

Die Tempelreinigung Jesu nach Joh 2,13–25

von Beate Kowalski

Der Beitrag zur Tempelaustreibung Jesu im Joh fragt nach den theologischen Akzenten des vierten Evangelisten. Methodisch werden Elemente der narrativen Methode angewandt, um die Textpragmatik des Joh im Blick auf seine Adressaten darzustellen. Der Textabschnitt wird zunächst auf seine Struktur hin untersucht; insbesondere die Verortung der Perikope und das Handlungsgefüge sind von Interesse. In einem zweiten Punkt stehen intertextuelle Fragen im Blickfeld. Die Funktion und Bedeutung des Schriftzitats und allfällige Unterschiede zu den Synoptikern lassen erste inhaltliche Aspekte erkennen. Wesentlich ist der dritte Abschnitt, bei dem es um die Kontextualität der Erzählung geht. Die Stellung der Perikope am Beginn des Evangeliums, ihre zeitliche Einordnung in den joh Festkalender und einige theologische Akzente (Missverständnis, Kultkritik und kultische Christologie, Hermeneutik der Erinnerung, Glaube nach Joh 2,13–25, Verhältnis zu den Juden) werden dargestellt.

Die Tempelreinigung Jesu – manchmal auch schärfer Tempelaustreibung, Tempelprotest¹ oder im Englischen neutraler „Temple Action“ genannt² – wird in manchen Jesus- und Schulbüchern für den Religionsunterricht zur Korrektur eines guten, gewaltlosen und immer barmherzigen Jesusbildes gebraucht oder aber als Widerspruch zur Gewaltlosigkeit der Bergpredigt empfunden. Sozialrevolutionäre Interpretationen finden sich bereits seit Reimarus in der Jesusforschung.³

Die gegenwärtige exegetische Forschung fragt nach dem atl.⁴ und jüdischen Hintergrund der joh Erzählung, den Gründen für die von den Synoptikern abweichende Darstellung der Tempelreinigung, der Historizität des Geschehens,⁵ nach theologischen Akzen-

¹ Vgl. J. Gnllka, *Johannesevangelium*, Würzburg 1983 (NEB.NT), 24.

² Vgl. C. Metzendorf, *Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich*, Tübingen 2003 (WUNT II/168) und weiters E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, London 1985, 61–76: 69 und L.J. Kreitzer, *The Temple Incident of John 2.13–25. A Preview of What is to Come*, in: C. Rowland; C.H.T. Fletcher-Louis (Hg.), *Understanding, Studying and Reading. FS J. Ashton*, Sheffield 1998 (JSNT.Suppl. Ser. 153), 93–101: 93 sprechen von einer symbolischen Demonstration.

³ K. Berger, *Der „brutale“ Jesus. Gewaltsames in Wirken und Verkündigung Jesu*, in: BiKi 51 (1996) 119–127; E. Spiegel, *War Jesus gewalttätig? Bemerkungen zur Tempelreinigung*, in: ThGl 75 (1985) 239–247.

⁴ L.A. Losie, *The Cleansing of the Temple. A History of a Gospel Tradition in Light of its Background in the Old Testament and Early Judaism*, Ann Arbor, Mich. 1984; M.J.J. Menken, *„Zeal for Your House Will Consume Me“* (Joh 2:17), in: Ders., *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in Textual Form*, Kampen 1996 (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 15), 37–45; C. Roth, *The Cleansing of the Temple and Zech 14:21*, in: NT 4 (1960) 174–181.

⁵ P.M. Casey, *Culture and Historicity. The Cleansing of the Temple*, in: CBQ 59 (1997) 306–332; Th. Söding, *Die Tempelaktion Jesu. Redaktionskritik – Überlieferungsgeschichte – historische Rückfrage* (Mk 11,15–19; Mt 21,12–17; Lk 19,45–48; Joh 2,13–22), in: TThZ 101 (1992) 39–47. K. Wengst, *Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1–10*, Stuttgart 2000 (ThKNT 4/1), 107f. nennt folgende Gründe, die gegen die Historizität des Geschehens sprechen: 1. Ein Einzelner kann nicht mit einer Peitsche die große Anzahl von Menschen und Tieren aus dem Tempel treiben. 2. Der Verkauf von Viehzeug im Tempel ist in der jüdischen Literatur nicht be-

ten des Joh im Blick auf eine allfällige Kreuzestheologie⁶ und Christologie⁷ sowie nach der Bedeutung des Tempels für die joh Theologie.⁸

Aus der Fülle der Einzelfragen kann hier nur ein Aspekt stärker beleuchtet werden: Welche theologischen Akzente setzt Joh bei der Erzählung, wenn er sie im Unterschied zu den Synoptikern nicht im Rahmen der Passionserzählung überliefert?⁹ Methodisch werden Elemente der narrativen Methode angewandt, um die Textpragmatik des Joh im Blick auf seine Adressaten darstellen zu können. Die mit dieser Methode postulierte Synchronie wird dabei nicht als endgültige Antwort auf die literarkritischen Probleme verstanden.

Aus der Methodenwahl ergibt sich folgender Aufbau: Zuerst werden der Text und seine Struktur untersucht; insbesondere die Verortung der Perikope und das Handlungsgefüge sind von Interesse. In einem zweiten Punkt stehen intertextuelle Fragen zentral. Die Funktion und Bedeutung des Schriftzitats und allfällige Unterschiede zu den Synoptikern lassen erste inhaltliche Aspekte erkennen. Wesentlich wird der dritte Schritt sein, bei dem es um die Kontextualität der Erzählung geht. Die Stellung der Perikope am Beginn des Evangeliums, ihre zeitliche Einordnung in den joh Festkalender und einige theologische Akzente (Missverständnis, Kultkritik und kultische Christologie, Hermeneutik der Erinnerung, Glaube nach Joh 2,13–25, Verhältnis zu den Juden) werden dargestellt. Eine abschließende Zusammenfassung bündelt die wesentlichen Ergebnisse.

I. Der Text und seine Struktur

1. Textabgrenzung

Die Tempelreinigung nach Joh beginnt mit einem deutlichen Neueinsatz in 2,13¹⁰: es findet ein Zeitwechsel von V. 12 (οὐ πολλὰς ἡμέρας) auf V. 13a (καὶ ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα τῶν

legt; dies gilt auch für die Taubenhändler und die Existenz von Geldwechslern. 3. An den Wallfahrtsfesten war die militärische Präsenz der römischen Besatzungsmacht besonders stark.

⁶ Th. Knöpler, Die theologia crucis des Johannesevangeliums. Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungschristologie, Neukirchen-Vluyn 1994 (WMANT 69) und U. Schnelle, Die Tempelreinigung und die Christologie des Johannesevangeliums, in: NTS 42 (1996) 359–373: 360–367.

⁷ R.L. Rosas, La Senal del Templo. Jn 2,13–22. Redefinición Cristológica de lo Sacro, Mexico 2001 (Biblioteca Mexicana 12); A. Obermann, Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium, Tübingen 1996 (WUNT II/83); J. Rahner, „Er aber sprach vom Tempel seines Leibes.“ Jesus von Nazaret als Ort der Offenbarung Gottes im vierten Evangelium, Bodenheim 1998 (BBB 117); U. Schnelle, Die Tempelreinigung und die Christologie des Johannesevangeliums, in: NTS 42 (1996) 359–373.

⁸ M.L. Coloe, God Dwells with Us. Temple Symbolism in the Fourth Gospel, Collegeville, Minn. 2001; C.A. Evans, Jesus' Action in the Temple. Cleansing or Portent of Destruction?, in: B. Chilton; C.A. Evans (Hg.), Jesus in Context. Temple, Purity, and Restoration, Leiden – New York – Köln 1997 (AGAJU 39), 395–439.

