

# Die Tempelweissagung Jesu : Prophetie im Spannungsfeld von Stadt und Land

Autor(en): **Theissen, Gerd**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **32 (1976)**

Heft 3

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878532>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# Die Tempelweissagung Jesu

## Prophetie im Spannungsfeld von Stadt und Land<sup>1</sup>

Jesus wird vor dem Synhedrium beschuldigt, er habe gesagt: "Ich werde diesen mit Händen gemachten Tempel zerstören und innerhalb drei Tagen einen anderen nicht mit Händen gemachten Tempel errichten" (Mark. 14,58). Das Wort bringt zunächst eine ambivalente Haltung gegenüber dem Tempel zum Ausdruck: Der Tempel soll nicht schlechthin verschwinden, er soll einem neuen Platz machen. Es hat ferner für seinen Urheber negative Folgen. Der damit angedeutete geschichtliche Kontext soll im folgenden weiter erhellt werden. Erstens wird untersucht, welche soziale Dynamik in jener Verschränkung von Opposition und Identifikation zum Ausdruck kommt, zweitens, welche Auswirkungen die Tempelweissagung hatte. Im Rahmen einer Faktorenanalyse werden gesellschaftliche Einwirkungen auf die Überlieferung untersucht, im Rahmen einer Funktionsanalyse Auswirkungen der Überlieferung auf die Gesellschaft. Zur Faktorenanalyse wird die Hypothese vertreten, dass in der Tempelweissagung Spannungen zwischen Stadt und Land, d.h. zwischen Jerusalem und seinem jüdisch besiedelten Hinterland zum Ausdruck kommen<sup>2</sup>, zur Funktionsanalyse, dass die Tempelweissagung nicht nur in der Aristokratie, sondern auch im einfachen Volk als Angriff auf den religiösen und materiellen status quo verstanden werden musste. Keine der beiden Hypothesen setzt die Echtheit der Tempelweissagung voraus. Ihr sozialer Kontext wäre derselbe – unabhängig davon, ob sie von Jesus oder einem urchristlichen Propheten formuliert worden ist. Grundlegende Wandlungen in der Sozialstruktur Palästinas gab es erst nach 70 n. Chr. Dennoch seien einige Argumente für die Echtheit skizziert. Unableitbarkeit aus Judentum und Urchristentum gelten dabei als primäre, Übereinstimmung mit dem gesamten Wirken Jesu als sekundäre Kriterien für Authentizität.

1. Die Tempelweissagung lässt sich nicht aus jüdischen Traditionen ableiten. Die Kombination von Tempelzerstörung und -erneuerung in einem Wort ist traditionsgeschichtlich singulär.<sup>3</sup> Und doch ist sie geschichtlich nicht ohne Vorbild. Denn Herodes

<sup>1</sup> Die Thesen dieses Aufsatzes habe ich am 28.5.75 in Kiel und am 30.5.75 in Heidelberg vorgetragen. Meinen Kollegen danke ich für mannigfache Anregung.

<sup>2</sup> Die Stadt-Land-Formel vereinfacht die Sozioökologie Palästinas. Zu unterscheiden sind: hellenistische Stadtstaaten, jüdisch besiedeltes Land, unbesiedelte Wüsten und Gebirge, die jüdische Metropole. Der sozioökologische Stadtbegriff ist vom verfassungsrechtlichen Polis-Begriff zu unterscheiden. Jerusalem war keine Polis, vgl. V. A. Tscherikover, Was Jerusalem a 'Polis'? : *Isr. Expl. Journ.* 14 (1964), S. 61–78. Zur Urbanisation Palästinas vgl. A. H. M. Jones, *The Urbanization of Palestine: Journ. Rom. Stud.* 21 (1931), S. 78–85; ders., *The Cities of the Eastern Roman Provinces* (1937), S. 227–295.

<sup>3</sup> Weissagungen gegen den Tempel sind nie unmittelbar mit der Verheissung eines neuen Tempels verbunden. Äth. Hen. 90,28f. bezieht sich nicht auf den Tempel, sondern auf Jerusalem (vgl. 91,13; 23,5; 89,73). Ich kann hier nur auf die gründliche Untersuchung von L. Gaston, *No stone on another*, = *Nov. Test. Suppl.* 23 (1970), S. 65–243, verweisen. Gaston hält nur die zweite Hälfte der Weissagung für authentisch. Der erste Teil ist in der Tat zumindest umformuliert worden. Der Tempelspruch begegnet oft im Munde von Gegnern (Ausnahmen: Joh. 2,19; Thom. Ev. 71). Vermutlich gab man ihm eine Form, die Jesus in Misskredit bringen konnte. Zu fragen ist, ob die 1. P. Sg. Akt. auf solch eine verleumderische Umformulierung zurückgeht. Denn man konnte Jesus nur anschuldigen, wenn man unterstellte, er wolle die Tempelzerstörung aktiv betreiben (etwa durch Brandstiftung u.ä.), nicht aber, wenn er seine Zerstörung im Rahmen der eschatologischen Wende angekündigt hat. Dass Mark. 13,2 die 1. P. Sg. Akt. durch die 3. P. Sg. Pass., Joh. 2,19 durch die 2. P. Pl. ersetzt, ist zwar auch im Kontext begründet, könnte aber Indiz für eine ursprüngliche Variabilität der Überlieferung sein. Vgl.

hatte 20/19 v. Chr. den Serubbabelschen Tempel abreißen und einen neuen errichten lassen (Jos. Ant. 15,380ff.). Seitdem hatte prophetische Phantasie ein Modell, nach dem sie ihre Zukunftsvisionen gestalten konnte. Der terminus a quo dürfte damit feststehen.

2. Die Tempelweissagung lässt sich nicht aus dem Urchristentum ableiten. Terminus ad quem ist die Tempelzerstörung 70 n. Chr., denn das Wort ist kein vaticinium ex eventu. Sein positiver Teil, die Errichtung eines neuen Tempels, ging nicht in Erfüllung. Der negative Teil erfüllte sich anders: nicht Jesus, sondern die Römer zerstörten den Tempel.<sup>4</sup> Dass ein urchristlicher Prophet vor 70 n. Chr. das Wort formuliert hat, ist unwahrscheinlich. Das Tempelwort wurde umgedeutet. Stephanus spiritualisiert seinen zweiten Teil: Anstatt einer Wiedererrichtung des Tempels kündigt er die Änderung mosaischer Gesetze an (Apg. 6,14). Das Joh. spiritualisiert beide Teile: Zerstörung und Wiedererrichtung des Tempels werden auf Jesu Tod und Auferstehung gedeutet. Das Matth. setzt die ganze Weissagung in den Potentialis: Jesus kann zerstören und wiedererrichten (Matth. 26,61). Wahrscheinlich erfolgte diese Umdeutung der Weissagung deshalb, weil sie nicht in Erfüllung gegangen war. Dazu kommen andere Gründe. Den christlichen Gruppen wurde Tempelfeindlichkeit vorgeworfen. Die Tempelweissagung begegnet fast immer im Munde von Gegnern (Mark. 14,58; Apg. 6,14; Petr. Ev. 7,26). Die Christen hätten ihren Gegnern freiwillig Munition geliefert, wenn sie das Wort eines ihrer Propheten Jesus in den Mund gelegt hätten.

3. Die Tempelweissagung fügt sich gut in den Rahmen des Wirkens Jesu. Wort- und Erzähltradition weisen in dieselbe Richtung: Tempelreinigung und -weissagung bringen beide Aggression und Identifikation hinsichtlich des Tempels zum Ausdruck, die Tempelweissagung als prophetisches Wort, die Tempelreinigung als zu ihr gehörende prophetische Symbolhandlung.<sup>5</sup> Das Wort passt gut zur Naherwartung Jesu; nur im Rahmen kosmischen Wandels wären Zerstörung und Erneuerung des Tempels denkbar. Schliesslich fügt sie sich gut in den geschichtlichen Ablauf. Sie motiviert, warum Jesus und seine Anhänger nach Jerusalem zogen – auch andere vergleichbare Propheten des 1. Jahrhunderts n. Chr. zogen mit ihren Anhängern an den Ort des von ihnen angekündigten Wunders.<sup>6</sup> Sie motiviert ferner, warum die Jünger nach Ostern ihr Zentrum in Jerusalem hatten: Hier erwarteten sie entscheidende eschatologische Ereignisse.

Die folgenden Ausführungen sind jedoch unabhängig vom Problem der Authentizität des Wortes. Denn dieselben sozialen Faktoren können Geschichte und Traditions-geschichte, historische Realität und Phantasie bestimmen. Soziologische Analyse bezieht

O. Betz, Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu: *Nov. Test.* 6 (1963), S. 20–48, S. 37 A. 2; F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (1965), S. 29 A. 3. Für Nichtauthentizität des Tempelworts plädiert E. Linnemann, *Studien zur Passionsgeschichte* (1970), S. 125–127, mit der Begründung, es sei aus dem Judentum nicht ableitbar.

