

Stellt die johanneische Erzählung von der sogenannten „Tempelreinigung“ Jesu (Joh 2,13–22) eine Relecture ihrer synoptischen Parallelen dar?

Kontroverse in der Forschung – nicht im Text

Michael Theobald

Der Teufel steckt bekanntlich im Detail. Wer ihn austreiben will, muss ihm dort Paroli bieten, wo er sein Unwesen treibt. Deshalb möchte ich nachstehend auch nicht global über das Verhältnis von Johannesevangelium und synoptischen Evangelien bzw. das der johanneischen Passions- und Ostererzählung zu ihren synoptischen Parallelen sprechen, sondern detailliert unter Bezug auf eine einzelne Perikope.¹

Wenn meine Wahl auf die Erzählung von der sog. Tempelreinigung Jesu fällt, dann nicht nur wegen ihrer Überschaubarkeit – angesichts des nur begrenzt zur Verfügung stehenden Raums ein großer Vorteil –, sondern vor allem deswegen, weil die Beobachtungen, die sich an ihr machen lassen, paradigmatisch für das Buch und seine Genese sind.² Zusammen mit der Erzählung von der Hochzeit

¹ Zu den grundsätzlichen Fragen vgl. *M. Theobald*, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12 (RNT), Regensburg 2009, 76–81 („Johannes und die Synoptiker“); *ders.*, „Johannes“ im Gespräch – mit wem und worüber?, in: *Ders.* Studien zum Corpus Iohanneum (WUNT 267), Tübingen 2010, 193–203. – Der Vortragstext liegt hier in erweiterter und mit Anmerkungen versehener Form vor.

² Im Einzelnen vgl. *M. Theobald*, Joh (s. Anm. 1) 223–238. – Aus der reichhaltigen Literatur zur Erzählung von der „Tempelreinigung“ Jesu seien nachstehend nur folgende Titel genannt: *V. Eppstein*, The Historicity of the Gospel Account of the Cleansing of the Temple, in: *ZNW* 55 (1964) 42–58; *E. Trocmé*, L'expulsion des marchands du Temple, in: *NTS* 15 (1968/69) 1–22; *ders.*, L'arrière-plan du récit johannique de l'Expulsion des marchands du Temple (Jean 2,13–22), in: *Geschichte – Tradition – Reflexion*, Band III: Frühes Christentum (FS M. Hengel), Tübingen 1996, 257–264; *C. K. Barrett*, The House of Prayer and the Den of Thieves, in: *Jesus und Paulus* (FS W. G. Kümmel), Göttingen 1975, 13–20; *C. A. Evans*, Jesus' Action in the Temple: Cleansing or Portent of Destruction?, in: *CBQ* 51 (1989) 237–270; *ders.*, Jesus and James. Martyrs of the Temple, in: *B. Chilton/ders.* (Hrsg.), *James the Just and Christian Origins* (NT.S 98), Leiden 1999, 233–249; *E. Stegemann*, Zur Tempelreinigung im Johannesevangelium, in: *Die*

zu Kana eröffnet sie das Corpus des johanneischen βιβλίον³, stand aber auch schon – blickt man auf dessen Vorgeschichte – am Eingang der vorjohanneischen Passions- und Ostererzählung (= PE^{Joh}), dort mit dem Einzug Jesu in Jerusalem verbunden.⁴ Das führt uns zu unserer *ersten These*:

Die dem Autor vorgegebene Passionserzählung (= PE^{Joh}) diente ihm als Grundriss, auf dem er sein βιβλίον errichtete. Dieses gestaltete er so, dass er (a) die Eröffnung der alten Passionserzählung auch zum Auftakt seines Buchcorpus machte und (b) den jetzt in Joh 18 von ihm ausgesparten Prozess Jesu vor dem Hohen Rat in den vielen von ihm neu gestalteten Rechtsstreit-Szenen zwischen Jesus und „den Juden“ der Kap. 5–12 vorwegnimmt. So gesehen ist sein βιβλίον eine aufgefüllte oder kreativ fortgeschriebene Passionserzählung, diese sein eigentlicher „Prätext“.

Von den sieben „Zeichen“-Erzählungen, die der Autor in seinen Buch-Rahmen auch einstellte und die mit den Wundererzählungen der Synoptiker kaum Berührungen aufweisen,⁵ sowie der großen

Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte (FS R. Rendtorff), Neukirchen-Vluyn 1990, 503–516; E. Bammel, Die Tempelreinigung bei den Synoptikern und im Johannesevangelium, in: A. Denaux (Hrsg.), John and the Synoptics (BETL 101), Leuven 1992, 507–513; M. A. Matson, The Contribution to the Temple Cleansing by the Fourth Gospel, in: SBL.SP 31 (1992) 489–506; T. Söding, 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; J. Ådna, Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung (WUNT II/119), Tübingen 2000; C. Metzendorf, Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich (WUNT II/168), Tübingen 2003; A. J. M. Wedderburn, Jesus' Action in the Temple: A Key or a Puzzle?, in: ZNW 97 (2006) 1–22; D. Zeller, Die Beseitigung des Handels im Tempel (Mk 11,15–19). Ein Beispiel für die umstrittene Stellung Jesu zum jüdischen Kult, in: Ders., Jesus – Logienquelle – Evangelien (SBAB 53), Stuttgart 2012, 261–276.

³ So der Terminus in Joh 20,30; der markinische Terminus εὐαγγέλιον, der dem Buch bekanntlich fremd ist, sollte eigentlich vermieden werden.

⁴ F. Schleritt, 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 2007, 142–155; vgl. auch die Übersicht in M. Theobald, Joh (s. Anm. 1) 43.

⁵ Von den sieben Erzählungen im JohEv haben nur drei synoptische Parallelen: 1) die Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten, Joh 4,46–54, 2) die Spei-

zweidimensionalen Bucheröffnung Joh 1,1–18/19–51 kann hier abgesehen werden.

Der Text von Joh 2,13–22, der zunächst als synchrone Einheit wahrgenommen werden will, lautet:

- 13 a A Und nahe war das Pascha der Juden,
b und Jesus stieg hinauf nach Jerusalem.
- 14 B.1 Und er fand im Heiligtum (ἐν τῷ ἱερῷ) die Verkäufer von Rindern, Schafen und Tauben und die Geldwechsler dasitzen,
15 a und er machte eine Peitsche aus Stricken
b und trieb (ἐξέβαλεν) alle(s)⁶ aus dem Heiligtum hinaus:
c die Schafe wie die Rinder,
d und das Kleingeld der Wechsler schüttete er aus
e und die Tische stieß er um
16 a und zu den Verkäufern der Tauben sagte er:
b Schafft das weg von hier!
c Macht das Haus meines Vaters nicht zu einem Handelshaus (vgl. Sach 14,21)!
- 17 a B.2 Seine Jünger erinnerten sich,
b dass geschrieben steht:
c Der Eifer für dein Haus wird mich verzehren (Ps 69,10).
- 18 a C.1 Da ergriffen die Juden das Wort und sagten zu ihm:
b Welches Zeichen (σημεῖον) zeigst du uns,
c dass du solches tun darfst (ὅτι ταῦτα ποιεῖς)?
19 a Jesus antwortete und sagte zu ihnen:
b Brecht diesen Tempel (τὸν ναὸν τοῦτον) ab,
c und in drei Tagen werde ich ihn aufrichten.

sung der Fünftausend, Joh 6,1–15, und 3) der anschließende Gang Jesu auf dem Wasser, Joh 6,16–25. Zu Joh 5,8 vgl. *M. Theobald*, Joh (s. Anm. 1) 368.

⁶ Der Akk. mask. πάντας ist auf die in V. 15c genannten *Objekte* (ein Neutrum und ein Maskulinum) zu beziehen. Jesus wendet also keine Gewalt gegen Menschen, sondern die Tiere an: *M. Theobald*, Joh (s. Anm. 1) 230.

- 20 a Da sagten die Juden:
 b In sechsundvierzig Jahren wurde dieser Tempel erbaut,
 c und du willst ihn in drei Tagen aufrichten?
 21 Er aber hatte von dem Tempel seines Leibes gesprochen.
- 22 a C.2 Als er nun von den Toten auferweckt worden war,
 b erinnerten sich seine Jünger,
 c dass er das gesagt hatte;
 d und sie glaubten der Schrift und dem Wort,
 e das Jesus gesprochen hatte.

1. Eine Szene – zwei Episoden

Die eröffnende *Rahmennotiz* V. 13 (= A) nennt *Zeit* und *Ort* der nachfolgenden Erzählung: die Nähe des Paschafestes und die dadurch motivierte Anabasis Jesu hinauf nach Jerusalem.

Der Auftakt des *Erzählcorpus* (= B/C) in V. 14 verengt den Blickwinkel und richtet den Fokus mit dem Protagonisten („*er fand vor* [...]“) auf das Heiligtum der Stadt (τὸ ἱερόν), konkret: den Tempelplatz und die dort ihrem Geschäft nachgehenden Menschen: die Verkäufer von Klein- und Großvieh und die Geldwechsler. Auf diesem nicht näher unterteilten Areal tragen sich die beiden Episoden zu, die nachstehend erzählt werden: die Aktion Jesu gegen die Händler (V. 15–17 = B) und sein Verhör durch „die Juden“ (V. 18–22 = C).

„Die Juden“ treten hier zum ersten Mal im johanneischen βιβλίον auf,⁷ und zwar als Repräsentanten der Behörde, die für Ordnung in Stadt und Tempel zu sorgen hat. Wenn sie Jesus fragen: „Welches Zeichen zeigst du uns, dass du solches tun darfst?“ (V. 18b.c), verlangen sie von ihm, dass er sich für sein Handeln im heiligen Bezirk mit einem himmlischen Zeichen *ausweist*, was er aber nicht tut. Vielmehr spricht er vom tieferen Sinn seines Tuns im Rätsel, womit er auf Seiten der Fragesteller Missverständnis und Abbruch der Kommunikation provoziert. Der kurze Wortwechsel gilt eigentlich den Lesern und Hörern des „Buchs“. Für sie *bespricht* er die Aktion Jesu und bewegt sich damit auf einer Art *Metaebene*.

⁷ In Joh 1,19–28 schicken sie eine Gesandtschaft vor, die Johannes verhört (vgl. V. 19).

Zweidimensional ist die aus der Aktion Jesu samt ihrer „Besprechung“ bestehende Szene insgesamt, aber auch in ihren beiden Episoden, die jeweils in eine Notiz zu den sich erinnernden „Jüngern“ Jesu einmünden (B.2 und C.2). „Erinnerung“ stellt sich immer *post factum* ein, wobei nach Auskunft des zweiten Segments C.2 die Erweckung Jesu aus den Toten die „Wasserscheide“ ist, welche „Erinnerung“ an die Zeit Jesu ermöglicht (V. 22a). Der innere Zusammenhang dieser neuen Zeit-Ebene mit dem auf Ostern anspielenden Rätselwort Jesu V. 19c gibt die Zweidimensionalität der Erzählung grundsätzlich als eine solche von erzählter *irdischer* Vita Jesu und deren *nachösterlich* erschlossenem, tieferem Sinn zu erkennen. Hinter den Notizen zur Erinnerung steht die „Theorie“ vom Parakleten als der Kraft der Erinnerung, die gegen Ende des Buchs die erste Abschiedsrede Jesu entfaltet (Joh 14,16f.26).⁸

2. Von der Oberfläche zur Tiefe – die Kommunikationsrichtung der Erzählung

Wenn der Erzähler seine Leser oder Hörer von der ersten Episode der Szene zu ihrer zweiten hinführt, verfolgt er damit eine genau kalkulierte Strategie: Er löst ihren Blick von der Oberfläche der Aktion ab und lenkt ihn hin zur Erkenntnis des in ihr verborgenen tieferen Sinns. Das, worum die Leser wissen und woran der Erzähler anknüpft, ist Jesu *äußere* Aktion. Jesus selbst deutet sie auf der ersten Ebene der Erzählung durch sein Wort an die Taubenverkäufer,⁹ mit dem er offenkundig auf den letzten Vers des Sacharjabuches anspielt: „*Und kein Händler wird im Haus des Herrn mehr sein an jenem Tag*“ (Sach 14,21).¹⁰ Wenn Jesus *alles*, was dem Opferkult dient, aus dem

⁸ Vgl. M. Theobald, Was und wen hat Jesus angekündigt? Das Rätsel um den Parakleten im johanneischen Schrifttum, in: T. Günzelmansur (Hrsg.), Hat Jesus Muhammad angekündigt? Der Paraklet des Johannes-Evangeliums und seine koranische Bedeutung (CIBEDO-Schriftenreihe 1), Regensburg 2012, 73–207.

