



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Jesus und der Tempel - Historie und Metaphorik

Verfasser:

Alexander Franz Lieberich

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 041

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Evangelische Fachtheologie

Betreuer:

o.Univ.-Prof. i.R. Dr. Wilhelm Pratscher

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung.....	5
2	Geschichte der Jerusalemer Tempel	6
2.1	Der Tempel Salomos	6
2.1.1	Die religiöse Funktion des salomonischen Tempels	8
2.1.2	Die Bedeutung des Tempels angesichts der Bedrohung durch die Assyrer.....	9
2.1.3	Die Kultzentralisation und ihre Auswirkungen auf den Tempel.....	10
2.2	Das babylonische Exil	10
2.3	Der Tempel des Serubbabel.....	11
2.4	Der herodianische Tempel.....	14
2.4.1	Herodes und seine Selbstinszenierung als Messias	16
2.4.2	Das Ende des herodianischen Königtums und des Tempels	17
2.4.3	Der Vorabend des jüdischen Krieges	20
2.4.4	Der jüdische Krieg	21
2.4.4.1	Die Zerstörung des Tempels	22
3	Der Tempel und seine religiöse Bedeutung zur Zeit Jesu.....	23
3.1	Architektur und Ausstattung des Tempels.....	23
3.1.1	Der Aufbau des Tempels und seine Bedeutung	24
3.1.2	Die Kultgeräte des Tempels	27
3.1.3	Der Tempelmarkt	28
3.1.3.1	Die Geldwechsler.....	29
3.2	Die religiöse Bedeutung des Tempels zur Zeit Jesu.....	30
3.2.1	Schöpfung und Tempel	30
3.2.2	Die Zionstradition	31
3.2.3	Das Opfer als zentrale Aufgabe im Tempel	32
3.2.3.1	Das Sühnopfer.....	32
3.2.3.2	Der Hohepriester und das Sühnopfer	34
3.2.3.3	Die Tempelsteuer	35
3.2.4	Die Wallfahrten zum Tempel.....	36

3.2.5	Die Bundesladentradition	36
3.2.6	Der Ort der Präsenz Gottes.....	37
3.3	Auswirkungen der Zerstörung des Tempels	38
3.3.1	Die Deutung der Zerstörung des Tempels in der frühen Kirche	40
3.3.2	Die weitere christliche Rezeption der Zerstörung des Tempels.....	40
4	Tempel- und Kultmetaphorik im Neuen Testament	43
4.1	ἱερόν und ἱερόν im Neuen Testament – eine Begriffsbestimmung	44
4.2	Tempel- und Kultmetaphorik bei Paulus.....	44
4.2.1	Gemeinde und Leib	45
4.2.1.1	1 Korinther 3,16-17.....	45
4.2.1.2	1 Korinther 6,19	46
4.2.1.3	2 Korinther 6,16	47
4.2.1.4	Zusammenfassung.....	49
4.2.2	Opfer und Sühne bei Paulus	50
4.2.2.1	Römer 3,25-26	53
4.3	Tempel- und Kultmetaphorik bei den Synoptikern	57
4.4	Tempel- und Kultmetaphorik als Thema des vierten Evangelisten.....	59
4.4.1	Der vierte Evangelist	59
4.4.2	Die Tempelreinigungssperikope	60
4.4.2.1	Textkritik und Übersetzung	61
4.4.2.2	Textanalyse	62
4.4.2.3	Linguistische Analyse	63
4.4.2.4	Analyse der Narration	64
4.4.2.5	Zusammenfassung.....	65
4.4.2.6	Synoptischer Vergleich	66
4.4.2.7	Literarkritik / Überlieferung.....	68
4.4.2.8	Das Tempelwort.....	71
4.4.2.9	Überlieferungsgeschichte.....	72
4.4.2.10	Redaktionskritik.....	73
4.4.3	Zusammenfassung.....	75
5	Rückblick und Ausblick.....	76

Literaturverzeichnis.....	78
Anhang	87
5.1 Text der Tempelaustreibung im Johannesevangelium	87
5.2 Textkritik Joh 2,14-22	88
5.3 Zusammenfassung	90
5.4 Lebenslauf	91

1 Einleitung

Während rund um die Zeitenwende der Tempel in Jerusalem, aber auch die heidnischen Tempel überall im Raum der jüdischen Diaspora eine zentrale Rolle im Alltagsgeschehen der Menschen einnahmen, erscheint uns heute die neutestamentliche Rede vom Tempel und seinem Kult fremd. Die Assoziationen, die die biblischen Autoren bei ihren intendierten Leserkreisen damit wecken wollten, wenn sie Metaphern aus den Bereichen Kult und Tempel verwendeten, sind uns heutzutage nicht mehr ohne weiteres zugänglich. Diese müssen mühsam erarbeitet werden. Dazu ist es nötig, sowohl das historische, als auch das theologische Umfeld aufzuarbeiten.

Tempel- und Kultmetaphorik sind in vielen neutestamentlichen Schriften präsent. Bei allen zeitlichen, theologischen und geographischen Unterschieden zwischen Matthäus und der Offenbarung ist die Basis von Tempel- und Kultmetaphorik bei allen die gleiche – sie betrifft in erster Linie den Tempel von Jerusalem, seinen Kult und die damit verbundene Theologie.

Der Tempel war in Israel die Schnittstelle zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Bereich. Es war der Ort, an dem sich Menschen und Gott begegneten. Dabei ist der Tempel, oder zumindest die Idee des Tempels, auch heute noch aktuell. In dem Jahreszeitraum, da die Juden der Zerstörung des Tempels gedenken, begeht die Kirche den Israelsonntag. Wenn sie an diesem Sonntag das Verhältnis zwischen Christentum und Judentum bedenkt, so ist ein wesentliches Bindeglied die gemeinsame theologische Basis, von der aus beide weiter gewachsen sind. Ein Teil davon ist auch das behandelte Thema.

Da es im Rahmen einer solchen Arbeit leider nicht möglich ist, alle neutestamentlichen Stellen, die diese Thematik betreffen, zu bearbeiten, ohne dabei allein an der Oberfläche stehen zu bleiben, werden in der Arbeit Schwerpunkte gesetzt. Die Arbeit konzentriert sich dabei einerseits auf die paulinischen Briefe, die eine herausragende Stellung im neutestamentlichen Kanon einnehmen. Diese Briefe bieten die ältesten Belege einer Tempelmetaphorik im Neuen Testament, wodurch sie Licht werfen können auf die Traditionsstränge, die jüngere Redaktionen aufnahmen. Einen weiteren Schwerpunkt findet die Arbeit in der johanneischen Version der Tempelreinigung und ihrer Beziehung zu den Synoptikern. Dies geschieht, weil der vierte Evangelist breite Anknüpfungsmöglichkeiten zu

Paulus bietet¹ und, wie die Arbeit zeigen wird, anders als die Synoptiker eine ausgeprägte Tempelmetaphorik in sein Evangelium integriert.

2 Geschichte der Jerusalemer Tempel

Die theologische Bedeutung des Tempels zur Zeit der neutestamentlichen Autoren ist historisch gewachsen. Will man die Assoziationen, die im Neuen Testament mit den Begriffen aus der Kultsprache verbunden waren, erhellen, so ist es nötig, in einem ersten Schritt die historischen Grundlagen zu klären. Dies geschieht im Folgenden, soweit es der beschränkte Rahmen einer solchen Arbeit gewährt, indem die wesentlichen Ecksteine der Geschichte des Tempels vom Bau Salomos bis zur Zerstörung durch die Römer im Jahr 70 n. Chr. dargelegt werden.

Der Tempel in Jerusalem war über Jahrhunderte, wenn nicht das einzige zentrale Heiligtum, so zumindest der bedeutendste Kultort des jüdischen Volkes. Der Ursprung dieses Kultortes liegt wahrscheinlich weiter zurück, als die biblischen Erzählungen darüber berichten. Die dadurch greifbare Geschichte des Jerusalemer Tempels beginnt jedenfalls mit dem sagenumwobenen König David und seinem kaum minder bedeutsamen Sohn Salomo.

2.1 Der Tempel Salomos

Nach biblischem Bericht eroberte König David die Stadt Jerusalem von den Jebusitern und baute die Stadt, die er nach seinem Namen nannte, zu seiner Hauptstadt aus (2. Sam. 5,6ff.). Bemerkenswerterweise baute David selbst noch kein Heiligtum in Jerusalem, zumindest keinen Tempel, der in die Geschichte eingegangen wäre. Allerdings geht ein Teil der biblischen Überlieferung bereits von einem Heiligtum vor Salomo in Jerusalem aus.² Große kultische Bedeutung für Israel erlangte Jerusalem nach biblischer Erzählung jedenfalls schon

¹ Zu den Verbindungen zwischen Paulus und dem Johannesevangelium Vgl. R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ⁵1965, S. 358f., der die Gemeinsamkeiten zwischen beiden durch gnostische Strömungen erklärt. Zu einer ausführlicheren Untersuchung zu den Verbindungen zwischen Paulus und dem Johannesevangelium, siehe K. BERGER, Theologieggeschichte des Urchristentums, Tübingen/Basel, 1994, S. 224-242.

² K. BIEBERSTEIN, 4. Der Tempel von Jerusalem a. Geschichte, in: RGG⁴ Bd. 8, Tübingen 2005 (143f.), Sp. 143.

zur Zeit Davids mit der Überführung der Bundeslade (2 Sam 6,1ff.). Doch erst sein Sohn Salomo soll, als ein Friedenskönig, den Bau des Tempels übernommen haben (1 Kön 6,1ff.). Direkte außerbiblische Zeugnisse zu König Salomo gibt es jedoch nicht.³ Flavius Josephus verlieh dem Tempelbau des sagenumwobenen Königs mit seiner Datierung allerdings weltgeschichtliche Bedeutung:

„1. Solomon begann den Tempelbau im vierten Jahre seiner Regierung, im zweiten Monate, den die Makedonier Artemisios, die Hebräer aber Iar nennen, fünfhundertzweiundneunzig Jahre nach dem Auszug aus Ägypten, tausendzwanzig Jahre nach der Übersiedelung Abrams aus Mesopotamien nach Chananaea, vierzehnhundertvierzig Jahre nach der Sintflut und dreitausendeinhundertundzwei Jahre nach der Erschaffung Adams.“⁴

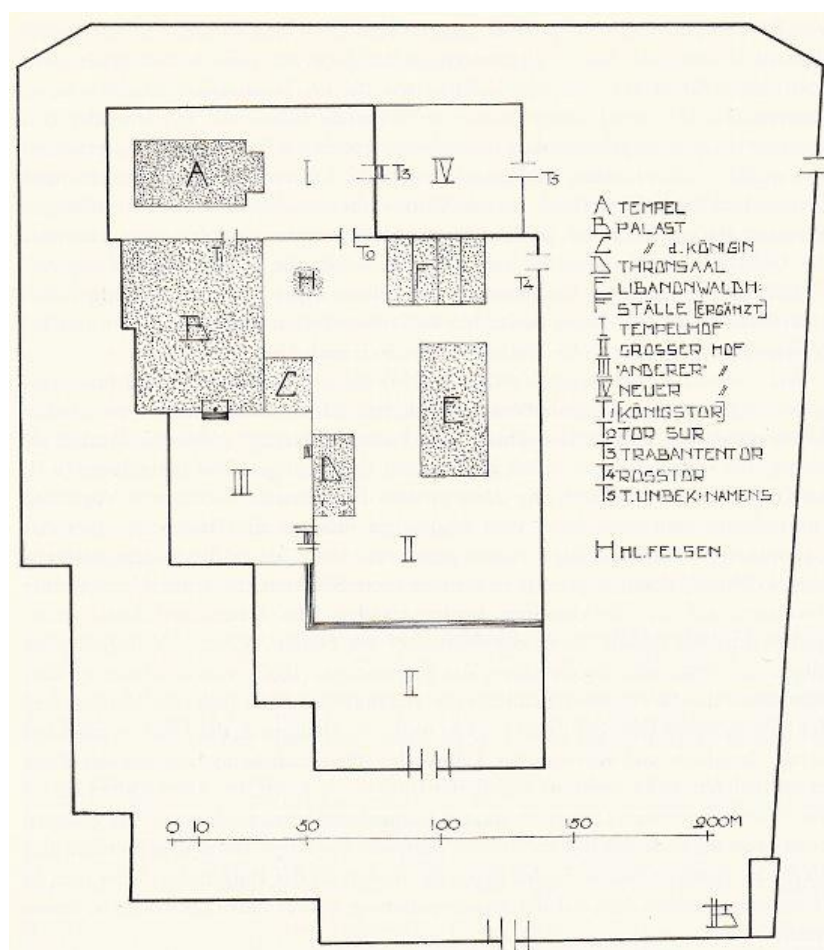


Abbildung 1: Rekonstr. Th. A. Busink (1967), aus: Busink, Bd. 1, S. 160.

³ W. DIETRICH, Salomo, in: RGG⁴ Bd. 7, Tübingen 2004, Sp. 802.

⁴ FLAVIUS JOSEPHUS, Jüdische Altertümer, Übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich CLEMENTZ (Paragraphenzählung nach Flavii Josephi Opera recognovit Benedictus Niese (Editio minor) Berlin 1888-1895), Wiesbaden 2006, S. 366, 8. Buch, Kap. 3, § 61f.

Der Tempel Salomos war ein für heutige Verhältnisse in seiner Größe bescheidener Bau. Dreigliedrig gestaltet, bestehend aus Vorhof, Heiligem und Allerheiligstem, wies er insgesamt eine Länge von ca. 40 Metern, eine Breite von 10 Metern und eine Höhe von 15 Metern auf.⁵ Der Bau war mit dem salomonischen Palastkomplex direkt verbunden. Der Tempel war ein verhältnismäßig kleiner Teil einer weit größeren Anlage (vgl. Abb. 1). Es kann daher nicht verwundern, dass in der Forschung verschiedentlich die These aufgestellt wurde, der salomonische Tempel sei lediglich eine Privatkannele des Königs gewesen.⁶ Demgegenüber steht 1 Kön 8,12ff. In diesem Abschnitt, der, zumindest in seinen Grundzügen, einen recht alten Textbestandteil darstellt⁷, wird eine weit größere Bedeutung des Tempels vorausgesetzt: nicht nur Heiligtum zum persönlichen Gebrauch des Königs, sondern religiöses Zentrum des ganzen Volkes.⁸

2.1.1 Die religiöse Funktion des salomonischen Tempels

„Und ich will unter den Israeliten wohnen und ihr Gott sein“⁹

Das zentrale Motiv für die Funktion des Tempels scheint von frühester Überlieferung an das „Wohnen“ Gottes mitten unter seinem Volk gewesen zu sein. Der Tempel war der Ort, an dem Gott an der Seite des Königs wohnt.¹⁰ So heißt es in 1 Kön 8,12-13:

אֵלֹהִים אָמַר שְׁלֹמֹה יְהוָה אָמַר לִשְׁכֵּן בְּעֶרְפֶּל: ¹³בָּנָה בְּנִיתִי ¹²
¹¹בֵּית זָבַל לְךָ מִכֹּון לְשִׁבְתֶּךָ עוֹלָמִים:

Inwieweit dieser sogenannte Tempelweihspruch eventuell auf den historischen König Salomo zurückgeht, lässt sich nicht sagen. Es kann jedoch als gesichert gelten, dass er alt ist und damit ein bedeutendes Zeugnis einer frühen Jerusalemer Tempeltheologie darstellt.¹² Die

⁵ A. GUNNEWEG, Geschichte Israels bis Bar Kochba (TW 2), Stuttgart u. a. 1972, S. 83.

⁶ Vgl. Th. BUSINK, Der Tempel von Jerusalem, von Salomo bis Herodes. Eine Archäologisch-Historische Studie unter Berücksichtigung des Westsemitischen Tempelbaus, Bd. 1: Der Tempel Salomos, Leiden 1970, S. 618.

⁷ Vgl. M. NOTH, Könige 1 Teilband, in: BKAT Bd. IX/1 Neukirchen 1968, S. 181.

⁸ Vgl. BUSINK Bd. 1, S. 619.

⁹ Ex 29,45 (nach Luther 84).

¹⁰ Vgl. NOTH, Könige, S. 182f.

¹¹ „Da sprach Salomo: Die Sonne hat der HERR an den Himmel gestellt; er hat aber gesagt, er wolle im Dunkel wohnen. ¹³So habe ich nun ein Haus gebaut dir zur Wohnung, eine Stätte, dass du ewiglich da wohnest.“ (1 Kön 12-13, LUTHER 84)

¹² Vgl. NOTH, Könige, S. 181.

Vorstellung des Tempels als „Wohnung“ einer Gottheit ist kein israelitisches Spezifikum, sondern typisch für den Alten Orient.¹³

Zwar handelte es sich beim salomonischen Tempel, wie bereits dargelegt, nicht um ein Palastheiligtum im engeren Sinne¹⁴, die enge Beziehung zwischen Königtum und Kultus war aber allein schon durch die architektonische Gestaltung des Tempels, der direkt an den Palastkomplex anschloss, offensichtlich.

In die Frühzeit des salomonischen Tempels fällt auch die, für das Christentum später so bedeutsame, Tradition der Salbung des Königs, der als „Gesalbter“ seinem Volk voran geht. Die daraus viel später entstandene Hoffnung auf einen „Gesalbten“, griechisch Χριστός¹⁵, der mit seiner Ankunft eine Heilszeit einläuten wird, sah die Kirche in Jesus erfüllt.¹⁶

2.1.2 Die Bedeutung des Tempels angesichts der Bedrohung durch die Assyrer

Mit dem Untergang des Nordreiches erlebte Jerusalem eine wirtschaftliche Blüte. Ein Strom von Flüchtlingen aus dem Norden ließ die Bevölkerung unter König Hiskia auf das Doppelte anwachsen.¹⁷ Diese Flüchtlinge erlebten Jerusalem und den Tempel als ihren Zufluchtsort vor der assyrischen Bedrohung. Der Tempel wurde damit zum zentralen Heiligtum für Israeliten aus Nord- und Südreich. Sanherib gelang es rätselhafterweise nicht, Jerusalem zu erobern.¹⁸ In Israel schrieb man dies der Macht JHWHs zu, der seine Wohnstätte verteidigte (1 Kön 19). Dementsprechend nahm damit auch die Bedeutung des Tempels zu.¹⁹

Mitte des 8. Jhds. nahm die Bedeutung JHWHs als der zentralen Gottheit Israels zu, durch das Wirken der JHWH treuen Schriftpropheten, die auch Schülerkreise um sich versammelten. Der Bedrohung durch die Assyrer stellten die Propheten JHWH als Herrn der Geschichte gegenüber.²⁰

¹³ BUSINK, Bd. 1, S. 637.

¹⁴ BUSINK, Bd. 1, S. 628f.

¹⁵ Zum Verhältnis von jüdischer Messiaserwartung und christlichem Messiasglauben, siehe H. FRANKENMÖLLE, Jüdische Wurzeln christlicher Theologie. Studien zum biblischen Kontext neutestamentlicher Texte, in: BBB Bd. 116, Bodenheim 1998, S. 161-175.

¹⁶ O. KEEL, Jerusalem und der eine Gott. Eine Religionsgeschichte, Göttingen 2011, S. 50.

¹⁷ E. OTTO, Art. Hiskia, in: RGG⁴ Bd. 3, Tübingen 2000, Sp. 1791f.

¹⁸ W. RÖLLIG, Art. Sanherib, in: Der Kleine Pauly, Bd. 4, Stuttgart 2013, Sp. 1543.

¹⁹ Vgl. BUSINK, Bd. 1, S. 680-683.

²⁰ O. KEEL, S. 70f.

2.1.3 Die Kultzentralisation und ihre Auswirkungen auf den Tempel

Als die Gefahr durch die Assyrer gebannt war und diese sich zurückzogen, gab es nach Zeiten der Fremdherrschaft wieder die Chance auf ein eigenständiges Staatswesen.²¹ Dementsprechend verbanden sich mit der Thronbesteigung Josias hohe Erwartungen. Josia wurde diesen insofern gerecht, als er auf militärische Expansion weitgehend verzichtete und stattdessen weitreichende innere Reformen umsetzte.²² Im Rahmen seiner Kultusreform entfernte er assyrische Elemente aus dem Jerusalemer Heiligtum und förderte die Kultzentralisation.²³ Dies musste zu einem massiven Bedeutungsgewinn des Tempels führen; er war nun das einzig legitime Heiligtum des Volkes.²⁴

In Babylon galt jeder Tempel als Verbindungspunkt zwischen Himmel und Erde. Der salomonische Tempel dagegen galt, zumindest aus der Sicht der Deuteronomisten, einzig als irdische Wohnstätte JHWHs.²⁵ Dieser Umstand erklärt, warum kein König auf die Idee gekommen wäre, den in seiner Größe sehr bescheidenen Tempel durch einen Neubau zu ersetzen, bestand schließlich die Gefahr, Gott könne seine Wohnstätte inmitten des Volkes endgültig verlassen – eine Angst, die auch anderen Völkern im Alten Orient nicht fremd war.²⁶ Umso tragischer erscheint in diesem Licht die Zerstörung des Tempels durch die Babylonier im Sommer 587.²⁷

2.2 Das babylonische Exil

Die Zerstörung der Wohnung Gottes unter seinem Volk und vor allem dessen scheinbare Hilflosigkeit mussten zu einer religiösen Krise in Israel führen. Die Verarbeitung der Katastrophe im Exil knüpfte an die Gerichtspropheten, vor allem Jeremia und Ezechiel, an, welche die verheerende Katastrophe theologisch deuteten. Einerseits, indem sie die Zerstörung des Tempels und das Exil als Strafe Gottes für die Verfehlungen des Volkes beschrieben, aber auch, indem sie das Vertrauen, die unverbrüchlichen Verheißungen Jahwes, den Zion betreffend, manifestierten. So kam es durch die Krise des Exils und die Zerstörung

²¹ A. GUNNEWEG, S. 110.

²² E. OTTO, Art. Josia/Josiareform, in: RGG⁴, Bd. 4, Tübingen 2001, Sp. 587-589.

²³ M. NOTH, Geschichte Israels, Göttingen ⁶1966, S. 246. Ob und in welcher Form es überhaupt zu einer Kultreform unter König Josia kam, wurde in den letzten Jahren heftig diskutiert. Dabei ist vor allem zu verweisen auf M. PIETSCH, Die Kultreform Josias. Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späteren Königszeit (FAT 86), Tübingen 2013.

²⁴ K. BIEBERSTEIN, Sp. 143f.

²⁵ BUSINK, Bd. 1, S. 659.

²⁶ A. A. O., S. 666f.

²⁷ K. BIEBERSTEIN, Sp. 143f.

Jerusalems zu einer zunehmenden Eschatologisierung der Zionstradition.²⁸ In dieser Heilszeit wird Gott alle Vertriebenen seines Volkes zurückführen, Zion verherrlichen und alle Heiden werden dort den Gott Israels verehren. Diese Erwartungen wurden bis in neutestamentliche Zeit beibehalten.

Bald ereilte auch das mächtige babylonische Reich ein ähnliches Schicksal: im Herbst 538 eroberten Meder und Perser das babylonische Weltreich. Der Achämenide Kyros gründete seine unumschränkte Macht auf die Zufriedenheit seiner, aus vielen Völkern zusammengewürfelten, Untertanen und nicht zuletzt auch auf die Zufriedenheit der vielen Götter dieser Völker. Von Keilschriftfunden wissen wir, dass er viele mesopotamische Heiligtümer wiederherstellen ließ und auch deren Kultgegenstände, welche als Kriegsbeute von Nebukadnezar geraubt worden waren, zurückbringen ließ.²⁹ Den von Nebukadnezar umgesiedelten Völkern gewährte er die freiwillige Rückkehr in ihre alte Heimat, so auch den Israeliten.³⁰

2.3 Der Tempel des Serubbabel

Mit der Erlaubnis des Königs Kyros begann unter Serubbabel, dem Enkel des von Nebukadnezar ins Exil geführten Königs Jojachin (1 Chr 3,19; Esr 3,2), auf den Trümmern des salomonischen Tempels der Aufbau eines neuen Kultzentrums. Dieses wurde 515 v. Chr. eingeweiht.³¹

Auf zwei Säulen ruhte der Kult in Jerusalem seit König Salomo: dem Königtum und dem Tempel. Diese beiden Elemente waren eng miteinander verknüpft. Architektonisch wurde dies dadurch deutlich, dass der Tempel direkt an den königlichen Palast angeschlossen war, was auch schon einige veranlasste, den Tempel für ein reines Palastheiligtum zu halten.³²

Das Königtum konnte nach der Exilszeit nicht wieder errichtet werden. Eine andere religiöse Form etablierte sich, wirkungsgeschichtlich gerade für die Kirche von weitaus größerer Bedeutung: die Beschäftigung mit niedergeschriebenen Texten. Das Pentateuch entstand und schon bald erkannte man in bestimmten Texten den Willen Gottes. Die Begegnung mit JHWH war nun bis zu einem gewissen Grad auch in der Beschäftigung mit den heiligen Texten

²⁸ J. ADNA, Jesu Stellung zum Tempel, Tübingen 2000 S. 27.

²⁹ A. PARROT, Der Tempel von Jerusalem, frz. Original: Cahiers d'Archéologie Biblique Le Temple de Jérusalem, Neuchatel, 1955.

³⁰ A. GUNNEWEG, S. 124.

³¹ S. SCHWARTZ, Judentum. I. Exil bis zur arabischen Eroberung, in RGG⁴, Tübingen 2001, Sp. 610.

³² Zur Diskussion siehe: BUSINK, Bd. 1, S. 618-635.

gegeben.³³

Mit der Unterwerfung des Perserreiches durch Alexander den Großen zwischen 334 und 327 v. Chr. fiel auch Judäa in den griechischen Einflussbereich. Nach Alexanders Tod erlangte die Diadochen-Dynastie der Ptolemäer die Macht über Judäa. Dies war eine Zeit relativer Stabilität. Die Ptolemäer gewährten Religionsfreiheit und der Opferdienst im Tempel konnte ungestört vollzogen werden.³⁴

Doch 198 v. Chr. geriet Israel unter die Herrschaft der Seleukiden. Der aus diesem Geschlecht stammende Antiochius IV. Epiphanes (175-164 v. Chr.) verfolgte eine radikale Hellenisierungspolitik und so kam es im Dezember 167 v. Chr. schließlich auch zur Entweihe des Tempels. Dieser wurde dem Zeuskult geöffnet, der Jahwe-Kult wurde hingegen bei Todesstrafe verboten, sowie der Tempelschatz geplündert. Dieses Religionsverbot war ein einmaliger Vorgang in der religiös ansonsten toleranten hellenistischen Zeit.

Der eine, einzige Gott vom Zion, der alle Welt in seinen Händen hält und demgegenüber alle paganen Kulte und deren Götter nur von Menschen gemachte Götzen sind, ließ sich scheinbar nicht so einfach gleichschalten. Der Kampf gegen die Religion Zions und deren Gesetz führte zu einem bis dahin noch nicht gekannten Eifer auf Seiten der religiösen Juden³⁵ und so gelang Judas Makkabäus mit seinen Rebellen keine drei Jahre später die Eroberung Jerusalems und die Wiederherstellung des traditionellen Kultes. Er ließ den alten, entweihten Altar für die Brandopfer einreißen und den Gesetzen entsprechend wieder aufbauen. Am 25. Dezember des Jahres 164 v. Chr. feierte man das Weihefest für den Tempel, daran erinnert bis heute das jüdische Chanukkafest. Die Makkabäer schützten den Tempelbau mit mächtigen Mauern und machten ihn auf diese Weise zu einer regelrechten Festung.³⁶

Rund hundert Jahre später stand Pompeius mit seinen Legionen vor Jerusalem und nach dreimonatiger Belagerung, am Versöhnungstag des Jahres 63 v. Chr., stürmten römische Soldaten den Tempel und töteten die Priester, die gerade den Opferdienst vollzogen. Doch Pompeius zeigte Respekt für die Religion der Juden und verzichtete wahrscheinlich auf eine Plünderung des Tempelschatzes.³⁷ Jedoch entweihte er den Tempel durch seine bloße

³³ O. KEEL, S. 102.

³⁴ Th. A. BUSINK, Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes. Eine Archäologisch-Historische Studie unter Berücksichtigung des Westsemitischen Tempelbaus. Bd. 2: von Ezechiel bis Middelton, Leiden 1980, S. 853-860.

³⁵ A. GUNNEWEG, S. 152f.

³⁶ B. KOLLMANN, Einführung in die Neutestamentliche Zeitgeschichte, Darmstadt 2011, S. 36ff.

³⁷ Dies ist jedoch bis heute umstritten und wird m. E. auch nicht mehr geklärt werden. Nach Josephus plünderte Pompeius den Schatz nicht, aus Respekt vor der jüdischen Religion. Dies lässt sich allerdings auch damit erklären, dass Josephus bei seinen Lesern den Eindruck vermitteln wollte, dass schon früher bedeutsame Römer dem Judentum ihren Respekt zollten, womit er zugleich ausdrückt, dass dies auch bei seinen römischen Lesern

Anwesenheit als Heide, da er es sich nicht nehmen ließ, bis ins Allerheiligste vorzudringen.