<sup>4</sup> Die negative Hälfte der Tempelweissagung wurde in Mark. 13,2 sekundär zum vaticinium ex eventu; sie wurde isoliert, weil nur sie eingetroffen ist. Auch so ist noch die ursprüngliche Prophetie erkennbar: Der Tempel wurde zunächst durch Feuer zerstört (Jos. Bell. 6,228ff.), dann geschliffen (Jos. Bell. 7,1ff.). Ein reines vaticinium ex eventu hätte beide Vorgänge genannt. Anders N. Walter, *Tempelzerstörung und synoptische Apokalypse*: *Zs. nt. Wiss.* 57 (1966), S. 38–49.

<sup>5</sup> So u.a. Hahn (A. 3), S. 29f.; H. Schürmann, *Die Symbolhandlungen Jesu als eschatologische Erfüllungszeichen*: *Bib. u. Leb.* 11 (1970), S. 29–41, 73–78; J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus* (1970), S. 95. In Joh. 2,13–22 sind Tempelweissagung und -reinigung verbunden.

<sup>6</sup> Vgl. Theudas (Jos. Ant. 20,97), ein ägyptischer Prophet (Ant. 20,169f.; Bell. 2,261ff.), ein samaritanischer Prophet (Ant. 18,85ff.), Jonathan (Bell. 7,437ff.). Dazu R. Meyer, *Der Prophet aus Galiläa* (1940), S. 82ff.; G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten* (1974), S. 242f.

sich auf Typisches, Wiederkehrendes, Strukturelles, also auf das, was für mehrere Personen und Situationen Gültigkeit besitzt, gleichgültig ob es sich um Jesus, um urchristliche Propheten oder Gemeinden handelt. Eben darin liegt ihre Grenze. Das Singuläre der Tempelweissagung kann sie nur unzureichend erfassen. Sie erfasst nur einige Aspekte.

## 1.

Die Opposition gegen den Tempel ist der Aspekt der Tempelweissagung, der hier am meisten interessiert. Zu zeigen ist, dass diese Opposition vor allem in der *Landbevölkerung* verwurzelt war. Dem scheint die Tatsache zu widersprechen, dass die Landbevölkerung in den Wirren der Jahre 39/40 n. Chr., als Caligula versuchte, sein Standbild im Tempel aufzustellen, eine bis zur Todesbereitschaft gehende Bindung an den Tempel zeigte. Gerade die Bauern verliessen damals ihre Äcker, um sich den Protestdemonstrationen anzuschliessen. Die Vernachlässigung der Landwirtschaft war so gross, dass man um Ernte und (als Folge davon) um die Steuerzahlungen fürchten musste (Jos. Ant. 18,274. 287). Aber gerade diese gesteigerte Identifikation mit dem Tempel ist die beste Basis für eine entschiedene Opposition: Je heiliger eine Institution ist, um so schärfer wird oft die Kritik an ihrer faktischen Gestalt. Misst man mit der Elle des Absoluten, so muss sich alle irdische Realität kompromittieren. Es ist daher kein Widerspruch, wenn wir neben einer hohen Bindung an den Tempel eine energische Opposition finden<sup>7</sup>.

Dabei lassen sich idealtypisch a) *prophetische* und b) *programmatische Tempelopposition* unterscheiden: Ein Prophet sagt, was mit dem Tempel geschehen wird, ein Programm, was mit ihm geschehen soll. Prophetische Opposition ist an eine bestimmte Person gebunden, ein Programm wird von einer Gruppe getragen und ist von einzelnen Gruppengliedern (die z.B. infolge des Generationenwechsels ein- und ausscheiden können) unabhängig. Dass sich beide Formen der Opposition gegenseitig bedingen, versteht sich von selbst. Nur zum Zwecke der Analyse trennen wir sie.

a) Die verschiedenen Fälle *prophetischer Tempelopposition* lassen sich unter zwei Aspekten vergleichen: Erstens ist nach den Verkündigern von Drohworten gegen den Tempel zu fragen, zweitens nach der Verkündigungssituation, d.h. nach den Gelegenheiten, bei denen diese Prophetien verkündigt wurden.

Als Verkündiger eines Drohwortes gegen den Tempel steht Jesus nicht allein in der jüdischen Religionsgeschichte. Von Micha, Uria und Jeremia sind Drohworte erhalten bzw. bezeugt (Mi. 3,9ff.; Jer. 26,20ff.; 26,1ff.). Hinzu kommt aus neutestamentlicher Zeit Jesus, der Sohn des Ananus, dessen Unheilspredigt Josephus unter den Vorzeichen der Tempelzerstörung aufführt (Jos. Bell. 4,300ff.):

“Ein gewisser Jesus, des Ananus Sohn, ein ungebildeter Landmann, kam vier Jahre vor dem Ausbruch des Krieges . . . zu dem Fest, an dem der Sitte gemäss alle Juden Gott zu Ehren Laubhütten in der Nähe des Tempels errichten, und fing da plötzlich an zu rufen:

‘Eine Stimme vom Aufgang  
eine Stimme vom Niedergang,  
eine Stimme von den vier Winden;

<sup>7</sup> Vgl. O. Cullmann, L’opposition contre le temple de Jérusalem, motif commun de la théologie johannique et du monde ambiant: *New Test. Stud.* 5 (1959), S. 157–173. Sein Schüler Gaston (A. 3), S. 119ff., 150ff. passim, bringt einen umfassenden Überblick über alle tempelkritischen Strömungen.

eine Stimme über Jerusalem und den Tempel,  
 eine Stimme über Bräutigame und Bräute,  
 eine Stimme über das ganze Volk! ’

Tag und Nacht rief er dies, in allen Gassen der Stadt umherlaufend . . .”

Der Verrückte setzte sein Wehgeschrei bis zum jüdischen Krieg fort und kam bei der Belagerung Jerusalems um. Analogien zum Auftreten Jesu sind in fünf Punkten gegeben: 1. im Drohwort gegen den Tempel, 2. in der Verkündigungssituation des Festes, 3. in seiner Inhaftierung durch die einheimische Aristokratie, 4. in seiner Übergabe an die Römer. Hier interessiert der fünfte Punkt: Alle fünf gegen den Tempel weissagenden Propheten stammen vom *Lande*; Micha aus Moresheth (Mi. 1,1), Uria aus Kirjath Jearim (Jer. 26,20), Jeremia aus Anathot (Jer.1,1), Jesus aus Galiläa. Der Sohn des Ananus wird als ungebildeter Landmann charakterisiert.

Das Bild wird etwas komplizierter, wenn wir weitere Tempelweissagungen berücksichtigen, zunächst die des Stephanus. Er könnte aus der Diaspora stammen, da er sich in Jerusalem an die dort anwesenden Diasporajuden wendet und einer seiner Anhänger aus Antiochia stammt (Apg. 6,5). Aufschlussreicher ist für uns, dass seine Anhänger nach seinem Tode zunächst auf dem *Lande* weiter wirken (Apg. 8,1). Waren sie hier sicherer?

Bei der Tempelprophetie Matth. 23,37ff. ist der Autor unbekannt<sup>8</sup>. Der erste Teil besteht aus einem Scheltwort gegen Jerusalem, das seine Propheten steinigt. Der zweite droht damit, dass Gott den Tempel verlässt – möglicherweise als Vorstufe zu seiner Zerstörung. Denn Josephus und Tacitus wissen davon zu berichten, dass vor der Katastrophe eine Stimme im Tempel den Exodus göttlicher Präsenz angekündigt habe (Tac. Hist. V, 13; Jos. Bell. 6,299; 2. Bar. 8,1f.). Beide werten das als Anzeichen der Zerstörung. Wahrscheinlich gehört die Prophetie in die Zeit vor dem jüdischen Krieg. Auf jeden Fall ist sie aus ausserjerusalemener Perspektive gesprochen. Denn die Boten werden nach Jerusalem “gesandt”, als kämen sie von anderswo, und die Jerusalemer werden in der 2. Pers. Pl. angedredet. Der Tempel ist “ihr” Haus.

