

“Der Sündlose unter euch werfe als erster auf sie einen Stein” (Joh 8,7)

Überlegungen zur Geschichte von Jesus und der Ehebrecherin, ausgehend von einem Satz, der nicht ganz so unschuldig ist, wie er tut

Von Andreas Bedenbender, Berlin
(abgedruckt in: TuK 58 [2/1993], 21–48)

1. Übersetzung und Bezeugung

7,53 Und ein jeglicher ging in sein Haus,

8,1 Jesus aber ging auf den Ölberg.

8,2 Frühmorgens kam er wieder ins Heiligtum, und alles Volk trat zu ihm hin, und, sich setzend, lehrte er sie.

8,3 Da bringen die Schriftgelehrten und die Pharisäer eine Frau, beim Ehebruch ergriffen, und, sie in die Mitte stellend, (8,4) sagen sie ihm:

Lehrer, diese Frau wurde ergriffen auf frischer Tat als Ehebrecherin:

8,5 In unserm Gesetz hat Mose geboten, solche zu steinigen.

Du nun, was sagst du?

8,6 Dieses sagten sie, ihn versuchend, damit sie (etwas) hätten, ihn zu verklagen.

8,7 Jesus aber, sich niederbückend, schrieb mit dem Finger auf die Erde.

Als sie aber dabei blieben, ihn zu befragen, richtete er sich auf und sagte zu ihnen:

Der Sündlose unter euch werfe als erster auf sie einen Stein.

8,8 Und sich wiederum bückend, schrieb er auf die Erde.

8,9 Die's aber hörten, traten weg: ein jeder für sich, von den Ältesten an, und zurück blieb nur er, und die Frau in der Mitte.

8,10 Und, sich aufrichtend, sagte Jesus zu ihr:

Frau, wo sind sie? Hat dich niemand verurteilt?

8,11 Sie aber sagte: Niemand, Herr.

Da sagte Jesus: Auch ich verurteile dich nicht.

Geh' – und von jetzt an sündige nicht mehr.

Der Textbefund, in Kürze, ist dieser: Die Perikope ist nicht vor dem 4. Jahrhundert bezeugt, wo sie immerhin u. a. Ambrosius, Augustin und Hieronymus bekannt ist; im fünften Jahrhundert findet sie sich im Codex D. Sie fehlt mithin in den ältesten Papyri, im Codex Sinaiticus, im Vaticanus, in der altsyrischen Überlieferung einschließlich der Peschitta, in fast allen koptischen Übersetzungen, etc., etc. Ein Einschub also (was auch daran deutlich wird, daß er von einigen Zeugen an anderen Stellen im JohEv oder auch bei Lukas gebracht wird), der kaum vor dem 3. Jahrhundert erfolgte [1]. Offenbar liefen ähnliche Geschichten um [2]. Aber eine genaue Parallele ist nicht bekannt, und ohnehin ist ein Text nach Möglichkeit nicht aus seiner Vorlage, sondern a) aus sich selbst und b) aus seinem jetzigen Kontext zu erklären.

Moderne Kritik kann mit dieser Perikope an dieser Stelle wenig anfangen: Wenn sie nicht ganz ignoriert wird (so z.B. bei Bultmann oder Wengst) oder in den Anhang verbannt (Barrett), so wird sie vielleicht noch um ihrer selbst willen geschätzt [3], hinsichtlich ihrer Stellung aber mit nicht allzu schmeichelhaften Urteilen bedacht [4].

Dieser Aufsatz will deutlich machen, warum diese Perikope eine sinnvolle Ergänzung zum JohEv ist, und eine bitter notwendige noch dazu.

2. Drei Fragen

Betrachten wir die gängigen deutschsprachigen Kommentare dieses Jahrhunderts, so finden wir zu Joh 7,53-8,11 umfangreiche Erörterungen historischer und juristischer Art. (Ob die Juden damals eine Kapitalgerichtsbarkeit besessen hätten? Ob – falls nicht – die Verurteilung durch die Römer erfolgte oder hier ein Akt zeltotischer Lynchjustiz geplant gewesen sei? Ja, habe sich die Ehebrecherin überhaupt schon auf dem Weg zur Richtstatt oder erst zum Prozeß befunden? Müßten wir bei ihr an eine Verheiratete oder eher an eine Verlobte denken? U.dgl. m.) Nichts von alledem soll uns hier beschäftigen.

Ausgangspunkt dieses Aufsatzes sind drei Fragen, deren erste beide wenigstens im vergangenen Jahrhundert noch geläufig waren und erst in jüngerer Zeit in Vergessenheit geraten zu sein scheinen; während die dritte zwar immer noch so bekannt ist wie eh und je, aber – soweit ich sehe – nie scharf genug formuliert wurde:

- 1) Wo ist der Ehebrecher?
- 2) Wo ist der Ehemann?
- 3) Warum eigentlich ist die Rückfrage Jesu von so durchschlagender Wirkung?

ad 1) Dieses Fehlen ist um so bemerkenswerter, als der Ehebrecher nicht nur nach der Sachlogik unabdingbar existieren muß, sondern auch in den Bestimmungen der Tora über Ehebruch, auf die hier Bezug genommen wird, keinesfalls hinter die Ehebrecherin zurücktritt – im Gegenteil:

*Ein Mann, der buhlt mit dem Eheweib eines Ehemanns,
buhlt mit dem Eheweib seines Genossen,
sterben muß, sterben der Buhler und die Buhlerin.*

So heißt es Lev 20,10, und ähnliches finden wir Dtn 22,22. Die Tora zielt auf den Ehebrecher, und die Ehebrecherin wird gewissermaßen mitberücksichtigt. (Man kann davon halten, was man will, aber so ist der Textbefund.) “Daß der Ehebrecher in diesem Fall entsprungen sey, ist eine ziemlich schale Vermutung”, urteilt schon Hengstenberg 1862 (S. 60). Er konnte freilich noch nicht ahnen, daß auch die Frage nach dem Ehebrecher ihrem Objekt schon bald nachfolgen und ebenfalls entspringen sollte: In modernen Kommentaren wird man sie jedenfalls kaum noch antreffen. Ich kenne nur zwei Thematisierungen dieser Frage, beide in Predigten und beide von Frauen. Was wir hier vor uns hätten, heißt es sinngemäß in einer der beiden [5], sei das Ergebnis männlicher Torauslegung, die zu sexistischer Diskriminierung führe: Ehebrecherinnen werden gesteinigt, Ehebrecher kommen selbstverständlich davon. Dazu passe dann, daß die gesamte Volksmenge, die Ältesten an der Spitze, offenbar über aktive Ehebruchserfahrungen verfüge und darum von Jesus entlarvt werden könne. – Daß hier Männer die Tora auslegen, soll nicht bezweifelt werden, aber daß Ehebruch in Israel oder in irgendeiner anderen patriarchalen Gesellschaft nur an Frauen geahndet wurde, will nicht recht einleuchten: [6] Schließlich bricht der Mann ja nicht nur – ggf. – aus seiner Ehe aus (das darf er), sondern in eine fremde ein, verletzt also die Rechte eines andern Mannes, und diese Tatsache kann für eine Geschichte, in der Ehebruch überhaupt ein Problem ist, jedenfalls keine Bagatelle sein. *Wo also ist der Ehebrecher?*

ad 2) Hinzu kommt das Fehlen des Ehemannes. Für die Handlung ist er zwar entbehrlich, da Ehebruch sozusagen kein Antrags-, sondern ein Offizialdelikt ist und die Ältesten da auch von sich aus tätig werden müssen. (Wann das historisch je der Fall war, steht hier nicht zur Debatte. Es geht nur um die Regelungen der Tora.) Nehmen wir also an, der Ehemann sei z.B. verreist. Irgendwann kehrt er dann wohl zurück und erfährt, seine Frau habe Ehebruch begangen, sei aber gegen gutes, altes Recht nicht gesteinigt worden. Wenn er dann nicht zur Selbstjustiz greift, so wird er sie aller Wahrscheinlichkeit nach zumindest verstoßen und könnte sich dafür sogar auf Jesus berufen (vgl. Mt 5,32). Für die Frau hieße das: soziale Isolation in einer Gesellschaft, die vom Elend ohnehin ein Lied zu singen mußte. Wie es ihr unter diesen prognostizierbaren Umständen gelingen sollte, “nicht mehr zu sündigen”, bleibt dann wohl ein Geheimnis von “Jesus, dem Frauenfreund” [7]. Schade auch, daß er sich die Gelegenheit entgehen ließ, seine Fähigkeiten als Ehe-Therapeut unter Beweis zu stellen. Wollen wir Jesus hier weder Zynismus noch Gedankenlosigkeit unterstellen, kommen wir um die Frage nicht herum: *Was ist mit dem Ehemann?*

ad 3) Und schließlich: Wie funktioniert die Frage Jesu?

Für gewöhnlich wird angenommen, aus der Reaktion der Volksmenge gehe hervor, alle hätten sich für Sünder und damit als Richter bzw. Vollstrecker eines Urteils für disqualifiziert gehalten, aber ist das sicher? Ja, ist das auch nur wahrscheinlich? Beachten wir: Wir haben hier offenbar ein *argumentum ad hominem* (oder: *ad homines*) vor uns, bei dem es also weniger um die Logik der Sache geht, als um die Weise, wie die Gesprächspartner Jesu in den Gedanken hineinverwickelt werden – und das kann durchaus eine kompliziertere Form annehmen als die folgende: (A) Kein Sünder darf andere Sünder richten. (B) Ihr alle seid Sünder. (C) Folglich dürft ihr niemanden richten. (D) Also dürft ihr auch diese Frau nicht richten.

