

# Jesus in und jenseits von Jerusalem : zur Rolle Jerusalems im Johannesevangelium anhand von Joh 2, 13-23 und Joh 4, 24-26

Autor(en): **Kobel, Esther**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **69 (2013)**

Heft 4

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877680>

## **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.

# Jesus in und jenseits von Jerusalem

## Zur Rolle Jerusalems im Johannesevangelium anhand von Joh 2,13-23 und Joh 4,24-26

### *Jesus in Jerusalem*

Jerusalem stellt im Johannesevangelium den Hauptschauplatz von Jesu Wirken dar.<sup>1</sup> Während die Synoptiker jeweils eine einzige Reise Jesu von Galiläa nach Jerusalem beschreiben, berichtet Johannes von mehreren Reisen. Das Gros der Erzählung spielt in Judäa: Nur gerade rund 130 Verse des Johannesevangeliums handeln von Jesus in Galiläa (1,43-2,12; 4,1-3.43-54; 6,1-71; 21,1-25), noch weniger in Samaria (4,4-42) und Transjordanien (1,28; 3,28; 10,40). Etwas überspitzt formuliert können diese Szenen als «Ausflüge» nach Galiläa, Samaria, resp. Transjordanien bezeichnet werden, denn Jesu Sendung ist offenkundig nach Jerusalem orientiert. Ob sie historisch zuverlässig oder eher fiktiv sind: Der Autor des Johannesevangeliums gibt jedenfalls vor, eine konkrete Vorstellung geographischer Verhältnisse gehabt zu haben.<sup>2</sup> Insgesamt sind 12 explizite Nennungen Jerusalems im Johannesevangelium zu verzeichnen (1,19; 2,13.23; 4,20.21.45; 5,1.2; 10,22; 11,18.55; 12,12), was wiederum, gemessen an

<sup>1</sup> Im Text von NA 28 wird Jerusalem im Johannesevangelium in Übereinstimmung mit der grossen Mehrheit der Manuskripte konsequent in der hellenistischen Form *Hierosolyma* (Ἱεροσόλυμα) geschrieben. J. Rius-Camps zeigt auf, dass sich im Codex Bezae Varianten zu dieser Lesart finden, und postuliert eine theologische Bedeutung dieser Unterscheidung. Ihm zufolge stellen die zwei Varianten *Ierousalēm* (Ἱεροσαλήμ) im Codex Bezae ein theologisch begründetes Muster dar, das gegenüber dem im alexandrinischen Text überlieferten *Hierosolyma* ein früheres Stadium des Evangeliums bezeugt. J. Rius-Camps: *The Spelling of Jerusalem in the Gospel of John: The Significance of Two Forms in Codex Bezae*, NTS 48 (2002) 84-94. – Auch in den Schriften von Philo, Josephus, Polybius, Dio Cassius und Strabo wird ausschliesslich die hellenistische Form verwendet, während die Septuaginta die hebräische Form bevorzugt.

<sup>2</sup> Die Geographie der Evangelien und insbesondere des Johannesevangeliums hat die Forschung im vergangenen Jahrhundert und bis in die jüngere Zeit immer wieder beschäftigt; siehe nur: K.L. Schmidt: *Der Rahmen der Geschichte Jesu: Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*, Berlin 1919; K. Kundsinn: *Topologische Überlieferungstoffe im Johannes-Evangelium: Eine Untersuchung* (FRLANT 39), Göttingen 1925; R.H. Lightfoot: *Locality and Doctrine in the Gospels*, London 1938; W.A. Meeks: *Galilee and Judea in the Fourth Gospel*, JBL 85 (1966) 159-169; R.T. Fortna: *Theological Use of Locale in the Fourth Gospel*, AThR 3 (1974) 58-95; C.H.H. Scobie: *Johannine Geography*, SR 11 (1982) 77-84.

Jerusalems herausragender Bedeutung im Johannesevangelium, gegenüber den Synoptikern als eher wenig erscheint.<sup>3</sup> Die johanneischen Nennungen Jerusalems finden sich ausschliesslich vor der Passionserzählung.

In der umfassenden Forschung zum Johannesevangelium gibt es eine Reihe von Stossrichtungen rund um die Rolle Jerusalems. Für K. Wengst beispielsweise sind die mehrfachen Reisen Jesu nach Jerusalem im vierten Evangelium so zentral, dass er auch seinen Kommentar mitunter geographisch gliedert.<sup>4</sup> E. Lohmeyer zufolge verhalten sich Galiläa und Jerusalem «zueinander wie Verborgenheit und Öffentlichkeit in der Gestalt Jesu.» Daraus folgt, «daß Jerusalem und Galiläa beide der Schauplatz der Erscheinung des Herrn werden, nachdem die Schleier der Verborgenheit gefallen sind.»<sup>5</sup> F. Segovia weist darauf hin, dass die ersten Reisen in Galiläa beginnen, der Aufenthalt Jesu in Jerusalem von Mal zu Mal länger wird und dass auch die Abweisung Jesu und die Feindseligkeiten ihm gegenüber zunehmen. Die letzte Reise beginnt in Betanien jenseits des Jordans und führt über Betanien in Judäa nach Jerusalem, wo sie mit dem öffentlichen Einzug in ausführliche Lehren Jesu vor den Jüngern übergeht, um schliesslich im Tod am Kreuz zu enden. Segovia zufolge stehen drei Motive hinter dem mehrfachen Reisebericht: Erstens kann Jesus immer wieder die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse der Welt insgesamt kritisieren, wobei Jerusalem als Ort der politischen Macht besonderen Anlass dazu bietet. Zweitens kann Jesu Lehre durch das Reisen weiter verbreitet werden, und wiederum bietet Jerusalem mit dem Tempel einen herausragenden Ort für dieses Vorhaben. Drittens stellen die Reisen ein ganz konkretes Vorbild für die intendierten Leserinnen und Leser dar, insofern als sie ohne Scheu ihre Nachfolge öffentlich und mutig leben sollen, auch wenn sie dabei den Tod riskieren. Die mehrfachen Reisen Jesu bei Johannes unterscheiden sich gegenüber den Synoptikern folglich sowohl hinsichtlich der Dauer als auch hinsichtlich des Ortes, an dem sein öffentliches Wirken hauptsächlich stattfindet (mehrere Jahre gegenüber nur einem Jahr; Jerusalem gegenüber Galiläa). Trotz dieser Unterschiede sind bedeutende Ähnlichkeiten auszumachen; man