⁹ Es richtet sich zwar ausdrücklich nur an die Taubenverkäufer, fungiert in der Erzählung aber als Deutewort der Aktion Jesu insgesamt.

¹⁰ Eine Anspielung auf Sach 14,21 nehmen (sofern sie auf diese Frage überhaupt eingehen) u. a. folgende Kommentatoren an: E. Haenchen, Das Johannesevangelium. Ein Kommentar, aus den nachgelassenen Manuskripten herausgegeben von U. Busse mit einem Vorwort von J. M. Robinson, Tübingen 1980, 201; J. Becker, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–10 (ÖTBK 4/1), Gütersloh³ 1991,

Tempel „vertreibt“ (V. 15b: ἐκβάλλει), vollzieht er dessen definitive Reinigung, die das „Haus Gottes“ gemäß der Prophetie – jedenfalls in ihrer Deutung durch den Erzähler¹¹ – erst zum Ort der endzeitlichen Anbetung Gottes werden lässt. Aber ist der eigentliche Sinn der Aktion damit schon erfasst? Geht es Jesus wirklich um den *vorfindlichen* Tempel? Nein, sagt der Erzähler und führt seine Leser zur zweiten Episode hin: Der wahre Ort der eschatologischen Anbetung Gottes ist Jesus selbst. Er ist das wahre „Heiligtum“ (das Rätselwort V. 19 spricht vom ναός, nicht vom ἱερόν), zu dem er durch Tod und Auferstehung erst noch geweiht werden wird.

Die vom Erzähler inszenierte Kommunikation ist also nicht *außertextlich* orientiert, sondern das, woran er bei seinen Lesern anknüpft, um es ihrem vertieften Verständnis zu empfehlen, erzählt er in Gestalt der ersten Episode zunächst selbst. Er tut dies freilich nicht ganz ohne *außertextliche* Bezüge: Mit dem Deutewort V. 16c spielt er auf Sach 14,21 an und in V. 17 zitiert er ausdrücklich Ps 69,10.

Auch andernorts im Buch verfährt er in dieser Weise, z. B. wenn er von der Speisung der Fünftausend durch Jesus erzählt, um diese in der anschließenden Brot-Rede für die Leser auf ihren tieferen Sinn hin zu entschlüsseln, oder im Pilatusprozess, wenn er den traditionellen Wortwechsel zwischen Jesus und dem Präфекten: „Bist du der König der Juden?“ – „Du sagst es: Ich bin ein König“ (Joh

147 („Denkt der Erzähler vielleicht an Sach 14,20f.? In jedem Fall ist dies dann ein jüdenchristlicher Standpunkt: Der Kult selbst bleibt in Geltung“); U. Schnelle, Das Evangelium nach Johannes (ThHK 4), Leipzig 1998, 64; K. Wengst, Das Johannesevangelium, 1. Teilband: Kapitel 1–10 (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4,1), Stuttgart 2000, 110f.; H. Thyen, Das Johannesevangelium (HNT 6), Tübingen 2005, 174; J. Beutler, Das Johannesevangelium. Kommentar, Freiburg i. Br. 2013, 130; ebenso C. Roth, The Cleansing of the Temple and Zechariah xiv 21, in: NT 4 (1960) 174–181; M. J. J. Menken, Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in Textual Form (CBET 15), Kampen 1996, 197; vgl. auch S. Hübenenthal, Transformation und Aktualisierung. Zur Rezeption von Sach 9–14 im Neuen Testament (SBB 57), Stuttgart 2006, 99–102; anders R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (KEK), Göttingen 1968 (= Nachdruck der 10. Aufl.), 87 Anm. 2; R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, I. Teil: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4 (HThKNT IV/1), Freiburg i. Br. ²1967, 362: „Das konnte auch messianisch verstanden werden (vgl. Zach 14,21), ergibt sich aber aus der Situation und enthält keine unmittelbare Anspielung auf ein Schriftwort“.

¹¹ Genaueres siehe unten in 4.1 unter Punkt (2).

18,33.37; vgl. Mk 15,2) mittels weiterer Einwürfe dialektisch aufbricht: Jesu König-Sein bedeutet, Zeuge „der Wahrheit“ zu sein (Joh 18,37).¹² Im Fall der ersten Abschiedsrede Jesu, Joh 13,31–14,31, deren Ziel es ist, die Passions- und Ostererzählung den Lesern vorweg aufzuschließen, geht der Kommentar der Basiserzählung voraus:¹³ Die literarische Technik variiert, die Absicht bleibt identisch: von der Oberfläche des Tradierten hin zur Tiefe des Gemeinten durchzustoßen. Unsere *zweite These* lautet also:

Die Kommunikation, die der Autor des Buches mit seinen Lesern im Weg von der ersten zur zweiten Episode der Erzählung von der „Tempelreinigung“ aufbaut, ist derart, dass er sie auf ihrer Verständnisebene abholt, um sie von dort aus zum eigentlich gemeinten Sinn der erzählten Worte und Taten Jesu hinzuführen.

3. Die Zweidimensionalität der Erzählung als Verweis auf Überlieferung und deren kreative Rezeption durch den Autor des βιβλίον

Zwischen der *ersten* und *zweiten* Episode der Erzählung bestehen Spannungen, konkret: zwischen dem auf Sach 14,21 anspielenden Deutewort Jesu V. 16b.c samt Erinnerung der Jünger an Ps 69,10 *einerseits* und dem christologischen Rätselwort V. 19 samt seiner Auflösung in V. 21 *andererseits*.

In der ersten Episode lässt der Erzähler Jesus vom Tempel ausdrücklich als dem „Haus seines Vaters“ reden, womit er die Schlussfolgerung nahelegt, dass es Jesus mit seiner „Austreibungs“-Aktion um die *Heiligkeit des Ortes*, nicht um dessen *Ende* geht. In der zweiten Episode ist aber nicht mehr von diesem *vorfindlichen* Tempel die Rede, sondern den Lesern wird klar, dass Jesus *selbst* als das wahre „Heiligtum“ im Fokus steht. Die kultische Rede vom Tempel wech-

¹² Vgl. dazu M. Theobald, Gattungswandel in der johanneischen Passionserzählung. Die Verhöre Jesu durch Pilatus (Johannes 18,33–38; 19,8–12) im Licht der *Acta Isidori* und anderer Prozessdialoge, in: *Studies in the Gospel of John and Its Christology* (FS G. van Belle) (BETL 265), Leuven 2014, 447–483.

¹³ H.-U. Weidemann, Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht (BZNW 122), Berlin 2004.

selt ihren Bezugspunkt: Nicht mehr das Gebäude aus Stein, an dem sechshundvierzig Jahre gebaut wurde (V. 20), ist die Wohnstatt Gottes in dieser Welt, sondern der Fleisch gewordene Logos in Person, von dem schon der Prolog bekennt: Er hat „unter uns gezeltet und wir haben seine Herrlichkeit geschaut“ (Joh 1,14) – „die Herrlichkeit“ Gottes, die bislang im Tempel wohnte.

Die genannte Spannung vertieft sich, wenn man die nachösterliche Erinnerung an Ps 69,10 mit einbezieht. Dass Jesus der Eifer für den vorfindlichen Tempel zum Fallstrick geworden ist, wie der als Prophetie seines Todes gedeutete Psalmvers am Ende der ersten Episode erklärt, steht zu allen folgenden Tempelszenen des Buchs in Spannung. Danach ist es Jesu mehrfach „im Wort ergehende(r) Offenbarungsanspruch [...], der zu den Tötungsabsichten der Gegner führt (vgl. 5,18; 8,37.40.58f.; 10,30–39; 19,7)“¹⁴, nicht sein angeblicher Einsatz für die *Heiligkeit des Tempels*. Dieser ist im Gegenteil seit seiner „Reinigung“ Kap. 2 nur noch Staffage, leer geräumte Bühne, auf der Jesus auftritt, um kund zu tun, dass allein *er* die Gegenwart Gottes in dieser Welt verkörpert.

Die Feststellung dieser Spannungen zwischen der ersten und zweiten Episode der Erzählung samt den späteren Tempelszenen bekräftigt die Annahme, dass das Deutewort V. 16¹⁵ wie das Zitat aus dem alten Passionspsalm 69 in V. 17¹⁶ tatsächlich der dem Autor vorgegebenen Sinnschicht angehören. Er findet sie vor, knüpft an sie an und überbietet sie zugleich.

Das heißt aber nun nicht – diesem Missverständnis sei gleich vorgebeugt –, dass er mit der *ersten* Episode einfach vorgegebene Überlieferung wortgetreu rekapituliert, wie er ja auch die *zweite* Episode, der er seine eigentliche Intention anvertraut, nicht *ex nihilo* ge-

¹⁴ F. Schleritt, Passionsbericht (s. Anm. 4) 167.

¹⁵ Die Rede vom „Haus meines Vaters“ klingt zwar johanneisch, hat aber in Lk 2,49 eine beachtliche Parallele: „Wusstet ihr nicht, dass ich in dem sein muss, was meines Vaters ist [= im Tempel]“ (vgl. auch Mt 7,21; 10,32f.; 11,27). Sie muss also nicht der Feder des Evangelisten entstammen.

¹⁶ Ps 69 ist der im Neuen Testament (nach Ps 22) am häufigsten vorkommende Klagepsalm (in Zitat oder Anspielung). Er dient als Passionspsalm (V. 5: Joh 15,25; V. 10b: Röm 15,3; V. 11b: Hebr 11,26; V. 22: Mk 15,23.36 par.; Joh 19,29), ist mit seinen Feind-Aussagen aber auch sonst verschiedentlich präsent (V. 23f.: Röm 11,9f.; V. 25: Offb 16,1; V. 26: Apg 1,20; außerdem V. 29 [„Buch des Lebens“]: Phil 4,3; Offb 3,5; 13,8; 17,8; 20,12.15; 21,27).

schaffen hat. Das christologische Rätselwort, das auf den „Tempel seines Leibes“ – seine „Zerstörung“ im Tod (καταλύω) und seine „Auferweckung“ (ἐγείρω) „nach drei Tagen“ – blickt, ist sekundär aus einer Umwandlung des aus Mk 14,58 bekannten Logions entstanden, das in Ich-Rede auf die Ablösung der vorfindlichen Tempelordnung durch Erbauung einer neuen Gemeinschaft blickt. Auch *strukturell* schöpft die *zweite* Episode – wie noch deutlich wird¹⁷ – aus Überlieferung, wie umgekehrt die *erste* Episode – obwohl sie die vorgegebene Sinnschicht repräsentiert – Spuren auch der Handschrift des Autors aufweist, so bei der Erinnerungsthematik am Ende der ersten Episode, die ihm zur Einführung des vorgegebenen Zitats aus Ps 69 dient. Das führt uns zu unserer *dritten These*:

Der Autor holt die den Lesern seines Buchs bekannte Sinnebene – sie teils seiner Sprache anverwandelt – in den Text hinein, wie er umgekehrt bei ihrer Überbietung, um die es ihm eigentlich geht, gleichfalls an Überlieferung anknüpft. Das Verhältnis der beiden Sinnebenen ist also mit dem von Überlieferung und Redaktion nicht einfach deckungsgleich.

4. Ein Seitenblick auf Mk 11,15–19/11,27–33 –

Ist der Autor des johanneischen βιβλίον mit Markus im Gespräch?