Nehmen wir an, Jesus hätte gesagt: “Wer vor Mord nicht zurückschreckt, werfe den ersten Stein”, und niemand hätte geworfen – wäre das ein Beweis, das die ganze Menge vor Mord zurückgeschreckt wäre? Nein – nur die meisten Leute, die vor Mord nicht zurückschrecken, geben das ungern zu; und ein Steinwurf in dieser Situation wäre einem Eingeständnis gleichgekommen. – Aus der Reaktion der Menge bei Johannes allein können wir also noch nicht schließen, daß sich alle als Sünder erkannt sahen und damit zum Richten nicht mehr berechtigt fühlten. Wir müssen die Alternativen prüfen:

a) Die Menge – und die Ältesten an der Spitze – hätte antworten können: Gut, wir sind Sünder. So what? Wir stehen hier nicht aus eigenem Antrieb, sondern weil es uns von Gott in der Tora geboten ist, so zu handeln. Sollen die Sünder von der Erfüllung der Tora freigestellt werden?

Auch Hengstenberg, 63, ist deutlich, daß hier ein Dilemma vorliegt: “Das Gericht ist Gottes, und wer dabei fungiert als Richter oder Zeuge steht in Gottes Dienst, und nicht seine subjektive Beschaffenheit kommt dabei in Betracht, sondern Gottes Gesetz und Ordnung. (...) Die an sich schon unberechtigte Einschränkung des *anharmarteetos* (...) auf eine einzelne Klasse von Sündern kann die Schwierigkeit nicht beseitigen. Ein Richter oder Zeuge, der selbst im Ehebruche lebt, ist deshalb nicht minder verpflichtet den Ehebruch zu strafen und wider ihn zu zeugen” [8].

b) Aber selbst dieses Zugeständnis ist nicht unbedingt nötig. Was wäre, wenn die Menge geantwortet hätte: “Wolltest Fehle du bewahren, oh Du, mein Herr, wer könnte bestehen” (Ps 130,3) – das wissen wir auch. Der EWIGE, er sei gepriesen, bewahrt sie aber gerade nicht, sondern vergibt sie und hat dafür die Opfer im Tempel angeordnet. Willst du die Vergebung der Sünden bestreiten?

Der Verfasser des Hebräerbriefes hätte das in der Tat bestritten (vgl. Hebr 10,3-4), aber daß seine Position in der Opferfrage damals in Israel Konsens war, läßt sich wohl nicht behaupten. Man kann es drehen und wenden, wie man will: *Nur auf Christen konnte die Frage Jesu einen derartigen Eindruck machen, wie er in V. 9 geschildert wird.* Haben wir es also mit einer Erzählung von Heidenchristen für Heidenchristen zu tun, die alle den Kontakt zu Israel längst verloren haben und darum mit einem Zerrbild “der Juden” operieren? Zunächst fällt auf, daß “die Juden” für ein Zerrbild viel zu positiv gezeichnet sind (Hengstenberg, der sich auf gute Beobachtungen wie prägnante Formulierungen gleichermaßen versteht: “Die Pharisäer zeigen hier eine Zartheit des Gewissens, die ihrem sonstigen Charakter nicht entspricht” [63].) Ich denke, es gibt noch eine andere Möglichkeit, die Szene zu verstehen; aber dazu später.

Im übrigen reicht es noch nicht einmal aus, der Menge die Auffassung des Hebräerbriefes über Opfer und Vergebung zu unterstellen; denn was ist etwa mit den Menschen, denen durch Jesus die Vergebung ihrer Sünden zugesprochen wurde? Jesus konnte von Glück sagen, daß der ehemals Gelähmte von Markus 2 nicht inmitten der Menge war – von seiner eigenen Mutter ganz zu schweigen! (Es gibt zu diesem Punkt einen hübschen antikatholischen Witz, der sich in Kreisen evangelischer Theologiestudierender großer Beliebtheit erfreut, dessen Wiedergabe ich mir hier jedoch versage.)

Die Überlegung ist nicht so absurd, wie sie auf den ersten Blick vielleicht wirkt, denn daß ein Leben aus der Vergebung zur Nachsicht gegenüber dem Ehebruch führt, gilt zumindest für die später bestimmend gewordene Richtung der Urchristenheit nicht. (Wen 1 Kor 5,1-5 wegen der Spezialität des Falles noch nicht überzeugt, der sehe sich die Lasterkataloge in einer ganzen Reihe von Briefen an!)

Also: Unter welchen Umständen konnte Jesus sich sicher sein, daß die ihm gegenüberstehende Menge nur aus Leuten bestand, die sich für Sünder hielten? Lassen wir die Möglichkeit beiseite, daß er es nicht mir wirklichen Menschen, sondern mit bloßen Konstrukten zu tun hatte (und überdies recht eigenartigen Konstrukten), so sehe ich nur zwei Alternativen: Entweder war ihm deutlich, daß die Menge sich über das Ausmaß und die Wirkung der ihnen geschenkten Vergebung ausnahmslos unsicher war, wie dies in der Kirche etwa zu Beginn des 4. Jhdts in größerem Ausmaße der Fall gewesen zu sein scheint [9], oder er mußte erkannt haben, daß hier die Ansicht herrschte, widerfahrene Vergebung schaffe die Sünde nicht ab, sondern trete zu ihr hinzu. In diesem Fall hätte Jesus durchschaut, daß die vorgeblichen Juden in Wahrheit Kryptolutheraner waren – simul iusti et peccatores!

Obwohl ich diese zweite Möglichkeit wesentlich interessanter finde, komme ich nicht umhin, sie wieder zu streichen. Kein guter Lutheraner hätte sich in all seiner Sündhaftigkeit auf eine derartige Bedingung, wie sie von Jesus da gestellt wurde, eingelassen. Schon Luther hat es auf den Punkt gebracht: “Ob du nun ein Fürst, Bürgermeister oder Richter, gleich ein Bösewicht oder Bube bist, so soll ich doch denken, Gottes Schwert ist ihm in die Hand gegeben. Und habe ich auch ein solch Amt und bin ein böser Bube, so sage: Wiewol ichs verdient habe, daß man mir den Kopf zum ersten abschläge, so muß ich gleichwol richten und jenes lassen anstehen” [10].

3) Die Antwort

a) Entwicklung der These

Daß Hengstenberg mit solcher Klarheit Schwierigkeiten benennen kann, die in der Folgezeit geflissentlich ignoriert werden, läßt bereits vermuten, er verfüge über eine Deutungsmöglichkeit, die sich

von den neueren klar abhebt, und so ist es in der Tat. Er kann sich dabei auf eine Tradition berufen, die zumindest bis ins Mittelalter zurückreicht.

Hengstenberg versteht die Geschichte allegorisch. Die Ehebrecherin sei – nach der Absicht des Verfassers und Interpolators der Perikope – Sinnbild der späteren Heidenkirche, die hier von den Juden des Ehebruchs “mit Stein und Holz” (vgl. Jer 3,9), also des Götzendienstes, bezichtigt werde [11]. Diese Erklärung ist genial und unmöglich zugleich.

Zunächst erklärt sie tatsächlich die eigenartigen Züge an der Darstellung. Ehebruch ist bei den Propheten Israels eine ausgesprochen geläufige Metapher für Götzendienst – vgl. außer der obenerwähnten Stelle bei Jeremia etwa Hes 16 und Hos 1-2 [12]. Beispielshalber sei Jer 3,6-10 zitiert:

*ER sprach zu mir in den Tagen des Königs Joschijahu:
hast du gesehen,
was Frau Abkehr, Jissrael, tat?
Da ging sie hin
auf alljeden hohen Berg,
unter alljeden üppigen Baum,
dort hurte sie.
Ich sprach,
nachdem sie all dies hatte getan:
Kehr um zu mir!
Sie aber kehrte nicht um.
Das sah
ihre Schwester, Frau Verrätrisch, Jehuda,
sie sah,
daß, alldieweil gebuhlt hatte Frau Abkehr, Jiſrael,
ich sie fortschickte,
ihr eine Trennungsurkunde gab,
aber nicht fürchtete sich die Verrättrin, Jehuda, ihre Schwester,
sie ging hin, hurte, auch sie.
Es geschah
durch die Leichtfertigkeit ihres Hurens,
da entartete das Land:
sie buhlte
mit dem Stein,
mit dem Baum.
Aber auch bei alle dem
kehrte nicht um zu mir
ihre Schwester, Frau Verrätrisch, Jehuda,
mit all ihrem Herzen,
sondern mit Lug,
ist SEIN Erlauten.*

Nur auf diesem Hintergrund erklärt sich, daß kein Ehebrecher vor Gericht gestellt werden kann, und nur so ist auch der Ehemann entbehrlich: Der einzige “Ehemann”, der durch Jesus vertreten werden kann, ist der EWIGE Israels.

Schillernd bleibt jedoch die Kontur der Kontrahenten, also der Juden: Einerseits stehen sie in erbitterter Fehde mit der Heidenkirche, trachten ihr geradezu nach dem Leben, andererseits sind sie der zartesten Regungen des Gewissens fähig – und das in einer Gesprächssituation, wo sie um Antwort keineswegs verlegen sein müßten.

Und vollends unmöglich ist von jüdischer Seite der Vorwurf, die Heiden hätten durch Götzendienst Ehebruch getrieben; das heiße ja, alle Völker stünden wie Israel mit Gott in einem Bund. Ehebruch setzt zunächst den Ehe-Bund voraus, und das kann noch nicht der noachidische Bund sein, sondern nur der vom Sinai. Diese Überlegung läßt m.E. lediglich eine einzige Deutung für die Perikope zu, deren Bestätigung die folgende fortlaufende Kommentierung dienen soll:

Die Geschichte ist allegorisch zu verstehen. Der (abwesende) Ehemann ist der EWIGE Israels, der zur Last gelegte Ehebruch steht für Götzendienst, dann muß die Ehebrecherin – das Volk Israel sein!

