

**MARKUS LIEST DIE SCHRIFTEN –
JER 7 ALS INTERTEXTUELLER SCHLÜSSEL ZUR
CHRISTOLOGIE UND ZUM SCHRIFTVERSTÄNDNIS DER
MARKINISCHEN TEMPELAKTION JESU**

MICHAEL SOMMER

Abstract. The purpose of this paper is to show that the temple complex in the gospel of Mark (Mk 11-12) can be read as a narrative unit that seeks an intertextual dialogue with Jeremiah's temple discourse (Jer 7). At several points Mark has woven reminiscences of Jer 7 into Mk 11-12. Three of the theological statements of the temple complex become a deeper meaning when readers think of Jeremiah's temple speech while reading Mark's narrative.

Keywords: Jer 7, temple, cult, intertextuality, opponents, Christology.

1. Einführung

Markus liest die Schriften: Schon in den ersten Zeilen des Evangeliums verdeutlicht Markus, dass die theologischen und literarischen Profile der prophetischen Literatur ein Schlüssel seiner Jesuserzählung sind. Leserinnen und Leser des Evangeliums werden gezielt angeleitet, die markinische Erzählung mit den theologischen Meistererzählungen Israels zu vernetzen und die Geschichte über Jesus von Nazareth, den Markus als den Christus vorstellt, als einen Dialog mit den Messiaserwartungen Jesajas, Maleachis, Zacharias und Jeremias zu verstehen. Markus verwendet in den ersten Versen nicht nur Ausdrücke, deren Tiefenschärfe nur vor dem Hintergrund von Israels Traditionen verstanden werden können (Evangelium; Christus; [Sohn Gottes] Mk 1,1). Er zitiert darüber hinaus in Mk 1,2-3 aus Jesaja und Maleachi und platziert dadurch seinen Jesusnarrativ in das Licht der prophetischen Verheißungen.

Dass das Markusevangelium intertextuell gelesen werden will, wird in der gegenwärtigen Forschung zu Markus nicht angezweifelt. Doch mehr als das fasziniert die Technik, mit der Markus Intertexte mit seinem Narrativ verknüpft. Sie gibt nicht zuletzt Anlass, Markus nicht nur als eine Sammlung von Perikopen zu sehen, sondern lässt vermuten, dass sich in der Ganzschrift mehr als nur kunstvoll angelegte, textimmanente Erzähllinien finden. Wichtige Erzählaussagen konstruiert Markus vielmehr dadurch, dass er auf einen

spezifischen Intertext an verschiedenen Stellen eines längeren Erzählabschnitts oder an verschiedenen Stellen seines Werkes anspielt, um dadurch Spannungsbögen zu erzeugen und Inhalte in einem ausgeklügelten intertextuellen Dialog zu deuten. Man denke nur an den Wortlaut der markinischen Gottesrede in Mk 1,9-11 und Mk 9,7, die Markus durch die Rezeption von Jes 42, Ps 2 und Dtn 18 gestaltet hat, und die einen Kontrast zum Schweigen Gottes in der Gethsemane (Mk 14,32-42) bilden, oder an den Dialog mit der Sinaitheophanie (Ex 24) in der Verklärungsszene oder an die Anspielungen auf die Tradition des leidenden Gerechten der Psalmen (allen voran auf Ps 22) im Erzählabschnitt über Jesu letzte Tage (Mk 14-15). An erläuternden Beispielen mangelt es nicht: Markus spielt häufig über weite Erzählstrecken hinweg einen spezifischen Intertext ein, der durch das markinische Narrativ gedeutet bzw. reflektiert wird. Die Jesuserzählung erhält durch dieses Wechselspiel eine tiefere Bedeutung. Auch während der Tempelaktion findet sich ein solches intertextuelles Spiel:

In diesem Aufsatz soll gezeigt werden, dass der markinische Tempelkomplex (Mk 11-12) als eine Erzähleinheit gelesen werden kann, deren Kohärenz nicht nur durch die Erzähloberfläche getragen wird. Vielmehr sucht Markus einen theologischen Dialog mit der Tempelrede des Jeremia (Jer 7). Gleich an mehreren Stellen hat Markus in einer Cluster-Rezeption Reminiszenzen an Jer 7 in Mk 11-12 eingewebt. Drei der grundlegenden Aussagelinien des Tempelkomplexes erhalten eine besondere Tiefenschärfe, wenn Leserinnen und Leser bei einem Lektüregang an die Tempelrede Jeremias denken. Um die These des Aufsatzes zu belegen, soll zunächst ein Blick auf die Erzähleinheit des Tempelkomplexes selbst geworfen werden. Ein kurzer narrativer Durchgang demonstriert, dass Markus in Mk 11-12 mit Hilfe von Gegnergestalten den Ausdruck einer kollektiven Identität konstruiert. Er unterscheidet narrativ zwischen einer *We-Group* von Jesuanhängern und Gegnern und erhebt seine Idee einer Christologie, eines gerechten Sozialverhaltens und eines Schriftverständnisses zum Differenzkriterium, das über die Zugehörigkeit zur Wir- oder Sie-Identität bestimmt. Im Anschluss daran erfolgt die intertextuelle Lektüre des Komplexes, um zu belegen, dass alle dieser den Erzählkomplex verbindenden Facetten durch einen intertextuellen Dialog mit Jer 7 eine theologische Tiefenschärfe erhalten.

2. Die Erzähleinheit des Tempelkomplexes (Mk 11-12) und die narrative Profilierung von Anhängern und Gegnern

Mk 11-12 lässt sich nicht nur als eine zusammenhängende Erzähleinheit lesen (Mk 11,15-19.27-12,44),¹ sondern ebenso als ein Narrativ, mit dem

¹ Aus dem Plot der Tempelaktion (Mk 11,15-19) entwickeln sich eine Reihe von Streitgesprächen. In Mk 11,27 beginnen die Streitgespräche, nachdem Jesus erneut in den Tempel zurückkehrt.

Markus Gegnergestalten profiliert und einen Ausdruck einer kollektiven Identität konstruiert. Im Tempel setzt sich Jesus durchgängig mit Gegnergestalten auseinander,² wobei Markus in diesen Streitgesprächen Grenzlinien zwischen seiner eigenen theologischen Position und davon abweichenden Standpunkten markiert. Er grenzt sich von Strömungen ab, die in seinen Augen Gottes Wirken in der Geschichte nicht erkennen, die Schriften Israels falsch auslegen und Gott auf eine verkehrte Weise verehren. Einzelne Aspekte dieser narrativen Demarkationsstrategie unterstützt Markus dadurch, dass er regelmäßig seinen Plot mit Anspielungen auf Jer 7 unterfüttert.³ Bevor wir einen Blick auf die Rezeptionsorte von Jer 7 im Markusevangelium werfen, sollen zunächst die Schwerpunktthemen der Tempelstreitgespräche betrachtet werden. Nur vor diesem Hintergrund lässt sich verstehen, wie Markus Jer 7 gelesen hat und welche Aspekte der Tempelrede Jeremias zum Verständnis der markinischen Tempelstreitgespräche beitragen.

Die Anerkennung der Autorität Jesu als Ausdruck einer gelebten Gottesbeziehung: Eines der Hauptthemen der Tempelstreitgespräche ist Christologie. Für Markus gehört jeder, der die Autorität Jesu nicht anerkennt, zu den Gegnern, die in seinen Augen die Offenbarung Gottes in der Geschichte nicht richtig zu deuten wissen. Um die Beziehung zu Jesus zum Scheidekriterium zwischen einer

Mk 11,19-26 verlässt die Erzählskizze, worauf Mk 11,27 neu einsetzt und im Tempel die Schriftgelehrten, Hohepriester und Ältesten auf Jesus zutreten lässt. Die einzelnen Diskurse sind ab Mk 11,27 lokal klar identifizierbar. Keine der Perikopen erwähnt, dass Jesus den Tempel verlässt. Mk 12,35 wiederholt sogar, dass Jesus im Tempel lehrt und Mk 13,1 setzt thematisch neu ein, was Mk durch einen klaren Ortswechsel markiert.

² Vgl. dazu A. YARBRO COLLINS, *Mark. A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis 2007, 513; 523. Jesu Tempelaktion (Mk 11,15-19) ist der Auftakt zu einer Serie von Streitgesprächen, mit denen Markus ein theologisches Profil entwickelt und Grenzlinien konstruiert. Mk 11,15 leitet die Tempelaktion ein. Jesus betritt den Tempel und greift massiv in die dort vorherrschenden Strukturen ein. Dabei zitiert Jesus Jer 7,11 und Jes 56,7 in einem Mischzitat, um seine Handlungen an den Händlern, Käufern und Geldwechslern zu kommentieren. Ihr Treiben verhindert es, dass der Tempel ein Ort des Gebetes für die gesamte Völkerwelt wird (ὁ οἶκος μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν Mk 11,17). Jesus wirft dem Tempelpersonal vor, dass der Tempelbetrieb nicht so erfolgt, wie es die Schriften Israels verlangen (οὐ γέγραπται Mk 11,17). Vgl. dazu ausführlicher M. HUYS, "Turning the Tables. Jesus' Temple Cleansing and the Story of Lycaon", in: *ETL* 86 (2010), 137-161. Zur politischen Dimension der Tempelaktion vgl. J. KANG, 'Not "cleansing" but "closing down". A narrative-critical and political interpretation of the so-called "Cleansing of the Temple" in Mark 11:11-25', in: D. R. MCGAUGHEY (Hg.), *From Biblical Interpretation to Human Transformation. Reopening the Past to Actualize New Possibilities for the Future; Essays Honoring Herman C. Waetjen*, Salem 2006, 116-126.