Ein Vergleich von Joh 2,13–22 mit dem Markusevangelium¹⁸ hat zuerst die Kernerzählung Mk 11,15–19 als Parallele zu Joh 2,13–17 in den Blick zu nehmen (4.1 und 4.2), dann das Streitgespräch über die „Vollmacht“ Jesu Mk 11,27–33, das dem Gespräch mit „den Juden“ über ein Beglaubigungszeichen Jesu Joh 2,18–22 strukturell entspricht (4.3). Die Kernerzählung hat mit Rahmennotiz V. 15a, Corpus V. 15b–17 und Auftritt der „Hohenpriester und Schriftgelehr-

¹⁷ Siehe unten Absatz 4.3!

¹⁸ Dazu C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, 156–162, mit dem Ergebnis: „there are sound reasons for the conclusion that in his account of the Cleansing of the Temple John followed an independent strain of tradition, which probably contained both the narrative and a brief controversial dialogue provoked by it [...]. Any dependence of John on Mark here is most improbable“ (161f.).

ten“ V. 18 (die beim vierten Evangelisten zu den „Juden“ mutieren) einen mit Joh 2,13–22 vergleichbaren Aufbau. Der Text lautet:

- 15 a A. Und sie kommen nach *Jerusalem*.
- b B. Und als er in das Heiligtum hineinkam,
c fing er an, die Händler (πωλοῦντας) und Käufer (ἀγοράζοντας) im Tempel auszutreiben (ἐκβάλλειν),
d und die Tische der Geldwechsler und die Sitze der Taubenhändler stieß er um
- 16 a und ließ nicht zu,
b dass jemand ein Gerät durch den Tempel trug,
- 17 a und *er lehrte* (ἐδίδασκεν)
b und sagte zu ihnen:
c Ist nicht geschrieben:
d ‚Mein Haus soll ein Haus des Gebetes heißen für alle Völker‘ (Jes 56,7d)?
e Ihr aber habt es zu einer ‚Räuberhöhle‘ (Jer 7,11) gemacht.
- 18 a C. Und die Hohenpriester und die Schriftgelehrten hörten [das]
b und suchten,
wie sie ihn vernichten könnten.
c Sie fürchteten ihn nämlich,
d denn das ganze Volk erregte sich über *seine Lehre* (ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ).
- 19 a A¹. Und als es Abend wurde,
b gingen sie aus der *Stadt* heraus.

Ist der Autor von Joh 2,13–17 mit der markinischen Variante des Geschehens vertraut und im Gespräch mit ihr? Schon die voranstehenden Beobachtungen zu Struktur und Reliefgebung seiner Erzählung (unter 1–3) sprechen dagegen. Ein Vergleich der Schriftbezüge und -anspielungen in beiden Fassungen bestätigt den ersten Eindruck.

4.1 Die beiden Deuteworte Joh 2,17 und Mk 11,17 samt Schrifthintergrund im Vergleich

Bemerkenswert ist zunächst eine negative Feststellung: Die markinische Variante der Erzählung enthält keinen Verweis auf Ps 69,10. Das wäre aber zu erwarten, wenn sie der Autor des johanneischen βιβλίον „weiterschreiben“ würde. Denn das Psalmwort in Joh 2,17 stammt ja nicht, wie eben gezeigt werden konnte, von ihm, sondern gehört zur semantischen Schicht der Erzählung, an die er anknüpft und die er auf seine eigene Tempelchristologie hin vertieft. Das heißt im Umkehrschluss: Es ist nicht die markinische Variante der Erzählung, die er „weitschreibt“, sondern – gemäß der hier vertretenen Rahmentheorie – die ihm aus seinen Gemeinden vorgegebene Passionserzählung. An *sie* knüpft er an, *sie* „schreibt“ er „weiter“. In dieselbe Richtung weist ein Vergleich der beiden Deuteworte Joh 2,16b–c und Mk 11,17c–e:

Joh 2,16b–c

(b) Schafft das weg von hier!

(c) *Macht* (ποιεῖτε)

das *Haus meines Vaters*

(τὸν οἶκον ... μου)

nicht zu einem Handelshaus!

(Sach 14,21)

Mk 11,17c–e

(c) Ist nicht geschrieben:

(vgl. 17e!)

(d) ‚*Mein Haus* (ὁ οἶκός μου)

soll ein Haus des Gebetes sein für alle Völker‘ (Jes 56,7)?

(e) Ihr aber habt es zu einer ‚Räuberhöhle‘ (Jer 7,11)

gemacht (πεποιήκατε).

Die Frage, die sich an diese beiden Worte richtet, lautet: Kann die johanneische Fassung als Fortschreibung der markinischen begriffen werden oder liegen die literarischen Verhältnisse komplexer? Um dies beantworten zu können, müssen zunächst beide Worte je für sich analysiert werden, wobei die alttestamentlichen Kontexte, aus denen sie schöpfen, mit zu berücksichtigen sind.

(1) Joh 2,16b–c bietet zwei Imperative, die Aufforderung: „Schafft das (ταῦτα) weg von hier!“, die zur voranstehenden „Austreibungs“-Aktion Jesu genau passt, und eine „Schelte“ in Gestalt eines

negierten Befehls im Präsens mit durativem Sinn (μη ποιεῖτε): „Macht das Haus meines Vaters *von nun an* nicht *mehr* zu einem Handelshaus!“ Mit anderen Worten: Bislang *war* dieses „Haus“ ein Handelshaus, aber *jetzt* führt Jesu „Austreibungs“-Aktion in Wort und Tat die Zeit herauf, in der das *nicht mehr* der Fall ist.¹⁹ Neben den beiden Stichworten „Haus“ und „Handel“ (οἶκος ἐμπορίου) ist es präzise diese Zeitperspektive mit ihrem eschatologischen Jetzt, welche die oft vertretene Annahme einer Anspielung auf den Schluss des Sacharjabuches, Sach 14,21 (samt Kontext),²⁰ erhärtet. Auch hier spielt das „Nicht mehr“ (עוד [...] לא) (V. 21e) als eschatologisches Signal eine entscheidende Rolle:

- 20 a Und *an jenem Tag* wird auf den Schellen der Pferde [geschrieben] stehen:
 b „Heilig für JHWH!“
 c Und die Kochtöpfe im *Haus JHWHs* werden sein wie die Sprengschalen vor dem Altar.
- 21 a Dann wird jeder Kochtopf in Jerusalem und Juda für JHWH der Heere heilig sein,
 b und alle, die Opfer darbringen, werden kommen
 c und von ihnen nehmen
 d und darin kochen.
 e Dann wird überhaupt kein Händler mehr im *Haus JHWHs* der Heere sein *an jenem Tag*.

Sach 14, das Schlusskapitel des Buches, gipfelt mit V. 16–21 in einer endzeitlichen Vision von der Wallfahrt der Völker nach Jerusalem zur Verehrung JHWHs:²¹ Alle, die am Ende der Tage übrig sein werden aus den Völkern

¹⁹ Streng genommen handelt es sich also nicht um eine symbolische, sondern um eine *reale* Aktion, zumal behauptet wird, Jesus habe *alle* Tiere aus dem Tempelbezirk vertrieben, und dies endgültig.

²⁰ Siehe oben Anm. 10; S. *Hübenthal*, Transformation (s. Anm. 10) 99, spricht lieber von einem „Echo“, bezieht das aber nicht auf die Rede vom οἶκος ἐμπορίου Joh 2,16, sondern auf die Erzählungen von der „Tempelreinigung“ insgesamt: „Wir gehen [...] davon aus, dass alle Schilderungen der Tempelreinigungen (ferne) Echos von Sach 14,21 sein könnten“ (ebd. 102).

²¹ Eine synchrone und diachrone Analyse von Sach 14 bietet P. L. *Reddit*, Sacharja 9–14 (Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament), Stuttgart 2014, 143–164; vgl. auch K. R. *Schäfer*, Zechariah 14: A Study in Allusion, in: CBQ 57 (1995) 66–91. – Sach 14 besitzt übrigens im Schlusskapitel des Jesaja-

(vgl. Sach 14,1–3), werden „Jahr für Jahr hinaufziehen, um JHWH der Heere als König zu verehren, und sie werden das Laubhüttenfest feiern. Dann wird es geschehen, [dass] all die Geschlechter der Erde, die nicht nach Jerusalem hinaufziehen, um JHWH der Heere zu verehren, keinen Regen haben werden [...]“ (Sach 14,16f.). Es ist das jährlich wiederkehrende Herbstfest, an dem die zum Nabel der Welt in Jerusalem strömenden Völker JHWH als ihren „König“ und Schöpfer verehren werden. Denn mit dem Regen, der hier stellvertretend für die Gaben der Schöpfung steht, gewährt er ihnen Leben in Fülle.²²

Weil „bei der angekündigten Verehrung JHWHs durch alle Völker [...] Jerusalem dem Ansturm nicht gewachsen sein“ wird, muss auch „das umliegende Juda alles Nötige zur Feier des Laubhüttenfestes bereitstellen“²³. Deshalb heißt es in V. 20f., dass die Heiligkeit, die bislang auf den rituell-reinen Bezirk des Tempels samt all seinen Gerätschaften begrenzt war, nun auf die *ganze* Stadt samt seinem *Umland Juda* ausgeweitet wird. Selbst „die am Geschirr der Pferde zur Abwehr böser Macht angebrachten Glöckchen (cf. Ex 28,33–35)“²⁴ werden die Inschrift tragen, die auf dem hohepriesterlichen Diadem immer schon zu lesen ist: „Heilig für JHWH!“ (vgl. Ex 28,36; 29,30f.) (V. 20a,b). Und im Tempel werden alle „Kochtöpfe“, in denen das Opferfleisch gekocht wird, genauso heilig sein wie „die Sprengschalen vor dem Altar“, in denen das Blut der Opfertiere, das an den Altar gesprengt wird, gesammelt wird (vgl. Num 7,13–85) (V. 20c). Alle „Kochtöpfe“ in der Stadt und in Juda werden den Opfergeräten im Tempelbezirk gleichgestellt sein (V. 21a), „so dass die zahlreichen Pilger darin Opferfleisch kochen können. Die Grenze von Heiligem und Profanem wird vollständig aufgehoben sein (vgl. Jes 4,3). An ein Aufhören des Opferkults im Tempel aber ist nicht gedacht“²⁵.

buchs, Jes 66,18–23, eine beeindruckende Parallele (zur Rahmung von Jes 56–66 durch 56,1–8 einerseits und 66,18–24 andererseits vgl. unten Anm. 37). Zum Motiv der endzeitlichen „Völkerwallfahrt“ vgl. auch Jes 2,2–4; Mi 4,1–4; Jes 60 und Sach 8,22.

²² Vgl. J. L. Rubenstein, *The History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic Periods* (BJSt 302), Atlanta 1995, 45–50.

²³ P. L. Reddit, *Sacharja* (s. Anm. 21) 157; so auch F. Horst, *Die Zwölf kleinen Propheten. Nachum bis Maleachi* (HAT 14), Tübingen ³1964, 260.

²⁴ F. Horst, *Sacharja* (s. Anm. 23) 260; vgl. auch H. Graf Reventlow, *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi* (ATD 25,2), Göttingen 1993, 128.