Schliesslich muss noch ein um 35 n. Chr. auftretender samaritanischer Prophet erwähnt werden<sup>9</sup>. Er verheisst seinen Anhängern, sie würden auf dem Garizim die verschollenen Tempelgeräte wiederfinden. Darin liegt natürlich eine Spitze gegen den Jerusalemer Tempel. Auch diese Bewegung hat ihr Zentrum auf dem *Lande*. Man versammelt sich zum Zug auf den Garizim in dem samaritanischen Dorf Tirathana. Nach Josephus liess Pilatus die Menge so barbarisch niedermetzeln, dass er mit Erfolg verklagt wurde (Jos. Ant. 18,85–89)<sup>10</sup>. Sein Eingreifen zeigt, dass er bei dem Stichwort “Tempel” ausserordentlich hellhörig war.

<sup>8</sup> Vgl. die gründliche Analyse von O. H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten (1967), S. 48–50; 227–239, der den Spruch zwischen 66 und 70 n. Chr. ansetzt. Er könnte natürlich auch älter sein. Wir wissen noch nicht einmal sicher, ob nicht Jesus doch sein Autor ist.

<sup>9</sup> Vgl. M. F. Collins, The Hidden Vessels in Samaritan Traditions: Journ. Stud. Jud. 3 (1972), S. 97–116. Die Samaritaner glaubten, dass der Taheb, der Messias, die verborgenen Tempelgeräte offenbaren werde; J. MacDonald, The Theology of the Samaritans (1964), S. 365.

<sup>10</sup> M. Grant, The Jews in the Roman World (1973), S. 112, bestreitet, dass die Niedermetzlung der Samaritaner der entscheidende Grund für die Abberufung des Pilatus gewesen ist. Schwer vorstellbar ist, dass ein Präfekt sein Amt verlor, wenn er drastisch gegen eine bewaffnete Bewegung vorging. Als Vitellius nach der Abberufung des Pilatus in Palästina erschien, beruhigte er zunächst die Gemüter in Judäa und Jerusalem. Auch hier hat es wohl Probleme gegeben.

Wir halten fest: Die prophetische Opposition gegen den Tempel wird vor allem von Menschen getragen, die nicht aus Jerusalem selbst stammen, sondern in der Mehrzahl ländlicher Herkunft sind.

Nicht nur die Herkunft vom Land verbindet Jesus mit dem gleichnamigen Unglückspropheten. Beide treten bei einem *Fest* in Jerusalem auf: Jesus beim Passa, der Sohn des Ananus beim Laubhüttenfest. Gerade für die grossen Feste sind aber Spannungen zwischen Stadt- und Landbevölkerung belegt. Vier Vorfälle seien aufgeführt.<sup>11</sup> Der erste Vorfall spielt sich nach dem Tode des Herodes (4 v. Chr.) ab. Überall brachen damals im Lande Unruhen aus: in Galiläa, Peräa und Judäa (Jos. Ant. 17,269–284). Diese Unruhen griffen auf Jerusalem über, als die Landbevölkerung zum Fest in die Stadt strömte. Nach Niederschlagung des Aufstands entschuldigen sich die Jerusalemer damit,

“dass das Volk des *F e s t e s* wegen in Jerusalem so zusammengeströmt sei, und dass der Krieg nicht auf ihren Rat unternommen worden; vielmehr trage lediglich der Übermut der Auswärtigen die Schuld daran; sie selbst seien mit den Römern mehr belagert gewesen, als dass es ihnen in den Sinn gekommen wäre, die Römer zu belagern” (Jos. Ant. 17,293).

Natürlich handelt es sich dabei auch um eine Schutzbehauptung. Aber sie hat einen wahren Kern: Die Landbevölkerung war rebellischer als die Stadt<sup>12</sup>. Darum wurde von da ab an Festtagen die militärische Präsenz der Römer verstärkt, “um etwaige aufrührerische Bewegungen der versammelten Menge zu unterdrücken” (Jos. Bell. 2,224). Solche militärische Präsenz hat rebellische Gesinnung jedoch nur unzureichend dämpfen können, wurde vielmehr selbst zur Quelle neuer Querelen, wie ein zweiter Vorfall ein halbes Jahrhundert später (unter Cumanus 48–52 n. Chr.) zeigt:

“Als nämlich das Volk zum *F e s t* der ungesäuerten Brote nach Jerusalem zusammenströmte, war über der Säulenhalle des Tempels eine römische Kohorte aufgestellt . . . Da zog auf einmal einer der Soldaten seinen Mantel in die Höhe, kehrte mit einer unanständigen Verbeugung den Juden das Gesicht zu und gab einen seiner Stellung entsprechenden Laut von sich” (Jos. Bell. 2,224).<sup>13</sup>

Die Provokation löst Unruhen aus. Es kommt zu Steinwürfen. Eine Panik bricht aus. Viele Menschen kommen um. Weitere Unruhen unter Cumanus spielen sich auf dem Lande ab. Vorfälle unter seinem Nachfolger Felix mögen als drittes Beispiel dienen. Felix hatte die Widerstandsbewegung auf dem Lande zwar erfolgreich bekämpft – mit dem Ergebnis jedoch, dass diese nun in der Stadt aktiv wurde<sup>14</sup>. Ihr erstes Opfer wurde der Hohepriester Jonathan (Jos. Bell. 2, 256); der Mord war u.U. vom römischen Prokurator bestellt (Ant. 20,163). Nach dem Gesetz der Serie kam es zu einer Fülle von Morden:

“Da man den Mord ganz ruhig geschehen liess, kamen in der Folge die Räuber an *F e s t t a g e n* ganz offen zur Stadt, mengten sich unter die Volksmassen und stachen teils die eigenen Feinde, teils

<sup>11</sup> Ein weiterer Vorfall findet sich in Jos. Ant. 17,213f. und 29,118ff. Vgl. noch J. Blinzler, Die Niedermetzlung von Galiläern durch Pilatus: Nov. Test. 11 (1958), S. 24–49.

<sup>12</sup> Zu den Unruhen nach dem Tod des Herodes vgl. M. Hengel, Die Zeloten (1961), S. 331–336. Hengel betont mit Recht die dabei manifest werdenden Spannungen zwischen Stadt und Land (vgl. S. 335). Er hat auch die Vorgeschichte dieser Spannungen erhellt: Das Übergewicht der Stadt gegenüber dem Land hat sich während des allgemeinen ökonomischen Aufschwungs in hellenistischer Zeit entwickelt; vgl. M. Hengel, Judentum und Hellenismus (1969), S. 101f. Noch weiter ging L. Finkelstein, The Pharisees. The Sociological Background of their Faith (1938, 1962<sup>3</sup>), der die gesamte jüdische Religionsgeschichte vom Stadt-Land-Konflikt her deutete.

<sup>13</sup> Bei diesem Furz des Soldaten handelt es sich u.U. um eine verbreitete antijüdische und allgemeine Verachtungsgeste. Sie begegnet in der Schwätzersatire Horaz’: *vin tu curtis Iudacis oppedere* (Sat. I, 9, 70) und bezieht sich dort auf Verletzung der Sabbatruhe durch Geschäfte. Für den Hinweis auf Horaz danke ich Prof. Ph. Vielhauer.

<sup>14</sup> Dazu vgl. Hengel (A. 12), Zeloten S. 49 und 357f.

andere nieder, gegen die sie sich für Geld dinge liessen, und das nicht bloss in der Stadt, sondern manchmal auch im Tempel; denn sie waren so verwegen, auch dort zu morden, ohne dass sie meinten, dadurch einen Frevel zu begehen" (Jos. Ant. 20,165).

Aufschlussreich ist: Die Widerstandskämpfer haben keinen Respekt vor heiligen Orten und Zeiten. Sie nutzen Feste und Tempel für ihre terroristischen Aktivitäten – wahrscheinlich mit gutem Gewissen; denn sie sind überzeugt, den heiligen Willen Gottes zu vollstrecken. Diese Distanz zum Tempel wird auch im letzten Beispiel deutlich. Unter Albinus (62–64/5) drangen Widerstandskämpfer während eines Festes in die Stadt, nahmen den Sekretär des Tempelhüters Eleazar als Geisel mit und erpressten so die Freilassung von zehn inhaftierten Genossen (Jos. Ant. 20,208f.). Die Nachgiebigkeit der Behörden ermunterte zu weiteren Unternehmungen dieser Art:

"Die Räuber suchten jetzt auf jede Weise irgendeinen von Ananus' Angehörigen oder Freunden in ihre Gewalt zu bekommen und hielten sie jedes Mal so lange gefangen, bis einige Sicarier freigegeben wurden. So wuchs ihre Zahl wieder und mit neuem Übermut verwüsteten sie das ganze Land" (Jos. Ant. 20, 210).

