

Die johanneische „Tempelreinigung“ (Joh 2, 12–22) für Leser der Synoptiker*

VON TOBIAS NICKLAS

Die Frage nach dem intertextuellen Verhältnis zwischen dem Johannesevangelium und den Synoptikern gehört seit der Antike zu den großen Problemen neutestamentlicher Exegese: Heidnische Autoren wie Porphyrios in seiner Schrift *Contra Christianos* oder der römische Kaiser Julian in *Contra Galilaeos* verwiesen auf die Widersprüche zwischen dem Johannesevangelium und den Synoptikern, während bereits ein Christ wie Papias (Eusebius, *b.e.* III 39, 15) – wohl vor dem Hintergrund des Johannesevangeliums – die Chronologie des Markusevangeliums kritisierte.¹ Im letzten Jahrhundert wurde v. a. die Frage nach dem diachronen Zueinander der Texte gestellt: Kannte(n) und benutzte(n) der Autor bzw. die Autoren eines oder mehrere der synoptischen Evangelien? Und wenn ja, auf welcher Weise wurden diese Texte verarbeitet?

Es fehlen hier der Raum und die Zeit, um einen Überblick über die Forschungsgeschichte oder auch nur die wichtigsten Antwortversuche auf diesen Fragenkomplex zu geben – in diesem Zusammenhang sei v. a. auf Arbeiten von D. Moody Smith, F. Neiryck, J. Becker oder J. Frey verwiesen.² Mir geht es v. a. darum zu zeigen, daß die Frage nach dem intertextuellen Verhältnis zwischen Johannes und den Synoptikern auch eine zweite Dimension besitzt, die wenig beachtet wird und die m. E. ähnlich interessant ist wie die erste. Hierzu muß ich allerdings ein wenig ausholen:

Das Johannesevangelium ist, wie die Synoptiker, möglicherweise in mehreren Etappen zunächst als eine Einzelschrift entstanden.³ Im Verlauf des

* Es handelt sich um die erweiterte und überarbeitete Fassung meines Habilitationsvortrags vor der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

¹ Zu diesen Beispielen vgl. auch J. Frey, Das Vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition. Zum Problem: Johannes und die Synoptiker, in: T. Söding (Hg.), *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen* (QD 203), Freiburg i.Br. 2003, 60–118, 62f.

² Die m.W. ausführlichsten Auseinandersetzungen mit der Forschungsgeschichte bieten F. Neiryck, John and the Synoptics, in: *Ders.*, *Evangelica I. Collected Essays*, herausgegeben von F. Van Segbroeck, Leuven 1982, 365–400; *ders.*, John and the Synoptics in Recent Commentaries, in: *EThL* 74 (1998), 386–397; *ders.*, The Question of John and the Synoptics. D. Moody Smith 1992–1999, in: *EThL* 76 (2000), 122–132; *ders.*, John and the Synoptics 1975–1990, in: *Ders.*, *Evangelica III 1992–2000. Collected Essays* (BETHL 150), Leuven 2001, 3–64; und D. M. Smith, John among the Gospels, Columbia² 2001. Vgl. aber auch die Gedanken bei J. Becker, Das vierte Evangelium und die Frage nach seinen externen und internen Quellen, in: I. Dunderberg/K. Syreeni/C.M. Tuckett (Hgg.), *Fair Play. Diversity and Conflicts in Early Christianity. Essays in Honour of Heikki Räisänen* (NT.S 103), Leiden [u.a.] 2003, 203–241, 203–209; Frey, Das Vierte Evangelium (s. Anm. 1), 61–76; oder die diversen Ansätze in dem Band von A. Denaux (Hg.), *John and the Synoptics* (BETHL 101), Leuven 1992.

³ Ich halte in diesem Zusammenhang v. a. die Ideen, die sich die Entstehung des Johannesevangeliums in einem mehrstufigen *Relecture*-Prozeß vorstellen, für tragfähig. Hierzu z. B. die Arbeiten von A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen*

2. Jahrhunderts wurde es aber mehr und mehr als Teil einer Sammlung heiliger Schriften betrachtet, die wir heute als Neues Testament und damit als zweiten Kanonteil der zwei-einen christlichen Bibel bezeichnen.⁴

Die christliche Bibel kann zwar als eine Sammlung von Büchern, als eine Bibliothek, verstanden werden, sie ist aber gleichzeitig auch ein Buch in zwei Teilen, dem Alten und dem Neuen Testament. Wo das Johannesevangelium bewußt als „biblisch gewordener“ Text⁵ betrachtet wird, also ein Text, der heute ebenso wie die Synoptiker Text der Bibel ist, verändert sich also ganz deutlich die Perspektive der Untersuchung. Das Bild der Entstehung der Bibel aus einer Vielzahl von Texten muß verlassen werden, um zum Bild des einen Textes einer bestehenden Bibel zu wechseln.⁶

Für einen Text etwa des Johannesevangeliums bedeutet dies, daß (in der hier angezielten Perspektive) nicht interessiert, welcher (hypothetischen) Quellenschicht er wohl angehören mag bzw. auf welchen Vorlagen er basiert.⁷ In erster Linie wird er als Teil des heute vorliegenden Textes „Johannesevangelium“ synchron gelesen.

In dieser Perspektive wird auch eine neue Dimension der Frage nach dem intertextuellen Verhältnis zwischen Johannes und den Synoptikern deutlich. Innerhalb des einen Textes Bibel steht das Johannesevangelium nach den Synoptikern. Ein „Modelleser“ des Textes Bibel – mit diesem Begriff ist eine literaturwissenschaftliche Kategorie gemeint, die von U. Eco eingeführt wurde,⁸ – liest also – völlig unabhängig davon, wie sich das literarische Ver-

Abschiedsreden (Joh 13,31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters (FRLANT 169), Göttingen 1995; *J. Zumstein*, Der Prozeß der Relecture in der johanneischen Literatur, in: NTS 42 (1996), 394–411; *ders.*, Ein gewachsenes Evangelium. Der Relecture-Prozeß bei Johannes, in: *T. Söding* (Hg.), Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen (QD 203), Freiburg i.Br. [u.a.] 2003, 9–37; oder *K. Scholtissek*, In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften (HBS 21), Freiburg i.Br. [u.a.] 2000.

⁴ Zur antiken Rezeption des *Corpus Johanneum* vgl. ausführlich *M. Hengel*, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch, mit einem Beitrag zur Apokalypse von *J. Frey* (WUNT 63), Tübingen 1993, 9–95; sowie *R. Kieffer*, Les premiers indices d'une réception de l'évangile de Saint Jean, in: *F. Van Segbroeck* [u.a.] (Hgg.), The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck III (BETHL 100), Leuven 1992, 2225–2238 [mit Schwerpunkt auf Ignatius von Antiochien]; und *T. Nagel*, Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert. Studien zur vorirenäischen Aneignung aus Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 2), Leipzig 2000.

⁵ Die Rede von biblisch gewordenen Texten lehnt sich an *D. Lübrmann*, Fragmente apokrypher gewordenen Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache (MThSt 59), Marburg 2000; sowie *ders.*, Die apokryphen gewordenen Evangelien. Studien zu neuen Texten und zu neuen Fragen (NTS 112), Leiden/Boston 2004, 2, an. Mit dieser Bezeichnung kann die Perspektivik der Rede m. E. sehr gut deutlich gemacht werden.

⁶ Vgl. hierzu z. B. *N. Lohfink*, Alttestamentliche Wissenschaft als Theologie? 44 Thesen, in: *F.-L. Hossfeld* (Hg.), Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamt-biblischen Theologie (QD 185), Freiburg i.Br. [u.a.] 2001, 13–47, 21, der vom Kanon als einem „Makrotext“ spricht. Im Anschluß daran z. B. auch *T. Hieke*, Vom Verstehen biblischer Texte. Methodologisch-hermeneutische Erwägungen zum Programm einer „biblischen Auslegung“, in: BN 119/120 (2003), 71–89, 75–78.

⁷ Dies soll nicht heißen, daß die genannten Fragen grundsätzlich uninteressant seien.