<sup>3</sup> Im NT insgesamt wird Jerusalem in seinen beiden Formen *Hierosolyma*, bzw. *Ierousalēm* 139 Mal genannt (Mt 13x, Mk 10x, Lk 31x, Apg 59x, Röm 4x, I Kor 1x, Gal 5x, Apg 3x).

<sup>4</sup> K. Wengst: *Das Johannesevangelium* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Stuttgart 2000-2001.

<sup>5</sup> E. Lohmeyer: *Galiläa und Jerusalem* (FRLANT 52), Göttingen 1936, 41.

kann nämlich behaupten, dass, was bei den Synoptikern eine Reise war, von Johannes in mehrere aufgeteilt wurde, schlicht um die Zunahme an Kritik gegenüber den Autoritäten dieser Welt sowie die Konsequenzen aus Jesu Lehre für die Jüngerinnen und Jünger zu betonen.<sup>6</sup> W.A. Meeks versteht die Symbolik der johanneischen Geographie dahingehend, dass der johanneische Jesus auch in Samaria aufgenommen und willkommen geheißen wird, und kommt zum Schluss, dass «the geographical symbolism of John is not dominated by Jerusalem to the exclusion of Galilee, but is shaped by the apparently deliberate dialectic between Jerusalem, the place of judgment and rejection, and Galilee and Samaria, the places of acceptance and discipleship.»<sup>7</sup> R.E. Brown konstatiert, Jerusalem sei der Ort, an dem Jesus Feindschaft vonseiten der *Ioudaioi* (Ἰουδαῖοι) erlebe,<sup>8</sup> während er ausserhalb Jerusalems freundschaftlich aufgenommen werde.<sup>9</sup> Ch. Scobie wendet dagegen ein, bei genauerem Hinsehen dürfe nicht unbeachtet bleiben, dass selbst bei genereller Zurückweisung Jesu in Jerusalem Menschen aus den Reihen der *Ioudaioi* zum Glauben an Jesus kommen (2,23; 7,31; 8,30; 12,11) und dass zentrale christologische Bekenntnisse in Jerusalem zu verorten sind (9,35-38; 20,8.28).<sup>10</sup> Umgekehrt kommen in Galiläa viele zum Glauben, aber dieser Glaube auf Grund von Zeichen wird als unvollkommen qualifiziert (6,14.15.25-34). Von den *Ioudaioi* erfährt Jesus auch hier oben in Galiläa starken Unglauben und Widerstand (6,40-59) und viele, die zu Jesu Kreis gehörten, verlassen ihn (6,60-71). Einzig Samaria, wo viele gläubig werden (4,39-42), erscheint als Gegend, in der Jesus unumstrittener Erfolg beschert ist. Insofern kann kein direkter Zusammenhang zwischen geographischem Ort und dem Erfolg Jesu hergestellt werden, jedenfalls nicht für Judäa und Galiläa.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> F.F. Segovia: The Journey(s) of Jesus to Jerusalem: Plotting and Gospel Intertextuality, in: John and the Synoptics (BETHL 101), Leuven 1992, 535-541 (539f).

<sup>7</sup> Meeks: Galilee and Judea (Anm. 2), 169.

<sup>8</sup> Die Diskussion über eine angemessene Übersetzung des Begriffs «*Ioudaioi*» an dieser Stelle aufzunehmen, würde den vorgegebenen Rahmen sprengen, weshalb der griechische Terminus hier übernommen wird, womit das Schillern zwischen «Juden», «Judäern» und «jüdischer Obrigkeit» bestehen bleibt. Zur Diskussion siehe etwa A. Reinhartz: «Juden» und Juden im vierten Evangelium, KuI 23 (2001) 127-142; S. Mason: Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History, JSJ 38 (2007) 457-512.

<sup>9</sup> R.E. Brown: The Gospel According to John, 2 vols., New York 1966-1970, vol. 1, LXXI.

<sup>10</sup> Scobie: Johannine Geography (Anm. 2), 79f.

<sup>11</sup> Scobie: Johannine Geography (Anm. 2), 82.