Zuvor jedoch noch eine kurze Bemerkung zu einer weiteren Implikation der von Hengstenberg wiedergegebenen allegorischen Deutung: Sie diene auf diese Weise nicht nur zur “Zurückweisung des Judendünkels” (Hengstenberg, 66), sondern auch zur Entschärfung des sozialen Sprengstoffs, den die Geschichte bei wörtlichem Verständnis ja wohl enthält. Augustin vermutet in der Furcht vor der Verwilderung der Sitten geradezu die Ursache dafür, daß die – von ihm für echt gehaltene – Perikope von den Kleingläubigen aus vielen Handschriften getilgt worden sei [13]. Th. Beza bestreitet im 16. Jhdt. ihre

Echtheit mit dem Argument, andernfalls hätten wir es hier mit einer Aufforderung an die Obrigkeit zu tun, das “schlimmste Verbrechen der menschlichen Gesellschaft offen zu dulden” [14], und auch Hengstenberg ist sich im klaren: Ginge es um einen tatsächlichen Ehebruchsfall, so legte die Antwort Christi nahe, “aus ihr Folgerungen zu ziehen, welche die Aufhebung aller Justiz mit sich führten” (63). In den modernen Kommentaren, die die Geschichte wörtlich verstehen, findet sich kaum eine Andeutung dieser irritierenden Konsequenz, statt dessen: Erbaulichkeiten [15].

“Jene, welche die Christen beschuldigten, Rom mit Feuerbränden in Trümmer gelegt zu haben, waren Verleumder, aber sie erfaßten die Natur des Christentums viel richtiger als jene unter den Modernen, die uns erzählen, die Christen wären eine ethische Gemeinschaft gewesen und langsam zu Tode gemartert worden, weil sie den Menschen erklärten, sie hätten eine Pflicht ihren Nächsten gegenüber zu erfüllen oder weil ihre Milde sie leicht verächtlich gemacht hätte.”

Mit diesen Worten zitiert E. Bloch, 171, Chesterton, und es wäre einmal zu überlegen, ob die viele Jahrhunderte lang populären allegorischen Umdeutungen der Schrift nur der Verachtung des Irdischen entsprangen oder nicht auch der Erkenntnis der Gefahr, die der Wortsinn für den Status quo darstellte. Heute ist ein wörtliches Verständnis anscheinend nicht zuletzt deshalb möglich, weil die Ergebnisse und Konsequenzen der eigenen Exegese ohnehin für irrelevant gehalten werden. Zurück zum Text!

b) Fortlaufende Kommentierung

7,53: “*ein jeglicher ging in sein Haus (oikos)*”

Diese Information wird normalerweise als sinnlos aufgefaßt [16] oder gleich ganz ignoriert. Doch man vergleiche etwa 2 Sam 20,1, wo der Aufruhr Schebas, also der Versuch des Nordreichs, von David abzufallen, mit den Worten eingeleitet wird:

*Wir haben keinen Anteil an Dawid,
nicht Eigen am Jischajsohn wir,
jedermann zu seinen Zelten,
Jissrael!*

Ähnlich flieht 1 Sam 4,10; 2 Sam 18,17; 2 Kön 14,12 nach vernichtenden Niederlagen des Volkes “*jedermann nach seinen Zelten*”. Der Ausdruck bedeutet also (freiwillige oder unfreiwillige) Zersplitterung Israels [17].

“Zelt, Hütte”, hebr. *ohel*, griech. *skeenoma*, kommt ihm NT nur zweimal vor: Apg 7,46 für den Tempel, 2 Petr 1,13 für den Leib. *skeenoma* scheint also - was sachlich einleuchtend wäre - zu dieser Zeit ungebräuchlich geworden zu sein (wie im Deutschen “Hütte”), so daß *oikos* in Joh 7,53 eine naheliegende Aktualisierung darstellt.

8,1: “*Jesus ging auf den Ölberg*”

- warum? Wir haben eine Gerichtsszene zu erwarten, in der der Messias im Tempel über das Volk Israel zu Gericht sitzen soll, und dafür zieht er ein, wie nach Hes 43 die Schechina, die “Einwohnung” des EWIGEN, in den neuen Tempel einziehen wird - von Osten, vom Ölberg. Und nun ist auch klar, warum Jesus sich vor Beginn der Handlung erst einmal setzen muß:

8,2: “*Frühmorgens kam er wieder ins Heiligtum, und alles Volk trat zu ihm hin, und, **sich setzend**, lehrte er sie.*”

Mit Plastizität der Handlung hat das nichts zu tun:[18] Es erinnert an das Sitzen des Richters in Dan 7,9 (allerdings dort mit dem Verbum *kathieemi*, hier mit *kathidsoo* ausgedrückt), der dann in V. 13 dem “Menschensohn” alle Macht übergibt, und es erinnert gleichermaßen an das Sitzen des Messias zur Rechten des EWIGEN, das aus Ps 110,1 entnommen wurde. Die Verbindung von beidem findet sich u.a. im Glaubensbekenntnis: “... sitzend zur Rechten des Vaters. Von dort wird er kommen, zu richten ...”

Dieses Gericht setzt jedoch nicht unvermittelt ein. Der Messias ist nicht gekommen, um zu richten, sondern um zu retten, wie Johannes 3,17 deutlich gemacht hat, und das Gericht (das freilich nicht ausbleiben wird) ist nur die Ultima ratio. Der Text weist darauf hin durch die Verbindung von zwei Worten: “Frühmorgens” (*orthrou*, ein Genitiv von *orthros*) und “er lehrte” (*edidasken*, von *didasken*).

Orthros findet sich sonst im NT nur noch an zwei Stellen: Lk 24,1 kommen die Frauen frühmorgens zum leeren Grab, und Apg 5,21 gehen die Apostel, nachdem sie von einem Engel aus dem Gefängnis befreit worden sind, *frühmorgens* wieder in das *Heiligtum* und *lehren* - das *Volk (laos)*, wie V. 20 deutlich macht. Joh 8,2 wirkt geradezu wie die Abwandlung dieses Verses aus der Apostelgeschichte. Dieser wiederum ist auf dem Hintergrund von Lk 21 zu verstehen:

37 *Er (=Jesus) lehrte des Tags im Heiligtum, des Nachts aber ging er hinaus und blieb an dem Berg, den man den Ölberg nennt.*

38 *Und alles Volk machte sich früh auf (oorthridsen, von orthridsoo) zu ihm, ihn im Heiligtum zu hören.*

Doch das Motiv "frühmorgens im Heiligtum lehren" reicht noch wesentlich weiter zurück, Lukas kannte es aus seiner griechischen Bibel. In der LXX (die mit dieser Bibel nicht völlig identisch gewesen sein wird, aber näher kommen wir nicht heran) kommt *orthros* (in relativ breiter Streuung) 35mal vor, davon 14mal im Genitiv, und von diesen 14 Belegen entfallen allein sechs auf den Propheten Jirmejahu/Jeremia. Er verwendet es ausgesprochen stereotyp: Schon frühmorgens hat der EWIGE seine Propheten (die "Künder", wie Buber übersetzt) zum Volk gesandt, um sie zur Umkehr vom Götzendienst etc. zu rufen, und das Volk hat nicht auf sie gehört. Und unter diesen sechs Stellen ist auch die einzige, an der in der LXX frühmorgens *gelehrt* wird:

*sie, ihre Könige, ihre Obern, ihre Priester, ihre Künder,
die Mannschaft Jehudas, die Insassen Jerusalems
wandten mir den Nacken zu, nicht das Angesicht,
und wie ich sie belehren mochte, vom Frühmorgen an belehren,
keinmal gehorchten sie, Zucht anzunehmen,
sie setzten ihre Scheusale in das Haus, darüber mein Name gerufen ist, es zu bemakeln,
sie bauten die Baalskoppen, die in der Schlucht des Sohns Hinnoms,
ihre Söhne und ihre Töchter dem Molech darzuführen,
was ich ihnen nie geboten habe, nie stieg mir im Herzen auf, daß man diesen Greuel tue,
um Jehuda zu versündigen
(32,32b-35).*

Nicht darum also gehen die Apostel frühmorgens in den Tempel, weil sie eben keine Langschläfer sind, sondern weil der EWIGE bei ihrer Sendung keinen Moment versäumen will; und was sie lehren, ist nichts anderes als der Ruf zur Umkehr, der schon durch Jeremia an das Volk erging.

So müssen wir auch das Tun Jesu in 8,2 verstehen, und diese Exposition zeigt bereits: Der Unterschied zwischen Jesus und den Schriftgelehrten mag in der Frage liegen, welche Konsequenzen aus der Situation des Volkes zu ziehen sind; er liegt nicht in der Einschätzung der Lage selbst.

Fassen wir zusammen: Wir wissen jetzt, warum Jesus gerade vom Ölberg in den Tempel kommt, warum er sich setzt, warum er schon frühmorgens erscheint und warum er lehrt. Auch die Information, daß ein jeder in sein eigenes Haus ging, ist mitnichten überflüssig: Auf diese Weise zeichnet sich bereits im ersten Vers jene Spannung ab, die die Handlung vorwärts treiben soll: Nur wenn Israel dabei ist, sich in einzelne Individuen aufzulösen, kann ja überhaupt der Fall eintreten, daß die Frommen ihr eigenes Volk verurteilen wollen, gar: zum Tode.