³ Zum Aufbau und zur Intertextualität des Komplexes vgl. auch M. BOTNER, *Jesus Christ as the Son of David in the Gospel of Mark*, SNTS.MS 174, Cambridge 2019, hier 146-173; ferner B. CHO, *Royal Messianism and the Jerusalem Priesthood in the Gospel of Mark*, LNTS 607, London 2019 hier 136-203.

We-Group von Jesuanhängern und einer davon unterschiedenen Gegnergruppierung narrativ zu konstruieren, lässt er in der erzählten Welt Gegner an der Autorität Jesu zweifeln und Jesus vice versa Gegner anprangern.

Bereits in der ersten Konfrontation mit den Hohepriestern, Schriftgelehrten und Ältesten (Mk 11,27-33) wird Jesu Vollmacht kritisch hinterfragt. Die Szene zieht eine klare Grenze zwischen der Position der Gegner, Jesus und der Meinung des Volkes (Mk 11,32-33). In Mk 12,13-17 schicken die Hohepriester, Schriftgelehrten und Ältesten Gesandte zu Jesus, die ihn ihrem Auftrag Jesus eine Falle stellen sollen (Mk 12,13-15). Das große Thema ist hierbei der politische Vollmachtsanspruch des Menschensohnes (Mk 12,14-17).

Markus macht dabei klar, dass eine Ablehnung des Sohn Gottes für ihn gleichbedeutend ist, Gottes Beziehungsangebot zu verweigern. Konstruierte Grenzlinien in Mk 11-12 sagen dementsprechend auch etwas über Gott aus bzw. über die Bedingungen seines Beziehungsangebotes, insofern er nach Markus nicht auf der Seite jener steht, die die Vollmacht seines Sohnes nicht anerkennen.⁴

Heilsuniversalismus und Schriftinterpretation: Die Tempelstreitgespräche leisten einen Beitrag zur universalen Heilsbotschaft des Markusevangeliums. Markus konzeptioniert in den Erzähleinheiten ein neues Verständnis des Volkes Gottes aus Angehörigen der Völkerwelt und Israel, die sich beide zu Christus bekennen. Im selben Atemzug verwirft er einen Teil des Volkes, der ein verkehrtes Gottesbild besitzt, die Schriften falsch auslegt und Gott auf eine falsche Art und Weise verehrt.

Dass das korrekte Verständnis von Christologie auch eine Frage der Schrifthermeneutik ist, betont Mk auch in Mk 12,18-27 und Mk 12,35-37. Im Mk 12,18-27 lässt Mk Sadduzäer die Bildfläche betreten, die die Auferstehung der Toten leugnen. Mk beteuert hier, dass Auferstehung, also ein für seine Christologie entscheidendes Element (Mk 8,31; 9,10.31; 10,34), ein in der Schrift verankertes Konzept sei. In der letzten Perikope (Mk 12,35-37) legt Mk zudem noch Grund, dass seine Christologie in den Schriften fußt.

Die Tempelaktion (Mk 11,15-19) legt den Gegnern Jesu zur Last, dass der Tempelbetrieb die Völkerwelt ausgrenzt und letztendlich daran hindert, eine adäquate Gottesbeziehung zu pflegen. Im Diskurs über das wichtigste Gebot (Mk 12,28-34) betont Jesus, dass ein Vollzug kultischer *identity marker* per se

⁴ Das Gleichnis von den Winzern (Mk 12,1-12) spielt mit der Prophetenmordtradition und deutet an, dass die Gegnergestalten nicht nur Gottes Propheten ablehnen, sondern seinen Sohn töten wollen (Mk 12,6-7). Gott wird sie deshalb verwerfen.

kein Heil bewirke, weil eine gelebte Gottesbeziehung weniger zu Kultpraktika denn zu sozialen Handlungen verpflichtet.

Mk 12,33 καὶ τὸ ἀγαπᾶν αὐτὸν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς συνέσεως καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος καὶ τὸ ἀγαπᾶν τὸν πλησίον ὡς ἑαυτὸν περισσότερόν ἐστιν πάντων τῶν ὀλοκαυτωμάτων καὶ θυσιῶν.

Und ihn zu lieben aus dem ganze Herzen und aus dem ganzen Verstand und aus der ganzen Kraft und den Nächsten zu lieben wie sich selbst, ist überreichlich mehr als alle Brandopfer und Schlachtopfer.

Markus unterstellt allen, die das Kultgesetz wörtlich befolgen und am Opferdienst festhalten, dass sie Gott nicht die geschuldete Verehrung entgegenbringen. Mk betont in diesem Vers, was Jesus mit der Tempelaktion zum Ausdruck bringen wollte: Ein Kultbetrieb, der die Sozialgebote Gottes außer Acht lässt und Menschen den Zugang zu Gott versperrt, führt nicht zu einer tiefen Gottesbeziehung.⁵ Gegnern, die das Kultgesetz praktisch auslegen und glauben, allein dadurch Gott Verehrung entgegenzubringen, unterstellt Markus, ein unstimmiges Gottesbild zu besitzen. Zudem betont das Gleichnis über die Winzer (Mk 12,1-12), die Ablehnung Jesu von Seiten der Gegner sei der Höhepunkt einer stetigen Verfallsgeschichte, in der sich das Gottesvolk seit den Tagen der Väter befindet. Ein Teil Israels hat sowohl die Propheten als auch den heilsgeschichtlichen Höhepunkt der Offenbarung Gottes, die Sendung seines Sohnes, verschmäht (Mk 12,10-11). Ähnlich wie die Perikope über das größte Gebot unterstellt auch Mk 12,1-12 den Gegnern, Israels Traditionen nicht zu verstehen und genügend wertzuschätzen.⁶

Das Sozialverhalten der Gegner: Die Diskurse in Mk 11-12 deuten an, dass eine adäquate Beziehung zu Gott zu einem gerechten Sozialverhalten verpflichtet. Mk 12,28-34 bringt dies explizit zum Ausdruck, doch auch aus der Tempelaktion (Mk 11,15-19) lässt sich Selbiges schließen. Einen Höhepunkt findet diese Aussagelinie in Mk 12,38-40, wo Jesus vor den Schriftgelehrten warnt, deren Gebete scheinheilig und deren sozialverhalten ungerecht seien. Sie fordern eine Ehrenposition, verhalten sich aber sozial defizitär, weshalb sie von Gott ein hartes Urteil im Gericht befürchten zu haben (Mk 12,40).

⁵ In dieser Passage sondert Mk einen der Gegner von der Gruppierung ab und zeichnet ihn so, dass er eine andere Position über die Schrift vertritt als der Rest der Schriftgelehrten, Hohepriester und Ältesten.

⁶ Natürlich verwirft Markus nicht ganz Israel, sondern ringt damit, Israels Traditionen für die Völkerwelt anschlussfähig zu gestalten. Ausgegrenzt werden nur Teile Israels, die zur universalistischen Botschaft von Mk konträr stehen.

3. Jer 7 als Lektürebegleiter des markinischen Tempelkomplexes

Jeder einzelne der Hauptaussagen von Mk 11-12 wird an unterschiedlichen Stellen des Erzählkomplexes durch Rezeptionen von Jer 7 getragen. Markus entwickelt während des Tempelkomplexes unterschiedliche Perspektiven auf Jer 7, die seine Inszenierung von Gegnergestalten und ihr soziales Fehlverhalten, seine christologischen Aussagen, seinen Heilsuniversalismus und seine Perspektive auf die Schriften und ihr Kultgesetz tragen. Eine intertextuelle Lektüre von Mk 11-12 soll zeigen, dass Jer 7 nicht nur an einzelnen Stellen rezipiert wird, sondern durchgängig zur literarischen und theologischen Vorlage des Komplexes gehört. Im Grunde zeigt sich im Gebrauch von Jer 7 keine Ausnahme, sondern ein Regelfall der markinischen Intertextualität. Markus gestaltet an zentralen Stellen seines Narrativs häufig ganze Erzählkomplexe vor dem Hintergrund eines einzelnen Intertextes, den er durchgängig in das Narrativ einwebt. Das intertextuelle Spiel von Jer 7 im Tempelkomplex funktioniert m.E. in ähnlicher Weise wie Anspielungen auf die Tradition des leidenden Gerechten der Psalmen in der Gethsemane-Szene, wie Referenzen auf Ex 24 bei der markinischen Verklärung oder wie der Dialog zwischen der markinischen Passionserzählung und Ps 22. Auch Jer 7 bleibt im Tempelkomplex bleibender Dialogpartner, der über weite Erzähletappen hinweg immer wieder im Narrativ in Erscheinung tritt und den Hauptthemen des Abschnitts eine Tiefenschärfe verleiht.

a) Heilsuniversalismus – ein intertextueller Dialog zwischen Jes 56,7 und Jer 7,11

Der markinische Heilsuniversalismus des Tempelkomplexes wird getragen von einer intensiven Auslegung von Jer 7,11. Jer 7,11 wird technisch betrachtet in Mk 11 sogar zitiert und dient als ein Kommentar für ein Jesaja-Zitat. Markus kombiniert hier zwei Intertexte, um seine Aussage eines universellen Heilsangebots durch die Schriften zu stützen.