⁸ Dieser versteht darunter „eine Art Ideal-Leser, den der Text nicht nur als Mitarbeiter vor-

hältnis der Texte untereinander in diachroner Weise gestaltet – das Johannesevangelium vor dem Hintergrund der Synoptiker. Nun läßt sich aber die Frage nach dem intertextuellen Verhältnis zwischen Johannesevangelium und Synoptikern folgendermaßen stellen: Welchen Unterschied bedeutet eine Lektüre des Johannesevangeliums vor dem Hintergrund synoptischer Evangelien zu einer Lektüre des Johannesevangeliums ohne die Kenntnis dieser Texte?⁹

Diese „große“ Frage würde eine Kommentierung des Gesamttextes Johannesevangelium in monographischer Form erfordern. Im folgenden kann es nur darum gehen, an einem überschaubaren Textabschnitt zu zeigen, welche interessanten Ergebnisse zu erzielen sind, wenn ein Ausschnitt aus dem Johannesevangelium unter der Perspektive dieser Fragestellung gelesen wird. Ausgewählt wird mit Joh 2, 13–22, der Szene von der „Tempelreinigung“ (sowie einem interessanten Übergangsvers 2, 12), ein johanneischer Text, der deutliche Parallelen zu synoptischen Texten aufweist, der aber aufgrund eigener Schwerpunktsetzungen sowie einer völlig eigenständigen Kontextstellung im Johannesevangelium besonders reichen Ertrag bringen dürfte.

In der folgenden prozeduralen Interpretation¹⁰ des Textes werden zwei verschiedene Leser unterschieden: Ein „Modelleser“, der zwar das Alte Testament kennt, aber ohne Kenntnis der Synoptiker mit Joh 1, 1 zu lesen beginnt (Leser 1), und einer, der darüber hinaus auch die synoptischen Evangelien kennt (Leser 2).

sieht, sondern sich auch zu erschaffen versucht“ (*U. Eco*, Im Wald der Fiktionen. Sechs Streifzüge durch die Literatur, München²1999, 19), damit also eine in der Struktur des Textes verankerte (geschlechtslose) Größe. Weiterführend *U. Eco*, Lector in Fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, München³1998, 61–81. Zur Arbeit mit dieser Kategorie in biblischen Texten vgl. *S. Pellegrini*, Elija – Wegbereiter des Gottessohnes. Eine textsemiotische Untersuchung zum Markusevangelium (HBS 26), Freiburg i. Br. [u. a.] 2000; *T. Hieke/T. Nicklas*, »Die Worte der Prophetie dieses Buches«. Offenbarung 22, 6–21 als Schlußstein der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen (BThSt 62), Neukirchen-Vluyn 2003. Zur Anwendung bei christlichen Apokryphen *T. Nicklas*, Christliche Apokryphen lesen. Definition – hermeneutisches und methodisches Programm. Mit einer Interpretation des „unbekannten Evangeliums“ auf P. Eger-ton 2 [Habilitationsschrift Regensburg 2004].

⁹ Dies läßt sich natürlich auch mit anderen biblischen Texten und ihrem intertextuellen Zueinander unternehmen: Einen ähnlichen Vorschlag, z. B. das Markusevangelium für Leser des Matthäusevangeliums vorzustellen, unterbreitet skizzenhaft *T. Hieke*, Neue Horizonte. Biblische Auslegung als Weg zu ungewöhnlichen Perspektiven, in: Zeitschrift für Neues Testament 12 (2003), 65–76, 68–70.

¹⁰ Gemeint ist damit eine Interpretation, die am Text entlang die Mitarbeit des „Modellesers“ an der Sinnkonstitution des Textes beschreibt. Vgl. hierzu weiterführend die Ausführungen in meiner Habilitationsschrift „Christliche Apokryphen lesen“ (s. Anm. 8).

1. Prozedurale Interpretation

1.1 „Zwischenstop“ in Kafarnaum 2,12

[2,12] Obwohl V. 12 nicht zur eigentlichen „Tempelreinigungsszene“ gerechnet werden kann, soll auch er Berücksichtigung finden, da sich bereits an diesem kurzen Abschnitt sehr schön zeigen läßt, welche Sinnpotentiale des Textes aufgrund der hier eingenommenen Perspektive erkennbar werden: In den Kommentierungen wird auf V. 12 meist nur ganz kurz eingegangen, der Text selbst als „Überleitung“, eine „Zwischenbemerkung, die einen Ortswechsel notiert“¹¹ oder eine Verlangsamung der Erzählung andeutet,¹² interpretiert. Tatsächlich bedeutet V. 12, signalisiert durch das Verbum μένω, ein Innehalten, eine Unterbrechung der zielführenden Handlung, allerdings nur für kurze Zeit. Der Text signalisiert dem Leser: Was in den wenigen Tagen des Aufenthalts in Kafarnaum geschehen ist, ist für das Verständnis der weiteren Begebenheiten ohne Bedeutung. Während aber Leser 1 noch keine weiteren Konnotationen mit dem Ort Kafarnaum verbindet, während ihm die Mutter Jesu nur aus der vorangegangenen Szene Joh 2,1–11 bekannt ist und von Brüdern Jesu gar nicht die Rede war,¹³ kann Leser 2 hier eine Vielzahl zusätzlicher Verbindungen herstellen.

Kafarnaum ist in den synoptischen Evangelien einer der Orte, an denen Jesus seine Botschaft von der Königsherrschaft Gottes bzw. der Himmel in Wort und Tat verkündet. Der „wirmächtige“ Tag in Kafarnaum (Mk 1,21–39 par.) illustriert, was mit „Reich Gottes“ gemeint ist. Darüber hinaus kann Leser 2 Gedanken an Heilungen wie die des Hauptmannssohnes (Mt 8,5–13 par.) oder des Gelähmten einspielen. Mt 9,1 geht sogar so weit, Kafarnaum als „seine Stadt“, also als die Stadt Jesu, zu bezeichnen. Gleichzeitig gilt mit Mt 11,23 par. Lk 10,15 Kafarnaum aber als verfluchte Stadt, die trotz der Wunder Jesu nicht glaubt.¹⁴ Auch die Rede von den Brüdern Jesu kann von Leser 2 anders interpretiert werden als von Leser 1. Dieser müßte an dieser Szene stutzen und sich die Frage stellen, wie es möglich sein kann, daß das inkarnierte Wort Gottes Brüder haben kann.¹⁵ Leser 2 aber weiß aus Texten wie Mk 3,20–21 oder 3,31–35 parr., daß die Familie

¹¹ Beide Bemerkungen bei *K. Wengst*, Das Johannesevangelium, 1. Teilband: Kapitel 1–10 (Theologischer Kommentar zum NT 4,1), Stuttgart [u.a.] 2000, 104.

¹² Hierzu z.B. *F. J. Moloney*, Reading John 2:13–22: The Purification of the Temple, in: RB 97 (1990), 432–452, 439.

¹³ Vgl. die Interpretation von *U. Busse*, Das Johannesevangelium. Bildlichkeit, Diskurs und Ritual. Mit einer Bibliographie über den Zeitraum 1986–1998 (BETHL 162), Leuven 2002, 93. Daß signalisiert werden solle, der Unglaube beginne bereits in der Familie Jesu, kann durchaus eine Intention des Textes treffen – sie ist aber erst aus dem Rückblick über das gesamte Johannesevangelium entwickelt, den Leser 1 noch nicht hat.

¹⁴ Zu Kafarnaum im Neuen Testament vgl. den Überblick bei *M. Tilly*, Art. „Kafarnaum“, in: NBL 2.8 (1992), 424.

¹⁵ Immerhin wurde in 2,1 seine Mutter eingeführt. Hierzu weiterführend *T. Nicklas*, Biblische Texte als Texte der Bibel interpretiert: Die Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–11) in „biblischer Auslegung“, in: ZKTh 126 (2004), 241–256.

Jesu diesen offensichtlich zu Lebzeiten ablehnte und daß für Jesus nur der Wille Gottes zählt (Mk 3,35), dessen Erfüllung über die „wahre Verwandtschaft“ Jesu bestimmt.

Im Kontext der gesamten Bibel also gewinnt Joh 2, 12 ungemein an Bedeutung: Leser 2 kann den Text folgendermaßen interpretieren:

(1) Tatsächlich geschah in Kafarnaum vieles; das Johannesevangelium interpretiert diese Ereignisse und diese Zeit aber – vor dem Hintergrund der Tatsache, daß der sich hier zeigende Glaube trotz vieler Zeichen letztlich mangelhaft bleibt (Mt 11,23 par.) – als nicht wichtig genug, um sie erzählen zu müssen. Es handelt sich letztlich nur um „wenige Tage“.

