

## Wie kommen Schafe und Rinder in den Tempel?

### Die ›Tempelaktion‹ (Joh 2,13-22) in kanonisch-intertextueller Lektüre

Vielen Exegeten mag ›Intertextualität‹ eher zufällig begegnet sein: Auf der Suche nach Begriffen, mit denen sich das Phänomen ›Altes Testament im Neuen Testament‹ adäquat beschreiben lässt, stolpert man gewissermaßen über das Wort und stellt nach kurzem Einlesen fest, auf einen Begriff gestoßen zu sein, der das Auftauchen von Texten in Texten benennt, ohne dabei Kategorien wie ›Verwendung‹ oder dem Schema ›Verheißung/Erfüllung‹ verhaftet zu sein. Doch hier beginnen die Probleme: Intertextualität ist in ihrer Anwendung einer ›intertextuellen Lektüre‹<sup>1</sup> mehr als nur ein methodischer Werkzeugkasten für Textwissenschaftler, wie auch Exegeten es sind. Der Begriff der Intertextualität hat einen theoretischen und ideologischen Überbau und entstammt einer bestimmten philosophisch-hermeneutischen Tradition, die es zu berücksichtigen gilt, auch wenn sie sich mittlerweile in einigen Kontexten mehr, in anderen weniger von ihr gelöst hat. Die Wiege der Intertextualität stand im Kinderzimmer des französischen Strukturalismus, doch vielerorts wird auf diesen Hintergrund nicht mehr eingegangen. Die beträchtliche Anzahl von Publikationen, die mittlerweile auch in der Exegese entstanden sind, hat den Begriff rundgefeilt, fast schon ein wenig ausgewaschen und droht den unwissenden Neuling zu überschwemmen, ohne ihm Antwort darauf zu geben, womit er es denn hier eigentlich zu tun hat. Thomas A. Schmitz ist Recht zu geben, wenn er im Bezug auf die Intertextualität formuliert: »Rasch fand dieser Begriff eine weite Verbreitung, und wie es so häufig geht: er verlor an Schärfe und wurde bald nur zu einer modischen Umschreibung für Phänomene, die bereits lange vor Bachtin und Kristeva bekannt und untersucht waren, das Zitieren und Anspielen in literarischen Texten.«<sup>2</sup>

#### Intertextualität und Exegese

Als die Intertextualität ihren Weg in die Exegese fand, wurde relativ schnell der Vorwurf laut, hier werde ›alter Wein in neuen Schläuchen‹ angeboten, denn schließlich waren Quellen-, Traditions- und Abhängigkeitsforschung schon immer ein Teilgebiet der historischen Kritik. Was sollte das Neues sein? In der Tat ist an dem Vorwurf etwas dran, betrachtet man die Flut von Beiträgen, die mit dem Etikett ›intertextuell‹ werben, diesem Anspruch jedoch nicht gerecht werden. Oft genug kommt eine Studie

<sup>1</sup> Um Klarheit in der Argumentation zu erhalten, wird in diesen Ausführungen folgendermaßen unterschieden: ›Intertextualität‹ bezeichnet den Begriff, ›intertextuelle Lektüre‹ seine methodische Umsetzung.

<sup>2</sup> Schmitz, Thomas A.: *Moderne Literaturtheorie und antike Texte. Eine Einführung*. Darmstadt 2002. S. 91.

daher, die nach Abhängigkeiten, Einfluss und Vorbildern fragt und damit verrät, dass sie Intertextualität methodisch nicht adaptiert hat.<sup>3</sup> Thomas R. Hatina formulierte schon vor geraumer Zeit, dass Intertextualität nicht nur ein Begriff sei, sondern eine Methode, die in einem bestimmten Kontext und zu einem konkreten Zeitpunkt entstanden ist.<sup>4</sup> Er weist darauf hin, dass jeder, der mit dem Begriff arbeitet, sich darüber klar sein müsse, dass dieser einen ideologischen Kontext hat, einen bestimmten Textbegriff voraussetzt und dass es einen Unterschied zwischen Intertextualität und literarischem Einfluss gibt. Betrachtet man die bisherige exegetische Diskussion zur Intertextualität, so ist angefangen von einer systematischen Reflexion des Begriffs bis zu Kriterien für seine Operationalisierbarkeit noch einiges an Arbeit zu leisten. Allem voran steht das Anliegen, textorientierte Zugänge vom Generalverdacht der Unwissenschaftlichkeit zu befreien, mit dem ihnen gerade von Seiten der historisch-kritischen Exegese noch häufig begegnet wird. Dabei wird gerne ignoriert, dass auch ein textorientierter Zugang, der zunächst – und das heißt nicht: ausschließlich – synchron arbeitet, darum weiß, dass der vorliegende Text in einer historisch-konkreten Situation entstanden ist, und dieses Wissen nicht einfach unreflektiert beiseite schiebt.

Dabei müsste gar nicht diskutiert werden, als hätte die eine Auslegungsrichtung vor, der anderen das Feld streitig zu machen. Im Gegenteil, wenn Intertextualität nach Sinnereffekten fragt, die sich durch das Zusammenlesen von Texten ergeben, unterscheidet sich das deutlich von historisch-kritischen Fragenstellungen. Wird auf der einen Seite eher nach der Form eines literarischen Bezugs und seiner Veränderung gegenüber dem Prätext<sup>5</sup> gefragt, so beschäftigt sich die andere Seite mehr mit der Frage nach der Wirkung dieses Bezugs. Historisch-kritische und intertextuelle Herangehensweisen stehen sich nicht gegenseitig im Weg, denn intertextuelle Lektüre erforscht die Beziehungen zwischen zwei (oder mehreren) Texten, historisch-kritische Lektüre als extratextuelle Herangehensweise fragt nach ihrer Entstehung. Die eine Herangehensweise arbeitet im Text bzw. zwischen Texten, die andere um den Text herum. Beide Zugänge sind wichtig, um zu einem ausgewogenen Verständnis zu kommen, und sollten einander sinnvoll zugeordnet sein.

Das ist genau der Punkt, an dem ein textorientiertes Konzept wie die intertextuelle Lektüre ansetzt: Der Text selbst rückt (wieder) ins Zentrum und seiner Auslegung wird eine hermeneutische Reflexion über den Textbegriff vorgeschaltet. Das Axiom »Keine

<sup>3</sup> Thomas Schmitz verdeutlicht für den Bereich der antiken Philologie, was auch für die Bibelwissenschaft gesagt werden kann: »Hinter dem Begriff verbirgt sich gelegentlich nicht mehr als eine modisch aufgemotzte Version von Untersuchungen, die schon seit Jahrhunderten geführt werden: Welche früheren Werke zitiert ein Autor, wie verarbeitet er seine Vorbildtexte, wie signalisiert er Anspielungen und Parodien? Tatsächlich haben wir es manchmal mit Etikettenschwindel zu tun, insbesondere dort, wo im Vordergrund des Interesses nicht mehr der Text, sondern der Autor steht, also wenn etwa Kategorien wie »Einfluss« oder »Quellen« ins Spiel kommen.« Schmitz, Thomas A.: *Moderne Literaturtheorie und antike Texte. Eine Einführung*. Darmstadt 2002. S. 9.