Der Tempelkomplex beginnt mit einer Szene, in der ein Mischzitat aus Jes 56,7 und Jer 7,11 einen zentralen Stellenwert einnimmt.⁷

⁷ Die Tempelaktion (Mk 11,15-19) beginnt mit einer Handlungsbeschreibung. Nachdem Mk 11,15ab in die Kulisse des Tempels einführt, beschreiben Mk 11,15c-16, wie Jesus den Tempelbetrieb stört. Mk 11,17a setzt mit καὶ ἐδίδασκεν neu ein. Jesus beginnt in Mk anders als in Lk 19,46 und Mt 21,13 zu lehren und deutet in einem explizit als Lehre ausgewiesenem Wort seine Handlung. Er verweist dabei explizit darauf, dass er die Schriften zitiert (οὐ γέγραπται). Es ist für den Leser klar und deutlich erkennbar, dass es sich bei der Aussage ὁ οἶκος μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν; ὑμεῖς δὲ πεποιθήκατε αὐτὸν σπήλαιον ληστῶν nicht nur um ein Deutewort der Aktion handelt, sondern um eine schriftgestützte Handlungserklärung.

Mk 11,17 καὶ ἐδίδασκεν
καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς·
 οὐ γέγραπται ὅτι
 ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται
 πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν; ὑμεῖς δὲ πεποιήκατε
 αὐτὸν σπήλαιον ληστῶν.

Mk 11,17 besteht aus zwei Abschnitten. Im ersten Teil (A) will Jesus wissen, ob in der Schrift nicht steht, dass das Haus Gottes ein Haus des Gebetes für alle Völker ist. Im zweiten Teil (B) beschuldigt Jesus das Tempelpersonal, daraus jedoch eine Räuberhöhle gemacht zu haben.⁸ Der erste Teil (A) des Jesuslogions in Mk 11,17 ist ein wörtliches Zitat des letzten Teilverses von Jes 56,7:

Jes 56,7 ὁ γὰρ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται **πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν**
Mk 11,17 ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται **πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν**

Der zweite Teil des Jesus-Logions in Mk 11,17 ist eine Anspielung auf Jer 7,11.

Jer 7,11 μὴ **σπήλαιον ληστῶν** ὁ οἶκός μου
 οὗ ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτῷ
 ἐκεῖ ἐνώπιον ὑμῶν

Mk 11,17 ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν;
 ὑμεῖς δὲ πεποιήκατε αὐτὸν **σπήλαιον ληστῶν**

Wirft man einen genaueren Blick auf die Intertexte, so wird deutlich, dass Markus mit der Tempelaktion Jesu die universelle Ausrichtung seiner Theologie verdeutlichen möchte. Jer 7,11 lässt sich in diesem Sinne sogar als eine Korrektur oder gar als ein Kommentar zu einer Aussage von Jes 56 lesen, die sich nicht vollständig in den markinischen Heilsuniversalismus einfügt. Ähnlich wie im Mischzitat von Jes 40 und Mal 3 in Mk 1,2-3 ist es auch in Mk 11,17 denkbar, dass Markus einen Dialog zwischen den beiden zitierten Intertext initiieren möchte.

Im Erzählkontext von Mk 11 antwortet Jesus selbst auf die aus dem Jes 56,7-Zitat gebildete Frage, ob der Tempel nicht ein Haus des Gebetes für alle Völker sei. Jesus verneint dies mit einem Vorwurf an das Tempelpersonal, aus dem Haus Gottes eine Räuberhöhle gemacht zu haben.⁹ Liest man Mk 11,17

⁸ Vgl. dazu ÅDNA, *Tempel*, 267-270; YARBRO COLLINS, *Mark*, 531.

⁹ Markus übernimmt den Ausdruck σπήλαιον ληστῶν wörtlich aus Jer 7,11. ὁ οἶκός μου erscheint sowohl in Jer 56 als auch in Jer 7. Die Phrase dient ihm als Anknüpfungspunkt, um den Jesaja- und den Jeremia-Text miteinander zu verbinden.

synoptisch, so sticht deutlich hervor, dass Matthäus und Lukas gegen Markus ein Glied des Zitates von Jes 56,7 auslassen. Das Objekt des Teilverses *πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* erscheint weder in Mt 21,13 noch in Lk 19,46:

Jes 56,7	Mk 11,17	Mt 21,13	Lk 19,46
	οὐ γέγραπται ὅτι	γέγραπται·	γέγραπται·
ὁ γὰρ οἶκος μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν	ὁ οἶκος μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν;	ὁ οἶκος μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται,	καὶ ἔσται ὁ οἶκος μου οἶκος προσευχῆς,
	ὕμεις δὲ πεποιήκατε αὐτὸν σπήλαιον ληστῶν	ὕμεις δὲ αὐτὸν ποιεῖτε σπήλαιον ληστῶν.	ὕμεις δὲ αὐτὸν ἐποιήσατε σπήλαιον ληστῶν.

Der markinische Jesus betont, dass in der Schrift verankert ist, der Tempel sei ein Haus des Gebetes für alle Völker. Demnach sei der Tempel ein Ort der intensiven Gottesbegegnung, die jedem zusteht. Weil Markus mit dem Jes 56,7-Zitat die Tempelaktion Jesu kommentiert, bedeutet dies im Umkehrschluss, dass das Treiben der Gegner Jesu am Tempel die Völkerwelt davon ausschließt, in eine Gottesbeziehung zu treten. Der markinische Jesus prangert damit eine Vorstellung an, dass Gottesverehrung ethnische Grenzen kennt bzw. sein Heilsangebot nur an Israel adressiert ist.¹⁰ Mit *πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* rezipiert Markus gleichzeitig aber auch das Herzstück der Theologie von Jes 56. Deuterijosaja lotet Möglichkeiten für die Völkerwelt aus, sich ins Bundesvolk zu integrieren und Gott kultische Verehrung entgegenbringen zu können. Der von Jesaja vorgebrachte Vorschlag läuft allerdings konträr zur Völkertheologie des Markusevangeliums. Denn Jes 56,6-7 fordert, dass Fremde, wenn sie Teil des Volk Gottes sein wollen, kultische *identity marker* übernehmen und am Opferkult partizipieren müssen.¹¹ Jes 56 verlangt von der Völkerwelt, sich wie Juden zu verhalten. Gott selbst kündigt in Jes 56,6-7 an, dass er die Fremden, die sich ihm anschließen, ihn verehren und den Sabbat halten in seinem Bethaus versammelt. Er wird ihre Brand- und Schlachtopfer akzeptieren (Jes 56,7) und seinen Tempel für die Völkerwelt öffnen.

Jes 56,6-7 Und die Fremden, die sich dem HERRN anschließen, / um ihm zu dienen und den Namen des HERRN zu lieben, um seine Knechte zu sein, / alle, die den Sabbat halten und ihn nicht entweihen / und die an

¹⁰ Vgl. dazu auch A. J. M. WEDDERBURN, "Jesus' Action in the Temple. A Key or a Puzzle?", in: ZNW 97 (2006), 1-22, hier 10.


¹¹ Vgl. dazu ÅDNA, *Tempel*, 280-282.

meinem Bund festhalten, sie werde ich zu meinem heiligen Berg bringen / und sie erfreuen in meinem Haus des Gebets. Ihre Brandopfer und Schlachtopfer werden Gefallen auf meinem Altar finden, / denn mein Haus wird ein Haus des Gebetes für alle Völker genannt werden.

Die Völkertheologie von Jes 56 sieht also vor, dass sich Nicht-Israeliten ins Bundesvolk integrieren können, wenn sie den Sabbat halten und Gott am Tempel Brand- und Schlachtopfer darbringen. Der von Markus zitierte Teilsatz ὁ οἶκος μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν (Jes 56,7) begründet im Kontext von Jes 56, warum Nicht-Israeliten am Tempel Brand- und Schlachtopfer entgegenbringen können und sollen.

