gewinnt. In diesem Ausblick ist das Urteil über die Insuffizienz des im Jerusalemer Heiligtum vollzogenen Opferkults impliziert — aber eben nur impliziert. Er ist nicht das eigentliche Thema der Tempelworte.

Diese massive Tempelkritik hat Jesus kaum von Anfang an vertreten. Das ergibt sich vor allem aus Mt 5, 23 f. Die Verse bilden einen weisheitlichen Mahnspruch, der ursprünglich selbständig ist¹⁰⁴ und zumindest der Intention nach auf Jesus zurückgeht¹⁰⁵. Gewiß ist der Tempelkult nicht das Thema. Gleichwohl belegt das Wort, daß Jesus zunächst den Opferkult im Jerusalemer Tempel nicht kritisiert oder gar abrogiert, sondern als gegeben vorausgesetzt hat, ohne ihn zu problematisieren¹⁰⁶. Dies scheint freilich in der letzten Phase seines Wirkens anders geworden zu sein. Es liegt nahe, die entscheidenden Faktoren dieser Entwicklung in der Erfahrung Jesu zu sehen, daß er mit seiner Botschaft von „Jerusalem“, zumal den Sadduzäern nicht gehört, sondern abgelehnt wird¹⁰⁷.

Die Ankündigung, daß Gott aus dem Heiligtum auszieht und der Tempel zerstört werden wird, ist eine spezielle Form der Gerichtsprophetie Jesu¹⁰⁸. Im Hintergrund steht die prophetische Tempelkritik, die das Heiligtum als Objekt des Zornes Gottes sieht¹⁰⁹ und im Horizont apokalyptischen Denkens an das endzeitliche Strafgericht denkt¹¹⁰. Als Grund der radikalen Kritik und massiven Strafandrohung wird in unterschiedlichen

¹⁰⁴ Vgl. D. ZELLER, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern (FzB 17), Würzburg 1977, 62—67.

¹⁰⁵ Vgl. U. LUZ, Mt (EKK 1) I, Neukirchen-Vluyn 1985, 252.259; J. GNILKA, Mt I 157; eher verneinend jedoch E. SCHWÉIZER, Mt 69; G. STRECKER, Die Bergpredigt, Göttingen 1984, 67 f. 70 f.; A. SAND, Mt 111. Die Originalität und Hyperbolik des Wortes sind aber starke Argumente für jesuanischen Ursprung; Texte wie Spr 15, 8; 21, 3.27 und Sir 7, 9 beleuchten den weisheitlichen Hintergrund, lassen aber gleichzeitig die Unverwechselbarkeit des Logions erkennen; ἀδελφός bezeichnet für Matthäus das Mit-Glied der Ekklesia (vgl. 6, 14 f.; 18, 21 f.), kann ursprünglich aber den Mit-Israeliten ('*abh*') meinen.

¹⁰⁶ Ähnliches gilt für Mt 23, 16—22. Wegen des Widerspruchs zur 4. Antithese (Mt 5, 33—37) ist diese Stelle aber schwerlich jesuanisch. Weit wahrscheinlicher ist, daß sie in einem Kreis von Jüngern entstanden, die pharisäischem Denken verhaftet geblieben sind und sich auf halachische Diskussionen (vgl. Ned 1, 1.3) eingelassen haben; vgl. J. GNILKA, Mt II 286 ff.

¹⁰⁷ Der von G. THEISSEN (Tempelweissagung [s. Anm. 71]) in den Vordergrund geschobene Stadt-Land-Konflikt ist dagegen wohl nur von begrenzter Relevanz.

¹⁰⁸ Vgl. als Doppelüberlieferung Mk 8, 12 und Lk 11, 29 par Mt 12, 39, aus der vormarkinischen Tradition Mk 12, 1—12*, aus Q Mt 8, 11 f. par Lk; Lk 12, 8 f. par; 10, 13 ff. par; 11, 21 f. par, Lk 17, 26 f. 30. 34 f. par; aus dem lukanischen Sondergut Lk 12, 16—20.54 ff.; 16, 1—8 a; ferner 13, 1—5. Die Texte sprechen freilich nicht von Jerusalem oder vom Tempel, geschweige deren Zerstörung. Allerdings blicken sie auf Israel als ganzes.