⁹ In der Forschung wird diskutiert, welche Darstellung historisch ist und ob es zwei Tempelreinigungen gegeben habe (dies wird von einer Minderheit vertreten: vgl. z.B. D.A. Carson, The Gospel According to John, Leicester – Grand Rapids 1991, 178).

¹⁰ Nach T.L. Brodie, The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary, New York 1993, 177f., beginnt die Tempelreinigung mit V. 12: κατέβη εἰς Καφαρναούμ, das mit ἀνέβη εἰς Ἱεροσόλυμα in V. 13 korrespondiere. Die Szene habe damit zwei Eröffnungs- und zwei Rahmenverse (V. 12.22); die gleiche Struktur ist auch in 7,1f. zu finden; eine zweite strukturelle Besonderheit sind die beiden Teile: V. 12–17.18–22. Für

Ἰουδαίων) statt. Zudem verändert sich auch der Ort des Geschehens von 2,12 (nach V. 13b (εἰς Καφαρναούμ – εἰς Ἱεροσόλυμα) und V. 14a (ἐν τῷ ἱερῷ)). Erst mit der Rückkehr Jesu nach Galiläa in 4,3 wird sein Aufenthalt in Jerusalem abgeschlossen.

2,23–25 sind Brückenverse, die zur nachfolgenden Begegnungserzählung zwischen Nikodemus und Jesus überleiten. V. 23a (Ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ) macht deutlich, dass weder ein Orts- noch Zeitwechsel stattfindet.¹¹

Erst mit 3,1 findet ein Neuanfang durch die Einführung des Nikodemus in 3,1 (Ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων, Νικόδημος ὄνομα αὐτοῦ, ἄρχων τῶν Ἰουδαίων) und die Zeitangabe in 3,2: νυκτός statt.

2. Opposition „Galiläa – Jerusalem“

Im Unterschied zur vorausgegangenen Erzählung von der Hochzeit zu Kana (2,1–12) handelt die Tempelreinigung in Jerusalem. Dieser schnelle Wechsel ins Zentrum des Heilsgeschehens ist für Joh ebenso typisch wie der beständige Wechsel zwischen den beiden Orten Galiläa und Jerusalem. Beide sind Teil der dramatischen Struktur des Joh.¹²

Der häufige Wechsel der Orte Galiläa und Jerusalem deutet auf eine Opposition zwischen den beiden Orten hin. Die Zeichenhandlungen, von denen Joh erzählt, sind ausschließlich in Galiläa verortet; sie rufen richtigen und falschen „Zeichen“-Glauben¹³ hervor. Jerusalem ist dagegen der Ort, wo diese zum zentralen Konflikt führen. Hier wirkt Jesus kein einziges Zeichen; Tod und Auferstehung Jesu werden zu dem einzigen und entscheidenden Zeichen Jesu in Jerusalem.¹⁴

Diese theologische Bedeutung der Orte trifft auch auf die ersten Kapitel des Joh zu. Die Handlung in 1,19–2,12 spielt am Jordan und in Galiläa; hier findet die erste Zeichenhandlung Jesu, die Hochzeit zu Kana, statt. In 2,13–3,21 übernehmen Jerusalem und besonders der Tempel die zentrale Rolle; das Tempelwort Joh 2,18–21 antizipiert Passion und Auferstehung Jesu. Die Verortung einer Tempelreinigung Jesu am Anfang des Evangeliums lässt die Kreuzestheologie des Verfassers erkennen.

3. Aktantenanalyse

Eine Analyse der Akteure und eine genaue Analyse der ihnen zugeordneten Verben lässt das Handlungsgeflecht leichter erkennen. Hauptakteur der Tempelreinigung ist Jesus: sieben Verben der Bewegung und sechs Verben der Sinnesäußerung finden sich bei ihm.¹⁵ Ein Verb der Bewegung steht mit den Händlern in Zusammenhang (καθημένους).

Brodie spricht, dass in V. 12 das Gliederungsmerkmal μετὰ τοῦτο steht, das neben μετὰ ταῦτα ein joh Gliederungsmerkmal ist (vgl. 2,12; 3,22; 5,1.14; 6,1; 7,1; 11,7.11; 19,28.38).

¹¹ J. Rahner, Tempel (Anm. 7), 259 bezeichnet sie als Summarium, szenischen Epilog und Überleitung zu 3,1ff.

¹² Vgl. L. Schenke, Das Johannesevangelium. Einführung – Text – dramatische Gestalt, Stuttgart 1992 (Urban TB 446) und Ders., Johannes. Kommentar (Kommentare zu den Evangelien), Düsseldorf 1998.

¹³ Ein falscher Zeichen-Glaube erkennt in der Gabe nicht den Geber, die Gegenwart Gottes in Jesus (vgl. dazu auch J. Rahner, Tempel [Anm. 7], 181).

¹⁴ Die Frage, ob mit den ἄλλα σημεῖα in 20,30 und dem Demonstrationspronomen ταῦτα im nachfolgenden Vers auch Tod und Auferstehung gemeint sind, ließe sich vor allem mit dem Hinweis auf die Zeichen Jesu in Jerusalem bejahen, von denen 2,23 spricht (αὐτοῦ θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίησεν). Vgl. zu dieser Sicht auch K. Wengst, Joh I (Anm. 5), 116 Anm. 30.

Entgegen dem ersten Eindruck sind die Händler passiv; sie sitzen im Tempel und werden damit beinahe zu Randfiguren der Handlung. Es wird nicht beschrieben, wie sie ihre Geschäfte betreiben. Subjekt der übrigen Verben der Sinnesäußerung sind die Juden. Sie nehmen einen Dialog mit Jesus auf und reagieren auf das Zeichen der Tempelreinigung. Den Jüngern Jesu kommt die Funktion zu, das Geschehen mittels ihrer Erinnerung zu deuten.

Die übrigen Verben lassen sich dem Themenfeld der Glaubenserkenntnis, des Glaubensvollzugs und der Glaubensreflexion zuordnen; sie stehen zweimal in Verbindung mit den Jüngern Jesu und einmal bei einer unbestimmten Gruppe von vielen in Jerusalem. Verben der Bewegung überwiegen in V. 13–15¹⁶, Verben der Sinneswahrnehmung bzw. Sinnesäußerung kommen verstärkt ab V. 18 vor. Der Gebrauch der verschiedenen Verbgruppen liefert ein wichtiges Kriterium für die Strukturierung des Textes in zwei Teile.

4. Struktur

Die Erzählung setzt sich aus zwei Abschnitten zusammen. Ihre zweiteilige Struktur nimmt die syn Abfolge, die sich aus Tempelreinigung und Vollmachtsfrage zusammensetzt (vgl. Mk 11,15–19.27–33 // Mt 21,12–17.23–27 // Lk 19,45–48; 20,1–8, die nur bei Lk nicht durch die Verfluchung des Feigenbaums unterbrochen ist), auf. Beide Abschnitte enden mit einer identisch formulierten Parenthese über die Erinnerung der Jünger Jesu (ἐμνήθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι).¹⁷ Seit R. Schnackenburg spricht man von einem doppeistöckigem Aufbau¹⁸ oder einem Diptychon.¹⁹

V. 13	Exposition: Ortswechsel (Galiläa – Jerusalem)	
V. 14–17	<i>Tempelaktion Jesu</i> V. 17 Parenthese: Erinnerung	
V. 18–22	<i>Dialog mit den Juden</i> V. 21f. Parenthese: Erinnerung	
V. 23–25	Brückenverse: Jesu Bleiben in Jerusalem	

Struktur von Joh 2,13–25

¹⁵ F.J. Moloney, *The Gospel of John*, Collegeville, Minn. 1998 (Sacra Pagina 4), 77 betont, dass in V. 14f. alle Verben Jesus als Subjekt haben.