Jerusalem stand jetzt unter direkter Kontrolle Roms, verwaltet durch den Proprätor Syriens. Unter dem Schutz der neuen Herrn begann sofort wieder der Opferdienst im Tempel.³⁸ Die anschließende Herrschaft des römischen Vasallenkönigs Herodes des Großen bedeutete eine Blütezeit für die Region, doch scheint Herodes unter der jüdischen Bevölkerung im Land großteils verhasst gewesen zu sein, nicht zuletzt, weil er zwar praktizierender Jude war, aber nicht den zwölf Stämmen entsprang.³⁹ Vermutlich auch, um sein Ansehen innerhalb des jüdischen Volkes zu verbessern, entschloss er sich, den relativ bescheidenen Tempel des Serubbabel beträchtlich zu erweitern.

heute der Fall sein sollte. Cassius Dio hingegen behauptet, Pompeius hätte den Tempelschatz sehr wohl geplündert. Letzteres wird heute etwa von Abraham SCHALIT angenommen, der meint, dass der Hauptzweck der Eroberung von Pompeius eben auch der Tempelschatz gewesen sei. Zur Diskussion, vgl. A. BUSINK, Bd. 2, S. 895f.

³⁸ B. KOLLMANN, S. 60f.

³⁹ Ebenda, S. 68.

2.4 Der herodianische Tempel

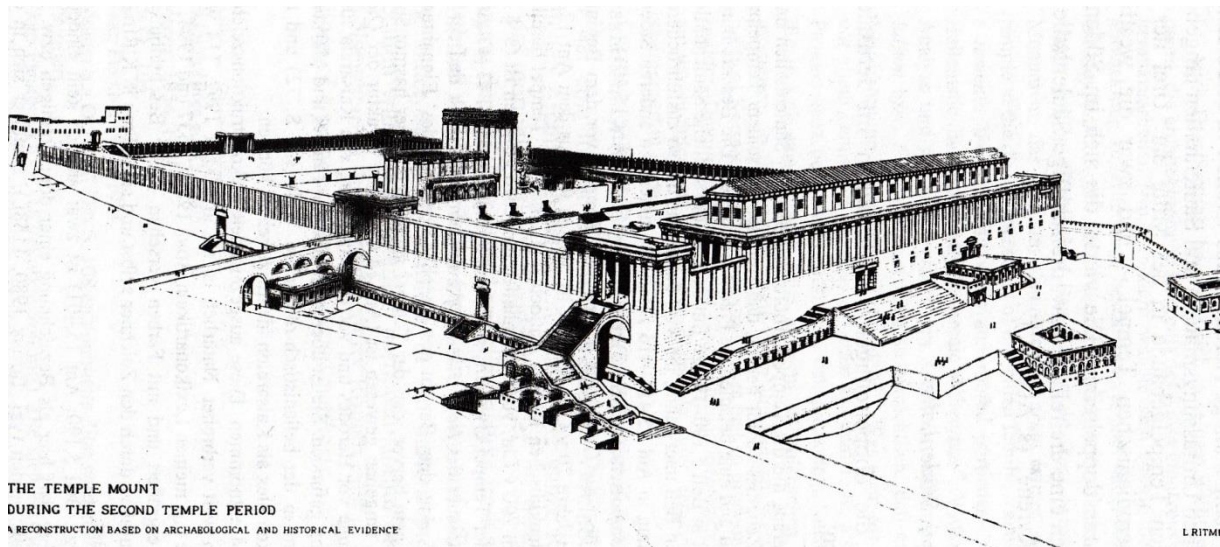


Abbildung 2: Die herodianische Tempelanlage, vorne rechts die königliche Säulenhalle (nach Mazar 1985, in: J. Adna, Jerusalemer Tempel und Tempelmarkt, S. 52).

„6. Der äußere Anblick des Tempels bot alles dar, was Auge und Herz entzücken konnte. Auf allen Seiten mit schweren goldenen Platten bekleidet, schimmerte er bei Sonnenaufgang im hellsten Feuerglanz und blendete das Auge gleich den Strahlen des Tagesgestirns. Fremden, die nach Jerusalem pilgerten, erschien er von fern wie ein schneebedeckter Hügel; denn wo er nicht vergoldet war, leuchtete er in blendender Weiße. Seine Spitze starrte von scharfen goldenen Spießen, damit er nicht von Vögeln, die sich auf ihn niederließen, verunreinigt würde.“⁴⁰

Nach der Beschreibung des Tempels durch Josephus und den Talmud kann man mit Sicherheit davon ausgehen, dass der Tempel des Herodes ein beeindruckendes Bauwerk war.⁴¹ Er stellte seine beiden Vorgängerbauten, den salomonischen Tempel und den Tempel Serubbabels im Größenausmaß bei Weitem in den Schatten. Bei der Rekonstruktion des Baues ist es allerdings nur sehr bedingt möglich, auf archäologische Erkenntnisse zurückzugreifen, da Grabungen direkt auf dem Tempelberg nicht möglich sind. Eine

⁴⁰ FLAVIUS JOSEPHUS, Der Jüdische Krieg und kleinere Schriften, Übersetzt und mit Einleitungen versehen von Dr. Heinrich CLEMENTZ, Mit Paragraphenzählung nach Flavii Josephi Opera recognovit Benedictus Niese (Editio minor) (Berlin 1888-1895) Wiesbaden 2005, S. 392, V, 5, 6, § 222-224. Im Folgenden Abgekürzt mit „Bell. Jud.“.

⁴¹ A. LICHTENBERGER, Die Baupolitik Herodes des Großen (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins, Bd. 26), Wiesbaden 1999, S. 131.

Rekonstruktion muss sich daher hauptsächlich auf literarische Quellen, allen voran Flavius Josephus, aber auch den Mischna-Traktat „Middot“ stützen.⁴²

Für den Baubeginn liefert Josephus zwei Daten. In den „Antiquitates“ spricht er vom achzehnten Jahr⁴³ und in „De bello Iudaico“ vom fünfzehnten Jahr⁴⁴ der Regentschaft des Herodes.⁴⁵

Der Neubau des Tempels durch Herodes dem Großen bot einiges Potential an innenpolitischem Sprengstoff; Herodes hatte in anderen Teilen seines Herrschaftsgebiets, aber auch im Ausland, eine Reihe von heidnischen Tempeln errichten lassen.⁴⁶ Die Sorge in Kreisen der jüdischen Bevölkerung, er könne nach Abriss des alten Tempels einen heidnischen Tempel aufbauen, war also nicht ganz von der Hand zu weisen, zumal Herodes selbst von seiner Abstammung her kein blütenreiner Jude war. Diesen Makel suchte er mit einem gefälschten Stammbaum, der seine davidische Herkunft beweisen sollte, zu beheben.⁴⁷ Außerdem bestand Sorge, dass ihm nach Abriss des Tempels die Mittel zum Neubau fehlen könnten, so dass die jüdische Oberschicht von ihm verlangte, zunächst das Baumaterial für den Neubau heranzuschaffen, bevor sie ihm ihre Unterstützung für den Abriss des alten Tempels gewährten. Dies war, genauer betrachtet, eine im Grunde demütigende Forderung, zeugte sie doch öffentlich von starkem Misstrauen der jüdischen Oberschicht gegen den König. Dennoch kam ihr Herodes nach.

In einer Rede des Herodes an das jüdische Volk, welche Josephus überliefert, lässt dieser Herodes zwei Gründe für den Bau des Tempels anführen, nämlich erstens zum Ruhm des Volkes und zweitens zur Ehre Gottes. Auffällig in dieser Rede ist m. E. die Behauptung des Herodes, der Tempel des Serubbabel sei 60 Ellen niedriger gewesen als der Salomons und zwar, weil die Perser es so vorgeschrieben haben sollen. Außerdem behauptete er „....dass ich nach dem Willen Gottes das Volk der Juden zu einem Glück geführt habe, wie es dasselbe früher nie gekannt hat.“⁴⁸ Der Wahrheitsgehalt dieser Aussagen, die Josephus dem Herodes in den Mund legte, darf bezweifelt werden, vielmehr war bereits der salomonische Tempel in

⁴² Ebenda. S. 132.

⁴³ Flavius Josephus, Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitungen versehen von Dr. Heinrich Clementz. Mit Paragraphenzählung nach Flavii Josephi Opera recognovit Benedictus Niese (Editio minor) (Berlin 1888-1895,) Berlin 2006 XV, 11, 1, §380. Im Folgenden Abgekürzt mit: „Antiq.“

⁴⁴ Bell. Jud. I, 21, 1, §401.

⁴⁵ Zur Wahrscheinlichkeitsdiskussion, siehe BUSINK Bd. 2, S. 902f.

⁴⁶ BUSINK, Bd. 2, S. 902.

⁴⁷ A. GUNNEWEG, S. 170f.

⁴⁸ Antiq. 15, 11, §382-387.

seinen Ausmaßen bescheiden und auch der zweite Tempel ist nicht viel niedriger oder kleiner vorzustellen als der Vorgängerbau.⁴⁹

2.4.1 Herodes und seine Selbstinszenierung als Messias

M. E. suchte Herodes sich als den Messias aus dem Hause Davids zu inszenieren, auf welchen weite Teile des frommen Judentums warteten. Diesem Zweck diene sein Versuch, mit einem gefälschtem Stammbaum seine davidische Herkunft nachzuweisen, ebenso wie sein imposantes Tempelbauprojekt, mit dem er seiner Regierungszeit nicht nur den Glanz König Davids und Salomos verleihen⁵⁰, sondern darüber hinaus an die Erwartungen der exilischen bzw. nachexilischen Propheten anknüpfen wollte, die eine künftige Heilszeit für Israel ankündigt hatten.⁵¹ Solcherlei messianische Ambitionen ließen sich freilich authentisch nur vertreten, wenn Herodes sich auch an die kultischen und religiösen Vorgaben des frommen Judentums seiner Zeit hielt. So orientierte er sich beim eigentlichen Tempelbau am Grundriss des alten Tempels, außerdem ließ er Priester zu Maurern, Steinmetzen und Zimmerleuten ausbilden, da der innerste Bereich des Tempelbezirkes nur von Priestern betreten werden durfte.⁵²

Für die frühe Kirche stand Herodes damit in Konkurrenz zu Jesus dem Christus, gut möglich, dass dies in der Erzählung vom Kindermord verarbeitet wird; der Evangelist lässt Herodes den Versuch anstellen, einen potenziellen Konkurrenten, Jesus, als Messias auszulöschen.⁵³ Tatsächlich ging Herodes massiv gegen messianische Erwartungen vor, die nicht seiner eigenen Darstellung entsprachen.⁵⁴ Die Fertigstellung des Tempels erlebte Herodes nicht mehr, er starb 4 v. Chr., während am Tempelgelände noch bis kurz vor seiner Zerstörung durch die Römer im Jahr 70 n. Chr. gebaut wurde.⁵⁵

⁴⁹ Zu den durchaus nicht bescheidenen Ausmaßen des Vorgängerbaus, sowie dessen Erweiterungen, vgl. BUSINK Bd. 2, 776-903.

⁵⁰ Vgl. auch BUSINK, Bd. 2. S. 1062.

⁵¹ K. PAESLER, Das Tempelwort Jesu. Die Traditionen von Tempelzerstörung und Tempelerneuerung im Neuen Testament (FRLANT 184), Göttingen, 1999, S. 134f.

⁵² B. KOLLMANN, S. 75.

⁵³ J. SCHNIEWIND, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 1), Göttingen 1968, S. 20.

⁵⁴ C. COLPE, Art. Herodes, in: Kleiner Pauly Bd. 2, Stuttgart 2013, Sp. 1091.

⁵⁵ K. BIEBERSTEIN, Sp. 144.

2.4.2 Das Ende des herodianischen Königtums und des Tempels

Nach dem Tod des Herodes brachen Unruhen in seinem ehemaligen Herrschaftsgebiet aus. Seine Söhne stritten derweil in Rom vor dem Kaiser um das Erbe. Da es sich bei der Königswürde des Herodes um ein ihm von den Römern persönlich verliehenes Recht handelte, musste sein designierter Nachfolger die Unterstützung Roms einholen. Zu diesem Zweck reiste Archelaos nach Rom, um sich von Augustus als König bestätigen zu lassen; Herodes Antipas weilte mit demselben Ziel in Rom, ebenso wie Philippos.⁵⁶

Währenddessen kam es in Palästina zu Unruhen; diese waren getragen von messianischen Sehnsüchten in der Bevölkerung, die jetzt, nach dem Tod des Herodes, die Zeit für einen jüdischen König gekommen sahen.⁵⁷ Ausgelöst wurden sie allerdings in Jerusalem, weil Sabinus als Gesandter Roms nach den Schätzen des Herodes suchte, um diese zu beschlagnahmen. Im Zuge des Aufstandes plünderten auch römische Soldaten den Tempelschatz.⁵⁸ Römische Legionen unter dem Kommando des Varus, der zu jener Zeit Statthalter von Syrien war, mussten die Unruhen niederschlagen. Zur Strafe für die Revolten ließ Varus die Städte Emmaus und Sepphoris, die sich dem Aufstand angeschlossen hatten, dem Erdboden gleich machen. Im Laufe der Niederschlagung lies Varus an die zweitausend Juden kreuzigen.⁵⁹ Unterdessen bestätigte in Rom Augustus weitgehend das letzte Testament des Herodes. Archelaos wurde Herrscher über Judäa, Samaria und Idumäa, bekam allerdings nicht die Königswürde verliehen. Herodes Antipas bekam Galiläa und Peräa.⁶⁰

Archelaos war ein ausgesprochen unbeliebter Herrscher. Nach der Schilderung des Josephus sollen sowohl Juden als auch Samaritaner Abordnungen nach Rom geschickt haben, um Archelaos beim Kaiser anzuklagen. Augustus nützte die Gelegenheit, schickte Archelaos nach Vienna in Gallien ins Exil und verleibte sich sein Vermögen ein.⁶¹ Sein Herrschaftsgebiet wurde zur römischen Provinz Judäa.⁶² Rom entsandte einen Statthalter, dieser war Oberbefehlshaber der römischen Truppen vor Ort. Ihm oblagen auch Kapitalgerichtsbarkeit und Steuerhoheit. Er unterstand dem Legaten von Syrien. Der römische Statthalter residierte in Caesarea Maritima, hielt sich aber während der großen jüdischen Feiertage in Jerusalem

⁵⁶ Bell. Jud. II, 2, 1-5.

⁵⁷ B. KOLLMANN, S. 84.

⁵⁸ Bell. Jud. II, 4, 1ff.

⁵⁹ B. KOLLMANN, S. 84.

⁶⁰ Ebenda.

⁶¹ Bell. Jud. II, 7, 2-3.

⁶² Vgl. KOLLMANN, S. 84.

auf. Dort residierte er im Prätorium, welches vermutlich im ehemaligen Herodespalast untergebracht war.⁶³

Die Befreiung der Juden vom Kaiserkult stellten die Römer auch nach den Unruhen im Gefolge des Todes Herodes des Großen nicht in Frage. Allerdings forderten sie als Loyalitätserweis zweimal am Tag ein Opfer im Tempel für Kaiser und römische Nation.

Nach dem Tod des Herodes und der Absetzung des Archelaos dürfte sich formal für die Bevölkerung Judäas nicht allzuviel verändert haben. Das Steuersystem hatte bereits unter Herodes dem römischen entsprochen⁶⁴, darum wird die Steuerbelastung, zumal, wenn man die Baupolitik des Herodes bedenkt, unter direkter römischer Verwaltung nicht zugenommen haben. Dennoch berichtet Flavius Josephus von mehreren Aufständen unter römischer Verwaltung. Die meisten davon fanden scheinbar deshalb statt, weil religiöse Gesetze der Juden missachtet wurden.⁶⁵

Herodes Agrippa I. und Herodes Agrippa II. erreichten nicht mehr annähernd die Macht Herodes des Großen und ihre Regentschaften waren jeweils nur kurze Intermezzi in einer längst schon unter rein römischer Kontrolle stehenden Provinz. Allein Herodes der Große schaffte es, auch durch seine Baupolitik der jüdischen Bevölkerung einen Schein staatlicher Selbständigkeit zu geben. Als dies verloren ging, war Tempel und Kult einzige verbliebene jüdische Autorität. Mit dem geben die vielen Empörungen der jüdischen Zivilgesellschaft, immer dann wenn sie Tempel, Kult und Gesetz von den römischen Besatzern bedroht sahen, Zeugnis davon, welchen hohen Stellenwert der Tempel als religiöses Zentrum und als Symbol des jüdischen Volkes in der Bevölkerung hatte.

Die Römer kamen diesem Umstand entgegen; sie gewährten den Juden weitgehende Selbstverwaltung. Wahrgenommen wurde die Selbstverwaltung von der Tempelbehörde, dem Synhedrion. Er wurde jüdischer Gerichtshof und Parlament. Der Hohepriester als Vorstand des Synhedrion bekam nun im Gegensatz zur herodianischen Zeit politische Macht. Er war gegenüber der römischen Staatsmacht höchster Vertreter der jüdischen Bevölkerung. Nie zuvor war die Tempelaristokratie so mächtig gewesen.⁶⁶ Doch bei aller Selbstverwaltung und bei aller Toleranz gegenüber der jüdischen Religion, ließen die Römer die jüdische Bevölkerung auch deutlich spüren, wer die wahren Herren im Lande waren und dass all die

⁶³ B. KOLLMANN, S. 89.

⁶⁴ M. EBNER, Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge (SBS 196), Stuttgart 2003, S. 52-54.

⁶⁵ Vgl. Bello. Jud. II, 10, 1ff.

⁶⁶ B. KOLLMANN, S. 89f.

Freiheiten, die den Juden gewährt wurden, eben nur jederzeit widerrufbare Gnadenakte und nicht Rechte waren. So waren in der Festung Antonia römische Soldaten stationiert und bei hohen Feiertagen wachten römische Soldaten auf den Dächern der Säulenhalle über die Ordnung im Tempel. Im Zentrum der jüdischen Identität war die römische Staatsmacht stets präsent. Auch machten die Römer deutlich, dass selbst die Durchführung des Kultus ganz von ihrer Gnade abhängig war. Sie verwahrten die kultischen Gewänder des Hohepriesters. An den hohen Feiertagen mussten diese von den Römern geholt werden und ihnen anschließend wieder ausgehändigt werden. All diese Maßnahmen förderten, neben der hohen Steuerlast⁶⁷, den Groll innerhalb der jüdischen Bevölkerung gegen die römischen Besatzer und stärkten die im Volk schwelende messianische Hoffnung, ebenso wie die Bereitschaft, gewaltsam gegen die Besatzer vorzugehen.

Agrippa I., der Enkel Herodes des Großen, schaffte es durch gute Beziehungen zum Kaiser noch einmal zwischen 41 und 44 n. Chr. an die Machtfülle seines Großvaters heranzukommen. Seinem Sohn Agrippa II. wurde die Nachfolge seitens Kaiser Claudius nicht gestattet. Er bekam nur das kleine Königreich Chalkis als Ersatz für die Herrschaft seines Vaters. Allerdings wurde ihm die Oberaufsicht über den Tempel in Jerusalem eingeräumt, womit auch die Ernennung des sehr bedeutsamen Hohepriesters verbunden war. Die Oberaufsicht über den Tempel übte er bis zum Beginn des großen Aufstandes gegen Rom im Jahre 66 n. Chr. aus.⁶⁸

⁶⁷ Zur Steuerlast, vgl. M. EBNER, Jesus S. 134ff.

⁶⁸ Vgl. M. NOTH, Die Geschichte Israels, S. 387f.

2.4.3 Der Vorabend des jüdischen Krieges

Für weite Teile der jüdischen Bevölkerung machte es scheinbar einen großen Unterschied, ob sie ihre Steuern an die Beamten eines Königs, der sich als jüdisch verstand, oder an solche, die einem römischen Statthalter unterstanden, ablieferten. So stifteten die Zeloten⁶⁹ ab dem Jahre 44 n. Chr. Unruhe, da sie sich weigerten, Steuern an eine fremde Macht zu bezahlen.⁷⁰

Darf man den Ausführungen des Josephus Glauben schenken, so war die Zeit zwischen 44 und 66 n. Chr. geprägt von korrupten römischen Statthaltern, die, nur auf ihren eigenen Vorteil bedacht, das Land in ihren gewalttätigen und räuberischen Händen hielten. Dies alles förderte in der Bevölkerung, aber auch in der jüdischen Oberschicht, den Willen, gegen die römischen Besatzer gewaltsam vorzugehen.⁷¹ Die Nachteile der römischen Verwaltung stärkten enorm den Zulauf und die Unterstützung für das radikale Zelotentum.⁷² Am schlimmsten trieb es dabei, nach der Schilderung des Josephus, der Statthalter Gessius Florus:

„In seiner Grausamkeit kannte er kein Mitleid, in seiner Ruchlosigkeit keine Scham, und noch nie hat jemand so wie er die Wahrheit in Lug und Trug verkehrt oder schlaudere Mittel zur Erreichung seiner verbrecherischen Absichten zu ersinnen gewusst. An der Habe Einzelner sich zu bereichern hielt er nicht für der Mühe wert: dagegen raubte er ganze Städte aus und richtete ganze Gemeinwesen zu Grunde.“⁷³

Gessius Florus soll aus dem Tempelschatz eine beträchtliche Summe entwendet haben.⁷⁴ Diese Tat sorgte für Unruhe in der Jerusalemer Bevölkerung. Florus wurde für diese Tat öffentlich verhöhnt und beleidigt, woraufhin er zur Strafe ein Gemetzel in Jerusalem anrichtete. Als Reaktion darauf kam es zu heftigen Ausschreitungen gegen die römische Besatzung.⁷⁵

⁶⁹ Die Zeloten waren religiöse Eiferer. Sie leiteten aus dem ersten Gebot ein religiöses Programm ab, wonach die Fremdherrschaft der Römer gewaltsam beendet werden müsse, damit wieder Gott und sein Gesetz allein über Israel herrschen. Zu den Zeloten, vgl. B. KOLLMANN, S. 86-89.

⁷⁰ Ebenda. 386f.

⁷¹ M. NOTH. Geschichte Israels, S. 398.

⁷² B. KOLLMANN, S. 104.

⁷³ Bello. Jud. II,14, 2, §278.

⁷⁴ Bedenkt man den Aufruf der Zeloten, den Römern die Steuern zu verweigern, erscheint es naheliegend, dass der Statthalter den Tempelschatz heranzog, um durch den Boykott der Zeloten verminderte Steuereinnahmen auszugleichen. So etwa bei B. KOLLMANN, S. 112.

⁷⁵ Bello. Jud. II,14-15

2.4.4 Der jüdische Krieg

Der Aufstand gegen einen einzelnen korrupten Statthalter wurde zum Krieg gegen Rom, als der Sohn des Hohepriesters Ananias mit dem Namen Eleazar in seiner Funktion als Oberbefehlshaber der Tempelwache den diensttuenden Priestern auftrug, alle Opfer von Nichtjuden zurückzuweisen und das tägliche Opfer für den Kaiser und das Volk von Rom einzustellen.⁷⁶ Rom nahm diesen Aufstand in seiner Unruheprovinz sehr ernst. Kaiser Nero beauftragte den Feldherrn Flavius Vespasianus, militärisch gegen die Aufständischen vorzugehen. Dieser brach mit beträchtlichen militärischen Mitteln in die Provinz Judäa auf. Währenddessen schaffte sein Sohn Titus aus Alexandria noch zusätzliche Auxiliartruppen herbei. Bis auf einige Widerstandsnester in Galiläa, vor allem die Festung Jotapata und Tiberias, gelang es Vespasianus und seinem Sohn, Galiläa ohne größere Schwierigkeiten zu besetzen.⁷⁷ In Jerusalem tobte inzwischen ein Bürgerkrieg. Dem Zelotenführer Johannes gelang es, mit idumäischen Freiheitskämpfern die Macht über weite Teile der Stadt zu erlangen. Er ließ den Hohepriester Ananos II. töten und ging ganz allgemein gegen alle gemäßigten Kräfte vor, indem er sie der Römerfreundschaft bezichtigte. Sein Konkurrent war Simon bar Giora, ein Rebell, der sich als Messias inszenierte. Diesem gelang es, Johannes auf den Tempelberg zurückzutreiben.⁷⁸

Glaubt man den Ausführungen des Eusebius von Cäsarea in seiner Kirchengeschichte, so hatte die junge Christengemeinde zu diesem Zeitpunkt Jerusalem bereits verlassen und sich in Pella niedergelassen.⁷⁹

Der Tod Neros verzögerte die Belagerung. Vespasian, der römische Feldherr der den Aufstand niederschlagen sollte, wurde zum Kaiser. Es dauerte bis zum Ende des Jahres 69 n. Chr., bis sein Sohn Titus die Belagerung Jerusalems mit vier Legionen begann.⁸⁰

⁷⁶ Bello. Jud. II, 17, 1-2.

⁷⁷ A. GUNNEWEG, S. 177.

⁷⁸ B. KOLLMANN, S. 115.

⁷⁹ Ebenda, S. 115.

⁸⁰ A. GUNNEWEG, S. 177f.

2.4.4.1 Die Zerstörung des Tempels

Im Sommer des Jahres 70 n. Chr. fiel der Tempel. Er war innerhalb der Stadt zum letzten Zufluchtsort der jüdischen Aufständischen geworden. Nach der Schilderung von Flavius Josephus versuchte Titus, die Besatzer des Tempels zu einer friedlichen Übergabe zu bewegen, um den Tempel zu schonen. Dieses Vorhaben misslang und der Tempel geriet in Flammen. Zwar befahl Titus, nach der Schilderung des Josephus, den Brand zu löschen, doch seine Löscheinheiten wurden von der jüdischen Tempelbesatzung bekämpft und schließlich plünderten die Legionäre auch lieber den Tempelschatz, als das jüdische Heiligtum zu retten. Nur mit Mühe gelang es Titus, die bedeutungsvollsten Kunstschatze für seinen Triumphzug in Rom zu retten, darunter Menora und Schaubrottisch. Von diesem Ereignis zeugt der Titusbogen in Rom.⁸¹ Nach dem Brand entweihten die Römer den Tempel, indem sie im Tempelbezirk den heidnischen Göttern opferten.⁸²

Als Folge des Bar-Kochba-Aufstandes wurde Jerusalem völlig zerstört und anstelle des jüdischen Heiligtums wurde ein Jupiter-Tempel errichtet. Den Juden wurde der Zutritt zur Stadt verboten und somit jeder Hoffnung auf eine Wiederherstellung des Tempels in absehbarer Zeit der Nährboden entzogen.⁸³

⁸¹ M. NOTH, Geschichte Israels, S. 396.

⁸² Ebenda.

⁸³ A. a. O., S. 398.

3 Der Tempel und seine religiöse Bedeutung zur Zeit Jesu

Die Historie des Tempels ist nicht zu trennen von seiner theologischen Bedeutung. Die religiösen Traditionen und Vorstellungen, die sich mit dem Tempel und seinem Aufbau verbinden, sind geschichtlich gewachsen. Das folgende Kapitel beschäftigt sich mit den Grundzügen der Tempeltheologie, sowie mit der baulichen Beschreibung des Tempels, soweit darin auch die Theologie des Tempels wiedergespiegelt wird, wie sie in den letzten Jahrzehnten vor seiner Zerstörung maßgeblich waren und daher auch für Traditionen, die ins Neue Testament einfließen, bedeutsam sind.

3.1 Architektur und Ausstattung des Tempels

Im Gegenzug für die Respektierung der Helligkeitsvorschriften und die Wahrung des alten 500 x 500 Ellen-Quadrates des zweiten Tempels, akzeptierten die religiösen Juden auch problemlos, dass Herodes den Außenvorhof des Tempels, sowie die ihn umgebenden Säulenhallen nach hellenistischen Vorbildern errichten ließ.⁸⁴

Als Vorbild für das zentrale Monument, das den Höhepunkt der Bautätigkeit des Herodes darstellen sollte, wählte er das Kaisarion in Alexandria und Antiochia. Wie in den Kaisaria herrschte in den Säulenhallen reges Leben. Die beeindruckendste Säulenhalle war die, nach dem Vorbild einer römischen Basilika errichtete, dreischiffige, königliche Säulenhalle entlang der Südmauer. Diese dürfte auch die Funktion einer römischen Basilika gehabt haben. Die Erweiterungen des Tempels unter Herodes machten den Tempel zu einem fantastischen Bauwerk, das seiner Rolle als religiöses Zentrum für alle Juden der Welt mehr als gerecht wurde. Der Bau begann im achtzehnten Jahr der Herrschaft des Herodes, also 20-19 v. Chr. Der Großteil der Arbeiten war nach zehn Jahren im Wesentlichen abgeschlossen. Die endgültige Fertigstellung des Tempels erlebte Herodes jedoch nicht: er starb im Jahre 4 v. Christus. Am ganzen Tempelbezirk wurde aber noch bis 64 n. Chr. gearbeitet, also bis kurz vor Beginn des Aufstandes gegen Rom. Trotz der Unbeliebtheit des Bauherrn war das

⁸⁴ J: ADNA, Jerusalemer Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert n. Chr. ADPV Bd. 25, Wiesbaden 1999, S. 35f.

Bauwerk in der Beurteilung der meisten Juden der damaligen Zeit ein großartiges Werk zur Ehre Gottes.⁸⁵

3.1.1 Der Aufbau des Tempels und seine Bedeutung

Der herodianische Tempel hatte in etwa den Umfang des heutigen Tempelberges⁸⁶. Im Zentrum der gesamten Anlage befand sich das Allerheiligste. Es war seit dem Verschwinden der Bundeslade leer.⁸⁷ Nichtsdestotrotz galt es als Ort der Gegenwart Gottes. Nur der Hohepriester durfte es einmal im Jahr betreten.⁸⁸ Das Allerheiligste befand sich wahrscheinlich, so auch die traditionelle Auffassung, dort, wo heute der Felsendom steht, am heiligen Felsen; möglich wäre aber auch nördlich oder südlich davon. Als gesichert kann jedenfalls gelten, dass sich der Ort des Allerheiligsten seit dem Tempel Salomos nicht verändert hat.⁸⁹ Rund um das Allerheiligste waren in konzentrischen Kreisen weitere Bereiche mit abnehmender Heiligkeit angeordnet.⁹⁰ Vor dem Allerheiligsten befand sich das Heiligste, vom Allerheiligsten getrennt mit einem prachtvollen Vorhang. Hier befanden sich kultische Geräte wie Minora und Schaubrottisch.⁹¹

Von dort gelangte man in den Hof der Priester. Hier befand sich Altar und Schlachtplatz für die Opfertiere. Der Priesterbereich war mit einer Balustrade abgetrennt vom Männerhof, welcher nur jüdischen Männern zugänglich war; von dort aus konnten sie die Opferhandlungen im Priesterbereich beobachten. Vom Männerhof gelangte man in den Frauenhof bzw. Israelhof. Dieser war jüdischen Männern und jüdischen Frauen zugänglich, die sich im Zustand der kultischen Reinheit befanden. Die geringere sakrale Bedeutung des Frauenhofes spiegelte sich auch in der architektonischen Ausführung des Baues wieder; dieser war deutlich weniger aufwendig ausgestaltet, als der Innenhof, welcher ausschließlich jüdischen Männern vorbehalten war.