(2) Diese Tage sind zusätzlich gekennzeichnet durch die Verbindung Jesu mit seiner (irdischen) Familie. Entscheidend aber ist – bei allem, was passieren wird – der Wille Gottes, und daß Jesus mit diesem übereinstimmend handelt.¹⁶

Bei all diesen Gedanken ist folgendes wichtig: Es kann hier nicht davon ausgegangen werden, daß der/die Autor(en) des Johannesevangeliums diese Interpretation beabsichtigten. Diese eröffnet sich vielmehr erst, wenn der bereits im Kontext des Johannesevangeliums sehr offene Text 2,12 in den Kontext „Neues Testament“ gestellt wird. In diesem Kontext zwingt der Text nicht zu dieser Interpretation, erlaubt sie aber m. E. durchaus.

1.2 Der erste Teil der Tempelreinigung: 2,13–17

[2,13] Mit V. 13 ist der Ruhepunkt der Handlung wieder überwunden. Ein neuer Zeitpunkt – das nah kommende „Pascha der Juden“ – signalisiert, daß die Dinge nun wieder in Bewegung geraten werden. Für Leser 1 drückt die Wendung „Pascha der Juden“ nur eine gewisse Distanz zu diesem Fest und sicherlich auch zu den „Juden“, deren Negativzeichnung bereits mit 1,19 eingesetzt hat, aus.¹⁷ Leser 2 kann mit dieser Szene bereits mehr verbinden: Einerseits ist für ihn überraschend, daß bereits jetzt von einem Pascha die Rede ist und Jesus schon jetzt nach Jerusalem geht: Während das Motiv des „Paschafestes“ sich für Leser 1 erst im Verlauf des Evangeliums als Hinweis auf den Tod Jesu herausstellen wird,¹⁸ verbindet

¹⁶ Ähnlich die Interpretation bei *T. Brodie*, *The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary*, New York/Oxford 1993, 180.

¹⁷ Hierzu ausführlich: *T. Nicklas*, *Ablösung und Verstrickung. „Juden“ und Jünger gestalten als Charaktere der erzählten Welt des Johannesevangeliums und ihre Wirkung auf den impliziten Leser (RS₁Th 60)*, Frankfurt am Main [u.a.] 2001, 108–116 (Charakterisierung der „Juden“ in 1,19–28), 291–295 (zu „Pascha der Juden“).

¹⁸ *K. Wengst*, *Johannesevangelium 1* (s. Anm. 11), 107, spricht zu Recht davon, daß Notizen wie 2,13; 6,4; 11,55 für Wiederholungslesende (aber auch für Leser 2) Passionsklang erhalten. *J. Rabner*, „Er aber sprach vom Tempel seines Leibes.“ Jesus von Nazaret als Ort der Offenbarung Gottes im vierten Evangelium (BBB 117), Bodenheim 1998, 192, schreibt: „Wann immer Johannes vom Paschafest spricht, ist seine Orientierung auf das letzte Paschafest, das Todespascha Jesu, impliziert. Die Festreisen zentrieren – so ihr theologisches Implikat – Jesu Tun und Reden auf Jerusalem, ebenso, wie sie gerade als liturgisch-theologische Signalsetzung auf die theologische Dimension der Festtage wie auf die sie spiegelnde christologische Dimension hin transparent sind.“

Leser 2, der die synoptischen Evangelien kennt, „Pascha“ und „Jerusalem“ bereits mit der Passion Jesu. Leser 1 ist dieser Bezug noch verborgen – er kann „Jerusalem“ zwar aufgrund von 1,19 mit den „Juden“ verbinden – das Todesschicksal Jesu ist ihm aber noch nicht bekannt. Leser 2 also wird mit der Lektüre von 2,13 ganz andere Erwartungen verbinden als Leser 1. Dies liegt daran, daß Begriffe wie „Pascha“ oder „Jerusalem“ in den synoptischen Evangelien bereits eine Färbung erhalten haben, die bei Leser 2 die Interpretation des Textes beeinflusst.

[2,14] V. 14 versetzt Jesus nun direkt in den Tempel.¹⁹ Signalisiert wird: Weder die Ereignisse auf der Reise nach Jerusalem noch irgendwelche Ereignisse auf dem Weg zum Tempel sind interessant genug, um erwähnt zu werden. Leser 1 wie Leser 2 können vermuten, daß es zu einem Konflikt kommen wird, denn das Johannesevangelium hat bereits einige Gedanken zum Verhältnis Jesu gegenüber dem Tempel vorbereitet:²⁰

(1) Bereits 1,14 weckte mit der Aussage, daß das inkarnierte Wort Gottes – Jesus – unter uns „zeltete“, Assoziationen zur Vorstellung der „Wohnstatt Gottes“ unter den Menschen.²¹ Besonders in Sir 24,7–12 wird der Begriff des „Zeltens“ der Weisheit Gottes in Israel zu einem Leitmotiv; innerhalb der Sinaierzählungen (z. B. Ex 29,42–46) ist vom Zelt der Begegnung Gottes mit seinem Volk die Rede.

(2) In Joh 1,51 zeichnet sich Jesus selbst in Anlehnung an Gen 28,12 als Mittler zwischen Himmel und Erde. Die Prophezeiung aus 1,51 „Ihr werdet sehen ...“ ist weiterhin offen, so daß das in Kapitel 2 geschilderte Wirken Jesu als Illustration dieser Prophezeiung interpretiert werden darf.

Beide vorausgesetzten Leser können also folgern: Jesus als der Ort des „Zeltens“ Gottes unter den Menschen ist der Ort der Begegnung mit Gott, der Mittler zwischen Himmel und Erde. Daraus aber resultiert die Frage: Welche Funktion hat dann noch der Tempel als bisheriger Kultort? Leser 2

¹⁹ Der Text verlangt also von jedem Leser zu seinem Verständnis, daß er in seiner Enzyklopädie „Paschafest“ mit einer Pilgerreise nach Jerusalem und Jerusalem wiederum mit einem *tegovn*, und zwar dem jüdischen Tempel, verbinden kann. Dies ist beiden Lesern über Verbindungen zum AT möglich. Von da her können sie mit dem Tempel Vorstellungen wie den Gedanken, daß Gott bzw. seine Herrlichkeit im Tempel „wohnt“ (Ex 40,34; 1Kön 8,11.13.29), obwohl sein Thron im Himmel steht (Ps 11,4), u. a. verbinden. Weiterführend zum Verständnis des Tempels in antiker jüdischer Literatur z. B. L. Hartman, „He Spoke of the Temple of His Body“ (Jn 2:13–22), in: SEÅ 54 (1989), 70–79. Zur Diskussion um die Frage, ob der Tempel als Wohnort Gottes verstanden werden könne, vgl. G. I. Davies, *The Presence of God in the Second Temple and Rabbinic Doctrine*, in: W. Horbury (Hg.), *Templum Amicitiae. Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel* (JSOT.S 48), Sheffield 1991, 32–36.

²⁰ Weitere Gedanken werden folgen, so in 4,21–24; 7,37–48; 19,34 (die Verbindung zwischen Leib und „lebendigem Wasser“) oder 20,22. Vgl. hierzu auch F. Mußner, Jesus und das „Haus des Vaters“ – Jesus als „Tempel“, in: J. Schreiner (Hg.), *Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie* (FS J. G. Plöger), Stuttgart 1983, 267–275, 270–273; W. Radl, „Brecht diesen Tempel ab ...“ (Joh 2,19). Zum traditions- und religionsgeschichtlichen Umfeld eines johanneischen „Mißverständnisses“, in: S. Schreiber/A. Stimpfle (Hgg.), *Johannes aenigmaticus. Studien zum Johannesevangelium für Herbert Leroy* (BU 29), Regensburg 2000, 71–86, 79.

²¹ K. Haacker, Die Stiftung des Heils. Untersuchungen zur Struktur der johanneischen Theologie (AzTh 47), Stuttgart 1972, 41–42, bezeichnet Joh 2,13–22 als Entfaltung von 1,14.

kann hier noch weiter gehen als Leser 1: Aus den synoptischen Evangelien ist ihm nicht nur das kultkritische Bild der Tempelreinigung Jesu bekannt, er hat bereits Texte wie Mk 13, 2 par. (oder aber Mt 22, 1–14) gelesen, in denen die Zerstörung des Tempels angekündigt ist. Jesus betritt also in V. 14 den Kultort, von dem Leser 2 schon klar sein muß, daß „kein Stein auf dem anderen bleiben“ wird.²²

Dieser Eindruck verstärkt sich noch mit dem Bild, das V. 14 (im Grunde die Perspektive Jesu einnehmend) zeichnet: Das drastische Bild des „Heiligtums“ als einer „Markthalle“ – durch die Erwähnung von Rindern und Schafen deutlich gegenüber den synoptischen Parallelen dramatisiert²³ – läßt das Geschehen besonders anstößig erscheinen und steigert die Erwartung des Konflikts. Leser 2 jedoch kann erneut noch einen Schritt weiter gehen als Leser 1 und konkret erwarten, daß es nun zu der aus den Synoptikern bekannten „Tempelreinigung“ kommen wird. Ihm aber stellt sich auch die Frage, ob (und wie) das Johannesevangelium die aus den Synoptikern bekannte Verbindung zwischen Tempelreinigung und Passion aufrechterhält oder ob der Text hier eventuell doch ein anderes Ereignis als das in den Synoptikern erzählte schildern wird.

