

JOSTEIN ÅDNA

# Jesu Stellung zum Tempel

*Wissenschaftliche Untersuchungen  
zum Neuen Testament 2. Reihe*

119

---

**Mohr Siebeck**

Wissenschaftliche Untersuchungen  
zum Neuen Testament · 2. Reihe

Herausgegeben von  
Martin Hengel und Otfried Hofius

119





Jostein Ådna

# Jesu Stellung zum Tempel

Die Tempelaktion und das Tempelwort  
als Ausdruck seiner messianischen Sendung

Mohr Siebeck

JOSTEIN ÅDNA, geboren 1955; 1974–82 Studium der ev. Theologie in Oslo und Tübingen; 1982–83 israelischer Staatsstipendiat an der Hebräischen Universität Jerusalem; 1986–88 wiss. Assistent in Oslo; 1988–93 wiss. Assistent in Tübingen; seit 1993 Dozent an der Hochschule für Theologie und Mission in Stavanger; 1994 Promotion.

*Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme*

*Ådna, Jostein:*

Jesu Stellung zum Tempel : die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung / Jostein Ådna. – Tübingen : Mohr Siebeck, 2000

(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament : Reihe 2 ; 119)

ISBN 3-16-146974-7

978-3-16-157170-1 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019

© 2000 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier der Papierfabrik Niefern gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

ISSN 0340-9570

*Meiner Frau  
Gerd Marie Ådna*



## Vorwort

Diese Studie stellt die überarbeitete und erweiterte Fassung eines Teils meiner Dissertation „Jesu Kritik am Tempel. Eine Untersuchung zum Verlauf und Sinn der sogenannten Tempelreinigung Jesu, Markus 11,15–17 und Parallelen“ (Tübingen/Stavanger 1993) dar. Die Dissertation wurde im Herbst 1993 an der Theologischen Gemeindefakultät in Oslo, Norwegen, eingereicht und am 16.03.1994 in einer öffentlichen Disputation verteidigt.

Meine Beschäftigung mit der Thematik „Jesus und der Tempel“ wurde vor allem von Prof. Dr. Dr.h.c. Peter Stuhlmacher, Tübingen, angeregt. Nachdem ich ihn bereits während meines Studiums der evangelischen Theologie in Oslo und Tübingen in den Jahren 1974–82 kennengelernt hatte, wandte ich mich 1984 an ihn und bat um seinen Rat im Hinblick auf ein geeignetes Promotionsthema. Unter mehreren von Prof. Stuhlmacher gemachten Vorschlägen sprach mich eine historisch-theologische Studie über jenes Ereignis, das traditionell die Tempelreinigung Jesu genannt wird, am meisten an. Die Forschungsarbeit dazu wurde während meiner Tätigkeit als wissenschaftlicher Assistent – zunächst an der Gemeindefakultät in Oslo (1986–88) und anschließend bei Prof. Stuhlmacher an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen (1988–93) – durchgeführt.

Die hiermit vorgelegte Studie widmet sich der Stellung Jesu zum Tempel, und zwar vor dem Hintergrund der alttestamentlich-frühjüdischen Traditionsgeschichte von Tempelkritik und Tempelerneuerungserwartungen sowie der zeitgeschichtlichen Umstände im Jerusalemer Tempel zu Beginn des 1. Jh.s. Während die Dissertation, worauf ihr Untertitel hinweist, nur die Tempelaktion Jesu in den Mittelpunkt stellte, bemüht sich diese überarbeitete Fassung um eine etwas weitere Erfassung des für die Thematik „Jesus und der Tempel“ bedeutsamen Traditionsstoffes, indem sie der Tempelaktion nun das Tempelwort Jesu an die Seite rückt.

Es sind viele, denen ich anlässlich des Erscheinens dieses Buches zu danken habe. An erster Stelle ist Prof. Dr. Dr.h.c. Peter Stuhlmacher zu nennen. Er regte nicht nur vor mehr als 15 Jahren überhaupt erst meine Beschäftigung mit dem Thema an, sondern durch die Berufung zu seinem Assistenten und durch die Betreuung und großzügige Unterstützung meiner Arbeit sowohl während der Assistentenjahre als auch danach hat er seinen

großen Anteil an diesem Werk. Ich möchte ihm meinen herzlichen und tief empfundenen Dank aussprechen!

Bereits im Sommer 1994 äußerte Prof. Dr. Drs.h.c. Martin Hengel DD sein Interesse an einer möglichen Herausgabe meiner Dissertation in WUNT. Ihm und Prof. Dr. Otfried Hofius als Herausgebern sowie dem Verleger Herrn Georg Siebeck möchte ich für die freundliche Aufnahme meiner Studie in WUNT und die damit von ihnen aufgebrauchte Geduld mit mir über ein halbes Jahrzehnt hinweg aufrichtig danken. Von seiten des Verlags hat Herr Matthias Spitzner die Herstellung des Buches begleitet; ich danke ihm für stets schnelle und präzise Antworten auf meine vielen Fragen zur technischen Gestaltung.

Dem Norwegischen Forschungsrat („Norges forskningsråd“) danke ich für die finanzielle Unterstützung des Buchprojekts, die es mir ermöglichte, stud.theol. Anja Meybohm Næss, Stavanger, als Mitarbeiterin zu beschäftigen. Frau Meybohm Næss hat vor allem bei der Konvertierung und der technisch-formalen Anpassung von Textdateien aus der Dissertation, die in das Buch in nochmals inhaltlich verarbeiteter Form aufgenommen werden sollten, sowie ferner bei der Herstellung der Register geholfen. Cand. theol. Enno Edzard Popkes, München, und Frau Ulrike Borgert, Tübingen, haben Korrekturen gelesen und manchen dankbar angenommenen Verbesserungsvorschlag gemacht. Allen drei sei für ihre ganz entscheidenden Beiträge zum erfolgreichen Abschluß herzlich gedankt!

Erwähnung muß hier auch unbedingt die Hochschule für Theologie und Mission, „Misjonshøgskolen“, in Stavanger, Norwegen, finden, deren Ruf ich 1993 erhielt und wo ich seitdem im Fachbereich Neues Testament tätig bin. Die geistig-geistliche Gemeinschaft mit den Kollegen, der wissenschaftliche Austausch mit ihnen, der freundliche Umgang zwischen Studierenden und Dozenten und die gemeinsame Bemühung aller um den Dienst an Mission und Kirche in theologischer Forschung und Ausbildung von (Missions-)Pfarrerinnen und (Missions-)Pfarrern bedeuten mir viel. Im Hinblick auf das Werden dieses Buches möchte ich meinem Arbeitgeber ganz besonders für die Gewährung eines Forschungsaufenthaltes in Cambridge und Tübingen im Zeitraum Januar – August 1999 danken, während dessen die meiste Arbeit daran durchgeführt wurde.

Zuletzt soll der Dank an meine liebe Frau, Gerd Marie Ådna, der dieses Buch gewidmet ist, ausgesprochen werden. Sie ist nicht nur jetzt wieder wie seinerzeit bei der Dissertation in der hektischen Schlußphase tatkräftig beim Ausdrucken der Druckvorlage und bei der Herstellung der Register eingesprungen, sondern sie ist mir vor allem Tag um Tag eine Inspiration, sowohl im persönlich-familiären Bereich als auch in geistig-wissenschaftlicher Hinsicht. Ich habe das Privileg, vom Austausch mit ihr, der Theologin und Islamwissenschaftlerin, immer neu profitieren zu können.

Stavanger, im Februar 2000

Jostein Ådna

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	VII
Abkürzungsverzeichnis .....	XVII

## Teil I

### Einleitung

<i>Kapitel 1: Einleitung</i> .....	3
1. Die Frage nach dem historischen Jesus	
2. Die Fragestellung dieser Studie vor dem Hintergrund der neueren Forschung über die Tempelaktion und das Tempelwort Jesu .....	5
3. Forschungsgeschichtliche Perspektiven .....	8
3.1 Historische Probleme in Verbindung mit der Tempelaktion Jesu .....	8
3.2 Das Tempelwort Jesu .....	12
3.3 Interpretation der Tempelaktion Jesu .....	16
3.4 Abschließende Bilanz .....	22

## Teil II

### Das Tempelwort Jesu (Mk 14,58 und Parallelen)

<i>Kapitel 2: Messianische Tempeltraditionen im Alten Testament und im Frühjudentum</i> .....	25
1. Der Tempel auf dem Zion .....	25
2. Der Messias .....	28
3. Tempelkritik und Erwartung einer Tempelerneuerung .....	35
3.1 Allgemeines .....	35
3.2 Jeremia .....	37
3.3 Ezechiel .....	38
3.4 Die Zehnwochenapokalypse (äthHen 93,1–10; 91,12–17) .....	40

3.5 Die Tiersymbolapokalypse (äthHen 85–90) .....	41
3.6 Das Jubiläenbuch .....	44
3.7 Die Qumrangemeinde .....	45
3.8 Das vierte Esrabuch .....	47
3.9 Die syrische Baruch-Apokalypse .....	48
3.10 Andere Texte .....	49
4. Der Messias als Bauherr des Tempels .....	50
4.1 Die Nathanweissagung (2Sam 7 / 1Chr 17) .....	50
4.2 Kyros als „messianischer“ Tempelbauherr nach Jes 44,24–45,7 .....	53
4.3 Haggai und Sacharja .....	56
4.4 PsSal 17 .....	65
4.5 äthHen 53,6 und TestDan 5,9–13 .....	70
4.6 Das 5. Buch der sibyllinischen Orakel .....	71
4.7 Targumim .....	76
4.8 Rabbinisches Schrifttum .....	86
5. Zusammenfassung .....	87
 <i>Kapitel 3: Überlieferungsgeschichtliche Analyse, Authentizitätsprüfung und Interpretation des Tempelwortes Jesu (Mt 26,61; 27,40; Mk 14,58; 15,29; Joh 2,19; EvThom 71; Act 6,14) .....</i>	
1. Einleitung .....	90
2. Das von Gott für seine Königsherrschaft gegründete Heiligtum nach Ex 15,17b.18 .....	91
2.1 Ex 15,17b.18 im Rahmen des hebräischen Alten Testaments .....	91
2.2 Ex 15,17–18 in der Septuaginta .....	96
2.3 Die Interpretation von Ex 15,17b.18 in Qumran .....	99
2.4 Die Auslegung von Ex 15,17b.18 in der Mekhilta de Rabbi Yishmael ..	107
2.5 Bezugnahme von Ex 15,17b.18 auf das himmlische Heiligtum .....	108
2.6 Ergebnis .....	110
3. Überlieferungsgeschichtliche Analyse des Tempelwortes Jesu .....	111
3.1 Übersicht über den Befund .....	111
3.2 Ein Jesus von Falschzeugen verleumderisch untergeschobenes Wort? ..	113
3.3 Die Prädikate (καταλύειν und οἰκοδομεῖν) .....	116
3.4 Die drei Tage .....	119
3.5 Wiederaufbau oder Neubau des Tempels? .....	121
3.6 „Mit Händen gemacht“ – „nicht mit Händen gemacht“ .....	122
3.7 Rückübersetzbarkeit ins Aramäische .....	127
3.8 Die Vorstellbarkeit der Authentizität von Mk 14,58 .....	128
4. Interpretation des Tempelwortes Jesu (Mk 14,58) .....	130
4.1 Vorüberlegung .....	130

4.2 Jesus und der Zion .....	130
4.3 Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft bzw. dem Reich Gottes .....	133
4.4 Jesu messianischer Anspruch .....	136
4.5 Das Tempelwort Mk 14,58 .....	142
4.6 Mk 14,58: Das authentische Tempelwort Jesu .....	151

## Teil III

## Die Tempelaktion Jesu (Mk 11,15–17 und Parallelen)

<i>Kapitel 4: Literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Analyse der Perikopen Mt 21,12–17; Mk 11,15–19; Lk 19,45–48; Joh 2,13–22</i> .....	157
1. Einleitung .....	157
2. Literarkritische Analyse der parallelen Perikopen bei den Synoptikern ....	159
2.1 Synopse von Mt 21,12f.17; Mk 11,15–19; Lk 19,45–48 und vorläufige Herausstellung des Befundes .....	159
2.2 Vergleich zwischen Lk 19,45–48 und Mk 11,15–18 .....	164
2.3 Vergleich zwischen Mt 21,12–17 und Mk 11,15–19 .....	168
2.4 Der Kontext der Tempelaktion in den synoptischen Evangelien (Vergleich Mt 21,1–27; Mk 11,1–33; Lk 19,28–20,8) .....	172
3. Literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Auswertung des Vergleichs zwischen den synoptischen Fassungen der Tempelaktion Jesu Mk 11,15–17 par. und der johanneischen Fassung Joh 2,13–22 .....	179
3.1 Besteht eine literarische Beziehung zwischen den synoptischen Fassungen der Tempelaktion Jesu Mk 11,15–17 par. und der johanneischen Fassung Joh 2,13–22? .....	179
3.1.1 Der Text Joh 2,13–22 .....	179
3.1.2 Synopse von Mt 21,12–13; Mk 11,15b–17 und Joh 2,14–16 ..	181
3.1.3 Übereinstimmungen zwischen Joh und den synoptischen Parallelen .....	182
3.1.4 Differenzen zwischen Joh und den synoptischen Parallelen ....	186
3.1.5 Ergebnis .....	189
3.2 Überlieferungsgeschichtliche Analyse von Joh 2,13–22 .....	191
3.2.1 Dramatisierende Züge in Joh 2,14–16 .....	191
3.2.2 Das zur Tempelaktion gehörende Wort (Joh 2,16b) .....	198
3.2.3 Joh 2,17 .....	206
3.2.4 Joh 2,18–19 .....	207
3.2.5 Joh 2,20–22 .....	211

4. Überlieferungsgeschichtliche Analyse von Mk 11,15–19 sowie von der vormarkinischen Verbindung Mk 11,15–19*.27–33* . . . . .	212
4.1 Überlieferungsgeschichtliche Analyse von Mk 11,15–19 . . . . .	212
4.1.1 Der Rahmen Mk 11,15a.19 . . . . .	213
4.1.2 Mk 11,15b. . . . .	214
4.1.3 Mk 11,16. . . . .	215
4.1.4 Mk 11,17. . . . .	216
4.1.5 Mk 11,18. . . . .	225
Exkurs: Überlieferungsgeschichtliche Inkompetenz der Formgeschichte . . . . .	229
4.2 Bestand eine Verbindung zwischen Mk 11,15–19* und Mk 11,27–33* in der vormarkinischen Überlieferung? . . . . .	231
4.3 Ergebnis . . . . .	238
<i>Kapitel 5: Exegese der markinischen Perikopen über die Tempelaktion Jesu und über die Frage nach Jesu Vollmacht (Mk 11,15–19.27–33) .</i>	<i>239</i>
1. Die Tempelaktion Jesu (Mk 11,15–19) . . . . .	239
1.1 Textstruktur und Formbestimmung . . . . .	240
1.2 Der Tempel (τὸ ἱερόν) . . . . .	243
1.3 Der Tempelmarkt . . . . .	247
1.4 Die Geldwechsler . . . . .	251
1.5 Die Taubenverkäufer. . . . .	254
1.6 Jesu Unterbindung des Gefäßtragens (V. 16) . . . . .	256
1.7 Das begleitende Wort Jesu (V. 17) . . . . .	265
1.7.1 Die Adressaten . . . . .	265
1.7.2 Der Räuberhöhlenvorwurf . . . . .	267
1.7.2.1 Jer 7,11 . . . . .	267
1.7.2.2 Die Bedeutung von ληστής . . . . .	270
1.7.2.3 Der Sinn des Räuberhöhlenvorwurfs im Munde Jesu . . . . .	273
1.7.3 Das Schriftzitat aus Jes 56,7b. . . . .	276
1.7.3.1 Jes 56,3–8 . . . . .	276
1.7.3.2 Jes 56,7b im Rahmen des ganzen Jesajabuches . . . . .	280
1.7.3.3 Jesu Anwendung von Jes 56,7b . . . . .	282
1.8 Die Reaktion der Hohenpriester und Schriftgelehrten (V. 18) . . . . .	287
2. Die Frage nach Jesu Vollmacht (Mk 11,27–33) . . . . .	290
2.1 Eine Delegation des Hohen Rates . . . . .	290
2.2 Jesu Vollmacht . . . . .	291
2.3 Die Taufe des Johannes. . . . .	293