⁸⁵ J. ADNA, Jerusalemer Tempel, S. 36f.

⁸⁶ BUSINK, Bd. 2, S. 1062.

⁸⁷ Es ist allerdings gut möglich, dass sich im Allerheiligsten ein Stein zum Abstellen des Räucherwerkes des Hohepriester befand. Josephus berichtete von einem absolut leeren Allerheiligsten, weil er dem Hohn einiger Judenkritiker keine Nahrung geben wollte. Diese behaupteten, im Allerheiligsten befinde sich ein goldener Eselskopf oder die Statue eines Mannes, der auf einem Esel sitzt. Hätte Josephus von einem Stein berichtet, der sich im Allerheiligsten befinde, so hätte dieser auch leicht für den Sockel einer Eselsstatue gehalten werden können. Vgl. BUSINK, Bd. 2, S. 756-758.

⁸⁸ Ebenda.

⁸⁹ Vgl. dazu E. REIDINGER, Die Tempelanlage in Jerusalem von Salomo bis Herodes. Neuer Ansatz für Rekonstruktion durch Bauforschung und Astronomie, Wiener Neustadt 2005, S. 20f.

⁹⁰ E. Otto, Jerusalem. Die Geschichte der Heiligen Stadt: von den Anfängen bis zur Kreuzfahrerzeit, Stuttgart u. a. 1980, S. 137.

⁹¹ BUSINK, Bd. 2, S. 813f.

Im Frauenhof befanden sich auch Lagerräume für das im Tempel benötigte Öl und das Holz für die Brandopfer.⁹² Zwischen diesen Lagerräumen waren dreizehn trompetenförmige Opferstöcke aufgestellt. Die dort gesammelten Spenden dienten dem Unterhalt des Gottesdienstes im Tempel.⁹³ In einen dieser Opferstöcke wirft die Witwe, nach den Erzählungen in Mk 13,41-44 und Lk 21,1-4 ihre zwei Scherflein.⁹⁴ Die Opferstöcke wurden m. E. bewusst nicht im Vorhof der Heiden aufgestellt. Nichtjuden sollten daran gehindert werden, mit ihrer Spende am wesentlichen Opferdienst des Tempels teilzuhaben, denn jede Spende ist ein Mitwirken am Gottesdienst des Tempels; dessen zentrale Aufgabe es ist, Sühne für das Volk zu schaffen. Heiden sollten von dem dadurch gewirkten Heil ausgeschlossen bleiben.⁹⁵ Der Haupteingang zum Vorhof der Frauen war das „schöne Tor“. Es war etwa 25 Meter hoch und reich mit Silber und Goldplatten beschlagen.⁹⁶

Der Bereich vom Allerheiligsten bis zum Frauenhof befand sich auf dem traditionellen 500 x 500 Ellen-Quadrat. In diesem Bereich hielt sich Herodes bei der Gestaltung des Baus relativ genau an historische Vorgaben.⁹⁷ Der Vorhof der Heiden hingegen kam erst unter seinem Bau dazu. An den Eingängen, die den Vorhof der Heiden vom Frauenhof trennten, befanden sich Tafeln, die Nichtjuden unter Todesandrohung davor warnten, ihn zu betreten. Der Vorhof der Heiden wurde von Herodes im Stil einer römischen Agora aufgebaut. An der Ostseite befand sich eine gewaltige Säulenhalle. Der Platz diente als Markt und Versammlungsort.

Das theologische Prinzip, dem diese Architektur folgte, beruht auf der Überzeugung, Gott JHWH ist der Herr der Geschichte, er steht im Zentrum. Mit abnehmender Heiligkeit sind alle anderen Bereiche hierarchisch ihm zugeordnet. Das Allerheiligste ist heiliger als das Heiligste, der Priesterhof heiliger als der Männerhof und schließlich auch die Stadt Jerusalem heiliger als das Land Israel und das Land heiliger als die Welt. Dies lässt sich auch von den Menschen sagen: je „näher“ sie JHWH stehen, desto mehr dürfen sie sich nähern. Der Hohepriester steht näher als der Priester, der Priester näher als der Jude, der Jude näher als die Jüdin, die Jüdin näher als der Heide usw. Vom Allerheiligsten ausgehend als Zentrum der Welt, breitet sich auch das Heil Gottes über die verschiedenen Ebenen aus.⁹⁸ Eine Parallele zu den hierarchischen Zugangsbeschränkungen findet sich in der Hofhaltung eines orientalischen

⁹² E. OTTO, Jerusalem, S. 130ff.

⁹³ A. PARROT, S. 73.

⁹⁴ E. SCHWEITZER, Das Evangelium nach Markus (NTD 1), Göttingen 1968, S. 148.

⁹⁵ Vgl. die Ausführungen in Kap. 3.2.3 „Das Opfer als zentrale Aufgabe des Tempels“.

⁹⁶ A. PARROT, S. 135.

⁹⁷ J. ADNA, Jerusalemer Tempel, S. 32.

⁹⁸ Vgl. M. TILLY, Jerusalem – Nabel der Welt. Überlieferung und Funktion von Heiligtumstraditionen im antiken Judentum, Stuttgart 2002, S. 240ff.

Herrschers.⁹⁹ Ina Willi-Plein vergleicht dies mit dem Aufbau einer Hausanlage: der eigentliche Tempelbau entspricht, nach ihrer Darstellung, dem Wohnbereich, der nur dem Hausherren und seinen Dienern zugänglich ist. Der Priestervorhof mit dem Altar wäre die nicht überdachte Küche bzw. Feuerstelle.¹⁰⁰

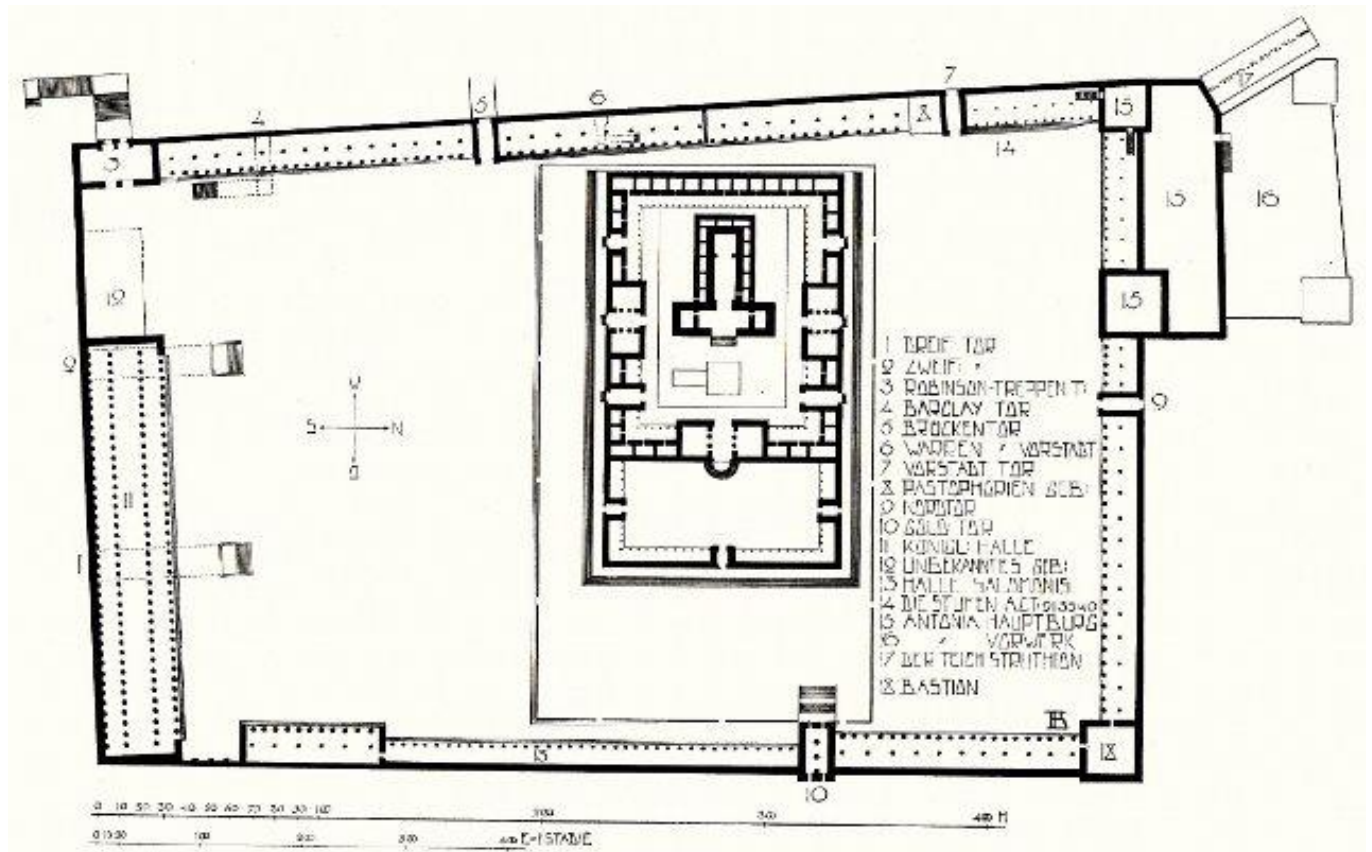


Abbildung 3: Plan des Tempels und seiner Höfe (Rekonstr. Th. Busink, in: Busink, Bd. 2, S. 1176)

⁹⁹ B. HERR, „Deinem Haus gebührt Heiligkeit, Jhwh, alle Tage“. Typen und Funktionen von Sakralbauten im vorexilischen Israel (BBB 124), Berlin 2000, S. 143f.

¹⁰⁰ I. WILLI-PLEIN, Warum musste der zweite Tempel gebaut werden?, in: B. EGO (Hg.), Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum (WUNT; 118), Tübingen 1999, S. 67f.

3.1.2 Die Kultgeräte des Tempels



Abbildung 4: Bild auf dem Titusbogen (H. Vincent, in: Busink, Bd. 2, S. 1165.)

Vor dem Eingang zum Heiligen befand sich der Opferaltar. Den Altar selbst darf man sich voll des Blutes all der Opfertiere vorstellen. Im Boden rund um den Altar befand sich wohl ein Abfluss für das Opferblut.¹⁰¹

Im Heiligen erwähnt Josephus im Besonderen drei Gegenstände, wobei sich zwei auf dem Titusbogen in Rom abgebildet finden. Es handelt sich um den siebenarmigen Leuchter, den Schaubrottisch und das Rauchfass.¹⁰² Letzteres ist nicht auf dem Titusbogen abgebildet, möglicherweise weil es nicht so wertvoll war, als dass man das Volk von Rom im Rahmen des Triumphzuges damit hätte beeindrucken können.

Der siebenarmige Leuchter ist ein Symbol für JHWH. Nach der Zerstörung wurde er im Besonderen im Judentum zu einem Symbol für die Treue Gottes. Bereits aus dem Alten Testament stammt die Verbindung des Gedankens des Lichtes mit dem Gesetz Gottes (etwa in Ps 119,105). Dadurch wurde der Leuchter auch zu einem Symbol für das Gesetz Gottes.¹⁰³

¹⁰¹ Zur Diskussion über Größe und Aussehen des Altars, siehe BUSINK Bd. 2, S. 1153-1156.

¹⁰² Bell. Jud. V, 5, 4-5.

¹⁰³ BUSINK, Bd. 2, S. 1168f.

Nach Josephus stehen die sieben Arme des Leuchters für die sieben bekannten Planeten des Altertums.¹⁰⁴

Der Schaubrottisch wird kaum, wie Josephus schreibt, aus reinem Gold gewesen sein. Er befand sich wahrscheinlich an der Nordseite des Tempels. Die Funktion als Speisetisch für die Gottheit hatte der Tisch zur Zeit Jesu schon lange nicht mehr. Auf ihm lagen in zwei Reihen die Schaubrote. Nach Josephus symbolisieren sie den Tierkreis¹⁰⁵ und das Jahr.¹⁰⁶ Von den zwölf Stämmen schweigt Josephus. Er will den Tempel als ein Heiligtum für alle Völker darstellen. Allzuviel jüdischer Exklusivismus wäre bei seinen vorwiegend paganen Lesern wohl nicht gut angekommen. Das Rauchfass beschreibt Josephus mit einer Füllung von dreizehn verschiedenen Sorten Räucherwerk aus Wüste, Meer und bewohnter Erde. Es bedeutet nach der Deutung des Josephus, dass alles von Gott kommt und alles Gott dienen soll.¹⁰⁷

3.1.3 Der Tempelmarkt

Es war das Anliegen Herodes des Großen, aus Jerusalem eine Stadt von griechisch-römischem Format zu machen. Eine zentrale Rolle spielte hierbei sicherlich der Neubau des Tempels. Was Jerusalem noch fehlte, um zu einer modernen, hellenistischen Stadt jener Zeit zu werden, war ein zentraler Versammlungs- und Marktplatz, eine Agora. Diese Aufgabe sollte, im Rahmen des Ausbaues des Tempelbezirkes, der Vorhof der Heiden, gemeinsam mit der königlichen Säulenhalle übernehmen.¹⁰⁸ Man kann sich gut vorstellen, dass das hektische Treiben auf einer Agora den religiösen Befindlichkeiten der Proselyten und Gottesfürchtigen nicht gerade entgegengekommen sein kann. Eine besondere Rolle erhält der Tempelmarkt in der neutestamentlichen Überlieferung; er ist Schauplatz der Tempelaktion Jesu (Mt 21,12-17; Mk 11,15-19; Lk 19,45-48; Joh 2,14-22).

¹⁰⁴ Bell. Jud. V, 5, 4-5.

¹⁰⁵ Indem Josephus die Schaubrote auf den Tierkreis hin deutet, versucht er scheinbar, an ein sehr populäres Bild in der Antike anzuknüpfen. Der Tierkreis war eine vom zweiten Jhd. v. Chr. bis ins fünfte Jhd. n. Chr. sehr verbreitete Darstellung. So gab es auch sehr detaillierte Lehren über die Auswirkungen des Tierkreises auf den Menschen und dessen Zukunft, vgl. H. GUNDEL, Art. Zodiakos, in: Der kleine Pauly, Bd. 5, Sp.1541-1548, Stuttgart 2013. Josephus wirbt mit diesen Vergleichen und Deutungen sehr offensichtlich für den jüdischen Tempel. Damit versucht er zugleich, die jüdische Religion als den paganen Kulte und der hellenistischen Philosophie zumindest ebenbürtig darzustellen.

¹⁰⁶ Bell. Jud. V, 5,4-5.

¹⁰⁷ Ebenda.

¹⁰⁸ J. ADNA, Jerusalemer Tempel, 72.

Der Tempelmarkt hatte eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für die kultischen Aufgaben des Tempels. Opfertiere¹⁰⁹ für den Kultbetrieb wurden dort gehandelt und die Tempelsteuer konnte dort entrichtet werden. Es scheint so zu sein, dass wenige Jahre nach der Kreuzigung Jesu die Besucher des Tempels die Opfertiere nicht direkt den Priestern übergaben, sondern lediglich Geld dafür bezahlten. Die Tempelbehörde selbst übernahm dann die Anschaffung des Opfermaterials.¹¹⁰

Eine besondere Bedeutung hatten hierbei die Geldwechsler, ohne die der Tempelmarkt nicht funktioniert hätte. Außer bei Lukas wird diese Berufsgruppe von allen neutestamentlichen Evangelien im Rahmen der Tempelaktion Jesu explizit als Protagonisten erwähnt.

3.1.3.1 Die Geldwechsler

In den Tempelreinigungssperikopen finden sich zwei unterschiedliche Begriffe, die synonym zu verwenden sind: κερματιστής und κολλυβιστής. Eng verbunden mit diesen Begriffen ist der Begriff des τράπεζα. Während die anderen Händler ihre Waren zumeist auf dem Boden präsentierten, hatten die Geldwechsler Tische, auf denen sie die verschiedenen Münzsorten aufliegen hatten.¹¹¹ Zu ihren Aufgaben zählten das Zinsnehmen und die Kreditvergabe, sowie auch die Einhebung der Tempelsteuer.¹¹² Die vielen verschiedenen Währungen, die zu jener Zeit gerade in diesem Raum anzutreffen waren, machten also Geldwechsler überall dort notwendig, wo Geldgeschäfte abgewickelt wurden. Besondere Bedeutung hatte im Falle des Tempelbetriebes freilich das Eintreiben der Tempelsteuer, welches den Geldwechslern oblag. Diese Tempelsteuer durfte ausschließlich mit tyrischen (Tetra- und) Didrachmen entrichtet werden. Hartnäckig hält sich hierbei die Vorstellung (auch in aktuelleren Kommentaren¹¹³), dieser Wechsel wäre notwendig gewesen, um im Tempel eine heilige, reine Währung ohne Bilder zu haben, die den jüdischen Gesetzen gemäß wäre. Dies entspricht nicht den tatsächlichen historischen Umständen, zeigt doch das Bild der tyrischen Währung selbst auf der einen Seite ein Bild von Melkart, dem Stadtgott von Tyros und auf der anderen Seite den

¹⁰⁹ Dabei ist in erster Linie an eine große Menge Tauben zu denken. Rinder und Schafe, von denen bei Joh 2,14 die Rede ist, werden am Tempelmarkt kaum gehandelt worden sein. Vgl. J. ADNA, Jerusalem Tempel und Tempelmarkt, S. 124.

¹¹⁰ A. a. O., S. 130.

¹¹¹ A. a. O. S. 96-97.

¹¹² Ebenda.

¹¹³ Etwa bei H. THYEN, Das Johannesevangelium (HNT 6), Tübingen 2005.

ptolemäischen Adler, den Vogel des Zeus.¹¹⁴ Als tatsächlichen Grund muss wohl viel mehr der über Jahrhunderte hindurch stabile Silbergehalt jener Münze angesehen werden. Allein wirtschaftliche und keineswegs kultische Erwägungen waren es also, welche die Jerusalemer Tempelbehörde dazu bewog, die tyrische Währung als einzig erlaubte Währung für die Bezahlung der Tempelsteuer zuzulassen.

3.2 Die religiöse Bedeutung des Tempels zur Zeit Jesu

Der Tempel in Jerusalem war religiöses Zentrum, nicht nur der Juden in Palästina, sondern auch der Juden in der Diaspora rund um den ganzen Mittelmeerraum. Wer es sich leisten konnte, kam zu den drei großen jüdischen Festen nach Jerusalem und beinahe jeder Jude, auch in der Diaspora, bezahlte die jährliche Tempelsteuer. Die religiösen Vorstellungen, Riten, Erwartungen und Hoffnungen, die hinter diesem globalen Bezug zum Tempel standen, haben auch das frühe Christentum sehr geprägt. Inwieweit diese Erwartungen und Hoffnungen, die sich im Judentum der Zeitenwende mit dem Tempel verbanden, von der Kirche auf die Person des auferstandenen Christus übertragen wurden, wird im weiteren Verlauf dieser Arbeit im gebotenen Rahmen beleuchtet. In diesem Kapitel soll zunächst die religiöse, kultische Bedeutung des Tempels dargestellt werden.

3.2.1 Schöpfung und Tempel

Für das Judentum stand der Tempel als Sinnbild für die ganze Schöpfung. Die Ordnung des Kultes und die Ordnung der Schöpfung entsprachen einander. Der korrekte Ablauf des Kultus gewährleistete auch die natürliche Weltordnung. War der Kult bedroht, so geriet nach Vorstellung des religiösen Judentums auch die Welt ins Wanken. Diese kosmologische Bedeutung des Kultus arbeitete besonders Bernd Janowski heraus.¹¹⁵ Nach der Zerstörung des Tempels geriet dieses Bewusstsein durchaus nicht in Vergessenheit. Dabei wurde die Zeit, als

¹¹⁴ J. ADNA, Jesu Stellung zum Tempel, S. 252.

¹¹⁵ Vgl. B. JANOWSKI, Der Himmel auf Erden. Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels, in: ders. (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen 2001, S. 229-260.

der Tempel noch stand, zum Teil verklärt, während die Welt jetzt, nach der Zerstörung, im Argen liegt.¹¹⁶

3.2.2 Die Zionstradition

Der Begriff „Zion“ wurde im Alten Testament zunächst in erster Linie mit dem Tempelberg verknüpft. Im Laufe der Zeit wurde der Begriff ausgeweitet auf die Stadt Jerusalem und schließlich auf das ganze jüdische Volk.¹¹⁷

Die Annahme einer Zionstradition, die noch aus vorisraelitischer Zeit stammt, gilt zwar als überholt, nichtsdestotrotz ist es aber eine Tradition, die in die Anfänge der Staatsgründung Israels zurückreicht.¹¹⁸

Zwar fallen in späterer Zeit auch Stadt und Volk unter den Terminus „Zion“; wesentlich für die Zionstradition ist aber die Bindung Jahwes an Berg und Tempel. Letzterer ist die Wohnung Gottes.¹¹⁹ Eine Folge der Gegenwärtigkeit Jahwes auf dem Berg war, dass dieser die Sicherheit jenes Ortes und den Schutz vor allen möglichen Bedrohungen sicherstellen sollte (vgl. Ps 9; 20; 46 u.s.w.). Auch die Erhöhung des Tempelberges über alle Berge war die natürliche Folge der Einwohnung Gottes am Zion. Topographisch ist der Tempelberg tatsächlich niedriger als alle rundum liegenden Hügel.¹²⁰ Schon die vorexilischen Propheten kündigten an, dass vom Tempelberg aus JHWH seine Herrschaft über die ganze Welt durchsetzen wird und alle Völker zum Zion strömen werden, um ihm zu huldigen.¹²¹

Die Zerstörung des Tempels im Jahr 587 v. Chr. durch König Nebukadnezar bedeutete somit natürlich eine gewaltige Krise für die Zionstheologie.¹²² In der Verarbeitung durch die Propheten führte diese Krise zu einer zunehmenden Eschatologisierung der Zionstradition.¹²³ Auch die Entweihung des Tempels durch Antiochius IV. Epiphanes (175-164 n. Chr.) im

¹¹⁶ Ebenda.

¹¹⁷ J. ADNA, Jesu Stellung zum Tempel, S. 25.

¹¹⁸ O. ECKHART, Art. Zion, in: RGG⁴ Bd. 8, Tübingen 2005, Sp. 1874.

¹¹⁹ C. FREVEL, Zebrochene Zier. Tempel und Tempelzerstörung in den Klageliedern (Threni), in: O. KEEL u. a. (Hg.), Gottesstadt und Gottesgarten: zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels (Quaestiones disputatae 191), Freiburg im Breisgau u. a., 2002, S. 104f.

¹²⁰ M. KÜCHLER, Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt (Orte und Landschaften der Bibel IV/2), Tübingen 2007, S. 125.

¹²¹ J. ADNA, Jesu Stellung, S. 26.

¹²² Vgl. C. FREVEL, S. 99f.

¹²³ J. ADNA, Jesu Stellung zum Tempel, S. 27.

Jahre 167 sowie die Entweihung des Heiligtums durch Pompeius im Herbst 63 konnte diese Tradition nur verstärken. Da reiht sich schließlich die endgültige Zerstörung des Tempels im Jahr 70 n. Chr. in eine Folge von Ereignissen ein, die das klassische Bild des Tempels als Gottes Wohnstätte erschüttern mussten.

3.2.3 Das Opfer als zentrale Aufgabe im Tempel

Das Alte Testament kennt für alles, was im Tempel geschieht, in erster Linie ein Wort: עֲבוֹדָה¹²⁴ – Werk oder Dienst. Damit ist in Bezug auf den Tempel in erster Linie der Opferdienst gemeint.¹²⁵ Das Opfer hatte drei zentrale Aufgaben, nämlich Gabe, Gemeinschaft und Sühne.¹²⁶ Der Gottesdienst allgemein und der Tempeldienst im Speziellen im Alten Testament waren kein einseitiges Geschehen, sondern es war ein Wechselhandeln zwischen Gott und Mensch. Wurden Gott Opfer dargebracht, so konnte man wiederum eine segnende Reaktion des Höchsten erwarten.¹²⁷

3.2.3.1 Das Sühnopfer

Spätestens seit dem Exil rückte das Schuld- bzw. Sühnopfer in die Mitte des Kultes; praktische alle Opfer bekamen Sühnequalitäten.¹²⁸ Die Notwendigkeit für das Opfer lag in der Überzeugung, dass Sünden, auch wenn sie ohne Vorsatz „passierten“, eine Gemeinschaft mit Gott unmöglich machen und damit der Schuldige sein Leben verwirkt hat. Das Opfertier stirbt stellvertretend für den Sünder.¹²⁹ Das Opfer sollte auf diese Weise die gestörte Beziehung zwischen JHWH und dem Einzelnen, aber auch dem ganzen Volk wiederherstellen.

¹²⁴ Zum Begriff vgl. C. WESTERMANN, Art. עֲבָדָה Knecht, in: THAT Bd. 2, Gütersloh⁶2004, Sp. 182-200.

¹²⁵ T. WILLI, Christliches Beten angesichts der Jüdischen Praxis. Alttestamentliche und jüdische Aspekte zu einer Lehre des Gebets, in: S. Lauer / H. Ernst (Hg.), Tempelkult und Tempelzerstörung (70 n.Chr.) (Judaica et Christiana Bd. 15; FS C. THOMA zum 60. Geburtstag), Bern u.a. 1995, S. 13.

¹²⁶ G. RAD, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels, München 1966, S. 267.

¹²⁷ C. WESTERMANN, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen (Grundrisse zum Alten Testament Ergänzungsreihe 6), Göttingen²1985, S. 164f.

¹²⁸ B. JANOWSKI, Art. Sühne, in: RGG⁴ Bd. 7, Tübingen 2004, Sp. 1845.

¹²⁹ W. KRAUS, Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25-26a (WMANT 66), Neukirchen-Vluyn 1991, S. 80f.

JHWH war nicht angewiesen darauf, durch Opfer ernährt zu werden, dennoch galten die Opfer als Speise für ihn. Man brachte sie ihm dar als Zeichen der Gastfreundschaft. Somit drückt das Opfer auch die Sehnsucht nach der Gegenwart Gottes aus.

Seit der Kultzentralisation Josias verstärkte sich die Bedeutung Jerusalems als einzig legitimer Opferplatz, so dass spätestens in nachexilischer Zeit dies der einzige Ort war, an dem Opferdienst im Judentum möglich war¹³⁰, abgesehen von einigen sehr ungewöhnlichen und heftig umstrittenen Ausnahmen.¹³¹

Die Kultzentralisation förderte auch die Klerikalisierung des Kultes. Das Opfer wurde nicht mehr in der Familie vom Familienoberhaupt dargebracht, sondern das Opfermaterial wurde dem Priester zur Verfügung gestellt. Dieser opferte nun stellvertretend für den Familienvater, der nur noch Zuschauer des Geschehens war. Die persönliche Beteiligung am Kult ging zurück. Unter anderem daran entzündete sich die Kultkritik in vor- und nachexilischer Zeit.¹³²

Kultische Reinigung und Sündenvergebung waren ursprünglich zwei im Wesen unterschiedliche Vorgänge. Im Rahmen der kultischen Sühnehandlung kamen diese aber zusammen. Die Bußhandlung bestand im Darbringen des Opfertieres, der Priester als Kultmittler wirkte die Sühnung für die Sünde. Dieser institutionelle Sühnevorgang wurde in spät nachexilischer Zeit immer beherrschender, sodass schließlich jedes Opfer Sühnecharakter bekam. Dies führte dazu, dass in der Spätzeit Israels Vergebung ohne Priester und Tempel nicht mehr möglich war. C. Westermann vergleicht diese Situation gar mit dem Vorabend der Reformation in Europa.¹³³

Dass es sich bei der durch das Opfer gewirkten Sühne im alttestamentlichen Sinne nicht nur um einen rein juristischen Begriff handelt, wie dies etwa Bultmann vermutete¹³⁴, stellte deutlich Gerhard von Rad fest:

„So dient bekanntlich ein wesentlicher Teil des Zeremoniells des ‚großen Versöhnungstages‘ (Lev 16) der Entsühnung des Altars und des Heiligtums. In beiden Fällen – sowohl bei der Entsühnung von Menschen wie bei der von Gegenständen – bestand das Sühnegeschehen

¹³⁰ Zur Möglichkeit eines Opferkultes außerhalb von Jerusalem, vgl. G. Klinzing, Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament (STUNT 7), Göttingen 1971, S. 20-44.

¹³¹ Siehe dazu: J. Frey, Tempel an Rival Temple – The Cases of Elephantine, Mt. Gerizim and Leontopolis, in: B. Ego u. a. (Hg.), Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kultes im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum (WUNT 118), Tübingen 1999, S. 171-203

¹³² C. Westermann, Theologie des Alten Testaments, S. 178f.

¹³³ A. a. O., S. 108f.