Dass Jerusalem im Johannesevangelium ein zentraler Stellenwert zukommt, dürfte unbestritten sein. Insofern scheint es lohnenswert, die Stellen, an denen Jerusalem explizit genannt wird, zu untersuchen. Im Folgenden werden sämtliche Belegstellen Jerusalems in ihrem jeweiligen Kontext ausgelegt. Die Texte zeigen, dass Jerusalem als geographische und politische Orientierungsgrösse, als Reisedestination und als Wirkungsort erscheint, vor allem aber, dass dem Tempel als Zentrum der Stadt eine herausragende Rolle zukommt, weshalb die Stellen, an denen er vorkommt, ausführlicher als die übrigen diskutiert werden.<sup>12</sup> Ich möchte zeigen, dass Jerusalem trotz der Zentralität, die es im Johannesevangelium innehat, für die johanneische Theologie als geographische Grösse letztlich von geringer Relevanz ist und der Anspruch des vierten Evangeliums jegliche Topo- und Geographie transzendiert.

Jerusalem wird in 1,19 ein erstes Mal erwähnt. Die *Ioudaioi* aus Jerusalem schicken Priester und Leviten zu Johannes, um ihn nach seiner Identität zu fragen. Jerusalem zeichnet sich hier aus als Ort, an dem die *Ioudaioi* wirken. Näher wird es nicht definiert. In der Folge wird Jerusalem in zwei Szenen gleich mehrfach explizit genannt (2,13.23; 4,20.21). Im ersten Fall geht es um das erste Wirken Jesu im Tempel Jerusalems mit der so genannten Tempelreinigung, im zweiten um eine zweifache Erwähnung Jerusalems aus der Ferne Samarias in Jesu Konversation mit der Frau am Brunnen. Es bietet sich an, diese Nennungen Jerusalems in ihrem Kontext näher zu betrachten und zu einander in Beziehung zu setzen.

*Jesu Treiben im Jerusalemer Tempel und sein Leib-Tempel – Jesu erstes Auftreten in  
Jerusalem in Joh 2*

In unmittelbarem Anschluss an die Kanaperikope (2,1-12) wird berichtet, dass Jesus aus Anlass des Passafestes nach Jerusalem hinaufzieht, womit die erste

<sup>12</sup> Nebst dem Tempel erwähnt Johannes zwei Orte innerhalb Jerusalems im Zusammenhang mit Heilungsgeschichten. Der eine ist der Teich von Betesda beim Schafstor (5,2), der andere der Teich von Schiloach (9,7). Betesda scheint eine Art Vorort unmittelbar nördlich des Tempels gewesen zu sein, nahe dem Ort, an dem heute die Kreuzfahrerkerche St. Anna steht. Dort wurde ein Teich entdeckt und ausgegraben und die fünf erwähnten Hallen gefunden. Der Teich von Schiloach wird am Südennde des Osthügels vermutet, der Stelle also, an der das Kidron- und das Tyropoeontal zusammen kommen. P.J. King: Jerusalem, in: *The Anchor Bible Dictionary*, New York 1992, 747-766 (765).

Wirksamkeit in Jerusalem und Judäa eingeleitet wird (2,13).<sup>13</sup> Jerusalem ist der Ort, an den sich Jesus anlässlich der Feste begibt, wie es für einen gläubigen *Ioudaios* seiner Zeit üblich ist. Der Tempel ist der Schauplatz für Jesu erstes öffentliches Auftreten in Jerusalem. Er findet dort Verkäufer von Ochsen, Schafen und Tauben sowie Wechsler vor, fertigt aus Stricken eine Peitsche und treibt «alle» aus dem Tempel hinaus (2,14f.).<sup>14</sup> Unter dem Strich erweist sich die johanneische Darstellung des ersten Auftritts Jesu in Jerusalem als realitätsfremd.<sup>15</sup> Doch selbst wenn sie den historischen Gegebenheiten in manchen Punkten nicht entspricht, so erscheint Jesu Aktion für einen gläubigen *Ioudaios* seiner Tage durchaus angemessen, ja gar lobenswert. Johannes will das Treiben im Tempel, dem Zentrum Jerusalems, als anstössig darstellen.<sup>16</sup> Entsprechend richtet sich Jesu Handeln nicht gegen den Tempel und den Tempelkultus, sondern ist vielmehr eine Aktion gegen die unwürdige Profanierung der heiligen Stätte.<sup>17</sup>

Der Aufbau der Geschichte, die Wortwahl, die Deutung von Jesu Taten und insbesondere die Stelle, an der die Perikope innerhalb des Johannesevangeliums platziert ist, unterscheiden sich deutlich von den Synoptikern.<sup>18</sup> Während

<sup>13</sup> Die Tempelreinigung scheint in gewisser Parallele zur Kana-Episode gelesen werden zu wollen. In beiden Perikopen wird der Bezug zum Judentum konstatiert: Zur Bedeutung der Wassergefäße wird auf jüdische Reinheitsbräuche verwiesen (2,6), und bei der Nennung des Passas wird dieses als Fest der *Ioudaioi* (2,13) näher erläutert.

Hinaufgehen ist die normale Bezeichnung für eine Reise in eine Stadt, die auf einem Hügel/Berg liegt, was auf die heilige Stadt Jerusalem durchaus zutrifft, insbesondere vom tief gelegenen Galiläa aus, wo Kana wahrscheinlich liegt; Brown: John (Anm. 9), 115.