¹⁰⁹ Vgl. Am 5, 21—27; 7, 9; Jes 28, 6; Jer 7, 14; 26, 6; Mi 3, 12; 1 Kön 9, 7 f.

¹¹⁰ Jos Bell 6, 300—305; äthHen 89, 50—56. 66 f.; 90, 28; auch 91, 13 f.

Variationen immer wieder genannt, daß die Israeliten oder ihre politischen und religiösen Potentaten in ihrem gesamten Lebensvollzug und selbst in ihrem Gottesdienst grundlegend verfehlen, was Gottes Wille ist, und deshalb vergeblich darauf setzen, Gott sei auf dem Zion gegenwärtig und der Opferkult könne ihnen Heil vermitteln¹¹¹.

Diese Tradition gewinnt bei Jesus in zweierlei Hinsicht eine neue Ausrichtung und Zuspitzung. *Zum einen* sieht er das Strafgericht darin begründet, daß „Jerusalem“ ihn und seine Botschaft von der nahekommenden Basileia ablehnt bzw., schlimmer noch, gar nicht beachtet (vgl. Lk 13, 34 f. par Mt); dabei wird er insbesondere unter dem Eindruck der offenbar vollständigen Verneinung bzw. Mißachtung seiner Botschaft und seiner Person durch die Sadduzäer und andere am Tempel orientierte Juden gestanden haben (ohne daß daraus zu folgern wäre, die Protestaktion sei speziell nur gegen diese Personengruppe gerichtet). *Zum anderen* zieht die Prophetie Jesu ihr Pathos offenbar weder aus der Erinnerung an die ursprüngliche Reinheit des Heiligtums noch aus der Erwartung der futurisch-eschatologischen, jenseits des Gerichtes sich vollziehenden (Wieder-)Herstellung eines heiligen Tempels, sondern aus dem Kommen der Basileia, die in allernächster Zukunft vollendet sein wird und nun eine unzweideutige Entscheidung für Gott fordert, so wie Jesus ihn verkündet.

Beides ist eine Konsequenz der in Jesu Basileia-Verkündigung implizierten Christologie und Soteriologie: Das Heil der Gottesherrschaft ist an die Bejahung der Botschaft Jesu gebunden, für die er mit seiner ganzen Person eintritt¹¹². In dem Maße, wie der Tempel zum Ort und dann geradezu zum

¹¹¹ Amos kritisiert den Tempelbetrieb wegen des eklatanten Widerspruchs zwischen den prächtigen Feiern und der Ausbeutung der Armen (5, 21–27; 7, 9), Micha ein selbstgewisses Setzen auf die Präsenz Gottes auf dem Zion, das durch den Rechtsbruch und die Bestechlichkeit der „Häupter des Hauses Jakob“, der Richter und Propheten ohne Basis ist (3, 9–12), Jesaja ein Pochen auf die Unverletzlichkeit des Zion, das wegen des Lebenswandels der Priester und Propheten hohl ist (28, 7–15. 17 b–22), Jeremia ein Heilsvertrauen in den Tempelkult, das durch die eklatanten Verstöße gegen das 7., 5., 6. und 2. (sowie das 1.) Gebot desavouiert ist (7, 1–15*), was die dtn Redaktion durch die Überarbeitung von 7, 1–15 und durch 26, 1–6. 9 generalisiert hat; vgl. J. SCHREINER, Jer I (NEB. AT), Würzburg 1982, 57. Die Pointe prophetischer Tempelkritik erhellt auch aus Hos 6, 6; Jes 1, 10–20; Mi 6, 6–13. Die apokalyptische Vision einer endzeitlichen Tempelzerstörung im äthHen (89, 50–56. 66 f.; 90, 28; auch 91, 13 f.) geht von der radikalen Sündhaftigkeit Israels aus.

¹¹² Lk 12, 8 f. ist besonders signifikant. Auch wenn die Formulierung erst nachösterlich wäre, was H. SCHÜRMAN (Gottes Reich — Jesu Geschick, Freiburg — Basel — Wien 1983, 166 f.) glaubt, H. MERKLEIN (Botschaft [s. Anm. 69] 162 ff.) aber bezweifelt, gibt das Logion den Anspruch Jesu der Sache nach zumindest insoweit richtig wieder, als Jesus die Anteilhabe am eschatologisch-vollendeten Reich und dessen Vorschein in der Gegenwart an die Solidarisierung mit seiner Person und die Annahme seiner Botschaft gebunden hat; vgl. W. THÜSING, Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Chri-

Symbol der Taubheit gegenüber der Basileia-Verkündigung wird (Lk 13, 34 f. par Mt), erweist sich, wie wenig er mit dem zu tun hat und wie sehr er in seiner gegenwärtigen Gestalt faktisch dem widerspricht, was Gott als seinen eschatologischen Heilswillen durch Jesus proklamiert, und wie verhänglich es wäre, auf ihn sein Vertrauen zu setzen, Jesus aber nicht zu hören.