<sup>4</sup> Vgl. Hatina, Thomas R.: *Intertextuality and Historical Criticism in New Testament Studies: Is there a Relationship?* In: *Biblical Interpretation* 7 (1999). S. 18-43. Hier S. 29.

<sup>5</sup> Wobei der Begriff »Prätext« bereits ein bestimmtes literarisches Abhängigkeits- und Einflussverhältnis nahe legt, was bei Altes Testament/Neues Testament-Relationen noch verständlich, bei Neues Testament/Neues Testament oder Altes Testament/Altes Testament-Relationen jedoch bereits höchst problematisch ist.

Intertextualität ohne Textualität« gebietet der Bibelwissenschaft zunächst, ihr eigenes Arbeitsgebiet zu definieren und zu klären, was sie unter einem Text versteht. Für die Exegeten ist dies eine unerwartete Herausforderung, denn bis in die jüngste Zeit hinein wurde »Text« in der Exegese als ein gesetzter Block verstanden, dem ein von einem Autor oder Redaktor eingepflanzter Sinn innewohnt, welchen der Leser zu entdecken und zu explizieren hat. In der historischen Kritik ist der Autor Garant des Sinns, es wird produktionsorientiert gedacht. Der Rezipient hat die Aufgabe, die Intention des Autors, wie sie sich im Text ausdrückt, aufzuspüren und zu verstehen. Die Konzilskonstitution *Lumen Gentium 14-16* vermag diesen Verstehensprozess zu illustrieren: Sie beschreibt eine Hinordnung der anderen Konfessionen und Religionen auf die Katholische Kirche im Bild konzentrischer Kreise. Die einzelnen Gruppen sind demnach näher oder weiter von der Mitte – der katholischen Kirche, in der die Kirche Christi subsistiert – entfernt. Auf den Verstehensprozess von Texten übertragen heißt das, dass der Leser mit seinem Textverständnis näher oder weniger nahe an dem vom Autor intendierten Sinn »dran« ist. Entsprechend ergibt sich wie auf einer Zielscheibe auch eine Wertigkeit der Interpretationen: Gemessen am Fixpunkt der Autorintention können sie mehr oder weniger zutreffend sein. Doch zeigen sich hier auch schon ganz klar die Grenzen des Modells: Wer wird für sich behaupten können, mit der Interpretation »ins Schwarze« getroffen zu haben, wenn die Mitte der Zielscheibe gar nicht zu orten ist, da es nicht möglich ist, den oder die Autoren – seien sie empirisch oder implizit – nach ihrer Intention zu befragen. Die Mitte der Zielscheibe bleibt notwendig ein Konstrukt, und damit ebenso die Frage, welche Auslegung ihr am nächsten kommt. Freilich ein Konstrukt, über das sich intensiv forschen und streiten lässt, wie die Exegese hinlänglich bewiesen hat.

Die Frage nach dem Textkonzept, das der eigenen Forschung zugrunde gelegt wird, ist in exegetischen Kreisen nach wie vor heikel, und wer implizit von der oben skizzierten Vorstellung ausgeht, ist nicht eben begeistert, wenn sich sein Vorwurf, die Rezeptionsästhetische Lektüre sei beliebig, letztendlich als Bumerang erweist. Die Vorstellung vom Text als abgeschlossenem Block – gerne auch »Textblock« genannt – mit ihm innewohnendem und so dem Rezipienten vorgegebenem Sinn, der durch die Lektüre extrahiert wird,<sup>6</sup> ist längst überholt. Im Poststrukturalismus und Dekonstruktivismus, die sozusagen die Großeltern der Intertextualität sind, ist der Text nicht mehr länger nur etwas Schriftliches, schon gar nichts Abgeschlossenes. Ein Text ist immer ein Prozess, sei es ein produktiver oder ein subversiver.<sup>7</sup>

Um der Gefahr der beliebigen Auslegung zu entgehen, kam und kommt die Exegese nicht umhin, ein diskursfähiges Textkonzept vorzulegen. Wilhelm Egger legte in sei-

<sup>6</sup> Vgl. die These von Hartmut Gese »Ein Text ist so zu verstehen, wie er verstanden werden will«, zitiert bei Frankemölle, Hubert: *Das Neue Testament als Kommentar. Möglichkeiten und Grenzen einer hermeneutischen These aus der Sicht eines Neutestamentlers*. In: Hossfeld, Frank-Lothar (Hg.): *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie*. Freiburg 2001 (= *Questiones Disputatae* 185). S. 200-278. Hier S. 258. Frankemölle resümiert zutreffend: »Bei diesem Modell ist der Text das Subjekt, sein Sinn scheinbar objektiv vorgegeben, den der Leser nur aus dem Text zu extrahieren hat und dies auch kann, da er sich ihm gemäß dieser Vorstellung im Leser einfach abbildet« (ebd.).

<sup>7</sup> Vgl. Hatina, Thomas R.: *Intertextuality and Historical Criticism in New Testament Studies: Is there a Relationship?* In: *Biblical Interpretation* 7 (1999). S. 18-43.

ner *Methodenlehre zum Neuen Testament* 1986 als einer der Ersten ein Methodenbuch zum Neuen Testament vor, das die Frage nach dem Textbegriff und nach literarischen Herangehensweisen vor die historisch-kritischen stellte. Es ist der Schritt in die richtige Richtung: Wer an Texten arbeitet, muss zunächst schlüssig darlegen, was ein Text ist. Wenngleich im Bereich der Texttheorie in der Exegese in den letzten Dekaden viel geschehen ist, bleibt diese Frage problematisch, wie ein Blick in die einschlägige Literatur ermühtend belegt: Auch in den neueren Methodenbüchern finden sich viele hilfreiche Anweisungen zur methodischen Arbeit am konkreten Text, aber kaum Definitionen desselben.<sup>8</sup> Noch immer ist der literarische Textzugang dem historisch-kritischen nachgeordnet.