²⁵ H. Graf Reventlow, *Propheten* (s. Anm. 24) 128; vgl. auch M. Sæbø, *Sacharja 9–14. Untersuchungen von Text und Form* (WMANT 34), Neukirchen-Vluyn 1969, 307: „Die Heiligkeit der Stadt, Jerusalem, ja, auch der Judas, die nach Jerusalem mit zum heiligen Bezirk gerechnet ist, *gründet hier im Tempel und seinem Kultus*“ (auch im Original kursiv). Anders A. Deissler, *Zwölf Propheten III: Zefanja – Haggai – Sacharja – Maleachi* (NEB.AT 21), Würzburg 1988, 313f.,

Wenn es schließlich „im Haus JHWHs“ auch keinen „Kanaanäer“ (כנעני) mehr geben wird – der Terminus ist hier mit *Händler* zu übersetzen, „presumably because the Canaanites, or Phoenicians, were the great mercantile people of the ancient Levant“²⁶ –, dann deshalb, weil es „an jenem Tag“ keiner besonderen kultisch-reinen Opfermaterie mehr bedarf. Auf eine *außertextliche* Füllung des Terminus, die mehrfach vorgeschlagen wird,²⁷ kann verzichtet werden, weil die Wendung vom unmittelbaren Kontext her Sinn erhält: „Kanaanäer“ kann an dieser Stelle nur ‚Händler‘ bedeuten (vgl. Spr 31,24; Hi 40,30), *die durch den Verkauf von für den Tempelgebrauch geeigneten Gefäßen verdienten*“²⁸. Schon in den Zeilen zuvor geht es ja um die Töpfe zum Kochen von Opfern.²⁹ *Leitend für Sach 14,20f. ist also nicht die Idee totaler Profanierung des Sakral-Rituellen „an jenem Tag“ – eine Idee, die anachronistisch wäre –, sondern umgekehrt die der Ausdehnung des Heiligen auf ganz Jerusalem und Juda bzw. die des Einbezugs von Profanem in den Bereich des Heiligen.*

Da die Septuaginta den hebräischen Terminus mit Καναναῖτοι direkt ins Griechische transkribiert und dabei wohl an *Fremdstämmige* denkt, die aus dem Tempelbezirk „an jenem Tag“ auszuschließen

der herausstellt, „dass hier für die Endzeit alle Tabuvorschriften der kultischen Reinheitsgesetze als aufgehoben gelten. Dies aber ist eine Sicht von großer Tragweite: Wenn für die Endzeit das Zeremonialgesetz außer Kraft gesetzt wird, lässt sich – wenigstens für Christen – verständlich machen, dass angesichts der Glaubensgewissheit, das endzeitliche Reich Gottes sei im Christusereignis schon angebrochen (so das ganze NT), die kultischen Reinheitsgebote an ihr Ende gekommen sind (so vorab Jesus und Paulus)“. Werden hier nicht christliche Vorstellungen in den Sacharja-Text eingetragen?

²⁶ C. H. Dodd, Tradition (s. Anm. 18) 159, mit Verweis auf Zef 1,11 und Ez 17,4. So ausdrücklich auch bPes 50a und Targum Sach 14,21, ebenso die Vulgata: *et non erit mercator ultra in domo Domini exercituum in die illo*. Vgl. C. Roth, *Cleansing* (s. Anm. 10) 179f.

²⁷ P. L. Reddit, Sacharja (s. Anm. 21) 158 (mit Bezug auf Sach 11,11): „Händler“ = „persische Beamte“ (einschließlich der „jüdischen Statthalter und andere(r) Menschen, die in persischen Diensten standen“); K. Elliger, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, 2. Bd. (ATD 25), Göttingen ⁸1982, 186: „Händler“ = Samaritaner; sie würden ausgeschlossen, weil sie nur zur Hälfte jüdisch sind; M. Sæbø, Sacharja (s. Anm. 25) 307: „Die Heiligkeit ist so total, dass nichts Profanes, auch kein ‚Kanaaniter‘, geduldet wird – ‚an jenem Tag‘“.

²⁸ H. Graf Reventlow, *Propheten* (s. Anm. 24) 128 (Kursive von mir).

²⁹ Von *Opfertieren* ist im Kontext nicht direkt die Rede. Wenn die Elberfelder Übersetzung V. 21c übersetzt mit: „An jenem Tag wird es keinen *Viehhändler* mehr geben im Haus des HERRN der Heerscharen“, scheint sie von den neutestamentlichen Erzählungen der „Tempelreinigung“ beeinflusst zu sein.

sind,³⁰ nimmt Joh 2,16 mit seiner Rede vom „Haus des *Handels*“ auf den *hebräischen* Text Bezug, nicht auf die Septuaginta.³¹ Das spricht für das hohe Alter des johanneischen Deuteworts. Es begreift Sach 14,20f. nicht im Sinne einer Ausdehnung des „Heiligen“ auf das „Profane“ *unter Beibehaltung* des Opferkults, sondern – entsprechend der Tendenz der ganzen Erzählung – als Ansage eschatologischer Gottesverehrung im Tempel *ohne* Opferkult. Daran schließt die johanneische Vertiefung der Erzählung in ihrer zweiten Episode an, wenn sie aus christologischer Perspektive das Ende des Tempels proklamiert und von Jesus als dem wahren Tempel spricht.

(2) Während das Deutewort Joh 2,16b–c fugenlos in das Corpus der Erzählung integriert ist, ist im Vergleich dazu das parallele Wort Mk 11,17c–e – auch dank seiner Einführung V. 17a,b, die es als „Lehre“ Jesu kennzeichnet³² – relativ selbständig.³³ Es besitzt (wie Joh 2,16b–c) zwei Teile, einen Rekurs auf die Schrift (Jes 56,7LXX) und eine „Schelte“, die mit dem Stichwort „Räuberhöhle“ die Tempelkritik des Jeremia assoziiert (vgl. Jer 7,11).³⁴ Die „Schelte“ nimmt Maß an Gottes endzeitlichem Plan mit seinem Tempel, wie Jes 56,7LXX ihn vorweg thematisiert. Der Kontext des Wortes, Jes

³⁰ Vgl. C. Roth, *Cleansing* (s. Anm. 10) 180; er belegt, dass der Text in solcher Interpretation vor 70 n. Chr. auch dazu benutzt wurde, einen Ausschluss der Heiden aus dem Tempelbezirk insgesamt (einschließlich dem „Vorhof der Heiden“) zu begründen.

³¹ So auch K. Wengst, *Joh* (s. Anm. 10) 111 Anm. 18: „An dieser Stelle zeigt sich wieder Beeinflussung des Johannes durch die hebräische Bibel“.

³² V. 17a,b: „und er lehrte (ἐδίδασκεν) und sagte zu ihnen“; dazu C. H. Dodd, *Tradition* (s. Anm. 18) 158: „The tenses indicate that a sustained process of teaching is meant, the keynote of which, perhaps, is given in the sentence which follows. Αὐτοῖς probably refers rather to the hierarchy or their representatives than to the traders who have already been expelled (cf. ὑμεῖς πεποιήκατε ...)“.

³³ Zutreffend R. Bultmann, *Joh* (s. Anm. 10) 87: „Ist bei den Synoptikern das seine Handlung interpretierende Wort Jesu stark abgesetzt [Mk 11,17 ist wohl ein Zusatz zur ursprünglichen Erzählung ...], so ist hier [sc. in Joh 2,16] ein analoges Scheltwort eng mit der Handlung verflochten“.

³⁴ D. Lührmann, *Das Markusevangelium* (HNT 3), Tübingen 1987, 193: „Der tatsächliche Zustand des Tempels als ‚Räuberhöhle‘ [...] bezieht sich weniger auf das Treiben der Händler als auf die Schlussphase des Jüdischen Krieges in der Gegenwart des Mk, in der der Tempel in der Hand der Aufständischen war“; vgl. C. K. Barrett, *House* (s. Anm. 2).

56,1–8, dürfte (analog zu Sach 14 in Joh 2,16) bei der markinischen Rezeption insgesamt mitklingen. Die Übersetzung seiner hebräischen Fassung lautet:³⁵

- 1 a *So spricht JHWH:*
 b Bewahrt das Recht und übt Gerechtigkeit,
 c denn nahe ist mein Heil, dass es komme,
 d und meine Gerechtigkeit, dass sie offenbar werde.
- 2 a Wohl dem Menschen, der dies tut,
 b und dem Menschen, der sich daran hält;
 c *der den Sabbat* wahrt, dass er ihn nicht entweihe,
 d und seine Hand wahrt, dass sie nichts Böses tut.
- 3 a Und nicht sage *der Fremde*, der JHWH sich angeschlossen:
 b ganz hat mich abgetrennt JHWH von seinem Volk!
 c Und nicht sage *der Verschnittene*:
 d Ach, ich bin ein verdorrter Baum!
- 4 a *Denn so spricht JHWH:*
 b zu den *Verschnittenen*,
 c die *meine Sabbate* einhalten
 d und erwählten, woran ich Gefallen habe,
 e und die an meinem Bund festhalten:
- 5 a Ich gebe ihnen *in meinem Haus und in meinen Mauern* Mal
 und Namen,
 b besser als Söhne und als Töchter.
 c Ewigen Namen gebe ich ihnen,
 d der nicht getilgt wird.
- 6 a Und *die Fremdlinge*, die sich angeschlossen an JHWH,
 b ihm zu dienen
 c und den Namen JHWHs zu lieben,
 d ihm Knechte zu sein,
 e alle, die den *Sabbat* halten, ohne ihn zu entweihen,
 f und die festhalten an meinem Bund:

³⁵ In Anlehnung an C. Westermann, Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66 (ATD 19), Göttingen ²1970, 247.248f. – Zwar bezieht sich Mk auf die LXX (siehe unten), aber es empfiehlt sich zunächst doch ein Blick auf den hebräischen Text; zu den LXX-Varianten vgl. die *Septuaginta Deutsch* sowie M. Karrer/W. Kraus (Hrsg.), *Septuaginta Deutsch*. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. Band II: Psalmen bis Daniel, Stuttgart 2011, 2677f.

- 7 a Ich bringe sie zu meinem heiligen Berg
 b und bereite ihnen Freude *in meinem Bethaus*.
 c Ihre Brandopfer und ihre Schlachtopfer sind wohlgefällig auf
 meinem Altar;
 d *denn mein Haus wird heißen: Haus des Gebetes für alle Völker.*
- 8 a *Spruch des Herrn JHWHs,*
 b der die Versprengten Israels sammelt:
 c Noch weiter will ich zu ihm (עליו)³⁶ sammeln,
 d zu seinen Gesammelten.

Der Abschnitt eröffnet den letzten Großteil des Jesajabuchs, Kap. 56–66, den er mitsamt Jes 66,18–24 rahmt.³⁷ Hält man sich an die Gottespruch-Formeln V. 1.4 und 8, geben sich *drei* Teile zu erkennen: *erstens* V. 1–3 mit der Mahnung, „Recht und Gerechtigkeit zu üben“, weil JHWHs Heil nahe ist (V. 1), samt Makarismus des Menschen, der die Gerechtigkeit übt (V. 2) und Inklusion der Fremden und Verschnittenen in die Heilsgemeinde (V. 3); *zweitens* V. 4–7 mit der Zusage Gottes, Fremde und Verschnittene im Volk Gottes und in Jerusalem zu beheimaten; und *drittens* V. 8 ein abschließender Gottespruch mit der Zusage, die Versprengten Israels zu sammeln.³⁸

Weil die Gottesrede V. 4–7 auf die in V. 3 von den Fremden und Verschnittenen geäußerten Bedenken antwortet, lassen sich die beiden Sequenzen auch zusammen sehen, zumal sie einander chiasmisch zugeordnet sind (*Fremde – Verschnittene* [V. 3a./b./c./d.]/*Verschnittene – Fremde* [V. 4f./6f.]). P. Höffken meint zudem, der Bescheid JHWHs, der den Verschnittenen und Fremden nach Art eines priesterlichen „Kultbescheids“ zuteil werde, sei mittels der Gottespruch-Formeln V. 4 und 8 gerahmt. V. 8 schließt in der Tat an diesen Bescheid an, besitzt aber doch eigenes Gewicht.³⁹

Die erste Sequenz V. 1f. – zugleich die „Überschrift“ der Kap. 56–66 – nennt ergänzend zur Mahnung V. 1 in V. 2 die maßgeblichen Kriterien

³⁶ C. Westermann, Jes (s. Anm. 35) 249 mit Anm. 4, liest mit dem Targum עליו = „seine Vertriebenen“; anders die gängigen deutschen Übersetzungen, z. B. die Elberfelder: „So spricht der Herr, HERR, der die Vertriebenen Israels sammelt: *Zu ihm*, zu seinen Gesammelten, werde ich noch mehr hinzusammeln.“

³⁷ U. Berges, Jesaja. Der Prophet und das Buch (Biblische Gestalten 22), Leipzig 2014, 143f.; zur Rahmung von Jes 56–66 durch die beiden genannten Passagen vgl. auch J. Blenkinsopp, Isaiah 56–66. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 19B), New York u. a. 2003, 132.