Wie aber soll es zugehen, daß das Volk, welches da in Gestalt der Frau vor Gericht steht, gleichzeitig ein zweites Mal auf der Bühne anwesend ist? (Denn wenn es V. 2 betont heißt "alles Volk" (*pas ho laos*), ohne daß diese Angabe durch den Kontext näher qualifiziert wird oder sich aus einer Opposition heraus erklären läßt, dann muß es sich hier – wie in der Traditionskette Jer 32 – Lk 21 – Apg 5 ohnehin – um Israel als Ganzes handeln [19].) – Das wirkt wie ein Ding der Unmöglichkeit und ist doch durch die christliche Theologiegeschichte viel zu oft als denkbar erwiesen. Wir haben es hier mit einer *Verdoppelung des Israelbegriffs* zu tun, die sich unmittelbar an die gerade erwähnte Individualisierung anschließt: "Israel" als theologische Kategorie wird nicht aufgegeben, sondern neu besetzt. Ausnahmsweise (aus christlicher Sicht) steht dabei das "Israel nach dem Geiste" dem "Israel nach dem Fleische" nicht gegenüber, sondern existiert *in* ihm: Es ist Israel, wie es sein sollte – im Tempel, und vom Messias belehrt. Dieses "wahre" trifft nun auf das personifizierte "real existierende Israel".

8,3: *"Da bringen die Schriftgelehrten und die Pharisäer eine Frau, beim Ehebruch ergriffen"*

Nun muß einem Einwand Raum gegeben werden: Die Erzählung mag ja immanent in der geschilderten Weise funktionieren – aber hat sie noch irgendeinen Anhalt an der Wirklichkeit? Können wir tatsächlich annehmen, daß die Schriftgelehrten und Pharisäer, also die Rabbinen der späteren Zeit, in dieser Weise über Israel zu Gericht saßen? Oder haben wir es hier mit einer böswilligen Verleumdung von christlicher Seite zu tun? –

Wir wissen aus rabbinischen Quellen, daß die einfache Landbevölkerung Israels, der *'am ha-arez*, einem Teil der Rabbinen in der Tat ein Dorn im Auge war [20]. Das Volk hatte nur sehr unzureichende Gesetzeskenntnisse, es sündigte permanent – nicht aus bösem Willen, sondern aus Unwissenheit. Und von einer einfachen Gesetzesübertretung war der Weg zum Bundesbruch durch Götzendienst nicht mehr weit in einem Kulturraum, in dem der Glaube an den EINEN Israels ohnehin als religiöse Marotte einer kleinen Minderheit galt. Der Glaube Israels drohte auf der einen Seite, zur Angelegenheit einer Elite im eigenen Volk zu werden, und stand andererseits in der Gefahr, sich nur um den Preis von Konzessionen aller Art, also: durch Assimilierung an die religiösen Vorstellungen der umliegenden Völker, auf breiter Basis halten zu können. Dieses Dilemma war nicht grundsätzlich zu beseitigen – und wer die Antwort

verstehen will, die Jesus in diesem poetisch verdichteten Fall gibt, muß zunächst einmal die grundsätzliche Berechtigung im Tun der Schriftgelehrten und Pharisäer sehen.

Also: polemische Zuspitzung ja, ganz aus der Luft gegriffen nein – aber es wird sich, denke ich, ohnehin zeigen, daß die Frontstellung zum rabbinischen Judentum allenfalls die Herkunft der Geschichte erklärt: Was uns vorliegt, ist eine Überprägung des Materials, in der die alten Konturen, soweit sie noch erkennbar sind, eine völlig neue Bedeutung gewonnen haben. Dazu unten mehr.

Zum Vers 4 wurde das Nötige bei der Herleitung der These ausgeführt, wir gehen über zu

8,5: *“In unserm Gesetz hat Mose geboten, solche zu steinigen.”*

Steinigung ist auch für Götzendienst in Israel geboten: Dtn 17,2-7.

Wenn in deinem Innern, in einem deiner Tore, die Er dein Gott dir gibt, gefunden wird, Mann oder Weib, der das in Seinen deines Gottes Augen Böse tut, seinen Bund zu überschreiten, geht hin, dient andern Göttern, neigt sich ihnen, der Sonne oder dem Mond oder aller Schar des Himmels, was nicht zu üben ich geboten habe, gemeldet wirds dir und du hörst es, untersuche gut, und ja, getreu war, begründet der Sachbericht, getan wurde dieser Greuel in Ji/srael: führe jenen Mann oder jenes Weib, die diese böse Sache taten, an deine Tore, den Mann oder das Weib, bewirf sie mit Steinen, daß sie sterben. Auf zweier oder dreier Zeugen Mund sterbe, der sterben muß, nicht soll er auf eines einzigen Zeugen Mund sterben. Die Hand der Zeugen sei zuerst wider ihn, ihn sterben zu lassen, die Hand des Volkes danach. Merzen sollst du das Böse aus deinem Innern!

Soweit ich sehe, ist im Tenach nur hier und an der sachlich verwandten Stelle Dtn 13,10 geregelt, wer bei der Steinigung den ersten Stein wirft (nämlich der Zeuge) – und auf diese Regel spielt Jesus in Vers 7 offensichtlich an!

8,6: *“Dieses sagten sie, ihn versuchend, damit sie (etwas) hätten, ihn zu verklagen.”*

Ab und zu findet sich hier die Erklärung, die als Falle gedachte Alternative habe darin bestanden, daß Jesus sich entweder gegen die Steinigung und damit gegen die Tora aussprechen und so die Frommen gegen sich aufbringen werde, oder aber für die Steinigung – womit er für die Römer, in deren Händen die Kapitalgerichtsbarkeit lag, als Aufrührer erschiene [21]. Dabei wird allerdings selten deutlich gemacht, daß Jesus sich angesichts dieses Dilemmas auf einer Stufe mit jedem jüdischen Gericht bis hinauf zum Sanhedrin befunden hätte, und daß man Jesus schlecht verargen konnte, was bei diesen Gremien als akzeptabel empfunden wurde. Die einzigen, die von einem derartigen Argument nicht zu beeindruckt gewesen wären, weil sie jede Form von Kollaboration ablehnten, waren die Zeloten, und das bedeutet: Wenn hier eine Falle gelegen hat, dann muß (nach der Logik der Geschichte) Jesus über zelotischen Anhang verfügt haben.

Auch wenn die Historizität nicht unbedingt ausschlaggebend ist, sei immerhin angemerkt: Ich kann mir nur schwer vorstellen, daß Pilatus gesteigerten Wert darauf legte, bei jedem Fall von Ehebruch innerhalb seines Jurisdiktionsbereiches persönlich das Urteil sprechen zu müssen. Natürlich beanspruchte das Imperium das Gewaltmonopol für sich – aber nicht erst seit den nächtelangen Angriffen auf das Asylbewerberheim von Rostock-Lichtenhagen ist bekannt, daß Imperien dort, wo sie “berechtigte Interessen” der Bevölkerung sehen, durchaus bereit sind, mal ein Auge zuzudrücken – warum soll denn immer nur der Staat die Dreckarbeit machen? Das Herz des Imperiums schlägt nicht bei der Frage, ob in irgendeiner seiner Randprovinzen bei Ehebruch Selbstjustiz zulässig ist [22], sondern an anderen Stellen: Die Frage, welche Jesus in Mk 12 vor das römische Gericht bringen sollte, lautete: Ist es erlaubt, daß man dem Kaiser Steuern zahle?

Jedenfalls wird der Erzählfaden bei diesem Verständnis sehr unruhig geführt: Die Römer kommen ins Spiel, auch noch die Zeloten – als ob das Problem, welches sich da seit dem ersten Vers ankündigt, nicht völlig für eine so kurze Geschichte ausreichen würde! Die “Versuchung” Jesu, auf dieses Problem bezogen, bestünde darin, sich zwischen der Tora und dem der Tora permanent zuwiderhandelnden Volk entscheiden zu müssen. Aber eine solche Entscheidung ist unsinnig – wie Jesus gerade durch Verweis auf die Tora deutlich machen wird!

8,7: *“Der Sündlose (anhamartetos) unter euch werfe den ersten Stein auf sie.”*

Im Wort *anhamartetos* liegt der Schlüssel zum Verständnis der Antwort Jesu. Es handelt sich um ein sehr seltenes Wort, das in der LXX-Fassung der Hebräischen Bibel genau einmal vorkommt [23]. Es findet sich Dtn 29,18, wo vor dem Götzendiener (!) gewarnt wird:

*einer, dems geschähe,
daß beim Hören der Rede dieses Droheids
er sich in seinem Herzen versegnete mit dem Spruch:
Befriedung kann mir auch werden,
wenn ich in der Sucht meines Herzens gehe,
– damit nicht umkomme der Sündlose (anhamarteetos) mit dem Schuldigen zugleich. [24]*

Das einzige, was wir aus der Schrift somit über den “Sündlosen” wissen, ist, daß er in der Gefahr steht, mit dem Götzendiener gemeinsam umzukommen – und dies ist es, was nach dem Willen der Schrift unbedingt verhindert werden soll. Für nichts anderes ist das Verbot des Götzendienstes und das Gebot seiner Ausrottung gegeben, als dafür, Israel als Ganzes zu bewahren. Und die Erfüllung dieses Gebotes (wie aller Gebote) hängt an der Norm, daß Israel dadurch lebe. Nun wird Dtn 29 nicht weiter ausgeführt, unter welchen Umständen der Sündlose gemeinsam mit dem Götzendiener umkäme, aber die Antwort ist, denke ich, naheliegend. Wenn der Abfall vom EWIGEN sich soweit ausgebreitet hat, daß praktisch ganz Israel davon betroffen ist, dann beschwört er, in der Sicht der Hebräischen Bibel, eine politische Katastrophe herauf – und in der gibt es nur noch Opfer, sie seien nun schuldig oder auch nicht. M.a.W.: Das Gebot der Tora zielt darauf, gerade den Zustand zu vermeiden, der (da sind sich die Schriftgelehrten mit Jesus einig) jetzt erreicht ist, und unter diesen Umständen würde die Ausrottung des Götzendienstes in Israel fast schon mit der Ausrottung Israels identisch werden. Mehr noch: Im Vollzug dieses Strafgerichts, das lehrte schon die Eroberung Jerusalems durch die Babylonier, konnte niemand seines Lebens sicher sein, und darum konnte auch kein Mensch in Israel an diesem Gericht ein Interesse haben. Es zeigt sich also, daß die Pharisäer und Schriftgelehrten in ihrem Bemühen, der Tora zu ihrem Recht zu verhelfen, über das Ziel hinausgeschossen sind und etwas fordern, dessen Konsequenzen sie sich nicht klarmachen.