Für eine in der Exegese verwendbare Texttheorie sei hier in Anlehnung an die Überlegungen Wilhelm Eggers und die Ausführungen Umberto Ecos ein lokales Textkonzept<sup>9</sup> vorgeschlagen, das Text als sprachliches Zeichensystem versteht, dessen Textualität durch Kohärenz und Kohäsion<sup>10</sup> bestimmt ist. Die Deutungshoheit verschiebt sich dabei leicht in Richtung Rezipient, denn es wird davon ausgegangen, dass jeder Text sowohl geschlossen als auch offen ist und die Sinngebung produktions- wie rezeptionsorientierte Aspekte hat.<sup>11</sup> Der Text wird folglich nach Abschluss der Bearbeitung durch den Autor autonom. Der Autor wird zum Leser und besitzt als Rezipient nicht mehr die Deutungshoheit über den Text. Lesen als Aktualisierung des Textes wird zu einem Weg der Rekonstruktion des Kommunikationsgeschehens, das der Text an sich ist. Durch die Lektüre, d. h. indem der Rezipient sich den Text zu Eigen macht, wird dieses Kommunikationsgeschehen wieder eingeholt, der Text erweist seine Dialogizität. Jeder Text, der von der Autorensseite her (ab-)geschlossen ist, muss von der Lesersseite aktualisiert und seine offenen Stellen gefüllt werden, um verstanden zu werden.<sup>12</sup> Dabei gibt es kein ›richtig‹ und ›falsch‹ in einem absoluten Sinn. Ähnlich

<sup>8</sup> Vgl. hierzu Söding, Thomas; Münch, Christian: *Kleine Methodenlehre zum Neuen Testament*. Freiburg 2005. Ferner Berger, Klaus: *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung*. 3. Auflage Heidelberg 1991; Schnelle, Udo: *Einführung in die neutestamentliche Exegese*. 5. Auflage Göttingen 2000 oder Zimmermann, Heinrich: *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung einer historisch-kritischen Methode*. 7. Auflage Stuttgart 1982.

<sup>9</sup> Im Gegensatz zu einem globalen Textkonzept. Während ein globaler Textbegriff beliebige Zeichen- und Regelkomplexe annimmt, also auch Film, Kunst und Musik, geht ein lokales Textverständnis von einem Text als einer Einheit von sprachlichen Zeichen aus. Ein globaler Intertextualitätsbegriff bezeichnet als Intertextualität entsprechend alle Bezüge zwischen Texten im ›Universum der Texte‹, ein lokaler Intertextualitätsbegriff definiert Intertextualität als intersubjektiv identifizierbare Beziehungen zwischen Texten. Vgl. Tegtmeier, Henning: *Der Begriff der Intertextualität und seine Fassungen – Eine Kritik der Intertextualitätskonzepte Julia Kristevas und Susanne Holthuis*. In: Klein, Josef; Fix, Ulla (Hg.): *Textbeziehungen. Linguistische und literaturwissenschaftliche Beiträge zur Intertextualität*. Tübingen 1997. S. 49-81. Hier S. 50f.

<sup>10</sup> Zur Frage von Kohärenz und Kohäsion als Textkriterium vgl. Becker, Eve-Marie: *Was ist ›Kohärenz‹? Ein Beitrag zur Präzisierung eines exegetischen Leitkriteriums: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 94 (2003). S. 97-121.

<sup>11</sup> Zu *geschlossenen* und *offenen* Texten vgl. Eco, Umberto: *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*. München 1987. S. 69-72.

<sup>12</sup> Hier steht das Textmodell Ecos im Hintergrund, wie er es in der Studie *Lector in Fabula* vorgelegt hat. Zur Anwendung von Ecos Modell im theologischen Bereich vgl. Alkier, Ste-

verhält es sich auch mit intertextuellen Bezügen: Durch Markierung kann die Produktionsseite in unterschiedlicher Deutlichkeit auf die Sinngebung Einfluss nehmen, das Erkennen und Interpretieren dieser Bezüge bleibt dennoch Aufgabe des Rezipienten. Weder der Autor noch der Rezipient hat also die alleinige Deutungshoheit über den Text, vielmehr ist davon auszugehen, dass die Sinngebung im Kommunikationsakt zwischen Text und Rezipient stattfindet. Mit Eco ins Wort gebracht, »präsentiert sich eine Literatur, die mit Zitaten spielt, gewöhnlich als eine Herausforderung des Lesers durch einen Text, der gewissermaßen dazu auffordert, sein dialogisches Geheimnis zu entdecken.«<sup>13</sup> So formulieren auch George Aichele und Gary Philipps für den exegetischen Bereich: »Meaning does not lie ›inside‹ texts, but rather in the space ›between‹ texts.«<sup>14</sup> Entsprechend erscheint mir für die biblische Exegese ein Konzept von Intertextualität geeignet, das intersubjektiv identifizierbare Beziehungen von Texten untersucht, gelegentlich aber auch außertextliche Zeichenkomplexe einbeziehen kann. Der Rezipient und seine Interpretationsarbeit spielen dabei eine entscheidende Rolle.<sup>15</sup>

Doch damit nicht genug. Die Kanonisierung der biblischen Schriften zeigt, dass biblische Texte nicht ohne den Rezipienten oder eine Rezeptionsgemeinschaft überleben können. Das betrifft auch das Neue Testament, denn hier werden Texte erst durch die Rezeption der Glaubensgemeinschaft zur Heiligen Schrift. Es deutet sich an, dass die ›biblische‹ Intertextualität ein Sonderfall ist, und das aus zwei Gründen: Zum einen geht es hier um normative, heilige Texte, zum anderen ist der primäre Kontext der Einzelbücher – anders als in der Literaturwissenschaft oder gar bei intermedialen Studien – der Kanon der Heiligen Schrift. In der ›biblischen‹ Intertextualitätsforschung ist der wichtigste Bezugsrahmen der Kanon, Bezüge außerhalb des Kanons werden – wenn überhaupt – meist nur mit abgestufter Wertigkeit untersucht. Es wird deutlich, dass zwischen einer intertextuellen Lektüre der Bibel mit einem anderen literarischen Werk wie etwa einem Renaissanceroman und der intertextuellen Lektüre innerhalb des biblischen Kanons methodische wie hermeneutische Differenzen bestehen. Während erstere problemlos mit einem weiten Intertextualitätskonzept jenseits der für den Bereich der Bibelwissenschaft verabredeten Regeln durchführbar ist, bleibt letztere an ihren Kanon – und damit ihre Interpretationsgemeinschaft – gebunden. So scheint es mir um der wissenschaftlichen Transparenz geboten, begrifflich klar zu unterscheiden zwischen ›intertextueller Lektüre‹ mit unterschiedlichen Intertextualitätskonzepten und

fan: Intertextualität – Annäherungen an ein texttheoretisches Paradigma In: Säger, Dieter (Hg.): *Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110*. Neukirchen/Vluyn 2003 (= Bonner Theologische Studien 55). S. 1-26. Hier S. 21f.

<sup>13</sup> Eco, Umberto: *Intertextuelle Ironie und mehrdimensionale Lektüre*. In: Ders.: *Die Bücher und das Paradies*. München 2003. S. 212-237. Hier S. 227f.

<sup>14</sup> Aichele, George; Phillips, Gary A.: *Exegesis, Eisegesis, Intergesis*. In: Dies.: *Intertextuality and the Bible*. Nashville 1995 (= Semeia 69/70). S. 7-18. Hier S. 14.