³⁸ So die von J. Blenkinsopp, Isaiah (s. Anm. 37) 130f., vorgeschlagene Gliederung.

³⁹ P. Höffken, Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66 (NSK.AT 18/2), Stuttgart 1998, 186f.

für das geforderte rechte Gottesverhältnis, die auch der im Folgenden proklamierten Zulassung der Fremden und Verschnittenen zur Heilsgemeinde zugrunde liegen: *das Halten des Sabbats und das Tun von nichts Bösem* (vgl. V. 4.6).⁴⁰ Wenn in V. 3 die Fremden und Verschnittenen ihre Befürchtungen *ausdrücklich* äußern („Gewiss wird JHWH mich ausschließen aus seinem Volk!“ – „Siehe, ich bin ein vertrockneter Baum!“) und JHWH diese Befürchtungen anschließend selbst zerstreut, dann zeigt diese *dialogische* Sprachform, dass der Text auf Positionen Bezug nimmt, die zur Zeit seiner Entstehung tatsächlich vertreten wurden.⁴¹ Mit Gottes Bescheid werden sie jetzt autoritativ zurückgewiesen: Der „Fremdstämmige, der sich JHWH anschließt“ – in späterer Terminologie „der Proselyt“ – und der Eunuch, der dem Volk Gottes keine Söhne und Töchter zu schenken in der Lage ist (vgl. V. 5b), werden in Jerusalem beheimatet werden. Während den Eunuchen gesagt wird, dass ihnen im Haus Gottes und in den Mauern Jerusalems „Denkmal und Name“ gegeben wird, dürfen die Fremden, die „JHWH dienen und seinen Namen lieben“ (V. 6b.c),⁴² darauf setzen, dass ihnen in seinem Bethaus „Freude bereitet“ wird und „ihre Brand- und Schlachtopfer“ Wohlgefallen finden. Die Begründung dafür bietet V. 7d, dass sein Haus „ein Haus des Gebets genannt werden wird für alle Völker“. V. 8 prädiziert JHWH in partizipialer Form als den „die Ver-

⁴⁰ J. Blenkinsopp, *Isaiah* (s. Anm. 37) 135: „It is of interest to note that, in contrast to the Priestly prescriptions in the Pentateuch (Gen 17:9–14; Exod 12:43–49), Sabbath observance and not circumcision is here the criterion of membership in the community. We have no reason to believe that the author of this passage would challenge the exclusion of the uncircumcised and ritually unclean from the Jerusalem of the future (Isa 52:1), but it is interesting nevertheless that Isa 56–66 and Ezra-Nehemiah pass over it in silence“.

⁴¹ Zu den Eunuchen vgl. Dtn 23,2, zu den Fremden Ez 44,7–9: „(7) Als ihr Fremde, unbeschnitten am Herzen und unbeschnitten am Fleisch, habt hereinkommen lassen, so dass sie in meinem Heiligtum waren, um mein Haus zu entweihen [...]. (9) So spricht der Herr JHWH: Kein Fremder, unbeschnitten am Herzen und unbeschnitten am Fleisch, darf mein Heiligtum betreten, keiner von all den Fremden, die unter den Israeliten sind!“; Esra 9,1–4; Neh 9,2. Vgl. dazu J. Blenkinsopp, *Isaiah* (s. Anm. 37) 142; vgl. auch H. Donner, *Jesaja LVI 1–7: Ein Abrogationsfall innerhalb des Kanons – Implikationen und Konsequenzen*, in: J. A. Emerton (Hrsg.), *Congress Volume*. Salamanca 1983 (VT.S 36), Leiden 1985, 81–95.

⁴² J. Blenkinsopp, *Isaiah* (s. Anm. 37) 140, schließt aus der Verwendung des in zeitgenössischen Quellen auf Priester bezogenen Terminus $\text{דָּיָן} = \text{dienen}$ V. 6b: „The conclusion is unavoidable that people of foreign descent are considered by the prophetic author to be eligible for the priestly office, and therefore the sacrifices mentioned are sacrifices they may offer as priests“ (vgl. Jes 66,21).

sprengten Israels sammelnden“ Gott,⁴³ der abschließend erklärt: Er „sammelt“ Israel auch aus denen, die bisher nicht dazu gehören konnten“⁴⁴.

Mit Jes 56,7d zitiert der älteste Evangelist die Klimax von Jes 56,1–8, und zwar nach der Septuaginta. Das ist insofern beachtlich, als diese über die Masora hinaus V. 8 eng mit V. 7d verbindet und dadurch den Charakter des Verses als Klimax des Absatzes unterstreicht.

- 7 d denn mein Haus soll ein Haus des Gebets heißen für alle Völker,
 8 a sprach (εἶπεν) der Herr,
 b der die Zerstreuten Israels sammelt,
 c denn ich werde zu ihm (sc. meinem Haus) eine Versammlung
 hinzufügen (ὅτι συνάξω ἐπ' αὐτὸν συναγωγὴν).

Die Rückbindung von V. 8 an 7d kommt dadurch zustande, dass die LXX עליו V. 8c nicht auf das Nomen proprium Israel aus V. 8b, sondern auf „mein Haus“ in V. 7 bezieht. Außerdem fasst sie V. 8c nicht als Objektsatz von V. 8a (אנני) auf, sondern mittels des eingeschobenen ὅτι als Begründung von V. 7d.

Wenn der älteste Evangelist die Wendung „Haus des Gebets“ Jes 57,7d in Übereinstimmung mit der zuvor erzählten „Austreibungs“-Aktion Jesu als prophetische Ankündigung eines opferlosen Kults interpretiert,⁴⁵ scheint er den Vers aus seinem biblischen Prätext zu isolieren. Denn dieser setzt ja Gebet und Opfer in V. 7c,d ge-

⁴³ C. Westermann, Jes (s. Anm. 35) 251f.: „Die Apposition ‚der die Versprengten Israels sammelt‘ nimmt eine den Hörern bekannte Verheißung auf (z. B. Jes 11,12), die dann als ein Gottesprädikat in die Gebetsprache aufgenommen wurde (Ps 147,2 und die zehnte Bitte des Achtzehnbittengebetes). Diese Gottesprädikation begegnet in der nachexilischen Zeit so häufig und so betont, dass man fast sagen kann, sie tritt an die Stelle der früheren ‚der dich aus Ägypten errettet hat‘“ (vgl. Dtn 30,4; Mi 4,6; Zef 3,19 etc.). Im Anschluss an das zweite Wort (V. 3–7) gehört „auch das Öffnen der Gemeinde für die Verschnittenen und für die Fremden [...] in den Zusammenhang der Verheißung, dass Jahwe die Versprengten Israels sammeln wird: er ‚sammelt‘ Israel auch aus denen, die bisher nicht dazu gehören konnten“.

⁴⁴ So die Paraphrase des Gottesspruchs durch C. Westermann, Jes (s. Anm. 35) 252.

⁴⁵ D. Lührmann, Mk (s. Anm. 34) 193: Es geht „nicht bloß um eine ‚Reinigung‘ des Tempels von finanziellen oder anderen Unsitten [...], sondern um eine andere Bestimmung der Funktion des Jerusalemer Heiligtums: nicht vom Opfer her bestimmter Tempel, sondern [...] opferlose Synagoge“ sein zu sollen, „offen auch für die ‚Heiden‘, nicht nur für Israeliten“.

rade nicht einander entgegen. Andererseits schlägt der Text Töne an, die Markus durchaus in seinem Sinne aufgreifen und verstärken konnte,⁴⁶ vorausgesetzt, dass ihm nicht nur die eine Aussage von Vers 7d vor Augen stand, sondern die Passage insgesamt. Zugunsten dieser Annahme spricht nicht nur die Beobachtung, dass die Inklusion von Fremdstämmigen in die Heilsgemeinde als Grundtendenz von Jes 56,1–8 bei Markus ein starkes Echo besitzt,⁴⁷ sondern auch konkret Jes 56,3. Das Bildwort vom „dürren Baum“, das der Verschnittene im Mund führt, könnte ihn nämlich auf den Gedanken gebracht haben, die Episode von der „Austreibungs“-Aktion Jesu im Tempel mit der von ihm gebildeten Szene vom verdorrten Feigenbaum zu rahmen, auf dass sich beide gegenseitig beleuchten (Mk 11,12–14/20–21).⁴⁸ Nicht angeblich Kultunfähige, sondern der

⁴⁶ P. Höffken, Jes (s. Anm. 39) 187, etwa nimmt eine leichte Zäsur zwischen den Aussagen zu den Fremden V. 7a–c einerseits und dem Schlusssatz V. 7d andererseits wahr: „Der Schlusssatz expliziert das Ziel: Mit dieser Annahme der Fremden wird schon vorweg wirklich, was einst das Ziel des Tempels sein wird – Gebetshaus für alle Nationen zu sein“. Und er fügt hinzu: „Ob die Rahmung des Opferbescheids durch die zweimalige Bezeichnung als Gebetshaus für den Tempel [in 7b/d] nicht doch auch eine gewisse Zurückhaltung gegenüber dem Opferwesen ausdrückt, kann man anfragen“. Ähnlich J. Blenkinsopp, Isaiah (s. Anm. 37) 141, zu V. 7d: „This, too, is a notable shift of emphasis from the situation during the time of the kingdoms. The essential role of the priest had always been to sacrifice rather than to pray. Intercessory prayer (*tēpillā*) was a prophetic not a priestly function, except insofar as certain types of hymns or psalms accompanied corresponding types of sacrifice“. Vgl. auch oben Anm. 40. – U. Berges, Jesaja (s. Anm. 37) 157, notiert zu Jes 66,18ff.: „Die Zulassung von Fremden zum Zion ist [...] nicht nur eine Frage der Gemeindeordnung, sondern auch des göttlichen Willens zur *Integration der Völkerwelt*“ (Hervorhebung von mir).

⁴⁷ Markus teilt auch die beiden Kriterien für ein rechtes Gottesverhältnis, die V. 2 aufstellt: *Bewahrung des Sabbats und das Tun von nichts Bösem*. Zu der auch in seinen Gemeinden noch praktizierten Sabbatheiligung vgl. A. J. Mayer-Haas, „Geschenk aus Gottes Schatzkammer“ (bSchab 10b). Jesus und der Sabbat im Spiegel der neutestamentlichen Schriften (NTA 43), Münster 2003, 255: „Die markinischen Christen praktizierten Sabbatheiligung bereits mit Selbstverständlichkeit auf eine liberale Weise, die sie zwangsläufig von der Sabbatobservanz des synagogalen Judentums distanzierte. Diese Sabbatpraxis war samt der sie legitimierenden Überlieferungen ein Erbe der hellenistisch-judenchristlichen Mission, die sich besonders an Heiden ohne Vollmitgliedschaft in einer jüdischen Gemeinde gewandt hatte“; ebd. 256–258 („Jesus Christus als ‚Ermöglichungsgrund christlicher Sabbatpraxis‘ [R. Kampling]“).

⁴⁸ F. Schneider/W. Stenger, Johannes und die Synoptiker. Vergleich ihrer Parallelen

Opferkult Israels bzw. die für ihn Verantwortlichen, die nicht die Früchte bringen, die von ihnen erwartet werden (vgl. Mk 12,1–12), sind unfruchtbar.

(3) Was ergibt sich aus einem Vergleich der beiden Deuteworte Joh 2,16b–c und Mk 11,17c–e? So unterschiedlich sie auf den ersten Blick erscheinen, sie weisen überraschende Übereinstimmungen auf. Unter Rückbezug jeweils auf prophetische Aussagen (Sacharja bzw. Jesaja und Jeremia) folgen sie beide der Gattung von „Scheltworten“⁴⁹. Überdies ist ihre sprachliche Substanz identisch: Beide benutzen dasselbe Verb „machen“ (ποιεῖν) plus Akkusativ und das Substantiv „Haus“ in Verbindung mit dem Personalpronomen der ersten Person (οἶκος [...] μου). Von daher ist auszuschließen, dass sie *unabhängig voneinander* entstanden sind. Vielmehr wird das eine aus dem anderen Wort gebildet worden sein. Die sachgemäße Frage lautet deshalb: Welches der beiden Worte ist primär und welches sekundär?