<i>Kapitel 6: Die Historizität der Tempelaktion Jesu</i> . . . . .	300
1. Ist die Tempelaktion Jesu historisch vorstellbar? . . . . .	300
1.1 Kritische Anfragen an die Historizität . . . . .	300
1.2 Die Unhaltbarkeit der „Maximallösung“ einer Besetzung des Tempels durch Jesu Anhänger . . . . .	301
1.3 Die „Minimallösung“ . . . . .	306
2. Chronologische Einordnung der Tempelaktion Jesu . . . . .	309
2.1 Die Datierung im Johannesevangelium . . . . .	309
2.2 Erfolgte die Tempelaktion Jesu zu einem anderen Zeitpunkt als kurz vor einem Passafest? . . . . .	312
2.3 Die markinische Chronologie . . . . .	315
2.4 Die Tempelaktion Jesu fand kurz vor dem Todespassa statt. . . . .	315
3. Historische Rekonstruktion der Tempelaktion Jesu und deren Folgen . . . . .	316
3.1 Eine literarische Bildung? . . . . .	317
3.2 Bejahung der Historizität . . . . .	321
3.3 Die Verbindung zwischen der Tempelaktion und dem Prozeß gegen Jesus . . . . .	324
3.4 Rekonstruktion des Ereignisses . . . . .	328
 <i>Kapitel 7: Interpretation der Tempelaktion Jesu</i> . . . . .	 334
1. Einleitung . . . . .	334
2. Nichteschatologische Interpretationen . . . . .	335
2.1 Ein prophetischer Protest gegen Mißstände beim Tempelbetrieb? . . . . .	335
2.2 Ein Protest gegen die Entweiung des Tempels? . . . . .	342
2.3 Ein Protest gegen eine nationalistisch sich abgrenzende Heiligkeits- ideologie? . . . . .	346
2.4 Ein Reformversuch zugunsten der Teilnahme ganz Israels am Vollzug der Opfer? . . . . .	349
3. Eschatologische Interpretationen . . . . .	353
3.1 Eine eschatologische Reinigung des Tempels? . . . . .	353
3.2 Eine auf die Tempelerneuerung weisende Zeichenhandlung? . . . . .	354
3.3 Eine den Zion für die Völkerwallfahrt vorbereitende Handlung? . . . . .	358
3.4 Spiritualisierende Transzendierung des Tempelkultes? . . . . .	364
3.5 Ein letzter Umkehrruf angesichts der hereinbrechenden Gottes- herrschaft bzw. des Gottesreiches? . . . . .	368
3.6 Die Tempelaktion als Erfüllung prophetischer Weissagungen? . . . . .	372
4. Messianische Interpretationen . . . . .	376
4.1 Eine messianische Tempelreinigung? . . . . .	376
4.2 Eine zur Umkehr rufende, messianische Zeichenhandlung . . . . .	381

Exkurs: Der Sühnopferkult im Jerusalemer Tempel . . . . .	387
1. Einleitung . . . . .	387
2. Der Opferkult . . . . .	389
3. Die priesterliche Sühnopfertheologie des Pentateuchs . . . . .	390
3.1 Brandopfer, Sündopfer und Schuldopfer . . . . .	391
3.2 Die Handaufstimmung . . . . .	392
3.3 Die Blutriten . . . . .	395
3.4 Die <i>kippaer-nislah</i> -Formel . . . . .	398
3.5 Welche Sünden sind sühnbar? . . . . .	399
3.6 Der große Versöhnungstag . . . . .	403
4. Das sühnetheologische Verständnis des Jerusalemer Opferkultes im 1. Jh. n.Chr. . . . .	405
4.1 Allgemein . . . . .	405
4.2 Welche Sünden sind sühnbar? . . . . .	405
4.3 Das Tamidopfer . . . . .	409
4.4 Weitere Zeugen des Sühnopferkultes . . . . .	410
4.3 Die Zeichenhandlung auf dem Tempelmarkt und Jesu messianische Leidens- und Opferbereitschaft . . . . .	412
4.3.1 Jesu Erkenntnis der ihm in Jerusalem drohenden Lebensgefahr . . . . .	412
4.3.2 Jesu Todesgewißheit nach der negativen Reaktion auf die Tempelaktion . . . . .	414
4.3.3 Die Leidensbereitschaft als ein Grundzug der messianischen Sendung Jesu . . . . .	416
4.3.4 Jesu Verständnis seines Todes als Lösegeld und Sühnopfer . . . . .	419
4.3.5 Die Tempelaktion als auf die Ersetzung des Sühnopferkultes durch Jesu Sühnetod weisende Zeichenhandlung . . . . .	424

#### Teil IV

#### Ergebnis

<i>Kapitel 8: Ergebnis</i> . . . . .	433
1. Einleitung . . . . .	433
2. Andere tempelbezogene synoptische Überlieferungen . . . . .	434
2.1 Überlieferungen, die den Tempel und den Tempelkult bejahen . . . . .	434
2.2 Die Weissagung der Zerstörung des Tempels . . . . .	440
3. Die Bedeutung der Tempelaktion und des Tempelwortes vom Ende des Weges Jesu her . . . . .	444

Literaturverzeichnis . . . . .	449
1. Textausgaben und Übersetzungen . . . . .	449
2. Hilfsmittel . . . . .	453
3. Kommentare . . . . .	454
4. Artikel, Aufsätze, Monographien . . . . .	456
Stellenregister . . . . .	465
I. Altes Testament . . . . .	465
II. Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments . . . . .	474
III. Qumranisches Schrifttum . . . . .	477
IV. Jüdisch-hellenistische Literatur . . . . .	478
V. Neues Testament . . . . .	480
VI. Altchristliches Schrifttum . . . . .	487
VII. Rabbinische Literatur . . . . .	487
Verfasserregister . . . . .	491
Namens- und Sachregister . . . . .	496



## Abkürzungsverzeichnis

Die benutzten Abkürzungen richten sich nach *Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis*, 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, zusammengestellt von S.M. SCHWERTNER, Berlin / New York 1994.

Bar	Baruch
BDR	BLASS, F. / DEBRUNNER, A.: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearb. v. F. REHKOPF, 14., völlig Neubearb. und erw. Aufl., Göttingen 1976
Hyp	Hypothetica (eine Schrift des Philo von Alexandria, die nur durch die Auszüge in Eusebius, <i>Praeparatio Evangelica viii</i> bekannt ist)
Kol.	Kolumne(n)
NA <sup>26</sup> NA <sup>27</sup>	Novum Testamentum Graece, 26. Aufl., 1979ff, bzw. 27. Aufl., 1993
OTP	The Old Testament Pseudepigrapha, 2 Vol., Ed. J.H. CHARLESWORTH, Garden City / New York 1983/1985
SQE <sup>13</sup>	Synopsis Quattuor Evangeliorum, <sup>13</sup> 1985
TN	Targum Neofiti
TR	Die Tempelrolle von Qumran (11Q19)

Bei Querverweisen auf Anmerkungen wird, sofern es sich um Verweise innerhalb eines Kapitels handelt, lediglich die betreffende Anmerkungsnummer angeführt; sonst werden immer auch die Seitenzahlen genannt.



Teil I

Einleitung



# Kapitel 1

## Einleitung

### *1. Die Frage nach dem historischen Jesus*

Jesus von Nazareth ist ein zentraler „Gegenstand“ geschichtswissenschaftlicher und theologischer Forschung. Das ist zwar nicht immer seit dem Aufkommen der historischen Kritik der Fall gewesen, aber heute – um die Jahrtausendwende – blüht diese Forschung wie niemals zuvor.

Die Leben-Jesu-Forschung erfreute sich ihrer ersten Blütezeit im Zeitalter der liberalen Theologie im 19. Jahrhundert, nachdem ihr entscheidende Impulse zu einer Beschäftigung mit der Person und dem Leben Jesu unter rein historischen Gesichtspunkten vor allem in den *posthum* veröffentlichten sieben „Fragmenten“ des H.S. REIMARUS (1694–1768) vorausgegangen waren<sup>1</sup>. Diese Forschung geriet aber in Verruf und eine tiefe Krise, als am Anfang des 20. Jahrhunderts einerseits WILHELM WREDE das Vertrauen in das Markusevangelium als historische Quelle des Lebens Jesu erschütterte und andererseits ALBERT SCHWEITZER den Erweis brachte, „daß jedes der liberalen Jesusbilder genau die Persönlichkeitsstruktur aufwies, die in den Augen ihres Verfassers als höchstes anzustrebendes, ethisches Ideal galt“<sup>2</sup>. Es folgte, am ausgeprägtesten in Deutschland, eine Phase der manchmal geradezu prinzipiell-theologisch begründeten Ablehnung der historischen Jesusforschung, bis in der ersten Hälfte der 1950er Jahre die Frage nach dem historischen Jesus wieder aufgegriffen wurde. Diese „neue Frage“ blieb allerdings weitgehend den theologischen Leitlinien der ihr vorausgehenden „anti-historischen“ Phase

---

<sup>1</sup> Die Veröffentlichung erfolgte zunächst anonym 1774–78 durch G.E. LESSING.

<sup>2</sup> THEISSEN/MERZ, Jesus, 25. Es geht um die Werke W. WREDE, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen 1901 (<sup>4</sup>1969), und A. SCHWEITZER, Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1906. (Ab der 2., stark erweiterten Auflage von 1913 trägt dieses Werk den Titel „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“. Der 5. Auflage von 1951 fügte SCHWEITZER eine neue Vorrede hinzu.)

verhaftet<sup>3</sup>. Erst mit der sogenannten „*third quest* for the historical Jesus“ im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts ist es wiederum zu einer regen, breit gefächerten Beschäftigung mit der historischen Gestalt des Jesus von Nazareth und seinem Wirken gekommen<sup>4</sup>.

Während die „neue Frage“ nach dem historischen Jesus sich recht einseitig dem Logienmaterial in der synoptischen Evangelientradition zuwandte, zeichnet die „*third quest*“ auch ein großes Interesse für die Handlungen bzw. Aktivitäten Jesu aus<sup>5</sup>. Es ist nicht weiter verwunderlich, daß im Gefolge dieser allgemein gewachsenen Aufmerksamkeit für die Handlungen Jesu auch jene Aktion, die er allen vier Evangelien zufolge im Jerusalemer Tempel durchgeführt hat, ins Blickfeld rückt (vgl. Mt 21,12–17; Mk 11,15–19; Lk 19,45–48; Joh 2,13–22). In einem der bedeutendsten

---

<sup>3</sup> Jeder informierte Leser hat begriffen, daß die obigen Äußerungen sich auf die radikale dialektische Theologie mit RUDOLF BULTMANN als ihrem prominentesten Vertreter beziehen. Die „neue Frage“ brach gerade im Kreis seiner Schüler auf, mit ERNST KÄSEMANN (vgl. seinen als epochemachend angesehenen Aufsatz „Das Problem des historischen Jesus“, ZThK 51, 1954, 125–153 [= Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 187–214]) und GÜNTHER BORNKAMM (vgl. seine 1956 erstmals erschienene Monographie „Jesus von Nazareth“) als treibenden Kräften. Obwohl die „neue Frage“ ein deutlicher Ausdruck dessen war, daß die Ablehnung des Fragens nach dem historischen Jesus auf die Dauer weder historisch noch theologisch durchzuhalten war, blieb sie immerhin den die „Bultmannschule“ auszeichnenden Interessen der „Kerygma“-Theologie und der existentialen Interpretation weitgehend verpflichtet. Nach wenigen Jahren war darum ihr Potential ausgeschöpft. Vgl. zu diesem Urteil THEISSEN/MERZ, Jesus, 26, 28.

<sup>4</sup> Soweit ich sehen kann, hat sich die englische Bezeichnung „*third quest*“ für diese neue Phase international, so auch im deutschsprachigen Raum, durchgesetzt. Der Terminus stammt von N. THOMAS WRIGHT, der ihn allerdings in einem engeren Sinn für jene Strömung in der Forschung reservieren möchte, die in der Nachfolge A. SCHWEITZERS Jesus in einen eschatologischen Rahmen setzt. Die ausgeprägt nicht-eschatologischen Jesusdeutungen aus den letzten Jahren, etwa die von BURTON L. MACK und JOHN DOMINIC CROSSAN, ordnet WRIGHT in die Kategorie „the ‚new quest‘ renewed“ ein (s. WRIGHT, Jesus, 28ff). Inwiefern derartige terminologische Nuancierungen berechtigt und wünschenswert sein mögen, kann hier nicht näher erörtert werden.

Für forschungsgeschichtliche Übersichten aus den letzten Jahren s. u.a. MEYER, Aims, 25–59; SANDERS, Jesus and Judaism, 23–58; N.T. WRIGHT, *Art. Quest for the Historical Jesus*, in: the Anchor Bible Dictionary, Vol. III, New York u.a. 1992, 796–802; WRIGHT, Jesus, 13–124; THEISSEN/MERZ, Jesus, 21–29. Sehr informativ ist der mit 18 Beiträgen zu einzelnen Themen der historischen Jesusforschung versehene Sammelband B. CHILTON / C.A. EVANS (Ed.), *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research*, NTTs 19, Leiden/New York/Köln 1994.

<sup>5</sup> Repräsentativ für dieses komplementäre Interesse sind etwa die kürzlich von BRUCE CHILTON und CRAIG A. EVANS herausgegebenen Bände „Authenticating the Words of Jesus“ und „Authenticating the Activities of Jesus“, Anfang 1999 in Leiden erschienen und als Bände 28.1 sowie 28.2 in der Reihe NTTs geführt. Zur Charakterisierung der „*third quest*“ gegenüber der „neuen Frage“ und den daraus zu ziehenden methodologischen Folgerungen s. auch TAN, *Zion and Jesus*, 4, 7–11.

Werke der „third quest“, die 1985 erschienene Monographie „Jesus and Judaism“, nahm deren Autor, ED P. SANDERS, die Tempelaktion sogar zum Ausgangspunkt für seine ganze Darlegung über den historischen Jesus<sup>6</sup>. SANDERS' Buch leitete eine neue Phase der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Tempelaktion Jesu ein. Natürlich kann dabei dieses Ereignis nicht isoliert betrachtet werden, sondern es lenkt den Blick des Forschers auf alle damit verwandten Stoffe der Jesusüberlieferung. Daraus sticht das sogenannte Tempelwort Jesu besonders hervor (vgl. Mt 26,61; 27,40; Mk 14,58; 15,29; Joh 2,19; EvThom 71).

## 2. Die Fragestellung dieser Studie vor dem Hintergrund der neueren Forschung über die Tempelaktion und das Tempelwort Jesu

Die Tempelaktion gehört zu den wenigen Erzählungen über das Wirken Jesu, die in allen vier neutestamentlichen Evangelien vorkommen. Obwohl die Evangelisten soweit übereinstimmen, treten bereits bei flüchtiger Lektüre beträchtliche Unterschiede zwischen den vier parallelen Texteinheiten hervor. Angesichts dieses auffälligen Befundes stellte der französische Neutestamentler ÉTIENNE TROCMÉ vor gut 30 Jahren die Frage, ob die Erzählung von Jesu Aktion im Jerusalemer Tempel ohne eine richtungsweisende Sinndeutung auf die Evangelisten zukam und ob ihnen aus diesem Grund große Freiheit in der redaktionellen Gestaltung und Interpretation gegeben war, und zwar ohne daß irgendeine bestimmte Deutung einen Absolutheitsanspruch erheben konnte oder *wollte*<sup>7</sup>. Dieser Sachverhalt macht einerseits verständlich, warum einige größere Arbeiten über diese Texte, wie vor allem die Dissertation R.E. DOWDAS (1972), sich schwerpunktmäßig der redaktionsgeschichtlichen Fragestellung nach der Deutung und der Funktion des Berichts auf der Ebene der einzelnen Evangelien zugewandt haben<sup>8</sup>. Andererseits lassen die von TROCMÉ in den

<sup>6</sup> SANDERS, *Jesus and Judaism*, 11f, 61–76; vgl. noch 77–90.

<sup>7</sup> TROCMÉ, *Expulsion*, 10: „Devant l'extrême diversité des interprétations que le récit de l'expulsion des marchands reçoit dans les quatre Evangiles, on est entraîné à penser que la signification suggérée aux évangélistes par la tradition n'était pas très contraignante à leurs yeux.“ Vgl. GNILKA, *Jesus*, 277: „Für die Überlieferung der Perikope fällt auf, daß der Tempelprotest Jesu auf sehr unterschiedliche Weise gedeutet wird.“ S. auch H.D. BETZ, *Jesus*, 455: „Can we reconstruct what ‚really happened‘ historically in that event? Or has Christian interpretation so strongly shaped the brief narrative that we are unable to recover the historical facts? What kind of facts can we hope to identify, if we have only interpretations, especially since *the Gospel writers themselves give us very different interpretations of what they thought happened?*“ (kursiv von mir).