¹⁶ K. Barth, *Erklärung des Johannesevangeliums* (Kapitel 1–8). Vorlesung Münster WS 1925/26, in: Ders., *Gesamtausgabe*, Abt. II *Akademische Werke*, 1925/26, hg. von W. Fürst, Zürich 1976, 203, hat vermutlich daher die These von einer „dramatische[n] Atemlosigkeit“ der Szene“ vertreten.

¹⁷ Vgl. dazu auch K. Wengst, *Joh I* (Anm. 5), 106 (ἐμνήθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι).

¹⁸ Vgl. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*. I. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4, Freiburg 1965 (HThK IV/1), 360.

¹⁹ Vgl. z.B. G.R. Beasley-Murray, *John* (WBC 36), Waco, Tex. 1987, 38. J. Rahner, *Tempel* (Anm. 7), 259 spricht von einem Diptychon oder einer Doppelszene.

5. Fazit

Die Tempelreinigung hat eine zweiteilige Struktur, die sich aus der Tempelreinigung und dem Dialog mit den Juden um die Vollmachtsfrage zusammensetzt; beide Teile schließen mit einer Parenthese. Man spricht von einer Diptychon-Struktur. Joh 2,13–25 handelt in Jerusalem, dem Ort, an dem Jesus als einziges Zeichen seinen Tod und seine Auferstehung vollbringt. Im Mittelpunkt stehen Jesus und die Juden; sie bestimmen das Thema der Perikope.

II. Intertextualität

1. Schriftzitat: joh Akzentuierung

Innerhalb der Erzählung deutet ein Schriftzitat die Handlung Jesu. Es unterbricht den Erzählfaden. Der Erzähler wechselt mit Hilfe einer für ihn typischen Parenthese,²⁰ die er mit γεγραμμένον ἐστίν einleitet,²¹ auf die Reflexionsebene. Indem er das Zitat zudem mit einer Erinnerungsformel (vgl. 2,22; 12,16; 15,20; 16,4)²² verknüpft, deren Subjekt die Jünger sind, stellt er es in den Kontext des nachösterlichen, geistgeschenkten Verstehens der Sendung Jesu, das mit Hilfe der Schrift geschieht.

Zitiert wird aus Ps 69 LXX, einer Klage eines gerecht Leidenden, dessen Existenz aufgrund seines Eifers um Jahwes Haus und der Schmähungen derer, die Jahwe schmähen, in eine Krise geraten ist. Der Beter hat sein Leben in den Dienst des Tempels gestellt und wurde dafür von den Feinden Jahwes mit Hohn und Spott überhäuft. Der Dienst hat ihn aufgezehrt; so tritt er vor Gott und klagt ihm seine Not.²³ Im NT wird Ps 69 im Kontext der Passion Jesu gebraucht (Röm 15,3; Mk 15,36; Mt 27,34; Joh 15,25; 19,29).

Joh greift aus diesem Psalm V. 10 auf, um die Tempelhandlung Jesu zu deuten.²⁴ Bei der Rezeption hat er gegenüber der Vorlage eine Tempusänderung vorgenommen. Während der MT Perfekt und die LXX Aorist verwendet, wechselt Joh zum Futur. Damit deutet er den Vers als Prophetie auf die bevorstehende Passion Jesu. Das enklitische Perso-

²⁰ Weitere Parenthesen verweisen auf den Tod Jesu (11,13; 12,16.33; 13,7; 18,32; 20,9), vgl. dazu auch *U. Schnelle*, Tempelreinigung (Anm. 7), 362.

²¹ Diese Einleitungsformel ist typisch für Joh (vgl. 6,31.45; 10,34; 12,14; dagegen: 8,17; 19,19). Parenthesen kommen mehrfach in Joh vor (vgl. *G. Van Belle*, Les parenthèses dans l'évangile de Jean. Aperçu historique et classification. Texte grec de Jean, Leuven 1985 [SNTA 11] und *Ders.*, Les Parenthèses Johanniques. Un Premier Bilan, in: F. Van Segbroeck u.a. (Hg.), The Four Gospels 1992. FS F. Neirynck. Bd. III, Leuven 1992 [BETHL 100], 1901–1933).

²² Die Erinnerungsformeln sind im Joh immer als Notiz des Erzählers zu finden, sie werden jeweils durch ein Ereignis ausgelöst (Ereignisstruktur). Inhaltlich beziehen sie sich auf die Worte Jesu (2,22), die Schrift (2,17.22; 12,16) und auf Geschehnisse des Lebens Jesu (12,12–15: Einzug in Jerusalem). Vgl. *M. Theobald*, Herrenworte im Johannesevangelium, Freiburg i.Br. 2002 (HBS 34), 600–607.

²³ Vgl. *M.J.J. Menken*, Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in Textual Form, Kampen 1996 (Contributions to Biblical Exegesis & Theology 15).

²⁴ Hätte er den MT benutzt, so wäre eine Übertragung von תִּבְנֶה auch mit οἰκία möglich gewesen. Das Gleiche gilt für die Übertragung des Hebräischen בְּנֵה mit dem Kompositum κατασθίειν anstelle des Simplex ἐσθίειν oder anstelle des Verbs καταναλίσκεν (vgl. *M.J.J. Menken*, Testament [Anm. 23], 39).

nalpronomen (με) im ersten Sticho unterstreicht den Bezug zum Kreuzestod Jesu.²⁵ Da Ps 69 LXX mit einer Wende im Schicksal des Beters endet, die auch christlichen Lesern des Joh bekannt sein durfte, konnte das Zitat auch als Anspielung auf die Auferstehung Jesu bezogen werden. Der Schrift kommt die Funktion des Christuszeugnisses zu, als nachösterliche Vergegenwärtigung Christi in den Schriften Israels.²⁶

Die Aufnahme von Ps 69,10 LXX unterstreicht die Passions- und Auferstehungstheologie des Joh, die dieser von Anfang an in seinem Evangelium präsent sein lässt.²⁷ Sie begegnet bei der Erzählung von der Tempelreinigung nicht nur bei den Orts- und Zeitangaben, sondern auch innerhalb des Schriftzitats und dem anschließenden Rätselwort über den Tempel.²⁸

2. Vergleich mit den Syn: Zitat von Ps 69,10 LXX anstelle von Jes 56,7/Jer 7,11

Im Unterschied zu den Syn greift Joh nicht auf Jes 56,7/Jer 7,11 zurück, wo in Form einer Gottesrede über den Jerusalemer Tempel reflektiert wird. Der Tempel wird als universales Haus des Gebets für alle Völker bezeichnet. Als Terminus für den Tempel wird in Jes 56,7/Jer 7,11 der für den liturgischen Tempelkult geläufige Begriff des „Hauses des Gebets“ (οἶκος προσευχῆς)²⁹, in Ps 69,10 LXX einfach οἶκος σου benutzt.