[2, 15] V. 15 bestätigt trotz der Dramatisierung der Szene gegenüber den Synoptikern – Jesus benutzt ein *φραγγέλλιον*, wenn auch aus Stricken,²⁴ das er gegenüber Schafen und Rindern einsetzt,²⁵ während er nicht nur die Ti-

²² Selbst wenn ein empirischer Leser die Zerstörung des Tempels im Jahr 70 n. Chr. kennen würde, bedeutet es einen Unterschied dazu, ob er diese – wie in Mk 13, 2 – als im Munde Jesu angekündigtes eschatologisches Ereignis interpretiert oder nur als rein geschichtliches Ereignis, das mit dem hier Erzählten nichts zu tun hat.

²³ So schon C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge ²1963, 157. Ähnlich z. B. auch U. Schnelle, *Die Tempelreinigung und die Christologie des Johannesevangeliums*, in: NTS 42 (1996), 359–373, 361; oder J. Rahner, *Tempel seines Leibes* (s. Anm. 18), 272. Historisch ist dieses Bild wenig wahrscheinlich, wie E. W. Stegemann, *Zur Tempelreinigung im Johannesevangelium*, in: E. Blum [u. a.] (Hgg.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 1990, 503–516, 507–508, betont. Daraus folgert der Autor wohl zu Recht (509), daß die joh. Darstellung die Tendenz verfolge, „das Treiben im Tempel als anstößig anzusehen“. Der Text ist allerdings auch offen für eine Anspielung auf Ps 8, 8 LXX, die dann sagen würde, daß der Sohn des Menschen über Schafen und Ochsen stünde. So interpretiert zumindest A. T. Hanson, *The Prophetic Gospel. A Study of John and the Old Testament*, Edinburgh 1991, 44; ders., *John's Use of Scripture*, in: C. A. Evans/W. R. Stegner (Hgg.), *The Gospels and the Scriptures of Israel* (JSNT.S 104), Sheffield 1994, 358–379, 368.

²⁴ Dieses Element der Darstellung wird unterschiedlich gedeutet. Während Stegemann, *Tempelreinigung* (s. Anm. 23), 510–511, es als Zeichen für die Harmlosigkeit der Aktion Jesu interpretiert, deutet J. Frühwald-König, *Tempel und Kult: Ein Beitrag zur Christologie des Johannesevangeliums* (BU 27), Regensburg 1998, 86, den Gebrauch der Peitsche als „Hinweis auf ein finales Handeln Jesu“.

²⁵ Sprachlich scheint sich die Aktion allerdings zunächst auf die Händler des Viehs zu beziehen. Zur sprachlichen Problematik vgl. schon R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KeK 2), Göttingen ²¹1986, Anm. 10/86; S. Mendner, *Die Tempelreinigung*, in: ZNW 47 (1956) 93–112, 96–97, und C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, London ²1978, 197–198. B. Chilton, [ὄς] φραγγέλλιον ἐκ σχοινίου (Joh 2, 15), in: W. Horbury (Hg.), *Templum Amicitiae. Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel* (JSOTS 48), Sheffield 1991, verweist auf die „stylistic oddity“ des Verses.

sche der Geldwechsler umstößt, sondern auch ihr Geld ausschüttet – die Erwartung von Leser 2. Für Leser 1 dagegen muß der „Ausbruch“ Jesu in der hier erzählten Form überraschend wie eine Eruption folgen.

[2, 16] Die Deutung der Handlung gegenüber den (sanfter behandelten) Taubenhändlern (2, 16b) birgt mehrere Implikationen. Bereits Leser 1 kann folgern, daß sich Jesus erneut als „Sohn Gottes“ (vgl. 1, 14, 49; textkritisch problematisch 1, 34) zeigt, der den Tempel als „Haus seines Vaters“, d. h. Gottes, betrachtet und sich bedingungslos für diesen einsetzt.²⁶ Damit ist der Tempel im Grundsatz nicht abgelehnt. Die Radikalität des Einschreitens des Sohnes Gottes (und nicht „nur“ eines Propheten) aber verdeutlicht,²⁷ daß der vorhandene Tempel, dessen Existenz untrennbar verbunden ist mit dem Kult, für den Opfertiere und Geldwechsel unabdingbar sind, von einer neuen Ordnung abgelöst werden muß.²⁸ Die Kontinuität zwischen der alten und der neuen Ordnung besteht im Begriff „Haus des Vaters“: Während der alte Tempel als „Haus des Vaters“ kaum erkennbar ist, wird der neue Tempel nun „Haus des Vaters“ im Vollsinn. Diese Interpretation wird unterstützt durch die Anspielung an Sach 14, 21.²⁹ Der Leser, der an diesen Text denkt, kann die Aktion Jesu als christologisch pointierten Hinweis³⁰ auf die eschatologische Hoffnung verstehen, daß am „Tag des Herrn“ Gott vom Ölberg her kommen, Jerusalem und den Tempel von allen Feinden befreien und zu vollkommener Reinheit führen wird (vgl. auch Mal 3, 1).³¹ Was damit konkret gemeint ist – außer daß in ihm kein Händler sein wird –, kann Leser 1 an dieser Stelle nur vermuten. Leser 2 allerdings kann natürlich

²⁶ Leser 2 kennt natürlich die Bezeichnung Jesu als „Sohn Gottes“ aus den Synoptikern. Darüber hinaus sei an Lk 2, 49 erinnert, wo der Tempel zumindest indirekt als „Haus des Vaters“ Jesu bezeichnet wird.

²⁷ Die Bedeutung dieser Selbstbezeichnung für das Gewicht der Handlung Jesu betont auch C. F. Molla, *Le Quatrième Évangile*, Genève 1977, 47. Damit will die Szene hier nicht ausschließlich als eine prophetische Zeichenhandlung gelesen werden.

²⁸ Vgl. auch C. Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes 1: Johannes 1–12* (ZBK), Zürich 2001, 74: „Damit der Tempel Haus des Vaters sein kann, muß der Kult funktionieren, müssen auch die Voraussetzungen für den Kult gegeben sein, muß man also Geld wechseln und Opfertiere kaufen können. Jesus dagegen raubt dem Tempel, indem er die Voraussetzungen für den Opferkult beseitigt, seinen Sinn.“ Ähnlich auch E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, London 1985, 64; *Frühwald-König*, Tempel und Kult (s. Anm. 24), 85; J. Rabner, Tempel seines Leibes (s. Anm. 18), 274. Anders aber Wengst, *Johannesevangelium 1* (s. Anm. 11), 110, der in dieser Aktion keine „grundsätzliche Tempelopposition“, keine „radikale Infragestellung des ganzen Tempelkultes“ sehen möchte.

²⁹ Diese Anspielung ist allerdings nicht aufgrund des LXX-Textes möglich, wo von „Kanaanäern“ die Rede ist. Zur Problematik vgl. schon C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge ⁵1968, 300. Ausführlich M. Tilly, *Kanaanäer, Händler und der Tempel in Jerusalem*, in: BN 57 (1991), 30–36.

³⁰ So auch die Formulierung bei J. Rabner, Tempel seines Leibes (s. Anm. 18), 274–275.