<sup>8</sup> Auch die Dissertation L.A. LOSIES von 1984 kann hier genannt werden, obwohl sie zugegebenermaßen „Jesus' Cleansing of the Temple“ ein eigenes Kapitel widmet.

Blick genommenen Differenzen zwischen den verschiedenen Fassungen der Evangelien es als keine Überraschung erscheinen, daß unter jenen Forschern, die vor diesen Variationen nicht resigniert haben, sondern hinter der Vielfalt der Evangelien zu der Absicht Jesu bei seinem Vorgehen im Tempel und zu dem Sinn, der diesem Ereignis im Ursprungskontext eignete, vorzustößen versuchen, die Meinungen z.T. sehr weit auseinandergehen.

Um das Tempelwort Jesu ist es nicht anders bestellt. Auch dieses Logion ist vielfach mit beträchtlichen Variationen bezeugt – zweimal im Matthäus- und im Markusevangelium, einmal im Johannesevangelium und im nicht-kanonischen Thomasevangelium sowie auch noch indirekt im zweiten Teil des lukanischen Doppelwerks (vgl. Act 6,14). Sowohl wegen dieser Variationen als auch wegen der in einigen der Fälle beigefügten Auskunft, es seien falsche Zeugen, die Jesus (bzw. Stephanus) dieses Wort untergeschoben haben, ist in der Forschung viel darüber gerätselt worden, ob die in den verschiedenen Texten vorliegenden Fassungen überhaupt auf einen gemeinsamen Ursprung bei Jesus zurückgehen und wie das Wort in seinem Munde dann gegebenenfalls gelautet haben mag. Nochmals liegen die Textbefunde so, daß es dem Exegeten als einfacher und verlockender erscheinen kann, auf die Rückfrage nach dem historischen Jesus zu verzichten und sich auf den Umlauf und die Deutung des Tempelwortes im nachösterlichen Urchristentum zu beschränken, zumal es über die Belege in den Evangelien und Act 6,14 hinaus noch Verbindungen zu weiteren neutestamentlichen und frühjüdischen Texten bzw. Theologumena zu geben scheint.

Der komplizierten Quellenlage zum Trotz soll hier der Versuch unternommen werden, die Stellung des historischen Jesus zum Tempel herauszuarbeiten. Die schwerpunktmäßige Beschränkung auf die Tempelaktion und das Tempelwort, die ich mir dabei erlaube, bedarf einer Begründung. Wünschenswert wäre sicherlich eine gründliche Behandlung aller Stoffe der Evangelien, die in irgendeiner Weise eine Beziehung zur Tempelthematik aufweisen. Wie so oft im Alltag wissenschaftlicher Arbeit stehen mir jedoch weder die erforderliche Zeit noch eine unbegrenzte Anzahl von Buchseiten für ein derartig breit angelegtes Verfahren zur Verfügung. Es hat sich also die Frage gestellt, welche Stoffe einerseits für die detaillierte Untersuchung ausgewählt werden müssen und sollen und welche Stoffe andererseits zurückgestellt werden können, ohne daß dies historisch verhängnisvolle Folgen zu haben droht. Die bereits oben angesprochene breite Bezeugung der Tempelaktion und des Tempelwortes zeichnet diese beiden Überlieferungen sofort als zugehörig zu jenen Stoffen aus, auf die ein besonderes Augenmerk gerichtet werden muß. Darüber, ob es weitere Stoffe gibt, die ihnen in bezug auf die historische Fragestellung nach Jesu

Stellung zum Tempel gleichrangig oder jedenfalls fast ebenbürtig sind, gehen die Meinungen auseinander. Im Rahmen des dieser Untersuchung Möglichen habe ich mich dafür entschieden, die beiden Überlieferungen der Tempelaktion und des Tempelwortes, die sowieso unter allen Umständen berücksichtigt werden mußten, *gründlich* zu erörtern. Die ausführliche Behandlung hat die Konsequenz, daß andere tempelbezogene Stoffe aus der evangelischen Jesusüberlieferung nur am Rande herangezogen werden. Ich glaube trotzdem, daß dieses Verfahren historisch und methodisch verantwortbar ist. Einerseits hoffe ich, daß meine Studie die historische Schlüsselposition der Tempelaktion und des Tempelwortes im Hinblick auf Jesu Stellung zum Tempel zu belegen und somit auch die gewählte Schwerpunktsetzung zu rechtfertigen vermag, und andererseits wird zumindest thesenhaft der Bezug zwischen diesen beiden Überlieferungen und den übrigen Stoffen im abschließenden Ergebniskapitel besprochen. Die Alternative einer gleichmäßigeren Behandlung mehrerer Überlieferungen ohne Erhöhung der Gesamtseitenzahl der Studie wäre m.E. zu sehr auf Kosten der erwünschten Ausführlichkeit in der Erörterung der Tempelaktion und des Tempelwortes gegangen. Im Hinblick auf die Plausibilitätsprüfung der verfochtenen Ergebnisse fällt die fehlende Darlegung der Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Tempelaktion und des Tempelwortes Jesu im nachösterlichen Urchristentum vermutlich schwerer ins Gewicht als die kurzgeratene Berücksichtigung der sonstigen Jesusüberlieferung. Denn selbstverständlich hängt die Glaubwürdigkeit aller in der historischen Jesusforschung vorgebrachten Thesen davon ab, inwiefern sie die urchristliche Rezeption des „Jesuserbes“ und die in den ersten Jahrzehnten nach Jesu Tod und Auferstehung sich anbahnenden Entwicklungen plausibel zu erklären vermögen.

Hier darf ich darauf hinweisen, daß meine Dissertation „Jesu Kritik am Tempel. Eine Untersuchung zum Verlauf und Sinn der sogenannten Tempelreinigung Jesu, Markus 11,15–17 und Parallelen“, auf der diese Studie aufbaut, wenigstens eine redaktionsgeschichtliche Analyse der Tempelaktionsperikopen in allen vier Evangelien sowie eine kurze Skizze über die „Ablösung vom Tempelkult“ im Urchristentum enthält<sup>9</sup>. Im Rahmen dieser Arbeit ist es mir nicht möglich gewesen, die Spuren der Tempelaktion und des Tempelwortes Jesu ins nachösterliche Urchristentum hinein zu verfolgen. Vielleicht können die Tempelpraxis der Jerusalemer Urgemeinde und die urchristliche Tempeltheologie Themen für eine zukünftige separate Studie werden.

Während die Darlegung der Nachgeschichte wünschenswert gewesen wäre, ist die Darlegung der *Vorgeschichte* sowie der relevanten *zeitgeschichtlichen Daten* unbedingt erforderlich. Die m.E. wichtigsten traditionsgeschichtlichen Hintergründe werden in Kapitel 2 und im ersten Teil von Kapitel 3 dargeboten<sup>10</sup>. Die historischen Umstände und Voraussetzungen – insbesondere der Tempelaktion – im Jerusalemer Tempel habe ich in

---

<sup>9</sup> ÄDNA, Jesu Kritik, 523–553 sowie 554–559.

<sup>10</sup> S. die Verweise S. 36 Anm. 35, 36 auf die detailliertere Darlegung wesentlicher Bestandteile der biblisch-frühjüdischen Traditionsgeschichte in der Dissertation.

meiner im Frühjahr 1999 erschienenen Studie „Jerusalem Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert n. Chr.“ ausführlich erörtert<sup>11</sup>. Dies macht es möglich, bei den Fragen der Lokalisierung des Tempelmarkts sowie der Tätigkeit der dort vorhandenen Geldwechsler und Verkäufer relativ kurz zu verfahren und für den genaueren wissenschaftlichen Nachweis auf diese Spezialstudie zu verweisen.

### 3. Forschungsgeschichtliche Perspektiven

Der detaillierten Erörterung, die unter Berücksichtigung der Forschung und im ständigen Gespräch mit ihr durchgeführt wird, sollen einige perspektivische Betrachtungen vorausgestellt werden, die darum bemüht sind, eine Brücke von der bisherigen Erforschung der Tempelaktion und des Tempelwortes Jesu zu dieser Studie zu schlagen. Obwohl die Fragen der Historizität und Authentizität einerseits sowie der Exegese und Interpretation andererseits zusammenhängen und in manchen Forschungsbeiträgen gar nicht auseinandergelassen oder unterschieden werden, ist es m.E. dienlich und trägt zur besseren Übersichtlichkeit bei, wenn im folgenden die historischen Probleme, denen sich die Forschung angesichts der Überlieferungen über die Tempelaktion und das Tempelwort gegenübergestellt gesehen hat, getrennt von den hauptsächlichen Interpretationsvorschlägen bzw. -typen, die die bisherige Forschung aufzuweisen gehabt hat, dargelegt werden.

#### 3.1 Historische Probleme in Verbindung mit der Tempelaktion Jesu

Die historische Beurteilung der Tempelaktion unterlag in der Forschung des 20. Jahrhunderts merklichen Schwankungen. Wenn wir bei RUDOLF BULTMANNs epochemachendem Werk „Die Geschichte der synoptischen Tradition“ (1. Auflage 1921, 2. neubearbeitete und seitdem nicht mehr geänderte Auflage 1931) einsetzen, fällt auf, daß der allgemein im Hinblick auf Historizität der einzelnen Überlieferungen in den synoptischen Evangelien sehr skeptisch eingestellte BULTMANN urteilte, „die erzählte Handlung (Tempelreinigung)“ sei „ein wahrscheinlich geschichtlicher Vorgang“<sup>12</sup>. Nichtsdestoweniger herrschte über Jahrzehnte hinweg – vor allem in der deutschen Forschung, etwa vertreten durch ERNST LOHMEYER, WALTER GRUNDMANN und ERNST HAENCHEN – große Skepsis vor. Erst die oben bereits erwähnte Monographie von E.P. SANDERS „Jesus and Judaism“ (1985) läutete, wie mir scheint, im Rahmen der „third quest“

---

<sup>11</sup> Diese als Band 25 in der Reihe „Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins“ im Harrassowitz Verlag in Wiesbaden herausgegebene Monographie stellt auch die überarbeitete und erweiterte Fassung eines Teils der Dissertation dar (vgl. Jesu Kritik, 23–122).

<sup>12</sup> BULTMANN, Geschichte, 59.

eine neue Phase ein, in der die Historizitätsfrage weitgehend positiv beurteilt worden ist<sup>13</sup>. Ein Gegenschlag gegen das verbreitete Vertrauen in die Historizität in den letzten Jahren ist mir hauptsächlich aus den USA bekannt (ROBERT J. MILLER, DAVID SEELEY).

Angesichts dieser forschungsgeschichtlichen Situation betrachte ich es als angebracht und geradezu erforderlich, die Historizität der Tempelaktion Jesu einer soliden kritischen Prüfung zu unterziehen. Nach meinem Urteil verwies vor allem die oben angesprochene deutsche Forschung auf echte historische Probleme, die nicht übersprungen oder verschwiegen werden dürfen, sondern sehr ernst zu nehmen sind. Wenn viele, vielleicht im Zuge einer allgemeinen Tendenz oder eines sich verbreitenden Konsensus, es sich zu leicht oder zu selbstverständlich mit der Historizität machen, tut eine kritische Prüfung der vorgeführten Argumentation oder gegebenenfalls der Nachweis gut, daß eine ordentliche Argumentation zugunsten der verfochtenen Historizität gar nicht erbracht worden ist<sup>14</sup>.

Es geht vor allem um folgende historische Probleme:

Es ist ein gemeinsamer Zug aller vier Evangelienberichte, daß Jesus allein die Aktion im Tempel durchführte, die in der Austreibung von Verkäufern, Käufern und gegebenenfalls Tieren (so Joh 2,15), dem Umstoßen von Wechslertischen und eventuell auch noch der Unterbindung vom Tragen irgendwelcher Gegenstände durch den Tempel (so Mk 11,16) bestand. Wie hat aber ein einzelner den riesengroßen, ungefähr 450 x 300 Meter oder nach Abzug der inneren Tempelvorhöfe etwa 80.000 Quadratmeter messenden Tempelplatz<sup>15</sup>, wo nach allgemeinem Konsensus der von den Berichten der Evangelien vorausgesetzte Tempelmarkt lokalisiert werden muß<sup>16</sup>, in dieser Weise säubern und eventuell für längere Zeit (vgl. oben zu Mk 11,16) kontrollieren können, zumal kurz vor dem Passafest (vgl. Joh 2,13; Mk 14,1), als Zehntausende von Juden aus der Diaspora nach Jerusalem strömten und entsprechend großer Betrieb und Gedränge im Tempel herrschten? ERNST HAENCHEN hält dies für

---

<sup>13</sup> Vgl. z.B. aus dem Jahr 1992 SÖDING, Tempelaktion, 50: „Die Historizität einer Aktion Jesu im Tempelbezirk läßt sich nicht ernsthaft bezweifeln.“

<sup>14</sup> Vgl. für eine solche Prüfung ausgewählter Forscher die Aufsätze von MILLER, (A)Historicity und Historical Method.

<sup>15</sup> Zur Unterscheidung zwischen dem äußeren Vorhof und den inneren Vorhöfen im Jerusalemer Tempel z.Z. Jesu vgl. ÅDNA, *Art.* Tempel, 1538f.

<sup>16</sup> Hier ließe sich eine schier unbegrenzte Menge an Lit. anführen. Ich greife einige wenige Beispiele heraus: NINEHAM, Mark, 303: „... the Court of the Gentiles ... was the scene of the incident described here. Around this court ran colonnades ... while on the open pavement stood the booths of traders ...“. DOWDA, *Cleansing*, 175: „Teaching activity probably occurred in the pillared halls of this outer court ... while on the open pavement stood the booths of the traders and moneychangers.“ MAIER, *Johannes-Evangelium*, 95f: „Der ‚Tempel‘ ist hier selbstverständlich nicht das den Priestern vorbehalten Tempelgebäude. ‚Tempel‘ meint hier den ganzen Tempelbezirk, der ein Fünftel der Fläche Jerusalems eingenommen haben soll. Man kann noch genauer lokalisieren. Der Handel hatte seinen Sitz im Vorhof der Heiden, einem riesigen Platz.“ Vgl. sonst u.a. TAYLOR, Mark, 462; ROLOFF, *Kerygma*, 95; GNILKA, *Markus II*, 128; CARSON, John, 178; SÖDING, *Tempelaktion*, 45f.

unvorstellbar: Das Berichtete lasse sich „nur dann verstehen, wenn Jesus nicht allein handelte, sondern hinter und neben ihm eine zahlreiche und schlagkräftige Helferschar stand. Den riesigen Tempelplatz ... konnte ein einzelner gar nicht kontrollieren“<sup>17</sup>. Zur Tempelverwaltung gehörte eine eigene Polizeitruppe, die später sowohl Jesus im Garten Gethsemane gefangen nahm (vgl. Mk 14,43 par. Mt 26,47) als auch wiederholt gegen die Verkündigungstätigkeit der Leiter der Jerusalemer Urgemeinde einschritt (vgl. Act 4,1–3; 5,17ff). Es ist ferner ohne weiteres anzunehmen, daß die Opfertierverkäufer und Geldwechsler nach dieser Tempelpolizei gerufen hätten, falls sie tätig angegriffen und in ihrer legalen Tätigkeit behindert worden wären, oder daß die Tempelpolizei von selbst den Ort des Geschehens aufgesucht und den/die Unruhestifter verhaftet hätte<sup>18</sup>. Wenn das Nichteingreifen der Tempelpolizei seinen Grund darin gehabt haben sollte, daß „eine große und begeisterte Anhängerschaft [sc. Jesu] dieser Truppe weit überlegen war“<sup>19</sup>, bleibt die Duldung der Tempelaktion Jesu trotzdem unerklärlich, denn in diesem Fall der Überwältigung der Tempelpolizei muß sie ja wirklich tumultähnliche Ausmaße angenommen haben, was sofort ein Durchgreifen der römischen Garnison zur Folge gehabt hätte, die in der Festung Antonia an der nordwestlichen Ecke der Tempelanlage stationiert war, um gerade Ausschreitungen, die besonders in Verbindung mit den Wallfahrtsfesten zu befürchten waren, zu verhindern bzw. im Keim zu ersticken: „... in der Festung lag stets eine römische Kohorte, deren Soldaten an den Festtagen in voller Bewaffnung auf die Säulenhallen verteilt wurden und das Volk im Auge behielten, damit ja kein Aufstand ausbräche“ (Bell 5,244<sup>20</sup>; vgl. 2,224; Ant 20,106f; Act 21,27ff)<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> HAENCHEN, Johanneische Probleme, 38 (vgl. DERS., Der Weg Jesu, 384, 386). Vgl. auch LOHMEYER, Markus, 237: „... es ist schwer vorstellbar, wie Jesus allein den weiten Tempelplatz sollte gesäubert haben ...“.