Indem Joh für sein Zitat den atl. Psalm wählt, vermeidet er die kultische Bezeichnung οἶκος προσευχῆς (vgl. Mk 11,17//Mt 21,13 – Zitat aus Jes 56,7/Jer 7,11) für den Tempel³⁰ und gebraucht statt dessen οἶκος τοῦ πατρός μου (Joh 2,16). Grund dafür könnte seine kultkritische Haltung sein, die an einer generellen Vermeidung einer mit dem Tempelkult verbundenen Gebetsterminologie zu erkennen ist. Joh spiritualisiert und christologisiert den atl. Kult und gibt der joh Gemeinde Orientierung bei ihrer Suche nach Identität innerhalb des schmerzvoll erlebten Abtrennungsprozesses vom Judentum. Die veränderte Kultterminologie dürfte ihren tieferen Grund in einer veränderten Gottesbeziehung haben. In keinem anderen Evangelium wird Gott so häufig als Vater Jesu bezeichnet³¹;

²⁵ Vgl. Th. Knöppler, *theologia* (Anm. 6), 126f.; ebenso urteilt auch U. Schnelle, *Perspektiven der Johannesexegese*, in: SNTU Ser.A 15 (1990) 59–72, 62. M.J.J. Menken, *Testament* (Anm. 23), 38 vertritt richtig die These einer redaktionellen Einfügung des Zitats; er begründet dies mit den starken Anklängen an die Syn, joh Formulierungen (asyndeton epicum, γεγραμμένον ἐστίν) und der Form der Parenthese.

²⁶ A. Obermann, *Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium*, Tübingen 1996 (WUNT II 83), 123.

²⁷ „At the very first meeting of Jesus and „the Jews“ an echo of the Cross is heard by the reader“ (F.J. Moloney, *Belief in the World. Reading John 1–4*, Minneapolis 1993, 443f.).

²⁸ C.K. Barrett, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1990 (KEK), 221 vertritt dagegen die These, das Psalmzitat weise nur auf die Tempelreinigung hin, es sei kein Hinweis auf den Tod Jesu am Kreuz. Dagegen verweisen Th. Knöppler, *theologia* (Anm. 6), 126 Anm. 16 und U. Schnelle, *Perspektiven* (Anm. 25), 62 auf die bei Joh einmalige Tempusänderung innerhalb eines Zitats als Grund für die kreuzestheologische Interpretation.

²⁹ Vgl. dazu 1Kön 8,29.38; 9,3; 2Kön 20,5; 2Chr 6,20; 7,12; 1Makk 7,37; PsSal 6,5; Jes 60,7. προσευχή ist in der LXX an 58 von 74 Stellen die Übersetzung des hebräischen תְּפִלָּה, das das liturgische Beten im Tempel bezeichnet.

³⁰ K.-H. Ostmeyer, *Die identitätsstiftende Funktion der Gebetsterminologie im Johannesevangelium*, in: *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion in Judentum und Christentum*. Hg. von A. Gerhards u.a., Paderborn 2003 (Studien zu Judentum und Christentum), 207 betont, dass der joh Jesus das an den Tempelkult gebundene Gebet ablehnt und spiritualisiert.

³¹ Mit 112 Vorkommen liegt das Joh statistisch an zweiter Stelle.

erstmalig innerhalb einer wörtlichen Rede Jesu im Joh geschieht dies bei der Tempelreinigung (vgl. auch 1,14.18).

3. Ergebnisse

Zitate und Anspielungen auf das AT lassen in den Schriften des NT einen theologischen Reflexionsprozess erkennen, der das Jesusereignis mit Hilfe der Schriften Israels zu deuten versucht. Sowohl die Syn als auch Joh denken über die Tempelreinigung Jesu in dieser Form nach; dabei lassen sich markante Unterschiede und das typisch joh Profil erkennen.

Die Syn machen Jesus zum Sprecher des Schriftzitats, der seine Handlung kommentiert. Im Joh sind es die Jünger, die mit der Gabe der nachösterlichen Erinnerung begabt, das Geschehen deuten. Joh stellt das Zitat innerhalb einer die Leser weiterführenden Parenthese und in den Kontext der nachösterlichen Hermeneutik der Erinnerung. Die Rolle der Jünger als Identifikationsfiguren für die impliziten Adressaten erhält deutlich Profil. Sie werden zu Prototypen theologischer Reflexion und zu Vorbildern des mystagogischen Prozesses, den Joh bei seinen Adressaten anstrebt. Ihre Äußerung entspringt einer allwissenden, österlichen Perspektive.

Die Tempusänderung gegenüber der atl. Vorlage lässt das Zitat als Antizipation des Passionsgeschehens und der Verherrlichung Jesu verstehen. Die Schriftauslegung des Joh hat eine deutlich christologische Dimension.

Neben dem wörtlichen Zitat schwingt eine Verheißung für die Heilszeit aus Sach 14,21 im Hintergrund der joh Tempelreinigung: „Und kein Händler wird an jenem Tag mehr im Haus des Herrn der Heere sein.“ Die Tempelreinigung wird auf diesem Hintergrund verstanden zum Zeichen der mit Jesus beginnenden Heilszeit.

III. Kontextualität

1. Stellung am Beginn des Evangeliums

Bei den Syn steht die Tempelreinigung am Beginn der Passionsgeschichte, unmittelbar nach dem triumphalen Einzug Jesu in Jerusalem. Durch diese Abfolge ist die Tempelreinigung untrennbar mit der Passion Jesu verbunden, sie wird zum auslösenden Ereignis des Leidens Jesu. Joh zieht sie an den Anfang seines Evangeliums; sie schließt sich direkt an die erste Zeichenhandlung, das Weinwunder in Kana, an.³² Damit kommt ihr programmatische Funktion zu,³³ die Grundlegendes über die Sendung Jesu, seine Passion und Auferstehung aussagt.³⁴

³² J. Gnllka, Joh (Anm. 1), 26 nimmt als Grund für die (Vor-)Stellung im Joh an, dass die Tempelreinigung zusammen mit der Kana-Erzählung das Wirken Jesu zusammenfasse (Herrlichkeitsoffenbarung und Kampf, Heil und Gericht, Wirkung von Glaube und Ablehnung, Erkenntnis und Missverständnis).

³³ X. Léon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean*. 4 Bde., Paris 1996 (Parole de Dieu), I 249, vergleicht die Tempelreinigung mit Lk 4,16–30; beide haben die gleiche programmatische Funktion als statement über die Identität und Sendung Jesu. H. Stegemann, *Some Aspects of Eschatology in Texts from Qumran Community and in the Teachings of Jesus*, in: A. Biran (Hg.), *Biblical Archaeology Today*. Proceedings of the International

Die Tempelreinigung ist mit den vorausgehenden und nachfolgenden Perikopen eng verbunden. Die an Natanaël ergangene Verheißung in 1,50: *μείζω τούτων ὄψη* erfüllt sich erstmals bei der Hochzeit zu Kana (2,11), wo Jesus seine Herrlichkeit offenbart, dann erneut bei der Tempelreinigung (2,15f.), bei der er seine Passion und Auferstehung mit einem Rätselwort ankündigt.³⁵

Mit der Hochzeit zu Kana (2,1–12) ist die Tempelreinigung mehrfach vernetzt.³⁶ Kompositionell stehen beide Erzählungen am Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu; sie handeln von Jesu ersten Auftritten in einem privat-familiären und öffentlich-kultischen Umfeld,³⁷ von seinem ersten Zeichen und seinem ersten Konflikt.³⁸ Beide stehen unter dem Vorzeichen der Passion und Herrlichkeit Jesu: Bei der Hochzeit zu Kana antizipiert das Motiv der Stunde Jesu (2,4) und die abschließende Glaubensnotiz 2,11 seine Auferstehung. Bei der Tempelreinigung deuten die Zeitangabe des nahen Paschafestes, das Schriftzitat 2,17 und das Rätselwort von der Tempelzerstörung 2,19–22 auf die Passion³⁹ und Auferstehung Jesu hin. Beide Erzählungen enden zudem mit einer Glaubensnotiz (2,11.23)⁴⁰: Bei der Hochzeit zu Kana sind es die Mutter und Jünger Jesu, die in vorbildlicher Weise zum Glauben kommen, bei der Tempelreinigung seine potentiellen Gegner.⁴¹ Beide Perikopen fassen damit das Wirken Jesu zusammen.