¹³⁴ R. Bultmann, Kerygma und Mythos I. Ein theologisches Gespräch, Hg. W. Bartsch, Hamburg ⁵1967, S. 127.

darin, daß Jahwe die zerstörende Unheilswirkung einer Tat aufhob. Er unterbrach den Sünde-Unheilszusammenhang, und zwar geschah das in der Regel auf die Weise, daß die Unheilswirkung des Bösen auf ein Tier abgeleitet wurde, das stellvertretend für den Menschen (oder den Kultgegenstand) starb. Sühne war also kein Straftat, sondern ein Heilsgeschehen.¹³⁵

Dieses Heilsgeschehen wird von JHWH gewirkt, auch wenn der Priester die kultische Handlung vollzieht. Der Priester handelt gänzlich als Werkzeug JHWHs.¹³⁶

3.2.3.2 Der Hohepriester und das Sühnopfer

Eine besondere Rolle im Sühnopfer des Tempels hatte der Hohepriester, er stand an der Spitze der Tempelhierarchie. Damit war er auch Vorsitzender des Synhedrions. Der Hohepriester wachte über den Kultbetrieb des Tempels und war Oberbefehlshaber der Tempelpolizei. Er hatte auch im politischen Alltag erheblichen Einfluss. Einmal im Jahr am Versöhnungstag durfte er als einziger das Allerheiligste betreten; zuvor musste er für sich persönlich ein Schuldopfer bringen, um dann im Allerheiligsten um Vergebung für das ganze Volk zu bitten.¹³⁷

Das Neue Testament kennt eine Hohepriestertheologie im Hebräerbrief: Jesus als Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks. Christus bringt ein einmaliges Opfer am Kreuz dar, wobei er als einzig Sündloser kein Schuldopfer für sich nötig hat. So gelingt die Versöhnung mit Gott. Die Frage, ob auch an anderen Stellen im Neuen Testament, abgesehen vom Hebräerbrief, von einer regelrechten Hohepriesterchristologie gesprochen werden kann, ist umstritten.¹³⁸

Busink beruft sich auf R. Jehuda b. Simon, wenn er vermutet, dass die Sühnewirkung des täglichen Opfers nicht über Jerusalem hinausging und daher die Anwesenheit in der Stadt erforderlich war, um Vergebung zu erlangen. Damit erklärt er die hohe Beteiligung an den Wallfahrten.¹³⁹ Er übersieht dabei allerdings den Zweck der Tempelsteuer, welche auch die

¹³⁵ G. v. Rad, S. 284.

¹³⁶ Vgl. Ebenda. S. 283f.

¹³⁷ B. Kollmann, S. 77.

¹³⁸ H. Klauck, Art. Hohepriester. III. Neues Testament, RGG⁴ Bd. 3, Tübingen 2000, Sp. 1837.

¹³⁹ Busink, S. 1418f.

Juden in der Diaspora indirekt durch ihre finanzielle Beteiligung am Tempeldienst teilnehmen ließ.¹⁴⁰

Nach der Zerstörung des Tempels im Jahr 70 n. Chr. endete der Opferdienst. Dieser wurde auch nicht wieder aufgenommen. Die Macht der Priesteraristokratie war gebrochen und Rom ernannte keinen neuen Hohepriester, so war auch nicht an eine Wiederaufnahme des Opferdienstes zu denken.¹⁴¹

3.2.3.3 Die Tempelsteuer

Die Tempelsteuer war eine jährliche Abgabe, welche von jedem freien männlichen Juden ab dem 20. Lebensjahr entrichtet werden musste. Jüdische Frauen, Sklaven und Männer unter 20 Jahren *durften* die Tempelsteuer bezahlen. Heiden und Samaritanern wurde das Bezahlen der Tempelsteuer verwehrt. Der Grund für diese Zugangsbeschränkungen zur Tempelsteuer bestand in deren Verwendung. Die Steuer wurde für die Finanzierung des kollektiven Opferkultes im Tempel verwendet. Durch die Bezahlung bekam man zugleich Anteil an dem Sühnehandeln im Tempel und an der dadurch für ganz Israel gewirkten Vergebung.¹⁴² Die Tempelsteuer war also eng verbunden mit dem Opferkult des Tempels.

Obwohl ein frommer Jude die Tempelsteuer aufgrund ihrer positiven Wirkung durchaus bereitwillig bezahlt haben dürfte, berichtet das Matthäusevangelium in 17, 24-27, davon, wie Jesus die Tempelsteuer zwar bezahlt, allerdings allein aus Respekt vor dem Tempel, nicht jedoch aus Pflicht oder Notwendigkeit.¹⁴³ Der Evangelist vermittelt seinen Adressaten damit die Nutzlosigkeit des Kultes in Bezug auf Sühne. Diese ist mit dem Opfertod Jesu für die nachösterliche Gemeinde obsolet geworden.

Mit der Zerstörung des Tempels wandelten die Römer als Strafaktion gegen das jüdische Volk die Tempelsteuer in eine Zwangsabgabe an eine eigens dafür geschaffene Behörde, den Fiscus Judaicus, zur Finanzierung des Jupiter Capitolinus um.¹⁴⁴ Diese Kopfsteuer für Juden musste jeder Jude zwischen drei und zweiundsechzig Jahren bezahlen, Männer ebenso wie Frauen.¹⁴⁵ Für die Juden bedeutete dies nicht nur eine ungemeine Schmach, sondern sie wurden

¹⁴⁰ J. Adna, *Jerusalem Tempel und Tempelmarkt*, S. 91f.

¹⁴¹ Busink, Bd. 2, S. 1530.

¹⁴² J. Adna, *Jerusalem Tempel und Tempelmarkt*, S. 113ff.

¹⁴³ J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 1), Göttingen 1968, S. 195.

¹⁴⁴ M. Noth, *Geschichte*, S. 398.

¹⁴⁵ B. Kollmann, S. 119.

gleichzeitig gezwungen, mit ihrer Steuer einen heidnischen Kult zu unterstützen. Bedenkt man den strengen jüdischen Monotheismus jener Zeit, musste dies einer der Mitauslöser für den Bar-Kochba-Aufstand werden.

3.2.4 Die Wallfahrten zum Tempel

Die Thora schreibt vor: „Dreimal im Jahr soll alles, was männlich ist in deiner Mitte, vor dem HERRN, deinem Gott, erscheinen an der Stätte, die der Herr erwählen wird“¹⁴⁶ (Dtr 16,16) und zwar jeweils an den drei großen Festen, die das Judentum kennt: Pessach-, Wochen-, und Laubüttenfest.¹⁴⁷ Diese drei Feste waren ausgesprochene Wallfahrtsfeste. Die Zerstörung des Tempels bedeutete für die Feste eine starke Veränderung und zum Teil Umdeutung.¹⁴⁸

Dass wirklich jeder Jude, auch aus der Diaspora, dreimal pro Jahr diese Reise auf sich nahm, darf allein schon aus ökonomischen Gründen als unmöglich gelten. Eine reine Idealvorstellung waren die großen Wallfahrten zum Tempel allerdings dennoch nicht. Sowohl Philo als auch Josephus sprechen von Menschenmassen, die aus allen Teilen der damals bekannten Welt nach Jerusalem strömten.¹⁴⁹ Auch das Neue Testament zeichnet die Wallfahrten zum Tempel als wichtigen Faktor jüdischer Identität.¹⁵⁰

3.2.5 Die Bundesladentradition

Der Verbleib der Bundeslade liegt im Dunkeln, doch muss sie zur Zeit des babylonischen Exils große Bedeutung für das jüdische Volk, zumindest für die Jerusalemer Stadtbevölkerung, gehabt haben, denn Jeremia verarbeitete den Verlust der Bundeslade. Er tröstete das Volk mit der Hoffnung auf die Heilszeit, in der die Bundeslade keine Rolle mehr spielen wird:

„Und es soll geschehen, wenn ihr zahlreich geworden seid, und euch ausgebreitet habt im Lande, so soll man, spricht der HERR, in jenen Tagen nicht mehr reden von der Bundeslade

¹⁴⁶ Luther 84.

¹⁴⁷ O. Dyma, Die Wallfahrt zum Zweiten Tempel. Untersuchungen zur Entwicklung der Wallfahrtsfeste in vorhasmonäischer Zeit (FAT 2.40), Tübingen 2009, S. 1.

¹⁴⁸ G. Veltri, Art.: Feste/Feiern, III. Judentum, in: RGG⁴ Bd. 3, Tübingen 2000, Sp. 90.

¹⁴⁹ Vgl. Busink, Bd. 2, 1416f.

¹⁵⁰ O. Dyma, S. 1-10.

des HERRN, ihrer nicht mehr gedenken oder nach ihr fragen und sie nicht mehr vermissen; auch wird sie nicht wieder gemacht werden.“ (Jer. 3,16)¹⁵¹

Zur Zeit Jesu war das Allerheiligste im Wesentlichen leer, denn die Bundeslade war schon Jahrhunderte zuvor verschwunden. Von Antijudaisten aus jener Zeit, allen voran Apion, wurde behauptet, die Juden beten einen heiligen Eselskopf an, der im Allerheiligsten sein soll. Den Vorwurf der Eselsverehrung traf auch das frühe Christentum.¹⁵² Im Neuen Testament spielt die Bundeslade im Hebräerbrie (9,4), in der Offenbarung (11,19) und, wie auch diese Arbeit zeigen wird, in Römer 3,25 eine Rolle.

3.2.6 Der Ort der Präsenz Gottes

Die Tradition des Tempels als Wohnstatt Gottes ist so alt wie der Tempel in Jerusalem selbst. Der Tempel war der Ort, an dem Gott an der Seite des Königs wohnt.¹⁵³ Im Tempel konnte Gott begegnet werden. Dieses Motiv war nach Ina Willi-Plein der zentrale Gedanke für die Wiederrichtung des zweiten Tempels, denn die Juden in Jerusalem und im Exil sind Jahrzehnte lang ohne Tempel ausgekommen. Sie haben religiöse Konzepte entwickelt, die ohne Tempel auskamen und selbst der Opferdienst hätte ohne Tempel vollzogen werden können. Es ist das zentrale Motiv der erfahrbaren göttlichen Gegenwart, die den Bau des zweiten Tempels notwendig machte.¹⁵⁴ Das Volk Israel konstituiert sich rund um den Tempel als Wohnung Gottes.

„Der Gott Israels macht die Menschen, deren Repräsentanten den Tempelkult in Jerusalem tragen sollen zu Israel.“¹⁵⁵

¹⁵¹ Luther 1984

¹⁵² Busink, Bd. 2, S. 1174.

¹⁵³ Vgl. M. Noth, Könige, S. 182f.

¹⁵⁴ I. Willi-Plein, 57-70.

¹⁵⁵ A. a. O., S. 63.

3.3 Auswirkungen der Zerstörung des Tempels

Die Zerstörung des Tempels war für das Judentum sicherlich die dramatischste Folge des jüdischen Krieges gegen Rom. Der Tempel war kultischer Mittelpunkt aller religiösen Gruppen innerhalb des Judentums mit Ausnahme der Essener.¹⁵⁶ Allerdings hatten sich Bereits vor der Zerstörung des Tempels im Jahr 70 n. Chr. theologische Strömungen entwickelt, die geeignet waren, eine solche Krise zu deuten. Etwa im Rahmen der bereits seit dem babylonischen Exil zunehmenden Eschatologisierung der Zionstradition.

Im hellenistischen Judentum, weit entfernt vom Tempel, entwickelte sich schon lange vor 70 ein Verständnis der Synagoge¹⁵⁷ als Heiligtum. Diese Auffassung vertraten etwa auch Philo von Alexandrien und Josephus. Belege für die Existenz solcher jüdischen Gebetsstätten gibt es etwa in Ägypten bereits für das 3 Jhd. v. Chr. Dies fällt damit auch in die Zeit der Entstehung der LXX und ist möglicherweise in Verbindung zueinander zu sehen.¹⁵⁸

Der Opferdienst war jedoch immer dem Tempel in Jerusalem vorbehalten, geopfert wurde in der Synagoge nie.¹⁵⁹ Daher war es nötig, die bereits existierenden Versammlungen innerhalb der Synagoge zu Gottesdiensten im Sinne der kultischen Opferrituale umzudeuten und aufzuwerten. Ohne Tempel wurde das aufgeschriebene Gesetz zum unumstrittenen Zentrum des Judentums. Diese Entwicklung kam den Pharisäern zugute, die zur bestimmenden Kraft des neuen Judentums wurden. Aus ihnen ging die rabbinische Tradition hervor. Andere Gruppen wie die Sadduzäer und Zeloten hingegen verloren sich in der Bedeutungslosigkeit.¹⁶⁰

Der Verlust der Opferstätte führte zu einem Ersatz des Opfers durch das Studium der Thora und durch das Gebet. Die deutliche Aufwertung, die der Synagoge als nun zentraler religiöser Institution des Judentums durch die Zerstörung des Tempels zukam, lässt sich archäologisch feststellen durch eine Reihe von monumentalen Synagogenbauten, sowohl in Palästina als auch in der jüdischen Diaspora, vom zweiten bis ins siebente Jhd. n. Chr. hinein. Dass die Synagoge dabei die Funktion des Tempels teilweise übernahm, zeigt sich auch in den

¹⁵⁶ B. Kollmann, S. 119

¹⁵⁷ Zur Entwicklung der Synagoge, vgl. F. G. Hüttenmeister, Die Synagoge. Ihre Entwicklung von einer multifunktionalen Einrichtung zum reinen Kultbau, in: B. Ego u. a. (Hg.), Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum (WUNT 118), Tübingen 1999, S. 357-369.

¹⁵⁸ G. Reeg, 1944f.

¹⁵⁹ Busink, Bd. 2, S. 1364f.

¹⁶⁰ B. Kollmann, S. 119.

häufigen bildlichen Darstellungen des Tempels, des Kultes und der Kultgeräte, allem voran der siebenarmige Leuchter.¹⁶¹

Bei all diesen Entwicklungen kann man allerdings keinesfalls davon sprechen, dass weite Teile des Judentums die Zerstörung des Tempels jemals endgültig überwunden hätten. Die Zerstörung wurde allenfalls ertragen. Dies wird historisch deutlich an rabbinischen Vorstellungen, nach denen die Welt erst seit der Zerstörung des Tempels im Argen liegt, weil der Segen des Sühnopfers nicht mehr auf ihr liegt.¹⁶² Auch der Bar-Kochba-Aufstand, in dem noch einmal der Versuch unternommen wurde, den Tempel wieder neu zu errichten und es möglicherweise auch wieder zu einem erneuten Aufleben des Opferbetriebes kam, zeugen davon.¹⁶³ Die eschatologische Freude, die scheinbar weite Teile des Judentums im 4. Jhd. erfasste¹⁶⁴ beim Versuch von Julian dem Apostaten (361-363), den Tempel in Jerusalem wieder neu zu errichten, sprechen ebenfalls für die Nichtüberwindung der Zerstörung des Tempels.¹⁶⁵

Lediglich im Reformjudentum des 19. und 20. Jhds. gab und gibt es Ansätze, den Verlust des Tempels endgültig zu überwinden und den Synagogengottesdienst als vollwertigen Ersatz für den Tempel zu gestalten. Dies wird deutlich, indem Synagogen im Reformjudentum als „Tempel“ bezeichnet werden.¹⁶⁶

¹⁶¹ G. Reeg, Art. Synagoge. I. Antike, in: RGG⁴ Bd. 7, Tübingen 2004, Sp. 1944-1946.

¹⁶² B. Janowski, Der Himmel auf Erden, S. 230f.

¹⁶³ Vgl. P. Schäfer, Art. Bar Kokhba-Aufstand, in: RGG⁴ Bd. 1, Tübingen 1998, Sp. 1103f.

¹⁶⁴ Dieser These widerspricht u. a. S. Schreiner, der meint, die Pläne des Apostaten widersprächen der Auffassung des rabbinischen Judentums, welches, seiner Ansicht nach, absolut kein Interesse am Wiederaufbau des Tempels hatte. Er versucht dies zu begründen, indem er darlegt, wie erfolgreich die Tempelsubstitution durch Synagoge und Thorastudium erfolgte. Bei diesen Darlegungen berücksichtigt P. Schäfer allerdings weder die Frage, warum Julian der Apostat gegen den Widerstand einer Mehrheit des Judentums den Tempel wieder aufbauen hätte sollen, noch warum die Zerstörung des Tempels nach wie vor betrauert wird (etwa am 9. Aw, immerhin einer von zwei Fasttagen im jüdischen Festkalender, an dem die Zerstörung des Tempels betrauert wird, vgl. I. Wandrey, Art. Judentum, in: RGG⁴ Bd. 3, Tübingen 2000, Sp. 45f.). Gegen seine Behauptung, die Tempelsubstitution sei so erfolgreich gelungen, dass es keinen Grund für einen Wiederaufbau gab, sprechen auch eine Reihe literarischer Quellen, ebenso wie eine Inschrift, die auf die Freude weite Teile des Judentums hindeutet. Ich folge daher in der Arbeit der Darlegung E. Ottos. Zu S. Schreiner siehe: ders., Wo man Tora lernt, braucht man keinen Tempel. Einige Anmerkungen zum Problem der Tempelsubstitution im rabbinischen Judentum, in: B. Ego u. a. (Hg.), Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum (WUNT 118), Tübingen 1999, S. 371-392.

¹⁶⁵ E. Otto, Jerusalem, S. 183.

¹⁶⁶ Vgl. M. Meyer, Art. Judentum. III. 19 und 20. Jahrhundert, in: RGG⁴ Bd. 4, Tübingen 2001, Sp. 624-627.

3.3.1 Die Deutung der Zerstörung des Tempels in der frühen Kirche

Die Mehrzahl der neutestamentlichen Autoren blicken, nach Ansicht der meisten Forscher, bereits auf das Ereignis der Tempelzerstörung zurück. Was die vier Evangelien betrifft, so ist allein das Markusevangelium in seiner Entstehungszeit umstritten und einige plädieren für eine Abfassung vor 70.¹⁶⁷ Jedenfalls gilt es als das älteste Evangelium und vieles deutet darauf hin, dass im Markusevangelium die Zerstörung des Tempels noch in der Zukunft liegt. Mit einer Schuld Israels bringt Markus die Zerstörung des Tempels nicht in Verbindung. Matthäus und Lukas haben da ein anderes Gepräge. Sie bringen die Zerstörung des Tempels in direkten Zusammenhang mit der Schuld Israels und beginnen damit eine wenig ruhmreiche Deutungstradition innerhalb der Kirche, die bis in unsere Tage von Bedeutung ist. Allerdings ist diese Deutung, welche die Zerstörung des Tempels als Strafe für Israel begreift, bei Matthäus und Lukas nicht Ausdruck einer überheblichen und antijudaistischen Distanzierung zu Israel, wie dies im weiteren Verlauf der Kirchengeschichte noch oft der Fall sein sollte. Es war vielmehr Ausdruck von tief empfundener Trauer und Unverständnis darüber, dass nicht ganz Israel Jesus Christus als seinen Messias angenommen hat. Dies wird auch dadurch deutlich, dass die Sympathie für den Tempel im lukanischen Doppelwerk ungebrochen vorhanden ist.¹⁶⁸

3.3.2 Die weitere christliche Rezeption der Zerstörung des Tempels

Die Zerstörung des Tempels in Jerusalem hatte nicht nur gewaltige Bedeutung für die frühe Christenheit, sondern sie ist auch heute noch von Belang, wie etwa die Texte zum 10. Sonntag nach Trinitatis, dem sogenannten Israelsonntag (früher auch Judensonntag genannt) nahelegen.¹⁶⁹ Bis in die Mitte des vergangenen Jahrhunderts hinein wurde an diesem Sonntag die Zerstörung des Tempels als Strafe für das jüdische Volk gedeutet.¹⁷⁰ Die Zerstörung des Tempels als Strafe aufzufassen, ist zwar im Sinne des Tun-Ergehen-Zusammenhangs durchaus auch im rabbinischen Judentum der Fall gewesen, zumal bereits die Zerstörung des

¹⁶⁷ A. Y. Collins, Art. Markusevangelium, in: RGG⁴ Bd. 5, Tübingen 2002, Sp. 842-846.

¹⁶⁸ P. Dschulnigg, Die Zerstörung des Tempels in den Synoptischen Evangelien, in: S. Lauer / H. Ernst (Hg.), Tempelkult und Tempelzerstörung (70 n.Chr.) (FS für Clemens Thoma zum 60. Geburtstag) (Judaica et Christiana 15), Bern u.a. 1995, S. 177f.

¹⁶⁹ Vgl. E. Garhammer, Das Schweigen des Ewigen und das Schweigen der Opfer, in: W. Gräb u. a. (Hg.), Predigtstudien für das Kirchenjahr 2008/2009. Perikopenreihe I – Zweiter Halbband, Stuttgart 2009, S. 97-100.

¹⁷⁰ K. Barth, KD III/3 (Die Lehre von der Schöpfung), Zürich 1950, S. 238f.

salomonischen Tempels von den Propheten als Strafe Gottes für die Verfehlungen des Volkes gedeutet worden war.

Was die christliche Deutung des Geschehens betrifft, so muss man aber feststellen, dass durch die Kirchengeschichte hindurch bis ins vergangene Jahrhundert hinein ein Großteil der Deutungsversuche von starkem Antijudaismus geprägt war. Die Zerstörung des Tempels sei die Strafe für die Kreuzigung Jesu, für die Verstockung des jüdischen Volkes und für dessen Treulosigkeit.¹⁷¹ In diesem Rahmen etwa bewegte sich die Deutung in den ersten Jahrhunderten; lediglich Klemens von Alexandria deutet die Zerstörung des Tempels explizit nicht als eine Strafe für Verstockung und/oder Kreuzigung.¹⁷² Ein Sachverhalt den man, auch eineinhalb Jahrtausende nach Klemens und nach 1945, etwa von Karl Barth, nicht behaupten kann. Jesu Tod und die Zerstörung des Tempels stehen für ihn in einem untrennbaren Zusammenhang, er spricht von einem „Doppelereignis“. Die 40 Jahre zwischen Jesu Tod und Tempelzerstörung sieht er als letzte Gnadenfrist zur Umkehr für die Juden.¹⁷³

Auf eine breite biblische Basis konnte sich Barth bei dieser Deutung als Doppelereignis nicht stützen. Nur bei Markus und Lukas finden sich solche Tendenzen. Vielmehr ist es bemerkenswert, dass bei sonst feststellbaren antijüdischen Tendenzen im NT es sonst nirgendwo zu Schuldzuweisungen an Israel in Zusammenhang mit der Zerstörung des Tempels im Jahr 70 kommt.¹⁷⁴ Dennoch spiegelte sich diese, nicht als biblisch zu bezeichnende, Auffassung auch im liturgischen Handeln der Kirche wider; so heißt es noch in einer Agende aus dem Jahre 1962:

“Am 10. Sonntag nach Trinitatis gedenkt die Kirche des Gerichts, das über die Gemeinde des alten Bundes, das jüdische Volk, gekommen ist mit der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr.“¹⁷⁵

Für diesen Sonntag vorgesehen war folgende Fürbitte:

„Allmächtiger, ewiger Gott, der du auch die Treulosigkeit [Hervorh. d. Vf.] deines erwählten Volkes von deiner Barmherzigkeit nicht ausschließt: erhöre unsere Bitten, die wir für das Volk Israel vor dich bringen, und gib, daß es das Licht deiner Wahrheit, deinen Sohn Jesum

¹⁷¹ H. M. Döpp, Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des Zweiten Tempels im Jahre 70 in den ersten drei Jahrhunderten n. Chr. (TANZ 24), Tübingen/Basel, 1998, S. 52-69.

¹⁷² H. M. Döpp, S. 70.

¹⁷³ K. Barth, KD III/3, S. 238f.

¹⁷⁴ Vgl. P. Dschulnigg, S. 187.

¹⁷⁵ Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden. Erster Band: Der Hauptgottesdienst mit Predigt heiligem Abendmahl und die sonstigen Predigt- und Abendmahlsgottesdienste, hrsg. von der VELKD, Berlin ²1962, S. 160.

Christum, erkenne und mit der ganzen Christenheit preise Durch Jesum Christum, unsern Herrn.“¹⁷⁶

Die schwierige und stark von Antijudaismen geprägte Geschichte dieses Sonntags bietet sicherlich eine wichtige Gelegenheit, die schwierige Rezeptionsgeschichte dieses speziellen Sonntags und die damit verbundene Mitschuld der Kirchen am Holocaust zu thematisieren.

Der Sonntag weist eine zeitliche Nähe zum 9. Aw, dem jüdischen Gedenktag der Zerstörung des ersten und zweiten Tempels auf.¹⁷⁷ Es wäre m. E. bedauerlich, würde dieser Aspekt des Sonntags, nämlich als Gedenktag der Zerstörung des Tempels, völlig außer Acht gelassen. Inzwischen sieht die Agende als Alternative zum klassischen Israelsonntags-Evangelium mit seiner problematischen Wirkungsgeschichte Mk 12, 28-34 vor. Die Frage nach dem höchsten Gebot bietet nun die Möglichkeit, das gemeinsame religiöse Erbe von Christentum und Judentum zu thematisieren.¹⁷⁸ Zu diesem gemeinsamen Erbe zählen allerdings auch der Tempel und seine Theologie. Christen und Juden sind theologisch unterschiedlich mit der Zerstörung des Jerusalemer Heiligtums umgegangen. Die Basis der jeweiligen Entwicklungen ist aber eine gemeinsame: der Tempel von Jerusalem und seine Theologie.

¹⁷⁶ A. a. O.. S. 332f.

¹⁷⁷ E. Reinmuth, 10. Sonntag nach Trinitatis – 24.8.2003, in: Göttinger Predigtmeditationen Jg. 57, 2002/03 1. Reihe, S. 389.

¹⁷⁸ Ebenda.

4 Tempel- und Kultmetaphorik im Neuen Testament

Gemäß einem sehr breiten Konsens neutestamentlicher Wissenschaft sind praktisch alle Adressaten der neutestamentlichen Schriften außerhalb Palästinas zu finden. Die zunehmende Wahrnehmung der jüdischen Wurzeln und des jüdischen Weltbildes des frühen Christentums in der Forschung der letzten Jahrzehnte¹⁷⁹ liefert Hinweise darauf, dass die christlichen Gemeinden im Raum der jüdischen Diaspora einerseits selbst stark von Diasporajudenchristen geprägt waren, andererseits die Gemeinden einen guten Teil ihrer Glieder aus Menschen rekrutierten, die bereits zuvor als Gottesfürchtige dem Judentum nahe standen.¹⁸⁰ Findet sich nun Jerusalemer Tempel und Kultmetaphorik, so richtet es sich eben an dieses Milieu.

Die neutestamentlichen Autoren greifen auf vielfältige Weise Elemente der Jerusalemer Tempeltheologie auf. Sie verwenden diese als Metapher für das Geheimnis des Heils in Christus.

Im ersten Abschnitt der Arbeit wurde auf die jüdischen Grundlagen der Tempeltheologie eingegangen, sowie auch auf die für das Thema wesentlichen historischen Zusammenhänge. Darum kann nun die Übernahme dieser Konzeptionen im Neuen Testament behandelt werden. Diese ist allerdings ausgesprochen vielfältig, wie auch die neutestamentlichen Schriften an sich von einer großen Vielfalt zeugen¹⁸¹; es muss daher eine Auswahl getroffen werden, da eine umfassende Darstellung von Tempel und Kultmetaphorik den Rahmen einer solchen Arbeit bei weitem sprengen würde. Diese beschränkt sich aufgrund ihrer herausragenden Bedeutung auf die paulinische Literatur, sowie das damit eng verwandte Johannesevangelium.¹⁸²

Der Tempel als zentrale jüdische Kultinstitution war zur Zeit Jesu und bis zu seiner Zerstörung im Jahr 70 nicht wegzudenken aus den religiösen Konzeptionen des Judentums. Es nimmt daher nicht wunder, dass auch die neutestamentlichen Autoren in vielfältiger Weise Themen, die mit dem Jerusalemer Heiligtum in Verbindung standen, aufnahmen.

¹⁷⁹ Als Beispiel sei H. Frankenmöllers Monographie: Jüdische Wurzeln christlicher Theologie. Studien zum biblischen Kontext neutestamentlicher Texte, (BBB 116) Bodenheim 1998 genannt.

¹⁸⁰ Vgl. J. Frey, Das Johannesevangelium und seine Gemeinden im Kontext der jüdischen Diaspora Kleinasien, (S. 99-132) in: Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur, Wechselseitige Wahrnehmungen, III. Internationales Symposium zum Corpus Judaico-Hellenisticum Novi Testamenti, 21.-24. Mai 2009 Leipzig, Hrsg.: R. Deines, J. Herzer, K. W. Niebuhr, (WUNT 274) Tübingen 2011, S. 99f.

¹⁸¹ Diese Vielfalt wird besonders deutlich etwa bei H. Conzelmann, Geschichte des Urchristentums, Göttingen 1969.

¹⁸² Ein Begründung der Auswahl findet sich bereits in der Einleitung dieser Arbeit.