Worin aber liegt die Pragmatik dieser Gerichtsankündigung Jesu? Eine Antwort läßt sich nur im Horizont seiner gesamten Basileia-Verkündigung geben. Die These, nach jesuanischer Intention sei die Entscheidungsfrist für Israel abgelaufen, angesichts der wiederholten Ablehnung des Letzten in der Reihe der Propheten und Gesandten Gottes bleibe nur das Zorngericht, ist keineswegs zwingend und letztlich ganz unwahrscheinlich. Viel überzeugender ist die Vermutung, daß die prophetischen Worte eines eschatologischen Gerichtes über den Tempel Ausdruck des äußersten Versuches sind, diejenigen Israeliten, die sich aufgrund ihrer Bindung an den Tempel gegen Jesus stellen, zur Umkehr zu bewegen¹¹³. Indem ihnen die Konsequenzen ihrer Unwilligkeit vor Augen gestellt werden, sollen sie zur Besinnung kommen.

c) *Die Tempelaktion als Aufruf zur Umkehr*

Keines der zitierten Jesus-Logien läßt sich als ursprüngliches Deutewort der Tempelaktion in Anspruch nehmen. Dennoch ist die Wortüberlieferung relevant. Sie stellt klar, daß Jesus — wenn auch nicht von Anfang an, so doch in der letzten Phase seines Wirkens — in dezidiert und sehr kritischer Weise zum Tempel Stellung bezogen hat. Daraus folgt zum einen, daß der Aktion Jesu im Heiligtum durchaus ein programmatischer Charakter eignet; sie ist eine gezielte prophetische Gleichnishandlung. Zum anderen erhärtet, daß eine Deutung der Tempelaktion nur dann überzeugen kann, wenn sie mit dem Skopos der Tempelworte konvergiert¹¹⁴.

Unter dieser Rücksicht ist zunächst zu urteilen, daß die Austreibung der Händler, Käufer und Geldwechsler schwerlich in der Kritik aufgeht, der

stus, Bd. I: Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung, Düsseldorf 1981, 104 f.

¹¹³ Vgl. zu den Gerichtsworten insgesamt H. MERKLEIN, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip (FzB 34), Würzburg ³1984 (¹1978), 118; jetzt auch M. REISER, Die Gerichtspredigt Jesu (NTA 23), Münster 1989, 269 f. (der zwar Mt 10, 13 ff. parr als unwiderrufliche Gerichtsankündigung interpretiert, worüber zu streiten wäre, alle anderen Gerichtsworte aber als Umkehrruf und überaus dringliche Warnungen).

¹¹⁴ Die im folgenden kritisch besprochenen Deutungsvorschläge sind o. S. 16 f. (Anm. 64—69) aufgelistet.

Kult werde durch Geldgeschäfte profaniert¹¹⁵. Jesus müßte dann in der letzten Phase seines Wirkens als Eiferer für die Heiligkeit der Tempelopfer gesehen werden; das läßt sich aber mit der Pointe seiner prophetischen Tempelworte nicht vereinbaren¹¹⁶.

Besser scheint die These begründet, Jesus wolle den Heidenvölkern den Weg für ihre eschatologische Pilgerreise zum Zion bereiten. Für diese Interpretation spricht der Ort des Geschehens, der Vorhof der Heiden, überdies die älteste synoptische Tradition. Dennoch muß ein Fragezeichen gesetzt werden. Mk 11, 17a kann wegen seiner Redaktionalität nicht als Argument dienen¹¹⁷. Wie signifikant ist aber für sich allein der Schauplatz