Jes 56,7 Akzeptanz der Brand- und Schlachtopfer von Nicht-Israeliten

τὰ ὀλοκαυτώματα αὐτῶν καὶ αἱ θυσίαι αὐτῶν ἔσονται δεκταὶ ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου μου



Begründung

ὁ γὰρ οἶκος μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν

Eine solche Aussage fügt sich nicht widerspruchslös in die Ganzschrift des Markusevangeliums ein, zumal Markus an einigen Stellen seines Werkes die Bedeutung orthopraktischer *identity marker* für eine gelebte Gottesbeziehung (Mk 2,23-28; 3,1-6; 7,1-23) relativiert hat.¹²

An dieser Stelle rückt die theologische Bedeutung des Zitates von Jer 7 in den Vordergrund, weil es sich wie ein korrigierender Kommentar zu Jes 56,6-7 lesen lässt. Folgt man der Textoberfläche, wirkt Jeremias Text im Kontext des Evangeliums so, als wolle Markus Worte Gottes gegen den Tempelbetrieb Jesus in den Mund legen. Jesus spricht das aus, was in Jeremia für Gott reserviert bleibt, und unterstreicht damit die Kritik gegen die Tempelobrigkeit. Bedenkt man jedoch, dass Jer 7 und Jes 56 in Kombination auftreten und Jes 56 von der Völkerwelt Brand- und Schlachtopfer fordert, so zeigt die zweite inhaltliche Dimension von Jer 7 ihre Bedeutung.

Jer 7,21-23 So spricht der HERR der Heerschaaren, der Gott Israels: Häuft nur Brandopfer auf Schlachtopfer und esst Fleisch! Denn ich habe euren Vätern am Tag, als ich sie aus dem Land Ägypten herausführte, nichts gesagt und nichts befohlen, was Brandopfer und Schlachtopfer betrifft.

¹² Ausführlicher zum Gesetz im Markusevangelium vgl. A. STROTMANN, „Hat das Markusevangelium ein Problem mit der Tora? Einige Gedanken zur Diskussion um das markinische Gesetzesverständnis“, in: M. SCHRADER-BEWERMEIER/A. STROTMANN (Hg.), *Grenzen überschreiten – Verbindendes entdecken – Neues wagen: Festschrift für Hubert Frankemölle zum 80. Geburtstag*, SBB 77, Stuttgart 2019, 130-144.

Vielmehr gab ich ihnen folgendes Gebot: Hört auf meine Stimme, dann will ich euch Gott sein und ihr sollt mir Volk sein! Geht in allem den Weg, den ich euch befehle, damit es euch gut geht!

Jer 7,21-23 relativiert die soteriologische Funktion von Brand- und Schlachtopfern, also genau von jenen Handlungen, die Jes 56 von der Völkerwelt fordert. Kann es sein, dass sich Mk dieser Dimension von Jer 7 bewusst war und deshalb ein weiteres Mal auf diesen Text anspielte, gerade weil er die Intertextualität von Mk 11,17 nicht unkommentiert lassen wollte?¹³

b) Die Annerkennung der Autorität Jesu und die Schrifthermeneutik der Gegner – Spuren von Jer 7 in Mk 12

Markus drückt im Tempelkomplex durch die Inszenierung von Gegnergestalten Ideen über Christologie und Schrifthermeneutik aus. Besonders deutlich zeigt sich dies in Mk 12,28-34, wobei auch hierbei ein intertextueller Dialog mit Jer 7 erzeugt wird. Der Erzählkomplex ist so gestaltet, dass er als eine Art Kommentar zur Tempelaktion (Mk 11,15-19) gelesen werden kann, der nicht zuletzt ein anderes Heilskonzept entfaltet, als es Jes 56 zugrunde liegt.¹⁴ Hieran zeigt sich, dass Rezeptionen von Jer 7 in Mk 11-12 nicht losgelöst erfolgen, sondern Teil einer in sich zusammenhängenden Linie sind.

In Mk 12,28-34 will ein Schriftgelehrter von Jesus wissen, welches Gebot von allen Gesetzen der Tora an vorderster Stelle stehe. Damit leitet er eine Diskussion über die Kult- und Sozialgesetze der Schriften ein.¹⁵

Mk 12,28 ποία ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη πάντων;

Mk 12,31 μείζων τούτων ἄλλη ἐντολὴ οὐκ ἔστιν.

Jesus zitiert Dtn 6,4-5 als das wichtigste und Lev 19,18, die goldene Regel, als zweitwichtigstes Gebot,¹⁶ was der Schriftgelehrte bestätigt.¹⁷ Markus

¹³ Vgl. dazu ähnlich ÅDNA, *Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung*, WUNT II 119, Tübingen 2000, 286.

¹⁴ Ähnlich YARBRO COLLINS, *Mark*, 565, die Mk 12,18-34 als einen Kommentar zu Mk 11,27 begreift.

¹⁵ Zur narratologischen Analyse der Szene vgl. J. RÜGGEMEIER, *Poetik der markinischen Christologie. Eine kognitiv-narratologische Exegese*, WUNT II 458, Tübingen 2017, hier 448-454.

¹⁶ Das Schma Jisrael sei demnach höher als das Gebot der Nächstenliebe, wobei die Gottesliebe automatisch zur Nächstenliebe verpflichtet. Zu Lev 19 im Kontext von Mk 12,28-34 vgl. ausführlicher K. AKIYAMA, *The Love of Neighbour in Ancient Judaism. The Reception of Leviticus 19:18 in the Hebrew Bible, the Septuagint, the Book of Jubilees, the Dead Sea Scrolls, and the New Testament*, AJEC 105, Leiden/Boston 2018, 172-178; ferner YARBRO

legt dabei dem Schriftgelehrten die Worte in den Mund, dass diese beiden Gebote wichtiger (περισσότες im Komperativ in Mk 12,33) seien als alle Brand- und Schlachtopfer.

Mk 12,33 [...] περισσότερόν ἐστὶν πάντων τῶν ὀλοκαυτωμάτων καὶ θυσιῶν.

Dieser Ausspruch des Schriftgelehrten besitzt keine Parallele in der matthäischen und der lukanischen Version des Tempelkomplexes (Mt 23,33-46; Lk 20,9-19). Genau wie die Rezeption des Teilverses πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν aus Jes 56,7 in Mk 11,17 ist die Relativierung von Brand- und Schlachtopfern in Markus singular. Markus betont, dass soziale Handlungen als Ausdruck einer gelebten Gottesbeziehung Heil bewirken, der blanke Vollzug des Tempelkultes hingegen nicht. Mk erklärt damit das Kultgesetz zwar nicht für komplett obsolet, setzt es aber in eine deutlich untergeordnete Position zu den Sozialgeboten und zum monotheistischen Bekenntnis.

Im markinischen Kontext lässt sich diese Aussage natürlich so lesen, als wolle Jesus vertiefen, dass er das Treiben der Tempelobrigkeit missbilligt. Doch die konträre Position zum Opferkult fügt sich ebenso in die Linie der universalistischen Botschaft des Mk ein, zu der die Kritik am Sabbat (Mk 2,23-28; 3,1-6) und an den Reinheits- und Speisegeboten (Mk 7,1-23) zählen.¹⁸ Er eröffnet Wege für Nicht-Israeliten, eine Beziehung zu Gott zu pflegen, ohne sie dabei auf auf „jüdische“ *identity marker* zu verpflichten. Weil nun allerdings sein Zitat von Jes 56,7 Gegenteiliges fordert, ist es durchaus denkbar, dass Mk 12,28-34 einer falschen Auslegung des Zitates entgegensteuern will.

Dass Mk 12,33 die Kultkritik der Schriftprophetie rezipiert, wurde in der Kommentarliteratur fast unisono bemerkt. P. Dschulnigg spricht von einer „Relativierung von Opfern, die jedoch bereits atl.-prophetischer Opferkritik entspricht.“¹⁹ Ausführlicher urteilt J. Gnilka:

„Diese Kultkritik ist im Alten Testament vorbereitet (1Sam 15,22; Ps 51,20f.; 40,7; Spr 21,3; 16,7) und wird besonders von den Propheten vorgebracht: ‚Denn nicht Schlachtopfer will ich, sondern Liebe, nicht Brandopfer, sondern Gotteserkenntnis‘ (Hos 6,6; vgl. Jes 1,11).“²⁰

COLLINS, *Mark*, 566. Zur Formgeschichte vgl. L. SCORNAIENCHI, *Der umstrittene Jesus und seine Apologie. Die Streitgespräche im Markusevangelium*, NTOA/StUNT 110, Göttingen 2016, hier 371-377.

¹⁷ Vgl. dazu RÜGGEMEIER, *Poetik*, 451-452.

¹⁸ Zur Debatte vgl. J. D. G. DUNN, „Jesus and Purity. An Ongoing Debate“, in: *NTS* 48 (2002), 449-467, hier 461-463.

¹⁹ P. DSCHULNIGG, *Das Markusevangelium*, TKNT 2, Stuttgart 2007, 323.