<sup>18</sup> Vgl. HAENCHEN, Der Weg Jesu, 386: „Wir haben keinerlei Grund für die Annahme, die Leute, welche im Tempelvorhof Opfertiere kaufen wollten, und die Verkäufer und Wechsler hätten sich einfach von einem Wort hinausweisen lassen ... Selbst wenn die konzessionierten Wechsler und Verkäufer sich der Gewalt gebeugt hätten, so hätten sie doch sofort die Hilfe der Tempelpolizei verlangt. Das Erstaunliche aber ist – auch wenn es die Kommentatoren nicht immer erstaunt hat –, daß die Tempelpolizei nicht eingriff.“ Vgl. auch LOHMEYER, Markus, 237: „... es ist schwer vorstellbar, ... weshalb die Tempelpolizei nicht eingegriffen hat ...“.

<sup>19</sup> HAENCHEN, Johanneische Probleme, 38. Vgl. noch GRUNDMANN, Markus, 308: „Wie hat Jesus allein den weiten Tempelplatz reinigen und wie hat das ohne Eingreifen der Tempelpolizei geschehen können? Beide Fragen deuten darauf hin, daß die Tempelaustreibung im geschichtlichen Hergang von einer großen Erregung der Jesus begleitenden und anhängenden Menschen getragen gewesen sein muß, gegen die ein Einschreiten nicht möglich gewesen ist.“

<sup>20</sup> Wenn nichts angemerkt ist, folgen die Zitate aus Flavius Josephus' Werk *De bello Judaico* in deutscher Übers. MICHEL/BAUERNFEIND, *De bello Judaico* (hier Bd. II.1, 145). Die zitierte Stelle ist einer längeren Beschreibung der Antonia in Bell 5,238–246 entnommen.

<sup>21</sup> Vgl. die Fortsetzung des Zitats aus GRUNDMANN, Markus, 308 in Anm. 19: „Jedoch, die Tempelpolizei mag durch das unerwartete Geschehen gelähmt gewesen sein, aber gewiß nicht die zur Festzeit in Jerusalem anwesende römische Besatzungstruppe, die vor allem die Aufgabe hatte, Unruhen und Aufstandsversuche, die aus der Erregung der Festmenge leicht entbrennen konnten, im Keim zu ersticken.“ Vgl. ferner HAENCHEN, Johanneische Probleme, 38; DERS., Der Weg Jesu, 386 und LOHMEYER, Markus, 237: „... es ist schwer vorstellbar, ... weshalb ... nicht eingegriffen hat ... die römische Wache auf

ERNST HAENCHEN verweist über all diese objektiven, auf den zeitgeschichtlichen Umständen beruhenden Probleme hinaus noch auf Züge des geschilderten Handelns Jesu, die von dem her, was das Neue Testament sonst von ihm zu berichten weiß, sehr befremden: „... hier (wird) mit nackter Gewalt vorgegangen. Und das läßt sich in das Jesusbild der Evangelien nicht einfügen. Zwischen diesem Jesus, der mit seinen Anhängern gewaltsam im Tempel eine ‚neue Ordnung‘ einführt, und dem Jesus der Gleichnisse und der Sprüche besteht eine tiefe Kluft.“<sup>22</sup> Neben der ausgetübten physischen Gewalt schätzt HAENCHEN noch das aus dieser Tat sprechende Bemühen um rituelle Heiligkeit als einen Widerspruch zur sonstigen Jesusüberlieferung ein<sup>23</sup>.

Auch wenn diese Behauptung der Spannung oder Widersprüchlichkeit der Tempelaktion zur sonstigen Jesusüberlieferung reichlich übertrieben sein oder auf falschen Prämissen ruhen sollte, bleiben die auf zeitgeschichtlicher Grundlage formulierten historischen Anfragen. Zu Recht bemerkt WALTER GRUNDMANN, daß „das Unterbleiben jeden Einschreitens gegen Jesu Handeln das große geschichtliche Problem (ist)“<sup>24</sup>. Er erwägt zwei mögliche Antworten auf dieses Problem, eine *Maximal-* und eine *Minimallösung*. Die erstere würde besagen, daß die Aktion Jesu einen so großen Umfang hatte, daß aus diesem Grund ein Einschreiten ausblieb. Diejenigen, die das Handeln Jesu im Tempel als eine zelosisch-revolutionäre Aktion deuten, erklären die fehlende Gegenwehr aus der überwältigenden und erfolgreichen Besetzung des ganzen Tempelgeländes durch Jesu Truppen und sehen in den Berichten der Evangelien apologetisch begründete Entdramatisierungen bzw. Verharmlosungen des tatsächlich Geschehenen<sup>25</sup>. Dieser Maximallösung stehen jedoch scheinbar unwiderlegbare Tatsachen im Wege: Wir haben in den Texten, die unsere einzigen Quellen für den Vorfall im Tempel sind, weder Anhaltspunkte für die Annahme, daß Jesus seine Jünger und Anhänger als eine Besatzungstruppe geführt hat, noch für das Einlenken bzw. die Unterlegenheit der Verkäufer und der Käufer – d.h. weitgehend der Pilger, die nach Jerusalem gekommen waren, um ihre Opfer darzubringen – im Fall einer das ganze Tempelgelände betreffenden Aktion. Der schwerwiegendste Einwand gegen die Maximallösung scheint mir der Verweis auf die römische Garnison zu sein, denn sie hätte unmöglich einer Besetzung des Tempels tatenlos zusehen können<sup>26</sup>. Die Minimallösung des Problems, warum es zu keinem Ein-

---

der Burg Antonia ...“. Die römische Truppe in der Antonia umfaßte als Kohorte 500 bis 600 Mann (vgl. HENGEL, *War Jesus Revolutionär?*, 15).

<sup>22</sup> HAENCHEN, *Der Weg Jesu*, 387. Vgl. auch DERS., *Johanneische Probleme*, 38f: „... viel bedenklicher ist ...: Jesus wendet hier – darum kommt man nicht herum – Gewalt an. Das widerspricht völlig dem Bild, das die synoptischen Evangelien sonst entwerfen ... Man hat diese Gewaltanwendung mit dem Messiasbewußtsein Jesu begründet. Dem steht entgegen, daß nach Mk davon nur die vertrautesten Jünger wußten und daß Jesus gerade als Messias zum Leiden entschlossen war.“

<sup>23</sup> *Johanneische Probleme*, 38: „Was Jesus für unheilig hielt, waren ganz andere Dinge als der Verkauf von Schafen auf dem Vorhof der Heiden, und dieses Unheilige ließ sich nicht durch Gewaltmaßnahmen im Stil der Tempelreinigung beseitigen.“

<sup>24</sup> GRUNDMANN, *Markus*, 309.

<sup>25</sup> Vgl. u.a. R. EISLER, *ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ*, RWB 9, 2Bde., Heidelberg 1929–1930: Bd. II, 476–515 (bes. 491–499); J. CARMICHAEL, *Leben und Tod des Jesus von Nazareth*, München 1965, 169–172 und S.G.F. BRANDON, *Jesus and the Zealots*, 1967, 331–336, 338f.

<sup>26</sup> Vgl. nicht nur die in den obigen Belegen explizite Nennung der Vorbeugung und Niederschlagung von Aufständen als Motiv für die Präsenz der Truppe im Tempel und

schreiten gegen Jesus kam, beschreibt GRUNDMANN mit Hilfe eines Hinweises auf EDUARD SCHWEIZER: Es „ist erwogen worden, daß hinter dem Bericht ein kleinerer übersehbarer Vorgang zeichenhaften Charakters ... steht. *E. Schweizer* spricht von einem ‚Vorgang, der zeichenhaft auf einen kleinen Winkel des Platzes beschränkt war‘ und so berichtet wird, ‚daß der Eindruck von etwas viel Größerem entsteht‘. Aber auch das ist kaum vorstellbar. Wie sollte der kleine zeichenhafte Vorgang begrenzt bleiben?“<sup>27</sup> Auch hier scheint GRUNDMANN in aller Nüchternheit die räumlichen Gegebenheiten am Ort in Erinnerung zu rufen und der vielleicht verlockenden These, einen „kleinen Winkel des Platzes“ als Stätte des Handelns Jesu zu postulieren, entgegenzuhalten, daß eine Verlegenheitslösung dieser Art nicht angeht, so lange man den „kleinen Winkel“ nicht genauer zu benennen und den bescheidenen Umfang des Handelns Jesu nicht plausibel darzustellen vermag. GRUNDMANN scheinen die mit dem Bericht von Jesu Auftreten im Tempel verbundenen historischen Probleme in der Summe so beträchtlich zu sein, daß er sich veranlaßt sieht, seine historische Erörterung mit folgender Annahme abzuschließen: „Vielleicht ist die Tempelaustreibung überhaupt eine Umsetzung kritischer Worte Jesu gegen die Art des Tempelkultes in Jerusalem in eine Handlung, die in einer historisch unwahrscheinlichen Weise erzählt wird.“<sup>28</sup>

Eine Studie über die Tempelaktion im Rahmen vom Wirken des historischen Jesus darf diesen Problemen nicht ausweichen, sondern muß sich ihnen stellen.

### 3.2 Das Tempelwort Jesu

Die sich im Zusammenhang des Tempelwortes ergebenden historischen Probleme sind anderer Art als die der Tempelaktion. Denn natürlich stehen der historischen Vorstellbarkeit, daß Jesus von Nazareth dieses Logion irgendwo und irgendwann – vorzugsweise in Jerusalem während seiner letzten Tage – gesprochen haben mag, derartige zeitgeschichtliche und topographische Bedenken wie bei der Tempelaktion nicht im Wege. Nichtsdestoweniger sind die Schwierigkeiten nicht zu unterschätzen. Einerseits mutet die neutestamentliche Überlieferung des Tempelwortes, was den historischen Ursprung des Wortes betrifft, widersprüchlich an; andererseits läßt sich dieses Logion laut Auskunft der Forschungsgeschichte nur schwer eine Deutung abgewinnen, die traditionsgeschichtlich plausibel ist und zum historischen Jesus paßt.

Die wirkliche oder vermeintliche Widersprüchlichkeit der neutestamentlichen Überlieferung betrifft den Umstand, daß sie sich nicht einig zu sein scheint, ob überhaupt Jesus selbst das Tempelwort gesprochen hat (so Joh

---

ihr Eingreifen in Act 21,27ff, sondern auch die generelle römische Strategie, frühzeitig gegen Auflehnungsbestrebungen vorzugehen (s. u.a. Ant 18,85–87 [samaritanischen Aufstand, von Präfekten Pilatus niedergeschlagen!]; 20,97f [vgl. Act 5,36]; Bell 2,253. 260.261–263 par. Ant 20,160f.169–172 [vgl. Act 21,38]).

<sup>27</sup> GRUNDMANN, Markus, 309 (das Zitat von SCHWEIZER ist dessen Markuskommentar, 126f entnommen [dort fehlt das Wort „kleinen“ vor „Winkel“]).

<sup>28</sup> GRUNDMANN, Markus, 311.

2,19) oder ob es ein ihm nur böswillig untergeschobener Spruch seitens seiner Gegner ist, der sogar als falsches Zeugnis im Prozeß gegen ihn – und später nochmals gegen Stephanus – vorgebracht wurde (Mk 14,57f; Act 6,13f). Bereits in der exegetischen und historischen Beurteilung des Tempelwortes im Rahmen der mk Schilderung des Verhörs vor dem Hohenpriester (Mk 14,55–64) stehen die Forschungsmeinungen einander diametral gegenüber: Die einen meinen, in der Sicht des Markus sei die Anklage falsch; seiner Überzeugung nach habe Jesus niemals gesagt: „Ich werde diesen mit Händen gemachten Tempel abbrechen, und in drei Tagen werde ich einen anderen nicht mit Händen gemachten errichten“ (Mk 14,58)<sup>29</sup>. Nach anderen muß Markus mit seiner Charakterisierung des Zeugnisses als falsch etwas anderes meinen, als daß es eine aus der Luft gegriffene Lüge sei<sup>30</sup>. Die Auffassung des Evangelisten, wie es um den Wahrheitsgehalt des Spruches bestellt sei, muß natürlich nicht zwangsläufig entscheidend für die Beurteilung der Authentizitätsfrage sein. Die große Verbreitung des Tempelwortes, die seine vielfache Bezeugung belegt (vgl. Mt 26,61; 27,40; Mk 14,58; 15,29; Joh 2,19; EvThom 71; Act 6,14), scheint schon nahezu legen, daß es irgendeine Verbindung zu Jesus haben muß (gegen GUNDRY, s. Anm. 29). Die verbreitetste Forschungsmeinung angesichts dieses Befundes scheint die Annahme zu sein, daß die verschiedenen Fassungen des Tempelwortes einen gemeinsamen Hintergrund in einem Spruch Jesu haben. Darüber, welchen Wortlaut das ursprüngliche Jesuswort gehabt hat, gehen aber die Meinungen weit auseinander. Man kann allerdings im Hinblick auf Mk 14,58 die Tendenz feststellen, daß die besonders auffällige Ausführlichkeit der hier vorliegenden Fassung des Tempelwortes und die Auskunft des Falschzeugnisses in der Weise verbunden werden, daß man auf einen knapperen, unverfälschten Wortlaut zurückschließt<sup>31</sup>.

Sehr eng verbunden mit den historischen Überlegungen sind auch die exegetischen. Denn inwiefern das Tempelwort auf den historischen Jesus

---

<sup>29</sup> So z.B. GUNDRY, Mark, 900: „Such a charge [sc. der Inhalt von Mk 14,58] fits the attempt of the Sanhedrin to convict Jesus of a capital offense; but if Christians believed that Jesus was destroyer of the temple and builder of another one, none of them would have described as false a testimony that he predicted his destruction of the one and building of the other.“

<sup>30</sup> Für eine Übersicht über die wichtigsten Deutungsvorschläge s. BROWN, Death I, 444–448.

<sup>31</sup> Oft wird die Falschheit der Zeugenanklage darin vermutet, daß Jesus dem Wortlaut in Mk 14,58 zufolge gedroht haben soll, er selbst würde den Tempel abbrechen, und alternativ entweder eine passivische, als *passivum divinum* aufzufassende, Formulierung wie in der Tempelzerstörungswissagung Mk 13,2 (so KRAUS, Tod Jesu, 228) oder eine Formulierung wie in der Parallele Joh 2,19, „brecht diesen Tempel ab“ (so z.B. MEYER, Aims, 181 und O. BETZ, Probleme des Prozesses Jesu, 632), vorgeschlagen. Viele verzichten allerdings auf eine detaillierte Rekonstruktion des ursprünglichen Wortlauts.

zurückgeführt werden kann oder nicht, hängt wesentlich von seiner inhaltlichen Aussage ab. Das Johannesevangelium bezeugt eine christologische Beziehung des Tempelwortes auf die Person Jesu (vgl. Joh 2,19 mit 2,21). Von daher unterliegen vor allem das auch in Mk und Mt bezeugte inhaltliche Element der drei Tage als der Zeitfrist, binnen der Jesus den neuen Tempel errichten wird, sowie der allein in Mk 14,58 vorkommende Kontrast zwischen dem alten, „mit Händen gemachten“ und dem neuen, „nicht mit Händen gemachten“ Tempel dem starken Verdacht, ebenso nachösterliche Interpretamente zu sein<sup>32</sup>.