¹¹⁵ Auf Sach 14, 21 kann man sich kaum berufen. Der V. wird im NT (sonst) nirgends zitiert. Der MT spricht wie die LXX von *Kanaanäern*. Daß sie als Händler aufgetreten sind, versteht sich. Der Akzent liegt aber nicht auf der Heiligung nur des Tempelareals, sondern darauf, daß im Jerusalem und Juda der Endzeit *alles* heilig ist, so daß es keines Zwischenhändlers mehr bedarf; vgl. A. DEISSLER, Sach (NEB. AT 21), Würzburg 1988, 313 f. Das ist schwerlich der Sinn der Aktion Jesu, zumal das Zeichen kaum hätte verstanden werden können. Zeloten beanspruchen den V. für ihren nationalen resp. ethnischen Rigorismus — woraus jedoch gegen C. ROTH (The Cleansing of the Temple and Zechariah XIV 21: NT 4 [1960] 174—181) keine gezielt antizelotische Pointe der Tempelaktion abgeleitet werden darf.

¹¹⁶ Wollte Jesus speziell die Geschäftsinteressen der Priesterschaft treffen, stieße seine Aktion ins Leere. Die Geldwechsler gehören nicht zur Tempelverwaltung. Ihre Marge lag bei (weniger als) 2,1% (Bill I 764); das bewegt sich noch in einem erträglichen Rahmen; Klagen sind selten. Wenn V. 15 nur die Tauben und damit lediglich die preiswertesten Opfertiere (Lev 1, 14; 5, 7. 11; 12, 8; 14, 22. 30; vgl. Lk 2, 24) nennt, deren Kauf auch den Armen keine unerträglichen Lasten aufgebürdet hat, kann die Kritik Jesu kaum speziell auf die Profitinteressen einer Tempelmafia zielen. Zwar gab es immer wieder einmal Anlaß, Wucher und Bereicherung zu beklagen. Aber es entstände ein Zerrbild, wollte man den Tempel als Institution der wirtschaftlichen Unterdrückung malen. Die überlieferten — spärlichen — Belege, die das Geschäftsgebahren der Händler (und ihrer Lizenzgeber) tadeln, werfen zumeist nicht die Ausbeutung der Armen, sondern unkorrektes Verzehnten vor (Bill I 570 f.). Die Anekdote Ker 1, 7 (Bill II 571) trägt historisch wenig aus. Die Hypothese von V. EPPSTEIN (The Historicity of the Gospel Account of the Cleansing of the Temple: ZNW 55 [1964] 42—58), nach der Kajaphas ca. 30 einen Markt im Tempelvorhof eingerichtet habe, steht auf unsicheren Füßen. Ginge es Jesus um die Heiligkeit der Opfer, wäre seine Aktion geradezu kontraproduktiv. Die Händler, die Jesus vertreibt, garantieren ja gerade, daß makellose Tiere, die den einschlägigen Reinheitsbestimmungen entsprechen, geopfert werden. Die Geldwechsler gewährleisten, daß die Tempelsteuer, aber auch andere Abgaben und freiwillige Spenden mit bilderlosen tyrischen oder althebräischen Münzen entrichtet werden können.

¹¹⁷ Eine andere Stütze gibt es in der synoptischen Tradition nicht. Mt 8, 11 f. par Lk 13, 28 f. setzt den Zion als Ziel der Pilgerfahrt zwar voraus, nennt ihn aber anders als die einschlägigen atl. und frühjüdischen Texte (doch ebenso wie Mt 12, 41 f. par und Mt 11, 21 f. par) auffälligerweise nicht explizit; vgl. F. HAHN, Verständnis (s. Anm. 17) 26 f. Deshalb belegt das Logion — zumal es in der synoptischen Tradition vereinzelt dasteht — kein spezifisches Interesse am Tempel(berg) als eschatologischer Wallfahrtsstätte.

der Aktion? Er wird nirgends als solcher hervorgehoben. Überdies wäre auch bei dieser Interpretation eine Diskrepanz zur Intention der ältesten Tempellogien hinzunehmen.

Schließlich vermag auch die These nicht zu überzeugen, die Aktion Jesu symbolisiere die apokalyptische Erwartung eines eschatologisch-neuen Tempels. Es müsste nicht nur Mk 14, 58 im Grundbestand authentisch sein, sondern auch eine ursprüngliche Verbindung mit Mk 11, 15 f.* bestehen. Beides ist aber fraglich.