²⁰ J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus. 2. Teilband Mk 8,27-16,20*, EKK 2, Zürich 1979, 166; P. DSCHULNIGG, *Das Markusevangelium*, TKNT 2, Stuttgart 2007, 323.

Häufig liest man, Markus habe Hos 6,6 rezipiert. Wahrscheinlicher ist es aber, dass sich Mk 12,33 in ein Cluster aus Anspielungen auf Jer 7 einfügt, dass inhaltlich von Mk 11,17 abhängig ist. Jedenfalls lässt sich Mk 12,33 ebenso als eine Anspielung auf Jer 7,21-23 lesen:

Mk 12,33	καὶ τὸ ἀγαπᾶν αὐτὸν	ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς συνέσεως καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος
	καὶ τὸ ἀγαπᾶν τὸν πλησίον ὡς ἑαυτὸν	
	περισσότερόν ἐστιν πάντων τῶν ὀλοκαυτωμάτων καὶ θυσιῶν .	
Hos 6,6	διότι ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν καὶ ἐπίγνωσιν θεοῦ ἢ ὀλοκαυτώματα	
Jer 7,21-23	τάδε λέγει κύριος τὰ ὀλοκαυτώματα ὑμῶν συναγάγετε μετὰ τῶν θυσιῶν ὑμῶν καὶ φάγετε κρέα ὅτι οὐκ ἐλάλησα πρὸς τοὺς πατέρας ὑμῶν καὶ οὐκ ἐνετειλάμην αὐτοῖς ἐν ἡμέρᾳ ἧ ἀνήγαγον αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου περὶ ὀλοκαυτωμάτων καὶ θυσίας ἀλλ' ἢ τὸ ῥῆμα τοῦτο ἐνετειλάμην αὐτοῖς λέγων ἀκούσατε τῆς φωνῆς μου καὶ ἔσομαι ὑμῖν εἰς θεόν καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μοι εἰς λαόν	

Welcher der beiden Intertexte Mk näher steht, ist auf der sprachlichen Ebene nur schwer zu belegen. Alle Texte teilen sich lediglich die Vokabeln ὀλοκαύτωμα und θυσία. Auf der inhaltlichen Ebene legt sich die Vermutung nahe, dass Mk Jer 7 näher steht als Hos 6. Markus bringt zum Ausdruck, dass das Schma Jisrael zur Gottesliebe verpflichtet und dies zur Nächstenliebe auffordere. Inhaltlich könnte man sicherlich eine Parallele zu Hosea vermuten, weil Gott dort bekräftigt, dass er Liebe anstelle von Schlachtopfern und Gotteserkenntnis statt Brandopfer fordere (Hos 6,6). Betrachtet man jedoch Markus genauer, so sind m.E. die Parallelen zwischen Jeremia und Tempelkomplex deutlicher, denn sowohl Mk 12,33 als auch Jer 7,21-23 sind eingebettet in eine breit angelegte Diskussion über eine Hermeneutik der Gebote (ἐντολή in Mk 12,28.31 // ἐντέλλω in Jer 7,22.23). Jer 7,21-23 spielt dabei an die Gesetzesgabe beim Bundesschluss an und betont damit, dass Kultvorschriften nur dann sinnvoll sind, wenn sie im Zusammenspiel mit Gottes Sozialgeboten als Teil des Bundesgeschehens gesehen werden. Markus betont ebenso, dass Sozialgebote einen höheren Stellenwert haben als Kultgebote und dass die blanke Ausführung von Kultgesetzen kein Heil bewirkt. Gleichzeitig zitiert er das Schma Jisrael als das wichtigste Gebot und erinnert somit an den zentralsten Gegenstand der Bundestheologie schlechthin. Dtn 6,4-5 ist schließlich eingebettet in die narrative Inszenierung des Bundesschlusses (Dtn 5,22-33; Dtn 6,1-3), wodurch die Verse als Quintessenz der Bundestheologie schlechthin präsentiert werden. Rein mikrokontextuell legt es die Diskussion über die Gebote und die Reminiszenz

an den Bundesschluss über das Schma Jisrael nahe, inhaltliche Bezüge zu Jer 7 in Mk 12,33 zu vermuten.²¹ Dazu tritt, dass sich im Makrokontext von Mk 11-12 Anspielungen auf Jer 7 häufen. Das direkte Zitat von Jer 7,11 leitet förmlich dazu an, an diesen Text auch dort zu denken, wo kein direkte Zitat, jedoch inhaltliche Parallelen zur Tempelrede des Jeremias vorhanden sind. Markus greift m.E. Jer 7 auf, um einem Missverständnis seines Jes 56-Zitates vorzubeugen. Seine Völkertheologie fordert anders als Jesaja nicht, dass Nicht-Israeliten kultische *identity marker* adaptieren, sondern er relativiert diese, um eine universalistische Idee vom Volk Gottes zu entwickeln, das keine ethnischen Grenzlinien kennt.

c) Das Traditionsverständnis der Gegner

Neben dem Zitat von Jer 7,11 in Mk 11,15-17 und der Anspielung auf Jer 7,21-23 in Mk 12,28-34 lässt sich Jer 7 auch im Winzergleichnis (Mk 12,1-12) erkennen. Auch hierbei wird durch die Inszenierung eines Gegnerprofils eine Idee über Schrifthermeneutik und Christologie zum Ausdruck gebracht. Es scheint so, als rezipiere Markus dort Ausschnitte aus Jer 7,24-26, also genau jene Passagen, die sich im Kontext Jeremias an die für Mk 12,28-34 relevanten Passagen anschließen. Das Gleichnis von den Winzern (Mk 12,1-12) folgt direkt auf Mk 11,27-33, wo die markinischen Gegner die Autorität Jesu deutlich anzweifeln.²² Dabei ist es das Ziel des Textes, die Ablehnung der Gegner als Teil der Heilsgeschichte zu kontextualisieren. Markus lässt die Gegner im Lichte des Gleichnisses so erscheinen, dass sie die von den Propheten überbrachte

²¹ Neben einer intensiven Kritik am Vollzug des Tempelkultes und einer Verpflichtung auf Gottes Sozialordnung, enthält Jer 7 eine Bundestheologie, die eine deuteronomische Perspektive auf das Kultgesetz entwirft und einfordert, dass Kult nur dort sinnvoll vollzogen werden kann, wo Gottes Sozialordnung in Kraft ist. Der blanke Vollzug von kultischen *identity marker* bewirkt keine Gerechtigkeit. Jer 7 inszeniert den Bund so, dass er sowohl zu einer adäquaten Verehrung Gottes als auch zum Halten seiner Sozialgesetze verpflichtet. Jer 7,22-23 wiederholt sprachlich die Bundesformel, nennt als repräsentative Beispiele für das Kultgesetz Brand- und Schlachtopfer und entwickelt eine Theologie des Gesetzes. In den Diskursen des zweiten Jahrhunderts wurde daraus, wie wir mehrfach gesehen haben, ein Abgrenzungsdiskurs, der das Kultgesetz relativieren sollte. M.E. rezipiert Markus Jer 7 ebenso für eine ähnliche, jedoch nicht für identische Zielsetzung. Durch den Aufgriff von Jes 56,7 holt er sich einen Diskurs in den Kontext, der besagt, dass Heiden über die Partizipation am Kultbetrieb und über eine Observanz des Sabbats Teil des Bundesvolkes werden können. Markus distanziert sich allerdings davon, orthopraktische *identity marker* als heilsrelevant zu betrachten bzw. die Völkerwelt zur Einhaltung des Kultgesetzes zu verpflichten. Gerade deshalb scheint es so, als würde er Jer 7,22-23 inhaltlich in seinem Diskurs über das wichtigste Gebot bzw. über das Verhältnis von Sozial- und Opfervorschriften (Mk 12,28-34) anklingen lassen.

²² Die Perikope selbst nimmt in ihrem letzten Vers auf die erste Konfrontation Bezug (Mk 12,12) und vernetzt die Gegnerhermeneutik von Mk 11,27-33 mit dem Gleichnis im Rückblick. Vgl. dazu S. J. JOSEPH, *Jesus and the Temple. The Crucifixion in its Jewish Context*, SNTS.MS 165, Cambridge 2016, 109.

Gottesoffenbarung nicht richtig zu deuten wissen. Seit Generationen erkennt ein Teil des Gottesvolkes Gottes Wirken in der Geschichte und seine Mitteilung durch die Propheten nicht, was letzten Endes dazu führt, dass sie Christus ablehnen und töten. Mk 12,1-12 sieht das Christusereignis nicht nur als eine von den Propheten sich kontinuierlich steigernde Form der Gottesoffenbarung, sondern unterstellt einen Teil des Gottesvolkes, die mit den Gegnern Jesu identifiziert werden, den Willen Gottes zu missachten. Deshalb verlautbart Mk, dass Gott sein Volk neu konzipieren wird.