Unverkennbar ist, dass die auf dem Lande operierende Widerstandsbewegung in der Tempelaristokratie ihren Feind sah.<sup>15</sup> Für uns ist entscheidend: Die zu den Festen hereinströmende Landbevölkerung musste in den Augen der für die Ordnung verantwortlichen Behörden als Sicherheitsrisiko betrachtet werden, teils weil die Landbevölkerung aufrührerisch war, teils weil die grosse Menge Unruhestiftern Deckung bot. Latente Spannungen zwischen Stadt und Land wurden so an den Festtagen immer wieder manifest.

Das gilt auch für die Passionsgeschichte<sup>16</sup>, wobei wir die Frage ausklammern können, inwieweit diese Spannungen die Geschichte oder die Traditionsgeschichte bestimmt haben. Hohepriester und Schriftgelehrte waren sich darüber einig, dass Jesus nicht am Fest inhaftiert werden sollte, damit es keine Unruhe unter dem Volk gab (Mark. 14,2). Mit "Volk" kann nur das zum Fest hereinströmende Landvolk gemeint sein, die Jerusalemer waren ja ständig präsent. Offensichtlich fürchtete man, dass Jesus unter der Landbevölkerung Sympathien besass. Dazu passt, dass nach dem Einzugsbericht die zum Fest pilgernden Menschen Jesus mit Hosianna feierten (Mark. 11,9) – nicht die Jerusalemer. Seines Leichnams nahm sich Joseph von Arimathia an (Mark. 15,43) – kein Jerusalemer. Für die Aufsichtsorgane war die Jesusbewegung nur ein Sonderfall der vom Land nach Jerusalem hereingeschleppten Unruhen. Deshalb interessierte man sich vor allem für die Herkunft des Petrus und fragte ihn, ob er "zu dem Nazarener Jesus" gehöre (Mark. 14,67). Schon die Tatsache, dass er Galiläer war (Mark. 14,70), machte ihn verdächtig. Die Behörden hatten vermutlich einschlägige Erfahrungen. Nach Luk. 13,1–3 war Pilatus gegen galiläische Pilger in Jerusalem vorgegangen.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Es spricht nichts für die Vermutung, dass die Erpressten mit den Erpressern konspirierten, wie G. Baumbach, *Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildung* (1971), S. 54, vermutet. Zur Politik der Hohenpriester vgl. noch E. M. Smallwood, *High Priests and Politics in Roman Palestine*: *Journ. Theol. Stud.* 13 (1962), S. 14–34.

<sup>16</sup> Mit Recht urteilt Hengel (A. 12), *Zeloten*, S. 371 A. 1: "Auch für das Verständnis der Passion ist er (sc. der Gegensatz von Stadt und Land) wesentlich." Der vorliegende Aufsatz wurde durch diese Bemerkung angeregt.

<sup>17</sup> Blinzler (A. 11), S. 24–49, datiert den Zwischenfall mit guten Gründen auf ein Passafest. Seine weiteren Überlegungen haben den methodischen Mangel, dass sie die Evangelienkomposition zu schnell zur historischen Rekonstruktion heranziehen. Vgl. ferner H. W. Hoehner, *Herod Antipas* (1972), S. 175f.

Unsere erste Hypothese basiert so weit auf zwei Analogieketten: Einerseits stammen die meisten Träger von Drohungen gegen den Tempel vom Lande, andererseits tritt Jesus mit seinem Wort gegen den Tempel bei einer Gelegenheit in die Öffentlichkeit, in der häufig Spannungen zwischen Stadt und Land manifest wurden.

b) Dass die Tempelopposition Jesu eine ihrer Wurzeln in diesen Spannungen zwischen Stadt und Land hatte, lässt sich durch einen Blick auf die *programmatische Tempelopposition* weiter untermauern. Sehen wir von den Samaritanern ab, so gab es zwei Gruppen innerhalb des Judentums, die in programmatischer Opposition zum Tempel standen: die Essener und Zeloten (wobei unter "Zeloten" die ganze Freiheitsbewegung verstanden werden soll). So tief auch die Unterschiede zwischen ihnen und der Jesusbewegung sind, so haben doch alle drei Gruppen gemeinsam, dass sie eine Erneuerung des Judentums anstreben, dessen gegenwärtige Gestalt sie kritisieren. Daher die Opposition zum Tempel.

Die *Essener* lehnten den Opferkult in Jerusalem ab (Jos. Ant. 18,19).<sup>18</sup> Wohl schickten sie Weihegeschenke in den Tempel, der Zutritt zum Heiligtum selbst aber blieb ihnen verwehrt. Was Josephus berichtet, bestätigen die Qumranschriften: Der Tempel wurde als unrein abgelehnt (CD IV, 18; 1QpHab XII,7f. u.ö.). Niemand sollte ihn betreten (CD VI,11–14). Ihm wurde die Gemeinde entgegengestellt, die sich als Heiligtum aus Menschen verstand, in dem Gesetzestaten als Rauchopfer dargebracht wurden (4Qflor I,6f.) und dessen Aufgabe es sei, für das Land zu sühnen (1QS VIII,6–10 u.ö.). Die Behauptung, der eigentliche Tempel Israels zu sein, sowie die Deutung der Nathanweissagung auf die Qumrangemeinde (in 4Qflor I,1–12) haben gewiss polemischen Sinn: Die Qumrangemeinde sollte Ersatz für den verworfenen Tempel sein. Für uns ist wichtig, dass auch diese Tempelopposition ausserhalb Jerusalems beheimatet war: in einer Wüstenoase sowie bei den im Lande verstreut lebenden Essenern. Josephus schreibt zwar, sie seien in jeder "Stadt" anzutreffen (Jos. Bell. 2,124), aber er nennt häufig die Dörfer Palästinas Städte. Philo berichtet aus der Perspektive der Grossstadt Alexandria zuverlässiger über die Essener:

"Diese bewohnen nur vornehmlich Dörfer und meiden die Städte um der den Städten eigenen Ungebundenheit willen, wohl wissend, dass durch den Umgang – gleich einer Krankheit aus schädlicher Luft – eine für die Seelen unheilbare Berührung erwächst. Die einen treiben Ackerbau, die andern üben verschiedene friedsame Handwerke, und so nützen sie sich selbst und den Nächsten" (Philo, *Omnis probus* 76).

Ähnliche Vorbehalte gegenüber städtischem Leben weiss Philo von den Therapeuten zu berichten (*Vit.cont.* 19ff.). Dabei muss man in Rechnung stellen, dass die Sehnsucht des Grossstädtlers nach dem "einfachen Leben" diese Aussagen gefärbt haben könnte.

Hinter den terroristischen Aktionen der *Zeloten* stand ein religiös-soziales Programm.<sup>19</sup> Anfang des jüdischen Krieges führte ihr "Eifer" für das Gesetz zu einer Tempelreform. Josephus berichtet, "Räuber", die vom Land in die Stadt hereingekommen seien (Jos. Bell. 4,128), hätten sich die Wahl der Oberpriester angemasst, alte Familienprivilegien abgeschafft (Bell. 4,147) und seien schliesslich zur Wahl eines neuen Hohenpriesters geschritten:

"Zufällig traf nun das Los einen Menschen, an dessen Person das Frevelhafte ihres Beginns so recht offenkundig wurde, einen gewissen Phannias nämlich, den Sohn Samuels aus dem D o r f e

<sup>18</sup> Zur Bedeutung des Tempels für Qumran vgl. B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament* (1965); G. Klinzing, *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament* (1971).

<sup>19</sup> Dieses religiös-soziale Programm hat Hengel (*A. 12*), *Zeloten*, bes. S. 93–150 klar herausgearbeitet.



Aphtha. Abgesehen davon, dass er nicht von Hohenpriestern abstammte, war er auch so ungebildet, dass er nicht einmal wusste, was Hohepriestertum eigentlich sei. Wider seinen Willen schleppten sie ihn vom Lande herein" (Jos. Bell. 4,155f.).

Es blieb nicht bei dieser Provokation der alten städtischen Aristokratie; sie wurde zum grössten Teil umgebracht. Und auch sonst übten die vom Lande kommenden Widerstandskämpfer eine schreckliche Terrorherrschaft über die Stadtbevölkerung aus, die eher zum Ausgleich mit den Römern neigte und daher als unzuverlässig galt. Vier ländliche Gruppen tyrannisierten die Stadt: Galiläer unter der Leitung des Johannes von Gischala (Jos. Bell. 4,121ff.559), Judäer unter Simon, dem Sohn des Gioras (Jos. Bell. 2,652; 4,503), die Tempelzeloten unter Eleazar (Jos. Bell. 4,135ff.)<sup>20</sup> und die Idumäer (Jos. Bell. 4,224ff.). Es ist zwar wahrscheinlich, dass zu diesen Gruppen jeweils auch Jerusalemer Stadtbürger gehörten, in der Hauptsache stammten sie jedoch vom Land. Ihr Terror wird nur verständlich, wenn man annimmt, dass sich in ihm ein lang angestauter Hass gegen die Stadt – insbesondere ihre Aristokratie – entlud. Wie bei den Essenern scheint es übrigens auch bei den Zeloten grundsätzliche Vorbehalte gegenüber städtischem Leben gegeben zu haben. Hippolytus berichtet von Zeloten und Sikariern (die er merkwürdigerweise als eine Gruppe der Essener betrachtet), sie hätten keine Münze wegen der auf ihnen befindlichen Bilder angerührt. Ausserdem gingen sie "in keine Stadt, damit keiner durch ein Tor schreite, auf dem Bildsäulen ständen" (Hipp. Adv. haer. 9,26). Auch hier finden wir eine grundsätzliche Distanz zur Stadt – genauer: zur hellenistischen Stadt.