Deshalb soll eine andere These zur Diskussion gestellt werden: daß die Tempelaktion ein in Handlung umgesetzter Metanoia- und Glaubensruf ist, der sich im Kontext der Reich-Gottes-Botschaft versteht. Jesus kritisiert eine auf das Heiligtum fixierte Heilssicherheit, die trügerisch ist, weil sie gerade das übersehen läßt, was Gott seinem in Sünde verstrickten Volk zur Rettung werden lassen will. Dafür spricht nicht nur die Konvergenz mit der Logienüberlieferung¹¹⁸, die durch die Übereinstimmung mit prophetischer und apokalyptischer Tempelkritik verstärkt wird, sondern auch das Zeichen Jesu selbst.

Die Aktion findet im Tempelbezirk selbst statt. Die Taubenverkäufer sind diejenigen, die kultisch reine Opfertiere bereithalten, und zwar gerade für die Armen. Die Geldwechsler werden benötigt, damit in der Schatzkammer des Tempels nur kultisch einwandfreie, d. h. bilderlose Münzen liegen. Ihre Dienstleistung wird insbesondere für die Einziehung der Tempelsteuer in Anspruch genommen. Sie dient dazu, die Kosten für verschiedene vorgeschriebene Opfer zu bestreiten (Sch^eq 4, 1–4), ist aber auch ein Zeichen der Anerkennung des Tempels als der zentralen Institution des Judentums. Die Wechsler werden überdies für den Geldumtausch beim Einkauf der Opfertiere im Tempelbezirk und vor allem noch bei monetären Abgaben und freiwilligen Spenden gebraucht, die beide nur zum kleineren Teil für den Kultbetrieb verwendet worden sind, zum größeren aber für den Unterhalt der Priesterschaft, für Verschönerungsarbeiten am Tempel und für Verbesserungen der Infrastruktur.

Mit seiner Aktion stört Jesus symbolisch die laufenden Opferriten, die Steuereintreibung und den gesamten Tempelbetrieb¹¹⁹. Durch diese Unter-

¹¹⁸ Es handelt sich nicht um eine *Identität* der Skopoi: Was von Jesu Vorgehen überliefert ist, ließe nicht erkennen, daß es den Exodus Gottes aus dem Heiligtum (Lk 13, 34 f. par) oder die futurisch-eschatologische Zerstörung des Tempels (Mk 13, 2 parr; Lk 19, 43 f.) symbolisieren solle. Allenfalls wäre an das *Umstürzen* der Tische zu denken; doch ob dieser Aktion solche Zeichenhaftigkeit zuzumessen ist, scheint zweifelhaft.

¹¹⁹ Vielleicht war diese Aktion aufgrund ihrer besonderen Umstände und ihres gezielten Ablaufes aus sich heraus verständlich, so daß sie nicht unbedingt eines deutenden Wortes bedurfte; das erwägen auch F. SCHNIDER — W. STENGER, Johannes (s. Anm. 45) 43 f. Zwar gehört zu einer prophetischen Zeichenhandlung meist ein Deutewort; es kann aber durchaus einmal fehlen (Jer 16, 1–9; Ez 4, 1–5, 4; Hos 1, 2–9; 1 Kön 19, 19 ff.); vgl. G. FOHRER, Die symbolischen Handlungen der Propheten

brechung deckt er auf, daß der Tempel nicht etwa jener Ort ist, an dem Gottes Herrschaft besonders deutlich erfahrbar würde, sondern gerade im Gegenteil jener Ort, an dem sich die Ablehnung der mit Jesus nahekommenden Basileia geradezu institutionell formiert.

Der Kult bleibt von dieser eschatologischen Kritik nicht ausgenommen. Das Nahekomen der Gottesherrschaft bestätigt ihn nicht etwa, purifiziert ihn auch nicht, sondern führt ihn in die Krise¹²⁰. Die Teilhabe am eschatologischen Heil der Gottesherrschaft vermitteln nicht die Opfer im Heiligtum, sondern nur das Vertrauen auf den nahen Gott, die Solidarisierung mit Jesus und die Übernahme seiner ethischen Weisungen. Freilich ist die Aktion kaum gezielt gegen den Opferkult gerichtet, sondern gegen das falsche Heilsvertrauen, das er begründet. Die Tempelaktion wäre also der Versuch Jesu, seinem Sendungsauftrag dadurch gerecht zu werden, daß er Jerusalem und Israel *per viam negativam* die Wirklichkeit der Herrschaft Gottes aufgehen läßt. Gerade dadurch, daß Jesus in seiner symbolischen Aktion den Kindern Jerusalems nimmt, was nach alter Überlieferung ihren Wandel vor Jahwe ermöglicht, sollen sie Augen für das gewinnen, was Gott zum Heil Israels — und der Heidenvölker (Mt 8, 11 f. par Lk) — zu tun sich tatsächlich entschlossen hat und jetzt durch Jesus in Wort und Tat verkündet.