<sup>15</sup> So fragt Gerda Haßler zu Recht: »Geht es wirklich immer nur um die Rekonstruktion der Absicht des Autors, oder können Texte als Intertexte auch ganz anders wirken als vom Autor beabsichtigt? Ist dieses Wirken dann nicht für die Geschichtsschreibung ebenso relevant wie die auf die Rekonstruktion des ursprünglichen Sinns gerichtete Arbeit?« Haßler, Gerda: *Texte im Text: Überlegungen zu einem textlinguistischen Problem*. In: Dies. (Hg.): *Texte im Text. Untersuchungen zur Intertextualität und ihren sprachlichen Formen*. Münster 1997 (= Studium Sprachwissenschaft Beiheft 29). S. 25.

einem unbegrenzten Textpool und ›kanonisch-intertextueller Lektüre‹ mit einem Kanon und in Relation zu einer konkreten Interpretationsgemeinschaft. Der oben verwendete Begriff ›biblisch‹ statt ›kanonisch‹ scheint mir dabei weniger geeignet, da er den Blick darauf verstellt, dass unterschiedliche Interpretationsgemeinschaften der Bibel unterschiedliche Kanones haben können.

Fassen wir zusammen: unter einer kanonisch-intertextuellen Lektüre wird hier eine rezeptionsorientierte Reflexion von Text-Text-Relationen mit besonderem Blick auf die Frage, welche Sinneffekte und Bedeutungserweiterungen sich durch das begründete Zusammenlesen von Texten ergeben, verstanden.

### Die ›Tempelaktion‹ als Beispiel einer kanonisch-intertextuellen Lektüre

Um zu zeigen, wie ein intertextueller Ansatz die Auslegung eines Textes befruchten kann, soll ein kurzer Einblick in die Praxis intertextueller Lektüre folgen. Als Beispiel dient hier die Auslegung der Tempelaktion Jesu in der Version des Johannesevangeliums (Joh 2,13-22). Besondere Aufmerksamkeit wird den Großpforten, Schafen und Rindern, gewidmet, die in der johanneischen Textfassung der Tempelaktion Jesu im Unterschied zur synoptischen begegnen. Mir geht es dabei nicht darum, eine vollständige Analyse und Interpretation der Tempelaktion vorzunehmen; stattdessen möchte ich beispielhaft andeuten, mit welchen unterschiedlichen Frageperspektiven der historisch-kritische und der intertextuelle Zugang arbeiten.

Die Schwierigkeiten, die sich auf tun, wenn die historisch-kritische Exegese nach dem historisch rekonstruierbaren ursprünglichen Sinn fragt, sind an diesem Beispiel gut darstellbar. Zu den typischen Fragen, die die historische Kritik an diesen Text stellt, gehören die nach der Chronologie der Ereignisse und die nach den Abweichungen von der synoptischen Version, die zu Recht als die ursprüngliche gilt. Diese Fragen sind legitim, doch sind sie weder die einzigen noch die ersten, die an einen Text zu stellen sind. Neben der Auseinandersetzung mit dem Textbegriff, der diesen Zugang und seine spezifischen Fragen generiert, ist es vor allem wichtig, der Lektüre des Textes wieder zu ihrem Recht zu verhelfen. Nicht umsonst stöhnen Studierende über den langen Arm der Einleitung in die Exegese, der eine kreative Auslegung oft genug reguliert.<sup>16</sup> Betrachten wir zuerst den Text Joh 2,13-22:

<sup>13</sup>Das Paschafest der Juden war nahe, und Jesus zog nach Jerusalem hinauf. <sup>14</sup>Im Tempel fand er die Verkäufer von Rindern, Schafen und Tauben und die Geldwechsler, die dort saßen. <sup>15</sup>Er machte eine Geißel aus Stricken und trieb sie alle

<sup>16</sup> Um nicht missverstanden zu werden: Mein Vorschlag für eine umfassende Auslegung wäre eine Lektüre, die intra-, inter- und extratextuelle Perspektiven – in dieser logischen Reihenfolge – in den Blick nimmt. Nachdem der Text selbst zu Wort gekommen ist, können seine Beziehung zu anderen Texten in einem kanonischen Ganzen und seine Verortung in einem historischen konkreten Entstehungskontext untersucht werden. Die Einleitungsfragen gelten dabei als Teil der extratextuellen Lektüre und Anwälte der gewählten Enzyklopädie, mit der der Text aktualisiert werden soll. Sie haben damit die Stellung eines Korrektivs, aber keine konstitutive Funktion. Man könnte hier gewissermaßen von einem ›Vetorecht‹ sprechen.

aus dem Tempel hinaus, dazu die Schafe und Rinder; das Geld der Wechsler schüttete er aus, und ihre Tische stieß er um. <sup>16</sup>Zu den Taubenhändlern sagte er: Schafft das hier weg, macht das Haus meines Vaters nicht zu einer Markthalle! <sup>17</sup>Seine Jünger erinnerten sich an das Wort der Schrift: *Der Eifer für dein Haus wird mich verzehren*. <sup>18</sup>Da stellten ihn die Juden zur Rede: Welches Zeichen läßt du uns sehen als Beweis, dass du dies tun darfst? <sup>19</sup>Jesus antwortete ihnen: Reißt diesen Tempel nieder, in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten. <sup>20</sup>Da sagten die Juden: Sechsendvierzig Jahre wurde an diesem Tempel gebaut, und du willst ihn in drei Tagen wieder aufrichten? <sup>21</sup>Er aber meinte den Tempel seines Leibes. <sup>22</sup>Als er von den Toten auferstanden war, erinnerten sich seine Jünger, dass er dies gesagt hatte, und sie glaubten der Schrift und dem Wort, das Jesus gesprochen hatte.

Ein erster Blick zeigt, dass der Text nach dem einleitenden Satz in Vers 13 zwei gut erkennbare und voneinander abgrenzbare Teile hat: die Tempelaktion an sich (VV.14-17) und die Reaktion der Juden (VV.18.22). Bei näherem Hinsehen wird deutlich, dass die beiden Teile in etwa parallel aufgebaut sind und jeweils mit einer Aussage über die Jünger schließen (VV.17.22). Die weiteren Ausführungen beziehen sich vor allem auf den zweiten Teil, Joh 2,14-17. Die intertextuelle Disposition, der nachgegangen werden soll, findet sich in V.17 und ist deutlich als Schriftwort markiert. Es ist wichtig, sich klar zu machen, dass es sich hierbei um einen Verweis handelt, der nicht auf der Handlungs-, sondern auf der Kommentarebene liegt. Was hier über die Jünger gesagt wird, ist nur ihnen und dem Rezipienten bekannt, nicht aber den übrigen Figuren. Für die Handlung an sich ist dieses Wissen dementsprechend nicht notwendig, es muss seinen Anknüpfungspunkt also auf einer anderen Ebene haben. Betrachten wir die Szene genauer; in den Versen 14-17 schildert das Johannesevangelium, was geschieht: Jesus sieht die Händler im Tempel (V.14), er vertreibt sie mit einer Peitsche (V.15) und fordert sie auf, den Tempel von Verkaufsgütern frei zu halten (V.16). Die aus den synoptischen Evangelien bekannte Grundstruktur der Erzählung ist hier beibehalten. Neu ist jedoch, dass Jesus seine Aktion nicht durch ein Schriftwort begründet, wengleich er in etwa dasselbe zum Ausdruck bringt wie die Einspielung von Jes 56,7/Jer 7,11 in der synoptischen Fassung. Ein Schriftwort steht im folgenden Vers 17, der eine nachösterliche Interpretationshilfe liefert, die verstehbar macht, was geschehen musste und warum. V.17 berichtet, dass die Jünger sich an ein Schriftwort erinnern: *Der Eifer für dein Haus wird mich verzehren*. Es handelt sich um eine leicht abgewandelte Form von Ps 69,10a: *Denn der Eifer für dein Haus hat mich verzehrt*.