³¹ Vgl. auch Dodd, *Historical Tradition* (s. Anm. 22), 160: „The evangelist, it appears, intends to represent the expulsion of traders from the temple as a sign that the Day of the Lord is here.“ Eine Übersicht über diverse apokalyptische Vorstellungen, die sich mit dem Zweiten Tempel verbanden, gibt C. C. Rowland, *The Second Temple: Focus of Ideological Struggle?*, in: W. Horbury (Hg.), *Templum Amicitiae. Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel* (JSOTS 48), Sheffield 1991, 175–198.

auf sein Wissen aus den parallelen Szenen, die allerdings in einer Kombination aus Jes 56,7 und Jer 7,11 gedeutet werden, zurückgreifen. Hier geht es darum, daß der Tempel nicht mehr „Haus des Gebetes“ ist. Mk 11,17 in Zusammenhang mit 11,22–25 z. B. läßt den Schluß zu, daß Jesus in der Gemeinschaft der Jünger einen neuen Ort des Gebetes gründen möchte.³² Vor diesem Hintergrund und dem Gedanken, daß der Tempel zerstört werden wird, aber kann Leser 2 auch den Schritt von der Deutung durch die Synoptiker zur johanneischen Deutung gehen. Der Mittelpunkt des eschatologischen Tempels, des „Hauses des Gebetes“, kann letztlich nur Jesus als der Mittler zu Gott sein.

[2, 17] V. 17 bedeutet ein erneutes Innehalten. Leser 2, der aufgrund der synoptischen Parallelen Mk 11,18–19 par. Lk 19,47–48 damit rechnet, daß die Handlung Jesu nun Konsequenzen haben wird, muß überrascht sein: Die Erzählung wendet sich von dem dramatischen Geschehen um Jesus ab. Ohne kontextuelle Vorbereitung rücken die Jünger in den Fokus. Die Tatsache, daß sich die Darstellung des Evangeliums bisher vollkommen auf Jesus konzentriert hat,³³ läßt die Jünger als außerhalb des in der Erzählung geschilderten Geschehens befindlich erscheinen. Dies erlaubt beiden Lesern, ihre je eigene Perspektive einzunehmen. Wie die Jünger sind sie nun gezwungen, sich zu erinnern, was „geschrieben steht“, und einen „intertextuellen Spaziergang“ in Ps 68 (69) zu unternehmen. Die Jünger erkennen in Jesus den, der durch seinen Eifer für das Haus Jahwes „verzehrt“ wird. Dabei fällt auf, daß im Zitat gegenüber dem Text der Septuaginta eine Tempusänderung vom Aorist zum Futur vorliegt.³⁴ Wiederum aber zeigen sich deutliche Unterschiede in der Rezeption des Textes durch Leser 1 und 2:³⁵ Leser 1 muß das Zitat als rätselhaft auffassen.³⁶ Jesu Handeln wird begründet durch den Eifer für Gottes Haus, dieser Eifer wird ihn ganz aufzehren. Geschlossen werden kann, daß Jesus – wie der Beter laut Ps 69,10a – sich bis zum äußersten für die Sache Gottes einsetzen wird.³⁷ Was dies aber konkret

³² So auch W. Kraus, Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25–26a (WMANT 66), Neukirchen-Vluyn 1991, 203; T. Söding, Die Tempelaktion Jesu – Redaktionskritik, Überlieferungsgeschichte und historische Bedeutung, in: TThZ 101 (1992), 36–64, 40.

³³ Strenggenommen erwähnte 2,13 ja nicht einmal, daß sie Jesus begleiten.

³⁴ Zu den schwierigen Fragen nach der Vorlage des Zitats und ihrer Verarbeitung vgl. auch die Diskussion bei B. G. Schubard, Scripture within Scripture. The Interrelationship of Form and Function in the Explicit Old Testament Citations in the Gospel of John (SBL.DS 133), Atlanta 1992, 20–21; A. Obermann, Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate (WUNT II.83), Tübingen 1996, 114–115.

³⁵ Die beiden Möglichkeiten der Rezeption entsprechen weitgehend den beiden Ebenen der Interpretation des Textes, die auch M. Sabbe, The Cleansing of the Temple and the Temple Logion, in: Ders., Studia Neotestamentica. Collected Essays (BETHL 98), Leuven 1991, 331–354, 338, unterscheidet.

³⁶ Ähnlich Moloney, Reading John (s. Anm. 12), 443.

³⁷ So auch Busse, Johannesevangelium (s. Anm. 13), 96–97, in Reflexion der Perspektive der Jünger. Weitere Parallelen zwischen Joh 2 und Ps 68/69 sieht R. E. Brown, The Gospel According

bedeutet, möglicherweise sein Todesschicksal, ist für Leser 1 im Moment noch offen. Das Zitat begleitet seine Lektüre nun als Rätsel, gleichzeitig aber als „Leseschlüssel“ zur Interpretation des Handelns Jesu weiter: Was Jesus tut, ist Einsatz für die Sache Gottes. Leser 2 dagegen kennt einerseits das Schicksal Jesu von Nazaret, er kann aus den Synoptikern die Verbindung zwischen der Tempelreinigung und dem Todesschicksal Jesu (z. B. Mk 12, 12 f.; 14, 1.10.55) herstellen³⁸ und hatte aus den Parallelen bereits Konsequenzen für Jesus erwartet. Vor allem aber weiß er, daß Anspielungen auf Ps 68/69 neben solchen auf Ps 22 die synoptischen Passionsdarstellungen „durchweben“ (vgl. v. a. Mt 27, 34 par. Mk 15, 23 [Ps 69, 22]; Mt 27, 48 par. Mk 15, 36 [Ps 69, 22]).³⁹ Das aber heißt, daß Leser 2 – anders als Leser 1 – schon jetzt erkennt: Auch im Johannesevangelium wird – trotz veränderter Chronologie – eine Verbindung zwischen der Tempelreinigung und dem Tode Jesu am Kreuz hergestellt.⁴⁰ Die unterschiedliche Chronologie verfolgt also – wie auch der Hinweis auf die „Stunde“ in 2,4 – offensichtlich das theologische Interesse, Jesu gesamtes Wirken unter das Licht des Kreuzes zu stellen.⁴¹ In der Tempelreinigung scheint also durch, was das gesamte Wirken Jesu bestimmt: der Eifer für den Willen Gottes, der zu Tod und Auferstehung führt.⁴² Leser 1 kann diese so entscheidende Folgerung – noch – nicht ziehen.

to John 1 (i-xii) (AncB 29.1), Garden City/New York 1966, 124, z. B. zwischen Ps 68/69, 8 und 2, 12 („Brüder“).

³⁸ Vgl. hierzu Kraus, Tod Jesu (s. Anm. 32), 202–203.

³⁹ Diese Funktion wird Ps 69 auch im Johannesevangelium noch erhalten. Vgl. z. B. den Bezug zwischen Joh 19, 29 und Ps 69, 22 sowie Joh 15, 25 zu 69, 2.

⁴⁰ Diese Verbindung dürfte wohl auch vom Text intendiert sein, wie viele Autoren gesehen haben. So z. B. Stegemann, Tempelreinigung (s. Anm. 23), 514; J. Frey, Die johanneische Eschatologie II: Das johanneische Zeitverständnis (WUNT 110), Tübingen 1998, 69–71. T. Knöppler, Die *theologia crucis* des Johannesevangeliums. Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungschristologie (WMANT 69), Neukirchen-Vluyn 1994, 121, spricht von einem „Passamotiv,“ das deutlich mache, daß Jesu öffentliches Wirken von Beginn an „im Todesschatten des letzten Passafestes“ stehe; eine *inclusio* zum Todespascha sieht J. M. Lieu, Temple and Synagogue in John, in: NTS 45 (1999), 51–69, 66. Leser 1 aber kann sie in 2,17 noch nicht herstellen!

⁴¹ Damit zeigt sich auch, daß Interpretationen wie die von D. A. Carson, The Gospel According to John, Leicester/Grand Rapids² 1992, 178, die „natürlichste Lesung“ des Textes spräche für zwei Tempelreinigungen, dem Ansinnen des Textes nicht entsprechen dürften. Mit welcher kluger Abwägung aller Argumente bereits Origenes letztlich dafür votiert, daß von einer einzigen Tempelaktion Jesu auszugehen sei, stellt C. Metzendorf, Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich (WUNT II.168), Tübingen 2003, 48–50, dar. Ähnlich votierten auch andere altkirchliche Autoren wie Theodor von Mopsuestia. Das andere Extrem zeigt sich bei Hesychius von Jerusalem, der behauptete, „selbst noch die Synoptiker berichteten von verschiedenen Ereignissen“ (Metzendorf, Tempelaktion [s.o.], 118).

⁴² Vollkommen mit Recht schreibt deshalb Schnelle, Tempelreinigung (s. Anm. 23), 364, daß die Tempelreinigung mit dem hermeneutischen Signal aus 2,17 den „Charakter einer Grundsatzklärung“ gewinnt.