4.1 ἱερόν und ναός im Neuen Testament – eine Begriffsbestimmung

Das typische Stichwort für den Tempel innerhalb der paulinischen Literatur ist ναός.¹⁸³ Bei den Synoptikern, ebenso wie auch bei Josephus ist mit ναός das eigentliche Tempelgebäude gemeint, während ἱερόν das Gesamtheiligtum bezeichnet.¹⁸⁴ Allein der vierte Evangelist unterscheidet nicht zwischen beiden Begriffen und verwendet sie scheinbar synonym.¹⁸⁵ Gerade der Begriff ναός weist auch auf eine theologische Implikation hin, die jüdische mit hellenistischer Tempelauffassung verband. Der Tempel als Gottes Wohnstätte ναός weist auf das Verb für wohnen hin.¹⁸⁶

4.2 Tempel- und Kultmetaphorik bei Paulus

Paulus wurde höchstwahrscheinlich während seines Aufenthaltes in Rom (60-62) hingerichtet. Das heißt, dass alle seine Schriften bereits zehn Jahre vor der Zerstörung des Tempels verfasst wurden. Damit ist er der einzige Zeuge eines neutestamentlichen Tempelkonzeptes, dass nicht von der Zerstörung Jerusalems und des Tempels geprägt war. Glaubt man der Apostelgeschichte, so stand die Verhaftung des Paulus, welche schließlich zu seiner Hinrichtung führte, in engem Zusammenhang mit dem Tempel. Er soll Heiden in das Areal, welches nur Juden erlaubt ist, hineingeführt haben. (Apg 21, 27)

Paulus bezeichnet sich selbst als: περιτομή ὀκταήμερος, ἐκ γένους Ἰσραήλ, φυλῆς Βενιαμίν, Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, κατὰ νόμον Φαρισαῖος, (Phil. 3,5)

Von seiner Herkunft ist er ein tief im jüdischen Gesetz verwurzelter Pharisäer.¹⁸⁷ Aus der Diaspora stammend, mag man ihm eine gewisse Tempelkritik unterstellen können. Zumal in der jüdischen Diaspora auch schon zu Zeiten des Tempels die Synagoge eine wichtige Rolle in der religiösen Praxis gespielt hat und damit zugleich die Bedeutung des Tempels für das Diasporajudentum gemindert wurde.¹⁸⁸ Dementsprechend lautet eine weit verbreitete These in der Exegese, die paulinische Tempelmetaphorik entspräche einer Abkehr vom Jerusalemer

¹⁸³ G. Faßbeck, S. 210f.

¹⁸⁴ R. Riesner, S. 166,

¹⁸⁵ H. Thyen, Das Johannesevangelium, (HNT 6) Tübingen 2005, S. 170.

¹⁸⁶ Vgl. S. Schroer, Griechische Heiligtümer im Spiegel alttestamentlicher Kosmologien und Theologien, in: Gottesstadt und Gottesgarten, 231-258, S. 247.

¹⁸⁷ K. Niederwimmer, Theologie des Neuen Testaments, Ein Grundriss, Wien, ³2004, S. 176f.

¹⁸⁸ G. Reeg, 1944f.

Heiligtum.¹⁸⁹ Der Tempel sei in seiner Funktion als Gottes Wohnung völlig abgelöst durch die Gemeinde, in der jetzt, durch den Geist Gottes, die Gegenwart Gottes verwirklicht sei.¹⁹⁰ Die Gegenposition dazu wäre, dass Paulus dem Tempelkult positiv gegenüber stand und eine Substituierung des Tempels und seines Kultes für Paulus nicht zur Debatte stand, wie es die Apostelgeschichte teilweise nahelegen würde. Diese beiden Positionen werden im Folgenden jeweils mit zur Debatte stehen.

4.2.1 Gemeinde und Leib

Eine explizite Tempelmetaphorik findet sich in der paulinischen Literatur ausschließlich in den Schriften an die Korinther.¹⁹¹ Diese Stellen sind daher für unser Thema von besonderem Belang, zumal es sich um die ältesten Zeugnisse einer neutestamentlichen Tempelmetaphorik handelt. Sie werden daher im Folgenden mit jeweiliger Übersetzung angeführt. Das heißt aber nicht, dass die Tempelmetaphorik auf Paulus allein zurückgehen muss. Die Identifizierung einer Kultgemeinde mit dem Jerusalemer Tempel findet sich etwa auch in Qumrantexten.¹⁹²

4.2.1.1 1 Korinther 3,16-17

¹⁶ ¶ Οὐκ οἶδατε ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν;

¹⁷ εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός· ὁ γὰρ ναὸς τοῦ θεοῦ ἅγιός ἐστιν, οἷτινές ἐστε ὑμεῖς.

16. Wisst ihr denn nicht, dass ihr der Tempel Gottes seid und der Geist Gottes in euch wohnt?

17. Wenn nun jemand den Tempel Gottes zugrunde richtet, den wird Gott zugrunde richten, denn der Tempel Gottes ist heilig und dieser (Tempel) seid ihr.

¹⁸⁹ C. Böttrich, S. Tempelmetaphorik und Gemeinde bei Paulus, in: Gemeinde ohne Tempel Community without Temple, Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum. Hg.: B. Ego, A. Lange, P. Pilhofer, (WUNT; 118) Tübingen 1999, 412.

¹⁹⁰ H. D. Wendland, Die Briefe an die Korinther, in: NTD III Die Briefe an die Römer und an die Korinther, Die kleineren Briefe des Apostels Paulus, Göttingen 1968, S. 35f.

¹⁹¹ C. Böttrich, S. 413.

¹⁹² K. Berger, S. 361.

Das Bild, welches Paulus in dieser Perikope vom Tempel wählt, ist dadurch gekennzeichnet, dass es sich beim Tempel um ein Eigentum Gottes handelt: ναὸς θεοῦ. Es ist also kein beliebiges, neutrales Terrain. Der Geist Gottes, der im Tempel wohnt, weist uns auf das Einwohnungsmotiv des Jerusalemer Tempels hin. Die unantastbare Heiligkeit des Tempels, die etwa in Jerusalem durch Schranken und Todesdrohungen für Unbefugte geschützt wurde, wendet Paulus hier für die Gemeinde an. Dennoch sind die Motive, die Paulus verwendet, sehr allgemein: erstens der Tempel als Ort der Gegenwart Gottes; zweitens: unantastbarer Bereich der Heiligkeit, Schutz Gottes. Dies sind keine spezifisch jüdischen Motive, sondern können auch für pagane Tempel in Anspruch genommen werden.

Für die Gemeinde bedeutet die Tempelmetaphorik, die Paulus hier zur Anwendung bringt: sie ist eine tabuisierte Größe; wer die Gemeinde angreift, der greift Gott an. Gottes Gegenwart ist in der Gemeinde durch seinen Geist verwirklicht.¹⁹³ Im Gesamtzusammenhang des Briefes wird deutlich: Paulus sieht die Heiligkeit der Gemeinde als Gegensatz zur profanen Welt durch interne Parteistreitigkeiten gefährdet.¹⁹⁴

4.2.1.2 1 Korinther 6,19

¹⁹ ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος ἐστίν οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ, καὶ οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν;

19. Oder wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist welcher in euch ist, den ihr von Gott habt und dass ihr nicht euch selbst gehört?

Anders als in der zuvor besprochenen Perikope wendet Paulus die Tempelmetaphorik nicht auf die ganze Gemeinde, sondern zunächst auf das einzelne Gemeindeglied an. Das Motiv der Gemeinschaft des Gottesvolkes ist auch in der jüdischen Tradition eng mit der Tempelkonzeption verbunden. Den Tempel aber als Sinnbild für das Individuum zu nehmen ist neu und begegnet uns erstmals bei Paulus.¹⁹⁵

Im Kontext zwischen den Versen 12 und 20 stellt er die christliche Freiheit der Knechtschaft gegenüber, die aus schrankenloser Freiheit entsteht, wenn jedem Trieb und jeder Begierde

¹⁹³ C. Böttrich, S. 415f.

¹⁹⁴ D. D. Wendland, S. 2f.

¹⁹⁵ C. Eberhart, S. 394.

freier Lauf gelassen wird. Es ist nicht gleichgültig, was mit dem Leib¹⁹⁶ gemacht wird, denn auch dieser hat eine Verheißung: er ist mit Christus verbunden. Die Leiber der Gemeinde sind Teil des Leibes Christi. Sie gehören daher nicht mehr in den weltlichen, sondern in den göttlichen Bereich.¹⁹⁷ Dies macht Paulus mit dem klassischen Tempelkonzept deutlich. Der Leib ist die Wohnstatt Gottes, dieser ist dort in Gestalt des Heiligen Geistes gegenwärtig. Wie es auch bei dem steinernen Tempel der Fall ist, untersteht der Leib dem Herrschaftsbereich Gottes. Es ist der Ort, an dem Gott Verehrung zuteil wird.

Die Zugangsbeschränkungen zum Tempel in Jerusalem sollten verhindern, dass durch unwürdige Personen die Heiligkeit des Ortes und damit die Verehrung Gottes beeinträchtigt wird. In der Bildsprache des Apostels gilt dies sinngemäß auch für den Leib. Das Leben in christlicher Freiheit verherrlicht Gott.¹⁹⁸ Eine ähnliche Verbindung zwischen σῶμα und dem Tempelmotiv, wie sie hier Paulus entwickelte, wird so auch ganz ähnlich im Brief an die Epheser aufgenommen (2,11-21): ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὕξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ, (Eph 2,21)¹⁹⁹. In der genannten Perikope des Epheserbriefes ist das Tempelmotiv allerdings deutlich weitergehend, als bei den drei Stellen, in denen es Paulus aufgreift. So werden die Zugangsbeschränkungen zum Tempel als „Mauer der Feindschaft“ bezeichnet, diese seien jedoch nun durch Christus überwunden (V14). Auch wird das Tempelmotiv eng mit dem Opfer verknüpft, was sich so explizit bei Paulus nicht findet.

4.2.1.3 2 Korinther 6,16

¹⁶ τίς δὲ συγκατάθεσις ναῷ θεοῦ μετὰ εἰδώλων; ἡμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐσμεν ζῶντος, καθὼς εἶπεν ὁ θεὸς ὅτι ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς καὶ ἐμπεριπατήσω καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεὸς καὶ αὐτοὶ ἔσονται μου λαός.

16. Wie verträgt sich der Tempel Gottes mit den Götzen? Wir aber sind der Tempel des lebendigen Gottes, sowie Gott gesagt hat: „Ich werde bei ihnen wohnen und mit ihnen gehen und ich werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein.“

¹⁹⁶ σῶμα meint bei Paulus den ganzen Menschen. Dieser besteht nicht nur aus seinen biologischen Funktionen, er ist Teil des Leibes Christi, gerade in der Leiblichkeit wird der Glaube durch den Gehorsam gegenüber Gottes Gebot sichtbar. Vgl. R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ⁵1965, S. 193-203.

¹⁹⁷ D. D. Wendland, S. 50f.

¹⁹⁸ C. Böttrich, S. 420.

¹⁹⁹ Vgl. G. Faßbeck, S. 210f.

Anders als beim 1. Korintherbrief handelt es sich im zweiten Brief nicht um ein einheitliches Schriftstück. Die Bestandteile des Briefes sind in sehr unterschiedlichen Situationen und Zeiten geschrieben.²⁰⁰ 6,16 gehört als Teil der Apologie noch in die Anfänge der paulinischen Korrespondenz mit der Gemeinde in Korinth. Die Autorität des Apostels steht in Zweifel und damit auch seine Botschaft. Paulus fordert die Korinther zu einer Entscheidung auf.²⁰¹ Entweder auf der Seite des Apostels und damit auf der Seite Christi, oder aber auf der Seite der Welt zu stehen. Dies ist der Nähere Zusammenhang unseres Verses im Abschnitt 6,11-7,1.

Zwei zentrale Motive der Jerusalemer Tempeltheologie nimmt Paulus in 6,16 auf: die Einmaligkeit des Tempels und Gottes Wohnstatt in der Mitte seines Volkes.

Spätestens seit der Kultreform unter König Josia herrschte zumindest das Ideal eines einzigen legitimen Kultortes vor, nämlich der Tempel in Jerusalem. Indem Paulus den Gegensatz zwischen den Götzen und den Tempel Gottes zieht, greift er genau dieses Motiv auf.

Das Motiv der Gegenwart Gottes im Tempel findet sich auch in 1 Kor 16. An dieser Stelle aber greift Paulus mit alttestamentlichen Bezügen (Lv 26,11; Ez 37,27) explizit auf die Jerusalemer Tempeltradition zurück. Mit dem Bezug auf Ezechiel greift Paulus die eschatologische Hoffnung der Exilzeit auf.²⁰² Gottes Gegenwart ist nun verwirklicht in der Gemeinde: Menschen, in denen der Heilige Geist wohnt, formen die Gemeinde und machen in der Gemeinde Gottes Gegenwart spür- und erlebbar. Wer diese göttliche Gegenwart woanders als in der Gemeinde sucht, der wendet sich ab vom einzigen legitimen Kultort und wendet sich den Götzen zu. Wer die Reinheit der Gemeinde gefährdet, der gefährdet die göttliche Gegenwart in der Gemeinde, denn auch für das Jerusalemer Heiligtum gilt: fremde Kulte sind mit dem JHWH Kult unvereinbar. Die Exklusivität des Tempels und – in Anwendung der Metapher bei Paulus – auch die Exklusivität der Gemeinde ist allein aus der jüdischen Tradition heraus zu verstehen.

²⁰⁰ W. W. Wendland, S. 167

²⁰¹ C. Böttrich, S. 417

²⁰² W. Zimmerli, Ezechiel, in: BKAT Bd. XIII/2 (Ezechiel 25-48) Neukirchen-Vluyn 1969, S. 914f.

4.2.1.4 Zusammenfassung

Mit der Anwendung des Tempelkonzepts setzt Paulus bei seinen Lesern darauf, dass ihnen diese Vorstellungen geläufig sind. In allen drei Stellen handelt es sich dabei um die exklusive Heiligkeit des Tempels. Für Paulus dienen die Metaphern dazu, Probleme, die die Gemeinde an der Schnittstelle zur heidnischen Welt hat, anzusprechen. Denn genau an diesem Punkt sieht Paulus die pneumatisch gewirkte Heiligkeit der Gemeinde gefährdet.²⁰³

Wenn Paulus vom Tempel redet, so tut er dies immer nur in Bezug auf Christus. Böttrich stellt fest: „Christus selbst, wie er die Gemeinschaft der Getauften begründet und durch seine Gegenwart im Geist erhält, ist Tempel Gottes.“²⁰⁴ Wer Teil der Gemeinde ist, der nimmt damit auch teil am Leib Christi. Damit begründet Paulus in den Korintherbriefen einen Zusammenhang, der in Eph 2,18-22, 1 Petr 2, 4-8 und beim vierten Evangelisten weiter entfaltet wird. Christus ist der Ort der Gegenwart Gottes; in der Gemeinde wird diese Gegenwart durch den Geist Gottes in den einzelnen Gemeindegliedern erlebbar. Bei Paulus ist es der Geist Gottes, der die Gemeinde zum Tempel werden lässt. In 1 Petr 2, 1-9 steht dagegen die Lebendigkeit im Vordergrund. Dem lebendigen Gott entspricht ein lebendiger Tempel, kein toter Tempel aus Stein. Im Gegensatz zu Paulus wird also in 1 Petr 2,1-9 auch Kritik am steinernen Tempel in Jerusalem laut.²⁰⁵

Nach C. Böttrich geht es Paulus nicht um Abgrenzung, sondern um Anknüpfung an die Jerusalemer Tempeltradition. Er sieht keinen Gegensatz zwischen Tempelkult und christlicher Gemeinde.²⁰⁶ Diese Haltung legt auch die Apostelgeschichte nahe, wo Paulus den Tempelkult bejaht, wobei allerdings fraglich ist, ob die Apostelgeschichte dabei die Haltung des Paulus widerspiegelt, oder nicht vielmehr die Haltung des Autors des lukanischen Doppelwerks, der im Ganzen dem Jerusalemer Tempelkult eher positiv gegenüber zu stehen scheint.²⁰⁷

Wenn Paulus tatsächlich an das Jerusalemer Tempelkonzept anknüpfen wollte, so stellt sich die Frage, wie sich das mit seiner Hinwendung zu den Heiden verträgt, denen der Zugang zum Tempel verwehrt wurde. Ist die pneumatische Gemeinde dann nur Ersatz für die, welche am Kult nicht teilnehmen durften? Oder ist nicht viel mehr die Gemeinde der neue Ort der Gegenwart Gottes, der Heiden wie Juden vereint und der durch die Einwohnung des Heiligen

²⁰³ Vgl. G. Faßbeck, S. 212f.

²⁰⁴ C. Böttrich, S. 421,

²⁰⁵ Vgl. K. Berger, S. 393.

²⁰⁶ C. Böttrich, S. 422,

²⁰⁷ Vgl. M. Bachmann, Jerusalem und der Tempel, Die geographisch-theologischen Elemente in der lukanischen Sicht des jüdischen Kultzentrums, (BWANT H. 109) Stuttgart u.a.m. 1980. S. 171f.

Geistes das vollendete Heiligtum bildet? Gerade auch mit der Exklusivität des jüdischen Tempelkonzeptes wären zwei Heiligtümer, nämlich auf der einen Seite die christliche Gemeinde und auf der anderen Seite der Tempel in Jerusalem, wie sie Böttrich impliziert, m. E. nur schwer vereinbar.

Nicht explizit den Tempel, aber zentrale Motive des Jerusalemer Tempelkults greift Paulus auch an anderer Stelle auf; besonders Sühne und Opfer spielen hier eine wichtige Rolle, speziell in Röm 3,25.²⁰⁸ Im Zusammenhang mit dem Tod Jesu streicht vor allem Wolfgang Kraus diese Bedeutung in seinem Werk: „Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe“ heraus.

4.2.2 Opfer und Sühne bei Paulus

Der Begriff des Opfers wird im Neuen Testament häufig als Metapher verwendet, etwa als Bezeichnung für einen gottesfürchtigen Lebenswandel; auch Gotteslob kann als „Opfer“ bezeichnet werden. Diese Metaphern verwendet auch Paulus im Römerbrief; so fordert er in 12,1 die Adressaten des Briefes auf, ihre Leiber als Opfer hinzugeben und zwar, indem sie einen Gott wohlgefälligen Lebenswandel führen. Sie sollen tadellos sein wie die Opfertiere, die Gott im Tempel dargebracht werden.²⁰⁹

In 1 Kor 5,7 wird Christus als Teil einer Opferhandlung dargestellt, indem das Passalamme als Metapher für ihn verwendet wird. Dort heißt es: καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός.

Diese bei Paulus noch schwach ausgeprägte Metapher, den Tod Jesu als Sühnopfer zu begreifen, wird in der Paulusschule des Epheserbriefes aufgenommen²¹⁰. In 5,1 verknüpft sich das Element des Sühnopfers mit der Metapher eines wohlgefälligen Lebens als Opfer.²¹¹

Im Hebräerbrief wird das AT als Ganzes allein als Weissagung auf Christus und sein Werk verstanden. Tempel und Kult sind nur noch Schattenbilder der in Christus erfüllten Erlösung. Die früheren Hohepriester waren sündhafte Menschen, Christus aber ist ein vollkommener

²⁰⁸ B. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen, Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift, (WMANT; Bd. 55) Neukirchen-Vluyn, 2000, S. 350f.

²⁰⁹ C. Eberhart, S. 391f.

²¹⁰ Vgl. F. Siegert, Die Synagoge und das Postulat eines unblutigen Opfers, (S. 335-356) in: Gemeinde ohne Tempel Community without Temple, Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum. Hg.: B. Ego, A. Lange, P. Pilhofer, (WUNT; 118) Tübingen 1999 S.350f.

²¹¹ C. Eberhart, S. 394,

Hohepriester; erst Christi Opferblut bewirkt, was das unzureichende Tieropferblut nicht vermochte.²¹²

Die ersten Christen haben den Kreuzestod Jesu nicht verschwiegen. Er wurde durch die Ostererfahrung zum zentralen Heilsereignis. Als einzig Gerechter ohne Schuld starb er stellvertretend für die Gruppe und reinigte sie durch sein Opfer von aller Sünde.²¹³ Es ist offenkundig, dass diese Vorstellungen in der Sühnopfertheologie des jüdischen Tempels, wie sie weiter oben beschrieben wurde, eine wesentliche Grundlage fand. Auch außerhalb der biblischen Überlieferung wurden diese Vorstellungen ähnlich rezipiert; so wurde in der Zeit der Makkabäeraufstände der Tod im Kampf gegen die Hellenisten als Sühne für das Volk gedeutet. In der rabbinischen Tradition galt nach der Zerstörung des Tempels auch der Tod des Gerechten als Sühne für das Volk. Diese breite Rezeption der Opfermetaphorik ist nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, dass der Opferkult des Jerusalemer Tempels auch weiten Raum in der Thora einnimmt.²¹⁴

Dass auch Paulus, schon allein wegen seines biographischen Hintergrunds, Opfer- und Kultmetaphorik verwendet, ist daher wenig erstaunlich. Auch das Verständnis des stellvertretenden Leidens war ihm aus diesen Gründen nicht fremd; dies wird deutlich, wenn er in Röm 9,3 für Israel verflucht werden möchte.²¹⁵ Erlösung, Sühnegeschehen und damit stellvertretendes Opfer sind für Paulus eng miteinander verbunden.²¹⁶ Dem widerspricht u.a. U. Schnelle; für ihn gehört die Sühnevorstellung in Tempel und Opferkult nicht zur paulinischen Theologie. Er wehrt sich heftig gegen ein „sadistisches Bild Gottes“, der für die Sünden der Menschen Genugtuung fordert.²¹⁷ Abgesehen davon, dass eine derart voreingenommen negative Deutung des jüdischen Erbes m. E. nicht mehr angemessen ist, erkennt Schnelle damit, dass Sühne eben im biblischen Sinne nicht nur juristisch zu verstehen ist. Die Argumente, die er gegen das jüdische Erbe bei Paulus in diesem Punkt einbringt, sind: der Opferkult im Tempel bedarf der Wiederholung, während das

²¹² R. Bultmann, Theologie, S. 113.

²¹³ Niederwimmer, S. 117f.

²¹⁴ K. W. Niebuhr, Tora ohne Tempel Paulus und der Jakobusbrief im Zusammenhang frühjüdischer Torarezeption für die Diaspora,(426-460) in: Gemeinde ohne Tempel Community without Temple, Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum. Hg.: B. Ego, A. Lange, P. Pilhofer, (WUNT; 118) Tübingen 1999 S. 430,

²¹⁵ Niederwimmer, S. 118

²¹⁶ Niederwimmer, S. 212-213

²¹⁷ Vgl. U. Schnelle, Theologie des Neuen Testaments, 2007 Göttingen S. 228f.

Kreuzesgeschehen einmalig und endgültig ist. Die Sühne im Opfer ist auf das Volk Israel beschränkt, Gottes Heilshandeln in Christus aber ist universal.²¹⁸

Es ist unbestritten, dass gerade bei Paulus eine Hinwendung zu den Heiden festzustellen ist. Auch sie sind Miterben der Gnade, gehören in Christus mit zum Gottesvolk und haben Anteil an seinem Leib und seiner Vergebung. Nur das Heilshandeln Gottes ist bei Paulus kein anderes als im Alten Testament. Es wird aber auf alle Menschen, Juden wie Heiden ausgedehnt. Dafür war der Opferbetrieb im Tempel ungeeignet. Es bedarf eines endgültigen Opfers. Das Prinzip aber ist dasselbe. Wenn dem nicht so wäre, auf welcher Basis hätte Paulus seine Soteriologie aufgebaut, wenn nicht auf der jüdischen Tradition? Auch Paulus war ein Jude, seine Theologie daher auch stark vom jüdischen Denken geprägt.

Der Versuch Schnelles an diesem Punkt die paulinische Theologie von jüdischen Elementen zu befreien ist m. E. gerade nach 1945 kritisch zu betrachten. Zwar ist der Versuch Schnelles zu würdigen, eine Versöhnungslehre ohne stellvertretendes Sühnopfer zu formulieren, denn die Probleme, die die Sühnopfervorstellung mit sich bringt, sind seit der Zeit der Aufklärung virulent²¹⁹, waren es aber noch nicht zur Zeit des Neuen Testaments. Schnelle versucht dennoch bei Paulus im Bereich der Sühnopfervorstellung eine aufklärerische Haltung zu entdecken, übersieht dabei allerdings die knapp zwei Jahrtausende, die Paulus von der Aufklärung trennen.

Die negative Haltung gegenüber dem Begriff der Sühne, wie sie nicht nur bei Schnelle, sondern etwa auch bei Bultmann zu finden sind (Sühne ist juristisch, im religiösen Bereich aber mythologisch), liegt m. E. auch an einer Vernachlässigung der alttestamentlichen Wurzeln. G. Rad, B. Janowski, aber auch C. Westermann, haben hier einen wichtigen Beitrag geleistet, um aufzuzeigen, dass Sühne weniger mit einem sadistischem Gottesbild zu tun hat, als vielmehr ein umfassendes Heilsgeschehen damit verbunden ist. „Gott rettet, indem er ‚richtet‘“,²²⁰

²¹⁸ U. Schnelle, S. 229f.

²¹⁹ Vgl. dazu: W. Härle, Dogmatik, Berlin, 42012, S. 329f.

²²⁰ Vgl. B. Janowski, Die Rettende Gerechtigkeit, Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchen-Vluyn 1999, S. Vorwort

4.2.2.1 Römer 3, 25-26

Im Römerbrief schreibt Paulus an eine Gemeinde, die er nicht persönlich kennt. Um sein Kommen vorzubereiten, versucht er dieser Gemeinde sein Verständnis des Evangeliums darzulegen. Der umfassende Eindruck des Römerbriefes veranlasste Luther, ihn als “das rechte Heubtstücke des neuen Testaments”²²¹ zu bezeichnen.

Eine Absicht, die Paulus mit dem Brief verfolgte, war es auch, sich gegen judenchristliche Vorbehalte gegenüber seiner Person, von denen man sicherlich auch in Rom gehört hatte, zu verteidigen.²²² Er verteidigt seine Praxis, Heiden, ohne sie zum Gehorsam gegenüber dem jüdischen Gesetz zu verpflichten, in die Heilsgemeinschaft der Christen aufzunehmen.²²³

Im Folgenden soll nun ein Abschnitt untersucht werden (Röm 3,21-26), dem oftmals schon herausragende Bedeutung für die paulinische Theologie zugemessen wurde. Luther bezeichnete etwa den Vers 23: πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ als Zentrum der Schrift: „Merck dis / da er saget (Sie sind alle sündler etc.) Jst das Heubtstück vnd der Mittelplatz dieser Epist. Vnd der gantzen Schrifft / nemlich / Das alles sünde ist / was nicht durch das blut Christi erlöset / im glauben gerecht wird.“²²⁴ Tatsächlich spricht viel dafür, die für Luther so wichtige Gerechtigkeit Gottes in der paulinischen Theologie von diesem Abschnitt her zu entfalten; ist der Begriff doch alleine in diesen sechs Versen viermal enthalten.²²⁵ Die Satzreihe zwischen V21 und V26 zählen zu den kompliziertesten, die wir von Paulus kennen. Dies gilt besonders für den Anschluss zwischen V23 und V24; auf das finite Verb folgt dort eine Fortführung im Partizip. Dies führte zu einer bis heute offenen Diskussion, ob Paulus hier einen Einschub aus einer anderen Quelle der Tradition verwendet.²²⁶

Für die Arbeit ist der Abschnitt besonders relevant in Bezug auf die darin vorkommende Kultmetaphorik. Der Begriff ἱλαστήριον nimmt hierbei eine Schlüsselstellung ein, denn Paulus wendet ihn, allem Anschein nach, metaphorisch auf Christus an.

²²¹ M. Luther, Kommentar zu Röm 3 in: Biblia, Das ist die gantze Heilige Schrift Deudsch auff's new zugericht, Wittenberg 1545, Hg.: H. Volz, Bd. 3 München 1974, S. 2274.

²²² M. Theobald, Art.: Römerbrief, in RGG⁴ Bd. 7 (611-618) Tübingen 2004, Sp. 613,

²²³ M. Theobald, S. 615

²²⁴ M. Luther, S. 2274.

²²⁵ W. Kraus, S.

²²⁶ Vgl. zu dieser Diskussion, W. Kraus, S. 15-20.

²⁵ ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων

²⁶ ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.

25. Den hat Gott hingestellt als Sühneort durch den Glauben als Beweis seiner Gerechtigkeit, indem er die Sünden unbestraft lässt die früher begangen wurden

26. in der Zeit seiner Geduld zum Beweis seiner Gerechtigkeit, dass er gerecht ist und den gerecht macht der des Glaubens Jesu ist.

Die beiden Verse gehören in einen Abschnitt der von 3,21 bis 3,31 reicht.²²⁷ Im ersten großen Teil des Briefes versucht Paulus deutlich zu machen, dass alles unter Sünde und Zorn Gottes steht. Bei Paulus kommt nach der Bestandsaufnahme das große Aber: *Νυνὶ δὲ χωρὶς* (3,21), eine große Schnittstelle im Brief, womit Paulus die entscheidende Wende durch das Evangelium, welches er verkündigt, andeutet.²²⁸ In V21 macht Paulus durch die Wendung *διὰ [τῆς] πίστεως* deutlich, dass die Gerechtigkeit, die Gott durch die Einsetzung Christi als Sühneort zur Vergebung der Sünden erwiesen hat, durch den Glauben angeeignet wird und somit eben nicht mehr nur allein den Juden die heilschaffende Gerechtigkeit Gottes zuteil wird.²²⁹

Was den Zusammenhang der Perikope mit jüdischen Sühnehandlungstraditionen betrifft, erklärt dieser auch, warum Paulus im Vorfeld der Perikope aufwendig versucht, die Sündhaftigkeit aller vor Gott darzulegen – die Juden unter dem Gesetz und die Heiden auch ohne Gesetz (2,11-16); denn zur Wirksamkeit der Sühnehandlung ist, nach alttestamentlicher Sühnevorstellung, die Einsicht in die Notwendigkeit der Sühne essentiell.²³⁰

²²⁷ Vielfach wurde die Frage diskutiert, ob Paulus in den Versen 24-26 eine Formel verwendet und es sich also um einen Einschub handelt. Zur Diskussion siehe: W. Kraus, S. 10-20.