Insofern ein, um spätere Ergänzungen „bereinigtes“ Jesuswort erschlossen wird, stellt sich die Frage seiner Interpretation im Rahmen der Verkündigung Jesu. Dabei sind zunächst grundsätzlich nichteschatologische und eschatologische Deutungen zu unterscheiden<sup>33</sup>. RICHARD A. HORSLEY kann als Vertreter einer nichteschatologischen Deutung zitiert werden:

„The only forms in which we know of Jesus' sayings against the Temple are secondary, either as a charge by others as in Mark and Matthew, or as transformed into a supposed threat against Jesus' person in John. *Nothing in the gospel traditions themselves would suggest a scheme of eschatological fulfillment*, just as there is little or no textual evidence for a rebuilt Temple as part of some supposed Jewish apocalyptic scheme into which Jesus' saying might have fit. The point of the saying, whatever its original form and wording, and the reason why it was problematic for the early church (as is attested in the report about Stephen and in John's major transformation and even Mark's ‚clarifying‘ alterations) was that the existing Temple was about to be destroyed. *The saying must have been fairly clearly understood as a prophecy of destruction.*“<sup>34</sup>

Obwohl HORSLEY eine eschatologische Ausrichtung bestreitet, sind eschatologische Interpretationen des Tempelwortes vorherrschend. Die Forschungsgeschichte bietet ein breites Spektrum verschiedener Ausprägungen dieses Verständnisses: GERD THEISSEN und ANNETTE MERZ

---

<sup>32</sup> Einen Zusammenhang der drei Tage mit der Auferstehung Jesu am dritten Tag nehmen u.a. FLUSSER, *Jesus*, 111 und BORG, *Conflict*, 180 an; das Attribut „nicht mit Händen gemacht“ hält eine überragende Mehrheit für eine urchristliche Ergänzung, „designed to make the symbolic nature of the new temple clear“ (MEYER, *Aims*, 301 Anm. 16). Während die joh Rezeption des Tempelwortes christologisch ist, nehmen die meisten eine ekklesiologische Ausrichtung des um das Interpretament „nicht mit Händen gemacht“ erweiterten Tempelwortes bei Mk an.

<sup>33</sup> Vgl. oben in Anm. 4 zu WRIGHTs Kategorisierung hinsichtlich dieser Unterscheidung.

<sup>34</sup> HORSLEY, *Jesus*, 293 (kursiv von mir). Nach der Sicht eines anderen Vertreters einer nichteschatologischen Jesusdeutung, J.D. CROSSAN, kündigte Jesus die Zerstörung des Tempels an (*Der historische Jesus*, 470f, 475), weil er ihn in seiner Person und Wirksamkeit schlicht überholt und überboten hatte: „Gleichgültig also, was Jesus selbst hinsichtlich des Tempels dachte, sagte und tat, war er dessen funktionaler Gegner, bot eine Alternative dazu, Ersatz für den Tempel“ (470).

schreiben Jesus eine aus dem Frühjudentum wohl bekannte eschatologische Erwartung zu: „Jesus wird erwartet haben, daß Gott ihn [*sc.* den existierenden Tempel] zerstört und auf wunderbare Weise einen neuen Tempel an seine Stelle setzt – eine Erwartung, die nicht ohne Analogien ist (vgl. Jes 60,13; äthHen 90,28f).“<sup>35</sup> Während dieser Deutung zufolge Jesus lediglich ein „Beobachter“ des eschatologischen Handelns Gottes in bezug auf den Tempel ist, setzt sich z.B. E.P. SANDERS damit auseinander, daß Jesus sich selbst – jedenfalls nach den meisten Fassungen des Tempelwortes – eine aktive Rolle zuschreibt: Es scheint, „that Jesus either threatened the destruction of the temple, with himself playing a role, or predicted its destruction in such terms that the prediction could be construed as a threat ... Even if he said ‚I will destroy‘, however, he could only have meant that he would act as God’s agent and do so in the context of the arrival of the eschaton“<sup>36</sup>. Bezüglich des neuen Tempels, der den alten ersetzen und ablösen soll, rechnen viele anders als THEISSEN und MERZ damit – unabhängig davon, ob das nur Mk 14,58 vorkommende Attribut „nicht mit Händen gemacht“ erst ein späteres urchristliches Interpretament ist (s.o. Anm. 32) –, daß Jesus nicht einen neuen Tempelbau auf dem Zion meinte, sondern auf die Heilsgemeinde des wiederhergestellten Israels, deren Vorhut seine Jüngergruppe bereits bildete, abzielte<sup>37</sup>.

Zuletzt sind die Meinungen geteilt, inwiefern die Rolle, die sich Jesus unter Umständen selbst bei der Errichtung des neuen Tempels zuschreibt, als messianisch zu bezeichnen ist. Obwohl es die vorherrschende alttestamentlich-frühjüdische Vorstellung war, daß Gott selbst den eschatologischen Tempel errichten werde, gab es auch – ausgehend von der messianischen Deutung der Nathanweissagung in 2Sam 7 – die Erwartung, daß der Messias den neuen Tempel bauen werde (vgl. 2Sam 7,13a mit u.a. Sach 6,12 und TJes 53,5). Im Hinblick auf das Tempelwort spielt es eine entscheidende Rolle, ob man allgemein geneigt ist, Jesus der Kategorie des Messianischen zuzuordnen. Forscher, die das nicht tun, greifen meistens die Frage einer messianischen Deutung des Tempelwortes gar nicht explizit auf, während umgekehrt die Befürworter des Messiasanspruchs Jesu im Tempelwort einen Ausdruck dafür sehen<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> THEISSEN/MERZ, Jesus, 381.

<sup>36</sup> SANDERS, Jesus and Judaism, 74 (kursiv von SANDERS). In dem späteren Werk „Sohn Gottes“ äußert er sich allerdings THEISSEN und MERZ ähnlicher: „... als radikaler Eschatologe des 1. Jahrhunderts war er wahrscheinlich überzeugt davon, daß Gott das Zerstörungswerk persönlich verrichten werde“ (378).

<sup>37</sup> So etwa GASTON, No Stone, 226f, 241; MEYER, Aims, 200f; Christus Faber, 265, 266, 272; O. BETZ, Probleme des Prozesses Jesu, 631.

<sup>38</sup> Das gilt u.a. für die in der vorigen Anm. angeführten Forscher MEYER, Aims, 201 und O. BETZ, ebd. Andere Befürworter einer messianischen Interpretation, die sie nicht

### 3.3 Interpretation der Tempelaktion Jesu

Für die Tempelaktion Jesu ist in der Forschung – dem Befund des Tempelwortes entsprechend – eine Fülle weit auseinander gehender Deutungen zu verzeichnen. Wiederum scheint eine Unterscheidung nicht-eschatologischer und eschatologischer Interpretationsmuster angemessen zu sein<sup>39</sup>.

Der traditionellen Benennung der Aktion Jesu als *Tempelreinigung* liegt meistens ein nichteschatologisches Verständnis zugrunde.

Die radikalste Variante des *Reinigungsverständnisses* erblickt in dem Marktbetrieb einen prinzipiellen Gegensatz zum Tempel als gottesdienstlichem Heiligtum. Das Eindringen von Geldgeschäften und lautem Markttreiben in den Tempel störe Andacht und Gebet. Der Markt sei Ausdruck einer rein äußerlichen Betriebsamkeit, die zu der verinnerlichten Frömmigkeit, auf die es in wahrer Religionsausübung ankomme, im Widerspruch stehe. Deshalb sei die Austreibung der Verkäufer und Käufer aus dem Tempel als eine aus wahrem Eifer um die von Gott geschenkte Heiligkeit dieses Ortes (vgl. Joh 2,17) getragene *Tempelreinigung* zu bezeichnen. Eine Deutung dieser Art wurde zwar vor allem in der älteren Forschung vertreten<sup>40</sup>, findet aber bis in die jüngste Zeit Anhänger: „... den begeistertsten Wallfahrer mußte es natürlich abstoßen, wenn er sah, wie innerhalb des heiligen Bezirks allzu profane Geschäfte getätigt wurden, und auf diesem Hintergrund wurde Jesu Eingreifen geschildert.“<sup>41</sup>

---

(nur) mit der Beziehung auf das erneute Gottesvolk oder auf die Kirche verbinden, sondern am Verständnis des neuen Tempels als eines wirklichen Tempelbaus auf dem Zion festhalten, sind SCHWEMER, Irdischer und himmlischer König, 356 und STUHL-MACHER, Theologie I, 84.

<sup>39</sup> Zu Recht MATSON, Contribution, 500: „Perhaps the major dividing issue in the various interpretations of Jesus' temple action ... is whether or not Jesus' action was eschatological in focus.“

<sup>40</sup> Vgl. z.B. WOHLBERG, Markus (1910), 301f: „Der Brauch, diesen Vorhof für Opferzwecke und ähnliche mit dem Tempeldienst zusammenhängende Dinge als Handelsmarkt zu benutzen, mochte schon jahrhundertlang, seit der Errichtung des zweiten Tempels nach dem Exil, bestehen. *Jesu sieht darin eine Entweihung des Heiligtums selbst* ... Gegen den universalistischen Charakter des Tempels, der auch den sich bekehrenden Heiden sich öffnen werde, wie der Herr dort [*sc.* in dem von Jesu laut Mk 11,17 par. zitierten Schriftwort] verheißt, sündigen jene Handelsleute aufs größtliche, und das gerade im ‚Vorhof der Heiden!‘ Dort sollten auch Angehörige der Völkerwelt in Stille und Andacht beten können“ (kursiv von mir). Vgl. auch, wie noch LOHMEYER, Markus, 236 in bezug auf Jesu Handeln von „der reinigenden Tat“ spricht, denn „was Er tut, stellt die von dem geschäftigen und geschäftlichen Treiben verdunkelte Heiligkeit der Stätte wieder her, wie es manche jüdische Frommen gefordert oder ersehnt zu haben scheinen“.

<sup>41</sup> SAFRAI, Wallfahrt, 186. Auch andere jüdische Forscher sehen in der Aktion Jesu eine prinzipielle Ablehnung eines Markts im Tempel und ordnen sie z.T. einer angeblichen, schon von Sach 14,21 vertretenen breiteren Frömmigkeitsbewegung zu; vgl. neben SAFRAI, a.a.O., 185–188; FLUSSER, Prozeß und Tod, 141 („Das Wichtige daran [*sc.* Jesu Vertreibung der Händler aus dem Tempel] ist der Widerspruch Jesu gegen die Sitte, auf dem Tempelgelände Waren zum Verkauf anzubieten“); DERS., Jesus, 109f und MAZAR, Der Berg des Herrn, 117: „Jesus mag, wie andere puritanische Juden, die

Ein weniger radikales Reinigungsverständnis sieht in Jesu Handeln nicht eine Ablehnung jeglichen Tempelmarktbetriebs, sondern eine heftige Reaktion gegen herrschende *Mißstände* auf dem Tempelmarkt in Form von skrupelloser Ausbeutung (durch hohes Aufgeld beim Geldwechseln und Wucherpreise für die Opfermaterie u.ä.) seitens der hohenpriesterlichen Tempelverwaltung, der die Marktgeschäfte im Tempel unterstanden. Nach dieser Deutung ist folglich die Aktion Jesu auf der Linie der Priester- und Kultkritik alttestamentlicher Propheten zu sehen<sup>42</sup>.

Einer anderen Deutung der Tempelaktion als prophetischem Auftreten, die weniger auf den Aspekt der Reinigung denn auf einen symbolischen Protest gegen die Rolle des Tempels als Hochburg nationalistischen Fundamentalismus setzt, begegnen wir bei MARCUS J. BORG:

„Die Tätigkeit dieser ‚geistlichen Händler‘ manifestierte die scharfe Trennung zwischen heilig und profan, rein und unrein, heiligem und unheiligem Volk, was die Gebote und Taten des öffentlichen Lebens kennzeichnete. Sie waren Diener der geheiligten Ordnung der Abgrenzung ... Da der Tempel zu einer ‚Stätte der Gewalttätigen‘, zu einer ‚Räuberhöhle‘ geworden war, drohte ihm jetzt ... die Zerstörung. Die Handlung Jesu war Drohung wie auch Anklage. Weil der Tempel, das Haus Gottes, Gewalt litt, stand ihm das Gericht bevor. Die Tat Jesu provozierte die religiöse Öffentlichkeit und forderte gleichzeitig dazu auf, einen neuen Weg einzuschlagen.“<sup>43</sup>

Typisch für Jesus war BORG zufolge eine universalistische Ausrichtung, die die jüdisch-nationalistische Abgrenzung sprengt. Damit verwandt ist eine Deutung der Tempelaktion, die – ausgehend vom Zitat aus Jes 56,7 in Mk 11,17 par. – die Vertreibung der Verkäufer und Geldwechsler darauf zurückführt, daß Jesus den äußeren Vorhof des Tempels, den sogenannten Vorhof der Heiden, für das Gebet der Heiden frei machen wollte<sup>44</sup>.

---

Vorstellung gehabt haben, daß der Geist der Andacht durch das Platzgreifen des Bazarbetriebes ausgehöhlt wurde.“

<sup>42</sup> Vgl. z.B. HENGEL, *War Jesus Revolutionär?*, 15f: „Bei der sogenannten Tempelreinigung handelt es sich vermutlich um eine prophetische Demonstration, man könnte auch sagen: Provokation, bei der es ... um eine demonstrative Verurteilung ihres [*sc.* der Händler und Geldwechsler] Treibens (ging), die sich zugleich gegen die herrschende Tempelaristokratie richtete, die daraus ihren Gewinn zog.“ S. auch HORSLEY, *Jesus*, 299f und EVANS, *Cleansing or Portent of Destruction?*, 257, 269f.

<sup>43</sup> BORG, *Jesus. Der neue Mensch*, 196f; vgl. DERS., *Conflict*, 173–177. Das Beharren auf die „politics of holiness“ würde in die Katastrophe führen: „Wie die Propheten vor ihm warnte er [*sc.* Jesus], daß Jerusalem und der Tempel im Krieg zerstört würden, wenn das Volk nicht einen radikal anderen Weg einschläge“ (*Jesus. Der neue Mensch*, 184). Jesu alternativer Weg, zu dem er einlud, war die „politics of compassion“ (s. a.a.O., 178–185 [die beiden englischen Ausdrücke sind dem Original, „*Jesus. A New Vision*“, 157 entnommen]).

<sup>44</sup> Vgl. SMITH, *Objections*, 264–266.

Sowohl das Tempelreinigungsverständnis im allgemeinen als auch die besondere Beziehung der Handlung auf die Heiden, können mit einer eschatologischen Ausrichtung versehen werden<sup>45</sup>:

„Jesus ist in Jerusalem als der Bote Jahwes, der zur eschatologischen Sammlung Israels gekommen ist, erschienen. Jes 56,7, eine Verheißung (Futur κληθήσεται), wird von Jesus auf die Gegenwart bezogen. Jesus tritt im Vorhof der Heiden für die Heiligkeit des ganzen Tempelbezirks ein, für die Ermöglichung der Anbetung Jahwes auch durch die Heiden, die sich hier aufhalten durften.“<sup>46</sup>

Während diese Deutung dem Ort des Geschehens, d.h. dem Vorhof der Heiden, große Bedeutung beimißt, bestreitet E.P. SANDERS als profiliertes Vertreter der nächsten zu nennenden Auffassung explizit, daß dem Ort Bedeutung für den Sinn zukommt; es kommt vielmehr auf das *Handeln* Jesu, als eine symbolische Handlung betrachtet, selbst an: „It is reasonable to think that Jesus (and conceivably some of his followers, although none are mentioned) overturned some tables as a demonstrative action ... *the action ... symbolized destruction*. That is one of the most obvious meanings of the action of overturning itself.“<sup>47</sup> Die Zerstörung des gegenwärtigen Tempels sei allerdings SANDERS zufolge für Jesus kein Eigenzweck, sondern die notwendige Voraussetzung für eine Erneuerung<sup>48</sup>.

Hiermit ist die Brücke zur nächsten Deutungsvariante bereits geschlagen, die ganz und gar das Moment der endzeitlichen Errichtung eines neuen, eschatologischen Tempels – auf Kosten der Zerstörung des alten, gegenwärtigen Tempels – als den inhaltlichen Sinn der Handlung Jesu betont<sup>49</sup>. Die eschatologische Ausrichtung in der Deutung von Jesu Auftreten im Tempel kann sich auch darin Ausdruck verleihen, daß der Zentralbegriff der Verkündigung Jesu, die Gottesherrschaft bzw. das Reich Gottes (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ), auf Kosten der Institution des Tempels an

<sup>45</sup> MATSON, Contribution, 500: „It is possible to hold both the cleansing idea and an eschatological frame of reference. Dodd argues that the expulsion of traders was intended as a sign that the eschaton had arrived.“ Vgl. dazu DODD, Historical Tradition, 160.