1.3 Teil 2: 2, 18–22

[2, 18] Das Auftreten der „Juden“⁴³ mit ihrer feierlich eingeleiteten Rede führt den Leser nach der Reflexion von V. 17 wieder in die konkrete Ebene der Handlung zurück. Bereits bei Leser 1 wird allein aufgrund des Kontextes die Assoziation ausgelöst, daß die Reaktion auf Jesu Handlung in V. 14–16 negativ bzw. für Jesus gefährlich sein könnte. Bei Leser 2, der die synoptischen Parallelen kennt, verstärkt sich dies einerseits, andererseits wird sein Bild von der Szene – beeinflusst durch Mk 11, 27 par., wo konkrete jüdische Gruppierungen genannt werden (Hohepriester, Schriftgelehrte und Älteste – bei Mt ohne Schriftgelehrte), lebendiger.

Die Frage der „Juden“ erinnert beide Leser an die Bitte der Mutter Jesu in 2, 3, die sich – zumindest implizit – ebenfalls als „Forderung“ eines Zeichens interpretieren ließ. Für Leser 2 färbt sich V. 18 zusätzlich: Er kann aufgrund des Hintergrunds Mk 11, 18 par. eine tödliche Bedrohung Jesu von Nazaret vermuten. Darüber hinaus erinnert die Szene an abgewiesene Zeichenforderungen Ungläubiger (Mk 8, 11–12; Mk 12, 38–39; 16, 1; Lk 11, 16.29), v. a. aber an Vollmachtsfrage in den Parallelen der Synoptiker:⁴⁴ Auch wenn in Joh 2, 18 der Begriff ἔξουσία nicht auftaucht, kann der Text vor diesem Hintergrund gelesen werden. Das Bild der „Juden“ als „Ungläubige“, deren Auftreten in 2, 18 nicht motiviert und deren Haltung gegenüber Jesus nicht beschrieben wird, ist an dieser Stelle für Leser 2 nicht nur aus dem bisherigen Verlauf des Johannesevangeliums negativ bestimmt, sondern auch aufgrund der genannten Parallelen. Beide Leser können nun bereits aufgrund von Joh 2, 4 eine negative Antwort Jesu erwarten; Leser 2 kennt zusätzlich die ausweichenden Reaktionen Jesu in den synoptischen Texten.

[2, 19] Für beide Leser überraschend weist Jesus jedoch die Forderung eines Zeichens nicht einfach zurück, sondern stellt eine Bedingung, die wiederum von beiden Lesern in ganz unterschiedlicher Weise rezipiert werden muß. Leser 1 kann die Bedingung „Löst diesen Tempel auf/Zerstört diesen Tempel“ nur in Kontinuität zur in 2, 15 f. geschilderten Aktion Jesu, die die Grundlagen des Tempelkultes angreift, verstehen, und den Satz als (die unerfüllbare) Aufforderung, den (bestehenden) Tempel zu zerstören, auffassen. Klar ist: Was in 2, 14–16 geschildert wurde, ist nur „Vorzeichen“ für das eigentliche Zeichen, das mit der Zerstörung des Tempels zusammenhängen wird,⁴⁵ nämlich der Wiedererrichtung des Tempels innerhalb von drei Ta-

⁴³ Während für Leser 1 offen bleiben muß, wer mit den „Juden“ hier konkret gemeint ist, kann Leser 2 aus den synoptischen Parallelen das Bild von Vertretern der jüdischen Hierarchie eintragen. Dies geschieht auch in konkreten Auslegungen des Textes immer wieder. So z. B. E. C. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, London 1947, 194; *Molla*, *Évangile* (s. Anm. 27), 48; F. F. Bruce, *The Gospel of John*, Grand Rapids² 1984, 75–76.

⁴⁴ Diese Parallelen erwähnt auch R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium 1* (HThK 4, 1), Freiburg i.Br. [u. a.]⁷ 2000, 363.

⁴⁵ Vgl. ähnlich Busse, *Johannesevangelium* (s. Anm. 13), 96, in bezug auf V. 19: „Damit läßt er [Jesus, T. N.] durchblicken, daß die Symbolhandlung noch keineswegs das Zeichen selbst war, sondern auf etwas verweist, das noch aussteht.“

gen.⁴⁶ Wie dies geschehen kann oder soll, ist Leser 1 aber unklar.⁴⁷ Leser 2, der aus den Synoptikern die Ankündigung der Zerstörung des Tempels (Mk 13,2 par. verwendet das Verbum καταλύω)⁴⁸ kennt, kann sich darüber hinaus bereits der Ironie der Szene öffnen: Die „Juden“ werden tatsächlich die Forderung, die ihnen jetzt noch völlig undenkbar und unerfüllbar erscheint, erfüllen! Der Tempel – verstanden als Gebäude – wird, wie auch Mt 22 zu verdeutlichen scheint, durch ihre Schuld zerstört werden.

Andererseits kennt Leser 2 das Tempellogion in anderen Fassungen: Mk 14,58 par. und 15,29 par.⁴⁹ Hierzu ergeben sich jedoch zwei Unterschiede, die die johanneische Fassung nicht als einen Widerspruch zu den bisher erwähnten erscheinen lassen müssen. Einerseits sind zwar inhaltliche Unterschiede deutlich, z. B. der Gebrauch anderer Verben, sowie die Tatsache, daß nur in Joh 2 die „Juden“ den Tempel niederreißen sollen, andererseits aber – und das löst das entstandene Problem – begegnet das Wort hier im Munde Jesu, dort aber im Munde von Falschzeugen (Mk 14,58 par. Mt 26,61) oder Spöttern unter dem Kreuz (Mk 15,29 par. Mt 27,40). Leser 2 kann also folgendermaßen verstehen: Die Unterschiede zwischen den Fassungen des Tempellogions bei den Synoptikern und bei Joh sind zurückzuführen auf die Aussagen von Falschzeugen und Spöttern.⁵⁰

Beide Leser sind den „Juden“ in ihrem Wissen über Jesus überlegen: Leser 1 z. B. aus dem Prolog, Leser 2 zusätzlich aus der Theologie der synoptischen Evangelien.

[2,20] Beide können also schließen, daß die „Juden“ mit ihrer Antwort, die die vielen Jahre des Tempelaufbaus⁵¹ den drei Tagen, die Jesus zum Wiederaufbau braucht, gegenüberstellt, und der darin implizierten Kritik bzw. Ungläubigkeit, Unrecht behalten werden.⁵² Dies zeigt sich auch aus dem

⁴⁶ Der Gedanke endzeitlicher Erneuerung des Tempels findet sich im AT z. B. in Ez 40–44; Hag 2,7–9; Sach 2,5–7; Tob 13,16–17; 14,5; Sir 13,18–19.

⁴⁷ So auch *Moloney*, Reading John (s. Anm. 12), 445–446.

⁴⁸ Darauf verweist auch *Knöppler*, *Theologia crucis* (s. Anm. 40), 128.

⁴⁹ Weitere Fassungen finden sich außerhalb der Evangelien, so Apg 6,14 oder EvThom 71. Zur Traditionsgeschichte des Tempelworts und seinen vielfältigen Umdeutungen vgl. z. B. *J. Schlosser*, La Parole de Jésus sur la Fin du Temple, in: NTS 36 (1990), 398–414; *K. Paesler*, Das Tempelwort Jesu. Die Traditionen und Tempelzerstörung und Tempelrenewierung im Neuen Testament (FRLANT 184), Göttingen 1999; *Radl*, Tempel (wie Anm. 20), 71–76. Verbindungen zwischen Paulinischen Texten und dem Tempelwort Jesu erarbeitet *J. P. M. Sweet*, A House Not Made With Hands, in: *W. Horbury* (Hg.), Templum Amicitiae. Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel (JSOT.S 48), Sheffield 1991, 368–390.

⁵⁰ Dieses Problem stellte sich auch dem Origenes. Vgl. weiterführend die Ausführungen bei *Metzdorf*, Tempelaktion (s. Anm. 41), 56–57.