Im Gleichnis selbst schickt ein Weinbergbesitzer, der einen Weinberg anlegte und verpachtete, nacheinander drei seiner Knechte zu den Pächtern, um die Pacht einzukassieren. Den ersten Knecht schinden die Pächter, den zweiten schlagen sie und den dritten töten sie wie viele weitere der Knechte Gottes (Mk 12,5-8). Am Höhepunkt des Gleichnisses sendet der Verpächter seinen geliebten Sohn, den sie wie den letzten Knecht töteten, weil sie sein Erbe in Anspruch nehmen wollen (Mk 12,6-8). In der Pointe verlautbart Markus, dass er die Pächter vernichten und den Weinberg anderen geben wird (Mk 12,9).

Identifiziert man die Knechte im Gleichnis mit den Propheten Gottes, so erscheint die Tötung des Sohnes als ein Höhepunkt einer kontinuierlichen Dekadenzgeschichte des Gottesvolkes.

Mk 12,2 καὶ ἀπέστειλεν πρὸς τοὺς γεωργοὺς τῷ καιρῷ δοῦλον ἵνα παρὰ τῶν γεωργῶν λάβῃ ἀπὸ τῶν καρπῶν τοῦ ἀμπελῶνος·

Mk 12,4 καὶ πάλιν ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς ἄλλον δοῦλον· κάκεῖνον ἐκεφαλίωσαν καὶ ἠτίμασαν.

Mk 12,5 καὶ ἄλλον ἀπέστειλεν· κάκεῖνον ἀπέκτειναν, καὶ πολλοὺς ἄλλους, οὓς μὲν δέροντες, οὓς δὲ ἀποκτένοντες.

Markus spielt im Gleichnis mit der Tradition des Prophetenmords, nach der Israel Gottes Gesandten nicht nur ignoriert, sondern gewaltsam misshandelt und tötet. Allerdings geht Markus nicht so weit, ganz Israel als von Gott verworfen darzustellen. Vielmehr bereitet er das Traditionsfeld so auf, dass daraus ein Vorwurf gegen die Tempelobrigkeit entsteht (Mk 12,12), die den Willen Gottes nicht begreifen.

Die Kommentarliteratur verweist regelmäßig auf Jer 7 als entscheidenden Intertext für den markinischen Vorwurf des Prophetenmordes.²³ So glaubt auch T. C. Gray, zwei alttestamentliche Parallelen, 2 Chr 36,15-16 und Jer 7,25-26, hinter Mk 12,2.4.5 erkennen zu können:

²³ Vgl. dazu J. ERNST, *Das Evangelium nach Markus*, RNT, Regensburg 1981, 339; GNILKA, *Markus* 148-149; DSCHULNIGG, *Markus*, 311, dort Anm. 77.

“A similar account is given toward the end of Jeremiah’s oracle against the temple, from which the image of den of thieves the previous day was taken [...] (Jer 7:25-26). The context for both 2 Chronicles and Jeremiah is the imminent destruction of the temple. The motif of the persistent sending the prophets (God’s servants) with warnings that, if unheeded, would lead to the destruction of the temple strikingly parallels the Markan context of the parable of the tenants. The link cannot be accidental.”²⁴

In der Tat stehen sich Jer 7 und Mk 12 auf der sprachlichen Ebene sehr nahe, weil in beiden Texten Gottes Propheten als Knechte (δοῦλος) und ihre Sendung durch das Verb ἀποστέλλω bzw. ἐξαποστέλλω zum Ausdruck gebracht ist.

- Jer 7,25-26 ἀφ’ ἧς ἡμέρας ἐξήλθοσαν οἱ πατέρες αὐτῶν ἐκ γῆς Αἰγύπτου καὶ ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης **καὶ ἐξαπέστειλα πρὸς** ὑμᾶς πάντας **τοὺς δούλους** μου τοὺς προφήτας ἡμέρας καὶ ὄρθρου καὶ **ἀπέστειλα** καὶ οὐκ ἤκουσάν μου καὶ οὐ προσέσχεν τὸ οὖς αὐτῶν καὶ ἐσκλήρυναν τὸν τράχηλον αὐτῶν ὑπὲρ τοὺς πατέρας αὐτῶν
- Mk 12,2 **καὶ ἀπέστειλεν πρὸς** τοὺς γεωργοὺς τῷ καιρῷ **δοῦλον** ἵνα παρὰ τῶν γεωργῶν λάβῃ ἀπὸ τῶν καρπῶν τοῦ ἀμπελῶνος·
- Mk 12,4 **καὶ πάλιν ἀπέστειλεν** πρὸς αὐτοὺς ἄλλον **δοῦλον**· κάκεῖνον ἐκεφαλίωσαν καὶ ἠτίμασαν.
- Mk 12,5 **καὶ ἄλλον ἀπέστειλεν**· κάκεῖνον ἀπέκτειναν, καὶ πολλοὺς ἄλλους, οὓς μὲν δέροντες, οὓς δὲ ἀποκτένοντες.

Da in Mk 11 Jer 7,11 direkt zitiert wird und auch Mk 12,28-34 mit Jer 7,21-23 spielt, ist die Assoziation zwischen Mk 12,1-12 und Jer 7,24-26 natürlich naheliegend. Letzten Endes sind diese intertextuellen Bezüge auch in der frühen Kirche erkannt und interpretiert worden.

Sollte Mk 12,1-12 wirklich auf Jer 7,25-26 anspielen, so entsteht zusammen mit Mk 11,17 eine Linie einer Neukontextualisierung von Jer 7. Mk 11,17 benutzt den jeremianischen Vorwurf gegen Israel, aus dem Tempel durch einen Abfall von Gottes Sozialgesetzen eine Räuberhöhle gemacht zu haben, um eine Anklage Jesu gegen die Tempelobrigkeit zu bilden. Mk 12,1-12 baut nun diesen polemischen Vorwurf aus, nachdem die Gegner Jesu seine Autorität bestritten haben. Aus Jeremias Verfallsgeschichte, nach der Israel seit den Tagen der Väter nicht auf die von den Propheten überbrachte Gottesoffenbarung hörte (Jer 7,24-26) und stattdessen im Tempel Götzendienst verrichteten (Jer 7,26-30), formt Markus einen Narrativ, der die Gegner Jesu in der Heilsgeschichte Gottes verortet und die Sendung des Gottessohnes als durch die Propheten

²⁴ T. C. GRAY, *The Temple in the Gospel of Mark. A Study in Its Narrative Role*, WUNT II 242, Tübingen 2008, 65.

vor angekündigt erscheinen lässt. Doch während Gott in Jer 7 ganz Israel anspricht, wendet sich der markinische Jesus nur gegen einen Teil des Volkes, wobei betont bleibt, dass Jesus auch unter Israel eine Anhängerschaft hat (Mk 11,32; 12,12).

d) Die markinische Sozialkritik an der Tempelobrigkeit

Bisher sind wir auf drei (potentielle) Anspielungen auf Jer 7 gestoßen. M.E. reichen bereits die ersten Berührungen zwischen dem markinischen Kontext (Mk 11,17) und der Tempelrede Jeremias aus, um einem Leser Jer 7 ins Bewusstsein zu legen. Doch auch in Mk 12,38-40.41-44, dem Abschluss des Tempelkomplexes, scheint Jer 7 eine gewisse Rolle zu spielen. Mk 12,38 eröffnet einen Erzählabschnitt, in dem Jesus ein abschließendes Urteil über seine Gegner fällt. Der Text betont, dass es sich bei diesem Urteil um eine Lehre Jesu handelt. Mk 12,38-40 fügt sich somit nahtlos in die Tempeldiskurse ein, die durchgehend als Lehre Jesu bezeichnet werden (Mk 11,17.18; 12,14.35.38). In seiner Lehre warnt Jesus die Volksmenge vor den Schriftgelehrten, also vor jenen, die Gott verkehrt (Mk 12,28-34) verehren und seine Offenbarung seit den Tagen ihrer Vorfahren ablehnen (Mk 12,1-12). Ihnen wirft er in Mk 12,38-39 vor, eine unbegründete und eitle Vorrangstellung einnehmen zu wollen und beschuldigt sie in Mk 12,40 eines rücksichtslosen und ausbeuterischen Handelns an sozial Benachteiligten. Sie seien scheinheilig und bereichern sich an dem Besitz von Witwen (die Handschriften D, W, f^3 , 28, 565 und it ergänzen das Motiv der Witwe noch um das Motiv der Waisen). Gerade deshalb werde sie Gottes Gericht besonders hart treffen (Mk 12,40c).

Mk 12,40 οἱ κατεσθίοντες τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν
καὶ προφάσει μακρὰ προσευχόμενοι

Aus redaktionsgeschichtlicher Perspektive wurde immer wieder ein harter stilistischer Bruch zwischen Mk 12,38-39 und Mk 12,40 bemerkt, der dahingehend ausgewertet wurde, dass in Mk 12,38-39.40 zwei voneinander unabhängige Traditionen miteinander kombiniert worden sind. J. Ernst und J. Gnilka glauben beide, dass der narrative Zusammenhang zwischen Mk 12,38-39 und Mk 12,40 sekundär sei. Markus habe in Mk 12,38-39 Traditionsmaterial aufgegriffen und zu einem Vorwurf gegen Schriftgelehrte ausgebaut, das unabhängig des markinischen Zusammenhangs von Lukas (Lk 11,43) und Matthäus (Mt 23,6) ebenso rezipiert worden ist, allerdings von beiden in Diskurse Jesu mit Pharisäern integriert wurde.²⁵ Im markinischen Tempelkomplex hat Markus – anders als die beiden

²⁵ Lk 20,46 hingegen greift die Markustradition auf.