Weiters lassen sich strukturelle Gemeinsamkeiten zwischen beiden Erzählungen erkennen: Beide Perikopen haben eine Einleitung (V. 1f.13), beide bestehen aus einer Kombination von Dialog und Aktion und einem zusammenfassenden Kommentar (V. 11–12.21–25).⁴² Bei der Hochzeit zu Kana steht der Dialog vor der Aktion (V. 3–10: Dialog, Aktion, Dialog), während in Jerusalem die Aktion zum Dialog (V. 14–20: Aktion, Dialog) führt.⁴³

Mit der nachfolgenden Nikodemus-Perikope (3,1–21) ist die Tempelreinigung durch den gemeinsamen Ort Jerusalem verbunden. Die Brückenverse 2,23–25 leiten zur Person des Nikodemus über, der aus der Gruppe vieler in Jerusalem, die zum Glauben an Jesus kommen, exemplarisch heraustritt und Jesus unbemerkt von anderen in der Nacht befragt.

Congress of Biblical Archaeology. Jerusalem, April 1984, Jerusalem 1985, 408–426, spricht von einer paradigmatischen Bedeutung der Tempelreinigung als Eröffnungsszene des ersten Jerusalemaufenthalts.

³⁴ U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, Leipzig 1998, 66 (ThHNT 4), spricht von einer „Grundsatzklärung“.

³⁵ Vgl. C. Koester, *Hearing, Seeing, and Believing in the Gospel of John*, in: *Bib. 70* (1989) 327–348. In beiden Erzählungen nutzt Jesus eine jüdische Institution, um etwas über seine Identität und Sendung zu offenbaren (Wasserkrüge zur Reinigung, Tempel).

³⁶ Die Beziehung zum Weinwunder und den folgenden Szenen hält F.J. Moloney, *Reading John 2:13–22. The Purification of the Temple*, in: *RB 97* (1990) 432–452: 437 für problematisch. Auch die Zuordnung der Perikope zum ersten Teil des Joh wird je nach Gliederungsversuch unterschiedlich vorgenommen; J. Rahner, *Tempel* (Anm. 7), 184 nimmt 1,19–3,36 als Einheit an.

³⁷ Vgl. D. Moody Smith, *John*, Nashville 1999 (Abingdon New Testament Commentaries), 82.

³⁸ Vgl. dazu auch J. Rahner, *Tempel* (Anm. 7), 188.

³⁹ U. Schnelle, *Joh* (Anm. 34), 66 sieht in der Tempelreinigung ein Zeichen der Selbsthingabe Jesu.

⁴⁰ F.J. Moloney, *Reading* (Anm. 36), 451: „The Evangelist indicates the criteria for the true faith which the disciples eventually experienced.“

⁴¹ Vgl. D. Moody Smith, *John* (Anm. 37), 82 und F.L. Moloney, *Reading* (Anm. 36), 439, 447 (die Antwort der Juden nimmt die Worte Jesu wörtlich auf; sie steht diametral zum radikalen Vertrauen der Mutter Jesu in 2,5).

⁴² F.J. Moloney, *John* (Anm. 15), 76.

⁴³ F.J. Moloney, *Reading* (Anm. 36), 94f.

Weitere semantische Verbindungen sind σημεῖον (2,23; 3,2), μαρτυρέω (2,25; 3,11) und μαρτυρία (3,11), πιστεύω (2,23f.; 3,12.15.16.18) und γινώσκω (2,24f.; 3,10).⁴⁴

Die Tempelreinigung steht im größeren Kontext 2,1–3,36, in dem Begegnungen zwischen Repräsentanten des Judentums und Jesus im Zentrum stehen. Der implizite Leser wird in einer jüdischen Welt gehalten, damit er sowohl die jüdische Antwort auf Jesus, als auch Kriterien für den wahren Glauben an Jesus erkennt und zu einer Entscheidung kommen kann.

2. Einordnung in den joh Festkalender

Das Joh kennt im Unterschied zu den Syn drei Paschafeste, zu denen Jesus nach Jerusalem reist. Nur im Joh wird eine dreijährige Tätigkeit Jesu in der Öffentlichkeit vorgestellt. 2,13 erwähnt das erste Wallfahrtsfest. In sprachlich gleicher Formulierung werden das zweite Pascha in 6,4 und das Todespascha in 11,55 eingeführt, das zudem in 12,1; 13,1 und 19,14 erwähnt wird.

1. Pascha:	2,13:	καὶ ἐγγύς ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων
2. Pascha:	6,4:	ἦν δὲ ἐγγύς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων
3. Pascha:	11,55:	ἦν δὲ ἐγγύς τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων;
	12,1:	πρὸ ἕξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα;
	13,1:	πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα;
	19,14:	ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα

Die zeitliche Zuordnung der Tempelreinigung zum Paschafest beinhaltet eine deutliche Anspielung auf die Passion Jesu. Dem üblichen Ablauf eines Wallfahrtsfestes folgend betritt Jesus den Tempel in Jerusalem, seine Handlung jedoch durchbricht die Erwartungen jedes jüdischen Lesers.

IV. Theologische Akzente der joh Tempelreinigung

1. Joh Missverständnis

Die Bitte nach einem legitimierenden Zeichen (σημεῖον) für seine Handlung seitens der Juden (2,18)⁴⁵ beantwortet Jesus mit dem Rätselwort vom Tempel in 2,19, das eine Zerstörungs- und Aufbauprophezie beinhaltet.⁴⁶ Das grundlegende Missverständnis zwischen Jesus und den Juden betrifft ihr Zeichenverständnis. Während die Juden darunter einen prophetischen Legitimationsakt verstehen, definiert der Verfasser des Joh σημεῖον

⁴⁴ J. Rahner, Tempel (Anm. 7), 179 nennt die drei Motive Zeichen, Zeugnis und Offenbarung, sowie die lokale und chronologische Situierung in Jerusalem zum Paschafest.

⁴⁵ Die Frage nach einem Zeichen entspricht der Prüfung von Propheten nach Dtn 18,20–22; 13,1–5; dies ist auch in Mk 8,11; Lk 23,8f.; Mt 12,38–40; Lk 11,29f. belegt; vgl. dazu G.R. Beasley-Murray, John (Anm. 19), 40.

⁴⁶ Ein ähnliches Logion von der Zerstörung des Tempels Gottes und dem Aufbau eines nicht von Menschen errichteten neuen Tempels ist auch bei Mt und Mk überliefert, dort jedoch nicht als wörtliche Rede Jesu, sondern in indirekter Form (vgl. Mt 26,61; 27,40; Mk 14,58; 15,29).

als eine sichtbare Offenbarung der δόξα.⁴⁷ Damit korrigiert und desillusioniert er ein möglicherweise falsches Vorverständnis bei seinen jüdisch geprägten Lesern.