<sup>14</sup> Der griechische Text lässt hier offen, ob Jesus bloss die Tiere oder auch ihre Verkäufer aus dem Tempel treibt. Das griechische «πάντας» (Joh 2,15) lässt beide Deutungen zu.

<sup>15</sup> Siehe z.B. E.W. Stegemann: Zur Tempelreinigung im Johannesevangelium, in: Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte: Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1990, 503-516 (507f.); E.P. Sanders: Judaism: Practice and Belief 63 BCE - 66 CE, London 1992, 87-89; C.S. Keener: The Gospel of John: A Commentary, Peabody MA 2003, 518; R. Hakola: Identity Matters: John, the Jews and Jewishness (NT.S 118), Leiden 2005, 91.

<sup>16</sup> D.h. – um die Worte des Jubilars beipflichtend aufzunehmen: Die Zustände im Tempel sind «geradezu ein Hohn auf die gebotene Ehrfurcht, ja, eine unerträgliche Profanierung des Heiligtums.» Stegemann: Tempelreinigung (Anm. 15), 509.

<sup>17</sup> J.H. Ulrichsen: Jesus – der neue Tempel?: Ein kritischer Blick auf die Auslegung von Joh 2,13-22, in: Neotestamentica et Philonica: Studies in Honor of Peder Borgen, Boston 2003, 202-214 (207).

<sup>18</sup> In den synoptischen Parallelstellen werden keine Ochsen und Schafe im Tempel erwähnt

die Tempelreinigung bei den Synoptikern zu Beginn des einen und einzigen Passafestes stattfindet, für das Jesus nach Jerusalem hinaufzieht und gekreuzigt wird, findet sich die johanneische Version zu Beginn von Jesu Wirken beim ersten von drei Jerusalemaufenthalten. Gleich von Anfang an geht Jesus ins Zentrum des Zentrums von Judäa. Dies ist auch die erste Gelegenheit, bei der er auf eine als *Ioudaioi* bezeichnete Gruppierung trifft.<sup>19</sup> Die *Ioudaioi* verlangen, dass Jesus ihnen ein Zeichen (σημεῖον) gebe als Legitimation für sein Tun (2,18). Als Antwort fordert Jesus sie auf, den Tempel abzubrechen, und kündigt an, ihn in drei Tagen wieder aufzubauen. Jesus spricht metaphorisch von seinem bevorstehenden Tod und der Auferstehung, während die *Ioudaioi* seine Aussagen wörtlich als Zerstörung und Wiederaufbau des Tempels (2,19-22) verstehen. Nach Jesu Verständnis sind also sein Tod und seine Auferstehung ein Zeichen, aber die *Ioudaioi* in der Erzählung missverstehen es, so dass Jesu Antwort nicht das von ihnen geforderte Zeichen bietet. Die Leserinnen und Leser hingegen erfahren vom Erzähler, dass Jesus symbolisch von seinem Leib als einem Tempel spricht. Es wird ein erstes Mal eine klare Unterscheidung zwischen verschiedenen Gruppen erkennbar. Das Missverstehen der *Ioudaioi* in der Tempelreinigungsszene steht im Kontrast zum Glauben der Jünger in der Kanaepisode. Während Jesus sich seinen Jüngerinnen und Jüngern in Kana mittels eines Zeichens offenbart (2,11) und sie somit zu «Insidern» macht, bleiben die *Ioudaioi* auf Grund ihres Nichtverstehens von Jesu Zeichen im Jerusalemer Tempel draussen (2,20). Der Glaube der einen bildet einen Kontrast zum Unverständnis oder Missverständnis der anderen.<sup>20</sup> Bereits hier zeichnet sich der später noch weiter eskalierende Konflikt zwischen Jesus und den *Iou-*

(Mk 11,15-18; Mt 21,12-17; Lk 19,45-48). Auch darüber hinaus wird der johanneische Jesus gegenüber den synoptischen Darstellungen radikaler gezeichnet: Er stösst nicht nur den Wechslern die Tische um (vgl. Mt und Mk), sondern schüttet auch noch ihr Geld aus, das offenkundig in offenen Gefässen aufbewahrt wird. Nach der johanneischen Version sollen die Taubenhändler ihre Dinge fortschaffen; Jesus ermahnt sie, das Haus seines Vaters nicht zur Markthalle zu machen (Joh 2,16). – Zur Frage, ob die johanneische oder die synoptische Chronologie als historisch wahrscheinlicher anzusehen ist, s. Brown: John (Anm. 9), 117f.

<sup>19</sup> «For John, the Temple is the supreme centre of «the Jews». If Paul thinks of «the Law», John thinks of «the Temple». Yet, for the same reason, not just Judaea but Jerusalem and perhaps even the Temple is Jesus' own πατρίς (4.44).» J. Lieu: Temple and Synagogue in John, NTS 45 (1999) 51-69 (69).

<sup>20</sup> Vgl. Hakola: Identity Matters (Anm. 15), 88.