Dies zur ersten Orientierung über den Text. Wenden wir uns nun seiner Auslegung zu. Holzschnittartig lässt sich sagen, dass die Diskussion in der historisch-kritischen Auslegungstradition hauptsächlich von einer Frage bestimmt ist, der alle anderen Fragen untergeordnet werden. Es ist die Frage nach der *Historizität* des von allen Evangelien unterschiedlich überlieferten Ereignisses. Die Frage nach der Historizität und die Rekonstruktionsversuche, wie sie sich auch in der Literatur der jüngsten Zeit noch finden,<sup>17</sup> sind gewissermaßen zur methodisch-hermeneutischen Gretchenfrage geworden,

<sup>17</sup> So beispielsweise Casey, Maurice: *Culture and Historicity: The Cleansing of the Temple: Catholic Biblical Quarterly* 59 (1997). S. 328-359, der eine prämarkinische aramäische Quelle annimmt, die er durch Rückübersetzung zu rekonstruieren sucht. Durch das Lokalisieren des Ereignisses in seinem originären kulturellen Kontext versucht er, die Historizität des Ereignisses zu verteidigen.

an der alle weiteren Divergenzen hinsichtlich der Aktion Jesu im Tempel hängen, sei es das vieldiskutierte Problem, ob nun die synoptische Tradition oder das Johannes-evangelium die *ursprüngliche* Chronologie der Ereignisse bietet, oder die Frage, welche Rolle die Tempelaktion im Prozess Jesu gespielt hat.<sup>18</sup>

Noch immer in der Diskussion ist die Verschiebung der Tempelaktion im Johannes-evangelium vom Ende an den Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu. Mittlerweile setzt sich die Sichtweise durch, dass die Evangelisten alle von derselben Aktion und nicht von zwei voneinander unabhängigen Ereignissen im Tempel berichten. Ebenfalls konsensfähig ist die Annahme, dass die Tempelaktion Jesu historisch an das Ende seines Wirkens gehört und in ihr der Auslöser für seine Festnahme zu suchen ist. Zur Frage, warum die Aktion im Johannesevangelium nach vorne verlegt wurde, gibt es unterschiedliche Ansätze. Überzeugend ist die Vermutung, dass die historische Anordnung der Ereignisse der Christologie des Johannesevangeliums untergeordnet ist. Gerade weil die Tempelreinigung der Auslöser für den Kreuzestod Jesu war und »das Kreuz von Beginn an die Dramaturgie des 4. Evangeliums inhaltlich und kompositionell bestimmt«,<sup>19</sup> wie Udo Schnelle formuliert, gehört sie auch in der Erzähllogik des Textes an den Anfang. Unbenommen ist davon der weitgehende Konsens, dass die Tempelaktion wahrscheinlich eine wichtige Rolle im Prozess Jesu gespielt hat.<sup>20</sup> Die Interpretation der Tempelaktion ist also sehr stark davon abhängig, ob sie als objektive Schilderung eines historischen Ereignisses verstanden wird oder die Leserlenkung des Textes – des Mikrotexes »Tempelaktion« wie des Makrotexes »Johannesevangelium« – als Verstehenszugang jenseits der Frage der historischen Ereignisse gilt. Im ersten Fall lautet die Fragerichtung eher: Wie hat Jesus seine Tempelaktion verstanden? Oder: Was wollte Jesus mit seiner Aktion erreichen? Im zweiten Fall wird mehr überlegt: Welche Stellung hat die Tempelaktion im Gesamtkontext des Makrotexes? Warum wird die Aktion so geschildert, wie sie geschildert wird, und was sagt sie über die Charakteristik der Erzählfigur Jesus aus, die mit diesem Text transportiert werden soll? Folgende Perspektiven lassen sich unterscheiden: Einerseits der *historisierende Zugang* mit Fragen nach dem historischen Ablauf der Ereignisse, der richtigen Chronologie (Mk vs. Joh), dem historischen Setting, möglichen Motiven für die Tempelaktion aus dem soziokulturellen Umfeld und Fragen nach der Intention Jesu (Kultkritik, ökonomische Kritik). Andererseits der *textorientierte Zugang* mit Fragen nach der Bedeutung des Ereignisses und seiner Stellung im jeweiligen Makrotext (narratives Konzept), nach dem Tempelverständnis und der Beziehung Messias – Tempel nach

<sup>18</sup> So findet sich das Wort zum Niederreißen und Aufbauen des Tempels, das in der synoptischen Tradition beim Verhör Jesu vor dem Hohen Rat als falsche Zeugenaussage begegnet (Mt 25,59-61/Mk 14,55-59) im Johannesevangelium bereits zu Beginn als Aussage Jesu.

<sup>19</sup> Schnelle, Udo: Das Evangelium nach Johannes. Leipzig 2000 (= Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 4). S. 64.

<sup>20</sup> Den Ausblick auf die Passion in Joh 2 hält auch M. A. Matson fest: »The Temple Incident in FG marks the beginning of Jesus' public messianic ministry, as well as the beginning of opposition by »the Jews«, a fundamental Johannine theme. FG's Temple Incident also anticipates the Passion, thus providing an initial frame with which to interpret the entire Gospel story.« Matson, Mark A.: The Temple Incident. An Integral Element in the Fourth Gospel's Narrative. In: Fortna, Robert T.; Thatcher, Tom (Hg.): Jesus in Johannine Tradition. Louisville 2001. S. 145-153. Hier S. 145.

Auferstehung und Tempelzerstörung (messianisches Konzept) und nach dem Verständnis und der Bedeutung Jesu (christologisches Konzept).