Indem Jesus sie als (zumindest potentiell) “Sündlose” anspricht, nimmt er sie also einerseits in ihrem Selbstverständnis ernst, aber indem er gerade dieses entlegene, im der griechischen Fassung Tenach nur einmal auftauchende Wort benutzt (er hätte sie z.B. auch als “Bewährte” – griechisch *dikaioi*, hebräisch *zaddikim* – bezeichnen können), verweist er sie, die über dem Buchstaben der Tora für einen Moment den Geist der Tora aus dem Blick verloren haben, auf eben diesen Geist zurück: Der Messias führt nicht von der Tora weg, sondern zur Tora hin [25].

8,9: “Die’s aber hörten, traten weg: ein jeder für sich von den Ältesten an”

Offenbar verstehen die Schriftgelehrten die Warnung, die in dem Ausdruck “Sündlos” enthalten ist, denn sie lassen von ihrem Vorhaben ab; die Ältesten, als die Verständigsten, zuerst. Der Text greift, als er die Wirkung der Worte Jesu schildert, in bemerkenswerter Weise über die Gruppe der Verkläger der Frau hinaus, denn als Jesus sich wieder aufrichtet, ist offenbar auch das in V. 2 erwähnte Volk, der *laos*, verschwunden. Dieses Verschwinden beruht nicht auf Zufall und ist auch kein Zeichen, daß der Autor hier etwas nachlässig gearbeitet hat; es erfolgt mit der gleichen Notwendigkeit, mit der das Auftreten von Ehebrecher und Ehemann von Beginn an unterblieben war: *Der laos wurde überhaupt nur in die Handlung eingeführt, um spurlos aus ihr verschwinden zu können.* (Normalerweise beschränkt sich die Interpretation eines Textes auf die Erklärung, warum etwas so und nicht anders dargestellt wird; hier hängt das Verständnis der Geschichte von Anfang bis Ende an der Frage, wieso etwas aus dem Bereich des Dargestellten verschwindet und warum etwas anderes dort gar nicht erst auftaucht.) Die Menge – die Schriftgelehrten, die Pharisäer, die Ältesten und das Volk also – geht nicht etwa geschlossen weg, sie *löst sich auf*, wie das “ein jeder für sich” (V. 9) deutlich macht. Es gibt auch keinen Ort, wo diese Menschen hingehen könnten: Sie alle sind Teil des “ehetrecherischen Volkes”, und speziell von einem *laos*, einem “wahren Israel”, welches von dieser Ehebrecherin verschieden sein soll, kann keine Rede sein. Als der Schein, individuelle Sündlosigkeit sei für ihren Besitzer zu irgend etwas gut, verfliegen ist, zeigt sich, daß für Jesus nur ein Gegenüber existiert: die Frau, das Volk, in der Mitte [26].

Diese Deutung funktioniert, indem das Wort *anhamarteetos* als Zitat erkannt wird und sofort den Zusammenhang aufruft, in dem es sich in der Tora befindet. Wem keine Konkordanz zur Verfügung steht, der braucht dafür natürlich eine ganz vorzügliche Schriftkenntnis. Legt unser (wie wir voraussetzen müssen: schriftkundiger) Interpolator die Latte für seine Leserschaft da nicht ein wenig hoch? – Nehmen wir nun einmal an, diese Geschichte werde von Leuten gehört, die die LXX zufällig nicht auswendig können, aber mit der Schrift und ihrer Denkweise dennoch einigermaßen vertraut sind, so daß es ihnen z.B. keine Schwierigkeiten bereitet, in der Ehebrecherin Israel vor sich zu sehen. Wie werden sie diese Geschichte verstehen?

Um dies herauszufinden, fragen wir nicht mehr nach dem *anhamarteetos*, sondern ganz allgemein nach dem “Bewährten” (wie Buber das Wort *zaddik* wiedergibt), und wir fragen auch nicht nach seiner individuellen *Perspektive*, wenn Israel sich vom EWIGEN abgekehrt hat, wir fragen, welche individuelle *Funktion* er in solcher Zeit haben kann.

Bei Hesekiel etwa findet sich angedeutet, wie die Rolle der Sündlosen, der “Bewährten”, unter derartigen Umständen aussehen kann, wie nun nicht Anklage, sondern Schutz ihre Aufgabe ist:

*Weh über die schändlichen Kündler,
die nachgehn dem eigenen Geist,
und ohne daß sie gesehn hätten!
Wie Füchse in Trümmern,
deine Kündler, Ji/srael, sinds geworden!
Ihr seid nicht in die Bresche gestiegen,
daß eine Mauer gemauert ihr hättet
um das Haus Jisrael,
dem Kampf zu stehen an MEINEM Tag!*

So heißt es Hes 13,4f; und in 22,30 finden sich die Worte im Munde des EWIGEN:

*Ich suchte unter ihnen einen Mann,
der die Mauer zumauerte,
der träte vor mir in die Bresche
für das Land, daß ichs nicht verderbte, –
ich habe nicht gefunden.*

Es gibt nun einen, der hat zu seiner Zeit diese Aufgabe wahrgenommen und ist in die Bresche getreten, und das ist keine anderer als Mosche Rabbenu. Zweimal, als das Volk sich das Goldene Kalb macht und als es sich weigert, ins Land Kanaan einzuziehen, bietet Gott Mosche an, das ganze Volk zu vernichten und aus ihm allein ein neues, großes Volk zu machen (Ex 32,10 und Num 14,12); und zweimal lehnt Mosche dies ab und kann den Untergang des Volkes verhindern. Besonders lehrreich ist der Ablauf im Buche Exodus. Gerade mit sozusagen *dem* klassischen Text zum Götzendienst in Israel verbindet sich eine Schilderung, wie der wahrhaft Fromme unter solchen Umständen handelt. In den Kapiteln 32 und 33 ist Mosche permanent auf den Beinen, um eine Katastrophe zu abzuwenden: Anfangs ist er auf dem Berg, um die Tafeln zu empfangen, “beschrieben vom Finger Gottes” (31,18). Unterdessen sündigt das Volk in seiner Abwesenheit, und Mosche interveniert zum ersten Mal bei Gott (32,10-14). Er steigt vom Berg herab (V. 15) und ruft das Volk zur Ordnung. Dann wieder hinauf auf den Berg (V. 30f) und eine nochmalige Fürbitte, die sein eigenes Leben untrennbar mit dem Israels verbindet:

*Nun aber,
wenn du ihre Versündigung trügst –!
Und wenn nicht,
wische mich denn aus deinem Buch, das Du geschrieben hast!
ER sprach zu Mosche:
Wer mir gesündigt hat,
den wische ich aus meinem Buch.
Nun aber
geh, leite das Volk
dorthin, wovon ich dir geredet habe
(32,32-34a).*

Zu Beginn des Kapitels 33 bringt Mosche wieder eine Botschaft des EWIGEN zum Volk hinab, und so gehen seine Botengänge weiter. Hinauf und hinab, hinab und hinauf: Das ist Mosche Rabbenu.

Ich denke, dieses ständige Auf und Ab spiegelt sich in unserer Geschichte wider, und zwar in den retardierenden Zügen der Darstellung, die zweifellos der Gliederung dienen, aber die Gestaltung gleichzeitig dermaßen dominieren, daß sich noch mehr hinter ihnen verbergen muß:

- 7: *“Jesus aber, sich niederbückend, schrieb mit dem Finger auf die Erde.
(Als sie aber dabei blieben, ihn zu befragen,) richtete er sich auf (...)*
- 8: *Und, sich wiederum bückend, schrieb er auf die Erde.
(...)*
- 10: *Und, sich aufrichtend, sagte Jesus zu ihr: (...)” [27]*

Sich niederbücken und sich aufrichten, sich niederbücken und sich aufrichten: Das ist Jesus, der Messias.

Er verzichtet darauf, sich bequem auf dem Stuhl zurückzulehnen, und führt so den Unterschied zwischen dem Geschäft eines Richters und dem eines Mittlers vor Augen. Das Geschäft eines Mittlers ist mühselig, wie wir seit Mosche wissen, es ist gefährlich, weil es auf sichere Distanz verzichtet, und seine Erfolge sind bestenfalls negativ: Hier wird nicht das ewige Gesetz Gottes aufgerichtet, hier wird Sünde ausgetilgt und weggewischt, oder vielmehr: Hier wird Gott Raum gegeben, so zu handeln.

Indem Jesus durch sein Verhalten den an ihn herangetragenen Vergleich mit Mosche (vgl. 8,5) akzeptiert, widersteht er zugleich der in der Fragestellung implizierten Versuchung (“Mose hat geboten,

..., du nun, was sagst *du*?”), sich in Antithese zu ihm zu setzen. Plötzlich verschiebt sich der Blickwinkel nicht nur auf den an ihn herangetragenen “Fall”, sondern eben auch auf Mosche: Der Mittler der Tora erweist sich als der Fürbitter, und neben dem Recht tritt die Barmherzigkeit ans Licht.