<sup>46</sup> PESCH, Markusevangelium II, 199. Vgl. z.B. HAHN, Verständnis der Mission, 29f; SANDERS., Hoheitstitel, 171; DAVIES, The Gospel and the Land, 351 Anm. 46: „Jesus acted both to judge the community that had slighted the rights of Gentiles in its supreme sanctuary ... and to point forward to a better, larger community.“

<sup>47</sup> SANDERS, Jesus and Judaism, 70 (kursiv von mir).

<sup>48</sup> A.a.O., 71: „On what conceivable grounds could Jesus have undertaken to attack – and symbolize the destruction of – what was ordained by God? The obvious answer is that destruction, in turn, looks towards restoration.“

<sup>49</sup> Vgl. BURCHARD, Jesus von Nazareth, 53: „Jesus dachte wohl nicht an eine historische Katastrophe, wie sie sich vierzig Jahre später ereignete, sondern an eine übernatürliche, wenn das Reich Gottes kam, und entsprechend dann an einen wunderhaften Neubau, keine unvorbereitete Erwartung (Jub 1,17; 11QTempelrolle 29,8–18; äthHen 90,28f; Sib 5,422).“

sich in die Mitte gerückt wird: Nach GÜNTHER BORNKAMM ist z.B. die Tempelaktion Jesu „mehr als eine reformatorische Tat, die nur dem Gottesdienst im Tempel seine Reinheit wiedergeben soll ... Jesus ... reinigt das Heiligtum für den Anbruch der Gottesherrschaft“<sup>50</sup>. LYNN ALLAN LOSIE deutet in seiner Dissertation „The Cleansing of the Temple“ aus dem Jahr 1984 die Tempelaktion als „an eschatological act“<sup>51</sup> und sucht dabei den Gesichtspunkt BORNKAMMS über die Verbindung zwischen der Reinigung des Tempels und dem Anbruch der Gottesherrschaft zu präzisieren:

„A symbolic action by Jesus of cleansing the temple would ... have been an appropriate way of emphasizing his proclamation of the imminent advent of the kingdom of God. The call would have been for those participating in the activities of the cultus to depart and purify themselves in readiness for God's imminent reign.“<sup>52</sup>

Vermutlich habe Jesus sich dabei in der Rolle des eschatologischen Boten aus Jes 52,7 und 61,1f gesehen, und der Textzusammenhang Jes 52,7–12, der eine kultische Reinigung als Voraussetzung für das Kommen Gottes darstellt, habe ihn zu der Aktion im Tempel veranlaßt<sup>53</sup>.

HELMUT MERKLEIN und THOMAS SÖDING haben mit etwas unterschiedlicher Akzentuierung den Aspekt des zur Basileiaverkündigung Jesu dazugehörenden *Umkehr*rufs als den Punkt betont, worauf es ankomme:

„[D]ie Tempelaktion (ist) ein in Handlung umgesetzter Metanoia- und Glaubensruf, 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.“<sup>54</sup>

Die bereits angesprochene Verbindung der beiden Deutungsansätze der *Reinigung* und des *Eschatologischen* kann sich auch bei der messianischen Interpretation der Tempelaktion geltend machen.

Einen klassischen Ausdruck hat dieser Ansatz in der Studie von JOACHIM JEREMIAS „Jesus als Weltvollender“ aus dem Jahre 1930 gefunden: Da „seit ältester Zeit Inthronisation und Tempelerneuerung Sinnbild der Weltenwende (sind)“<sup>55</sup> und das Alte Testament wiederholt davon berichtet, wie „ein an das Ruder kommender

---

<sup>50</sup> BORNKAMM, Jesus, 140.

<sup>51</sup> Vgl. LOSIE, Cleansing, 257–271.

<sup>52</sup> A. a. O., 264.

<sup>53</sup> Vgl. a. a. O., 264–266.

<sup>54</sup> SÖDING, Tempelaktion, 61. Vgl. MERKLEIN, Jesu Botschaft, 138: „In jedem Fall sind Tempelwort und Tempelaktion in erster Linie eine theologische Provokation *Israels*. Seine wahre Situation, die auch durch Tempel und Kult nicht zu beschönigen und zu bewältigen ist, wollte Jesus aufdecken. Israel sollte in harter und schmerzlicher Konfrontation vor die *jetzt* fällige Entscheidung für seine Botschaft von der Gottesherrschaft gestellt werden“ (kursiv von MERKLEIN).

<sup>55</sup> JEREMIAS, Weltvollender, 35.

Herrscher eine Kultreform vollzieht<sup>56</sup>, wird Entsprechendes von dem bei der eschatologischen Weltenwende auftretenden Messias erwartet<sup>57</sup>. Bei dem unter dem Vorzeichen von Sach 9,9 stehenden Einzug in Jerusalem erhebt Jesus einen der königlichen Inthronisation korrespondierenden messianischen Anspruch, der in Übereinstimmung mit den traditionsgeschichtlichen Vorbildern auf Erneuerung zielenden Tempelreinigung gefolgt wird: „Entscheidend ... für die Erkenntnis, daß es sich bei dem Einzuge Jesu um eine bewußte messianische Kundgebung handelt, ist die Feststellung, daß die Tempelreinigung als messianische Kundgebung unlöslich zum Einzug gehört: *auf die Inthronisation folgt die Tempelrenewerung ...* In heiligem Zorn über die Heiligtumsschändung treibt Jesus die Wechsler und Verkäufer aus dem Vorhof.“<sup>58</sup>

Neben JEREMIAS hat u.a. der jüdische Gelehrte JOSEPH KLAUSNER in seinem Werk „Jesus von Nazareth“ eine messianische Deutung des Auftretens Jesu vertreten. Ihm zufolge zog Jesus, nachdem er seine messianische Sendung klar erkannt hatte und sich dem jüdischen Volk als Messias offenbaren wollte, nach Jerusalem, um das Volk angesichts des Kommens des Messias zur Buße und zu guten Werken aufzurufen<sup>59</sup>:

„Um die Menschen aber zur Buße zu bringen und aller Aufmerksamkeit auf den Messias und das mit seiner Offenbarung verbundene Gottesreich zu lenken, mußte Jesus eine große, weithin sichtbare Tat vollbringen, die ihm Ruhm und Ruf verschaffte ... Welche große, öffentliche, religiöse Tat aber konnte die Aufmerksamkeit mehr auf ihn lenken als eine Aktion im Innern des Tempels, dem heiligsten aller heiligen Plätze, der jetzt, wenige Tage vor dem Pessachfeste, von Juden aus allen Teilen des Landes voll war? Also beschließt Jesus, den Tempel zu reinigen.“<sup>60</sup>

Für KLAUSNER ist folglich die Aktion im Tempel eine messianische Demonstration, die zwar z.T. durch die dort herrschenden Zustände

<sup>56</sup> A.a.O., 37. JEREMIAS nennt die Könige Asa und Hiskia als Beispiele.

<sup>57</sup> A.a.O., 38. Als Beispiel aus vorntl. Zeit nennt JEREMIAS äthHen 90,28ff; ein „besonders eindruckliches Beispiel“ für die nach der Tempelzerstörung 70 n.Chr. vollends unlösliche Einheit von Tempelrenewerung und Inthronisation des Messias sei 4Esr 9,38–10,27.

<sup>58</sup> A.a.O., 42f (Hervorhebung von JEREMIAS). In neuerer Zeit hat T.A. MOHR, Markus- und Johannespassion (1982) ein königlich-messianisches Verständnis der Tempelaktion vertreten, das auf traditionsgeschichtlicher Grundlage über Inthronisation und Kultreform hinaus um den Aspekt des Bundesschlusses bereichert ist (s. a.a.O., 96–99).

Auch die zelotische Deutung BRANDONS (s.o. S. 9 mit Anm. 25) sieht im Einzug Jesu eine messianische Proklamation (vgl. Jesus and the Zealots, 349f), aber er begnügt sich mit der Feststellung, daß diese messianische Demonstration (nach dem synopt. Bericht) von der Tempelaktion gefolgt wurde, ohne den messianischen Aspekt weiter zu entfalten. In der Tempelaktion sieht er vielmehr einen revolutionären Angriff auf die mit der römischen Besatzungsmacht kooperierende hohepriesterliche Aristokratie (vgl. a.a.O., 331ff).

<sup>59</sup> KLAUSNER, Jesus von Nazareth, 431f.

<sup>60</sup> A.a.O., 432.

bedingt sei<sup>61</sup>, aber in der Hauptsache, die Aufmerksamkeit auf die Person Jesu als den Messias lenken solle.

Aus der jüngsten Zeit ist vor allem PETER STUHLMACHER zu nennen als ein Forscher, der nachdrücklich die Tempelaktion Jesu als messianisch bezeichnet und dabei eine Reihe von theologisch gewichtigen Momenten mit einbezieht: Die sogenannte Tempelreinigung sei eine „messianische Demonstration“<sup>62</sup> bzw. eine „messianische Zeichenhandlung“<sup>63</sup>, „mit der Jesus die Tempelpriesterschaft aufforderte, sich seinem Umkehrruf zu stellen“<sup>64</sup>. Jesus „griff sogar den Opferbetrieb im Tempel an, solange dieser an seinem messianischen Umkehrruf vorbei praktiziert wurde“<sup>65</sup>. „Was die Bedeutung dieser Zeichenhandlung Jesu anbetrifft“, sei es wahrscheinlich, „daß Jesus tatsächlich den Tempel für den neuen messianischen Gottesdienst reinigen wollte“<sup>66</sup>.

Zuletzt soll GEORGE WESLEY BUCHANANS Aufsatz „Symbolic Money-Changers in the Temple?“ erwähnt werden als Beispiel für die Verbindung einer messianischen Deutung mit der Bestreitung der Historizität der Tempelaktion: Seiner Meinung nach ist der Bericht darüber eine nach Art des jüdischen Midrasch entstandene und gestaltete Erzählung, die von dem nachösterlich-urchristlichen Glauben, Jesus sei der Messias, ausgehend, ihm die Reinigung des Tempels als eine der vom Messias erwarteten und zu vollziehenden Handlungen nachträglich zugeschrieben hat<sup>67</sup>.

---

<sup>61</sup> Vgl. a.a.O., 434: Das ganze Markttreiben an heiliger Stätte „wird ... einen wahrhaft religiösen Menschen sehr verstimmen. Das Volk in Jerusalem hatte sich zweifellos schon an diesen Tempelhandel gewöhnt; im allgemeinen macht derartiges ja auf Stadtbewohner keinen allzu starken Eindruck. Aber die Besucher des Tempels aus den kleinen Städten und Dörfern waren darüber sehr ärgerlich. Und vor allem Jesus war tief betroffen.“

<sup>62</sup> STUHLMACHER, *Theologie I*, 83.

<sup>63</sup> A.a.O., 146; vgl. a.a.O., 113.

<sup>64</sup> A.a.O., 146.

<sup>65</sup> A.a.O., 102; vgl. a.a.O., 84: „Ziel der Handlung war, die Jerusalemer Priesterschaft zu zwingen, den üblichen Opferkult nicht mehr länger an Jesu Verkündigung der βασιλεία vorbei zu vollziehen, sondern sich im Tempel auf die Zeit des neuen Gottesdienstes zu rüsten.“ Vgl. auch DERS., *Die Stellung Jesu und des Paulus zu Jerusalem*, 143: „Einen Kult, der Israel Sühne- und Sündenvergebung an seinem messianischen Umkehrruf vorbei gewährte, konnte Jesus unmöglich dulden.“

<sup>66</sup> STUHLMACHER, *Theologie I*, 151.

<sup>67</sup> Vgl. BUCHANAN, *Money-Changers*, 284: „If Jesus never cleansed the temple at all but instead this event had been attributed to him from the necessity of the doctrines and messianic expectations, it is easy to understand why there are differences between the Johannine and the synoptic accounts of this supposed event.“ In dem Abschnitt „Conclusions“ stellt BUCHANAN fest, die Summe der herangezogenen und erwogenen Befunde und Argumente „suggests a midrashic composition“ (a.a.O., 290).

### 3.4 Abschließende Bilanz

Die dargelegten forschungsgeschichtlichen Perspektiven zur Beurteilung der Historizität und der Interpretation der Tempelaktion und des Tempelwortes Jesu können hoffentlich als Diskussionshorizont für die nun folgenden Ausführungen dienen. Eine forschungsgeschichtliche Vollständigkeit oder Repräsentativität der im Laufe des 20. Jahrhunderts gelieferten Beiträge zu den beiden neutestamentlichen Überlieferungen über die Tempelaktion und das Tempelwort wird mit diesem Kapitel jedoch auf keinen Fall beansprucht.

Zwei neue Bücher, die sich mit der Thematik dieser Studie beschäftigen, sind leider so spät im Jahre 1999 erschienen, daß sie hier nicht mitberücksichtigt werden können. Es handelt sich zum einen um den auf ein Symposium in Greifswald im März 1998 zurückgehenden Sammelband „Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum“<sup>68</sup>, der mehrere Beiträge zu einzelnen Themen enthält, die von Interesse und Relevanz für viele der in dieser Studie behandelten Fragen enthält. Das zweite Buch ist die Studie KURT PAESLERS über das Tempelwort Jesu<sup>69</sup>. Diese Monographie, die auf eine 1997 von der Theologischen Fakultät an der Universität Erlangen / Nürnberg angenommene Dissertation zurückgeht, ist ohne Kenntnis meiner drei Jahre zuvor angenommenen Dissertation „Jesu Kritik am Tempel“, auf der diese Studie aufbaut (s. das Vorwort), geschrieben worden. Obwohl ich es bedauere, daß ich PAESLERS Arbeit nicht mehr habe berücksichtigen können, kann es vielleicht für die weitere Erforschung der Stellung Jesu zum Tempel eine interessante und günstige Konstellation sein, daß im Laufe von wenigen Monaten mehrere voneinander unabhängig entstandene Arbeiten, die sich thematisch überschneiden, erschienen sind.

---

<sup>68</sup> Das von B. EGO / A. LANGE / P. PILHOFER herausgegebene Werk ist als Band 118 in der Reihe „Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament“ im Verlag Mohr Siebeck, Tübingen 1999, erschienen. Mein darin enthaltener Beitrag „Jesus' Symbolic Act in the Temple (Mark 11:15–17): The Replacement of the Sacrificial Cult by his Atoning Death“, S. 461–475, kann als Zusammenfassung des hier breit entfalteten Verständnisses der Tempelaktion Jesu aufgefaßt werden.

<sup>69</sup> K. PAESLER, *Das Tempelwort Jesu. Die Traditionen von Tempelzerstörung und Tempelerneuerung im Neuen Testament*, FRLANT 184, Göttingen 1999.

## Teil II

### Das Tempelwort Jesu (Mk 14,58 und Parallelen)



## Kapitel 2

# Messianische Tempeltraditionen im Alten Testament und im Frühjudentum

### 1. Der Tempel auf dem Zion<sup>1</sup>

Seit Jahrhunderten hafteten tiefverwurzelte Traditionen an der Stadt Jerusalem und ganz besonders an dem Tempel in der Stadt, deren Bedeutung für das Judentum zur Zeit des Jesus von Nazareth kaum überbewertet werden kann. Die Anfänge dieser herkömmlich unter der Chiffre *Zions-*tradition(en) bezeichneten Motiv- und Traditionszusammenhänge scheinen in die vorisraelitische bzw. vordavidische Zeit Jerusalems zurückzureichen. Im Alten Testament ist der Name Zion vor allem an den Berg Rücken geknüpft, auf dem Salomo den Tempel baute (vgl. Ps 78,68f). In der Fortentwicklung wurde der Terminus auf die ganze Stadt Jerusalem und dann sogar auf das ganze Volk Israel ausgeweitet (vgl. u.a. Thr 2,6–8; Jes 51,16; Sach 2,11; 8,2f)<sup>2</sup>. Das für die Zionstraditionen Charakteristische oder gar Konstitutive hängt jedoch an dem, was Jahwes Beziehung zu und Bindung an den Tempel kennzeichnet und erst mit diesem göttlichen Bezug gegeben ist. Aus diesem Grund ist es berechtigt, auch wenn Stadt

---

<sup>1</sup> Die folgende Darlegung beschränkt sich auf das Notwendigste. Für eine historische und archäologische Orientierung über den salomonischen, den zweiten und den herodianischen Tempel in Jerusalem s. ÄDNA, *Art. Tempel*, 1534–1539, und für eine Übersicht über die Zionstraditionen s. LEVENSON, *Art. Zion Traditions*, sowie das zweite, „Zion in the first and second temple periods“ überschriebene Kapitel in TAN, *The Zion Traditions and the Aims of Jesus*, 23–51. Von beträchtlichem Interesse ist auch die Darlegung über den Tempel in Jerusalem und mit ihm verbundene theologische Motive in MEYER, *Christus Faber*, 218–251, 272–275.