²²⁸ P. Althaus, Der Brief an die Römer, in: NTD III Die Briefe an die Römer und an die Korinther, Die kleineren Briefe des Apostels Paulus, Göttingen 1968, S. 33f.

²²⁹ B. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen, S. 350.

²³⁰ Vgl.: F. Maass, Art: כפר *kpr* pi. Sühnen, (Sp. 842-857) in: THAT Bd. 1, ⁶2004, Sp. 855

4.2.2.1.1.1 ἱλαστήριον

Wesentlich für unser Thema ist das Wort ἱλαστήριον . Es handelt sich dabei m. E. um die LXX Übersetzung des Hebräischen כַּפֹּרֶת . Gemeint ist damit vermutlich der goldene Deckel der Bundeslade.²³¹ Im Hebräischen kann mit der Wortwurzel כִּפַּר sowohl „bedecken“ als auch „entsühnen“ gemeint sein. Der Begriff ist also doppeldeutig; da es im Griechischen keinen äquivalenten Begriff gibt, verwendet die LXX zwei Begriffe, um das eine mit dem anderen zu erklären:

αἱ ποιήσεις ἱλαστήριον ἐπίθεμα χρυσοῦ καθαροῦ δύο πήχεων καὶ ἡμίους τὸ μῆκος καὶ πήχεος καὶ ἡμίους τὸ πλάτος (Ex 25,17)

Im Folgenden wird dann nur noch ἱλαστήριον verwendet.²³² Im Neuen Testament taucht der Begriff neben unserer Stelle nur noch ein einziges Mal auf und zwar im Hebräerbrief (9,5), dort eindeutig als terminus technicus für den Deckel der Bundeslade.²³³ Es gibt also, wie eben gezeigt wurde, in der biblischen Überlieferung keine andere Bedeutungsmöglichkeit, als eben die, dass es sich dabei um etwas handelt, das in Beziehung zur Bundeslade und zum Sühnehandeln Gottes steht. Dennoch ist die Bedeutung des Wortes umstritten; so möchte etwa Stefan Schreiber ἱλαστήριον als Weihegeschenk verstehen und es damit völlig aus dem sühnethnologischen Zusammenhang herausholen. Seiner Deutung nach würde dann Paulus das pagane Prinzip des Anathema umdrehen: nicht mehr der Mensch bringt der Gottheit ein Weihegeschenk dar, sondern Gott dem Menschen. Der Christus ist also das Weihegeschenk, welches Gott dem Menschen darbringt.²³⁴ Um diese Deutung durchzuhalten, lässt er die biblischen Belege für ἱλαστήριον beiseite und stützt sich gänzlich auf eine Deutung aus paganen Inschriften, in denen das Wort seiner Meinung nach Synonym für das gebräuchliche griechische Wort ἀνάθημα verwendet wird. Alexander Weiß widerlegt in der ZNW 2012²³⁵ die These Schreibers, indem er die wenigen Stellen aus dem paganen Umfeld, in denen sich ἱλαστήριον eventuell als „Weihegeschenk“ übersetzen ließe, analysiert. Schlagkräftigstes Argument gegen die These Schreibers ist m. E., dass diesen wenigen Stellen tausende Stellen

²³¹ Dass dieser Begriff tatsächlich den Deckel der Bundeslade meint bestreitet B. Janowski, unbestritten handelt es sich dabei allerdings um etwas, das eng mit der Bundesladentradition und dem Sühne geschehen in Verbindung steht, vor ihr wird der Vorgang der Sühne vollzogen. Vgl. B. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen, S. 265-276.

²³² J. Schaper, Exodos/Exodus/Das zweite Buch Mose, (258-325) in: Septuaginta Deutsch, Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament Band I Genesis bis Makkabäer (Hg.: M. Karrer, W. Kraus) Stuttgart 2011, S. 310.

²³³ W. Kraus, S. 16.

²³⁴ S. Schreiber, Das Weihegeschenk Gottes. Eine Deutung des Todes Jesu in Röm 3,25, ZNW 97 (2006) 88–110.

²³⁵ A. Weiß, Christus Jesus als Weihegeschenk oder Sühnemal, Anmerkungen zu einer neueren Deutung von hilasterion (Röm 3,25) samt einer Liste der epigraphischen Belege, ZNW 105(2) (2012) 294-302-

gegenüber stehen, in denen das gebräuchliche Wort für Weihegeschenk ἀνάθημα ist. Es erscheint m. E. nicht plausibel, warum Paulus nicht dieses Wort verwendet haben sollte, wenn die These Schreibers zuträfe.

Paulus meint also mit ἱλαστήριον aller Wahrscheinlichkeit nach die כַּפֶּרֶת aus der alttestamentlichen Tradition. Was will nun Paulus damit sagen, wenn er die כַּפֶּרֶת als Metapher für Christus verwendet? Welche Assoziationen konnotiert er damit bei seinen Adressaten? Diese Frage beantwortete Karl Barth folgendermaßen:

„die goldene Platte, die, von zwei Engelgestalten (Cherubim) mit ihren Flügeln überschattet, den Inhalt der Bundeslade, die Kundgebung Gottes, zugleich anzeigt und bedeckt (Ex. 25,17-21). Sie ist der Ort, über dem Gott selbst wohnt (I. Sam. 4, 4 II. Sam. 6,2 Ps.80,2), der Ort, von wo aus Gott mit Mose redet (Ex. 25, 22 Num. 7,89), vor allem aber der Ort, wo am großen Versöhnungstag die Versöhnung des Volkes mit seinem Gott unter Besprengung mit Blut vollzogen wird (Lev. 16,14-15). Gerade daß sie nur Ort und nicht mehr, aber höchst qualifizierter Ort ist, ist der überaus treffende Vergleichspunkt mit Jesus. Als solcher Ort, über dem Gott wohnt, von wo aus er redet, als Ort der Versöhnung ist Jesus von Ewigkeit her im Ratschlusse Gottes bestimmt und jetzt, in der Zeit vor die Menschen hin, in die Geschichte hineingestellt. Das Leben Jesu ist der von Gott zur Versöhnung gleichsam unterminierte und geladene Ort der Geschichte.“²³⁶

Die Kontinuität der Metapher, die Paulus verwendet und der Tempeltheologie besteht darin, dass es allein Gott ist, der die Sühne schafft.

„Denn des Leibes Leben ist im Blut und ich habe es euch für den Altar gegeben, dass ihr damit entsühnt werdet. Denn das Blut ist die Entsühnung, weil das Leben in ihm ist.“ (Lev 17,11)²³⁷ Gott hat Christus zum Ort der Sühne gemacht, wo er auch selbst gegenwärtig ist. Die כַּפֶּרֶת ist nicht einfach nur der Deckel der Bundeslade, oder irgendein Gegenstand, der mit ihr in Zusammenhang steht. Es ist der Ort der Gegenwart Gottes, an dem Himmel und Erde sich treffen. So ist der Ort der Gottesgegenwart, den Paulus hier beschreibt, niemand anders als Christus selbst.²³⁸

„Da die Identität Gottes mit dem gekreuzigten Menschen Jesus sich so erweist, daß Gott selbst sich in den Tod am Kreuz hingibt, vollzieht sich in der stellvertretenden Lebenshingabe des Gottessohnes, in seinem Tod, ‚für uns‘, die versöhnt, gnädig gestimmt werden, es ist der Mensch, der der Sühne bedarf. Diese geschieht durch den Tod Jesu Christi, den Gott als – für

²³⁶ K. Barth, Der Römerbrief, Bern, ²1922, S. 81.

²³⁷ Luther, 1984.

²³⁸ B. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen, S. 353.

den Glauben sichtbaren – ‚Sühneort‘ eingesetzt hat, d.h. als den Ort, an dem er selbst im Sterben des Gekreuzigten gegenwärtig ist.²³⁹

Bleibt die Frage, warum Paulus einen theologischen Sachverhalt darlegt, indem er die כַּפֶּרֶת als Metapher für Christus verwendet, zumal die Bundeslade bereits im Tempel des Serubabel nicht mehr vorhanden war und auch in der prophetischen Literatur, abgesehen von Jeremia 3,16, kaum eine Rolle spielt.²⁴⁰ Eine Erklärung geht m. E. in die Anfänge einer Tempelsubstitution, denn nach 2. Mak 2,4ff²⁴¹ gehört ein Auffinden der Bundeslade ins Eschaton. „Zur vollen Restitution der Herrlichkeit des Herrn gehört eben auch die Lade seines Bundes.“²⁴² Möglicherweise wollte Paulus, indem er die Lade ins Spiel bringt, damit andeuten, dass eben diese Heilszeit mit Christus erfüllt ist.

Auch wenn Paulus sich mit seiner Metaphorik noch nicht radikal gegenüber dem Jerusalemer Tempelkult abgrenzt, sondern vielmehr versucht, daran anzuknüpfen, um sowohl Heidenchristen als auch Judenchristen anzusprechen, wie C. Böttich meint,²⁴³ so steht doch Paulus am Anfang einer Entwicklung, die Tempel und damit Opferkult als unzureichend betrachtete. Eine definitive Trennung zwischen Christentum und Judentum als jeweils eigenständige Religion war für Paulus jedenfalls noch undenkbar.²⁴⁴

4.3 Tempel- und Kultmetaphorik bei den Synoptikern

Tempel- und Kultmetaphorik ist, soweit überhaupt vorhanden, bei den Synoptikern nur schwer greifbar.²⁴⁵ Eine Ausnahme bildete hierbei das Tempellogion. Es kommt bei allen drei Synoptikern vor, wobei es im Rahmen des lukanischen Doppelwerks zwar nicht im Evangelium, aber im Prozess gegen Stephanus (Acta 6,14) von falschen Zeugen vorgebracht wird. Dabei drängt sich die Frage auf, warum das Tempelwort bei den Synoptikern stets mit

²³⁹ B. Janowski, S. 354.

²⁴⁰ Vgl. P. Porzig, Die Lade Jahwes im Alten Testament und in den Texten vom Toten Meer, (BZAW Bd. 397) Berlin 2009, S. 222f.

²⁴¹ „Als Jeremias dies erkannte, tadelte er sie und sprach: Dieser Ort wird auch unbekannt bleiben, bis Gott das Volk wieder versammelt hat und Gnade walten lässt; ⁸und dann wird der Herr diese Dinge aufzeigen, und die Herrlichkeit des Herrn wird sichtbar sein und die Wolke, wie sie sich zur Zeit des Moses zeigte und wie dies auch Salomon erbeten hat, damit die Stätte groß geheiligt würde.“ (2 Mak 2,7-8) Septuaginta Deutsch, Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, i.Z.m.: E. Bons u.a.m, Hg.: W. Kraus, M. Karrer, Stuttgart 2009,

²⁴² P. Porzig, S. 277.

²⁴³ C. Böttich, S. 422.

²⁴⁴ Vgl. H. Frankenmölle, Jüdische Wurzeln christlicher Theologie Studien zum biblischen Kontext neutestamentlicher Texte, (BBB Bd. 116) Bodenheim 1998, S. 79-90.

²⁴⁵ G. Klinzing, S.202f.

falschen Zeugen in Verbindung gebracht wird, während es im Johannesevangelium als Wort Jesu präsentiert wird.

Das Zerreißen des Vorhangs, wie es im Rahmen des Passionsberichts von allen Synoptikern wiedergegeben wird, (Mt, 51; Mk, 15, 38; Lk, 23,45) steht zwar in Zusammenhang zum Tempel, bietet aber keine direkte Metaphorik.

Bei Markus ist der Tempel letzte Wirkungsstätte Jesu (Mk. 12). Die Dramatik des Schärffleins der Witwe wird deutlich, wenn man bedenkt, dass der Tempel auch der Ort des Almosengebens war. Der Ort, an dem die Witwe eigentlich Almosen für ihren eigenen Lebensunterhalt bekommen sollte, ist der Ort, an dem sie selbst gibt, was sie hat.²⁴⁶

Im lukanischen Doppelwerk nehmen Jerusalem und der Tempel besonders breiten Raum ein. Der Tempel erscheint dort speziell als Ort des Gebets²⁴⁷. In Lukas 1,8-13 vermittelt der Verfasser, dass Räuchern dem Gebet Nachdruck verleiht; damit ist die Vorstellung verbunden, dass die Gebete der Gläubigen mit dem Rauch zu Gott transportiert werden.²⁴⁸

Zwar kann man bei Lukas im Großen eine positive Haltung zu Tempel und Kult erkennen, dennoch kommt gerade in der Apostelgeschichte in der Stellung zum Tempel auch die Spannung zwischen den Hellenisten und den Hebräern zum Ausdruck (6,1ff.). Daraus erklärt sich m. E. auch die tempelkritische Haltung, die in der Rede des Stephanus zum Ausdruck kommt (Act 7)²⁴⁹. Die Tempelkritik der Hellenisten ist mehr als verständlich, bedenkt man die restriktiven Zugangsbeschränkungen für Heiden zum Jerusalemer Heiligtum. Es erscheint m. E. als gut nachvollziehbar, dass die Haltung zum Tempel auch ein Grund für Spannungen zwischen Hellenisten und Judenchristen in der Jerusalemer Gemeinde war. Wenn die Gemeinde sich täglich im Tempel versammelte (2,46), so waren die Heidenchristen davon ausgeschlossen, oder zumindest benachteiligt, da ihnen nur der Vorhof der Heiden offen stand.

²⁴⁶ K. Berger, S. 133,

²⁴⁷ Ebenda.

²⁴⁸ C. Eberhart, S. 392f.

²⁴⁹ K. Berger. S. 142f.

4.4 Tempel- und Kultmetaphorik als Thema des vierten Evangelisten

Die Synoptiker sind auffallend zurückhaltend, wenn es um Kritik an Tempel und Kult geht. Auch theologische Aussagen zu diesen Themen sind ebenso wie Tempel- und Kultmetaphorik explizit nicht vorhanden. Das Johannesevangelium hat da ein gänzlich anderes Gepräge. Zweimal wird Jesus als Lamm Gottes bezeichnet, das der Welt Sünde trägt (Joh 1,29, 1,35). Der Tempel als Ort des Gebets wird abgelöst durch ein Anbeten in Geist und Wahrheit (Joh 4,22). Am Weitesten geht die metaphorische Deutung im Rahmen der Tempelreinigung. Der Tempel als Ganzes wird dort zu einer Metapher für den Leib Jesu. Dabei scheinen sich die Vorarbeiten dieser Arbeit in der Perikope der Tempelreinigung gleichfalls zuzuspitzen. Das Tempelwort – eng verbunden mit der Deutung der Zerstörung des Tempels im Neuen Testament – wird dort ein Wort Jesu, während es bei den Synoptikern ein Wort der Feinde Jesu ist.

Indem der vierte Evangelist Jesus selbst zum Tempel macht, begreift er alle anderen Deutungen, wie Sühneort, Gottes Gegenwart, Versammlungsort der Völker u.v.a.m, mit ein. Es scheint, als liefen in der johanneischen Tempelreinigung mehrere Traditionsstränge einer neutestamentlichen Tempelmetaphorik zusammen. So mag es auch nicht verwundern, wenn der vierte Evangelist eine Grundlage seiner Tempeltheologie bei Paulus fand.²⁵⁰ Aufgrund der herausragenden Stellung dieser Perikope soll sie genauer auf das Thema der Arbeit untersucht werden. Andere Stellen, die dem gegenüber weniger herausragen können, da dies den Rahmen dieser Arbeit bei Weitem sprengen würde, können leider nicht oder nur am Rande erwähnt werden.

4.4.1 Der vierte Evangelist

Was den Verfasser des Johannesevangeliums betrifft, so lässt sich ganz grundsätzlich gar nichts Sicheres sagen. Bei allen Vermutungen über Verfasser und Leserschaft müssen wir uns auf die Texte selbst beschränken.²⁵¹ Es gibt neue Versuche einzelner Exegeten, die Entstehung des Evangeliums in Verbindung mit Ephesus zu bringen, dabei stützt man sich auf das

²⁵⁰ So behauptet etwa U. Schnell eine starke Abhängigkeit des vierten Evangelisten von Paulus, Vgl.: U. Schnelle, *Theologie*, S. 707f.

²⁵¹ Niederwimmer, S. 257,

Zeugnis von altkirchlichen Überlieferungen. Eusebius etwa berichtet uns davon, dass Johannes, gemeint ist der Lieblingsjünger, als alter Mann das Evangelium geschrieben haben soll und in Ephesus begraben wurde. Die Belege für eine Historizität dieser altkirchlichen Überlieferung sind aber dürftig, tatsächlich kann der Entstehungsort des Evangeliums überall in der griechischsprachigen Welt zu finden sein.²⁵²

Zeitlich wird man die Entstehung des Evangeliums aufgrund der papyrologischen Funde jedenfalls vor 100, etwa zwischen 80 und 90 n.Chr. ansiedeln müssen. Als Entstehungsort sind Ägypten oder Syrien wahrscheinlich, ersteres aufgrund der häufigen Papyrusfunde, letzteres wegen des im Evangelium stark vertretenen Wanderlehrertums, welches stark im syrischen Raum verbreitet war.²⁵³ Eventuell steht an der Spitze der johanneischen Gruppe eine charismatische Führungspersonlichkeit, die den irdischen Jesus noch selbst erlebt hat. Die johanneische Gemeinschaft wird wohl eine Gruppe kleinerer Hausgemeinden gewesen sein, welche von der Synagoge ausgeschlossen wurde und so in einer gewissen Isolierung lebte, welche durch das Gefühl der Bedrohung durch das orthodoxe Judentum gekennzeichnet war.²⁵⁴

4.4.2 Die Tempelreinigungsperikope

Die Tempelreinigungsperikope im Johannesevangelium wird eingeleitet durch V13. Dieser verortet die Perikope zeitlich und räumlich, es handelt sich bei diesem Vers um eine narrative Exposition. Er grenzt sehr deutlich die nun folgende Erzählung der Tempelaktion von den zuvor geschilderten Ereignissen ab und leitet klar einen erzählerischen Neuansatz ein.²⁵⁵ Die Abgrenzung zum nachfolgenden Geschehen ist weniger deutlich. Bei V22 jedoch handelt es sich um einen, für das Johannesevangelium typischen, Erzählerkommentar in Form einer Prolepse. Der Erzählvorgang der Perikope wird damit auch relativ plötzlich entschleunigt, es kommt zu einer Pause. V23-25 sind dann lediglich eine szenische Überleitung zur folgenden Nikodemuserzählung, die inhaltlich nicht mehr mit unserer Perikope zusammenhängt.

²⁵² H. Attridge, Harold W., Art.: Johannesevangelium, in: RGG⁴ Bd. 4, Tübingen 2001, Sp. 554,

²⁵³ Niederwimmer, S. 257f.

²⁵⁴ Niederwimmer S. 260.

²⁵⁵ J. Rahner, Er aber sprach vom Tempel seines Leibes. Jesus von Nazaret als Ort der Offenbarung Gottes im vierten Evangelium, Freiburg 1998, S. 256.

4.4.2.1 *Textkritik und Übersetzung*

Textkritische Anmerkungen, sofern sie als auslegungsrelevant zu bezeichnen sind, finden sich in der Perikope nicht.²⁵⁶

14. Und er fand im Tempel die Tauben-, Rind-, und Schafhändler sowie die Geldwechsler sitzend vor.

15. Und er machte eine Peitsche aus Binsenstricken und trieb sie alle hinaus, die Schafe und die Rinder, die Münzen der Geldwechsler schüttete er aus und ihre Tische stieß er um.

16. Und zu denen, die Tauben verkauften, sprach er: „Nehmt dies weg von hier! Macht nicht das Haus meines Vaters zu einem Kaufhaus!“

17. Da erinnerten sich seine Jünger, dass geschrieben steht: „Der Eifer um dein Haus wird mich verzehren.“

18. Da antworteten nun die Juden und sprachen zu ihm: „Was für ein Zeichen zeigst du uns, indem du dies tust?“

19. Antwortete ihnen Jesus und sprach zu ihnen: „Zerstört diesen Tempel! Und im Verlauf von drei Tagen will ich ihn wieder aufrichten.“

20. Da sprachen die Juden: „Sechsendvierzig Jahre ist an diesem Tempel gebaut worden, und du willst ihn in drei Tagen wieder aufrichten?“

21. Jener aber sprach von dem Tempel seines Leibes.

22. Als er nun aus den Toten auferweckt wurde, erinnerten sich seine Jünger, dass er dies gesagt hatte, und glaubten der Schrift und dem Wort, dass Jesus gesprochen hatte.

²⁵⁶ Eine von mir angefertigte Textkritik findet sich im Anhang, ebenso wie der griechische Text aus dem NA samt textkritischem Apparat.

4.4.2.2 Textanalyse

Beim ersten Durchlesen fällt auf, dass der Autor im Großen und Ganzen der Reihe nach erzählt. Die Perikope beginnt mit einer Szene, die die V14-16 umfasst. Erzählzeit und erzählte Zeit liegen auf Grund der genauen Beschreibung recht nahe beieinander. V17 ist ein für das Johannesevangelium typischer Erzählerkommentar. Er beendet sehr abrupt die vorhergehende Szene. In den Versen 18-20 findet sich der Dialog mit den Juden, es handelt sich hierbei um Zeitdeckung. V21 ist einerseits eine Analepse, weil im Nachhinein erklärt wird, was Jesus im Dialog davor meint, andererseits um einen reflektierenden Erzählerkommentar, durch welchen die Geschichte gedehnt wird. Im V22 steht eine gewaltige Prolepse: während die Tempelreinigung bei Johannes am Anfang der Wirkungszeit Jesu angesiedelt wird, handelt der Vers vom Ende der Wirkungszeit Jesu.

Eine direkte Charakterisierung kommt bei keiner der handelnden Personen der Perikope vor. Jesus tritt als unumschränkter Handlungssouverän auf. In der Perikope gibt er sich als Hausherr zu erkennen: „μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς μου οἶκον ἐμπορίου.“ Als solchen erzürnt ihn die Unwürdigkeit des Handelstreibens im Hause seines Vaters. Als Sohn im Hause seines Vaters hat er Vollmacht, das Treiben zu beenden und im Zorneseifer übt er sein Hausrecht auch aus. Damit gibt er sich zugleich als Messias zu erkennen, der die Heilszeit einleitet, in der es im Tempel keinen Handel mehr geben soll, wie es beim Propheten Sacharja heißt.²⁵⁷

(14,21): „καὶ οὐκ ἔσται Χαναναῖος οὐκέτι ἐν τῷ οἴκῳ κυρίου παντοκράτορος ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ“²⁵⁸

Die Händler werden in der Perikope, abgesehen von ihrer Profession, überhaupt nicht charakterisiert. Sie glänzen durch Teilnahmslosigkeit, reden nicht, wehren sich nicht. Der Autor möchte damit m. E. vermitteln, dass die Händler schlicht überwältigt sind von der Vollmacht, mit der Jesus hier agiert. Aber nicht nur die Händler, sondern auch alle anderen, die, wie man erwarten könnte, durch so ein Spektakel aufgewühlt werden müssten, wie etwa die Tempelwache, die Legionäre oder auch die Besucher des Tempels, verhalten sich ruhig und werden nicht einmal erwähnt. Auch die Jünger Jesu verhalten sich teilnahmslos, sie deuten aber durch ihre Reflexion die Szene, allerdings erst lange nach dem eigentlichen

²⁵⁷ H. Strathmann, Das Evangelium nach Johannes, in: Das Evangelium nach Johannes, Die Apostelgeschichte (NTD 2), Göttingen 1968, S. 60f.

²⁵⁸ LXX Sach14,21.

Geschehen; während der Aktion selbst können auch die Jünger Jesus das Verhalten Jesu nicht verstehen. Erst aus der nachösterlichen Perspektive heraus verstehen die Jünger das Geschehen. Der Autor führt uns eine Szene vor voller Menschen regungslos im Angesicht des messianischen Handelns Jesu.

Die „Juden“ treten als Behörde auf, die wohl unmittelbar mit dem Kult im Jerusalemer Tempel in Zusammenhang stehen. Wie schon im Kapitel zuvor in V 19, als sie Priester und Leviten zu Johannes senden.²⁵⁹ In der Szene verhalten sie sich friedlich, sie wollen lediglich ein „σημεῖον“ haben und lassen sich immerhin auf einen Dialog mit Jesus ein, scheinen aber ihn und seine Handlung nicht zu verstehen.

4.4.2.3 Linguistische Analyse

Die Perikope ist in zwei sehr unterschiedliche Teile aufgeteilt. Diese Aufteilung lässt sich auch sehr leicht auf einer rein sprachlichen Ebene feststellen: Im erzählerisch-szenischen Teil von V14-16 dominieren die Erzählzeit des Aorists und die mit einfachem *καὶ* aneinandergereihten Satzteile. Die V18-20 hingegen sind geprägt durch die direkte Rede des Dialogs. Die V17, 21 und 22 fallen dagegen durch den Subjektwechsel und die Perspektivenverschiebung, angezeigt auch durch asyndetischen Anschluss, aus dem Rahmen. Die Reflexionen der Jünger in V17 und 22 sowie der Erzählkommentar in V21 umrahmen auf diese Art und Weise den Dialog mit den „Juden“.

Die Objekte der Handlung begegnen im V14 personal, während sie in V15 gegenständlich gekennzeichnet sind. Die Bezeichnung „Juden“ für die Gegenspieler Jesu in dieser Perikope ist typisch für das vierte Evangelium. In V18 verlangen sie in einer präsensischen Form nach einem Zeichen. Dieses Präsens drückt die Notwendigkeit des Geschehens aus (Tempus der Forderung).²⁶⁰ Auffallend im Text ist noch die häufige Verwendung des *καὶ* – ein Hinweis für das einfache Griechisch des Autors.

Bei den 46 Jahren, die für den Tempelbau veranschlagt wurden, handelt es sich möglicherweise um eine Hyperbel, da zwar am ganzen Tempelbezirk recht lange gebaut

²⁵⁹ J. Frühwald-König, Tempel und Kult, S. 98-99.

²⁶⁰ Rahner, S. 193.

wurde, der Bau des zweiten Tempels im Großen und Ganzen aber bereits nach etwa zehn Jahren abgeschlossen war.²⁶¹

Die V 19-21 sind geprägt vom Motiv des Tempels. Der Erzähler lässt hier die Vorstellung des Tempels aus Stein, welche er den „Juden“ in den Mund legt, aufeinanderprallen mit einer typologischen Deutung auf Jesus hin, in welchem nach der Darstellung des vierten Evangelisten die Gegenwart Gottes verwirklicht ist. Der Dialog ist also geprägt durch die semantische Opposition zwischen irdischem Tempel und, im Blick auf V 22, dem auferstandenen Christus und „dem Tempel“ seines Leibes.

Von den 23 verschiedenen Nomina der Perikope kommen zehn nur hier im Johannesevangelium vor. Von diesen zehn wiederum sind vier Hapax legomena. Fünf Verben der Perikope tauchen nur an dieser Stelle im Neuen Testament auf. Des Weiteren ist auffällig, dass sich die Ansammlung an Hapax legomena besonders im ersten Teil der Perikope, nämlich in den V 14-16 konzentriert. Acht der zehn Nomina finden sich hier, sowie drei der fünf Verbformen.²⁶² Dieser Sachverhalt bietet m. E. einen eindeutigen Hinweis auf eine schriftliche Quelle, die dem Autor bereits vorlag.

4.4.2.4 Analyse der Narration

Die behandelte Perikope erzählt uns nichts über den Erzähler direkt. Nimmt man allerdings an, dass Kap. 21 des Johannesevangeliums kein späterer Zusatz ist, so würde der Erzähler dem implizierten Leser zumindest den Eindruck vermitteln wollen, als wäre er als Jünger (in Kap. 21 nennt er bekanntlich den „Lieblingsjünger“ als Autor) Augenzeuge des Geschehens gewesen. Der Autor selbst sieht sich zumindest als einen Anhänger des Lieblingsjüngers, so lässt der vierte Evangelist auch kaum eine Gelegenheit aus um die Bedeutung des Sohn des Zebedäus im Verhältnis zu den anderen Jüngern vor allem Petrus hervorzuheben, so schildert er uns auch, dass Johannes als erstes am Grab Jesu gewesen sein soll, noch vor Petrus.

ἔτρεχον δὲ οἱ δύο ὁμοῦ· καὶ ὁ ἄλλος μαθητὴς προέδραμεν τάχιον τοῦ Πέτρου καὶ ἦλθεν πρῶτος εἰς τὸ μνημεῖον, (Joh 20,4)

²⁶¹ J. Adna, Jerusalemer Tempel, S. 33,

²⁶² J. Frühwald-König, S 80.

Es handelt sich um einen extradiegetischen Erzähler. Der Erzählvorgang spielt sich außerhalb der Erzählung ab. Der allwissende Erzähler versteht als Einziger das Rätselwort Jesu. (Die Jünger begreifen dies erst lange nach der Aktion.) Lediglich die Erinnerungen der Jünger, vor allem in V17, werden zu einem intradiegetischen Erzähler. Durch das hier vorkommende Schriftzitat wird die restliche Geschichte gedeutet. Im Erzählerkommentar in V21 haben wir es mit einer klaren Leserlenkung durch den Autor zu tun. Er versucht, dem implizierten Leser deutlich zu machen, dass der Tempel, um den es hier geht, nicht der Tempel ist, den die „Juden“ meinen.

Das Johannesevangelium gibt kaum direkte Anhaltspunkte, was den implizierten Leser betrifft. Lediglich einige Anhaltspunkte lassen sich auf einer rein textoberflächlichen Ebene feststellen: Dass in der behandelten Perikope, ebenso wie im ganzen Johannesevangelium, pauschal von den „Juden“ die Rede ist, könnte darauf hindeuten, dass es sich bei den implizierten Lesern um Heidenchristen handelt, Christen also ohne jüdische Abstammung.