Seitenreferenten – an diese Tradition den Ausspruch Jesu hinzugefügt, dass die Gegner Jesu die Häuser von Witwen fressen, was Lukas in Lk 20,46 aus dem Markuszusammenhang übernommen und Matthäus ausgelassen habe.

M.E. baute Markus die Rede über Witwen nicht ohne Grund dort ein, wo Jesus gegen die Tempelobrigkeit vorgeht. Mag es mehr oder minder Zufall sein, dass Lukas das Motiv der Witwe aus dem Markuszusammenhang übernommen hat, so erkennt man bei Mk eine Gestaltungsabsicht, die m.E. zumindest sublim in der Kommentarliteratur bereits bemerkt wurde. Bisher stellten Ausleger immer wieder eine thematische Nähe zwischen Mk 12,40 und den Schriften Israels fest. So betont J. Ernst, dass „die Ausbeutung der armen Witwe [...] schon bei den Propheten ein krasses Beispiel für soziale Ungerechtigkeit“²⁶ ist. Weiter folgert er:

„Es ist denkbar, dass eine im Judentum als besonders schimpflich empfundene Form des Egoismus, die vielleicht von Jesus polemisch gegen die Schriftgelehrten gewendet wurde (vgl. Jes 1,17.23; 10,2; Ez 22,7.25; AssMos 7,6; PsSal 4,11 f.), in veränderter, aber vergleichbarer Weise weiterlebte.“²⁷ (ERNST, *Markus*, 362.)

Auf gleicher Linie liegt der Kommentar von J. Gnilka:

„Die Witwen (und Waisen) besaßen im Judentum einen besonderen Rechtsschutz. Schon Ex 22,21b mahnt: ‚Eine Witwe oder Waise sollt ihr nie bedrängen. Bedrückst du sie und rufen sie zu mir um Hilfe, so werde ich ihr Rufen hören‘ (vgl. Jes 1,17.23; 10,2).“²⁸

Und P. Dschulnigg argumentiert sich auf J. Gnilka stützend folgendermaßen:

„Wie Tora und Propheten notleidende Witwen stärken (vgl. Ex 22,21-23; Jes 1,17; Jer 7,6 [Tempelrede]), so setzt sich auch Jesus für die Ehre der benachteiligten Frau ein, deren behaltlose Ganzhingabe er preist.“²⁹

Doch während Ernst, Gnilka und Dschulnigg sozialgeschichtlich denken und davon ausgehen, dass Markus eine Form des „jüdischen“ Rechtsschutzes für Arme und Bedürftige hier aufgreift, wird in diesem Aufsatz die Meinung vertreten, dass sich Mk 12,40 im Kontext der gesamten Tempellehre auch als eine Anspielung auf Jer 7 lesen lassen kann. Dass Mk 12,40 mit den kultkritischen Propheten assoziiert werden kann, geben die Kommentare unisono zu. So urteilt C. A. Evans: „The reference to the exploitative treatment of widows may hark

²⁶ ERNST, *Markus*, 363.

²⁷ ERNST, *Markus*, 362.

²⁸ GNILKA, *Markus*, 174; ferner YARBRO COLLINS, *Mark* 584.

²⁹ DSCHULNIGG, *Markus* 331.

back to the criticisms by the OT prophets (e.g., Isa 1:23; 10:2; Ezek 22:7; Job 22,9; 24,3).³⁰ Dass in der prophetischen Kultkritik Gegnergruppierungen beschuldigt werden, Gottes Sozialgebote nicht einzuhalten und dass die Rede von Witwen darin einen festen Stellenwert hat, braucht nicht mehr ausführlich begründet zu werden. Es überrascht von daher umso weniger, dass Jesus in Mk 12,40 seinen Gegner mit ähnlichen Vorwürfen konfrontiert. Der markinische Jesus klagt nicht nur an, dass seine Gegner ein verkehrtes Gottesbild und Traditionsverständnis besitzen (Mk 12,1-2), ihn falsch verehren und die Schriften verkehrt deuten (Mk 12,28-34). Vielmehr prangert er mehrfach an, ihr Sozialverhalten sei ungerecht (Mk 11,15-19; 12,28-34; 12,38-40). Mk 12,40 exemplifiziert dies nochmals mit dem Motiv der Witwe. Weil nicht wenige Vorwürfe Jesu gegen die Gegnergruppierungen an Jer 7 erinnern, darf vermutet werden, dass Mk 12,40 vor dem Hintergrund diese intertextuellen Gefalles gelesen werden soll. Zumindest ist es äußerst bemerkenswert, dass im Markusevangelium Witwen in einem Diskurs begegnen, der durch ein Jer 7-Zitat eingeleitet und von Reminiszenzen an die prophetische Kultkritik begleitet wird. Dazu passt m.E. ein von M. Lau vorgeschlagener Auslegungsversuch von Mk 12,41-44, der Perikope von der Witwe, die ihre gesamtes Hab und Gut spendet. Nach M. Lau ist Mk 12,41-44 keine Beispielgeschichte für vorbildliches Spenden. Diese Leseweise, die in der Rezeptionsgeschichte von Mk 12,41-44 prominent wurde, trifft nach M. Lau nicht die Intention von Mk. Stattdessen beschreibe Mk 12,41-44 vielmehr, wie die Schriftgelehrten den Besitz der Witwen zu Grunde richten.

„Verbindet man nun die Szene Mk 12,41–44 mit der vorausgehenden Warnung von Mk 12,40, dann wird im Rahmen von Mk 12,41–44 an einer Witwe vorexerziert und damit exemplifiziert, wie die Schriftgelehrten den Besitz der Witwen, ὄλον τὸν βίον (V. 44d), ‚auffressen‘ und Witwen, die ohnehin oft in prekären Verhältnissen leben und deren besonderer Schutz in alttestamentlichen Texten öfters thematisiert wird, um ihren Besitz bringen.“³¹

Nach Lau stehe der Opferstock für den Tempelschatz, der nach 2 Makk 3 auch das Geld von Witwen beherbergt. Markus kritisiere, dass durch die Plünderung des Tempels und das Bestreben der Tempelobrigkeit, an das Vermögen der Armen zu gelangen, die sozialen Randgruppen um ihre Lebensgrundlage zu bringen. Die von Lau vorgeschlagene Deutungsweise unterstreicht, dass Mk mit dem Motiv der Witwen einen Vorwurf gegen Gegner Jesu in der Tempelkulisie formt,

³⁰ C. A. EVANS, *Mark 8:27-16:20*, WBC 34B, Nashville 2001, 277.

³¹ M. LAU, ‚Die Witwe, das γαζοφυλάκιον und der Tempel. Beobachtungen zur mk Erzählung vom ‚Scherflein der Witwe‘ (Mk 12,41–44)‘, in: *ZNW* 107 (2016), 186-205, hier 204.

womit sich letztendlich Ähnlichkeiten zur prophetischen Kultkritik insbes. zu Jer 7 deutlicher profilieren.

4. Zusammenfassung

Betrachtet man die Rezeptionstechnik des Markusevangeliums, so fällt auf, dass Markus häufig einen Text direkt zitiert und dann im weiteren Verlauf des Mikrokontexts dieses Zitat mit Motivrezeptionen unterfüttert. Das Maleachi-Zitat in Mk 1,2-3 wird von einer Motivlandschaft begleitet, die Assoziationen zwischen Johannes dem Täufer und Elija zulässt. Das Zitat von Dtn 18,15 in Mk 9,11 geht einher mit einer Anspielungskulisse die an die Sinaierzählung erinnern und das Zitat von Ps 22,2 in Mk 15,34 gesellt sich zu einer breiten Landschaft von Motiven, die Markus aus dem ersten Teil von Ps 22 übernommen hat. Es scheint plausibel, dass auch im Tempelkomplex in Mk 11-12 ein ähnlicher Fall vorliegt: Der Tempelkomplex beginnt mit einem Zitat von Jer 7,11 und mündet in eine Erzählabfolge, in der inhaltliche Zusammenhänge der Tempelrede Jeremias eine Rolle zu spielen scheinen. Die Tempelrede Jeremias diente Markus nicht nur als ein Bildgeber für die Tempelaktion Jesu, sondern verlieh dem markinischen Text eine theologische Tiefenschärfe. Die Bezüge zwischen Mk 11-12 und Jer 7 sind teilweise wörtlich, teilweise inhaltlich. Jedenfalls ist die Annahme zu begründen, dass es Markus in Mk 11,17 nicht bei einer Anspielung auf die Tempelrede beruhen lässt, sondern regelmäßig darauf Bezug nimmt. Alleine die Tatsache, dass der Tempel der Ort der Auseinandersetzung zwischen Jesus und seinen Gegnern ist, legt diese Vermutung nahe. Markus nutzt den Inhalt von Jer 7, um eine christologische Spitzenaussage zu kreieren. Er inszeniert Jer 7 so, dass sich eine Assoziation zwischen der Gottesrede in Jer 7 und den Worten Jesus herstellen lässt.³² Aus der Kritik Gottes am Volk, seinem Traditionsverständnis, seinem Opferkult und seiner Schriftthermeneutik werden im markinischen Zusammenhang Vorwürfe Jesu gegen die Tempelobrigkeit, die in Summe ein neues, universales Verständnis vom Volk Gottes evozieren sollen.³³