*daioi* ab. Die Tempelreinigungsszene endet mit der Feststellung, dass viele zum Glauben an Jesu Namen kommen, als er zum Passafest in Jerusalem weilt und sie die Zeichen sehen, die Jesus tut (2,23).<sup>21</sup> Jesus vertraut sich ihnen aber nicht an auf Grund der *conditio humana*, die indirekt als negativ beurteilt wird, jedenfalls nicht vertrauenswürdig erscheint. Joh 2,24f. zeigt deutlich auf, dass der Glaube aufgrund von Zeichen nicht genügt. Die Reaktion ist zwar besser als die Feindseligkeit der *Ioudaioi* in der Tempelepisode, aber ist nicht gleichwertig mit dem Glauben, der in Kana (2,11) unter den Jüngerinnen und Jüngern hervorgerufen wurde, indem ihnen Jesu Herrlichkeit offenbart wurde. In Jerusalem wird Jesus nicht vollumfänglich erkannt, sondern bloss als Wundertäter angesehen. Weiter berichtet der Erzähler, dass sich die Jünger nach Jesu Auferstehung an diese Worte in Jerusalem erinnerten und an Jesus glaubten. Das Zeichen Jesu im Tempel in Jerusalem bringt also gleich zweimal Menschen zum Glauben: einmal vor Ort und noch einmal nach seinem Tod auf Grund seiner Aussagen damals im Tempel, an die sie sich erinnerten.

Die *Ioudaioi* als Akteure der erzählten Zeit haben bloss die Sichtweise innerhalb der Erzählung selbst, während die Leserinnen und Leser darüber hinaus eine nachösterliche Perspektive haben, die hilft zu verstehen, dass Jesus in 2,21f. nicht mehr vom Jerusalemer Tempel, sondern vom Tempel seines Leibes und damit metaphorisch von seinem Tod und seiner Auferstehung spricht. Johannes beansprucht aber keine Überlegenheit des «Leib-Tempels» gegenüber dem Jerusalemer Tempel. In der Exegese wird vielfach postuliert, dass der tiefere Sinn der Tempelreinigungsszene und ihrer Deutung von einer Ersetzung des Tempels durch einen neuen Tempel, nämlich durch den Leib Christi, handle.<sup>22</sup> Dagegen spricht aber, dass Johannes den Leib Jesu zwar als *einen* Tempel

<sup>21</sup> Zugleich wird damit der Weg für die Nikodemusszene eröffnet. Nikodemus ist einer der vielen, die in Jerusalem zum Glauben kommen. Sein Glaube setzt Zeichen in Jerusalem voraus. Solche werden von Joh aber erst später berichtet. Einige Exegeten schliessen daraus, dass die Nikodemusszene an anderer Stelle, später im Evangelium, nachdem Wunder in Jerusalem beschrieben worden sind, zu stehen kommen sollte. Siehe z.B. Brown: John (Anm. 9), 135.

<sup>22</sup> C.H. Dodd: The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge 1953, 301; C.K. Barrett: The Gospel According to St John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text, London 1978, 195; R.E. Brown: The Community of the Beloved Disciple, New York 1979, 49; R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Freiburg, Basel, Wien 1965, 370.

bezeichnet, ihn aber nicht als *den* Tempel definiert. Von einer Ersetzung des Jerusalemer Tempels kann schlechterdings nicht die Rede sein.<sup>23</sup> In Joh 2,13-23 treffen also zwei unterschiedliche Haltungen Jesu gegenüber dem Tempel, dem Zentrum Jerusalems aufeinander. Einerseits erscheint Jesu bestimmtes Handeln im Tempel motiviert vom Willen, den Tempel von Verunreinigung zu befreien. Andererseits vermittelt der darauf folgende Dialog mit den *Ioudaioi* den Eindruck, dass es ihm gar nicht um den eigentlichen physischen Tempel, dessen Zerstörung implizit angekündigt ist, geht. Dieser zweite Aspekt ist denn auch derjenige, der in der Literatur meist hervorgehoben wird.<sup>24</sup> 2,13-23 kann aber schwerlich als Zeugnis für eine eindeutige Verwerfung des Tempels als Ort des Opfers mit all seinen sozialen Funktionen gelesen werden.<sup>25</sup>

Im Unterschied zu den synoptischen Traditionen, in denen Jesus behauptet, den Tempel zu zerstören und wieder aufbauen zu können (Mt 26,61; 27,40; Mk 14,58; 15,29), erscheinen bei Johannes implizit die *Ioudaioi* als Zerstörer des Tempels. Für die LeserInnen mit einer nachösterlichen Perspektive ist dies somit ein Hinweis darauf, dass die *Ioudaioi* Jesus töten werden. Zugleich kann 2,19 als ursprünglich eschatologische Vorhersage der Tempelzerstörung gelesen werden, verbunden mit der Aussage, dass die *Ioudaioi* dafür verantwortlich sind.

#### *Anbetung in Jerusalem oder auf «diesem Berg»? Jerusalem in Joh 4*

Zu Beginn von Joh 4 verlässt Jesus Judäa und geht auf dem Weg nach Galiläa durch Samaria, wo viele sich dem Glauben an Jesus zuwenden. Die Sequenz 4,20-24 über Jerusalem als Ort der Anbetung ist Teil des längeren Gesprächs Jesu mit der Samaritanerin am Jakobsbrunnen. Anschliessend an die Diskussion über Wasser ist die Vergangenheit der Frau Thema des Gesprächs. Als Jesus diese Vergangenheit offenlegt, bezeichnet die Samaritanerin ihn als Propheten. Innerlich logisch schliesst sich an diese Feststellung das Thema des richtigen Ortes der Anbetung und damit das Thema einer lange bestehenden Rivalität

<sup>23</sup> Ulrichsen: Jesus – der neue Tempel? (Anm. 17), 214; K. Fuglseth: Johannine Sectarianism in Perspective: A Sociological, Historical, and Comparative Analysis of Temple and Social Relationships in the Gospel of John, Philo, and Qumran (NT.S 119), Leiden 2005, 173.