Die Interpretation der Tempelaktion ist stark vom jeweils vorliegenden Text – synoptische oder johanneische Fassung – abhängig. So wenig, wie *die* historische Darstellung des Ereignisses rekonstruiert werden kann, so wenig lässt sich über *die* Intention Jesu und die allgemeine Bedeutung der Tempelaktion sagen. Die divergierenden Diskussionsbeiträge haben das in der Vergangenheit deutlich gezeigt. Eine beeindruckende Bandbreite von Vorschlägen reicht von ökonomiekritischen über kultkritische Ansätze bis zum Verständnis als Voraussage der Tempelzerstörung und der Darstellung des heilsgeschichtlichen Endes des Tempelkultes. Ausgangspunkt dieser Interpretationen ist üblicherweise nach einer Rekonstruktion der Ereignisse die Frage nach der Intention des historischen Jesus. Ob diese aus den Evangelien zu extrahieren ist, bleibt jedoch mehr als fraglich, denn in den Erzählungen der vier Evangelien sind unterschiedliche Verständnisweisen der Tempelaktion verschriftlicht. Wenn man sie nebeneinander legt, hat man es entsprechend mit vier unterschiedlich geformten Aktionen zu tun, die unterschiedliche Botschaften haben.<sup>21</sup>

Im Zusammenhang mit der Frage nach der ursprünglichen Chronologie und dem historischen Aussehen des Ereignisses wurden vor allem die Unterschiede zwischen den Evangelien betrachtet. Außer der unterschiedlichen Platzierung der Erzählung im Marktext finden sich in der *johanneischen* Version der Tempelreinigung im Vergleich mit den synoptischen weitere Unterschiede, die bis zur Annahme und Rekonstruktion einer eigenen aramäischen Quelle führten. Augenfällig ist die Erwähnung von Großopfertieren, der Umgang mit den Händlern, das Tempelwort Jesu und die fehlenden bzw. abweichenden und an anderer Stelle eingefügten Verweise auf die Schrift. Ähnlich wie bei den Synoptikern wird die Aktion Jesu bei Johannes häufig als Zeichenhandlung gegen die Profitsucht gedeutet, die aus dem Heiligtum einen profanen Marktplatz gemacht hat. Besonders deutlich wird das an den Rindern, die das Johannesevangelium im Tempel verortet, die aber üblicherweise vor den Stadttoren lagerten. Jesus geht nach diesem Text wesentlich radikaler vor, als es bei den Synoptikern der Fall ist: Nur im Johannesevangelium ist davon die Rede, dass Jesus mit einer Peitsche aus Stricken auf die Händler losgeht und, nachdem er das Geld der Geldwechsler ausgeschüttet hat, den Taubenhändlern befiehlt, alles wegzutragen. Bleiben wir der Einfachheit halber bei der Erwähnung der Großtiere. Wo kommen sie her? Es wurde bereits gesagt, dass sie üblicherweise nicht im Tempel, sondern von den Stadttoren lagen. Insofern findet

<sup>21</sup> Die unterschiedlichen Interpretationen der Tempelaktion Jesu durch die einzelnen Evangelien sind selbst bei einer klassischen Interpretation deutlich wahrzunehmen. Thomas Söding hat die Tempelaktion Jesu zunächst überlieferungskritisch untersucht, bevor er historische Rückfragen stellt, und bietet vier unterschiedliche Ansätze zum Verständnis der Erzählung an. Als Ergebnis von Södings vierfacher Betrachtung lässt sich – unter Auslassung einiger Zwischenschritte – festhalten, dass die Tempelaktion als ein Aufruf zur Umkehr im Zuge der endzeitlichen Sammlung des Gottesvolkes verstanden werden kann. Der Tempel wird dabei durch Wort und Tat Jesu radikal in Frage gestellt. Die Verschriftlichung in den Evangelien ist dabei als »nachösterliche Transformation genuin jesuanischer Tradition« (S. 63) erkennbar, wobei die ekklesiologischen und christologischen Interpretationen den ursprünglichen Charakter als Ruf zu Umkehr und Glauben überlagern. Vgl. Söding, Thomas: Die Tempelaktion Jesu. In: Trierer Theologische Zeitschrift 101 (1992). S. 36-64.

sich bei den Synoptikern wahrscheinlich die ›historischere‹ Variante. Doch die Frage bleibt: Warum erwähnt das Johannesevangelium neben den anderen Tieren auch die Rinder im Tempel?

Wer mit Historizität argumentiert, muss auch historisch arbeiten. Tatsächlich gab es einige Versuche, das ›Rinderproblem‹ historisch zu lösen. Ein Ansatz sei hier in aller Kürze referiert, auch um sich die historisierende und jenseits von Textkonzeptionen operierende Zugangsweise dieser Auslegungstradition zu vergegenwärtigen. Es handelt sich dabei um eine These von Victor Eppstein, die er 1964 in der *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* publiziert hat.<sup>22</sup> Eppstein untersucht die Tempelaktion Jesu vor dem Hintergrund der jüdischen Quellen und kommt zu folgendem interessanten Ansatz: Vierzig Jahre vor der Tempelzerstörung, also im Jahr 30 n. Chr., zu der Zeit, als Joseph Ha-Kayyaph (Kajaphas) Hoherpriester war, wurde das Sanhedrin, die oberste jüdische Richtinstanz, vom Tempel vertrieben und fand ihren Platz auf dem Ölberg, bei den Märkten der Benhayyot, der Söhne von Hanan. Im Hintergrund standen Differenzen zwischen Sadduzäern und Pharisäern, auf die hier nicht weiter eingegangen werden muss. Kajaphas könnte nun, weil er über den Unterschupf des Sanhedrins bei den Benhayyot erbost war, zu einer Maßnahme gegriffen haben, die gleich zwei Fliegen mit einer Klappe schlug. Eppstein glaubt, beweisen zu können, dass es vor 30 n. Chr. keinen Handel im Tempel gegeben hat, sondern nur den Geldwechsel vor Pessach, um den Wallfahrern die Entrichtung der Tempelsteuer zu ermöglichen. Der Verkauf der Opfertiere sei auf dem Tempelberg, also auch auf den Märkten der Benhayyot, abgewickelt worden. Um die Benhayyot als Gastgeber des Sanhedrins zu demütigen und die Schwierigkeiten mit den Sakramentalien auf dem Weg zum Tempel zu lösen – Eppstein denkt hier etwa an entlaufene und verwechselte Opfertiere – könnte der Hohepriester selbst den Markt im Tempel installiert haben. Jesus hätte dann im Tempel nicht nur die Tische der Geldwechsler, die ihm von früheren Pessach-Wallfahrten vertraut waren, gesehen, sondern auch den neuen Markt des Kajaphas. Die Tempelaktion Jesu wäre dann eine Aktion ganz im Sinne der Pharisäer gewesen und die Zurückhaltung der Tempelwache ein Zeichen für ihre Loyalität dem Sanhedrin gegenüber. Die umgestoßenen Tische der Geldwechsler sind dabei ein Lapsus der Evangelisten, denn diese hätte Jesus natürlich nicht angerührt. In jedem Fall hätte sich die Aktion Jesu gegen den durch den Hohenpriester eben gerade etablierten Opfertiermarkt im Tempel gerichtet.