Theoretisch sind folgende Antworten möglich: 1. Der Autor des jüngeren johanneischen Buchs hat in Kenntnis des ältesten Evangeliums das markinische auf Jes 56,7LXX und Jer 7,11 Bezug nehmende

(BiH IX), München 1971, 35: „Klagten sich bei Tritojesaja die Verschnittenen als ‚dürre Bäume‘ an, weil sie nicht zur Heilsgemeinde gehörten (Jes 56,3), und wurde ihnen dort bedeutet, dass ihre Klage nicht den Plänen Jahwes entspreche, der auch ihnen einen Namen und einen ewigen Anteil in seinem Haus geben will (Jes 56,4–5), so wird bei Markus der Feigenbaum ‚Israel‘ vorgeführt, der im Gegensatz zu den Heidenvölkern dem an ihm Früchte suchenden Messias nur Blätter bieten kann und durch den Fluch Jesu als verdorrter Baum bezeichnet wird. In einem Drohwort spricht Jeremia die Führer des Volkes an: ‚Will ich Lese halten – so lautet der Spruch des Herrn –, so sind keine Trauben am Weinstock, keine Feigen am Feigenbaum, das Laub ist verdorrt‘ (Jer 8,13). Für die eschatologischen Zeiten kündigt Ezechiel an: ‚Dann werden alle Bäume des Feldes erkennen, dass ich, der Herr, den hohen Baum erhöht habe, dass ich den saftreichen Baum habe verdorren lassen und den dürren Baum zur Blüte gebracht habe‘ (Ez 17,24)“. Vgl. auch Joël 1,7; Mi 7,1; Hos 9,10.16. Zu Recht schließen die beiden Autoren aus ihren Beobachtungen, „dass derselbe, der die Tempelreinigungspärioke mit der Geschichte vom Feigenbaum umgab, auch das Schriftzitat von Vers 17 in die Tempelreinigungspärioke einfügte“ (ebd. 36).

⁴⁹ Seit H. Gunkel spricht man von „Scheltworten“ oder Anklageworten, wobei man über die Terminologie streiten kann; vgl. C. Westermann, Grundformen prophetischer Rede (BEvT 31), München 1960, 46–49 („Exkurs: Zu den Bezeichnungen ‚Drohwort‘ und ‚Scheltwort‘“).

Deutewort in sein auf Sach 14,21 anspielendes Wort *umgewandelt*.⁵⁰ Markus böte dann die ältere Fassung. 2. Weil das Wort bei Markus auf die Redaktionsarbeit des ältesten Evangelisten zurückgeht, ist es sekundär. Schließt man mit guten Gründen die Möglichkeit einer *unabhängigen* Entstehung beider Worte aus, dann bedeutet dies: Das johanneische Buch bezeugt die *ältere* Variante des Deuteworts, die aus der Passionserzählung der johanneischen Gemeinden stammt, wohingegen Markus das Wort in dieser Variante zwar in seiner Passionserzählung vorfand, es aber in eine um Jes 56,7LXX kreisende „Lehre“ Jesu umwandelte. 3. Diese Umwandlung des alten auf Sach 14,21 anspielenden Deuteworts in das Jesaja-Zitat geht nicht auf Markus zurück, sondern geschah schon vor ihm in seiner Tradition.

Zugunsten der zweiten Annahme, dass *Markus* für die Umwandlung des bei Joh bezeugten alten Deuteworts verantwortlich ist, sprechen folgende Beobachtungen:

- a) Bereits *formal* fällt die starke Einbindung des johanneischen Deuteworts in seinen Kontext auf. Anders sieht das bei Markus aus. Wenn er mit V. 17 das „Lehren“ Jesu als *eigenständige* Größe profiliert, entspricht das dem Bild, das er in seinem Buch von Jesus als „Lehrer“ zeichnet.⁵¹ Auch dass V. 17 inhaltlich über den unmittelbaren Kontext hinauschießt,⁵² ist deutliches Indiz dafür, dass *er* den Vers gebildet hat.
- b) Es ist wahrscheinlicher, dass eine *Schriftanspielung* nachträglich in ein *explizites* Schriftzitat umgewandelt wurde als umgekehrt. Hinzu kommt, dass Joh 2,16c auf den hebräischen Text anspielt, Mk 11,17d dagegen auf die Septuaginta.
- c) Für beide Prätexte der Schrift – Jes 56 und Sach 14 – ist die Einbeziehung der *Völker* in die Alleinverehrung JHWHs am Ende der Tage Leitthema. Explizit wird es – vergleicht man die unmittelbaren Bezugstellen Jes 56,7LXX

⁵⁰ So *H. Thyen*, Joh (s. Anm. 10) 175f., ohne für seine Behauptung einer „absichtsvoll(en)“ Bearbeitung des „synoptischen Textes“ durch Joh auch nur *ein* Argument zu nennen.

⁵¹ 12-mal begegnet im Evangelium die Anrede Jesu als διδάσκαλος, 16-mal auf ihn bezogen das Verb διδάσκω, 5-mal das Substantiv διδαχή.

⁵² Mit ihrem *universalen* Impuls besitzt die „Lehre“ Jesu einen semantischen Überschuss gegenüber seiner Aktion, die gegen den Opferkult des Tempels gerichtet ist. Dieser Überschuss wird allein von der Christologie und Ekklesiologie des ältesten Evangelisten eingelöst (siehe Punkt d).

und Sach 14,21 miteinander – nur in Jes 56,7LXX. Es liegt nahe, dass die *ausdrückliche* Erwähnung der Völker bei Markus sekundär ist.

d) Zugunsten der Annahme, dass die Einführung des Jesaja-Zitats auf die Redaktion des Mk zurückgeht und nicht auf seine Passionstradition, sprechen gewichtige Gründe, die sich aus seiner *Christologie* und *Ekklesiologie* ergeben.

Für ihn ist entscheidend, dass das Evangelium sich *an alle Völker* richtet. So heißt es in Mk 13,10, dass, bevor das Ende kommt, „das Evangelium zuerst *allen Völkern* verkündet werden“ müsse (καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον). Begegnet der Terminus ἔθνη = Völker insgesamt sechsmal bei ihm,⁵³ so benutzt er im Anschluss an Tradition für die Entgrenzung des Evangeliums auch die Rede von den „Vielen“, obwohl diese ursprünglich gemäß Jes 53,11f. auf ganz Israel bezogen ist.⁵⁴ Entscheidend ist für ihn, dass Jesus für die „Vielen“ (vgl. Mk 10,45; 14,24) in dem Sinne gestorben ist, dass sein Heilstod *allen* Menschen zugute kommt, Juden *und* Heiden. Damit löst Golgota den Tempel – wie die zahlreichen Hinweise auf ihn in seiner Passionserzählung zeigen⁵⁵ – als Ort der Heilsvermittlung ab (vgl. Mk 15,38). Dass angesichts des am Kreuz sterbenden Jesus und des Zerreißen des Tempelvorhangs gerade ein *heidnischer* Centurio ein inchoatives Bekenntnis zu Jesus spricht, ist von daher von größter Bedeutung.

Nicht nur die Christologie des Markus lenkt seine Rezeption des Tempelmotivs, in Konsequenz auch seine Ekklesiologie. Ablesbar ist das an dem in Mk 14,58 von falschen Zeugen beigebrachten Tempelwort Jesu, das über seine unmittelbare Bedeutung hinaus tieferen Sinn besitzt: „Der nicht von menschlichen Händen erbaute Tempel“, den Jesus errichten wird, meint die nachösterliche Tempelgemeinde oder Ekklesia, die aus Juden *und* Heiden besteht.

Von daher besitzt die Annahme, dass es Markus war, der Jes 56,1–8 als „Prätext“ der „Lehre“ Jesu in 11,17 aufgegriffen hat, hohe Plausibilität. Was Gott Jesaja zufolge mit dem Tempel als Ort seiner Gegenwart in dieser Welt vorhat – dass er ein „Haus des Gebets für alle Völker“ sei –, das verwirklicht sich dem Evangelium zufolge in der Ekklesia aus Juden und Heiden.

e) Diese Annahme wird bekräftigt vom markinischen Kontext der Erzählung von der „Tempelreinigung“ Jesu. Dass der älteste Evangelist sie mittels ihrer Rahmung durch die Feigenbaumerzählung interpretiert, wurde schon deutlich: Der bis zu seinen Wurzeln verdorrte Baum steht für den Tempelkult

⁵³ Mk 10,33.42; 11,17; 13,8(2-mal).10. – Bei Joh wird ἔθνος nur für die jüdische Ethnie benutzt: 11,48.50.51.52; 18,35.

⁵⁴ Vgl. B. Janowski, Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff (SBS 165), Stuttgart 1997, 80f.

⁵⁵ Neben Mk 11,15–17 vgl. Mk 13,1f.; 14,57f.; 15,29.38.

selbst. Wenn Markus dann noch passend zum wirkmächtigen Wort Jesu gegen den Feigenbaum das Wort vom Berge versetzenden Glauben anschließt (Mk 11,[22.]23), aus dem er die (auch in Q und Joh) überlieferte Zusage unbedingter Gebeterhörnung ableitet: „deshalb sage ich euch: alles, worum ihr *betet* (προσεύχεσθε) und bittet, glaubt, dass ihr es (schon) empfangen habt, und es wird euch zuteil“ (Mk 11,24), führt er das Thema des Gebets aus Jes 56,7LXX weiter. Angehängt ist eine Weisung, die (ähnlich wie die von Mt 6,14f.) eng mit der Gebetsthematik verknüpft ist: „Und wenn ihr *betend steht* (στήκετε προσευχόμενοι), vergeb, wenn ihr etwas gegen jemanden habt, damit auch euer Vater in den Himmeln euch eure Verfehlungen vergibt“ (Mk 11,25).⁵⁶ Im Blick steht nicht das private, sondern das gemeinschaftliche, liturgische Gebet der Jüngerschaft bzw. der späteren Gemeinde.⁵⁷ Weil aber das gemeinschaftliche Gebet (προσευχή) schon das zentrale Thema der „Lehre“ Jesu im Anschluss an seine Tempelaktion ist, wird die Gebetsweisung Mk 11,25f. am Ende der Komposition Mk 11,12–25 auf diese rekurrieren und die Auslegung des Jesaja-Zitats auf ihre Weise weiterführen: Wenn der Tempel nach Gottes ureigener Intention „ein Haus *des Gebets*“ sein soll, dann kommt seine Intention in seinem neuen „Haus“, dem „Haus“ der Ekklesia,⁵⁸ zum Zug und wird in ihrem gottesdienstlichem Tun Wirklichkeit.

f) Nicht nur die Wendung „*Haus des Gebets für alle Völker*“, Jes 56,7d, auch die unmittelbar voranstehende Rede von den Gott wohlgefälligen „*Brand- und Schlachtopfern*“ der Fremden (Jes 56,7c) wirkt im weiteren Kontext des Evangeliums nach, allerdings nicht wie in Jes 56,7 in unproblematischer Ver-

⁵⁶ Das Stichwort προσεύχεσθαι, das die beiden vorgegebenen Wortüberlieferungen miteinander verknüpft, fehlt in den zahlreichen Parallelen des NT (vgl. etwa Joh 14,12–14; 15,7; 16,24; Q 11,9f.; Jak 1,5–8; 4,2f. etc.), ist also für die markianische Komposition charakteristisch.

⁵⁷ Zugunsten dieser Annahme sprechen verschiedene Beobachtungen: (1) der (von V. 23 abweichende) Plural in V. 24f., (2) die in V. 25a eigens genannte Gebethaltung des „Stehens“ und (3) die (auch aus Mt 6,14f.) bekannte, dort mit dem Vaterunser im Zusammenhang stehende liturgische Aussage V. 25d: „*damit auch euer Vater, der in den Himmeln, euch eure Verfehlungen vergibt*“. Vgl. auch D. Lührmann, Mk (s. Anm. 34) 195: „Der paränetische Schluss 25 bezieht sich auf die gottesdienstliche Situation: zum gemeinsamen Gottesdienst soll wie die Vergebung durch Gott selber die gegenseitige Vergebung gehören [...]; Mk könnte nach 15–19 dies jedoch nicht wie Mt 5,23f. auf die Situation des Opfergottesdienstes beziehen. Singular ist bei Mk die Gottesbezeichnung ‚euer Vater, der in den Himmeln ist‘, die auf gottesdienstliche Sprache verweist“.