5. Ergebnisse und Konsequenzen

(1) Die Tempelaktion Jesu ist ebenso wie seine prophetischen Worte der Tempelkritik ein dringlicher Aufruf zur Umkehr, der „Jerusalem“ für die Gottesherrschaft gewinnen will, indem sie ihren „Kindern“ nimmt, woran sie sich klammern; deshalb erweist sie sich als integraler Bestandteil der Sendung Jesu, im Zeichen das nahen Endes das eschatologische Gottesvolk zu sammeln. Die Erfahrung massiver werdender Ablehnung gerade in Jerusalem zeigt die Dramatik und bestimmt die Form ebenso wie die Intention der prophetischen Zeichenhandlung Jesu. Tatsächlich war sie der Auslöser für seine Verhaftung und Hinrichtung. Der Tod Jesu liegt also, von daher gesehen, durchaus in der Konsequenz seiner Reich-Gottes-Verkündigung.

(ATHANT 54), Zürich — Stuttgart ²1968 (¹1953), 96 f. (der jedoch die ohne *verbum* überlieferten *signa* zu Unrecht in die Nähe magischer Praktiken rückt).

¹²⁰ H. MERKLEIN (Botschaft [s. Anm. 69] 133—137) begründet das kultkritische Moment im Rahmen der Basileia-Botschaft stärker anthropologisch; doch so wichtig der Hinweis auf die Sensibilität Jesu für das Gewicht der Sünde Israels ist, bleibt doch zu beachten, daß Jesus Israel kaum wie Johannes der Täufer als Unheilskollektiv betrachtet (was Merklein in der 3. Aufl. seines Buches jetzt konzidiert) und daß der Aufweis der Unangemessenheit und Kraftlosigkeit des Opferkults nicht die Spitze der jesuanischen Aktion ist.

Heinz Schürmann hat gezeigt, daß dies aller Wahrscheinlichkeit auch der inneren Einstellung entspricht, die Jesus zu dem ihm drohenden Todesgeschick gefunden hat¹²¹.

(2) Die prophetische Zeichenhandlung Jesu stellt ebenso wie seine Tempelworte in der eschatologischen Perspektive der Basileia-Botschaft den Tempel, wie er sich ihm präsentiert, radikal in Frage. Es erscheint auch unsicher, wie stark Jesus auf die Erwartung eines eschatologisch-neuen Heiligtums auf dem Zion festgelegt werden kann. Dennoch muß man sich hüten, aus der Kritik des Tempels allzu weitreichende Schlüsse auf die Souveränität Jesu gegenüber jüdischer Tradition, gar deren gezielte Außerkraftsetzung zu ziehen. Die Massivität alttestamentlich-prophetischer und frühjüdisch-apokalyptischer Tempel- und Kultkritik steht der jesuanischen kaum nach. Die Aktion Jesu im Jerusalemer Tempel hat ebenso wie seine prophetischen Tempelworte eine paränetische Spitze: Sie ist Aufruf zur Umkehr. Freilich zeigt sich an der Stellung Jesu zum Jerusalemer Heiligtum aber doch, daß der entscheidende Orientierungspunkt seines Handelns die Gottesherrschaft ist — auch dort, wo ihn deren Verkündigung in einen Widerspruch zu den zentralen Institutionen des Judentums seiner Zeit führt. Die Kritik Jesu setzt voraus, daß es zwischen dem eschatologischen Heil der Basileia Gottes und dem Opferkult im Heiligtum keinen inneren Zusammenhang gibt, sondern angesichts der Ablehnung seiner Botschaft durch die Protagonisten des Tempels sogar ein Gegensatz aufbricht.