Erzählerisch unterstrichen wird diese Verschiebung des Blickwinkels noch einmal dadurch, daß Jesus *mit dem Finger* auf die Erde *schreibt*. Im Unterschied zum *anhamarteetos* ist hier der Anklang auch für biblisch nur einigermaßen geschulte Ohren unüberhörbar: Nur der Finger Gottes schreibt im Tenach, und was er schreibt, sind die Tafeln des Bundes. Das wird zweimal an eindrucklicher Stelle gesagt: Ex 31,18 (was oben zitiert wurde) und im Parallelbericht Dtn 9,10. Was bedeutet unter diesen Umständen, daß Jesus mit dem Finger auf die Erde schreibt? “Auf die Erde schreiben” ist klar: Das ist ein Bild der Vergänglichkeit. (So wird es auch Jer 17,13 benutzt.) Jesus schreibt nicht auf Stein, er schreibt auf die Erde, und das heißt, daß er sich eben nicht in Entsprechung zum EWIGEN sieht (nach dem Motto: Wie einst Gott mit dem Finger geschrieben hat, so schreibe jetzt ich mit dem Finger), sondern daß er den Unterschied betont: Ja freilich, die Sünde ist da, ich leugne sie nicht. Von Vergebung zu reden, wäre auch noch zu früh, und es ist nötig, Sünde zu benennen. Ich kann sie sogar aufschreiben: Da steht sie. Aber gilt sie auf Weltzeit? Steht sie etwa auf Stein, oder ist sie gar mit dem Finger Gottes geschrieben? Sie ist auf die Erde geschrieben, und mit dem Finger eines Menschen. Das letzte Wort über sie hat immer noch jener, der bei Jeschajahu von sich sagt:

*Ich selber, ich selber bins,
der deine Auflehnungen wegwischt,
um meinetwillen,
deiner Sünden gedenke ich nicht mehr
(43,25).*

Wir haben hier einen eher ungewöhnlichen Tatbestand vor uns, der darum noch einmal eigens hervorgehoben zu werden verdient: *Das Evangelium dieser Perikope hängt daran, daß Jesus vom EWIGEN klar unterschieden ist und dafür in Entsprechung zu Mosche handelt.*

METHODISCHE ZWISCHENBEMERKUNG: So plausibel das alles (finde ich) klingt, *es steht nicht im Text*; an dieser entscheidenden Stelle weiß er zu schweigen.

Die betonte Gleichgültigkeit der Erzählung gegenüber dem Inhalt dessen, was Jesus da schreibt, nimmt seine endliche Tilgung vorweg, behandelt die Schrift auf der Erde jetzt schon als nichtexistent. Genauer gesagt: Das Zeichen (als die Verbindung der einzelnen Buchstaben) zerfällt hier in seine zwei konstitutiven Aspekte, den sinnlichen und den intelligiblen, und nur der erste davon (die Spur im Sand) bleibt zurück, während der intelligible (der Inhalt der Schrift; ihre Bedeutung) den Bereich der Erzählung verlassen hat. Die Rückseite des Zeichens, die Sandspur, sehen wir noch, die Vorderseite, ihre Bedeutung, ist allein für Gott offenbar [28]. Und auch um dies *eschatologische Loch in der Geschichte* herum (daß der Zweck einer Handlung gerade in ihrer Aufhebung liegt) verliert das Geschehen an Klarheit, die Erzählung wird wortkarg, deutet *allenfalls* an und zwingt dadurch jeden Deutungsversuch, selbst in die Lücken des Textes zu treten und sie so zu verschließen: Deutung setzt Kohärenz und Be-deutung (“Sinn”) ihres Objektes immer bereits voraus und stellt sie im Einzelfall immer erst her. Sie ist Konstruktion, die dem Text nichts entnimmt, sie habe ihm denn zuvor auch gegeben; und vor tautologischer Rede wie Selbstüberschätzung wird sie nur dadurch bewahrt, daß sie den unaufhebbaren Antagonismus erkennt, der sie mit ihrem Objekt beständig verbindet.

In diesem speziellen Fall läßt sich der Antagonismus als Frage ausdrücken: Was ist der Sinn eines Textes, der auf das “außerhalb” von Sinn verweisen will? Und allgemeiner: Die Deutung behauptet den Sinn eines Textes, indem sie ihn angibt, der Text, indem er sich weigert, in seinen Deutungen aufzugehen, erweist jeden sagbaren Sinn als defizitär. Recht und Fraglichkeit von Auslegung fällt so zusammen: Text kommt erst in der Deutung zu Sinn, und Deutung verrät den Text, indem sie dabei aussprechen muß, was er mit Gründen verschweigt.

Die Handlung, die doch zu Beginn alle Zeichen des Endgerichts trug, könnte nicht offener enden: Die Ankläger haben sich beizeiten absentiert, an einem Urteil hat niemand so recht mehr Interesse, und nicht einmal von Vergebung und Umkehr ist da die Rede:

10: *“Und, sich aufrichtend, sagte Jesus zu ihr:
Frau, wo sind sie? Hat dich niemand verurteilt?
11: Sie aber sagte: Niemand, Herr.
Da sagte Jesus: Auch ich verurteile dich nicht.
Geh’ – und von jetzt an sündige nicht mehr.”*

Es ist ein schwebendes Verfahren, und der es beenden könnte, bleibt aus: Er trat zu Beginn nicht als Ehemann auf und verbirgt sich am Ende, und in der Geschichte wird er nicht *einmal* erwähnt. Seine Abwesenheit bildet den Rahmen – und wie soll es da anders sein, als daß, was anwesend scheint, sich als Täuschung entpuppt und das Ordnungsprinzip eines jeden Geschehens seine Leerstellen sind? Daß der gedeutete “Sinn” nur zwischen den Zeilen steht, hinterfragt werden kann als einer von vielen und in seiner Schwäche selber kaum mehr als ein Platzhalter ist für den einen, den offenbaren Sinn, der hier fehlt? Wenn in solchen Zeiten überhaupt noch erzählt wird, muß nicht aus jeder Lücke zwischen zwei Worten Abwesendes sein “aber” sprechen?

Und dennoch gilt es, weiterzugehen und nicht abzukommen vom Wege, und falls doch, sich zur Umkehr bewegen zu lassen.

Inmitten des "aber" steht das Ja des Messias: "Du wirst."

c) Der Text in seinem Kontext

Soweit ließ sich die Perikope aus sich selbst heraus auslegen, sie steht aber nicht für sich selbst, sie ist in das JohEv eingeschoben worden – warum? Und warum gerade an dieser Stelle? Barrett, 564, bietet gleich eine Reihe von möglichen Gründen an: "Sie könnte an dieser Stelle in Johannes eingefügt worden sein, um 7,24 zu illustrieren (richtet nicht nach der äußeren Erscheinung) und 8,15 (ihr richtet nach dem Fleisch, ich richte niemanden) oder um die Sünde der Juden mit der Sündlosigkeit Jesu zu kontrastieren (8,21.24.46)." – Äußerlichkeiten, wie Schnackenburg, 236, mit praktisch allen andern Auslegern urteilt. Es gibt nun aber einen zentralen Anknüpfungspunkt in der unmittelbar vorangehenden Perikope, am Ende von Joh 7. Dort kommen die Knechte der Pharisäer und Hohenpriester zu ihren Herren zurück und zeigen sich beeindruckt von Jesus.

47 Da antworteten ihnen die Pharisäer: Habt ihr euch auch verführen lassen?

48 Glaubt denn einer von den Oberen oder den Pharisäern an ihn?

49 Nur das Volk tut's, das nichts vom Gesetz weiß; verflucht ist es.

50 Spricht zu ihnen Nikodemus, der vormals zu ihm gekommen war und der einer von ihnen war:

51 Richtet denn unser Gesetz einen Menschen, ehe man ihn verhört und erkannt hat, was er tut?

52 Sie antworteten und sprachen zu ihm: Bist du auch ein Galiläer? Forste und sieh: Aus Galiläa steht kein Prophet auf.

Ein zunächst absurde Situation: Obere und die Pharisäer verfluchen ihr eigenes, gesetzesunkundiges Volk – und sie handeln dabei selbst gegen das Gesetz. In der Sprache des Johannes: Sie sind eben nicht von oben, sondern von unten (vgl. 8,23). Sie begreifen es nie, und wenn man es ihnen zehnmals erklärt.

Aber dann ist einer gekommen, und hat doch noch einen Versuch gemacht. Aus dem Vers 7,49 baute er eine kleine Geschichte, einen Midrasch, und hängte sie an die Perikope an. Genauso wie Nikodemus nahm auch er seinen Einwand (den wir diesmal aus dem Munde Jesu hören) aus der Tora. Und siehe da – diesmal war eine Verständigung möglich. Es sollte zu denken geben, daß die Kluft, die zwischen der jüdischen Verstockung im JohEv und der johanneischen Schroffheit den Juden gegenüber liegt, durch ein Wort der Tora überbrückt werden kann und daß dieses Wort nicht vieler Kommentare bedarf, sondern von selber wirkt.

d) Der Text in seiner Zeit

Nun verlassen wir den Bereich, in dem die Schrift mit sich selber diskutiert, und fragen, welche Funktion der Text *nach außen* haben sollte. Scheinbar ist das keine Frage: das gefährdete oder schon abgerissene Gespräch mit der pharisäisch-rabbinischen Bewegung wieder in Gang zu bringen. Wird den Rabbinen hier nicht mit Hilfe der Tora die Möglichkeit gegeben, über Jesus von Nazareth einmal nachdenken zu können, ohne dabei permanent von missionseifrigen Heidenchristen gestört zu werden?