⁵⁸ Zum „Haus“ als ekklesiologischem Ort vgl. Mk 1,29; 2,1.15; 3,20.25.34; 7,17; 9,28f.33; 10,10.29f. – D. Lührmann, Mk (s. Anm. 34) 176f. („Haus als soziale Größe“).

bindung, sondern so, dass beides – *Gebet* und *Opfer* – voneinander dissoziiert wird. So erklärt der Schriftgelehrte, der noch im Tempelbezirk mit Jesus ins Gespräch kommt, in Mk 12,32f.: „Gut, Lehrer, du hast zu Recht gesagt: *Er ist einer* (Dtn 6,4), und *es ist kein anderer außer ihm* (Jes 45,21; vgl. Dtn 4,35.39); und *ihn zu lieben aus ganzem Herzen und aus ganzem Verstand und aus ganzer Kraft* (Dtn 6,5) und *den Nächsten zu lieben wie sich selbst* (Lev 19,18) ist viel mehr (περισσότερόν ἐστίν) als alle Brand- und Schlachtopfer“. Damit rekapituliert der Schriftgelehrte, was Jesus zuvor sagte, fügt aber von sich aus hinzu, dass die Beachtung der beiden Hauptgebote „mehr“ bedeute als alles Opferwesen. „Zwar ist dabei atliche Sprache aufgenommen (vgl. 1Sam 15,22, vor allem Hos 6,6), doch ist die hier gemeinte Entgegensetzung nicht wirklich dem Alten Testament zu entnehmen, wohl aber der in 11,15–19 behaupteten eigentlichen Zweckbestimmung des Jerusalemer Heiligtums nicht als Opfertempel, sondern als ‚Bethaus‘“⁵⁹. Jes 56,1–8 ist also weiterhin präsent und wird durch das Gespräch Jesu mit dem Schriftgelehrten zusätzlich ausgelegt.

Die Konsequenz aus diesen Beobachtungen lautet: Wenn Mk 11,17c–e auf die Redaktion des ältesten Evangelisten zurückgeht, ist das Deutewort Joh 2,16b–c primär. Der Autor des johanneischen Buchs lehnt sich hier *nicht* an das Markusevangelium an, sondern bewahrt mit Joh 2,16b–c die ursprüngliche Fassung der alten Passionserzählung.

4.2 Die unterschiedlichen Darstellungen der Tempelaktion bei Joh und Mk im Vergleich

Nicht nur das Gefälle der Deuteworte Jesu Joh 2,16 par. Mk 11,17, auch die je unterschiedliche narrative Darstellung der Tempelaktion Jesu spricht gegen eine Benutzung des Markusevangeliums durch den Autor des johanneischen Buchs. Dabei verläuft das Gefälle hier bezeichnenderweise umgekehrt. Wenn die johanneische Erzählung gegen ihre markinische Fassung neben den Tauben – der kleinsten Opfermaterie – auch noch das Groß- und Kleinvieh auf den Tempelplatz befördert, das zu vertreiben es einer Peitsche bedarf, und wenn sie Jesus nicht (wie bei Mk) nur die Tische der Geldwechsler umsto-

⁵⁹ D. Lührmann, Mk (s. Anm. 34) 207; „für Mk und seine Leser bedeutet das, dass das von den Schriftgelehrten vertretene Judentum und die Christen grundsätzlich übereinstimmen in einer opferlosen Gottesverehrung und dass für beide das Doppelgebot Gottes Willen umfassend beschreibt“.

ßen, sondern auch noch deren Kleingeld ausschütten lässt, dann liegt offenkundig eine *legendarische Weiterung* einer einfachen Fassung vor, wie sie der älteste Evangelist aufbewahrt.⁶⁰ Dass der Autor des johanneischen Buchs für solche Weiterungen in (wie auch immer vermittelter) Kenntnis des Mk verantwortlich sein soll, ist deswegen unwahrscheinlich, weil ihm an der Heiligung des *vorfindlichen* Tempels durch „Austreibung“ aller Tiere (V. 15b) als solcher nichts liegt. Vielmehr wurde ihm dieser Erzählzug erst insofern wichtig, als der Tempel – auf diese Weise von all seinen Requisiten befreit – zur Bühne für Jesus wird, auf der er bei seinen späteren zahlreichen Auftritten nur dies eine verkündet, dass *er* selbst der Ort der Gegenwart Gottes in dieser Welt ist. Der Autor baut somit im ersten Teil seiner Erzählung auf einer narrativen Basis auf, die er selbst nicht geschaffen, sondern vorgefunden hat.

4.3 Die beiden Kontroversszenen Joh 2,18–21 par. Mk 11,27–33 im Vergleich

Noch einmal anders verläuft das Gefälle, wenn man die anschließende Kontroversszene Joh 2,18–21 mit dem parallelen Streitgespräch Mk 11,27–33 vergleicht. Dieses lautet folgendermaßen:

- 27 a **A.** Und sie kommen wieder nach Jerusalem.
- b **B.1** Und als er im Heiligtum herumgeht,
c kommen die Hohenpriester und die Schriftgelehrten
und die Ältesten zu ihm
- 28 a und sprachen zu ihm:
b Mit welcher *Vollmacht* tust du dies (ταῦτα ποιεῖς)?
c Oder wer hat dir diese *Vollmacht* gegeben,
d dass du dies tust (ὅνα ταῦτα ποιῆς)?
- 29 a Jesus aber sagte zu ihnen:
b Ich werde euch eine Sache fragen,
c und antwortet mir,
d dann werde ich euch sagen,
e ich welcher *Vollmacht* ich dies tue:

⁶⁰ Abgesehen von der Notiz Mk 11,16.

- 30 a **B.2** Die Taufe des Johannes,
 b war sie vom Himmel
 c oder von Menschen?
 d Antwortet mir!
- 31 a Da unterhielten sie sich untereinander
 b und sagten:
 c Wenn wir sagen:
 d vom Himmel,
 e wird er sagen:
 f warum also habt ihr ihm nicht geglaubt?
- 32 a Aber wenn wir sagen:
 b von Menschen? –
 c sie fürchteten das Volk.
 d Denn alle hielten Johannes in der Tat dafür,
 e dass er ein Prophet war.
- 33 a **B.3** Und sie antworteten Jesus und sagen:
 b Wir wissen es nicht.
 c Da sagt Jesus zu ihnen:
 d Dann sage ich euch auch nicht,
 e mit welcher Vollmacht ich dies tue.

(1) Die *Gemeinsamkeiten* der beiden Kontroversszenen Joh 2,18–21 und Mk 11,27–33 sind vor allem *struktureller* Natur: Jeweils treten die für den Tempel zuständigen Autoritäten (der Hohe Rat bzw. „die Juden“) zu Jesus hin und fragen nach seiner Legitimation, „dieses zu tun (ταῦτα ποιῆν)“. Beides Mal bezieht sich diese bei Mk und Joh übereinstimmende Formulierung (vgl. Joh 2,18d mit Mk 11,28b.d/29e) auf die vorangehende Tempelaktion – bei Mk von ihr durch das Jüngergespräch am frühen Morgen über den verdorrten Feigenbaum getrennt. Die *Gemeinsamkeiten* der beiden Szenen zeigen, dass eine im Kern *identische* Überlieferung vorliegt:

<i>Kontroversszene</i>	<i>Joh 2,18–22</i>	<i>Mk 11,27–33</i>
<i>Fragesteller</i>	„die Juden“	„die Hohenpriester und die Schriftgelehrten und die Ältesten“
<i>Frage</i>	„Welches Zeichen (σημεῖον) zeigst du uns, dass du dieses tun darfst (ταῦτα ποιεῖς)?“	„In welcher <i>Vollmacht</i> (ἐξουσία) tust du dies? Oder wer hat dir diese <i>Vollmacht</i> gegeben, dass du dieses tust (ἵνα ταῦτα ποιεῖς)?“
<i>Antwort</i>	„Brecht diesen Tempel ab, und in drei Tagen werde ich ihn aufrichten.“ [vgl. Mk 14,58]	
<i>Gegenfrage</i>		„Die Taufe des Johannes: War sie vom Himmel oder von Menschen?“
<i>Antwortverweigerung der Fragesteller – und Jesu</i>		„Wir wissen es nicht!“ „Dann sage auch ich euch nicht, mit welcher <i>Vollmacht</i> ich dies tue.“

(2) Die *Unterschiede* zwischen den beiden Szenen betreffen zum einen ihre *Form*. Joh bietet einen aus Frage, Antwort und Gegenfrage bestehenden *Wortwechsel*, wobei die Gegenfrage nicht vom Befragten, sondern vom Erzähler auf Metaebene aufgelöst wird (vgl. Joh 2,20/21). Bei Markus entwickelt sich ein *Streitgespräch*, das wesentlich komplexer ist. Auf die Frage der Autoritäten erfolgt eine Gegenfrage des Befragten, die sich in der anschließenden Beratschlagung der Fragesteller als Fangfrage herausstellt. Weil sie ihr ausweichen, nimmt sich der Befragte entsprechend seiner eingangs gestellten Bedingung (Mk 11,29) seinerseits das Recht, den Fragestellern die Antwort zu verweigern. Im anschließenden Gleichnis von den Weinbergspächtern (Mk 12,1–12) erteilt er sie zwar, aber übersteigt mit ihr das Fassungsvermögen der Fragesteller⁶¹ – gemäß dem herme-

⁶¹ Zwar „erkannten sie, dass er das Gleichnis auf sie hin sprach“ (Mk 12,12), aber sein Sohnes-Geheimnis (vgl. Mk 12,6) bleibt ihnen verborgen.

neutischen Grundprinzip von Mk 4,11, dem zufolge „denen draußen alles in Gleichnisrede geschieht“, also rätselhaft bleibt.

Die beiden Kontroversszenen unterscheiden sich auch nach ihren *Inhalten*, wobei deren makrokontextuelle Einbettung jeweils von erstaunlicher Weite ist.

Die Frage nach der „Vollmacht“ (ἐξουσία) Jesu bei Markus ist die christologische Grundfrage des Buchs, die von Anfang an präsent ist (vgl. Mk 1,22) und insbesondere den Streit Jesu mit den Schriftgelehrten bestimmt (vgl. Mk 2,1–12; vgl. 3,22–30). So verwundert es nicht, dass diese hier die Frage zusammen mit den Hohenpriestern und Ältesten offiziell an Jesus richten. Auch dessen Gegenfrage nach der göttlichen Autorisierung des Täufers verweist auf den Anfang des Buchs, wo erzählt wird, dass „alle Jerusalemer“ zum Jordan hinausgegangen waren, um sich von Johannes taufen zu lassen (Mk 1,5). Von daher sind auch die Autoritäten Jerusalems in die Sache involviert und spätestens jetzt um ihre Stellungnahme zur Taufe des Johannes gefragt.

Die johanneische Kontroversszenen sind ganz auf das Tempelgion Jesu fokussiert. Schon am Anfang des Buchs antizipiert es in seiner christologischen Deutung Tod und Auferweckung Jesu. Seine makrokontextuelle Reichweite geht also bis zum Ende des Buchs.