Die weiteren Missverständnisse betreffen den Wortlaut des Tempellogions, sowohl das Verständnis von ναός, als auch die damit verbundenen Prophetien, die mit den Verben λύσατε und ἐγερῶ⁴⁸ ausgedrückt sind:

Joh unterscheidet zwischen drei Begriffen für den Tempel: ἱερόν ist stets auf das Tempelgebäude bezogen, mit ναός bezeichnet der joh Jesus seinen Leib und mit οἶκος πατρός ist bei der Tempelreinigung das Tempelgebäude gemeint. Der Begriff ναός hat im Joh zwei semantische Konnotationen: während Jesus damit seinen Leib meint, verstehen die Juden darunter den realen Tempel.⁴⁹ Joh betreibt ein Spiel mit der Doppeldeutigkeit von ναός.⁵⁰ Während für die Juden ἱερόν und ναός zur gleichen Realität gehören, differenziert Jesus zwischen ihnen; darin erweist sich das joh Missverständnis. Mit diesem Stilmittel versetzt Joh seine Leser in die Rolle der Allwissenden, die das Sprachspiel durchschauen können. Er führt sie behutsam in eine gute innere Haltung gegenüber Jesus.

Die weiteren Termini der Prophetie weisen – für die impliziten, christlichen Leser des Joh – auf Tod und Auferstehung Jesu hin. Die Verbform λύσατε (Imperativ Aorist Aktiv) drückt die Freiwilligkeit des Todes Jesu aus. Die Zeitangabe ἐν τρισὶν ἡμέραις erinnert an die syn Leidens- und Auferstehungsankündigungen (Mk 8,31 parr.; 9,31 parr., 10,34 parr.), den Vergleich mit Jona (Mt 12,40), das Logion vom Abriss und Wiederaufbau des Tempels (Mk 14,58: χειροποίητος/ἀχειροποίητος, 15,29; Mt 26,61; 27,40) und die Vollendung Jesu am dritten Tag (Mt 12,39f.).⁵¹

Der Verfasser lässt das Missverständnis durch die Jünger Jesu auflösen, die nach Ostern vom Parakleten die Gabe der Erinnerung empfangen haben. Mit ihnen wird auch der implizite Leser des Joh das Rätselwort verstehen.⁵² Mittels der Erinnerungsformel wechselt Joh auf die Ebene der Reflexion, die im Erzählverlauf mehrfach die Handlung unterbricht und sie erschließt. Auf dieser Ebene nimmt Joh besonders intensiv den Dialog mit seinen Adressaten auf.⁵³

Auf der textinternen Erzählebene bleibt die Zeichenforderung der Juden ohne Antwort. Das Rätselwort weist die falschen Erwartungen der Juden nach einem Beglaubigungswunder, wie man es von einem Propheten erwartete, zurück. Jesus ist nicht der erwartete

⁴⁷ Damit distanziert Joh sich vom Verständnis der Sendung Jesu als eschatologischen Propheten wie Mose, einer unmittelbar-politischen Zuspitzung der Sendung Jesu. Der Tod Jesu gehört mit zu dem Weg, den Jesus als Messias zu gehen hatte (*J. Bittner*, Jesu Zeichen im Johannesevangelium. Die Messias-Erkenntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund, Tübingen 1987 [WUNT II/26], 285–289).

⁴⁸ ἐγείρω ist im Joh ein Auferstehungsterminus in 2,19,22; 12,1,9,17 [Lazarus]; 21,14; die meisten Stellen benutzen es jedoch im profanen Sinn (2,20; 5,8,21; 7,52; 11,29; 13,4; 14,31).

⁴⁹ Vgl. *K.-H. Ostmeyer*, Funktion (Anm. 30), 205–222, untersucht die typisch joh Gebetsprache. Die Vermeidung der klassischen Kultterminologie sei ein Hinweis auf eine veränderte und identitätsstiftende Gottesbeziehung.

⁵⁰ *J. Rahner*, Tempel (Anm. 7), 302 weist auf Mk hin, der bereits den doppeldeutigen Ausdruck ὁ ναός kennt; Joh spitzt die Doppeldeutigkeit durch das Wortspiel mit den Verben οἰκοδομεῖν und ἐγείρειν zu.

⁵¹ Nach *F.J. Moloney*, John (Anm. 15), 82 ist die Zeitangabe mit Ex 19,16 verbunden und nicht primär mit der christlichen Auferstehungstradition.

⁵² *F.J. Moloney*, John (Anm. 15), 99 begründet dies mit dem Wissen der Leser um Joh 1,5,11f.

⁵³ Vgl. *U. Schnelle*, Joh (Anm. 34), 64f.

eschatologische Prophet nach jüdischem Vorverständnis.⁵⁴ Auf der nachösterlichen Reflexionsebene zeigt sich, dass die Gemeinde um Tod und Auferstehung als Zeichen Jesu weiß.

2. Joh Kultkritik und kultische Christologie

Die Tempelreinigung mit ihrer differenzierten Terminologie offenbart eine kultkritische Haltung des Verfassers, die mit einer kultischen Christologie gepaart und begründet ist. Nach dem Joh realisiert und konzentriert sich in der Person Jesu die Gegenwart Gottes. Vorbereitet wird dieser Gedanke im Prolog in 1,14: „und er zeltete unter uns.“ Die atl. Schekina-Theologie wird auf Jesus übertragen. Jesus wird zum Zelt Gottes unter den Menschen. Fortgesetzt und einen ersten Höhepunkt erreicht diese christologische Dimension am Ende der Jüngerberufung in 1,51; Joh spielt in seiner an Natanaël gerichteten Verheißung abschließend auf den Traum des Jakob an (Gen 28,12.17). Das Haus Gottes und das Tor des Himmels ist nicht mehr ein besonderer Ort – wie Bet-El bei Jakob – sondern Jesus selbst wird zum Haus Gottes und Tor des Himmels für die Menschen, die an ihn glauben. Die Tempelreinigung greift diesen Gedanken auf, wenn sie den Leib Jesu als Tempel Gottes, seines Vaters (2,19.21), bezeichnet. Ein zweiter Höhepunkt der kultischen Christologie wird im Gespräch Jesu mit der Samariterin in 4,23f. erreicht. Auf die Frage nach dem wahren Ort der Anbetung Gottes antwortet Jesus der Samariterin, dass er selbst – in der joh Terminologie „die Stunde“, d.h. die Passion und Verherrlichung Jesu – der „Ort“ der Anbetung Gottes ist. Die Selbstoffenbarung Gottes bekommt in Jesus Ort, Zeit und ein menschliches Antlitz.⁵⁵ Bei der Wahl des Gebetsterminus fällt hier auf, dass Joh mit προσκυνέω den in der LXX gebrauchten Gebetsterminus benutzt, der das unkultische Beten benennt. Dies liegt auf einer Linie mit dem veränderten Verständnis des Tempelbegriffs in 2,19–21.⁵⁶

Die joh Christologie provoziert mit diesen radikal christozentrischen Aussagen. „Das heißt, nach johanneischer Verkündigung tritt der fleischgewordene Logos, d.h. konkret Jesus, an die Stelle des alttestamentlichen Kultortes. Im Fleischgewordenen sieht das vierte Evangelium die alttestamentlich-spätjüdische Tempel- und Zeltanschauung und -erwartung für die Heilszeit in Erfüllung gegangen.“⁵⁷

Es ließen sich weitere Aspekte einer kultischen Christologie anführen, die jedoch aufgrund des engen Rahmens hier nicht ausführlich genannt werden können.⁵⁸ Nur ein As-

⁵⁴ J. Bittner, Zeichen (Anm. 47), 36, 53.

⁵⁵ Vgl. dazu J. Rahner, Tempel (Anm. 7), 118–175.

⁵⁶ Vgl. K.-H. Ostmeyer, Funktion (Anm. 30), 221.

⁵⁷ F. Mußner, „Kultische“ Aspekte im johanneischen Christusbild, in: Ders., Praesentia salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments, Düsseldorf 1967, 133–145: 135.