<sup>24</sup> Hakola: Identity Matters (Anm. 15), 95.

<sup>25</sup> Fuglseth: Johannine Sectarianism (Anm. 23), 174.184; Ulrichsen: Jesus – der neue Tempel? (Anm. 17), 207. Dagegen M. Coloe: Temple Imagery in John, Interp. 63 (2009) 368-381 (371f.).

zwischen Jerusalem und dem Garizim an.<sup>26</sup> Die samaritanische Frau konstatiert, dass die Väter ihres Volkes auf «diesem Berg», also dem Garizim, gebetet haben, während «ihr» sagt, Jerusalem sei der Ort, an dem man beten soll. Wer mit «ihr» gemeint ist, wird nicht näher ausgeführt, aber dem Kontext nach zu schliessen müssen es die *Ioudaioi* sein, zu denen hier auch Jesus gezählt wird. Jesus kündigt die Stunde an, in der die samaritanische Frau und ihre Kreise weder auf dem Berg noch in Jerusalem beten werden. Im Unterschied zu ihnen würden Jesus und die Seinen denjenigen kennen, den sie anbeten (4,22), womit die *Ioudaioi* als den Samaritanern überlegen erscheinen. Als besondere Spitze fügt Jesus an, das Heil (σωτηρία) komme von den *Ioudaioi*. Daraus lässt sich auch der Rückschluss ziehen, dass Jesus, qua Retter, hier selbst als *Ioudaios* dargestellt wird. Schliesslich konstatiert Jesus, die Stunde werde kommen, ja sie sei sogar schon da, in der das wahre Gebet in «Geist und Wahrheit» (ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ) an den Vater gerichtet würde (4,23).<sup>27</sup>

Meist wird die Passage 4,20-24 als Verwerfung des Tempelkultes interpretiert. Möglich ist jedoch auch ein Verständnis, das von der nicht-mehr-Existenz des Tempels geprägt ist im Sinne, dass nur noch in «Geist und Wahrheit» gebetet werden kann, da es nach der Zerstörung schlicht nicht mehr möglich ist, im Tempel zu beten. So gesehen würde die Bedeutung des Tempels per se nicht in Frage gestellt, sondern nur relativiert. Die Gegenüberstellung der beiden Tempel in Jerusalem resp. auf dem Garizim stellt die eine Dimension dar, die örtlich fixierte Anbetung gegenüber einer Anbetung in «Geist und Wahrheit» eine andere.<sup>28</sup> Die Menschen aus Samaria werden denn auch nicht nach Jerusalem gewiesen. Mit anderen Worten: Sie müssen nicht zuerst *Ioudaioi* werden, um Gott wahrhaft anbeten zu können.<sup>29</sup> Auch müssen Samaritanerinnen und

<sup>26</sup> B. Olsson: Structure and Meaning in the Fourth Gospel: A Text-Linguistic Analysis of John 2:1-11 and 4:1-42 (CB.NT 6), Lund 1974, 187; G.R. O'Day: Revelation in the Fourth Gospel: Narrative Mode and Theological Claim, Philadelphia 1986, 67f.; T. Okure: The Johannine Approach to Mission: A Contextual Study of John 4:1 (WUNT 2. R. 31), Tübingen 1988, 114-115; J. Zangenberg: Frühes Christentum in Samarien: Topographische und traditions-geschichtliche Studien zu den Samaritentexten im Johannesevangelium (TANZ 27), Tübingen/Basel 1998, 140.

<sup>27</sup> «Wahrheit» (ἀλήθεια) bedeutet in diesem Zusammenhang «exklusiv» und «einzig real». Brown: John (Anm. 9), 500.

<sup>28</sup> Fuglseth: Johannine Sectarianism (Anm. 23), 183.

<sup>29</sup> Wengst: Johannesevangelium (Anm. 4), 163.

Samaritaner nicht jüdisch werden, um Gott in Geist und Wahrheit anzubeten.<sup>30</sup> Während zur erzählten Zeit des Evangeliums der Tempel noch stand, war er zur Erzählzeit bereits zerstört, blieb aber wohl ein bevorzugter Ort der Anbetung, wie der Text suggeriert.<sup>31</sup>

Der Gegensatz zwischen der Anbetung in Jerusalem und auf dem Garizim einerseits und Anbetung in «Geist und Wahrheit» passt zu dem für das Johannesevangelium typischen dualistischen Denken. Die «spirituelle» Deutung der Anbetung, die nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels gewissermassen notgedrungen entstehen musste, wird in Joh 4 in die Zeit Jesu zurückprojiziert. Zugleich wird das ideale Gebet als eines in «Geist und Wahrheit» dargestellt und dieses scheint den Tempel und damit auch Jerusalem als zentralen Kultusort zumindest auf die hinteren Ränge zu verweisen.