(3) Wie erklären sich die Unterschiede der beiden Fassungen unter Voraussetzung einer ihnen zugrunde liegenden *identischen* Überlieferung? Eine *unmittelbare* Beziehung der einen auf die andere Fassung dürfte angesichts ihrer tiefgreifenden Unterschiede auszuschließen sein. So absurd die Behauptung wäre, Mk 11,27–33 habe Joh 2,18–21 „fortgeschrieben“, so fern liegt auch die umgekehrte Erklärung, Joh 2,18–21 sei eine Entfaltung von Mk 11,27–33. Weil eine *direkte* In-Bezug-Setzung der beiden Texte unwahrscheinlich ist, bleibt nur eine *indirekte* mit folgenden Lösungselementen übrig:

(a) Das markinische Streitgespräch verdankt sich mit seiner Frage nach der „Vollmacht“ (ἐξουσία) Jesu sowie der auf den Anfang des Buchs verweisenden, nur makrokontextuell verständlichen Antwort Jesu („die Taufe des Johannes“) der kreativen Neugestaltung einer vorausliegenden kleinen Gesprächsszene durch den ältesten Evangelisten.⁶² Diese muss er in der ihm vorgegebenen Passionserzählung

⁶² Von einer solchen geht auch D. Lührmann, Mk (s. Anm. 34) 197, aus, ohne freilich mit einer Joh 2,18–21 verwandten Überlieferung zu rechnen; er fasst die

(= PE^{Mk}) vorgefunden haben, und zwar als unmittelbare Fortsetzung der Erzählung von der Tempelaktion Jesu. Das Argument für diese Annahme liefert Joh, der noch ihren ursprünglichen Ort im Verbund mit dieser Erzählung bezeugt. Ihre Ablösung von der Tempelaktion bei Mk ist Konsequenz ihrer Rahmung durch die Feigenbaum-Szene mittels einer Technik, die der älteste Evangelist bekanntlich auch sonst gerne zur Anwendung bringt („Sandwich-Technik“).⁶³

(b) Joh bietet die kleine Gesprächsszene in einer Gestalt, die im Wesentlichen derjenigen entspricht, die sie in der ihm vorgegebenen PE besaß, bestehend aus der Frage der Autoritäten nach einem Jesus legitimierenden „Zeichen“⁶⁴ und seiner Antwort, dem Tempellogion (Joh 2,19). Auch Markus fand dieses Logion in seiner Gesprächsszene vor, hat es hier aber durch die Frage der Johannes-Taufe ersetzt und in die Szene vom Prozess Jesu vor dem Hohen Rat verschoben (Mk 14,58; vgl. auch 15,29).

Diese Analyse bestätigt ein weiteres Mal, dass der Autor des johanneischen Buchs nicht das älteste Evangelium, sondern die eigene Passionserzählung „weitergeschrieben“ hat. Er tat dies mittels seiner christologischen Vertiefung des Tempellogions wie der Umgestaltung der Gesprächsszene in eine prototypische Kontroverse zwischen Jesus und „den Juden“.

4.4 Die johanneische und markinische Erzähleinheit im Vergleich – der Ertrag

Die erarbeiteten Befunde erlauben es, eine *vierte These* zu formulieren: *Der Vergleich der markinischen und johanneischen Fassung der Erzählung von der Tempelaktion Jesu + Kontroversszene zeigt einen diffusen Verlauf des literarischen Gefälles – einerseits von Joh zu Mk, andererseits von Mk zu Joh.*

exegetische Diskussion folgendermaßen zusammen: „So bleibt entweder eine sehr hypothetische von Mk aufgenommene Überlieferung, die aber ganz von Mk umgearbeitet wäre, oder als die wahrscheinlichere Annahme, dass die Szene von Mk selbst geschaffen ist“. M. E. kommt man hier nicht ohne den Einbezug der johanneischen Parallele weiter.

⁶³ Vgl. Mk 2,1–12; 5,22–43; 6,7–13/30f.; 14,1f./10f.

⁶⁴ Von Form und Inhalt her vergleichbar sind Mk 8,11f. und Q 11,16.29f. (Mt 12,38–40 par. Lk 11,16.29f.).

Von Joh zu Mk: (a) Das Deutewort Joh 2,16b–c ist primär, das von Mk 11,17c–e sekundär; es geht auf die Redaktion des ältesten Evangelisten zurück. (b) Die Kontroversszene Joh 2,18–21 ist strukturell und thematisch primär, die von Mk 11,27–33 verdankt sich deutlich ihrer kreativen Neugestaltung durch den ältesten Evangelisten.

Von Mk zu Joh: Die Erzählung von der Tempelaktion Jesu, wie sie Mk aufbewahrt, ist im Vergleich zu ihrer legendarischen Fortbildung bei Joh primär.

Die älteste Fassung der Erzählung von der Tempelaktion enthielt das jetzt nur noch in Joh 2,16b–c greifbare Deutewort mit Anspielung auf Sach 14,21, das folglich zu ihrem Urgestein gestört. Vielleicht hat Sach 14,20f. als biblischer Prätext, der von „Händlern“ im Tempel weiß, die dort am Ende der Zeiten keinen Ort mehr haben, wesentlich zur narrativen Ausgestaltung der Ursprungs-Erzählung beigetragen. Angesichts dessen, dass es historisch unwahrscheinlich ist, dass Viehhändler im Tempelbezirk ihre Ware anboten,⁶⁵ stellt sich nämlich die Frage, wie sich ihre Anwesenheit in allen neutestamentlichen Versionen erklärt. Die Antwort auf diese Frage könnte Sach 14 geben. Was sich daraus für eine historische Rückfrage ergibt, kann und muss hier nicht weiter besprochen werden.⁶⁶

Unsere abschließende *fünfte These* lautet: *Die beste Erklärung für den aufgezeigten komplexen Befund ist die, dass beide Fassungen unabhängig voneinander auf einer gemeinsamen PE^G fußen, die sie freilich nicht unmittelbar reproduzieren, sondern in Formen, die unterschiedliche Fortschreibungen repräsentieren, PE^{Mk} und PE^{Joh}.*

Auf diese hier näher einzugehen, erübrigt sich im Kontext unserer Fragestellung.

⁶⁵ K. Wengst, Joh (s. Anm. 10) 108, unter Bezug auf S. Safrai, Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels (FJCD 3), Neukirchen-Vluyn 1981, dem zufolge die Händler „allem Anschein nach sogar nicht einmal innerhalb Jerusalems, sondern draußen vor einem der Stadttore“ (185) saßen.

⁶⁶ Es könnte sein, dass die prophetische Symbolhandlung Jesu ursprünglich nur die *konkreten* Elemente der Tradition beinhaltete: die Aktion gegen Taubenhändler und Geldwechsler. K. Wengst, Joh (s. Anm. 10) 108: „Ob die Taubenhändler ihre Ware im Tempelbezirk verkauften, ist zumindest fraglich. Die Evangelientexte sind dafür die einzigen Belege“. Ähnlich verhält es sich bei den Geldwechslern. Beides scheint aber auch nicht ausgeschlossen zu sein. – Beachtlich in diesem Zusammenhang ist auch Zef 1,11.

5. Und die Evangelien nach Mt und Lk: Waren sie dem Autor des johanneischen βιβλίον bekannt?

(1) Nur *eine* Übereinstimmung zwischen Joh und Mt gegen Mk gibt es, die Verbindung des ἐξέβαλεν mit dem Akkusativ πάντας Joh 2,15/Mt 21,12. Sie überrascht nicht. Alle Versionen behaupten, dass Jesus nicht nur einige, sondern „*die* Händler“ etc. „ausgetrieben“, also eine Radikalkur am Tempel vorgenommen habe, das πάντες lag also in der Luft.

(2) Joh und Lk stimmen darin überein, dass sie (gegen Mk und Mt) Tempel- und Kontroversszene *zusammenhängend* bezeugen (vgl. Lk 19,45–58/20,1–8). Ein Indiz, dass Joh das Lukasevangelium gekannt habe, ist das nicht, denn (a) hatte Lukas Gründe für die Auslassung der Erzählung von der Verfluchung des Feigenbaums⁶⁷ und (b) gilt auch hier, dass Joh 2,18–21 nicht als Fortschreibung der synoptischen Szene Mk 11,27–33 par. Lk 20,1–8 verstanden werden kann.

6. Konsequenzen: Die Johannespassion und ihre synoptischen Parallelen

Der hohe Grad an wörtlichen Übereinstimmungen des Joh mit Mk (und partiell auch Lk) in den sog. „Passionserzählungen“ am Ende dieser Bücher ist deshalb so auffallend, weil die Synoptikernähe des Joh in den anderen Passagen des βιβλίον – von Kap. 1 (Täuferüberlieferung) und 6 (Speisungserzählung + Seewandel) abgesehen – rapide fällt und teils gegen Null tendiert. In Joh 2,13–22; 10,22–39; 13 sowie 18–20 sind hingegen signifikante Übereinstimmungen festzustellen. Diese lassen sich nur durch die Existenz einer vorgegebenen, stabilen (möglicherweise verschriftlichten) „Passionserzählung“ erklären, deren Grundgestalt (PE^G) in anderer

⁶⁷ Nach Lk 13,6–9 (V. 8f.: „Herr, lass ihn [sc. den Feigenbaum, der keine Frucht trug] noch dieses Jahr; ich will noch um ihn herum graben und Dünger streuen. Und wenn er in Zukunft Frucht bringt [...]; wenn aber nicht, magst du ihn umhauen lassen“) erübrigte sich die Verfluchungsszene; sie passt auch nicht zur Israel-Theologie des dritten Evangelisten; zu dieser vgl. C. Schaefer, Die Zukunft Israels bei Lukas. Biblisch-frühjüdische Zukunftsvorstellungen im lukanischen Doppelwerk im Vergleich zu Röm 9–11 (BZNW 190), Berlin 2012.

Fortschreibung (PE^{Mk}) auch in Mk Eingang fand. Diesen literar-geschichtlichen Befund mit der Behauptung zu negieren, das ganze johanneische βιβλίον sei eine Passionserzählung, nivelliert die enormen Schwankungen bezüglich seiner Synoptikernähe, was auch von der pauschalisierenden These gilt, die Synoptikernähe des Joh sei mit dem Phänomen der *second orality* zu erklären. Bei der Passions- und Ostererzählung mit ihren überraschenden Übereinstimmungen selbst in sprachlichen Details greift diese Hypothese nicht.

Alternativ dazu gehe ich davon aus, dass in Jerusalem schon sehr zeitig eine Passions- und Osterzählung im Rahmen eines jährlichen „judenchristlichen“ Pesach zum Gedenken an Tod und Auferstehung Jesu zum Vortrag kam und sich über diese jährliche Feier von Jerusalem aus auch in andere Gegenden der frühen Kirche verbreitete und fortschrieb. Sie enthält den Keim für mögliche biographische Erweiterungen, was jeweils einen Gattungswechsel bedingte: von einem quasi-liturgischen Text hin zu einer Art „Biographie“. Wie Mk in diesem Sinne eine „Passionserzählung mit verlängerter Einleitung“ (Martin Kähler) ist, so *analog* auch das johanneische βιβλίον. Sein „Prätext“ ist *nicht* das Evangelium des Mk, sondern die ihm vorgegebene Passionserzählung – nicht als rein literarisches Produkt, sondern als Niederschlag lebendiger „liturgischer“ Tradition.

So gewiss das johanneische βιβλίον auf dem Grundriss dieser PE errichtet ist, es selbst ist mehr als eine Passionserzählung. Entscheidend für seine Gestalt ist die Überzeugung von der *polaren* Offenbarung der göttlichen „Herrlichkeit“ (δόξα) *einerseits* im Zeichen-Wirken des inkarnierten Logos, *andererseits* in seiner österlichen Erhöhung am Kreuz. So wenig die These stimmt, die Passionserzählung sei ein nicht-integrierter Anhang des johanneischen βιβλίον (E. Käsemann⁶⁸), so simplifizierend ist die Gegenthese, es *selbst* sei eine Passionserzählung.

⁶⁸ E. Käsemann, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen ⁴1980, 22f.: „Im 4. Evangelium beherrscht Jesu Herrlichkeit [...] die Darstellung so sehr im ganzen und von vornherein, dass die Einordnung der Passionsgeschichte zu einem Problem werden muss. Von wenigen vorausweisenden Bemerkungen abgesehen, kommt sie erst zum Schluss in den Blick. Fast möchte man sagen, sie klappe nach, weil Johannes sie unmöglich übergehen, die überlieferte Gestalt jedoch auch nicht organisch seinem Werk einfügen konnte. Er hat sich geholfen, indem er ihr die Züge des Sieges Christi aufprägte.“