Die Tempelopposition Jesu kennt dagegen keine grundsätzliche Distanzierung gegenüber der Stadt<sup>21</sup>. Sie hat auch keinen programmatischen Charakter: Weder ist ein Reformprogramm für den Jerusalemer Tempel erkennbar noch eine neue Gemeindeorganisation, die beansprucht, der neue Tempel zu sein.

Prophetische und programmatische Tempelopposition haben jedoch *gemeinsam*, dass sie auf dem Lande verwurzelt waren. Das ist belegbar. Belegbar ist ferner ein Gegensatz zwischen Stadt und Land, der sich vor allem im politischen Verhalten zeigt. Alle weiteren Schlüsse sind Interpretation. Eine begründete Interpretation ist m.E. der Schluss, dass die im 1. Jahrhundert n. Chr. sichtbar werdende Tempelopposition von den Spannungen zwischen Stadt und Land genährt wurde und dass auch die Tempelweissagung Jesu in dieses Spannungsfeld hineingehört. Es dürfte ja plausibel sein, dass sich Prophetie gerade in sozialen Spannungsfeldern entwickelt. Ebenso plausibel ist aber auch, dass sie damit nicht erklärt und "abgeleitet" ist. Soziale Spannungen zwischen Völkern, Schichten oder anderen Gruppen gab es immer, nicht immer aber traten Propheten auf. Vielmehr müssen

<sup>20</sup> M. Smith, *Zealots and Sicarii, their Origins and Relations*: Harv. Theol. Rev. 64 (1971), 1–19, hat S. 15ff. mit Recht die ländliche Herkunft der Tempelzeloten betont, irrt aber, wenn er sie als Exponenten einer "peasant piety" deutet. Die Tempelzeloten waren Priester. So mit Recht M. Hengel, *Zeloten und Sikarier*: Josephus-Studien. Festschrift f. O. Michel (1974), 175–196, S. 195; G. Baumbach, *Zeloten und Sikarier*: Theol. Lit. zeit. 90 (1965), S. 727–740. Dabei ist zu beachten, dass die meisten Priester ausserhalb Jerusalems ihren Wohnsitz hatten. Ländliche Herkunft und priesterlicher Charakter der Bewegung widersprechen einander nicht.

<sup>21</sup> Es gibt einige Worte, die eine Distanz gegenüber urbaner Kultur zeigen: Matth. 11,7–9, wo "weiche Kleider" und "königliche Häuser" abgewertet werden; ferner Mark. 13,1, wo die Jünger über die Bauten des Tempels staunen. Das erinnert ein wenig an Provinzler, die selten in die Metropole kommen. D. Claessens, *Kapitalismus als Kultur* (1973), S. 84, hat sehr anschaulich das Staunen eines Dorfbewohners beschrieben, der in eine mittelalterliche Stadt kommt. Er hat "viel zu bewundern: Steinhäuser, viele Häuser (mehr als 'drei nebeneinander' musste zu dieser Zeit bereits als 'viel' beeindruckend!), gepflasterte Strassen, Glasfenster (Butzenscheiben) in den Häusern, grössere Kirchen, sehr viele Menschen . . ."

soziale Situationen immer schon im Lichte bestimmter Traditionen gedeutet werden, um handlungsbestimmend zu werden<sup>22</sup>; nur so gehen sie in unsere Überlieferungen ein. Auch die Tempelopposition im römischen Palästina wird erst verständlich, wenn man die radikaltheokratische Tradition Israels in Rechnung stellt: das Bewusstsein, dass Gott selbst in Israel als König herrscht. Auch der jüdische Tempelstaat stand in dieser Tradition. Er verstand sich als eine "Theokratie" (Jos. Contra Ap. 2,165), war aber de facto eine "Aristokratie" (Jos. Ant. 20,229). Denn Gott herrschte in ihm mittels der Jerusalemer Tempelaristokratie. "Radikaltheokratisch" nennen wir alle Bewegungen, in denen die Herrschaft Gottes gegen ihre theokratischen Vermittler ausgespielt wurde. Radikaltheokratische Bewegungen waren die Essener, Zeloten, die Jesusbewegung. Geschichtliche Voraussetzung für das Aufkommen solcher radikaltheokratischer Bewegungen war die Kompromittierung der theokratischen Vermittler.

Zu fragen ist daher in unserem Fall: Wodurch konnte der Tempel im 1. Jahrhundert n. Chr. als so kompromittiert erscheinen, dass verschiedene radikaltheokratische Strömungen in Opposition zu ihm standen. Es sei auf drei mögliche Gründe hingewiesen:

1. Tempelopposition konnte Opposition gegen den Erbauer des Tempels sein. Der Idumäer Herodes war für die Strenggläubigen kein vollwertiger Jude. Ihm fehlte dynastische Legitimität. Seine prorömische Integrationspolitik musste ihn verdächtig machen.<sup>23</sup> Er war gewiss nicht der ideale Erbauer des jüdischen Heiligtums. Nun hören wir bei Josephus, dass der Plan zum Tempelbau zunächst Unruhe auslöste (Jos. Ant. 15,388), angeblich nur, weil man fürchtete, Herodes würden nach Abriss des alten Tempels die Mittel für den Aufbau fehlen. Könnte hinter dieser Furcht nicht eine sehr viel grundsätzlichere Ablehnung des herodäischen Tempelbaus stehen?

2. Tempelopposition konnte ferner Opposition gegen den Stil des Bauwerks sein. Sein hellenistischer Stil war Wahrzeichen der vorsichtigen Integrationspolitik des Herodes. Sinnfällig wurde sie in jenem goldenen Adler über der Pforte (Jos. Ant. 17,151), dem Symbol des römischen Imperiums, dem Zeichen der Legionen und des Kaisers<sup>24</sup> Er verstieß gegen das Bilderverbot. Um ihn zu beseitigen, gab es kurz vor dem Tode des Herodes noch eine Verschwörung, die mit der Hinrichtung der Verschwörer endete (Ant. 17,149–167). Nach dem Tode des Herodes aber versammelten sich deren Sympathisanten im Tempel und verlangten von dem designierten Nachfolger Archelaos Rache für die Hinrichtung. Dabei erhielten sie Unterstützung vom Land (Bell. 2,9ff.; Ant. 17,213ff.). Archelaos musste mit seiner ganzen Streitmacht eingreifen, um eine Verbindung der vom Land einströmenden Rebellen mit den im Tempel versammelten Aufrührern zu verhindern.

3. Tempelopposition konnte schliesslich auch Opposition gegen die Tempelaristokratie sein. Der Unmut der Essener richtete sich nicht zuletzt gegen die nichtzadokidischen hasmonäischen Hohenpriester. Um die Hasmonäer auszuschalten, griff Herodes daher zunächst auf eine legitime hohepriesterliche Familie zurück (Jos. Ant. 15,22.40). Bald

<sup>22</sup> Vgl. R. K. Merton, *Die Eigendynamik gesellschaftlicher Voraussagen*: E. Topitsch (Hrsg.), *Logik der Sozialwissenschaften* (1967), 144–161, S. 145. Er erläutert dort das Thomas-Theorem, das besagt, "dass Menschen ihr Verhalten nicht nur nach den objektiven Gegebenheiten einer Situation ausrichten, sondern auch, und mitunter vorwiegend, nach der Bedeutung, die diese Situation für sie hat"

<sup>23</sup> Zur Problematik des herodäischen Königtums vgl. A. Schalit, *König Herodes* (1969), bes. S. 146ff., 403ff., 483ff.

<sup>24</sup> Zum goldenen Adler vgl. Schalit (A. 23), S. 734.

aber setzte er nach Gutdünken ein, wen er wollte. Erst die Tempelzeloten besetzten das Hohepriesteramt wieder mit einem Zadokiden.<sup>25</sup>

Es gab somit einige sachliche Gründe für eine Opposition gegen den herodäischen Tempel, Gründe, die sowohl in Jerusalem als auch auf dem Lande eine Rolle spielen konnten, auf dem Lande aber wohl nachhaltiger wirksam waren. Denn in der Stadt gab es gute Gründe, sich mit dem herodäischen Tempel abzufinden, ja, sich mit ihm zu identifizieren.