Wenn dies der Fall ist, dann brauchen wir uns über den Mangel an Resonanz auf rabbinischer Seite nicht zu wundern. Das Johannesevangelium dürfte im dritten oder vierten Jahrhundert (und früher wird der Einschub nicht erfolgt sein, siehe den Anfang des Artikels) kaum noch von den Rabbinen gelesen worden sein, und ein an dieser Stelle, wir müssen schon sagen: verstecktes Gesprächsangebot würde solche Adressaten mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit nie erreichen. Lassen wir die Möglichkeit beiseite, daß der Interpolator sich offenbar in der Schrift hervorragend und in seiner Alltagswirklichkeit gar nicht auskannte (auch das soll es geben), und fragen: Wer hat das JohEv zu dieser Zeit gelesen? Antwort: nach allem, was wir wissen, die Heidenkirche. Zwar gab es noch weit über diesen Zeitraum hinaus abseits der Großkirche Gemeinschaften von Christen jüdischer Herkunft, aber die Evangelien, die sie lasen, waren Matthäus (in überarbeiteter Fassung) und andere, nicht in den Kanon der Heidenkirche aufgenommene Schriften. Fragen wir weiter: Was hat dieser Text Heidenchristen zu sagen? Ihre Auseinandersetzung mit Israel war (in ihren Augen) praktisch abgeschlossen, und sie dürften auch kaum ein historisches Interesse an pharisäischer Am-Haarez-Polemik besessen haben. Trotzdem: Die Ehebrecherin muß Israel sein, daran führt kein Weg vorbei (s.o. unter 3a), und auch nur unter dieser Prämisse ist verständlich, warum der Einschub an dieser Stelle erfolgte (Bezug auf 7,49).

Wer nun beschuldigte im dritten und vierten Jahrhundert Israel, den Bund gebrochen zu haben? Die Antwort liegt auf der Hand: Es ist die Heidenkirche, die hier über Israel zu Gericht sitzt, und der Text erzählt, wie sie von Jesus wieder zur Vernunft gebracht wird: Die Heidenkirche klagt eine Norm ein ("Sündlosigkeit"), der sie selbst nicht gerecht zu werden meinte (vgl. oben, am Ende von 2., die Überlegungen, die auf den Anfang des vierten Jhdts. verweisen).

“Das Licht kam in die Finsternis, und die Finsternis hat’s nicht ergriffen”: Die Heidenkirche, an die der Ruf erging, Israel neben sich gelten zu lassen, war in ihrem Bestreben, zur Verfolgerin Israels zu werden, nicht zu beirren: Sie las den Text so, daß die Rollen von Täter und Opfer vertauscht werden – die Juden wollen der Heidenkirche ans Leben. (Selbst wenn, was ich aus den gerade angeführten Gründen nicht glaube, die Interpretation von St. Victor & Co. die bereits vom Interpolator beabsichtigte ist, würde sich nur zeigen, daß man die Schrift nicht ungestraft für eigene Zwecke einspannt: Die Perikope würde aufgrund eben ihrer Schriftbezüge ihrem Erfinder und Interpolator entgleiten und gegen ihn Zeugnis ablegen.)

4. Das Rätsel

Nun sind die beiden Intentionen, die hinter der Geschichte stehen – korrigierende Ergänzung zum JohEv und Kritik an der Haltung der Heidenkirche –, offenbar voneinander logisch unabhängig: Die Kritik könnte auch an anderer Stelle stehen (bei Mt oder Lk z.B.), und die Ergänzung zu Joh impliziert als solche nicht, daß hier in Gestalt der Schriftgelehrten und Pharisäer die Heidenkirche ins Visier genommen wird. (Das ergibt sich erst aus der Datierung des Textes ins 3./4. Jhdt.) Folglich müssen sich die beiden Motive auch jeweils für sich erklären lassen:

a) In der Bestreitung der Verwerfung Israels haben wir einen Einwand gegen heidenchristliche Theologie vor uns, wie er unter den uns bekannten christlichen Gruppierungen, soweit ich sehe, nur von seiten der Judenchristen, genauer gesagt von den sog. Ebioniten [29], erhoben worden sein kann.

Was wissen wir von den Ebioniten?

In den Augen der Großkirche eine Sekte, stellten sie tatsächlich eher “eine konservierte Frühform des Urchristentums” dar, wie Schoeps, 213, im Blick auf das zweite und dritte Jhdt. urteilt. Hauptcharakteristikum der Ebioniten war für Christen wie Juden ihre “strenge Gesetzmäßigkeit” (211), deren Motiv Schoeps dahingehend bestimmt, “daß alle ihre Erschwerungen wie Erleichterungen, Vermehrungen wie Streichungen im Gesetz geschehen, um den Willen Gottes als die Instanz *hinter* den Schriften (...) zum Ausdruck zu bringen, um die gestörte Einheit zwischen dem Gesetz und dem Willen Gottes wiederherzustellen. Letztlich haben sie als Judenchristen das Gesetz von Jesus her beurteilt; in seinem Leben und in seiner Lehre sahen sie die rechte Erfüllung des mosaischen Gesetzes” (211f).

Wenngleich die Ebioniten der Heidenmission positiv gegenüberstanden, sahen sie ihre Aufgabe primär im “Israel nach dem Fleische” und hielten im übrigen auch am jüdischen Erstgeburtsrecht fest (vgl. 300). So nahmen sie eine Haltung ein, die sie in scharfe Opposition zur Großkirche brachte – und ebenso auch zum tannaitischen/rabbinischen Judentum: Jesus, wie die Ebioniten ihn verstanden, hatte gleichzeitig eine Gesetzesverschärfung und die Befreiung vom schwersten Joch jüdischer Traditionen gebracht (vgl. 214), nachdem die Pharisäer Gottes Willen verraten hatten (vgl. 215). Diesen gegenüber hatten die Ebioniten eine ausgesprochen ambivalente Stellung, wie sich etwa in der ursprünglichen Fassung der ebionitischen *Kerygmata Petrou* (um 200) zeigt: Laut Hom. 2,33 haben die Kathedra des Mose, “d.h. die Nachfolge Mosis im Lehramt, (...) erst die Pharisäer, dann Jesus inne, weil die Pharisäer den Schlüssel nicht hergeben wollen, d.h., wie wir jetzt verstehen, aus ihrer richtigen Einsicht keine Konsequenzen gezogen haben. Immerhin stehen sie auf der guten Seite” (317). So verwundert es nicht, daß sich die Ebioniten “nach eigenem Zeugnis in den jüdischen Parteienstreit als die *echten* Pharisäer” einordnen (ebd.), und auch Schoeps kennzeichnet sie als “durch ihren Messiasglauben häretische Pharisäer” (316).

In der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts gibt es noch Hinweise auf die Existenz ebionitischer Siedlungen in Ostpalästina, im Westen kennt sie Augustin noch um 400 (304f), und wenn ihre Spuren sich im fünften Jahrhundert auch verlieren, hat offenbar doch eine Vermittlung ebionitischer Traditionen in den Islam hinein stattgefunden [30].

Ebionitischer Hintergrund könnte auch über die Fortdauer der Erwählung Israels hinaus einige Details gut erklären: Vertrautheit mit dem Motiv der Geschichte [31], die kritische, aber nicht in Bausch und Bogen verwerfende Haltung den Pharisäern gegenüber, das Bild von Jesus als neuem Mose in Verbindung mit der Unterscheidung zwischen dem Buchstaben des Gesetzes und dem Willen Gottes.

Etwas überraschend wäre die Tatsache, daß die Ebioniten hier zu einer Allegorie gegriffen hätten, um ihr Anliegen zu vertreten, denn diese Methode der Schriftauslegung wurde von ihnen ansonsten offenbar durchgehend abgelehnt (Belege bei Schoeps, 300). Aber hier liegt ein Sonderfall vor: Die Perikope ist für den Interpolator ja noch kein Teil der Heiligen Schrift, sondern ein bewußt eingefügter Zusatz, und dann richtet sie sich offenbar auch an die Heidenkirche, in der sich die Allegorie – im Jahrhundert nach Origenes – großer Beliebtheit erfreute. Warum sollten heidenchristliche Allegoriker nicht einmal mit ihren eigenen Waffen geschlagen werden?

Wirklich gravierend ist erst das Problem, das sich aus der Kombination der Annahme ebionitischer Verfasserschaft mit dem anderen der oben angesprochenen Motive ergibt:

b) Der Zusatz erfolgte nicht dort, wo Ebioniten und Großkirche noch eine gewisse gemeinsame Basis hatten, im MtEv, sondern ausgerechnet in dem Evangelium, um das Ebioniten, wie man meinen sollte, den größten Bogen hätten machen müssen: dem JohEv [32]. Dennoch wirkt er auch nach der hier vorgenommenen Entschlüsselung nicht wie ein Trojanisches Pferd, das da mittels einer List in eine feindliche Stadt gebracht wurde: Daß der Einschub gerade nach 7,47-52 geschah, setzt Einfühlungsvermögen und Sympathie dem Text gegenüber voraus.

Die Verbindung beider Überlegungen führt zu einem dermaßen unwahrscheinlichen Ergebnis, daß ich es lieber in Frageform ausdrücke: *Sollte es möglich sein, daß das JohEv im dritten oder gar vierten Jhd. von ebionitischen Kreisen positiv rezipiert worden ist?*

Was auf den ersten Blick wie die Lösung der Probleme des Textes wirkte, hat sich also als ihre Verschiebung entpuppt: von der Exegese in die Kirchengeschichte. Aber andererseits: Ein Problem wirklich, d.h. ohne Rest zu lösen – wäre das nicht schon wieder langweilig?