(3) Die Tempelaktion Jesu ist in der synoptischen und johanneischen Überlieferung auf unterschiedliche Weise christologisch, soteriologisch und ekklesiologisch interpretiert worden. Das knüpft an Implikationen der Aktion Jesu von Nazaret an, ist aber vor allem ein Ausdruck der nachösterlichen Glaubensüberzeugung, daß Gott sich entschlossen hat, seinen eschatologischen Heilswillen an die Person Jesu zu binden und durch ihn universal wirksam werden zu lassen. Die Synoptiker und Johannes stellen (in je anderer Weise und mit je unterschiedlichen Akzenten) darauf ab, daß die Tempelaktion Jesu der Konstituierung des eschatologischen Gottesvolkes dient, das im Vorgriff auf die futurische Vollendung die Heilserfahrung rettender Nähe der Gottesherrschaft machen kann und durch Jesus in eine authentische Gottesbeziehung hineingeführt wird. Darin wird man mit guten Gründen eine nachösterlicher Transformation¹²² genuin jesuanischer Intentionen erkennen können. Darüber hinaus gewinnt die Tempelperikope vor allem bei Markus und Johannes, aber auch bei Matthäus und

¹²¹ Grundlegend: *Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden?* (1973), in: DERS., *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Freiburg — Basel — Wien ²1975, 16—65.

¹²² Zu diesem Begriff vgl. W. THÜSING, *Theologien I* (s. Anm. 112) 126 f.

zumindest als stillschweigende Voraussetzung auch bei Lukas den Charakter einer theologischen Grundsatzklärung, daß der Opferkult im Jerusalemer Heiligtum keine sühnende Kraft hat. Den Evangelisten ist dieses Urteil eine zwingende Konsequenz ihres Glaubens, daß Gott sich durch Jesus, seinen Tod und seine Auferweckung eschatologisch selbst mitgeteilt hat.

(4) Die christologischen und ekklesiologischen Interpretationen des Tempelprotestes lassen allerdings sowohl in der synoptischen Tradition als auch bei Johannes seinen ursprünglichen Charakter als Glaubens- und Umkehrruf an Israel zurücktreten. Statt dessen dient die Perikope nun nicht zuletzt auch der Abgrenzung des Christentums vom Judentum. Darin spiegelt sich womöglich auch eine Erinnerung an die Konflikte Jesu mit den Sadduzäern und anderen Gruppierungen des Judentums, insbesondere aber die Geschichte einer wechselseitigen Entfremdung zwischen Judentum und Christentum, die schon die zweite Hälfte des 1. Jahrhunderts prägt und die neutestamentliche Traditionsgeschichte belastet. Die Problematik zeigt sich bereits dort, wo — wie bei Markus und Johannes, anders als bei Matthäus — zwar die gesetzes- und kultkritischen Jesus-Traditionen aufgenommen und verstärkt werden, kann aber jene Überlieferungen, die Jesus mit dem Judentum seiner Zeit auf das engste verbinden. Die Problematik zeigt sich aber noch viel schärfer dort, wo die Zerstörung des Tempels durch die Römer allzu undialektisch als Erfüllung der apokalyptisch orientierten Prophetie Jesu begriffen wird. Nur die lukanische Tradition sieht im Untergang der Stadt einen Grund zur Trauer — Jesus weint über Jerusalem (Lk 19, 41; vgl. 23, 28). Matthäus, aber schon Markus und wohl selbst noch Johannes sehen hingegen in der Zerstörung Jerusalems und des Tempels eine gerechte Strafe für die ungläubigen Juden (vgl. allerdings auch Jos Ant 20, 259 f.) und eine klare Bestätigung der eigenen Position im Gegensatz zu der des Judentums ihrer Zeit. So sehr man zeitbedingte Erklärungen und Entschuldigungen für diese Interpretationsfigur anführen mag, muß an dieser Stelle doch eine hermeneutische-theologische Reflexion einsetzen, in der die Positionen der Evangelisten von ihren eigenen Voraussetzungen her kritisch befragt werden, die in der Basileia-Verkündigung Jesu und im Grundgeschehen seines Todes und seiner Auferweckung liegen. Freilich käme es darauf an, daß in einem solchen Prozeß die Perspektive der synoptischen und johanneischen Berichte nicht verlorenginge, sondern klarer würde: die Vision eines Bethauses, zu dem alle Völker Zutritt haben, die Proklamation einer Friedenszone, in der die Entrechteten leben und das befreiende Wort des Lehrers Jesus hören können, die Verheißung schließlich, daß Jesus der Ort der rettenden Nähe und der gläubigen Anbetung Gottes ist.