⁵¹ Historische Spekulationen bzw. Berechnungen des Datums des Ereignisses aufgrund der erwähnten „46 Jahre“ führen hier, wie schon Origenes (vgl. *Metzdorf*, Tempelaktion [s. Anm. 41], 57–58) zeigte, nicht weiter. So aber z. B. *J. Schneider*, Das Evangelium nach Johannes (ThHKNT 4.1), Berlin 1976, 87; *A. Wikenhauser*, Das Evangelium nach Johannes (RNT), Regensburg³1961, 80; *J. N. Sanders/B. A. Mastin*, The Gospel According to John, London⁴1968, 119; *R. Kieffer*, L'espace et le temps dans l'évangile de Jean, in: NTS 31 (1985), 393–409, 396; *B. Schwank*, Das Evangelium nach Johannes erläutert für die Praxis, St. Ottilien 1996, 93.

⁵² Aus ihrer Perspektive als Charaktere der erzählten Welt des Johannesevangeliums können

Kontrast zur Antwort der Mutter Jesu auf Jesu Ablehnung einer Zeichenforderung (Joh 2, 4–5). Wie sich das Problem lösen wird, ist allerdings für Leser 1 noch ein Rätsel. Leser 2 jedoch kann in seinen Erwartungen sogar weiter gehen: In den Synoptikern hat sowohl die Rede von den „drei Tagen“ als auch der von Jesus verwandte Begriff ἐγείρω – vor allem im gegenseitigen Zueinander – bereits eine Bedeutungsfärbung erhalten (am deutlichsten Mt 27, 64). Leser 2 also kann vermuten: Das absurd Wirkende der Antwort Jesu kann durchaus eine Lösung haben, wenn Jesus als „neuer Tempel“ verstanden wird, der von den „Juden“ zerstört bzw. getötet wird, der aber „nach drei Tagen“ auferstehen wird. Beiden Lesern also wird klar, daß die „Juden“ Jesus mißverstehen, Leser 2 allerdings kann aus seiner Kenntnis der Synoptiker bereits vermuten, worin ihr Mißverständnis besteht. Vor diesem Hintergrund mag er leichter für das Wortspiel zwischen ἱερόν und ναός zu sensibilisieren sein – dem Tempelbezirk bzw. Tempelgebäude einerseits und dem Allerheiligsten, d. h. dem Ort der Begegnung mit Gott, andererseits.⁵³

[2, 21. 22] V. 21 bietet Leser 1 zumindest eine partielle Antwort auf seine Frage:⁵⁴ Der ναός, der aufgerichtet werden wird, ist der „Tempel seines Leibes“ – ein Kontrast zwischen dem Tempelgebäude, das soeben „gereinigt“ wurde und dem „Tempel des Leibes“ Jesu entsteht – die Rede aber bleibt selbst in V. 22 für Leser 1 rätselhaft. Der Erzähler wagt ja hier einen Zeitsprung und macht seine Perspektive deutlich: „Als er von den Toten auferstanden war“ löst das Rätsel zumindest partiell: Das ἐγείρω aus V. 19 und 20 muß dem aus V. 22 entsprechen. Die Rede Jesu muß tatsächlich mit seinem Tod und seiner Auferstehung zusammenhängen. Dieses aus der Sicht der erzählten Zeit zukünftige, aber aus der Sicht des Erzählers vergangene Ereignis wird zusätzlich mit der Vorstellung verbunden, daß Jesu Leib zum „Tempel“, also dem Ort der Begegnung Gottes mit den Menschen wird. Was aber Jesu „Auferstehung“ bedeutet, bleibt für Leser 1 ein Rätsel, das sich erst am Ende des Evangeliums klären wird.⁵⁵

Leser 2 hat jedoch bereits aus den Synoptikern die Lösung in der Hand. Erneut bestätigt sich ihm, daß auch das Johannesevangelium die „Tempelreinigung“ zutiefst mit der Passion Jesu von Nazaret verbindet und daß die gesamte johanneische Erzählung vom Wirken Jesu im Einklang mit dem

sie dies allerdings auch nicht verstehen! So auch mit Recht *Dietzfelbinger*, Johannes 1 (s. Anm. 28), 74.

⁵³ Diese häufig in Kommentierungen (z. B. *A. Marchadour*, *L'évangile de Jean*. Commentaire pastoral, Paris 1992, 60; *Brodie*, *John* (s. Anm. 16), 179; *Schwank*, *Johannes* (s. Anm. 52), 91; *M. W. G. Stibbe*, *John*, Sheffield²1996, 52 erwähnte Unterscheidung ist sprachlich allerdings nicht so eindeutig belegbar wie oft behauptet.

⁵⁴ Vgl. hierzu auch *Moloney*, *Reading John* (s. Anm. 12), 448.

⁵⁵ *Moloney*, *Reading John* (s. Anm. 12), 448, schreibt zu V. 22: „a further puzzling intervention of plotted time into the story time, repeating that there will be a raising from the dead some time in the future. The reader must wait some time before the implied author tells the story of this resurrection.“ *D. M. Smith*, *John* (Abingdon New Testament Commentaries), Nashville 1999, 90 schreibt: „Until you understand who Jesus is and what he must undergo, the meaning of what he says is frustratingly hidden from you.“

Willen des Vaters vom Gedanken an die Passion und Auferstehung durchgezogen ist.⁵⁶ Leser 2 kann schließen, daß der in Sach 14,21 angekündigte eschatologische Tempel nicht der Tempel sein wird, von dem kein Stein auf dem anderen bleibt (Mk 13,2), sondern der Tempel des Leibes Christi, der gekreuzigt werden und auferstehen wird,⁵⁷ in dem wahre Gottesverehrung stattfinden kann. Dies ist ihm möglich, weil er – anders als Leser 1 – aufgrund seiner Lektüre der Synoptiker die bewußt nachösterliche Perspektive einnehmen kann, in der V. 22 spricht und in der das gesamte Johannesevangelium verfaßt ist und in die Leser 1 erst hineingenommen werden muß.⁵⁸ Aus dieser Perspektive erst – in Verbindung mit Tod und Auferstehung Jesu⁵⁹ – ist es auch möglich zu verstehen, warum dem Wort Jesu in gleicher Weise geglaubt werden muß wie der Schrift⁶⁰ – eine Perspektive, zu der Leser 1 im Grunde erst am Ende seiner Lektüre des Evangeliums gelangen kann.

2. Fazit

Es wird deutlich, daß der Text für Leser 2 ein deutlich höheres Spektrum an Sinnpotentialen erreicht als für Leser 1, dem vieles rätselhaft erscheinen muß. Dies hängt z. T. damit zusammen, daß sich für Leser 2 mit vielen Begriffen Assoziationen verbinden, die sich bereits in den Synoptikern aufgebaut haben. Besonders wichtig aber ist, daß verstehende Lektüre der Synoptiker bedeutet, eine nachösterliche Perspektive auf Jesus von Nazaret ein-

⁵⁶ J. Frey, Die „*theologia crucifixi*“ des Johannesevangeliums, in: A. Dettwiler/J. Zumstein (Hgg.), Die Kreuzestheologie im Neuen Testament (WUNT 151), Tübingen 2002, 169–238, 198, sieht die Aussagen 2,19.21 zusätzlich als implizite Aufforderung an den Leser des Evangeliums, „nach weiteren Hinweisen auf das damit bezeichnete Geschehen, auf Jesu Tod und Auferstehung, zu suchen“.

⁵⁷ Schnelle, Tempelreinigung (s. Anm. 23), 373, schreibt; „Mit dem Auftreten Jesu ist nach johanneischem Verständnis der jüdische Kult, jeder Kult außer Kraft gesetzt. Gottes Gegenwart entzieht sich geläufigen menschlichen Vorstellungen und Wünschen. Er ist bleibend gegenwärtig in der Unanschaulichkeit des Gekreuzigten.“

⁵⁸ Zur bewußt nachösterlichen Perspektive des JohEv, die in 2,22 deutlich wird, vgl. z.B. C. Hoegen-Rohls, Der nachösterliche Johannes. Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium (WUNT II.84), Tübingen 1996, 36; Frey, Eschatologie II (s. Anm. 40), 221 (bezeichnet Auferweckung Jesu als für das JohEv entscheidende „temporale Scheidelinie“). Die vielleicht ausführlichste Studie zum „Point of View“ des Johannesevangeliums geht auf J. L. Resseguie, *The Strange Gospel. Narrative Design and Point of View in John* (Biblical Interpretation Series 56), Leiden [u.a.] 2001, zurück.

⁵⁹ Ähnlich auch Schnelle, Tempelreinigung (s. Anm. 23), 364.