#### *Der Tempel versus eine Anbetung in «Geist und Wahrheit»*

Häufig wird eine Beziehung zwischen Joh 2,13-25 und 4,20-24 hergestellt, nicht zuletzt, da in beiden Szenen den Zeichen Jesu grosse Beachtung geschenkt wird. In Joh 2 berichtet der Evangelist von einer Episode aus Jesu Leben und lässt eine betont positive Haltung gegenüber dem Jerusalemer Opferkult und dem Tempelgebäude erkennen; er kämpft nämlich gegen dessen Profanierung.<sup>32</sup> Demgegenüber dient der Tempel in Joh 4 vor allem der Thematisierung der Anbetung des Vaters und der Frage, ob und welche Rolle Jerusalem dabei spielt.<sup>33</sup>

Joh 4 ist entweder ein Ausblick auf die Zukunft oder ein Spiegel der Verhältnisse, die sich unter den johanneischen Christusgläubigen herauszubilden beginnen. Die Leserinnen und Leser in der Erzählzeit des Johannesevangeliums erleben es, dass Anbetung im Jerusalemer Tempel nicht mehr möglich ist, jedenfalls nicht mehr so wie zur erzählten Zeit. Zugleich ist sie nun weder örtlich noch zeitlich begrenzt, sondern definiert als Anbetung in Geist und Wahrheit. Von einem neuen Tempel ist nicht die Rede, weder in Jerusalem

<sup>30</sup> L. Schottroff: Die Samaritanerin am Brunnen (Joh 4), in: Auf Israel hören: Sozialgeschichtliche Bibelauslegung, Luzern 1992, 115-132 (127f.).

<sup>31</sup> Wengst: Johannesevangelium (Anm. 4), 163.

<sup>32</sup> Ulrichsen: Jesus – der neue Tempel? (Anm. 17), 207f.

<sup>33</sup> Judith Lieu weist darauf hin, dass Jerusalem nicht als Metonym für den Tempel gelten kann. So wie Lukas unterscheidet auch Johannes zwischen den beiden. Lieu: Temple and Synagogue in John (Anm. 19), 67.

noch anderswo. Insofern geht es nicht um einen Ersatz des Tempels, sondern um eine Anbetung anderer Art, bei der Ortsgebundenheit und letztlich auch ethnische Zugehörigkeit keine Rolle mehr spielen. Zusammengenommen könnten die beiden Perikopen, in denen Jerusalem prominent genannt wird, ein Hinweis darauf sein, dass die johanneischen Christusgläubigen zur Zeit der Abfassung des Evangeliums eine alternative – ortsunabhängige – Art von Anbetung in «Geist und Wahrheit» gefunden haben.<sup>34</sup> Es geht nicht um einen Gegensatz zwischen einer spirituellen Dimension und einer äusserlichen Form des Gebets, sondern vielmehr um die Frage, ob in der Anbetung Verbundenheit mit oder Trennung von Jesus besteht. Anbetung ist zwar örtlich völlig frei, zugleich aber unabdingbar mit Jesus verbunden. Wahre Anbetung in Geist und Wahrheit ist somit eine Antwort auf die Offenbarung des Vaters in Jesus.<sup>35</sup>

*Jerusalem – Wirkungsort, Reisestation, geographische Orientierungsgrösse*

Die verbleibenden Erwähnungen Jerusalems können nun in Kürze umrissen werden.

Eine dritte und letzte Nennung in Joh 4 findet sich in Vers 45. Der Verweis auf «alles, was er in Jerusalem getan hatte» bezieht sich wohl auf die Zeichen, die in 2,23 erwähnt werden. Nach der Reise durch Samaria, zurück in Galiläa wird Jesus aufgenommen, da die Menschen dort, die auch zum Fest in Jerusalem gewesen sind, gesehen haben, was er dort getan hat. Mit dem Fest muss das in Joh 2 erwähnte Passa und mit den Taten die Tempelreinigung gemeint sein. Die Taten Jesu in Jerusalem strahlen somit bis nach Galiläa aus.

Im Folgenden zieht Jesus erneut zu einem nicht näher definierten Fest der *Ioudaioi* nach Jerusalem hinauf (5,1.2).<sup>36</sup> Jesus heilt am Sabbat einen Mann, der schon 38 Jahre lang krank ist. Der Ort in Jerusalem, an dem dies geschieht, wird näher beschrieben als ein Teich mit fünf Hallen, auf Hebräisch Betesda, beim Schaftor.

Im Winter reist Jesus anlässlich des Tempelweihfestes erneut nach Jerusalem (10,22). Die *Ioudaioi* drängen ihn zu sagen, dass er der Christus sei, und wollen ihn wegen Gotteslästerung steinigen. Nach einem weiteren Wortwechsel wollen sie ihn festnehmen, aber Jesus entkommt und geht auf die andere

<sup>34</sup> Fuglseth: *Johannine Sectarianism* (Anm. 23), 184.

<sup>35</sup> Hakola: *Identity Matters* (Anm. 15), 108.

<sup>36</sup> Zur Debatte, um welches Fest es sich handeln könnte, s. Keener: *John* (Anm. 15), 635.