³² M.E. verweist Mk auf Jer 7, um ein Assoziationspotential zwischen den Worten Jesu und den Worten Gottes herzustellen. Er überträgt regelmäßig Attribute, Handlungsankündigungen und Wesensbeschreibungen Gottes aus den Intertexten auf Jesus, um die enge Relation zwischen Gott und Jesus zum Ausdruck zu bringen. Es ist von daher nur logisch, dass er seinen Jesus im Tempelkomplex so zeichnet, dass er mit den tempelkritischen Worten Gottes in einer Linie steht.

³³ Markus zieht ambivalente Grenzl意思 zwischen Jesus und der Tempelobrigkeit. Mk betont, dass Jesus unter der Volksmenge Anhänger hat, grenzt sich aber klar von einer jüdischen Strömung ab, die er durch seine Charaktere der Schriftgelehrten, Hohepriester und Ältesten verkörpert sieht. Von dem ihnen im narrativen Diskurs zugeschriebenen Schriftverständnis und ihrer ablehnenden Haltung gegenüber Jesus als geliebten Sohn Gottes grenzt sich Mk ab. Mk entwickelt in den Grundzügen eine neue Theologie eines Gottesvolkes, das alle ausschließt,

Natürlich verweist Mk auch auf den Kontext von Jer 7, um seine Grenzlinienkonstruktion mit einem alttestamentlichen Intertext zu unterfüttern. In seinem Erzählzusammenhang entfaltet er ein Streitgespräch zwischen Jesus und der Tempelobrigkeit, in der es in erster Linie um die Autorität Jesu bzw. um seine Relation zu Gott geht. Jesus geht im Markusevangelium gegen das Tempelpersonal vor und wirft ihm vor, durch ihr Treiben Gottes Wirken in der Geschichte nicht zu er- und seinen Willen zu verkennen. Jesus wirft der Obrigkeit vor, durch ihr ungerechtes soziales Handeln Beziehungen zwischen Gott und den Menschen zu behindern und falsche Wege der Gottesverehrung zu lehren, die letzten Endes zu keiner echten Beziehung mit Gott führt. In Jer 7 bringt Gott dem Volk hinsichtlich seiner Kultorganisation und seiner Idee vom Tempel Vorwürfe entgegen, die zumindest thematisch mit Mk 11-12 assoziierbar sind. Die Quintessenz von Jer 7 ist es, dass Gott seinen Namen nicht mehr im Tempel wohnen lässt, weil das Volk den Tempelkult betreibt, jedoch Gottes Sozialordnung nicht eingehalten hat. Sie entschieden im Rechtsstreit ungerecht, unterdrückten Witwen, Waise und Fremde, vergossen Blut und betrieben Fremdgötterei (Jer 7,5-6). Zudem verstießen sie gegen den Dekalog (Jer 7,9). Gott spricht in Jer 7,10 deutlich aus, dass der reine Vollzug des Kultes nicht ausreicht, um eine Beziehung mit ihm aufrecht zu halten. Er kündigt an, das Volk zu verstoßen, weil sie Gott auf eine verkehrte Art und Weise verehren.

Vergleichen wir Jer 7 mit Mk 11, so fällt auf, dass Jesus im Mk gegen die Tempelobrigkeit zumindest artverwandt spricht. Er prangert den Kultvollzug und die Sozialethik der Tempelobrigkeit an, wirft ihnen ein falsches Gottesverständnis vor und droht ihnen an, dass Gott sich deshalb von ihnen abwenden wird. Er wirft ihnen vor, das Kultgesetz falsch auszulegen und Gottes Willen, den er durch die Propheten verlautbart hat, abzulehnen.

Rein technisch betrachtet ist dieser intertextuelle Dialog zwischen Jer 7 und Mk 11-12 nicht überraschend. Thematisch berühren sich die beiden Erzähleinheiten durch den Bezug zum Tempel. Und Markus hat wiederholt an anderen Stellen einen ähnlichen Umgang mit Intertexten an den Tag gelegt.

die Gottes Heilswillen verachten (Mk 12,1-12). Er spielt dafür mit der Tradition des Prophetenmordes und erinnert an Texte aus der prophetischen Literatur, die von Israels Abfall von Gott bzw. von seine Unwillen, auf Gottes Propheten zu hören.

MARKUS LIEST DIE SCHRIFTEN – JER 7 ALS INTERTEXTUELLER SCHLÜSSEL ZUR ...

Es scheint zur markinischen Leseweise der Schriften Israels zu gehören, einen zentralen Intertext über eine länger Erzähletappe hinweg als Dialogpartner einzuspielen.

Michael SOMMER
Goethe University Frankfurt
Faculty 07: Catholic Theology
Germany

Bibliographie

- ÅDNA, J., *Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung*, WUNT II 119, Tübingen 2000.
- AKIYAMA, K., *The Love of Neighbour in Ancient Judaism. The Reception of Leviticus 19:18 in the Hebrew Bible, the Septuagint, the Book of Jubilees, the Dead Sea Scrolls, and the New Testament*, AJEC 105, Leiden/Boston 2018.
- BOTNER, M., *Jesus Christ as the Son of David in the Gospel of Mark*, SNTS.MS 174, Cambridge 2019.
- CHO, B., *Royal Messianism and the Jerusalem Priesthood in the Gospel of Mark*, LNTS 607, London 2019.
- DSCHULNIGG, P., *Das Markusevangelium*, TKNT 2, Stuttgart 2007.
- DUNN, J. D. G., "Jesus and Purity. An Ongoing Debate", in: *NTS* 48 (2002), 449-467.
- ERNST, J., *Das Evangelium nach Markus*, RNT, Regensburg 1981.
- EVANS, C. A., *Mark 8:27-16:20*, WBC 34B, Nashville 2001.
- GNILKA, J., *Das Evangelium nach Markus. 2. Teilband Mk 8,27-16,20*, EKK 2, Zürich 1979.
- GRAY, T. C., *The Temple in the Gospel of Mark. A Study in Its Narrative Role*, WUNT II 242, Tübingen 2008.
- HUYS, M., "Turning the Tables. Jesus' Temple Cleansing and the Story of Lycaon", in: *ETL* 86 (2010), 137-161.
- JOSEPH, S. J., *Jesus and the Temple. The Crucifixion in its Jewish Context*, SNTS.MS 165, Cambridge 2016, 109.
- KANG, J., 'Not "cleansing" but "closing down". A narrative-critical and political interpretation of the so-called "Cleansing of the Temple" in Mark 11:11-25', in: D. R. MCGAUGHEY (Hg.), *From Biblical Interpretation to Human Transformation. Reopening the Past to Actualize New Possibilities for the Future; Essays Honoring Herman C. Waetjen*, Salem 2006, 116-126.
- LAU, M., 'Die Witwe, das γαζοφυλάκιον und der Tempel. Beobachtungen zur mk Erzählung vom „Scherflein der Witwe“ (Mk 12,41-44)', in: *ZNW* 107 (2016), 186-205.
- RÜGGEMEIER, J., *Poetik der markinischen Christologie. Eine kognitiv-narratologische Exegese*, WUNT II 458, Tübingen 2017.
- SCORNAIENCHI, L., *Der umstrittene Jesus und seine Apologie. Die Streitgespräche im Markusevangelium*, NTOA/StUNT 110, Göttingen 2016.
- STROTMANN, A., 'Hat das Markusevangelium ein Problem mit der Tora? Einige Gedanken zur Diskussion um das markinische Gesetzesverständnis' in: M. SCHRADER-BEWERMEIER/ A. STROTMANN (Hg.), *Grenzen überschreiten – Verbindendes entdecken – Neues wagen: Festschrift für Hubert Frankemölle zum 80. Geburtstag*, SBB 77, Stuttgart 2019, 130-144.

MARKUS LIEST DIE SCHRIFTEN – JER 7 ALS INTERTEXTUELLER SCHLÜSSEL ZUR ...

WEDDERBURN, A. J. M., “Jesus’ Action in the Temple. A Key or a Puzzle?”, in:
ZNW 97 (2006), 1-22.

YARBRO COLLINS, A., *Mark. A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis 2007.