## 2.

Die Tempelweissagung lief den *Interessen* des ganzen *Jerusalemers Gemeinwesens* allzu sehr entgegen, als dass sie hier nicht auf Ablehnung hätte stossen müssen.

Der priesterlichen Aristokratie verschaffte der Tempel viele Einkünfte: religiöse Steuern (vor allem Zehnt und Erstlinge), Anteile an den Opfern, unregelmässige Zuwendungen wie Gelübde und Bussen.<sup>26</sup> Umstritten war deren Verteilung. Kurz vor dem jüdischen Krieg ist es zu heftigen Verteilungskämpfen gekommen: Die Hohenpriester sollen den Priestern ihren Anteil am Zehnten mit Gewalt genommen haben, so dass einige ärmere Priester verhungerten (Jos. Ant. 20,181. 206f.).<sup>27</sup> Im (städtischen und ländlichen) *clerus minor* könnte man am ehesten eine latente Tempelopposition vermuten. Jene Zeloten, die sich im reformierten Heiligtum verschanzten, rekrutierten sich wahrscheinlich aus ihm. Materielle Interessen banden jedoch nicht nur die Priesterschaft an den Tempel: Viehhändler, Geldwechsler, Gerber und Schuster lebten mehr oder weniger vom Opferkult. Die vielen Pilger waren auf Dienstleistungen der Bevölkerung angewiesen; ihr Konsum wurde religiös gefordert und gefördert: Neben dem den Priestern zu zahlenden Zehnten verlangte das Gesetz theoretisch einen zweiten Zehnten, den jeder Israelit in Jerusalem verzehren sollte (Deut. 12,22ff.). Der brachte den Jerusalemern keine zusätzliche Belastung, ihrem Geschäft aber Vorteile. Ferner gab es unter ihnen die Bestrebung, mit Berufung auf die Heiligkeit der Stadt Befreiung von steuerlichen Belastungen zu erreichen. Das zeigt ein angeblicher Erlass des syrischen Königs Demetrius, der der Stadt Jerusalem aufgrund ihrer Heiligkeit u.a. Steuerfreiheit zusicherte (1. Mark. 19,25–45). Das waren natürlich Wunschphantasien. Hin und wieder hat man mit solchen Wünschen wohl Erfolg gehabt: Vitellius erliess eine Umsatzsteuer für die auf dem Jerusalemer Markt verkauften Früchte (Jos. Ant. 18,90; vgl. 17,205). Agrippa I. verzichtete auf eine die Häuser der Jerusalemer belastende Vermögenssteuer (Ant. 19,299). Um so mehr wurde das Land herangezogen: Als es vor dem jüdischen Krieg Steuerrückstände gab, wehrt man sich in Jerusalem entschieden gegen eine Belastung der Tempelkasse (Jos. Bell. 2,193–296); anstatt dessen ziehen Vertreter der städtischen Aristokratie auf die Dörfer, um dort die Steuerschuld einzutreiben (Bell. 2,405). Falls

<sup>25</sup> Vgl. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu* (1969<sup>3</sup>), S. 215–218.

<sup>26</sup> Zu den Einkünften vgl. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 2 (4. Aufl. 1901–1909), S. 301–312; F. C. Grant, *The Economic Background of the Gospels* (1926), S. 94–96; Jeremias (A. 25), S. 120–124.

<sup>27</sup> A. Büchler, *Der galiläische 'Am-Ha'ares des zweiten Jahrhunderts* (1906, Neudr. 1968), führt S. 17 A. 1 diesen Verteilungskampf auf eine "ausserordentliche Zunahme der Verzehntung" zurück. Wahrscheinlicher ist, dass die Einkünfte knapper geworden waren und daher erbitterter über ihre Verteilung gestritten wurde.

sich beide Aktionen auf dieselbe Steuerschuld beziehen, wäre die Differenz der Beträge aufschlussreich: Gessius Florus, der römische Prokurator, forderte 17 Talente, die Aristokratie sammelte dagegen 40 Talente ein. Galt die Differenz als "Provision"? Falls es sich um die Steuerschuld verschiedener Jahre handelt, würde die wachsende Summe eine wachsende Unwilligkeit zur Steuerentrichtung anzeigen. Wie dem auch sei: Die Jerusalemer hatten Vorteile aufgrund der Heiligkeit ihrer Stadt, d.h. aufgrund des Tempels. Jede Infragestellung des religiösen Status der Stadt musste daher auch den materiellen Status ihrer Bewohner in Frage stellen.

Darum ist verständlich, warum man auf jeden Versuch empfindlich reagierte, die "Heiligkeit" der Stadt anzutasten. Das ist gerade für die Zeit des Pilatus bezeugt. Dieser hatte versucht, römische Hoheitszeichen heimlich in die Stadt zu schaffen. Er scheiterte jedoch zwei Mal am Widerstand der Jerusalemer (Philo, *Leg. adGaium* 276ff.; *Jos. Ant.* 18,55–59),<sup>28</sup> selbst dann, als er nur Schilder mit dem Namen des Kaisers innerhalb eines römischen Verwaltungsgebäudes anbringen wollte. Nach Ablösung des Pilatus ging man mit Forderungen noch weiter: Der syrische Legat Vitellius wurde sogar aufgefordert, ganz Judäa (also nicht nur Jerusalem) mit römischen Hoheitszeichen zu verschonen. Vitellius nahm daraufhin einen grossen Umweg in Kauf, um im Hinterland seines Feldzugs gegen die Nabatäer Ruhe zu haben (*Jos. Ant.* 18,121). Dieser Eifer für die Heiligkeit Jerusalems war gewiss religiös begründet. Es waren religiöse Motive, die Jerusalem Menschen, Geld, Waren und Handel zuführten.<sup>29</sup> War die wirtschaftliche Basis Jerusalems aber erst einmal auf der Religion gegründet, so gab es handfeste wirtschaftliche Gründe, jene religiösen Motive zu verstärken, denen Jerusalem seinen Sonderstatus verdankte. Niemand hat m.E. das Recht, die Frage zu verbieten, ob der religiöse Eifer der Jerusalemer grundsätzlich anders zu beurteilen ist als die Aufregung der Epheser, die angesichts der christlichen Predigt um ihre Andenkenindustrie fürchteten (*Apg.* 19,23ff.). Zusammenhänge, die für heidnische Kulte bereitwillig zugestanden werden, können beim jüdischen und christlichen Kult nicht a priori ausgeschlossen werden. Das gilt auch für die Tempelweissagung Jesu.

### 3.

Hier können wir diese Zusammenhänge noch etwas konkreter fassen. Wenn Jesus Zerstörung und Neuerrichtung des Tempels ankündigte, so mussten sich alle die angesprochen fühlen, *die am Tempel bauten*.

Man baute schon seit 20/19 v. Chr., die äusseren Hallen und der innere Tempel waren schon seit 9/8 v. Chr. fertig. Aber seitdem wurde ständig weiter gebaut. Das Joh. nimmt darauf Bezug. Die "Juden" reagieren dort auf die Tempelweissagung mit den Worten: "46

<sup>28</sup> Zu den beiden Vorfällen vgl. C. H. Kraeling, *The Episode of the Roman Standards at Jerusalem*: *Harv. Theol. Rev.* 35 (1942), S. 263–289; P. L. Maier, *The Episode of the Golden Roman Shields at Jerusalem*: *ibid.* 62 (1969), S. 109–122, der mit Recht zwei verschiedene Ereignisse annimmt. S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots* (1967), S. 68ff., sieht in ihnen eine Tendenz zu extensiveren Auslegung des Bilderverbots; S. Perowne, *The Later Herods* (1958), S. 51ff., einen wachsenden Autoritätsverfall des Pilatus.

<sup>29</sup> Vgl. die Ergebnisse von Jeremias (*A.* 25), 1–98, S. 41. 65. 82. 84. 97. Meine Ausführungen über die soziale und ökonomische Situation Jerusalems stützen sich vor allem auf dies bewundernswerte Buch. Es zeigt im übrigen, dass soziologische Fragestellungen schon immer Bestandteil historisch-kritischer Forschung waren.