Eppsteins Ansatz, der nicht akzeptiert wurde, weil er so spekulativ ist und die offenen Stellen der Argumentation nicht mit Fakten belegen kann, war zumindest ein Versuch, die Frage nach den Rindern im Tempel zu lösen. Meist wird in der Kritik an Eppsteins Überlegungen nur darauf abgestellt, dass diese Beschreibung historisch nicht verifizierbar sei,<sup>23</sup> und die Tiere werden weiterhin als eine unerklärliche stilisti-

sche Eigenheit des johanneischen Berichts verstanden. Diese Kritik muss unbefriedigend bleiben, weil sie – genau wie die These selbst – den zentralen Gegenstand der Untersuchung ausblendet: den Text. Das Auftauchen der Großopfertiere wird zwar als stilistische Eigenheit bezeichnet, eine Untersuchung des Textes auf diese Eigenheit und ihre mögliche Bedeutung unterbleibt jedoch. Wenn man davon ausgeht, dass die Textgemäßheit einer Interpretation das entscheidende Kriterium für ihre Richtigkeit ist, muss der Versuch, das Auftauchen der Großopfertiere im Tempel historisch durch eine extratextuelle These zu lösen, als gescheitert erklärt werden.

Versuchen wir es auf einem anderen Weg und nehmen das Problem auf der Textebene in den Blick. Vielleicht gelingt der Zugang eher über die intertextuelle Disposition und die Deutung des Psalmverses 69,10 bietet eine Möglichkeit, die Denkmuster wieder etwas zu lockern. Es fällt ins Auge, dass das im Johannesevangelium wiedergegebene Psalmwort gegenüber seinem Prätext im Tempus abgewandelt ist. Statt *der Eifer für dein Haus hat mich verzehrt* heißt es nun *der Eifer für dein Haus wird mich verzehren*. Rudolf Schnackenburg, der exemplarisch für die klassische Auslegungstradition genannt werden kann, notiert hierzu:

»Die Jünger erfassen nach dem Evangelisten die drohenden Folgen für Jesus: Sein Eifer für Gottes Haus ›bringt ihn noch ums Leben‹, denn so wird man dieses Schriftzitat (Ps 68,10 LXX) verstehen müssen, weil auch in diesem Psalm mehr als ein innerlich verzehrender Eifer geschildert wird: Der Eiferer erleidet Schmach und findet viele Verhöhner und Hasser. Der Psalm ist in der Urkirche messianisch verstanden worden. Die Erinnerung der Jünger soll zwar (anders als in V.22) in die damalige Situation gehören, aber den Leser auch schon auf die bald erwachende Todfeindschaft der ›Juden‹ aufmerksam machen (Vgl. 5,16.18). Deswegen hat der Evangelist das κατέφαγέν με des ursprünglichen Textes in das Futur umgewandelt.«<sup>24</sup>

Der Bezug auf Psalm 69 erlaubt es also, das Ereignis im Tempel unter die Perspektive des Kreuzes zu stellen. So ist es auch in den neuesten Kommentaren zu finden: »Die futurische Fassung scheint [...] dadurch motiviert zu sein, dass hier zugleich auch ein Ausblick auf die Passion erfolgt – wie auch Ps 69, in dem der unschuldig verfolgte Gerechte seine Hoffnung auf Gott setzt, im Ganzen Passionsklang hat.«<sup>25</sup> Interessant ist, dass zwar vermerkt wird, dass hier ein Bezug zur Passion hergestellt wird, aber nicht wie. Es ist m.E. wichtig, festzuhalten, dass hier anhand eines markierten intertextuellen Verweises *jenseits* der Handlungsebene auf der Basis der Schrift eine bestimmte Rezeptionshaltung propagiert wird. Psalm 69 wird in Joh 2 zwar als Bezugstext eingespielt, doch eine intensive Lektüre des Textes findet nicht statt. Aus der Literatur ist bekannt, dass die Psalmen 22 und 69 den Urchristen ein Modell waren, um die Passion zu deuten und sich selbst mit ihren Leidenserfahrungen in diese Tradition einzuschreiben. Die Aufforderung, hier genauer hinzuschauen, ist kaum zu übersehen, bleibt aber Aufgabe des Lesers, der angeregt wird, beide Texte nebeneinander zu legen und die sich dadurch ergebenden Bedeutungseffekte wirken zu lassen. Der Rezipient ist angehalten, den von Tobias Nicklas in anderem Kontext geforderten »intertextuellen

<sup>22</sup> Vgl. Eppstein, Victor: The Historicity of the Gospel Account of the Cleansing of the Temple. In: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 55 (1964), S. 42-58.

<sup>23</sup> Zur Diskussion von Eppstein und ähnlichen Ansätzen vgl. Evans, Craig A.: Jesus' Action in the Temple: Cleansing or Portent of Destruction? In: *Catholic Biblical Quarterly* 51 (1989), S. 237-270. Neuerdings scheint Eppsteins Vorstoß jedoch eine Renaissance zu erleben: Thyen nimmt seinen Vorschlag wieder recht wohlwollend auf, ohne auf die Problematik des Ansatzes einzugehen. Vgl. Thyen, Hartwig: *Das Johannesevangelium*. Stuttgart 2005 (=Handbuch zum Neuen Testament 6). S. 171f.

<sup>24</sup> Schnackenburg, Rudolf: *Das Johannesevangelium*. Bd. I: 1-4. Freiburg 1979 (= Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4). S. 362.

<sup>25</sup> Wengst, Klaus: *Das Johannesevangelium*. Bd. I: 1-10. Stuttgart 2000 (= Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4). S. 111.

Spaziergang in Ps 68 (69) zu unternehmen.<sup>26</sup> Zumindest zu einem kurzen Spaziergang dieser Art sollten wir nun aufbrechen, denn die Bezüge des Johannesevangeliums auf Psalm 69 sind äußerst spannend und ein gutes Beispiel für intertextuelle Blicke.