⁵⁸ Es sei auf die Arbeit von J. Rahner, Tempel (Anm. 7), 336–340 verwiesen, die folgende Aspekte benennt: 1. Soteriologische Paschalammtypologie innerhalb der Täuferzeugnisse; 2. indirekte Selbstprädikation Jesu als Menschensohn, über dem die Engel auf- und absteigen (Joh 1,51); Jesus wird mit dem Offenbarungsort Gottes identifiziert, an dem Gottes Herrlichkeit ansichtig und real gegenwärtig wird (vgl. ebd. 336); 3. Joh 4,22 zeigt die innere Verbindung von Christologie und Kultus; die Frage nach dem wahren Ort der Gottesverehrung beantwortet Jesus mit einer indirekten Selbstidentifikation. Kein Ort ist mehr legitim zur Gottesverehrung als er selbst im Hier und Jetzt (4,23) seiner personalen Gegenwart (vgl. ebd. 336f.); 4. Schiloach-Motiv in Joh 5 könnte auf das Laubhüttenfest verweisen, bei dem dieser Brunnen eine zentrale Stellung einnimmt; 5. Joh 6: In der

pekt soll hier erwähnt werden, der mit der Tempelthematik eng verbunden ist: Jesus tritt nicht nur an die Stelle des Tempels, sondern auch an die Stelle der zu opfernden Paschalämmer. Nach Joh tritt der Kreuzigungstod Jesu zur Stunde der Schlachtung der Paschalämmer ein; antizipiert und gedeutet wird dies durch das doppelte Täuferzeugnis in 1,29.36, der Jesus als das Lamm Gottes bezeichnet, das der Welt die Sünden abnimmt.

3. Hermeneutik der Erinnerung

Wesentlich zum Verstehen Jesu trägt nach dem Joh die Gabe des Parakleten bei, der den Glaubenden nachösterlich verliehen wird. Dreimal baut Joh Erinnerungsformeln in seine Erzählung ein, die sich jeweils aus dem zweiten Parakletspruch in 14,26 ableiten: „Der Paraklet aber, der heilige Geist, den schicken wird der Vater in meinem Namen, jener wird euch lehren alles und erinnern euch an alles, was [ich] sprach zu euch.“

Kennzeichnend für die joh Erinnerungsformeln ist, dass sie stets als Notiz des Erzählers begegnen. Ausgelöst wird die Erinnerung durch den Tod und die Auferstehung Jesu, nicht durch einen selbstmotivierten Reflexionsprozess. Sie bezieht sich auf die Worte Jesu (2,22), die Schrift (2,17.22; 12,16) und Ereignisse aus dem Leben Jesu (12,12–15). Entscheidend ist, dass sie nachösterlich geprägt ist und kraft der Erinnerung, der Verinnerlichung, dem verstehenden Vertrautwerden mit den Worten Jesu geschieht.⁵⁹

Erinnerung ist bei Joh eine österliche Gabe des Geistes; sie wird geschenkt, um Jesu Worte und Leben mit Hilfe der Schrift zu verstehen. Aktuell geschieht dies in der ständigen Gegenwart der Schrift.

4. Glaube nach Joh 2,13–25

Die entscheidende Zielsetzung des Joh ist der Glaube seiner Adressaten (vgl. 20,31: ἵνα πιστεύ[σ]ητε ... ἵνα πιστεύουτες ζωὴν ἔχητε). Dazu dienen die Zeichenhandlungen Jesu, seine Begegnungen mit den Menschen, seine Reden und vor allem seine Passion und seine Auferstehung. Die Tempelreinigung endet ebenso wie die Hochzeit zu Kana mit einer Notiz über den Glauben: Von den Jüngern wird festgehalten, dass sie nach der Auferstehung aufgrund der Gabe der Erinnerung zum Glauben an die Schrift und die gesprochenen Worte Jesu gekommen sind (2,22), am Paschafest in Jerusalem kommen viele aufgrund der gesehenen Zeichen – die nicht näher expliziert werden – zum Glauben an den Namen Jesu (2,23).

Im Joh werden verschiedene Zugangsmöglichkeiten zum Glauben an Jesus entfaltet: der vermittelte Glaube aufgrund von Zeugen (1,7; 4,39), der Glaube an den Namen Jesu – ein Terminus der Missionssprache (1,12; 2,23; 3,18), der Glaube aufgrund der prophetischen Gabe der Menschenkenntnis Jesu (1,50), sehr häufig der Glaube aufgrund von Zeichen (2,11.23; 7,31; 11,45; 12,11; 20,8.29.31). Der nachösterliche Glaube der joh Gemeinde ist aufgrund des zeitlichen Abstandes zum Jesusereignis vornehmlich ein Glaube an die Schrift und an die Worte Jesu (2,22; 4,41f.50.53; 8,30; 9,38; 10,42; 11,27; 20,31),

Person Jesu konzentriert sich das in kultisch-liturgischer Vergegenwärtigung angestrebte Heilshandeln Gottes (vgl. ebd. 337).

⁵⁹ Vgl. M. Theobald, *Herrenworte* (Anm. 22), 600–607.

da er sich an Menschen richtet, die Jesus nicht mehr leibhaftig sehen (20,29: μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες).

Der Glaubensbegriff des Joh ist vielfältig schillernd. Er umfasst den existentiellen Glaubensvollzug und die Bindung an Jesus, den auf der Grundlage der Schriften Israels reflektierten Glauben, der sich als nachösterliche Gabe dem Parakleten verdankt und das Credo, das in dem Bekenntnissatz 20,31 gipfelt: Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Es wird nur von Marta in 11,27 bei der Auferweckung ihres Bruders Lazarus abgelegt. Nur im Gegenwärtigsein der Auferstehung entfaltet sich das Bekenntnis zu Jesus, dem Christus, dem Sohn Gottes.

5. Joh und das Verhältnis zu den Juden

Auffällig für das Joh ist dessen historisch wenig differenzierende Darstellung des Judentums und die Darstellung einer permanenten Auseinandersetzung mit Jesus.⁶⁰ Der Konflikt Jesu mit den Juden bricht mit der Tempelreinigung erstmals offen aus (Joh 2,18.20). Erzähltechnisch wird er durch zwei Aussagen im Prolog vorbereitet, die die semantische Achse⁶¹ der Schrift bilden:

Joh 1,10: ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω
 Joh 1,11: οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον

Beide Verse reflektieren theologisch die Ablehnung Jesu, die anschließend narrativ entfaltet wird. Formal sind sie in Form eines *synonymen parallelismus membrorum* aufgebaut. Es korrespondieren einander die Subjekte ὁ κόσμος und οἱ ἴδιοι und die jeweils verneinten Verben γινώσκω und παραλαμβάνω.

γινώσκω gehört zum joh Vokabular des Glaubens, es ist ein Schlüsselwort für den mystagogischen Prozess, den Joh mit seiner Schrift intendiert (vgl. Joh 20,30f.). Das Erkennen (γινώσκω) bemisst das Verhältnis zwischen Jesus und den Menschen: Je näher Menschen Jesus kennen, je intensiver ist die Beziehung mit ihm. παραλαμβάνω meint in seiner positiven Form die Konsequenz aus dem Kennen Jesu: seine Annahme. Das verneinte Verb παραλαμβάνω bezeichnet die Ablehnung Jesu. Indem beide Verben einander inhaltlich parallel zugeordnet sind, wird ihre Aussage verstärkt. Subjekt des Nicht-Glaubens und Nicht-Annehmens sind einerseits die Welt (ὁ κόσμος⁶²), andererseits die Seinen (οἱ ἴδιοι), zwei synonym gebrauchte Begriffe für die Gruppe von Menschen, die Jesus ablehnen. Im Joh wird sie näher durch die Ἰουδαῖοι⁶³ identifiziert.