Jahre lang wurde dieser Tempel erbaut, und du willst ihn in drei Tagen errichten? ” (Joh. 2,20). Die Wahrheit ist, dass man über 80 Jahre an ihm baute, bis er unter Albinus (62–64 n. Chr.) fertig war. Wie kam es zu dieser langen Bauzeit, zu jenem Missverhältnis zwischen den 10 Jahren, in denen zügig die wichtigsten Bauten errichtet wurden, und weiteren 70 Jahren des Ausbaus? <sup>30</sup> Das Problem wird noch verwickelter, wenn man die Angaben des Josephus über die Zahl der Bauarbeiter betrachtet. Herodes stellte 11.000 Arbeiter ein; nach 80 Jahren sind daraus 18.000 geworden (Jos. Ant. 15,390; 20,219). Unter der Voraussetzung, dass Josephus an beiden Stellen im gleichen Masse übertreibt – und er übertreibt gewiss –, kann man errechnen, dass sich die Zahl der Bauarbeiter um 63,5 % in 80 Jahren erhöht hat – und das trotz Beendigung der extensiven Arbeiten nach 10 Jahren. Des weiteren kann man folgende, allerdings sehr fiktive Rechnung durchführen: Wenn man die Einwohnerzahl Jerusalems samt Vororten mit ca. 220.000 ansetzt – so A. Byatt, der den Grössenordnungen bei Josephus viel Vertrauen schenkt und somit eine kongeniale Schätzung bietet<sup>31</sup> –, so wären am Ende des Tempelbaus 8,2 % aller Jerusalemer Bauarbeiter am Tempel gewesen. Ca. 20 % wären direkt vom Tempelbau abhängig gewesen, wenn man auf jeden Arbeiter zwei bis drei Familienangehörige rechnet. Und damit wäre erst ein Teil der vom Tempel abhängigen Bevölkerung erfasst. Wie kommt es nun, dass der Tempel seine “Kapazitäten” in diesem Masse ausweiten konnte? Diese Entwicklung hat einen ökonomischen und einen sozialen Aspekt. Ökonomisch gesehen konnte der Tempel unabhängig von wirtschaftlichen Gesichtspunkten haushalten. Der Tempelbau wurde aus dem gut ausgestatteten Tempelschatz finanziert (Jos. Bell. 5,187.189; vgl. Tac. Hist V,8), dessen aus der ganzen Diaspora stammende Einkünfte von lokalen Krisen relativ unabhängig waren und durch die lange Friedenszeit seit Augustus gewiss zugenommen hatten. Der Tempel akkumulierte auf jeden Fall viel Kapital. Sabinus erbeutete bei seiner Plünderung des Tempelschatzes 400 Talente (Jos. Ant. 17,264). Es war zweifellos ökonomische Klugheit, wenn Herodes dies Kapital wieder produktiv werden liess. Hinzu kommt die soziale Komponente des Tempelbaus. Herodes verschaffte so vielen Menschen Arbeit, vor allem einigen ärmeren Priestern. Unter den 11.000 Tempelarbeitern befanden sich nämlich 1.000 Priester, die mit dem Bau des inneren Tempels beauftragt waren. Sie waren arm. Denn Herodes liess ihnen nicht nur Bau- und Zimmerhandwerk beibringen, sondern auch priesterliche Kleidung verschaffen (Jos. Ant. 15,390). Diese soziale Komponente des Tempelbaus wird bei Einstellung der Arbeiten noch deutlicher:

“Um diese Zeit war der Tempel vollendet. Als das Volk nun die Bauleute, mehr als 18.000 an der Zahl, ohne Arbeit sah, hatte es zu erwarten, dass sie um Verdienst verlegen sein würden, da sie früher durch die Arbeit am Tempel sich ihren Unterhalt erworben hatten. Nun wollte man auch aus Furcht vor den Römern kein Geld mehr aufbewahren und deswegen den Tempelschatz zur Befriedigung der Bauleute verwenden; denn wenn einer auch nur eine Stunde am Tage gearbeitet hatte, erhielt er den Lohn dafür gleich ausgezahlt. Daher ersuchte man den König, die östliche Halle wiederherzustellen” (Jos. Ant. 29,219f.).

Agrippa II. lehnte diesen Vorschlag ab, aber er gestattete, Strassen zu pflastern. Später scheint man dann doch noch neue Bauten am Tempel begonnen zu haben (Jos. Bell.

<sup>30</sup> Es hat während des Baus Rückschläge gegeben: vgl. Jos. Ant. 17,261ff.; Bell. 2,49f.; S. Perowne, *Herodes der Grosse* (1957), S. 166.

<sup>31</sup> A. Byatt, *Josephus and Population Number in First Century Palestine: Pal. Expl. Quart.* 105 (1973), S. 51–60. Meist wird die Einwohnerzahl für sehr viel geringer gehalten. J. Jeremias, *Die Einwohnerzahl Jerusalems zur Zeit Jesu: Zs. Deutsch. Pal.-Ver.* 66 (1943), S. 24–31, nennt 25–30.000, ders., *Jerusalem* (A. 25), S. 96, 55–95.000; Finkelstein (A. 12), S. 609, denkt an 75.000.

5,36ff.). Wir können daraus schliessen, dass die Tempelarbeiter ein einflussreiche Gruppe waren. Sie konnten ihre Weiterbeschäftigung zum Politikum machen und König Agrippa II. zur Revision eines Beschlusses bewegen. Sie waren auch darin begünstigt, dass sie sofort bezahlt wurden. Und vermutlich wurden sie gut bezahlt. Aus b. Yoma 38a erfahren wir von streikenden Tempelarbeitern (den Herstellern von Schaubrot und Räucherwerk), die erst nach einer Erhöhung der Löhne um 100 % zur Arbeit zurückkehren. Es waren "phantastische Löhne"<sup>32</sup>. Wichtig ist uns aber nicht nur deren Höhe, sondern die interessenbewusste Konfliktbereitschaft der Tempelarbeiter.

Stellen wir diese Interessen der Tempelarbeiter in Rechnung, so verstehen wir auch die heftigen Reaktionen auf Versuche römischer Präfekten bzw. Prokuratoren, Teile des Tempelschatzes in ihrem Sinne zu verwenden. – So hatte Pilatus den vernünftigen Plan, eine lange Wasserleitung nach Jerusalem zu bauen. Das Vorhaben sollte durch die Tempelkasse finanziert werden, was legitim war. Der Plan erregte jedoch den Volkszorn. Es kam zu Aufläufen, Zwischenfällen und Toten (Jos. Ant. 18,60–62). Natürlich kann man es nicht beweisen, aber es ist m.E. plausibel, dass vor allem die Tempelarbeiter Grund hatten, sich dem neuen Vorhaben entgegenzusetzen. Sie konnten von der Tempelkasse nur dann ungestört profitieren, wenn aus ihr nur "heilige" Zwecke finanziert wurden.<sup>33</sup> – Ein zweiter Vorfall ereignete sich unter Gessius Florus (etwa 66 n. Chr.). Als die jüdische Provinz mit dem Tribut in Rückstand war, wollte der Prokurator das fehlende Geld dem Tempelschatz entnehmen "unter dem Vorwand, der Kaiser habe das Geld nötig". Das Volk strömte daraufhin empört in den Tempel, beschimpfte Florus. Einige gingen umher und bettelten um Almosen "für den armen, unglücklichen Florus" (Jos. Bell. 2,293f.). Auch bei diesem Vorfall standen die Interessen aller derer auf dem Spiel, die direkt aus der Tempelkasse bezahlt wurden – insbesondere die der Bauarbeiter, deren Beschäftigung und rasche Entlohnung (nach Ant. 20,219f.) ausdrücklich mit der Furcht vor derartigen römischen "Übergriffen" begründet wurden.

Wenn also jemand in Jerusalem mit einer Prophetie gegen den Tempel auftrat und dessen Zerstörung ankündigte, so müssen das diejenigen als Kampfansage verstanden haben, die den Tempel mit ihren Händen erbaut hatten und deren sozialer Besitzstand von diesem Tempelbau abhing. Wurde hier nicht die Legitimität ihrer Arbeit grundsätzlich in Frage gestellt? Auch die Weissagung eines wunderbar errichteten neuen Tempels entsprach nicht ihrer Interessenlage – zumindest nicht die Errichtung eines Tempels, der "nicht mit Händen gemacht ist". Es dürfte nicht schwer gefallen sein, die Tempelweissagung als einen Versuch hinzustellen, den Tempelbau zu sabotieren. Damit aber konnte man an die existenziellen Ängste vieler Menschen in Jerusalem appellieren.

<sup>32</sup> So Jeremias (A. 31), S. 28. Eine Tabelle mit allen für die Zeit belegbaren Lohnstufen findet sich bei D. Sperber, *Costs of Living in Roman Palestine: Journ. of the Econom. and Soc. Hist. of the Orient* 8 (1965), S. 248–271. Er rechnet aufgrund von b. Yoma mit 1,2, 2,4 bzw. 4,8 Denar. Das wäre überdurchschnittlich, wenn man z.B. an den einen Denar Tageslohn aus Matth. 20, 1–16 denkt.