Joh 20,31 gibt ganz unverhohlen Auskunft über die Intention des Autors und wirft so auch Licht auf die behandelte Perikope der Tempelaustreibung. Wie schon sprachlich im Rahmen der Charakterisierungen nachgewiesen, geht es dem Autor darum, dem implizierten Leser zu erweisen, dass die Person Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und der zerstörte Tempel in Jerusalem nicht der Ort der Gegenwart Gottes war, sondern stets seit dem Auftreten Jesu, er selbst, sein Leib, diese Funktion erfüllt. Der Autor belegt diesen Sachverhalt mit der Auferstehung Jesu. Während der Tempel zum Zeitpunkt der Niederschrift des Evangeliums bereits lange zerstört war, ist Christus wieder aufgerichtet worden.

4.4.2.5 Zusammenfassung

Die Analysen bisher haben ergeben, dass der vierte Evangelist in dieser Perikope mit Sicherheit auf Traditionen und mit hoher Wahrscheinlichkeit sogar teilweise auf schriftliche Quellen zurückgreift, die im bereits vorlagen. Für den vierten Evangelisten ist der Auferstandene Christus der Ort der Gegenwart Gottes und eben nicht der Tempel, daran kann bereits nach der sprachlichen Analyse kaum ein Zweifel bestehen. Der Tempel wird in der Perikope zu einer Metapher für Christus selbst. Dies erinnert uns an 1 Kor 3,15-16; 6,19; 2 Kor 6,16 wo ein Tempel Metapher für christliche Gemeinde und Leib des Christen ist. Im vierten Evangelium wird auch deutlich das für den Tempel so wichtige stellvertretende

Sühnopfer angesprochen (1,29, 1,35). Wenn nun in der Perikope Christus als der eigentliche Tempel vorgestellt wird, so muss damit auch die Funktion des Tempels mitgemeint sein, und diese Funktion ist, wie weiter oben bereits herausgearbeitet, in erster Linie der sühneschaffende Opferkult. Auch dies eine Vorstellung, die sich eventuell schon bei Paulus fand, wie die Untersuchung zur Röm 3,25 zeigte. Im Gegensatz zum vierten Evangelisten ist Paulus bei seinen Metaphern viel zurückhaltender, mit den sprachlichen Bildern vom Tempel. In der Korintherkorrespondenz könnte auch ein heidnischer Tempel gemeint sein und mit dem Deckel der Bundeslade verwendet Paulus eine Metapher, die den Tempel auf den ersten Blick nicht ersetzt, sondern vielmehr ergänzt, was früher einmal da war, dann lange Zeit fehlte aber jetzt durch Christus in seiner Funktion wieder hergestellt ist. Paulus übt also sehr deutliche Zurückhaltung in Bezug auf den Tempel, möglicherweise aus persönlicher religiöser Scheu, oder aber weil er gesetzestreuen Judenchristen zumindest in diesem Punkt keinen Anstoß geben wollte. Der vierte Evangelist kennt all diese Einschränkungen nicht und geht daher in seinen Metaphern deutlich weiter.

Aus den bisherigen Analysen ergeben sich folgende Fragen:

Lassen sich schriftliche Traditionen finden auf die der vierte Evangelist zurückgreift?

Und wenn ja, stehen diese in einer Verbindung zur metaphorischen Deutung?

Warum ist die Tempelaustreibung im vierten Evangelium so präsent und voll theologischer Aussagen, während sie bei den Synoptikern vor allem bei Lukas relativ kurz abgehandelt wird?

Um diese Fragen zu klären soll zunächst die Johannes Perikope mit den Synoptikern verglichen werden.

4.4.2.6 Synoptischer Vergleich

Da es mit Lukas die wenigsten Gemeinsamkeiten gibt, liegt aufgrund der Kürze der Darstellung der Tempelreinigung bei Lukas auf der Hand. Doch lassen sich einige Elemente feststellen die in allen Evangelien vorkommen. Ort der Handlung ist stets der Tempel in Jerusalem: ἱερόν bei Mt, und Lk findet sich sogar sprachlich dieselbe Formulierung wie bei Johannes: ἐν τῷ ἱερῷ.

Die πωλοῦντας werden bei Johannes im Gegensatz zu den Synoptikern genauer beschrieben, sie werden definiert über die Waren, die sie feilbieten. Um das Austreiben der Händler aus

dem Tempel zu beschreiben, verwenden alle Evangelien den Begriff “ἐξέβαλεν”, Joh ebenso wie Mt im Aorist, Mt und Lk im Infinitiv. Objekt der Handlung sind bei Mt und Mk Käufer, ebenso wie Verkäufer im Tempel, während bei Joh und Lukas lediglich die Händler im Visier der messianischen Zeichenhandlung stehen. In jedem Evangelium wird das Verb ποιεῖν verwendet, in allen vier Evangelien wird es im Rahmen des Schriftzitates verwendet. Bei den Synoptikern wird damit allerdings ein Zustand beschrieben, der gegeben ist. Bei Johannes hingegen handelt es sich um einen Imperativ „μὴ ποιεῖτε“. In allen vier Evangelien ist das Objekt dieses Verbes das Haus Gottes, “ὃν οἶκον τοῦ πατρὸς μου”. Mit Mt und Mk gemeinsam ist das Vorgehen Jesu gegen die Geldwechsler, welche in der lukanischen Version nicht erwähnt werden. Obwohl im Gegensatz zu Johannes in keinem der Synoptiker beschrieben wird, um welche Art von Händlern es sich handelt, werden doch die Taubenhändler bei Mt und Mk gesondert erwähnt und zwar als Objekt einer Handlung Jesu. Bei Mt und Lk werden ihre Sitze von Jesus umgestoßen und bei Johannes richtet sich der Appell Jesu ausschließlich an die Taubenhändler:

„καὶ τοῖς τὰς περιστερὰς πωλοῦσιν εἶπεν· ἄρατε ταῦτα ἐντεῦθεν, μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς μου ἐμπορίου.”

Auch die Struktur der Erzählung weist Gemeinsamkeiten auf: Jesus ist zum Passafest in Jerusalem, Jesus vertreibt die Händler aus dem Tempel. Auf diese Aktion folgt eine Rede Jesu in der er Kritik am Treiben übt, welches er im Tempel vorfindet.

Die chronologische Einordnung in das Wirken Jesu ist bei Johannes eine völlig andere, während bei den Synoptikern die Tempelreinigung am Ende seiner Wirkungszeit steht und wohl ein unmittelbarer Zusammenhang mit der Festnahme Jesu besteht, wird im Johannesevangelium die Tempelreinigung ganz an den Anfang seines Wirkens gestellt, im Rahmen seiner ersten Jerusalemreise mit seinen Jüngern direkt im Anschluss an die Perikope der Hochzeit zu Kanaan.

Von den Synoptikern berichtet Markus am ausführlichsten über die Tempelreinigung. Im Vergleich zu Markus stellt man fest, dass Johannes die Erzählung dramatischer und durch eine höhere Anzahl an Details, auch unmittelbarer beschreibt. So beschreibt Johannes das Instrument mit dem Jesus die Händler aus dem Tempel jagt, die Verkäufer von Rindern und Schafen werden erwähnt, er schüttet auch die Münzen der Geldwechsler um, er richtet sich direkt mit einem Befehl an die Taubenhändler „ἄρατε ταῦτα ἐντεῦθεν“. Die Jünger reagieren

mit Erinnerungen an Schriftworte, die Juden kommen auf die Bauzeit des Tempels zu sprechen. Johannes erklärt weiters die Bedeutung des Jesuswortes:

„Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.”

nämlich die, dass es sich bei dem Tempel, der in drei Tagen wieder aufgerichtet werden soll, um den Körper Jesu handelt. Gerade diese Darstellung ist einmalig und bei den Synoptikern nicht zu finden.

4.4.2.7 Literarkritik / Überlieferung

Im folgenden Abschnitt soll die Vorgeschichte des Textes erläutert werden, dazu werde ich in einem ersten Schritt der Frage nachgehen, inwieweit die Synoptiker dem Verfasser des Johannesevangeliums als Quelle für seine Version der Tempelreinigung gedient haben.

Der synoptische Vergleich zeigt: alle vier Evangelien berichten vom selben Ereignis; dies lässt sich einwandfrei auf der Inhaltsebene feststellen. Lukas bietet hierzu den kleinsten gemeinsamen Nenner aller Evangelien. Jesus kommt anlässlich des Passafestes in den Tempel, er wirft die Händler hinaus und kritisiert ihr Tun mit einem Schriftwort. Diese Feststellung ist wichtig und keineswegs selbstverständlich, denn immer wieder gibt es vereinzelt Exegeten, die hauptsächlich aufgrund der Einordnung der Tempelreinigung in der Chronologie des Johannesevangeliums zwei Tempelaktionen annehmen, eine am Anfang des Wirkens Jesu und eine am Ende.²⁶³ Wäre dies nämlich der Fall, so kämen die Synoptiker als Quelle für Johannes nicht in Frage, einfach weil von zwei Unterschiedlichen Ereignissen berichtet würde, schwerlich aber sind wohl zwei derartige Aktionen vorstellbar, hätte doch bereits eine erste Tempelreinigung zur Festnahme Jesu führen müssen. Zwar lassen die inhaltlichen Ähnlichkeiten auf eine Abhängigkeit schließen, allerdings lassen sich diese Ähnlichkeiten nicht auch auf sprachlicher Ebene nachweisen.

Der Einleitungsvers 13 ist typisch für den vierten Evangelisten. Er lässt die Reisen Jesus oft durch Feste motiviert sein und es werden auch für das Johannesevangelium typische Vokabeln verwendet wie: ἐγγὺς und ἀναβείναι.²⁶⁴ Der szenische Teil der Perikope von V 14-

²⁶³ Vgl. C. Metzdorf, Die Tempelaktion Jesu, Patristische und historisch kritische Exegese im Vergleich, (WUNT II 168) Tübingen 2003, S 69.

²⁶⁴ K. Paesler, Das Tempelwort Jesu, Die Traditionen von Tempelzerstörung und Tempelerneuerung im Neuen Testament, (FRLANT 184) Göttingen, 1999, S. 63.

16 wird abgegrenzt durch die räumliche und zeitliche Exposition in Vers 14, sowie den indirekten Erzählkommentar in Vers 17. Die Verse 14-16 könnten für sich auch alleine stehen und eine in sich abgeschlossene Erzählung darstellen. Auch weist dieser Abschnitt der Perikope die größten Ähnlichkeiten mit den Synoptikern auf. Darüber hinaus weist auch noch die Häufung an Hapax legomena und an Wörtern, die nur im Johannesevangelium vorkommen, wie ich es näher bereits im Rahmen der syntaktischen Analyse angeführt habe, darauf hin, dass dieser Abschnitt der Perikope im Großen und Ganzen kein Werk der letzten Redaktion ist, sondern dem Endredaktor bereits vorlag.

Gänzlich untypisch für den vierten Evangelisten ist nämlich noch das knapp gehalten Apophthegma, welches uns hier begegnet, typisch für die Redaktion des vierten Evangelisten wären viel mehr lange Reden und hin und her gehende Diskussionen.²⁶⁵

Es scheint mir also als sehr wahrscheinlich, dass sich der Endredaktor hier Quellen bediente, die aus dem Umfeld der synoptischen Tradition stammen, allerdings muss es sich wohl entweder um schriftliche Quellen gehandelt haben, die nicht in direkten Zusammenhang mit den schriftlichen Quellen der Synoptiker selbst stehen, wie dies Bultmann vermutete,²⁶⁶ oder um mündliche Überlieferung, für welche die sprachlichen Unterschiede sprechen würden.

Für eine schriftliche, vormarkinische Quelle würde die Verwendung des Wortes *ναον* für das Tempelgelände sprechen, dies ist eine für die Synoptiker untypische Bezeichnung, wird aber bereits von Paulus verwendet.²⁶⁷ Völlig unvermittelt tauchen plötzlich im V17 die Jünger auf, von denen vorher nicht die Rede war. Der Erzählduktus wird deutlich unterbrochen. Eine nachösterliche Deutung der Jünger in diesem Vers motiviert durch Psalm 69 deutet die Perikope. Diese nachösterliche Deutung des V 17 dürfte also als redaktionell zu betrachten sein, zumal dies ein Motiv ist, welches wir im Johannesevangelium noch an zwei Stellen finden, nämlich im V 22 derselben Perikope und in Johannes 12, 16²⁶⁸ finden wir noch ein weiteres Mal eine nachösterliche Deutung der Jünger mit Schriftbezug.

ταῦτα οὐκ ἔγνωσαν αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ τὸ πρῶτον, ἀλλ' ὅτε ἐδοξάσθη Ἰησοῦς τότε ἐμνήσθησαν ὅτι ταῦτα ἦν ἐπ' αὐτῷ γεγραμμένα καὶ ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ.

²⁶⁵ R. Bultmann, Die Theologie, S. 356,

²⁶⁶ R. Bultmann, Das Evangelium nach Johannes, Göttingen¹⁶1959, S. 88.

²⁶⁷ Ebenda.

²⁶⁸ K. Paesler, S. 65.

Auch die V 18-20, der Dialog mit den Juden, passt nicht so richtig ins Geschehen. Was hat die Austreibung der Händler aus dem Tempel mit seinem Tod und Auferstehung zu tun? Denn im ersten Teil, den V 14-17 wirft Jesus den Händlern vor, aus dem Tempel ein Kaufhaus zu machen, dies scheint der Grund für die Aktion zu sein, ganz ähnlich auch bei Mt, Mk und Lk, wo auf Jer 7,11 anspielend kritisiert wird, dass die Händler aus dem Tempel eine Räuberhöhle machen, was dann auch der Auslöser für die Tempelaktion ist.

Ganz anders stellt sich die Situation im Dialog mit den Juden dar, auf die Anfrage der Juden reagiert Jesus, nicht wie es zu erwarten wäre, mit Kritik an den vorherrschenden Verhältnissen im Tempel, sondern er antwortet ihnen mit einem Rätselwort, das offensichtlich nichts mit den Händlern im Tempel zu tun hat.

Ja nicht einmal die Juden sprechen konkret von der Austreibung der Händler, sondern es ist nur von einem σημεῖον die Rede. Also auch diese Texteinheit kann aus rein inhaltlichen Erwägungen heraus alleine stehen und braucht dafür eigentlich nicht die Tempelreinigungsparikope. V 18 Dieser Vers lässt sich aufgrund der häufigen, für den vierten Evangelisten typischen Vokabeln²⁶⁹ und auch durch die, für den vierten Evangelisten typische Pauschalbezeichnung οἱ Ἰουδαῖοι ziemlich eindeutig der letzten Redaktion des vierten Evangelisten zuordnen. Die Wurzeln aber, auf die die hier gestellt Vollmachtsfrage zurückgeht, dürften aber schon ziemlich alt sein, wir finden sie bereits im ältesten Evangelium: Mk 11, 27-33. Einiges spricht dafür, dass dieser erste Beleg der Vollmachtsfrage ursprünglich im Zusammenhang mit der Tempelaustreibung stand.²⁷⁰ Möglicherweise lag also Johannes hier eine Quelle vor, die älter ist, als die synoptische Redaktion, aber eben dieselbe Quelle, die dann auch von der synoptischen Redaktion überarbeitet wurde. In diese Richtung geht auch die Überlegung Bultmanns.²⁷¹

²⁶⁹ K. Paesler, S. 65.

²⁷⁰ R. Bultmann, die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen ⁶1957, S. 18.

²⁷¹ Ebenda.

4.4.2.8 Das Tempelwort

Das Tempelwort welches uns im Vers 19 unserer Perikope begegnet:

λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.

findet sich auch bei den Synoptikern, allerdings in anderem Zusammenhang. Bei Johannes fordern die Juden ein Zeichen vom Himmel als Beleg seiner Vollmacht, ebenso wie in Mk 8,1, aber bei Markus weist er die Forderung nach einem Zeichen einfach zurück, während er im Rahmen der Tempelreinigungsperikope bei Johannes mit oben genanntem Rätselwort antwortet. Dieses Rätselwort findet sich auch in der synoptischen Überlieferung, allerdings erst im Rahmen des Prozesses Jesu vor dem Sanhedrin und zwar als falsches Zeugnis, das gegen Jesus vorgebracht wird und auch Matthäus lässt zwei Zeugen auftreten, die behaupten, Jesus solle gesagt haben:

εἶπαν· οὗτος ἔφη· δύνάμει καταλύσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομῆσαι. (Mt 26,61).

Bei Lukas kommt zwar das Tempelwort nicht im Rahmen des Prozesses gegen Jesus vor, es erscheint aber das Motiv der Zerstörung des Tempels durch Jesu in seiner Apostelgeschichte bei der Steinigung des Stephanus (Apg. 6, 14). Matthäus und Markus legen eine Variante des Tempelwortes ferner den Spöttern in den Mund, die sich über den Gekreuzigten lustig machen.:

καὶ λέγοντες· ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις οἰκοδομῶν, σῶσον σεαυτόν, εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, [καὶ] κατάρβηθι ἀπὸ τοῦ σταυροῦ.(Mt. 27,40)

Bleibt eine deutliche Spannung, zwischen dem Tempelwort bei Johannes und bei den Synoptikern. Während nämlich bei Johannes das Tempelwort tatsächlich aus dem Mund Jesu kommt und damit sehr positiv besetzt ist, kommt es bei den Synoptikern stets aus dem Munde von Anklägern oder auch Spöttern.

Wenn man den Schlussfolgerungen D.F. Strauß folgt, wie er sie in seinem Buch „Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet“ (Leipzig 1864) folgt, so geht das Tempelwort in irgendeiner Form auf den historischen Jesus zurück. Für die Synoptiker aber war es aus theologischen

Gründen wichtig, darzustellen, dass Jesus tatsächlich unschuldig verurteilt wurde, daher legen sie das Tempelwort in den Mund falscher Zeugen.²⁷²

Es lässt sich also sagen, dass zwar der V19 unserer Perikope nicht auf Quellenmaterial zurückgreift, welches sich nicht auch in der synoptischen Überlieferung finden würde. Aber es fällt auf, dass in diesem speziellen Vers, vor allem, wenn man den Erwägungen von Strauß folgt, was mir als sehr nachvollziehbar erscheint, der Redaktor des Johannesevangeliums im Gegensatz zu den Synoptikern das Tempelwort dem irdischen Jesus selbst in den Mund legt. Damit erscheint es als wahrscheinlich, dass sich Johannes hier einer Quelle bedient, die älter ist als die synoptische Tradition. In den Versen 20-22 fügte der vierte Evangelist noch selbst einen Schluss an; sie stehen in enger Verbindung zum redaktionellen Einschub des V 17, auch hier finden sich typische johanneische Motive; der Tempel wird als Leib Christi interpretiert, wieder tauchen οἱ Ἰουδαῖοι auf. Die Phrase λέγο περι mit vorangestelltem δὲ ist typisch für den vierten Evangelisten und wird von ihm häufig für die Klärung von Missverständnissen verwendet etwa in Jo 7,39, 11,13 12,33.²⁷³

4.4.2.9 Überlieferungsgeschichte

Maximal vier und mindestens zwei Schichten der redaktionellen Bearbeitung lassen sich in unserer Perikope feststellen. Als ältester Kern der Überlieferung können dabei die V 14-16 gelten, also die eigentliche Tempelaktion. Weiters lässt sich in V18 so etwas wie eine Vollmachtsfrage feststellen, die ebenfalls in ihren Grundzügen nicht auf die Endredaktion zurückzuführen ist, sondern sie ist bereits bei Markus belegt, sowie das von allen Evangelisten überlieferte Tempellogion, welches aber bei Johannes positiv gedeutet tatsächlich von Jesus stammt, bei den Synoptikern hingegen den Feinden Jesu in den Mund gelegt wird. Dieser älteste Teil der Überlieferung stammt sehr wahrscheinlich aus einer vormarkinischen Quelle, deren Tradentenkreis das Anliegen hatte, einen Zusammenhang herzustellen zwischen dem Tempel und der Kreuzigung Jesu, wie auch die Anliegen, die alte jüdische Heilsordnung zu überwinden, wie sie im Tempelbetrieb ihren Ausdruck fand und eine scharfe Abgrenzung zum jüdischen Tempelestabliement zu schaffen.²⁷⁴

²⁷² K. Paesler, S. 65.

²⁷³ Ebenda.

²⁷⁴ K. Paesler, S. 66f.

Die Synoptiker distanzieren sich sodann im weiteren Verlauf der Überlieferung von der radikalen Abgrenzung, indem sie das Tempellogion nicht mehr mit Jesus in Verbindung bringen, sondern es im Laufe des Prozesses gegen Jesus falschen Zeugen in den Mund legen und es zur Quelle des Spotts gegen Jesus gemacht wird, wie bei Mk. 15,29. Wie schon dargestellt, ging es den Synoptikern auch darum, die tatsächliche Unschuld Jesu im Rahmen seiner Verurteilung darzustellen. Der vierte Evangelist wiederum bedient sich unbedarfter als die Synoptiker der vermuteten Quelle und gibt sie in einer sehr ursprünglichen Fassung wieder. Die Ursache dafür scheint eine starke Abgrenzung seiner Leserschaft zur jüdischen Gemeinde zu sein. Stärker als die Synoptiker bringt der vierte Evangelist auch Tod und Auferstehung Jesu mit der Tempelaustreibung in Verbindung und das, obwohl er sie an den Beginn seines Evangeliums stellt. Beleg und Kennzeichen für diese These sind die Erzählkommentare (V17 und 20-22). Diese einwandfrei dem Evangelisten zuzuordnenden Kommentare richten ihr Augenmerk auf das Ostergeschehen und das Kreuz als Zentrum der Heilsgeschichte; daneben verblasst der Jerusalemer Tempel als unbedeutendes Relikt. Die Abgrenzung der johanneischen Gemeinde von der restlichen jüdischen Gemeinschaft kommt dadurch in der Perikope sehr deutlich zum Ausdruck.

4.4.2.10 Redaktionskritik

Der Verfasser verarbeitet in der Perikope der Tempelreinigung in erster Linie vermutlich den Stoff eines Passionsberichts, der mit dem protomarkinischen Passionsbericht wenn nicht ident, so doch zumindest eng verwandt ist.²⁷⁵ Er gebraucht diese vorsynoptische Quelle allerdings in der Schwerpunktsetzung anders als die Synoptiker. Jesus geht aufrecht, ohne erkennbare Zweifel, ans Kreuz und gibt sich fast schon siegreich seinem Tod am Kreuz hin. Am anschaulichsten wird das am letzten Wort, das der vierte Evangelist Jesus am Kreuz in den Mund legt: *τετέλεσται* (Joh, 19,30). Jesus ist stets Herr der Lage, diesen Eindruck will der vierte Evangelist vor allen anderen vermitteln und so tut er es auch in seiner Schilderung der Tempelreinigung.

Das Tempelwort in V19 gebraucht der vierte Evangelist, anders als die Synoptiker, in seiner wohl ursprünglichen Version, während die redaktionelle Bearbeitung der anderen Evangelien das Tempelwort den Feinden Jesu in den Mund legt. Hier zeigt sich die vollzogene Trennung

²⁷⁵ F. Schleritt, *Der vorjohanneische Passionsbericht, eine historisch-kritische und theologische Untersuchung zu Joh 2,13-22; 11,47-14,31 und 18,1-20,29*, (BZNW, 154) Berlin 2007, S. 106.

der johanneischen Gruppe von der übrigen jüdischen Gemeinschaft. Kennzeichen der johanneischen Theologie sind des Weiteren krasse Gegensätze: Licht und Finsternis, irdische Welt und himmlischer Welt, Wahrheit und Trug, Leben und Tod. Der Kosmos meint einerseits den *orbis terrarum* und andererseits die Menschenwelt.²⁷⁶ Die Menschenwelt begreift den Logos nicht:

καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. (Joh. 1,10b)

Dieses Motiv findet sich – im Gegensatz zur synoptischen Überlieferung der Tempelreinigungssperikope – in der johanneischen Version der Tempelreinigung. Die „Juden“ stehen für die Menschenwelt, den Kosmos, die den Logos nicht erkennen bzw. völlig missverstehen. Der irdische Tempel steht, diesem Schema folgend, m. E. als Gegensatz zum in Christus gegenwärtigen, himmlischen Tempel.

Woher kommt aber diese Ablehnung des irdischen Tempels in Jerusalem, warum versucht der Verfasser die Unzulänglichkeit des jüdischen Tempelbetriebs darzulegen? Muss solche Kritik zur Zeit der Verfassung des Evangeliums nicht völlig in die Leere gehen, da doch der Tempel ohnehin schon seit einigen Jahrzehnten Geschichte ist und der Opferkult ebenso lange nicht mehr ausgeführt werden konnte? M. E. darf man bei dieser Beobachtung nicht außer Acht lassen, dass die Hoffnung auf die Wiedererrichtung von Tempel und Opferkult in weiten Teilen der jüdischen Bevölkerung auch noch zur Zeit der Verfassung des Johannesevangeliums sehr lebendig war. Mit dem Jahr 73 endet die Darstellungen des Josephus und so ist unser Wissen über die weiteren Ereignisse in Jerusalem und unser Wissen über die Zeit der Entstehung des vierten Evangeliums im Ganzen nur sehr gering.²⁷⁷ Doch die Tatsache, dass es in der Geschichte bereits öfter vorgekommen war, dass der Tempelbetrieb unterbrochen wurde, um später wieder von Neuem zu beginnen, lässt diese Hoffnung wahrscheinlich sein.

Auch Simon Bar Kochba, der nach kurzfristig erfolgreicher Vertreibung der Römer von Jerusalem aus regierte und – wie es Münzen aus jener Zeit belegen – wohl auch die Priester wieder in ihr Amt eingesetzt hat, hat von neuem begonnen den Tempel wieder zu errichten und den Opferkult wieder eingeführt.²⁷⁸

²⁷⁶ K. Niederwimmer, S. 257.

²⁷⁷ Vgl. M. Noth, Die Geschichte, S. 400.

²⁷⁸ Ebenda S. 402,

All dies sind Belege für die lebendige Hoffnung auf ein Wiedererstehen des irdischen Tempels. Gegen diese Hoffnung wendet sich der Verfasser des vierten Evangeliums und bietet gleichzeitig ein Gegenbild, eine andere Hoffnung, nämlich den himmlischen Tempel, verwirklicht in Jesus, der im Gegensatz zum irdischen Tempel tatsächlich wieder errichtet wurde nach seiner Zerstörung.

4.4.3 Zusammenfassung

Das Tempelwort in seiner johanneischen Form ist, wie bereits dargelegt, Produkt einer Tradition, die in ihren Grundzügen eine gemeinsame Wurzel mit den Synoptikern hat. Der vierte Evangelist gebraucht es in einer ursprünglicheren Version. Indem er es in die Tempelreinigungssperikope integriert, stellt er Jesus dem irdischen Tempel gegenüber. Chronologisch falsch, theologisch aber höchst spannend ordnet der vierte Evangelist die Tempelreinigung in den Anfang seines Evangeliums ein. Die Verbindung zum Ostergeschehen ist dabei aber unübersehbar. Die Jünger verstehen das Handeln Jesu nur von Ostern her (Joh 2,22). Bei der Drei-Tage-Frist handelt es sich unzweifelhaft um die Zeit zwischen Karfreitag und Ostern. Beim vierten Evangelisten ist das Tempelwort ein zutiefst christologischer Satz. Die eschatologische Hoffnung auf Wiedererrichtung des Tempels ist im Ostergeschehen nicht nur erfüllt, sondern übertroffen. Im Auferstandenen Christus ist der Ort der Gegenwart Gottes, der ohne Zugangsbeschränkungen Juden wie Heiden gleichermaßen offensteht. Es ist der Sühneort, von dem aus Heil über die ganze Erde strömt, ganz ohne tägliches blutiges Tieropfer und es ist der Wallfahrtsort, an dem sich im Eschaton alle Völker der Erde versammeln. Für den vierten Evangelisten war der Tempel und sein Kult ungenügendes Relikt einer vergangenen Zeit. Er war nur noch vorhanden in nostalgischen Erinnerungen, die bereits die Kinder von den Eltern übernommen haben. Diesen Erinnerungen nimmt der vierte Evangelist den Wind aus den Segeln. Er ist damit einen Schritt gegangen, der weder für Paulus noch für die Synoptiker denkbar war, aber er geht ihn auf Wegen, die diese bereitet haben.

5 Rückblick und Ausblick

Diese Arbeit hat sich mit dem Thema Tempelmetaphorik im Neuen Testament beschäftigt. Um die Grundlage dafür zu liefern, wurde zunächst die Geschichte des Tempels, dem aktuellen Forschungsstand entsprechend, in ihren Grundzügen dargelegt. Dabei wurden bereits Grundlinien der Tempeltheologie in ihrer Entwicklung erarbeitet. Dies war nötig, um darauf aufbauend die religiöse Bedeutung des Tempels zu neutestamentlicher Zeit zu erarbeiten, denn die Tempeltheologie und vor allem deren Rezeption durch die neutestamentlichen Autoren ist es, die das Verständnis für die Metaphorik und für die Assoziationen, die die jeweiligen Autoren bei ihren Lesern damit wecken wollten, ermöglicht. Dabei wurden als zentrale Motive der Tempeltheologie das Wohnen Gottes bei den Menschen, der Tempel als Versammlungsort des Volkes, die Exklusivität des Jerusalemer Tempels und vor Allem die Sühnopfertheologie mit der Vorstellung des stellvertretenden Opfers herausgearbeitet.