⁶⁰ Nur das Mk ist mit der joh Darstellung vergleichbar, da in ihm der Konflikt mit den Juden ebenfalls bereits am Anfang in 3,6 aufbricht.

⁶¹ Vgl. F. Mußner, Die „semantische Achse“ des Johannesevangeliums. Ein Versuch, in: Ders., Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche. Hg. von M. Theobald, Tübingen 1999 (WUNT 111), 260-269.

⁶² κόσμος kommt statistisch am häufigsten im Joh vor (57mal).

⁶³ Von den insgesamt 67 Vorkommen [statistisch gebraucht Joh damit am zweithäufigsten Ἰουδαῖος] sind 24 negativ geprägt (5,16: ἐδίωκον; 5,18: ἐζήτουν αὐτὸν ... ἀποκτείνειν; 6,41: ἐγόγγυζον; 6,52: ἐμάχοντο; 7,1: ἐζήτουν αὐτὸν ... ἀποκτείνειν; 7,13: διὰ τὸν φόβον τῶν; 7,15: ἐθαύμαζον; 8,22.48.52.57; 9,18: οὐκ ἐπίστευσαν; 9,22: ἐφοβοῦντο; 10,19: σχίσμα πάλιν ἐγένετο; 10,24: ἐκύκλωσαν; 10,31: ἐβάστασαν πάλιν λίθους; 10,33; 11,8: ἐζήτουν σε λιθάσαι; 18,12: συνέλαβον ... ἔδησαν αὐτόν; 19,3: ἐδίδουσαν αὐτῷ ῥαπίσματα; 19,7.12: ἐκραύγασαν; 19,38; 20,19: διὰ τὸν φόβον). Sie erscheinen als Vertreter des Unglaubens.

Die zahlreichen Negativaussagen über die Juden im Joh, die Furcht vor den Juden (7,13; 9,22; 19,38; 20,19), der Synagogausschluss (9,22; 12,42; 16,2), die zahlreichen Tötungsversuche der Juden (5,18; 7,1.19–20.25.30.32.44–45; 8,20.37.40.59; 10,31–33.39; 11,53.57) und nicht zuletzt das achte Kapitel mit dem Vorwurf der Dämonenbesessenheit (7,20; 8,48.52; 10,20) und Teufelskindschaft (8,44) haben zur Diskussion geführt, ob das Joh antijudaistisch sei. Das Problem kann hier nicht ausführlich diskutiert werden, nur einige Aspekte sollen zur Sprache kommen:

Die negativen Aussagen über die Juden sind aus einer zeitgenössischen Perspektive heraus formuliert; sie spiegeln traumatische Erfahrungen der joh Gemeinde. Die negative Wirkungsgeschichte dieser Texte hat diese teils forciert und zugespitzt; dies fordert uns heute zu einem äußerst sensiblen Umgang bei der Exegese und Verkündigung heraus.

Paradoxerweise steht neben den negativen Aussagen als positive Spitzenaussage die Äußerung Jesu im Gespräch mit der Samariterin in 4,22: σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν. Wiederholt finden sich zudem Aussagen über gläubige Juden (8,31; 11,45; 12,9.11). Antizipiert werden diese bei der Berufung des Natanaël in 1,47: ἀληθῶς Ἰσραηλῆτης ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν. Zu beachten ist weiter, dass die konfliktträchtigen Aussagen im 8. Kapitel diejenigen Juden in den Blick nehmen, die zum Glauben an Jesu gekommen sind (vgl. 8,30: πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν; 31: πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους). Die scharfen Worte Jesu tadeln demnach Menschen, die bereits einen Zugang zu Jesus gefunden haben.

Die Juden disqualifizieren sich im Joh ferner nicht aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum Volk Israel, ihres Seins, sondern aufgrund ihres Verhaltens, ihres Tuns. Damit fällt Joh kein abschließendes, antijudaistisches Urteil über die Juden, vielmehr bleibt er auf der Ebene atl. Prophetenkritik gegen das ungläubige Israel.

Zusammenfassung

Während Mk die Tempelreinigung Jesu als messianisch-endzeitliche Zeichenhandlung, Mt sie im Sinne einer Sohn-Davids-Typologie, Lk die Lehrtätigkeit Jesu im Tempel herausarbeitet, nutzt Joh die Erzählung, um in vergleichsweise dramatisierender Weise das vollmächtige Handeln Jesu im Haus seines Vaters darzustellen.⁶⁴ Um seinen impliziten Lesern sein theologisches Ziel zu vermitteln, greift der Verfasser zu allen Registern seiner Erzählkunst; er macht von den ihn auszeichnenden Stilfiguren des Missverständnisses und der Parenthese Gebrauch, er greift zum christologischen Schriftbeweis und baut seine Hermeneutik der nachösterlichen Erinnerung bereits an den Anfang seines Evangeliums an pragmatisch bedeutsamer Stelle ein. Drei Akzentuierungen seien abschließend noch einmal hervorgehoben:

Zeichen Jesu: Tod und Auferstehung sind die entscheidenden, legitimierenden Zeichen der Sendung Jesu. Ihr Ziel ist es, Glaube an Jesus, den Christus, den Sohn Gottes, zu fördern, damit Glaubende Leben haben in Seinem Namen (Joh 20,31).

⁶⁴ Zu den unterschiedlichen Akzenten der Evangelien vgl. *M.L. Coloe*, *God* (Anm. 8), 70.

Glaube erwächst vor allem aus der nachösterlichen Gabe der Erinnerung, die das Jesusgeschehen mit Hilfe des Geistes und der Hl. Schriften Israels deutet. Der joh Gläubensbegriff umfasst die Schrift und die Worte Jesu.

Die *joh Christologie* ist eine kultische Christologie, die eine Kritik an den überlieferten Formen des Kultes beinhaltet. An die Stelle des Tempelgebäudes tritt nun die Person Jesu, an die Stelle der Opfertiere das Lamm Gottes, das die Sünden der Welt hinwegnimmt. Jesus wird zum wahren „Ort“ der Anwesenheit und Anbetung Gottes. Diese Gedanken sind jedoch nicht im Sinne einer Substitution zu verstehen, vielmehr erweist sich die Gegenwart Gottes in der Person nicht mehr an einen Ort gebunden. Gottes Gegenwart zieht mit an jeden Ort; dies hat nicht nur das wandernde Gottesvolk Israel in den Erzmüttern und -vätern erfahren, sondern auch die atl. Propheten, die von der Schekina Gottes im Exil gesprochen haben.⁶⁵

The following contribution to the temple cleansing according to John asks for the theological emphases of the fourth evangelist. The methodological approach is based on elements of narrative criticism in order to portray the pragmatic dimension of the text with regard to John's addressees. Firstly, the structure of the text will be analysed. Particular interest is given to the place of the text segment and its plot. A second part deals with intertextual aspects. The function and significance of the OT quotation and differences from the synoptics reveal Johannine aspects in terms of content. The third part is essential as the context of the narrative is examined. The place of the text segment at the very beginning of the gospel, its temporal dimension within the Johannine agenda of Jewish feasts and some theological emphases (misunderstanding, cultic criticism, cultic Christology, hermeneutic of memory, faith according to John 2:13–25, relationship with the Jews) are described.

⁶⁵ Vgl. K. Wengst, Joh I (Anm. 5), 113.