Seite des Jordans. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass der Messias, der Retter Israels, in Jerusalem ausgerechnet am Tag jenes Festes, das an die Befreiung erinnert, zurückgewiesen wird.<sup>37</sup>

Jerusalem findet sodann als geographischer Orientierungspunkt Erwähnung (11,18), um Betanien als nahe bei Jerusalem liegend zu definieren. Es ist der Ort, an dem Jesus Lazarus von den Toten auferweckt. In der Folge ist es beschlossene Sache, dass Jesus getötet werden soll. Es sind nun schon viele vor dem Passa aus dem Land hinauf nach Jerusalem gereist, um sich zu heiligen (11,55). Es handelt sich um die dritte Nennung eines Passafestes. Beim ersten Passafest (2,13) war Jesus, wie es Brauch war, nach Jerusalem gepilgert, während er beim zweiten Passafest (6,4) offenbar in Galiläa blieb. Beim dritten Passafest in Jerusalem fragt man sich, ob Jesus wohl kommen werde. 12,12, die letzte explizite Nennung Jerusalems, knüpft an 11,55f. an: Jesu Ankunft in Jerusalem (nach der Salbung in Betanien) wird angekündigt. Menschen nehmen Palmzweige, um ihn zu begrüßen.<sup>38</sup> Nachdem Jesus bei seinen früheren Reisen nach Jerusalem als «gewöhnlicher» Pilger erscheint, wird hier ein – wenn auch ironisierter – königlicher Einzug dargestellt, denn jetzt ist seine Stunde gekommen. Ab hier spielt sich, abgesehen vom 21. Kapitel, die gesamte weitere Handlung in Jerusalem ab, ohne dass der Ort eigens nochmals genannt würde.

#### *Jesus jenseits von Jerusalem. Ein Fazit*

Jerusalem spielt, obschon nur relativ selten namentlich genannt, eine zentrale Rolle im Johannesevangelium. Anlässlich von Festen reist der johanneische Jesus dreimal ins Zentrum Judäas, was der Erzählung über seine öffentliche Wirksamkeit eine von den Synoptikern sich unterscheidende Struktur verleiht. Jesu öffentliche Wirksamkeit ist länger, spielt sich überwiegend in Jerusalem ab, und die Kritik gegenüber den dortigen Autoritäten erfährt eine Steigerung. Als Ort der Autoritäten wird Jerusalem bereits in seiner ersten Nennung erkenntlich. Als nächstes wird Jerusalem als Ziel von Jesu Pilgerreise genannt, und der Tempel als Zentrum Jerusalems dient als Schauplatz für den aufsehenerregenden Akt der so genannten Tempelreinigung. Jerusalem ist ein Ort der Öffentlichkeit für Jesu Botschaft, aber ebenso ist es das Zentrum Judäas und

<sup>37</sup> Keener: John (Anm. 15), 821f.

<sup>38</sup> Kurz danach (12,15) folgt der einzige Beleg für Zion im Johannesevangelium (in den Evangelien ausser hier bloss in Mt 21,5 belegt!).

der *Ioudaioi*. Jesu Zeichen im Tempel, dem Zentrum Jerusalems, stellt somit schon in der ersten Zeit Jesu irdischen Wirkens gewissermassen seine Offenbarung vor einer grossen Öffentlichkeit dar. Sodann findet Jerusalem in der Ferne Samarias als Ort der Anbetung der Väter Erwähnung, um aber umgehend in seiner Bedeutung relativiert zu werden. Wahre Anbetung «in Geist und Wahrheit» ist nicht an Jerusalem gebunden und kann, jedenfalls für neu sich zu Jesus Bekehrende, unabhängig von einem Ort stattfinden. Das Heil kommt von den *Ioudaioi*. Ebenso gewiss kommt aber auch die Stunde, bzw. ist in der Erzählzeit des Evangeliums schon da, da man weder auf diesem Berge noch in Jerusalem den Vater anbeten wird. Die folgenden Nennungen Jerusalems und Ereignisse daselbst ändern daran nichts mehr. Jesus, dessen Reich nicht von dieser Welt ist (18,36), transzendiert irdische Gefilde, hat seine Bedeutung nicht bloss in Jerusalem oder anderswo, sondern in Wahrheit im ganzen Kosmos. Der Kosmos ist die eigentliche Sphäre Jesu, schliesslich ist das Licht «in die Welt» gekommen (3,19; 8,12; 9,5; 12,46).<sup>39</sup> Das Johannesevangelium beansprucht somit eine universelle Wahrheit losgelöst von jeglicher irdischer Topographie und Geographie und damit auch jenseits von Jerusalem.<sup>40</sup>

#### *Abstract*

Jerusalem ist Hauptschauplatz des Auftretens Jesu im Johannesevangelium. Gleichwohl ist Jerusalem namentlich nur spärlich belegt. Der vorliegende Beitrag untersucht die Nennungen Jerusalems im Johannesevangelium und diskutiert anhand von Joh 2 und 4 die theologische Bedeutung Jerusalems, insbesondere den Zusammenhang mit dem Tempel. Es zeigt sich, dass für johanneische Theologie Jerusalem als geographische Grösse von geringer Relevanz ist. Vielmehr beansprucht das Johannesevangelium eine universale Wahrheit, losgelöst von Topo- und Geographie und damit auch jenseits von Jerusalem.

*Esther Kobel*, Basel

<sup>39</sup> Vgl. D. Mollat: Remarques sur le vocabulaire spatial du quatrième évangile, in: Papers Presented to the International Congress on «The Four Gospels in 1957»: Held at Christ Church, Oxford, 1957, Berlin [-Ost] 1959, 321-328 (324).

<sup>40</sup> Vgl. Scobie: Johannine Geography (Anm. 2), 80.