Außer in Joh 2,17 begegnet Ps 69 noch an zwei weiteren Stellen im Johannesevangelium. Beide Stellen finden sich im zweiten Teil des Evangeliums im mehr oder minder unmittelbaren Passionskontext. Die Erwähnung findet sich in den Abschiedsreden im Zusammenhang mit der Erklärung, warum die Jünger einst gehasst wurden: Schon Jesus, der sie erwählt hat, wurde gehasst. So heißt es in Joh 15,25: *Aber das Wort sollte sich erfüllen, das in ihrem Gesetz steht: Ohne Grund haben sie mich gehasst.* Hier wird Ps 69,5<sup>27</sup> – interessanterweise als ›Gesetz‹ – zitiert: *Zahlreicher als die Haare auf meinem Kopf sind die, die mich grundlos hassen. Zahlreich sind meine Verderber, meine verlogenen Feinde. Was ich nicht geraubt habe, soll ich erstatten.* Jesus wird als leidender Gerechter gezeichnet, den die Welt ohne Grund hasst und verfolgt.<sup>28</sup> Die Verurteilung eines Unschuldigen ist in Joh 19,6 wieder aufgenommen: *Pilatus sagte zu ihnen: Nehmt ihr ihn, und kreuzigt ihn! Denn ich finde keinen Grund, ihn zu verurteilen.* Ein weiteres und insgesamt drittes Mal begegnet der Psalm im Johannesevangelium in der Passion. Unmittelbar vor dem Kreuzestod Jesu heißt es in Joh 19,28-29: *Danach, als Jesus wusste, dass nun alles vollbracht war, sagte er, damit sich die Schrift erfüllte: Mich dürstet. Ein Gefäß mit Essig stand da. Sie steckten einen Schwamm mit Essig auf einen Ysopzweig und hielten ihn an seinen Mund.* Hier wird deutlich erkennbar auf Ps 69,22<sup>29</sup> angespielt: *Sie gaben mir Gift zu essen, für den Durst reichten sie mir Essig.* Der Leidensweg des unschuldig verurteilten Gerechten ist an sein Ende gekommen. Bei genauerem Hinsehen wird in Joh 2,17 bereits das Passionsgeschehen andeutend vorweggenommen und dem intertextuellen Leser wird auch ein Grund für das Passionsgeschehen mitgeliefert: Wer sich nicht mit dem ersten Sticho des zitierten Psalmverses begnügt, sondern den Psalm weiterliest, findet in 69,10b: *und die Schmähungen derer, die dich schmähen, sind auf mich gefallen.* Und nicht nur das: Neben einer möglichen Erklärung der Passion wird in Ps 69,23 *Der Opfertisch werde für sie zur Falle, das Opfermahl zum Fangnetz* und 69,31f *Ich will den Namen Gottes rühmen im Lied, in meinem Danklied ihn preisen. Das gefällt dem Herrn mehr als ein Opfertier, mehr als Rinder mit Hörnern und Klauen* auch ein Grund für die Tempelreinigung geliefert: Nicht die Tiere und das Markttreiben sind das eigentliche Problem, sondern der Opfertisch in seiner aktuellen Ausformung ist der Stein des Anstoßes. Die Austreibung der Opfertiere erhält vor dem Hintergrund dieser Verse einen tieferen Sinn und es wird dadurch auch verständlich, warum im Johannes-

evangelium nicht nur von Tauben, sondern auch von großen Opfertieren die Rede ist. Letztlich geht es bei der Tempelaktion Jesu – und das wird durch die intertextuelle Lektüre mit Ps 69 deutlich – nicht um den vielleicht von Sach 14,21 her begründbaren ›Tempel ohne Händler‹,<sup>30</sup> sondern um eine andere Konzeption der Gottesverehrung und des Gottesdienstes: Nicht der Tempel aus Stein ist der Ort der Anbetung, nicht der Opfertisch ist der wahre Gottesdienst, sondern Demut und Niedrigkeit – eine Konzeption, die sich im Johannesevangelium an vielen Stellen findet.<sup>31</sup>

Umgekehrt ergeben sich ebenso interessante Sinneffekte: Wer den Psalm vor dem Hintergrund neutestamentlicher Texte liest, findet weitere Aussagen, die sich auf Jesus, die Passion und die Frage von stellvertretendem Leiden hin interpretieren lassen. So konnten sich die frühen Christen im schmerzhaften Prozess der Trennung von Kirche und Synagoge etwa mit Ps 69,7-9 identifizieren: *Wer auf dich hofft, Herr, du Herr der Heere, soll durch mich nicht scheitern; wer dich sucht, Gott Israels, gerate durch mich nicht in Schande. Denn deinetwegen erleide ich Schmach, und Schande bedeckt mein Gesicht. Entfremdet bin ich den eigenen Brüdern, den Söhnen meiner Mutter wurde ich fremd.* Auch antithetisch lässt sich intertextuell lesen. So erscheinen Lk 23,34 *Jesus aber betete: Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun* und Apg 7,60 *Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an* fast wie eine Korrektur von Ps 69,28f: *Rechne ihnen Schuld über Schuld an, damit sie nicht teilhaben an deiner Gerechtigkeit. Sie seien aus dem Buch des Lebens getilgt und nicht bei den Gerechten verzeichnet.*

Mit Sicherheit ließen sich noch weitere intertextuelle Bezüge des Psalms zu neutestamentlichen und alttestamentlichen Texten finden. So könnte man beispielsweise Ps 69,16 *Lass nicht zu, dass die Flut mich überschwemmt, die Tiefe mich verschlingt, der Brunnenschacht über mir seinen Rachen schließt* auf dem Hintergrund der Josephsgeschichte und der Exodustradition neu verstehen. Doch für einen ersten Einblick mögen diese Hinweise genügen. Es ist beeindruckend, welche Sinneffekte allein durch das begründete Nebeneinanderlegen von zwei Texten entstehen, ohne dabei die intratextuelle Interpretation infrage zu stellen. Im Gegenteil, die kanonisch-intertextuelle Lektüre ist durchaus bereichernd. Insofern erweist sich Intertextualität – bildlich gesprochen der ›neue Wein im neuen Schlauch‹ – als äußerst bekömmlich für die Auslegung der Heiligen Schrift.

<sup>26</sup> Tobias Nicklas spielt in seinem Beitrag *Die johanneische ›Tempelreinigung‹ für die Leser der Synoptiker* die Lektüre von Joh 2,12-20 für zwei Modellleser durch. Der erste Modellleser liest dabei das Johannesevangelium vor dem Hintergrund der Kenntnis des Alten Testaments, der zweite Modellleser kennt darüber hinaus auch die synoptischen Evangelien. Für beide Leser gilt es, bei Joh 2,17 innezuhalten und »sich zu erinnern, was geschrieben steht« (S. 9). In diesem Zusammenhang fordert Nicklas den erwähnten intertextuellen Spaziergang ein. Nicklas, Tobias: *Die johanneische »Tempelreinigung«* (Joh 2,12-22) für die Leser der Synoptiker. In: *Theologie und Philosophie* 80 (2005). S. 1-16.

<sup>27</sup> Neben Ps 35,19.

<sup>28</sup> Diese Situation werden später auch die Christen auf sich anwenden können, wenn sie sich von einer feindlichen Welt umgeben sehen, in der zahllose Verfolger sie bedrängen.

<sup>29</sup> Neben Ps 22,16.

<sup>30</sup> Zur möglichen Verbindung von Sach 14,21 und der Tempelaktion Jesu s. a. Hübenthal, Sandra: *Transformation und Aktualisierung. Zur Rezeption von Sach 9-14 im Neuen Testament.* Stuttgart 2006 (= Stuttgarter Biblische Beiträge 57). Kap. 8 *Der Tempel ohne Händler.*

<sup>31</sup> Als ein Beispiel kann Joh 4,19-23 gelten. Auch hier wird deutlich, dass Gebet und Gottesdienst nicht an einen bestimmten Ort oder Ritus, sondern an die innere Einstellung, die Umwandlung des Betenden durch die von Christus eröffnete Wahrheit und die Geburt von oben aus Wasser und Geist (vgl. Joh 3,1-13) gebunden sind.