In der Untersuchung neutestamentlicher Texte wurde ein Schwerpunkt auf Paulus und mit Blick auf die Synoptiker die Tempelaustreibung bei Johannes gesetzt. Die Analyse der Tempelmetaphorik bei Paulus hat ergeben, dass, wenn Paulus vom Tempel spricht, er es immer in Bezug auf Christus tut. In der Korintherkorrespondenz spielt hier die pneumatisch gewirkte Gottesgegenwart in Gemeinde und Individuum eine große Rolle. In Röm 3,25 bedient sich Paulus des Deckels der Bundeslade als Bild für Christus. Dieser ist der Sühneort, an dem durch den Glauben Vergebung und Heil gewirkt wird. Der Dienst Israels im Tempel wird hier umgekehrt²⁷⁹, nicht mehr Israel dient Gott mit seinen Opfern, sondern Gott selbst dient der Welt mit dem Opfer seines Sohnes am Kreuz.

Die Synoptiker bieten keine explizite Tempelmetaphorik. Immerhin überliefern sie, in Form des Tempelwortes, eine alte Tradition der Tempelmetaphorik, stehen dieser aber sehr kritisch gegenüber, indem sie sie den Feinden Jesu in den Mund legen.

Der vierte Evangelist weist in seiner Tempelmetaphorik Ähnlichkeiten zu Paulus auf, geht bei seinen Deutungen aber deutlich weiter. Er sieht den alten Tempelbetrieb als gänzlich überholt, er ist nur noch blasses Gegenbild zum auferstandenen Christus. Die Sühnopfertiere des Tempels verblassen gegen das „Gottes Lamm, das der Welt Sünde trägt“ (Joh 1,29b). Geist und Wahrheit sind die Orte des Gebets, nicht mehr der Tempel in Jerusalem (Joh 4,19-23). Im

²⁷⁹ M. Zentgraf, Dienst, in RGG⁴ Bd. 2, Tübingen 1999, Sp. 840.

Auferstandenen selbst ist der Ort, an dem sich Gott und Mensch treffen können, der heilsgeschichtliche Ort der Gegenwart Gottes.

Mit der in der Einleitung angesprochenen Problematik, wonach die Assoziationen, die Tempel- und Kultmetaphorik im Neuen Testament bei ihren intendierten Lesern wecken sollten, heute nicht mehr ohne Weiteres verständlich sind, ist ein wichtiger Bezug dieser Arbeit zur Gegenwart gegeben. Sie erläutert und erklärt die behandelte Metaphorik und macht sie für unsere Zeit verständlich. Schrankenloser Zugang zur Gegenwart Gottes, Vergebung und Heil für die Welt, wie für das Individuum durch die grenzenlose Liebe des Herrn der Kirche sind dabei Eckpfeiler der Verkündigung, die es für jede Zeit in ihrer Sprache gilt in die Welt zu tragen.

S.D.G.

Literaturverzeichnis

Adna, J., Jerusalemer Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert n. Chr. (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins Bd. 25), Wiesbaden 1999.

Adna, J., Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung (WUNT II 119), Tübingen 2000.

Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, Erster Band, Der Hauptgottesdienst mit Predigt heiligem Abendmahl und die sonstigen Predigt- und Abendmahlsgottesdienste, Hrsg.: VELKD, Berlin ²1962.

Althaus, P., Der Brief an die Römer (NTD 3), in: ders., Die Briefe an die Römer und an die Korinther. Die kleineren Briefe des Apostels Paulus, Göttingen 1968.

Bachmann, M., Jerusalem und der Tempel. Die geographisch-theologischen Elemente in der lukanischen Sicht des jüdischen Kultzentrums (BWANT H. 109), Stuttgart u. a. 1980.

Barth, K., Kirchliche Dogmatik. III/3. Die Lehre von der Schöpfung, Zürich 1950.

Barth, K., Der Römerbrief, Bern, ²1922.

Berger, K., Theologieggeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen, Basel, 1994.

Bieberstein, K., Art.: Tempel. 4. Der Tempel von Jerusalem. a. Geschichte, in: RGG⁴ Bd. 8, Tübingen 2005, Sp. 143f.

Böttrich, C., Tempelmethaphorik und Gemeinde bei Paulus, in: Gemeinde ohne Tempel Community without Temple, Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum. Hg.: B. Ego, A. Lange, P. Pilhofer, (WUNT 118), Tübingen 1999.

Busink, Th., Der Tempel von Jerusalem, von Salomo bis Herodes eine Archäologisch-Historische Studie unter Berücksichtigung des Westsemitischen Tempelbaus, Bd. 1, Der Tempel Salomos, Leiden 1970.

Busink, Th., A. Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes, Eine Archäologisch-Historische Studie unter Berücksichtigung des Westsemitischen Tempelbaus, Bd. 2 von Ezechiel bis Middel, Leiden 1980.

Bultmann, R., die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen ⁶1957.

Bultmann, R., Das Evangelium nach Johannes, Göttingen, ¹⁶1959.

Bultmann, R., Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ⁵1965.

Bultmann, R., Kerygma und Mythos I. ein theologisches Gespräch, Hg. W. Bartsch, Hamburg ⁵1967.

Collins, A. Y., Art.: Markusevangelium, in: RGG⁴ Bd. 5 Tübingen 2002, Sp. 842-846.

Conzelmann, H., Geschichte des Urchristentums, Göttingen 1969.

Dietrich, W., Art.: Salomo, in: RGG⁴ Bd. 7, Tübingen 2004, Sp. 801-803.

Döpp, H. M., Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des Zweiten Tempels im Jahre 70 in den ersten drei Jahrhunderten n. Chr. (TANZ; 24) Tübingen, Basel, 1998.

Dschulnigg, P., Die Zerstörung des Tempels in den Synoptischen Evangelien,(167-187) in: Tempelkult und Tempelzerstörung (70 n.Chr.) Festschrift für Clemens Thoma zum 60. Geburtstag, Hg.: S. Lauer, H. Ernst, (Judaica et Christiana Bd. 15) Bern u.a. 1995.

Frankenmölle, H., Jüdische Wurzeln christlicher Theologie, Studien zum biblischen Kontext neutestamentlicher Texte, in: BBB Bd. 116, Bodenheim 1998.

Frey, J., Das Johannesevangelium und seine Gemeinden im Kontext der jüdischen Diaspora Kleinasiens, in: Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur, Wechselseitige Wahrnehmungen, III. Internationales Symposium zum Corpus Judaico-Hellenisticum Novi Testamenti, 21.-24. Mai 2009 Leipzig, Hrsg.: R. Deines, J. Herzer, K. W. Niebuhr,(WUNT 274) Tübingen 2011, S. 99-132.

Frühwald-König, J., Tempel und Kult, ein Beitrag zur Christologie des Johannesevangeliums, (BU 27) Regensburg 1998.

Garhammer, E., Das Schweigen des Ewigen und das Schweigen der Opfer, in: Predigtstudien für das Kirchenjahr 2008/2009 Perikopenreihe I – Zweiter Halbband, Hg. W. Gräb u.a., Stuttgart 2009.

Siegert, F., Die Synagoge und das Postulat eines unblutigen Opfers, in: Gemeinde ohne Tempel Community without Temple, Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum. Hg.: B. Ego, A. Lange, P. Pilhofer, (WUNT; 118) Tübingen 1999, S. 335-356.

Schleritt, F., Der vorjohanneische Passionsbericht, eine historisch-kritische und theologische Untersuchung zu Joh 2,13-22; 11,47-14,31 und 18,1-20,29, (BZNW, 154) Berlin 2007.

Schnelle, U., Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 2007.

Schniewind, J., Das Evangelium nach Matthäus, (NTD Bd. 1) Göttingen 1968.

Schreiber, S., Das Weihegeschenk Gottes. Eine Deutung des Todes Jesu in Röm 3,25, ZNW 97 (2006) 88–110.

Schreiner, S., Wo man Tora lernt, braucht man keinen Tempel, Einige Anmerkungen zum Problem der Tempelsubstitution im rabbinischen Judentum, in: Gemeinde ohne Tempel, Community without Temple, Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum. Hg.: B. Ego, A. Lange, P. Pilhofer, (WUNT; 118) Tübingen 1999, S. 371-392.

Dyma, O., Die Wallfahrt zum Zweiten Tempel, Untersuchungen zur Entwicklung der Wallfahrtsfeste in vorhasmonäischer Zeit, (FAT 2. Reihe, 40) Tübingen 2009.

Ebner, M., Jesus von Nazaret in seiner Zeit Sozialgeschichtliche Zugänge, (SBS; 196, Hg. H. Klauck, E., Zenger) Stuttgart 2003.

Eckhart, O., Zion, in: RGG⁴ Bd. 8 Tübingen 2005, Sp. 1874ff.

Flavius Josephus, Der Jüdische Krieg und kleinere Schriften, Übersetzt und mit Einleitungen versehen von Dr. Heinrich Clementz, Mit Paragraphenzählung nach Flavii Josephi Opera recognovit Benedictus Niese (Editio minor) (Berlin 1888-1895) Wiesbaden 2005.

Flavius Josephus, Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitungen versehen von Dr. Heinrich Clementz. Mit Paragraphenzählung nach Flavii Josephi Opera recognovit Benedictus Niese (Editio minor) (Berlin 1888-1895,) Berlin ²2006.

Frey, J., Tempel an Rival Temple- The Cases of Elephantine, Mt. Gerizim, and Leontopolis, in: Gemeinde ohne Tempel Community without Temple, Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kultes im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum, Hg. B. Ego, A. Lange, P. Pilhofer, (WUNT; 118) Tübingen 1999, S. 171-203.

Gundel, H., Zodiakos, in Der kleine Pauly, Bd. 5, Stuttgart 2013, Sp. 1541-1548.

Gunneweg, A., Geschichte Israels bis BarKochba, (TW2) Stuttgart u.a.m. 1972.

Janowski, B., Sühne, in: RGG⁴ Bd. 7 Tübingen 2004, Sp. 1842-1848.

Janowski, B., Der Himmel auf Erden, Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels, 229-260, in: Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte, Hg.: B. Janowski, B. Ego, (FAT; 32) Tübingen 2001, S. 229-260.

Janowski, B., Sühne als Heilsgeschehen, Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift, (WMANT; Bd. 55) Neukirchen-Vluyn, ²2000.

Janowski, B., Die Rettende Gerechtigkeit, Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchen-Vluyn 1999.

Frankenmölle, H., Jüdische Wurzeln christlicher Theologie Studien zum biblischen Kontext neutestamentlicher Texte, (BBB Bd. 116) Bodenheim 1998.

Frevel, C., Zebrochene Zier. Tempel und Tempelzerstörung in den Klageliedern (Threni), in: Gottestadt und Gottesgarten: zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels, (Quaestiones disputatae; 191) Hg.: O. Keel, E. Zenger, Freiburg im Breisgau, u.a. 2002.

Härle, W., Dogmatik, Berlin, ⁴2012.

Herr, B., „Deinem Haus gebührt Heiligkeit, Jhwh, alle Tage“ Typen und Funktionen von Sakralbauten im vorexilischen Israel, (BBB Bd. 124) Berlin 2000,

Hüttenmeister, F. G., Die Synagoge, Ihre Entwicklung von einer multifunktionalen Einrichtung zum reinen Kultbau, in: Gemeinde ohne Tempel, Community without Temple, Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum. Hg.: B. Ego, A. Lange, P. Pilhofer, (WUNT; 118) Tübingen 1999, 357-369.

Keel, O., Jerusalem und der eine Gott, Eine Religionsgeschichte, Göttingen 2011.

Klauck, H., Art.: III. Neues Testament. Hohepriester, RGG⁴ Bd. 3 Tübingen 2000, Sp. 1835-1838.

Klinzing, G., Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament, (STUNT Bd. 7) Göttingen 1971.

Kraus, W., Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe, Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25-26a, (WMANT Bd. 66) Neukirchen-Vluyn 1991.

Kollmann, B., Einführung in die Neutestamentliche Zeitgeschichte, Darmstadt ²2011.

Küchler, M., Jerusalem, Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt, (Orte und Landschaften der Bibel Bd. IV, 2) Tübingen 2007.

Lichtenberger, A., Die Baupolitik Herodes des Großen, (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins; Bd. 26 Hg.: S. Mittmann, D. Vieweger) Wiesbaden 1999.

Luther, M., Kommentar zu Röm 3, 25 in: Biblia, Das ist die gantze Heilige Schrift Deudsch auff's new zugericht, Wittenberg 1545, Hg.: H. Volz, Bd. 3 München 1974.

Maass, F., Art.: כפר *kpr* pi. Sühnen, in: THAT Bd. 1, ⁶2004, Sp. 842-857.

Metzdorf, C., Die Tempelaktion Jesu, Patristische und historisch kritische Exegese im Vergleich, (WUNT II 168) Tübingen 2003.

Meyer, M., Art.: Judentum, III. 19 und 20. Jahrhundert, in RGG⁴ Bd. 4, Tübingen 2001, Sp. 624-627.

Niebuhr, K. W., Tora ohne Tempel Paulus und der Jakobusbrief im Zusammenhang frühjüdischer Torarezeption für die Diaspora, in: Gemeinde ohne Tempel Community without Temple, Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum. Hg.: B. Ego, A. Lange, P. Pilhofer, (WUNT; 118) Tübingen 1999, 426-460.

Niederwimmer, K., Theologie des Neuen Testaments, Ein Grundriss, Wien, ³2004.

Noth, M., Könige 1 Teilband, in: BKAT Bd. IX/1 Neukirchen 1968.

Noth, M., Geschichte Israels, Tübingen, ⁶1966.

Novum Testamentum Graece, Hg. Barbara Aland / Kurt Aland u. a., 1898, Stuttgart, ²⁷2001.

Otto, E., Art.: Josia/Josiareform, in: RGG⁴, Bd. 4, Tübingen 2001, Sp. 587-589.

Otto, E., Art.: Hiskia, in: RGG⁴ Bd. 3, Tübingen 2000, Sp. 1791f.

Otto, E., Jerusalem die Geschichte der Heiligen Stadt: von den Anfängen bis zur Kreuzfahrerzeit, Stuttgart u.a. 1980.

Paesler, K., Das Tempelwort Jesu, Die Traditionen von Tempelzerstörung und Tempelerneuerung im Neuen Testament, (FRLANT 184) Göttingen, 1999.

Pietsch, M., Die Kultreform Josias, Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späteren Königszeit (Fat, 86) Tübingen 2013.

A. Parrot , Der Tempel von Jerusalem + Golgatha und das Heilige Grab, frz. Original: Cahiers d'Archéologie Biblique Le Temple de Jérusalem, Neuchatel, 1955.

Porzig, P., Die Lade Jahwes im Alten Testament und in den Texten vom Toten Meer, (BZAW Bd. 397) Berlin 2009.

Rad, G., Theologie des Alten Testaments, Bd. 1 die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels, München 1966.

Reeg, G., Art.: Synagoge, I. Antike, in RGG⁴ Bd. 7, Tübingen 2004, Sp. 1944-1946.

Reinmuth, E., 10. Sonntag nach Trinitatis – 24.8.2003, in: Göttinger Predigtmeditationen Jg. 57,2002/03 1. Reihe.

Reidinger, E., Die Tempelanlage in Jerusalem von Salomo bis Herodes. Neuer Ansatz für Rekonstruktion durch Bauforschung und Astronomie, Wiener Neustadt 2005.

Riesner, R., Herodianische Architektur im Neuen Testament, in: Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur, Wechselseitige Wahrnehmungen III. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti, 21.-24. Mai 2009, Leipzig, Hg.: R. Deines, u.a. (WUNT; 274) Tübingen, 2011, S. 165-196.

Schäfer, P., Art.: Bar Kokhba-Aufstand, in RGG⁴ Bd. 1, Tübingen 1998, Sp. 1103-1104.

Schaper, J., Exodus/Exodus/Das zweite Buch Mose, in: Septuaginta Deutsch, Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament Band I Genesis bis Makkabäer (Hg.: M. Karrer, W. Kraus) Stuttgart 2011, S. 258-325.

Schreiner, S., Wo man Tora lernt, braucht man keinen Tempel, Einige Anmerkungen zum Problem der Tempelsubstitution im rabbinischen Judentum, in: Gemeinde ohne Tempel, Community without Temple, Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum. Hg.: B. Ego, A. Lange, P. Pilhofer, (WUNT; 118) Tübingen 1999, S. 371-392.

Schroer, S., Griechische Heiligtümer im Spiegel alttestamentlicher Kosmologien und Theologien, in: Gottesstadt und Gottesgarten, Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels, Hg.: O. Keel, E. Zenger, Freiburg 2002, 231-258.

Schweitzer, E., das Evangelium nach Markus, in: NTD Bd. 1, Göttingen 1968.

Septuaginta Deutsch, Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, i.Z.m.: E. Bons u.a.m, Hg.: W. Kraus, M. Karrer, Stuttgart 2009.

Strathmann, H., Das Evangelium nach Johannes, in: Das Evangelium nach Johannes, Die Apostelgeschichte (NTD 2), Göttingen 1968.

Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis edidit Kurt Aland, ⁴1967.

Theobald, M., Art.: Römerbrief, in: RGG⁴ Bd. 7, Tübingen 2004, Sp. 611-618.

Thyen, H., Das Johannesevangelium, (HNT Bd. 6) Tübingen 2005.

Veltri, G., III. Judentum, Art.: Feste/Feiern in: RGG⁴ Bd. 3 Tübingen 2000, Sp. 86-97.

Weiß, A., Christus Jesus als Weihegeschenk oder Sühnemal, Anmerkungen zu einer neueren Deutung von hilasterion (Röm 3,25) samt einer Liste der epigraphischen Belege, ZNW 105(2) (2012) 294-302.

Wandrey, I., Art.: V. Judentum, in: RGG⁴ Bd. 3, Tübingen 2000, Sp. 45f.

Wendland, H. D., Die Briefe an die Korinther, in: NTD III Die Briefe an die Römer und an die Korinther, Die kleineren Briefe des Apostels Paulus, Göttingen 1968.

Westermann, C., Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, (Grundrisse zum Alten Testament Ergänzungsreihe, Hg.: W. Beyerlin Bd. 6) Göttingen ²1985.

Westermann, C., Art.: עֶבֶד Knecht, in: THAT Bd. 2, Gütersloh ⁶2004, Sp. 182-200.

Willi, T., Christliches Beten Angesichts der Jüdischen Praxis, Alttestamentliche und jüdische Aspekte zu einer Lehre des Gebets, in: Tempelkult und Tempelzerstörung (70 n.Chr.) Festschrift für Clemens Thoma zum 60. Geburtstag, Hg.: S. Lauer, H. Ernst, (Judaica et Christiana Bd. 15) Bern u.a. 1995.

Willi-Plein, I., Warum musste der zweite Tempel gebaut werden? In: Gemeinde ohne Tempel, Community without Temple, Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum, Hg.: B. Ego, A. Lange, P. Pilhofer, (WUNT; 118) Tübingen 1999, S. 57-73.

Zentgraf, M., Art.: Dienst, in RGG⁴ Bd. 2, Tübingen 1999, Sp. 840.

Zimmerli, W., Ezechiel, in: BKAT Bd. XIII/2 (Ezechiel 25-48) Neukirchen-Vluyn 1969.

Anhang

5.1 Text der Tempelaustreibung im Johannesevangelium

	2,14–3,2	ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ	252
14–16: Mt 21, 12s Mc 11,15–17 L 19,45s			
Mc 15,15			
L 19,23			
Zch 14,21			
Ps 69,10			
4,48; 6,30; 9,16; 11, 47; 7,31 1 K 1,22! Mt 26,61!			
Mt 16,21			
1 K 6,19			
12,16; 14,26; 20,9			
13!			
11! 4,48; 6,30; 7,31; 11,47; 12,37; 20, 30s 1 K 1,22!			
16,30			
Mt 9,4!			
7,50; 19,39			
Mt 22,16			
2,11! • Act 2,22			
	14 Καὶ εὗρεν ἐν τῷ ἱερῷ τοὺς πωλοῦντας τὰ βόας καὶ πρόβατα καὶ περιστεράς καὶ τοὺς κερματιστάς καθήμενους, 15 καὶ ποιήσας τὸ φραγέλλιον ἐκ σχοινίων πάντας ἐξέβαλεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ τὰ τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας, καὶ τῶν κολλυβιστῶν ἐξέχεεν τὸ κέρμα καὶ τὰς τραπέζας ἤνέτρεψεν, 16 καὶ τοῖς τὰς περιστεράς πωλοῦσιν εἶπεν· ἄρατε ταῦτα ἐντεῦθεν, τὸ μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς μου οἶκον ἐμπορίου. 17 Ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι γεγραμμένον ἐστίν· τὸ ζῆλος τοῦ οἴκου σου καταφάγεται με. 18 Ἀπεκρίθησαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ εἶπαν αὐτῷ· τί σημεῖον δεικνύεις ὅτι ταῦτα ποιεῖς; 19 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς· λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ὁ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν. 20 εἶπαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι· τέσσαράκοντα καὶ ἕξ ἔτεσιν οἰκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος, καὶ σὺ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερεῖς αὐτόν; 21 ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ. 22 ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι τοῦτο ἔλεγεν, καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς. 23 Ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐν τῷ πάσχα ὁ ἐν τῇ ἑορτῇ, πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει. 24 αὐτὸς δὲ Ἰησοῦς οὐκ ἐπίστευεν αὐτόν· αὐτοῖς διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν πάντας· 25 καὶ ὅτι οὐ χρεῖαν εἶχεν ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρώπου· αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκεν τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ. 3 Ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων, Νικόδημος ὄνομα αὐτοῦ, ἄρχων τῶν Ἰουδαίων· 2 οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτόν νυκτὸς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ῥαββί, οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος· οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ἡ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ.		
	14 τας ρ⁷⁵ pc ac² • 15 τας ρ^{66.75} L N W^s 0162 f¹ 33. 565. 892. 1241 al lat sy^{hmg}; Or^s txi K A B Θ Ψ f¹³ M sy^p h co; Or τ τα -ματα ρ^{66.75} B L W^s 083. 0162. 33. 579 pc b q; Or^s txi ρ⁶⁶ K A Θ Ψ (f¹ 565 pc) f¹³ M sy ανεστρ- ρ⁷⁵ A L Ψ f¹ 33 M; Or^s κατεστρ- ρ^{59vid} K f¹³ pc txi ρ⁶⁶ B W^s Θ 0162 pc • 16 και ρ⁶⁶ A W^s Θ f^{1.13} 33. 565. 700. 1241 al it vg^c sy boms txi ρ⁷⁵ K B L Ψ 0162 M lat; Or^s • 17 εμν. δε A Θ 050 f^{1.13} 33 M c r¹ vg sy^h και εμν. W^s pc it boms tote εμν. a (e); Or^s txi ρ^{66.75} K B L Ψ 579 pc co τ οτι ρ^{66.75} W^s 050 pc • 18 ο ρ⁷⁵ L • 19 ο B • 22 ηνεστη W^s ω A W^s Θ Ψ f^{1.13} 33 M txi ρ^{66.75vid} K B L 050. 083 pc • 23 ο B • 24 ο Ιησους K A W^s Θ Ψ f^{1.13} 33 M; Or^s - 083 e f boms txi ρ^{66.75vid} B L 050. 1241 pc; Or^{lem} ε αυτον ρ⁶⁶ K² A^c W^s Θ Ψ 050. 083 f^{1.13} 33 M sy; Or^s - ρ⁷⁵ 579 pc txi K* A* B L 700 al □ sy^s		

5.2 Textkritik Joh 2,14-22

Vers 15

Für diesen Vers gibt es zwei Lesarten.

Variante a: (die von Nestle-Aland übernommene Variante)

Joh 2,15 καὶ ποιήσας φραγέλλιον ἐκ σχοινίων πάντας ἐξέβαλεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ τὰ τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας, καὶ τῶν κολλυβιστῶν ἐξέχεεν τὸ κέρμα καὶ τὰς τραπέζας ἀνέτρεψεν,

Diese Lesart wird hauptsächlich gestützt von den Majuskeln:

Ⲭ Codex Sinaiticus 4 Jh.

A Codex Alexandrinus 5 Jh.

B Codex Vaticanus 4 Jh.

Θ 9 Jh.

Ψ 9/10 Jh.

sowie von den Minuskeln der Lake-Gruppe (f^{13}) vom Mehrheitstext

Joh, 2,15 καὶ ποιήσας **ως** φραγέλλιον ἐκ σχοινίων πάντας ἐξέβαλεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ τὰ τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας, καὶ τῶν κολλυβιστῶν ἐξέχεεν τὸ κέρμα καὶ τὰς τραπέζας ἀνέτρεψεν,

Ⲫ 66 Bodmer Papyri 2 Jh.

Ⲫ 75 Bodmer Papyri 3 Jh.

L 8 Jh.

N 6 Jh.

W 4/5 Jh.

und von den Minuskeln der Lake-Gruppe f^1 , auch einigen von der altlateinischen Überlieferung, sowie als Randlesart bei der syrischen Überlieferung.

Äußere Kritik

Was die Gewichtung der Textzeugen betrifft, so gibt es zwei schwerwiegende Argumente, die für die zweite Variante als ursprünglichere sprechen und zwar die zwei Papyri als starke Zeugen erster Ordnung. Allerdings sind diese beiden Papyri auch schon die einzigen wirklich nennenswerten Textzeugen, die $\omega\varsigma$ enthalten. Dieser Einschub kann überdies noch recht leicht erklärt werden, wie ich es im Rahmen der inneren Kritik tun werde.

Innere Kritik

Durch den Artikel $\omega\varsigma$ vor $\phi\rho\alpha\gamma\acute{\epsilon}\lambda\lambda\iota\omicron\nu$ wird das harte lateinische Lehnwort noch zusätzlich abgeschwächt. Es soll damit zum Ausdruck gebracht werden, dass es sich nicht um das römische Folterwerkzeug, das „flagellum“, handelt, sondern nur um einen Gegenstand, der diesem ähnlich ist; nämlich einem Gegenstand, den Jesus aus $\sigma\chi\omicron\iota\nu\acute{\iota}\omega\nu$ macht, welche er am Boden aufliest, also aus Stricken, die wohl dazu verwendet wurden, um Tiere zu binden.

Dies spricht, auch im Sinne der *lectio brevior*, für eine spätere Hinzufügung, um oben genannten Sachverhalt deutlicher auszudrücken. Möglicherweise handelt es sich auch um den Versuch einer späteren Redaktion, den Gewaltausbruch Jesu in dieser Perikope harmloser darzustellen.

5.3 Zusammenfassung

In dieser Arbeit wurde eine Untersuchung zu Kult und Tempelmetaphorik im Neuen Testament vorgelegt, wobei ein Schwerpunkt auf den Römerbrief, die Korintherkorrespondenz und die Tempelreinigungssperikope gesetzt wurde. Aus dieser Arbeit ergeben sich folgende Thesen:

In Bezug auf den Tempel:

These 1: Zentrale Motive der Jerusalemer Tempeltheologie sind Gottes Wohnstatt bei den Menschen und der Opferkult, insbesondere die Sühnopfertheologie, verbunden mit der Vorstellung der Stellvertretung.

These 2: Der Tempel hatte zentrale religiöse Bedeutung für das Judentum und zwar auch für das Diasporajudentum.

These 3: Kult- und Tempelsprache werden im Neuen Testament als Metaphern für Christus und sein Werk verwendet.

Daraus folgt: Die Tempeltheologie spielt an vielen Stellen des Neuen Testaments eine Rolle; die Untersuchung der historischen Hintergründe wirft Licht auf die intendierte Botschaft der Autoren.

In Bezug auf die untersuchten Stellen des Neuen Testaments:

These 1: Paulus spricht vom Tempel immer nur in Bezug auf Christus.

These 2: In der Korintherkorrespondenz steht die pneumatisch gewirkte Gottesgegenwart in Individuum und Gemeinde im Vordergrund der angewandten Metaphorik.

These 3: In Röm 3, 25 meint Paulus mit ἱλαστήριον den Deckel der Bundeslade. Die Assoziationen, die Paulus damit wecken will, sind die Begegnung mit der göttlichen Gegenwart und die Vergebung durch stellvertretendes Sühnopfer.

These 4: Die Synoptiker bieten keine explizite Tempelmetaphorik. Immerhin überliefern sie, in Form des Tempelwortes, eine alte Tradition der Tempelmetaphorik, stehen dieser aber sehr kritisch gegenüber, indem sie es den Feinden Jesu in den Mund legen.

These 5: Der vierte Evangelist weist in seiner Tempel- und Kultmetaphorik Ähnlichkeiten zu Paulus auf. Er geht aber deutlich weiter: der Tempelbetrieb ist gänzlich überholt, Christus ist die Verkörperung der eschatologischen Hoffnung auf einen neuen Tempel. Christus ist der wahre Tempel. Daraus folgt: Tempel- und Kultmetaphorik im Neuen Testament spielen eine große Rolle und die Jerusalemer Tempeltheologie hat auch die Autoren des Neuen Testaments in ihren theologischen Konzeptionen geprägt.

5.4 Lebenslauf

Persönliche Daten

- Geboren am 02.10.1987 als Sohn von Johann und Regine Lieberich in Oberpullendorf

Ausbildungsverlauf

- 1994-1998 Volksschule in Wimpassing an der Leitha
- 1998-2002 Hauptschule Rosental in Eisenstadt
- 2002-2007 HBLA für wirtschaftliche Berufe, Ausbildungsschwerpunkt Kulturtouristik in 1130 Wien Bergheidengasse
- 2007-2014 Studium der Evangelischen Fachtheologie in Wien
- 2009-2014 Studium der Katholischen Fachtheologie in Innsbruck

Berufserfahrung

- 16.6.2005-31.8.2005 Alpengasthof Enzian in Mönichkirchen, Tätigkeiten: Küche und Service
- 2007-2013 Kika Möbelhandelsges.m.b.H in Eisenstadt, Tätigkeit: kfm. Angestellter
- 2013-2014 evangelische Pfarrgemeinde St. Pölten, Tätigkeiten: Konfirmandenunterricht, Gottesdienstgestaltung