<sup>33</sup> Es kann nicht die Tempelaristokratie gewesen sein, die sich dem Unternehmen entgegensetzte. Sie muss der Finanzierung des Äqudukts durch die Tempelkasse zugestimmt haben. Hätte sich Pilatus das Geld gewaltsam verschafft, so hätte er den tabuisierten Tempelbezirk betreten müssen. Davon würden wir gewiss hören. Ausserdem war der Tempel nach Schekalim IV, 2 dazu verpflichtet, für die Wasserversorgung der Stadt zu sorgen; vgl. Jeremias (A. 25), S. 16f. A. 11. Man muss die protestierenden Gruppen daher im Volk suchen, nicht in der Aristokratie. Diese hat möglicherweise Pilatus von der bevorstehenden Demonstration in Kenntnis gesetzt. Wenigstens ist Pilatus gut vorbereitet. Vgl. dazu P. L. Maier, *Pilatus* (1970), S. 357.

In diesem Zusammenhang muss auf das auffällige Phänomen hingewiesen werden, dass die Anklage gegen Jesus zweifach begründet wird, und zwar sowohl beim Verhör vor dem Synhedrium als auch in der Kreuzigungsszene. Hier wie dort wird an erster Stelle die Tempelweissagung, an zweiter Stelle der Messiasanspruch Jesu gegen ihn vorgebracht (Mark. 14,57–64; 15,29–32). Die Vorwürfe werden dabei verschiedenen Gruppen zugeschrieben: der Vorwurf des Messianitätsanspruchs wird vom Hohenpriester (14,61) bzw. von den Hohepriestern mit den Schriftgelehrten (15,31) erhoben, der Vorwurf der negativen Tempelweissagung dagegen von anonymen Sprechern, nämlich *tínes* in Mark. 14,57, *paraporeuómenoi* in 15,29f. Da die Tempelaristokratie in 15,31 mit *homoíōs* von den „Vorübergehenden“ abgehoben wird, dürfen wir als Subjekt der zweiten Anklage einfachere Leute vermuten, die nicht zur Aristokratie gehörten. Diese Differenzierung bewegt sich innerhalb dessen, was aufgrund soziologischer Erwägungen als möglich erscheint: Die Spitzen des Staates interessierten sich primär für den politischen Aspekt der Jesusbewegung, der mit dem Messianitätsgedanken gegeben war. Jede messianische Bewegung konnte die Autonomie der von der Aristokratie beherrschten Institutionen in Frage stellen (vgl. Joh. 11,48). Vor Pilatus spielt daher nur der Messianitätsanspruch eine Rolle; von der Tempelweissagung hören wir dabei nichts (Mark. 15,1–5). Das einfache Volk war dagegen kaum wegen messianischer Ansprüche oder Erwartungen gegen Jesus einzunehmen. Hier zog die Angst um Tempel und Tempelbau, die ökonomisch fundiert war. Auch Stephanus wurde später wegen seiner tempelkritischen Äusserungen vom aufgebracht „Volk“ gelyncht (Apg. 7,54ff.).<sup>34</sup> Falls etwas Richtiges daran ist, dass die Aristokratie die Menge mit Erfolg gegen Jesus aufgehetzt hat (Mark. 15,11), so hätte sie in der Tempelweissagung ein hervorragendes Mittel dazu besessen.

\*

Mit all dem soll nicht gesagt werden, die entsprechenden Passagen seien historisch. Sicher ist nur, dass sie historisch möglich sind. Sicher besteht auch kein Grund zu der verbreiteten Gewissheit, es handle sich weithin um historisch ganz unzuverlässige Texte. Aber es sei noch einmal daran erinnert: Die aufgewiesenen strukturellen Faktoren können sowohl auf die Geschichte wie auf die Traditionsgeschichte eingewirkt haben.<sup>35</sup>

Die Jesusbewegung hat auf jeden Fall alle mit dem Tempel verbundenen Gruppen gegen sich aufgebracht, Gruppen, die nicht nur zu den obersten Kreisen gehörten. Und so müssen wir vielleicht eine manchem lieb gewordene Vorstellung korrigieren, die Vorstellung, dass Jesus nur mit der Tempelstaatsaristokratie und den Römern in Konflikt geraten sei: ein Angehöriger der Unterschicht mit der Oberschicht. Generell sei gesagt, dass sich soziale Konflikte nicht auf Gegensätze zwischen Unter- und Oberschicht reduzieren lassen. Dieser fundamentale Gegensatz wird immer wieder von anderen Spannungen überlagert: von interethnischen Aggressionen, von Generationskonflikten,

<sup>34</sup> Zu Stephanus vgl. M. Hengel, *Zwischen Jesus und Paulus*: Zs. Th. Ki. 72 (1975), S. 151–206, bes. S. 188ff.

<sup>35</sup> Wenn ich hinter manche allzu selbstsichere historische Skepsis ein Fragezeichen setze, so ist das kein Rückfall hinter die Erkenntnisse formgeschichtlicher Methode. Die formgeschichtliche Skepsis ist durch soziologische Überlegungen bestimmt: durch die Annahme eines traditionsprägenden Sitzes im Leben. Wenn ich aufgrund soziologischer Erwägungen hin und wieder zu einem etwas grösserem Vertrauen in die Historizität der Überlieferungen neige, so bewegt sich meine Argumentation im Rahmen der Formgeschichte.

von der Konkurrenz zwischen Machteliten oder – wie in unserem Falle – von sozioökologischen Antagonismen zwischen Stadt und Land. Auf Seiten der Stadt treten ja nicht nur die Führer des Volkes auf, sondern auch einfache Leute. Umgekehrt hat Jesus nicht nur bei der einfachen Landbevölkerung Sympathien, sondern auch bei dem “Ratsherrn” Joseph von Arimathia.

Ich hoffe, mit der vorgelegten Faktoren- und Funktionsanalyse gezeigt zu haben, dass die Tempelweissagung in einem Spannungsfeld tiefgreifender Konflikte steht, dass sie sowohl in ihnen verwurzelt ist als auch in dieses Spannungsfeld hineinwirkt.

Abschliessend sei betont, dass die Tempelweissagung ihrer Intention nach den skizzierten sozialen Kontext transzendiert. Denn in ihr wird ja gerade die Sehnsucht nach einem Tempel laut, der unmittelbar von Gott stammt und nicht in das Netz menschlicher Interessen verflochten ist. Es ist die radikaltheokratische Sehnsucht nach Unmittelbarkeit Gottes, die sich in der *basileía*-Verkündigung in politischer Metaphorik, in der Tempelweissagung in kultischer Metaphorik artikuliert hat. Und so begegnet uns in dieser Überlieferung der fundamentale Doppelcharakter aller religiösen Überlieferung<sup>36</sup>: Sie ist durch ihren sozialen Kontext bedingt (meist in sehr viel grösserer Masse, als religiöses Selbstverständnis das wahrhaben will), zugleich aber wird in ihr ein “Ruf zur Freiheit” laut – einer Freiheit von aller Fremdbestimmung. Und dieser Ruf wird um so eindringlicher vernehmbar, je mehr kritische Analyse ihre reale Abhängigkeit aufdeckt.

*Gerd Theissen, Bonn*

<sup>36</sup> Der Begriff des “Doppelcharakters” ist von Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie* (1970), S. 334–387, übernommen: Nicht nur ästhetische, sondern alle geistigen Phänomene sind sowohl autonom als auch bedingt. Die Analyse der Bedingtheit geistiger Prozesse soll nicht deren Autonomiebewusstsein untergraben, sondern Autonomie als oppositionelle Autonomie erkennbar werden lassen. Diese und andere hermeneutische Konsequenzen einer soziologischen Fragestellung für die Interpretation des Neuen Testaments können hier leider nicht diskutiert werden. Das vorgelegte Beispiel einer soziologischen Analyse kann wahrscheinlich besser als theoretische Erörterungen zeigen, dass soziologische Fragestellungen nur eine Vertiefung historisch-kritischer Forschung darstellen. Sie sind kein radikaler Neueinsatz. Bisher ist mir auch noch kein Argument gegen die Legitimität soziologischer Fragestellungen in der Exegese begegnet, das sich nicht im Grunde gegen eine historisch-kritische Forschung überhaupt richtet. Antisozilogische Affekte (die man sowohl bei orthodoxen Marxisten wie orthodoxen Christen findet) belegen einmal mehr, dass historisch-kritisches Bewusstsein etwas Unwahrscheinliches, keineswegs Selbstverständliches ist.