<sup>2</sup> Für die verschiedenen Bedeutungen von „Zion“ s. LEVENSON, a.a.O., 1098f: „Once the name of a ridge in pre-Davidic Jerusalem, it [*sc. Zion*] had now become a designation for the people of Israel themselves, though *without having shed its spatial reference*. Since the fates of the Temple Mount, of Jerusalem, and of the whole house of Israel were inextricably intertwined in the temple theology, it stands to reason that the same term could come to refer to any and all of the three“ (das ganze Zitat ist S. 1099 entnommen, kursiv von mir).

und Volk unter den Terminus Zion fallen, die Theologie des Tempels in den Vordergrund zu rücken.

Mit der Überführung der Lade, mit der die gnädige Präsenz Jahwes verbunden war<sup>3</sup>, auf den Zion erfolgte Jahwes Erwählung dieses Ortes (vgl. Ps 132; 1Reg 8,1–13.29f; Dtn 12,5–7.11) zu seiner „Wohnstätte“ (Ps 132,13f; 1Reg 8,12f) bzw. zur „Wohnstätte“ seiner Herrlichkeit (Ps 26,8; 1Reg 8,11) oder seines Namens (1Reg 5,17.19; 9,3). Folgen der Einwohnung Jahwes auf dem Zion waren die absolute Unerschütterlichkeit und Sicherheit des Ortes gegen allerlei Gefahren von außen (vgl. u.a. Ps 9; 20; 46; 48). In politisch und militärisch bedrohlichen Situationen rekurrierte insbesondere der Prophet Jesaja auf diesen Aspekt der Zionstradition, um den jeweils amtierenden König vom Abschließen internationaler Bündnisse abzuhalten (vgl. Jes 7,1–17; 30,1–5; 31,1–3 mit 14,32; 17,12–14; 29,5–8; 31,4f)<sup>4</sup>. Es waren aber gerade die Propheten, die jene Pervertierung der Zionstheologie, die in der Loskoppelung des auf dem Zion gewährten Schutzes des Gottesvolkes von dessen Verpflichtung zum Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes bestand, geißelten und Tempel, Stadt und Volk sogar Vernichtung und Untergang weissagten (s.u. Abschnitt 3, S. 35ff)<sup>5</sup>.

Weitere Folgen der Einwohnung Jahwes auf dem Zion sind die Erhöhung des Tempelberges über alle anderen Berge der Welt (Ps 48,3) und seine von dort ausgehende königliche Herrschaft über die ganze Welt (vgl. die sogenannten Jahwe-König-Psalmen Ps 47; 93; 96–99). Diese Aspekte der Zionstheologie wurden bereits von vorexilischen Propheten eschatologisch ausgestaltet: Am Ende der Tage wird die bereits gegenwärtig im Gottesdienst besungene und bekannte Erhöhung Zions verwirklicht werden (s. bes. Jes 2,2a; Mi 4,1a); und die Weltherrschaft Jahwes wird in der Weise ersichtlich werden, daß alle Völker zu seinem Tempel auf dem Zion strömen werden und er durch seine Weisung und Rechtsprechung den Frieden auf der ganzen Welt durchsetzen wird (vgl. Jes 2,2b–4; Mi 4,1b–4; Jer 3,17; Sach 8,20–23).

Mit der Vernichtung des Südreiches Juda, der Verwüstung der Stadt Jerusalem und der völligen Zerstörung des Tempels durch den babylonischen König Nebukadnezar 587 v.Chr. (2Reg 25; Jer 52) brach eine tief

<sup>3</sup> Vgl. Num 10,33–36; 14,44 und die Rolle der Lade im Landnahmebericht des Jos (s. Kap. 3–4; 6).

<sup>4</sup> VON RAD, Theologie, stellt den größten Teil seiner Darlegung der Theologie Jesajas unter die Überschriften „Der Zion“ (II, 162–175) und „Der Gesalbte Jahwes“ (II, 175–181). (S. sonst die Register der beiden Bände für weitere Ausführungen VON RADS zur Zionüberlieferung und zum Messias.)

<sup>5</sup> S. MAIER, Konfliktpotential 175–178 über „die Wohntempelvorstellung“ und deren Implikationen in bezug auf Zerstörungsdrohungen; sie implizieren, daß Gott den von ihm zur Wohnstätte erwählten Tempel verlasse bzw. verlassen werde.

erschütternde Krise über Israel herein. Allerdings konnte man während der folgenden Exilszeit in der theologischen Verarbeitung der Katastrophe an die Verkündigung der bis zuletzt wirksamen Gerichtspropheten, etwa Jeremia und Ezechiel, anknüpfen, die die verheerende Katastrophe geweissagt hatten, ohne dabei das Vertrauen in die mit dem Zion verbundenen unverbrüchlichen Verheißungen Jahwes preiszugeben. In der Tat gewannen die Zionstraditionen an Bedeutung durch die Krise des Exils und in der nachexilischen Zeit. Der scharfe Kontrast zwischen den mißlichen Zuständen der erfahrenen Gegenwart und den an den Zion und die Gottesstadt geknüpften überschwenglichen Hoffnungen beförderte eine zunehmende *Eschatologisierung* der Zionstraditionen. In der eschatologischen Heilszeit wird Gott den Zion und seinen Tempel verherrlichen, alle Vertriebenen seines Volkes dorthin zurückführen und mit ihnen auch die heidnischen Völker, die alle auf dem Zion ihn als den einzigen wahren Gott anerkennen und anbeten werden (vgl. u.a. Jes 60–62; 66,18ff; Sach 2,10–17; 8,2–8)<sup>6</sup>.

Diese Sicht und diese Erwartung wurde in den nachfolgenden Jahrhunderten bis in die neutestamentliche Zeit hinein im Frühjudentum beibehalten: Weil die Erwählung Zions und Jerusalems als Gottes „Wohnstätte“ feststeht (Sir 24,11; Bar 4,30; Tob 1,4; TestLev 10,5; TestDan 5,12f), wird Gott gewiß den Tempel auf dem Zion verherrlichen und die Zerstreuten Israels dorthin in Begleitung der Völker zurückführen (Tob 13,5.10–13.16–18; Bar 4,36f; 5,5f; 2Makk 1,27–29; Sib 3,702–731.772–776; TestBenj 9,2; 1QM XII,12–15; 11QPs<sup>a</sup> [11Q5] XXII; vgl. auch das Gebet in Sir 36, bes. V. 13f [hebräisch (= griechisch V. 18f)])<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> TAN, *Zion and Jesus*, 29: „Post-exilic prophets prophesied the restoration of Jerusalem to a splendour grander than before. It therefore became a vehicle for eschatological hopes. Many traditional elements of Zion theology reappeared in different guises in the Zion eschatology of the prophets and the concept of an eschatological Zion is found widely distributed over the entire prophetic corpus.“ In der begleitenden Anm. 33, führt TAN, ebd. insgesamt 78 Belege aus den Prophetenbüchern (einschließlich Dan 9,24–26) an.

<sup>7</sup> Wie noch im einzelnen vorzuführen sein wird, irrt sich TAN, wenn er in den abschließenden „Conclusions“ seiner traditionsgeschichtlichen Ausführungen eine allmählich verringerte Bedeutung des Tempels in der eschatologischen Zionstradition meint feststellen zu können: „... the prominence of Zion outstripped the prominence of the temple when it came to eschatology“ (a.a.O., 51).

BORG, *Conflict*, 163–170 zeichnet ein viel zu einseitiges Bild von der Rezeption der Zionstraditionen als einer nationalistischen und sich abgrenzenden Heiligkeitsbewegung. HORSLEY, *Jesus*, 287–291 veranschlagt die Ablehnung des Tempels im Frühjudentum viel zu hoch. Seine Bemühung, die Verbreitung und Bedeutung der Erwartung eines neuen Tempels als entsprechend gering darzustellen, ist mißlungen. Eine verlässliche Darlegung über die Hoffnung auf einen neuen Tempel im Frühjudentum bietet dagegen SANDERS, *Judaism* 290–295. M.E. hat SANDERS recht, wenn er in einem anderen Zusammenhang zugespitzt feststellt: „I think that it is almost impossible to make too much of

2. Der Messias<sup>8</sup>

Der Terminus „Messias“ geht auf das zweimal im Neuen Testament vorkommende Wort (ὁ) Μεσσίας (Joh 1,41; 4,25) zurück, das seinerseits eine griechische Transliteration des hebräischen Wortes מָשִׁיחַ (מְשִׁיחַ) oder des entsprechenden aramäischen מְשִׁיחָא mit der Bedeutung „Gesalbter“ darstellt. Sowohl diese beiden Belege als auch die viel zahlreicheren Beispiele der Benutzung der entsprechenden griechischen Vokabel (ὁ) χριστός im Neuen Testament setzen voraus, daß Messias ein klar definierter Titel einer bestimmten Gestalt ist. Inwiefern dieser neutestamentliche Befund einer bereits im Alten Testament und im Frühjudentum feststehenden Tatsache entspricht, ist in der Forschung umstritten. MARINUS DE JONGE kann als typischer Vertreter einer größeren Gruppe namhafter Forscher zitiert werden, die die Bedeutung des Messias im Alten Testament und Frühjudentum als gering einschätzen:

„The Christian focus upon the person of Jesus has led to an undue concentration on the *person* of the Messiah in Jewish thought, even in the works of recent scholars. One should realize that in the OT the term ‚anointed‘ is never used of a future savior/redeemer, and that in later Jewish writings of the period between 200 B.C. and A.D. 100 the term is used only infrequently in connection with agents of divine deliverance expected in the future. The use of the term ‚Messiah‘ to denote any figure expected to introduce an era of eternal bliss, regardless of the terminology used in the source, leads to confusion.“<sup>9</sup>

Zu einem kräftigen Gegenschlag gegen diese minimalistische Position hat nun WILLIAM HORBURY in seinem Buch „Jewish Messianism and the Cult of Christ“ aus dem Jahr 1998 ausgeholt. Er stellt ihr seine Gegenthese eines theologisch gewichtigen und einflußreichen „Messianismus“ entgegen:

---

the Temple in first-century Jewish Palestine“ (Historical Figure, 262 [= Sohn Gottes, 383]).

<sup>8</sup> Aus der schier uferlosen Lit. beschränke ich mich im folgenden weitgehend auf DE JONGE, *Art. Messiah* und HORBURY, *Jewish Messianism*. Für weitere einschlägige Einführungen s. etwa J.A. MOTYER, *Art. Messiah*, A. Im Alten Testament, in: Das Große Bibellexikon, Bd. II, hg. v. H. BURKHARDT u.a., Wuppertal/Gießen 1988, 966–972; O. BETZ, *Art. Messiah*, B. Im zwischentestamentlichen Judentum, a.a.O., 972–974; H. STRAUSS, *Art. Messias/Messianische Bewegungen*, I. Altes Testament, TRE XXII, 1992, 617–621; G. STEMBERGER, *Art. Messias/Messianische Bewegungen*, II. Judentum, a.a.O., 622–630. Zu VON RAD s. Anm. 4 oben.

<sup>9</sup> DE JONGE, *Art. Messiah*, 777f (kursiv von DE JONGE). In diesem Lexikonartikel faßt DE JONGE die Ergebnisse seiner über Jahrzehnte dauernden Beschäftigung mit der Messiasfrage zusammen. Eine Reihe anderer Vertreter dieses „minimalistischen“ Verständnisses sind aufgeführt bei HORBURY, *Jewish Messianism*, 171 Anm. 4, 5. Aus der von mir benutzten Lit. können SANDERS, *Judaism*, 295–298 und BROWN, *Death I*, 473–475 als Beispiele angeführt werden.

„... a rich but largely consistent messianism grew up in pre-exilic and later Israel. In the Old Testament it forms an important theme, which was given clarity and impetus through the editing and collection of the Old Testament books. It cohered with the theme of the kingdom of God. Messianism was then correspondingly influential in the Judaism of the Greek and Roman periods, and the biblical passages which expressed it were at the heart of a vigorously developing interpretative tradition, with vivid details which formed a ramified but not incoherent messianic myth and expectation. Superhuman and spiritual traits regularly appeared in the messianic portraits.“<sup>10</sup>

Obwohl im Alten Testament eine Salbung auch (Hohen-)Priestern und Propheten in Verbindung mit deren Amtseinsetzung zuteil werden kann, ist es die *königliche* Salbung, die vorherrscht. Sie „indicates divine election“ und „denotes the exclusive, intimate relationship between the God of Israel and the king whom he has appointed and given the power to reign in his name. The king is God’s representative on earth and is thought to participate in God’s sovereign rule“<sup>11</sup>. HORBURY zufolge ist es irreführend, die gewaltigen Aussagen an und über den (gesalbten) König im Alten Testament (vgl. u.a. 2Sam 7,12–14; Ps 2,2.7–9; 89,20–30; Jes 9,5f; 11,1–5; Mi 5,1–3) einer Königsideologie zuzuschreiben, die strikt von jeglichem Messianismus abzugrenzen wäre. Denn obwohl etwa die sogenannten Königspsalmen sich zunächst zwar auf den jeweils gegenwärtig herrschenden König beziehen, transzendieren sie nichtsdestoweniger die faktische Wirklichkeit und weisen damit in die Zukunft<sup>12</sup>.

„Messianism can ... be regarded as a deep-rooted and long-standing influence in the community at the beginning of the Second-Temple period. The core of its literary tradition consisted of royal psalms of praise and oracles of good hope, reflecting often fragmentarily the myth of a saviour king. This material was strongly marked by ascription to the monarch of superhuman and divine characteristics and titles. The expectations embodied in this myth and its literary reflections had been bound up with Israelite kingship from its inception, and the tradition as it survives is marked by Davidic dynastic loyalty and the exaltation of Zion. Expectations will have been renewed with each king, and probably each year, but they could also be developed in special hopes for a coming deliverer and in connection with particular persons.“<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> HORBURY, *Jewish Messianism*, 2.

<sup>11</sup> DE JONGE, *Art. Messiah*, 778 und 779.

<sup>12</sup> HORBURY, *Jewish Messianism*, schließt einen längeren forschungsgeschichtlichen Bericht über die Ursprünge des Messianismus, in dem u.a. die Frage, „how are the praises of a present king in the royal psalms related to messianic hope“ (13), im Vordergrund gestanden hat, mit der Feststellung ab, daß wir vielleicht sogar behaupten können, „that the praises of the king will always have been messianic in character, irrespective of any hint of non-fulfilment, for in hymns of praise the present king becomes for the moment the godlike figure of the ideal king“ (24).

<sup>13</sup> HORBURY, a.a.O., 25.

Der alttestamentliche Messianismus starb mit dem Untergang der davidischen Monarchie in Jerusalem nicht aus; vielmehr kam das ihm innewohnende „Zukunftspotential“ durch den Verlust eines gegenwärtigen Königs in der nachexilischen Zeit noch mehr zum Tragen als zuvor<sup>14</sup>. HORBURY meint nachweisen zu können, daß messianische Hoffnungen ihren Stempel sowohl der redaktionellen Gestaltung einzelner alttestamentlicher Schriften als auch der redaktionell-kanonisierenden Sammlung ganzer Gruppen von Schriften, die in der persisch-hellenistischen Zeit erfolgte, aufdrückten<sup>15</sup>. Dieser bereits in der redaktionellen Bearbeitung des hebräischen Alten Testaments feststellbare Zug setzt sich in der griechischen Septuaginta, und zwar schon in dem bereits im 3. Jh. v.Chr. im ptolemäischen Ägypten fertiggestellten Pentateuchteil, fort<sup>16</sup>. Dem LXX-Pentateuch kommt als Dokument aus einer sonst quellenarmen Zeit große Bedeutung zu; HORBURY hebt vor allem zweierlei hervor<sup>17</sup>:

„First, as a witness to messianism in the third century it attests the tendencies which will have been strong at the end of the Persian period, and it illustrates the situation before the time of Ben Sira and the more frequently discussed Hasmonaeon and Herodian evidence for messianism. Secondly, it shows that, not long after Alexander the Great, messianism was sufficiently prominent in communal Jewish understanding of the scriptures to find its place in interpretation of the Pentateuch, the ‚book of Moses‘ which was central and universally revered in the Jewish community.“

In der Zeit der ptolemäischen Fremdherrschaft mit dem Hohenpriester am Jerusalemer Tempel als ranghöchstem Führer des jüdischen Volkes bleibt das Königsgesetz in Dtn 17,14–20 in der Wiedergabe der LXX „an emphatic commandment to set up a ruler who shall be both divinely-

---

<sup>14</sup> Auch DE JONGE, *Art. Messiah*, 787 gibt dies zu: „In the Royal Psalms ... [t]he psalmists make far-reaching assertions, but these are always connected with the reigning king ...but not with a future son of David. Yet these psalms, which continued to be sung long after there were any kings in Jerusalem, will have helped to shape the hope for an ideal Davidic king. So did the prophecies concerning a future king from David's family ...“

<sup>15</sup> S. HORBURY, a.a.O., 25–29. „The collection of the books ... and the editing of the individual books, produces a series of what can be properly called messianic prophecies, envisaging the future – sometimes evidently the immediate future. This occurs within the period of the growth of the Old Testament, and accords with a major Old Testament theme, the eschatological interest of Deuteronomy and parts of the prophetic corpus. It was also momentous for the later development of messianism“ (29). Vgl. auch a.a.O., 37: „The Old Testament books were so edited that they emerge collectively as a messianic document.“

<sup>16</sup> Für grundlegende Orientierung über die Septuaginta s. S.P. BROCK, *Art. Septuaginta*, TRE VI, 163–168 (Teil des *Art. Bibelübersetzungen I*) und E. TOV, *Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik*, Stuttgart/Berlin/Köln 1997, 112–119.