⁶⁰ In Wirklichkeit will V. 22 sogar noch weiter gehen, wie M. Theobald, Herrenworte im Johannesevangelium (HBS 34), Freiburg i.Br. [u.a.] 2002, 43–44, zu Recht betont. Zwar stehen Schriftwort und Wort Jesu formal als „gleichrangige Bezugspunkte des nachösterlichen Jünger-glaubens“ nebeneinander. Die Priorität kommt jedoch dem Jesuswort zu, das, wie der Text zeigt, der „hermeneutische Schlüssel“ für das aus Sicht des JohEv „allein sachgemäße Verständnis des Psalm-Worts“ ist. Andererseits sollte zwischen der „Schrift“ und dem Wort Jesu aufgrund der Aussagen des Prologs nicht zu sehr unterschieden werden, wie M. Hengel, Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese, in: JBTh 4 (1989) 249–288, 272, auf den Punkt bringt: „Man könnte auch in zugespitzter Weise sagen: Das Wort des präexistenten Logos und des fleischgewordenen entsprechen sich.“

zunehmen – im Grunde die gleiche, wie die, in die der Erzähler des Johannesevangeliums Leser 1 führen möchte. Dies führt so weit, daß man die Frage stellen könnte, ob – wenn es im Text offensichtlich darauf ankommt, daß „Jesu Wirken von Anfang an nur unter der Perspektive von Kreuz und Auferstehung angemessen verstanden werden kann“⁶¹ – der Text wirklich bei einer ersten Lektüre ohne Wissen über das Evangelium hinaus „verstanden“ werden kann?

Anders formuliert stellt sich folgende Frage: Ist das Johannesevangelium eher ein Text, der tatsächlich einen Leser 1 voraussetzt, oder geht es nicht vielmehr um einen Leser, der ähnlich Leser 2 zumindest synoptische Traditionen kennt bzw. zumindest ein Vorverständnis Jesu von Nazaret mitbringt? Eine differenzierte Antwort läßt sich sicherlich erst nach einer genauen Untersuchung des gesamten Textes geben. Dennoch läßt sich wohl sagen, daß ein Leser wie Leser 2 offensichtlich deutlicher in einer „Bandbreite“ möglicher Leser einzuordnen ist, die vom Text Johannesevangelium „kreiert“ werden, als Leser 1. Dies heißt (noch) nicht, daß das Johannesevangelium (diachron) die Synoptiker voraussetzt. Zumindest in dem hier interpretierten Abschnitt spricht jedoch einiges dafür, daß Leser, deren „Enzyklopädie“⁶² durch (mündliche oder schriftliche) Texte, die den Synoptikern vergleichbar sind, so beeinflusst ist, daß mit entscheidenden Begriffen mehr verbunden werden kann, als dies aufgrund von Vorkenntnissen aus dem Alten Testament und in einer ersten Lektüre des Johannesevangeliums allein vorausgesetzt werden kann, deutlich breitere Sinnpotentiale des Textes erfassen können als solche, denen diese Voraussetzung fehlt.

Der Lektürevorgang 2 sollte dabei nicht mit naiver „Harmonisierung“ verwechselt werden. Ich bin vielmehr der Meinung, daß die Reflexion von Lesevorgängen wie den beschriebenen das Bewußtsein für unbewußt harmonistische Tendenzen in unseren Interpretationen der Evangelien schärfen kann. Eine Lektüre der vier Evangelien nach dem Modell von Leser 2 könnte eher als eine Art von spiralenförmigem Lesen, das den Leser immer wieder zu parallelen Erzählungen zurückführt, diese aber aus immer neuen Blickwinkeln beleuchtet und den Leser in eine immer reflektiertere Sicht der Dinge einführt, verglichen werden.

Für die Frage nach dem literarischen Zueinander des Johannesevangeliums zu den Synoptikern muß berücksichtigt werden, daß es um „Texte“ geht, die nicht nur als die Summe von Wörtern zu verstehen sind, sondern als komplexe Gewebe aus Knotenpunkten und Leerstellen, die einen Leser benöti-

⁶¹ Schnelle, Tempelreinigung (s. Anm. 23), 364.

⁶² Der Begriff „Enzyklopädie“ wurde durch U. Eco in die Diskussion eingeführt. Vgl. *ders.*, *Semiotik und Philosophie der Sprache*, München 1985, 107–132; *ders.*, *Lector* (1998), 94–106. Griffing erklärt *Pellegrini*, *Elija* (s. Anm. 8), 98, den Unterschied zum „Lexikon“: Die Enzyklopädie verbindet „den Ausdruck (das Signifikans) mit allen seinen möglichen Interpretationen, seinem situationellen Vorkommen und dem mit ihm verbundenen Weltwissen, welche zusammen als sein Interpretant gelten können. ... Die Enzyklopädie sagt nicht, ‚was etwas bedeutet‘, sondern ‚was man tun und wonach man schauen soll, um zu klären, was gemeint ist.“

gen, der sie verknüpft und füllt.⁶³ Die Frage nach dem literarischen Verhältnis zweier Texte ist also nicht allein auf das Problem von geschriebenen Wörtern zu beschränken, die synoptisch miteinander zu vergleichen wären, sie ist auch eine Frage der Möglichkeiten von Sinnkonstitution, die sich auf Perspektiven, die zu übernehmen oder Leerstellen, die zu füllen sind, bezieht.

*

Nachtrag

Erst kurz vor Drucklegung der vorliegenden Abhandlung erschien der äußerst detaillierte, forschungsgeschichtliche Beitrag zum literarischen Verhältnis des Johannesevangeliums und den Synoptikern von M. Labahn und M. Lang.⁶⁴ Die beiden Autoren weisen mit Recht darauf hin, daß die derzeitige Forschungslandschaft zu dem von mir als Frage 1 formulierten Problem, welche synoptischen Evangelien für die Entstehung des Johannesevangeliums eine Rolle spielten, keinen Konsens erkennen oder für die nähere Zukunft erwarten läßt. Nicht ganz übereinstimmen kann ich allerdings mit dem Urteil der beiden Autoren zu dem Ansatz von I. R. Kitzberger,⁶⁵ der dem meinem Beitrag in seiner Definition von Intertextualität auf Leserebene⁶⁶ sehr nahekommt. Die Autoren kritisieren an Kitzbergers Ansatz, Intertextualität auf der Seite des Lesers zu bestimmen, daß auch „die historische Situation respektive der antike Autor“ die Intertextualität eines Textes bestimme. „Nicht erst der moderne Leser/die moderne Leserin, sondern auch ein Johannes sah sich im Rahmen dieses Universums, las und schrieb seinen Text, wie wir ihn heute haben.“⁶⁷ Damit haben die beiden Autoren einerseits vollkommen Recht. Tatsächlich kann mit einem beim Leser ansetzenden Intertextualitätsbegriff die Frage nach der Autorenintention nicht beantwortet werden. Es stellt sich aber die Gegenfrage, ob für die Interpretation auch eines antiken Textes diese wirklich das einzige bzw. das entscheidende Kriterium bilden kann. Der von den beiden Autoren zu Beginn ihres Artikels zitierte R. Barthes könnte mit seiner These vom „Tod des Autors“⁶⁸ m. E. eher für einen Textualitätsbegriff herangezogen werden, der die Frage nach der Intention des Autors im Kontext der Entstehung des Textes gar als für die Interpretation irrelevant zurückstellt.

⁶³ Zu den „Knotenstellen“ von Texten vgl. z. B. *M. Riffaterre*, *Strukturelle Stilistik*, München 1973, 48; sowie *Eco*, *Philosophie* (s. Anm. 62), 126. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit meinem Textverständnis habe ich in meiner Habilitationsschrift „Christliche Apokryphen lesen“ (s. Anm. 8), geboten.

⁶⁴ *M. Labahn/M. Lang*, *Johannes und die Synoptiker. Positionen und Impulse seit 1990*, in: *J. Frey/U. Schnelle* (Hgg.), *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive* (WUNT 175), Tübingen 2004, 443–515.

⁶⁵ *I. R. Kitzberger*, *Love and Footwashing. John 13:1–20 and Luke 7:36–50 Read Intertextually*, in: *Biblical Interpretation 2* (1993), 190–206. Auch dieser Beitrag lag mir bei Abfassung dieses Beitrags noch nicht vor.

⁶⁶ Ein Unterschied allerdings besteht darin, daß ich von einem bewusst textzentriert leserorientierten Intertextualitätsbegriff ausgehe.

⁶⁷ *Labahn/Lang*, 501.

⁶⁸ Vgl. *R. Barthes*, *La Mort de l'Auteur*, in: *Manteia 5* (1968), 13–27.