<sup>17</sup> „The LXX Pentateuch and royal messianism“ behandelt HORBURY in *Jewish Messianism*, 46–51. Das folgende Zitat ist S. 47 entnommen.

chosen and Israelite“<sup>18</sup>. Dieser göttliche Befehl wird durch die Rezeption der Weissagungen Jakobs in Gen 49,10, Bileams in Num 23,21; 24,7.17 und des Mose in Dtn 33,4f noch weiter verstärkt:

„These three oracular passages are made to refer, more clearly than in the Hebrew, to the Israelite succession of rulers, and the use of *archon* in all three binds them more closely than in the Hebrew to the Israelite ruler ordained in Deuteronomy.“<sup>19</sup> „The LXX interpretation attests the reading of these oracles as a series, in the manner which, it was urged above, the formation of the biblical canon naturally commended. At the same time these LXX passages point to a consistent set of messianic hopes, constituting an expectation centred on a royal messiah which was sufficiently central and widespread among Jews of the third century to be included in the interpretation of the Pentateuch.“<sup>20</sup>

Die messianologische Bearbeitung der LXX wurde in der Übersetzung der Prophetenbücher und der Psalmen weitergeführt, und der Messianismus ist auch in einer Reihe anderer Schriften aus dem 2. und 1. Jh. v.Chr. bezeugt<sup>21</sup>. HORBURY meint, daß diese Tatsachen gebührend berücksichtigt werden müssen, um nicht vorschnelle falsche Folgerungen aus dem weitgehenden Schweigen über den Messias in mehreren der sogenannten alttestamentlichen Apokryphen (u.a. Bar, Tob, Jdt, 1Makk, 2Makk, Weish) zu ziehen. Es können einerseits partiell plausible Gründe genannt werden, warum diese Schriften nichts über den Messias sagen, andererseits lassen sich bei genauerem Hinsehen thematische Kohärenzen mit dem Messianismus beobachten<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> A.a.O., 48.

<sup>19</sup> A.a.O., 48f. Worauf HORBURY Bezug nimmt, ist, daß die LXX in Dtn 17,15 ἀρχων statt der am häufigsten zur Wiedergabe von מֶלֶךְ benutzten Vokabel βασιλεύς anwendet. Für Einzelheiten zu diesen Stellen s. a.a.O., 50f.

<sup>20</sup> A.a.O., 51.

<sup>21</sup> Neben der LXX nennt HORBURY, a.a.O., 53 Jub (s. bes. Kap. 31), TestXII (s. bes. TestJud 24), PsSal (d.h. 17 und 18) und relevante Passagen aus Sib 3 (s. bes. V. 652–656) sowie äthHen (s.u. Anm. 23).

Unter diesen Schriften, auf die sich HORBURY beruft, ist vor allem TestXII umstritten. Der überlieferte Text von TestXII weist nämlich eindeutige christliche Spuren auf; ob sie einer sekundären christlichen Bearbeitung einer ursprünglich jüdischen Schrift entstammen oder ob das ganze Werk ein erst (juden-)christliches Erzeugnis ist, wird in der Forschung heiß diskutiert. Für ein m.E. berechtigtes Plädoyer zugunsten eines jüdischen, vorchristlichen Ursprungs und eine gute Übersicht auch zu der Diskussion über die Ursprungssprache und das Alter von TestXII s. SCHÜRER, History III.1, 767–775.

<sup>22</sup> So etwa bezeugen die Makkabäerbücher die Überschneidung von Königtum und Messianismus; Weish ist implizit messianisch, insofern es in Kap. 6–9 das Vorbild Salomos und die segensreichen Auswirkungen der königlichen Weisheit für das Volk als eine zukünftige Möglichkeit darstellt; und Sir nennt im Lob der Väter (Kap. 44–50) den Bund mit David an kompositorisch auffälliger Stelle (45,25) und läßt den Davidsteil in 47,1–11 mit einer Aussage über das Recht des Königtums (so der hebräische Text: קַיִן מִמְּלֶכֶת) bzw. den Königsbund (so der griechische Text: διαθήκη βασιλέων) und den

Bezüglich des apokalyptischen Schrifttums und der Qumranschriften herrscht insgesamt größere Übereinstimmung in der Forschung über die vorhandenen messianischen Komponenten, obwohl die Meinungen darüber auseinandergehen, wie repräsentativ für das Frühjudentum im allgemeinen die in diesen Schriften gehegten Zukunftserwartungen waren. Eine detaillierte Beschreibung einer messianischen Gestalt und deren Wirken finden wir vor allem in den Bilderreden äthHen 37–71<sup>23</sup> und in den beiden vom Ende des 1. Jh.s n.Chr. stammenden Apokalypsen syrBar (vgl. 29–30; 39–40; 70–74) und 4Esr (vgl. 7,26–29; 11,1–12,3; 13,1–56)<sup>24</sup>. Die Qumranschriften kennen den königlichen, davidischen Messias bzw. „den Messias Israels“ (1QS IX,11; 1QSa [1Q28a] II,14.20; 4QFlor [4Q174] I,11–13; 4QPB [4Q252] V,3–4), rücken ihm jedoch entsprechend der priesterlichen Ausrichtung der Gemeinde den priesterlichen Gesalbten bzw. „den Messias Aarons“ an die Seite bzw. stellen ihm diesen in der führenden Position voran (1QS IX,11; 1QSa [1Q28a] II,11ff; vgl. zur priesterlichen Vorrangstellung auch 1QM XV,4; XVI,13; XVIII,5; XIX,11 und 11QTR [11Q19] LVII,11–15; LVIII,18–21)<sup>25</sup>.

WILLIAM HORBURY warnt davor, die Besonderheit und Bedeutung der qumranischen Konzeption zweier Messiasse mit dem priesterlichen in der Vorrangposition überzubewerten. Eine zwischen Priester und König geteilte Führerschaft begegnet im 6. Jh. v.Chr. bei Serubbabel und Josua (s.u. S. 58ff) und hat ein gewisses Vorbild bereits bei Mose und Aaron. Das Zusammenwirken beider ist ferner von TestXII vertreten. Es sei vielmehr auffällig, wie wenig einflußreich das Konzept zweier Messiasse auf die Dauer wurde und wie sogar ein Teil der Qumranschriften das messianische Hauptkonzept des einen königlichen Messias vertrat, während sie in Übereinstimmung mit vielen anderen jüdischen Schriften aus den letzten Jahrhunderten v.Chr. und dem 1. Jh. n.Chr. ihn als Richter und Vernichter seines

---

königlichen Thron ausklingen. Vgl. zu den atl. Apokryphen HORBURY, a.a.O., 52–58 und seine Zusammenfassung auf S. 63: „The silence of many probably second-century books of the Apocrypha on messianic hope, during a period when such hope is being expressed in other writings, should not be interpreted as excluding messianism. The strength of Davidic expectation is impressively attested in Ecclesiasticus [sc. Sir] and I Maccabees.“

<sup>23</sup> Vorherrschender Titel dieser Gestalt ist in den Bilderreden der auf Dan 7 zurückgehende „Menschensohn“ (46,1–4; 48,2; 62,5.7.9.14; 63,11; 69,26f.29); er wird jedoch ausdrücklich mit dem Messias identifiziert (48,10; 52,4). Die Datierung der Bilderreden ist sehr umstritten; s. zur Diskussion darüber S. UHLIG, Das äthiopische Henochbuch, JSRZ V/6, 1984, (461–780) 574f.

<sup>24</sup> Vgl. DE JONGE, *Art. Messias*, 785f.

<sup>25</sup> Vgl. DE JONGE, a.a.O., 782f und HORBURY, a.a.O., 59f. Zu den messianischen Erwartungen der Qumrangemeinde s. aus der reichhaltigen Lit. z.B. L.H. SCHIFFMAN, *Messianic Figures and Ideas in the Qumran Scrolls*, in: J.H. CHARLESWORTH (Ed.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis 1992, 116–129 und F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Messianische Erwartungen in den Qumranschriften*, JBTh 8, 1993, 171–208.

gottlosen Widersachers schildern. „The development of the technical term messiah would indeed hardly have been possible if two figures had normally been in view.“<sup>26</sup>

Wenn trotz gegenteiliger Behauptungen die Erwartung des davidisch-königlichen Messias eine im Alten Testament tief wurzelnde und im Frühjudentum breit bezeugte Tradition darstellt, wie verhalten sich dieser Messianismus und der ebenso frühjüdisch häufig vehement vertretene Glaube an Gottes alleiniges Wirken ohne irgendwelche Helfer oder Mittler zueinander? Unter der Überschrift „Not by the hand of an angel and not by the hand of a legate“ – einer Anspielung auf den Kommentar der Passahaggada zu Dtn 26,8 – erörtert HORBURY diese im Blick auf die weiteren Ausführungen dieses Kapitels wichtige Frage<sup>27</sup>. Gerade in bezug auf den Exodus Israels aus Ägypten können viele derartige Aussagen über das ausschließliche Wirken Gottes angeführt werden (vgl. u.a. Ex 12,12 und Jes 63,9); gleichzeitig sprechen die Texte eindeutig von der Mitwirkung etwa Moses, Aarons und des Vernichterengels. Die bekennende Behauptung, Gott habe ganz allein gehandelt, kann vor diesem Hintergrund nicht als eine Leugnung, daß es die Mittler gibt, verstanden werden, sondern vielmehr als „a claim that no less than God himself was the Israelites' true deliverer“<sup>28</sup>. Auch im Hinblick auf zukünftiges Gericht und Heil begegnen wir dem Nebeneinander des ausschließlichen Wirkens Gottes (Dtn 32,35ff; Jes 35,4; 59,16–18; 63,3–5; Ps 94) und des Wirkens von Mittlergestalten (AssMos 9,7–10,7; 11QMelch [11Q13] II,13); dasselbe trifft für mehrere Kriegsschilderungen zu<sup>29</sup>. Die biblisch-frühjüdische Tradition stellt nicht nur das Wirken Gottes und verschiedener Mittler nebeneinander, sondern kann auch ausdrücklich das Wirken eines Mittlers als das *Wirken Gottes* beschreiben (vgl. Ez 34,15.23; Ob 21; 2Chr 13,8; Sib 3,47–49; 4Esr 13,26.29)<sup>30</sup>. Aus alledem ergibt sich:

„Thus, even when Israel is distinctly said to be saved by God, not by one of his agents, the activity of angelic and messianic emissaries is not ruled out ... Silence [*sc.* über den Messias], then need not always be non-messianic, for a heavy emphasis on God's own action was fully compatible with recognition of the activity of a king or messiah. This point emerges with particular force from the biblical material, in which

<sup>26</sup> Für Belege und Erörterung s. HORBURY, a.a.O., 30f, 60–63. Das Zitat ist S. 30 entnommen. Messias als *terminus technicus* erörtert HORBURY ausführlich S. 7–13.

<sup>27</sup> A.a.O., 78–83. Dtn 26,8aαβ bekennt: „Der Herr führte uns aus Ägypten mit starker Hand und hoch erhobenen Arm ...“ (וַיּוֹצֵאנוּ יְהוָה מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֵרַע נְשׂוּיָה). Der Kommentar dazu in der Passahaggada lautet: לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף ולא על ידי שליח (zitiert nach HORBURY, a.a.O., 80).

<sup>28</sup> A.a.O., 80. S. ebd. und 185 Anm. 62 für weitere Belege für diese Doppelheit in der Exodustradition.

<sup>29</sup> S. a.a.O., 80–82; dort weitere Belege.

<sup>30</sup> A.a.O., 82f.

both are held together. In the examples of silence given above [sc. 3Esr, ZusEst, ZusDan, Tob, Jdt, 1Makk, 2Makk, Bar, EpJer<sup>31</sup>], there is no need to assume that messianic expectation is absent ... On the contrary, the preeminent importance of the exodus narrative, viewed as it was together with the long series of Pentateuchal and prophetic promises of a coming king, suggests that expectation of future deliverance would normally include expectation of leadership by a divinely appointed king. The Septuagint and Targums of the Pentateuch are among the most important witnesses to the widespread character of this specifically messianic hope.<sup>32</sup>

WILLIAM HORBURY hat in seiner Studie „Jewish Messianism and the Cult of Christ“ m.E. überzeugend das kontinuierliche Vorhandensein und die fortdauernde Bedeutung des Messianismus im Alten Testament und im Frühjudentum nachgewiesen. Obwohl er nachhaltig die Gestalt des davidisch-königlichen Messias als die Mitte und den Träger dieses Traditionskontinuums herausstellt, ist er keineswegs vor der Vielschichtigkeit, die die Messiastraditionen aufs ganze aufweisen, blind, aber die vorkommenden Variationen sind nicht solcher Art, daß sie die grundsätzliche Einheitlichkeit des biblisch-frühjüdischen Messianismus sprengen<sup>33</sup>. Wenn HORBURY mit seiner Bewertung des Messianismus als einer andauernd gewichtigen und bedeutsamen Tradition im Alten Testament und Frühjudentum im Recht ist, machen wir uns im folgenden keines methodischen Fehlers schuldig – etwa durch ein neutestamentliches Vorurteil oder Voreingenommenheit über den Stellenwert des Messias

---

<sup>31</sup> S. a.a.O., 53–55.

<sup>32</sup> A.a.O., 81, 83.

<sup>33</sup> Unter der Überschrift „A spiritual messiah“, a.a.O., 86–108 erörtert HORBURY die reine Menschlichkeit übersteigenden Züge des Messiasbildes in Texten wie den Bilderreden (äthHen 37–71) sowie 4Esr und zeigt auf, daß sie entgegen häufig vertretenen Ansichten nicht einer gegenüber der atl.-frühjüd. Hauptströmung isolierten und spekulativen Sondertradition entsprungen sind. Die Präexistenz des Messias ist bereits „suggested by biblical oracles such as Isa. 9. 5 (6) and Micah 5. 1 (2)“ (89), ferner sogar von den ausgeprägtesten Vertretern der davidischen Messias-konzeption PsSal 17–18 in ihren Aussagen darüber, „that the glory and beauty of the Davidic king are known to God, waiting in heaven for the appointed time when the son of David is to be raised up“ (s. 17,21.42; 18,5), bezeugt (98f [das Zitat ist S. 99 entnommen]), und „the apocalyptic sources themselves show that the Danielic figure of the Son of man coming with the clouds of heaven had come to be associated closely with the series of messianic oracles in the Pentateuch, Prophets and Psalms“ (90). HORBURY gelangt zu folgender Gesamtsicht der Tradition: „It is true that the superhuman and spiritual aspects of the descriptions do not abolish the humanity of the messiah; but it is also true that the messiah is widely, not just exceptionally, depicted with emphasis on his superhuman and spiritual aspect. The mainstream character of this depiction is indicated by its place in both scripture and tradition. This aspect of the messiah presents itself strikingly in the Hebrew Pentateuch, Prophets and Psalms ... and this same superhuman aspect was perpetuated and developed in the interpretative tradition of the Hebrew scriptures, as witnessed above from the LXX, the apocalypses and the Jewish Sibyllines, the Targums and the midrash“ (107).