5. Nachbemerkung

Dieser Artikel, ich kann es nicht leugnen, ist stark in exklusiver Sprache formuliert, bezieht sich an vielen Stellen also nur auf Männer und ignoriert die Möglichkeit, die Bezugspersonen könnten etwa auch Frauen sein. Daß dieser Sprachduktus sich bei seiner Abfassung einstellte, erstaunte mich nicht weiter, denn wenn ein Sachverhalt ein bestimmtes Maß an Komplexität überschreitet, ist dies regelmäßig die erste Vereinfachung, zu der es mich drängt. Aber diesmal spürte ich beim Versuch, im Rahmen der stilistischen Überarbeitung Änderungen in Richtung auf stärkere Inklusivität hin vorzunehmen, ein sonst unbekanntes Widerstreben, dessen Ursachen ich immer noch nicht mit Sicherheit bestimmen kann. Ich habe diesen Versuch dann abgebrochen und den Text in seinem ursprüngliche Zustand belassen, weil ich hier ein tiefer liegendes Problem vermute, das besser nicht verkleistert werden sollte:

Ziel des Artikels war es, den Text von einer bestimmten (wie ich finde: irreführenden) Deutungstradition freizulegen und gleichzeitig aufzuzeigen, daß er dort, wo ihm gemeinhin schlechte Bauart bescheinigt wird, gegenüber solcher Exegese im Recht ist. Die Absicht lag also gewissermaßen darin, den Text vor seinen Kommentatoren (die Bücher, die ich eingesehen habe, sind alle von Männern verfaßt) zu retten.

Es gibt nun aber eine Position, von der aus der Text legitim kritisiert werden kann, und dabei ist es eventuell von Belang, daß ich bei meinem geschilderten Versuch, den Text nachzuvollziehen, so hartnäckig männlicher Sprache verhaftet blieb: Haben wir wirklich eine Allegorie vor uns, so existiert die "Frauenfrage" zwar nicht auf der Ebene der Texthandlung (es geht ja nicht um die unterschiedliche Behandlung von Ehebrecherinnen und Ehebrechern im Patriarchat), wohl aber der der Textmetaphorik.

Schon im Tenach ist die "Ehe" des EWIGEN mit Israel nicht nur ein Ausdruck für die Innigkeit der Beziehung, sondern auch für ihre hierarchische Struktur, und daß eine derartige metaphorische Veranschaulichung keineswegs nur die Sachhälfte aus der Bildhälfte heraus zu erläutern vermag, sondern auch der Bildhälfte eine zusätzliche Sanktionierung geben kann, zeigt etwa Eph 5,22-24, wo das "Ehe"bild in modifizierter Form wieder auftaucht:

22 Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn.

23 Denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Gemeinde ist, die er als seinen Leib erlöst hat.

24 Aber wie nun die Gemeinde sich Christus unterordnet, so sollen sich auch die Frauen ihren Männern unterordnen in allen Dingen.

Von da aus ist auch nach der *Wirkung* des damit zusammenhängendes Bildes vom Götzendienst als "Ehebruch" zu fragen, das ausschließlich in der Kritik an der Ehebrecherin zum Zuge kommt. Wird hier nicht ungewollt ebenfalls zur Verfestigung einer gesellschaftlichen Asymmetrie beigetragen, und zwar einer, in der es um Leben und Tod geht? [33] Die Frage richtet sich nicht nur an die Johannesperikope, sondern an die gesamte prophetische Tradition Israels. Sollte die Botschaft der Propheten, die alle falschen Machtverhältnisse umzustürzen angetreten sind, gerade an dieser entscheidenden Stelle wieder zu deren Zementierung beitragen?

Die Frage wird nicht einfach und jedenfalls nicht ohne umfangreiche Textuntersuchungen zu beantworten sein. Hosea 2,18 etwa zeigt, daß die prophetische Rede in dieser Frage so unreflektiert nun auch wieder nicht ist und durchaus Raum bietet für eine neue Verhältnisbestimmung zwischen Israel und dem EWIGEN. Und, grundsätzlicher betrachtet: Bilder sind sprachliche Zeichen, die, wie gesehen, nicht einfach ein Unbekanntes per Analogie aus etwas Bekanntem heraus erläutern, sondern auch in der Gegenrichtung tätig werden. Von dem durch sie Bezeichneten empfangen sie eine spezielle (in diesem Fall: "theologische") Aufladung, die sie in Spannung zu ihrem Herkunftsbereich setzt und diesen jedenfalls nicht unberührt läßt. Es läßt sich nun vorab nicht ausschließen, daß so gerade die anstößige Koppelung der Rede von der Gottesbeziehung an das vorfindliche Geschlechterverhältnis sich am Ende als dessen listenreiche Unterminierung herausstellen könnte. Aber es wäre gleichermaßen unsinnig, eben dieses behaupten zu wollen, solange die Verifikation am Text noch aussteht.

Darum allerdings kann es hier nicht mehr gehen. Ziel dieses Aufsatzes war lediglich die Beschäftigung mit Joh 7,53-8,11, ein später Einschub in den Kanon: Es ist ein Text, wie er evangelischer kaum sein könnte – und allem Anschein nach ist er (wobei die sprachliche Gestalt dieses Artikels zur Unterstreichung des Befundes dienen mag) ein Männertext.

Bis zum Erweis des Gegenteils.

Literaturverzeichnis

(Die Zitate aus der Schrift folgen, wie sollte es anders sein, Buber/Rosenzweig; das NT wird mehr oder weniger nach Luther zitiert, und lediglich die Perikope Joh 7,53-8,11 wurde neu übersetzt.)

AUGUSTINUS, Confessiones, München 1955

BARRETT, CH. K., Das Evangelium nach Johannes (KEK), Göttingen 1990

BECKER, J., Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-10 (ÖTK), Gütersloh ²1985

BLOCH, E., Atheismus im Christentum, Frankfurt 1985

COLPE, C., Das Siegel der Propheten, Berlin 1990

DELLING, G., Art. *Ehebruch, in: RAC 4, Stuttgart 1959, 666-677

DERRIDA, J., Grammatologie, Frankfurt 1983

DIENEMANN, M., Art. *AM HA-AREZ, in: JüdLex 1 (1927, Nachdruck ²1987), 276-278

HARNACK, A. V., Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3. Band, Freiburg u. a., ³1897

HENGSTENBERG, E. W., Das Evangelium des heiligen Johannes. 2. Band, Berlin 1862

JANKOWSKI, G./VEERKAMP, T., Was ist sexistisch – Der Text oder die Auslegungstradition?
Notwendige Anmerkungen zur traditionellen Auslegung von 1 Thess 4,1-8, in: TuK 56 (1992/4),
3-24

JEREMIAS, J., Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten, Göttingen 1958

PORSCH, F., Johannes-Evangelium (SKK), Stuttgart 1988

SCHNACKENBURG, R., Das Johannesevangelium. 2. Teil (HThK), Freiburg u. a., 1971

SCHOEPS, H. J., Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen 1949

WOLFF(-STEGEGER), A., Wer von euch ohne Sünde ist. Predigt zu Joh. 8,2-11, in: TuK 19 (1983), 25-29

[1] So auch Schnackenburg, 235.

[2] Laut Eusebius erzählte Papias “über eine Frau, welche in der Gegenwart des Herrn vieler Sünden beschuldigt wurde, welche enthalten ist in dem Hebräerevangelium” (HistEccI III,39,16, zit. n. Barrett, 563). Und in den Apostolischen Konstitutionen II,24, deren Zeugen bis ins 3. Jhdt. zurückgehen, findet sich ebenfalls eine Geschichte, die an unsere Perikope erinnert (gleichfalls laut Barrett, ebd.).

[3] Schnackenburg, 234, erkennt hier ein “unverdächtiges [sic!] Bild vom ‚historischen Jesus‘, wie es aus den synoptischen Evv. hervortritt”. Auch Barrett, 564f, hält hinsichtlich des historischen Wertes der Geschichte fest, daß sie immerhin “die Wesensart und Vorgehensweise Jesu schildert, wie sie anderswo offenbart [sic!] sind.”

[4] “Für das Joh-Ev stellt” der Einschub “einen Fremdkörper dar, der auch den Zusammenhang der Kap. 7 und 8 störend unterbricht”: ebenfalls Schnackenburg, diesmal 236.

[5] Die andere stammt von Anke Wolff(-Steger) und findet sich in TuK 19.

[6] Und scheint auch nicht belegt zu sein. Dem Artikel “Ehebruch” von G. Delling im RAC ist folgendes zu entnehmen:

“I. Nichtisraelitischer Orient. Das babylonische Recht sieht für beide Beteiligte, wenn sie in flagranti gefaßt werden, die Strafe des Ertränkens vor; indessen steht es dem betrogenen Ehemann frei, seiner Frau, u. dem König, dem Ehebrecher die Strafe zu schenken (Cod. Hammurabi 129). (...) Im hethitischen Gesetz wird dem Ehemann ausdrücklich Straffreiheit zugesagt, wenn er beide im E. Ergriffenen tötet (...); er kann aber auch auf dieses Recht durch eine Erklärung vor Gericht verzichten, allerdings nur in bezug auf beide Schuldige zugleich (...). Das mittellassyrische Recht gibt ebenfalls dem Gatten das Strafrecht über die Ertappten; auch hier besteht die Möglichkeit, eine richterliche Instanz einzuschalten; auch hier wird die gleiche Behandlung für die Schuldigen gefordert (...).

IV. Griechisch. Auch die griechische Welt kennt das Tötungsrecht des betrogenen Ehemannes; auf beide Schuldige wird es allerdings nur gelegentlich ausgedehnt (...); allgemeiner (...) gilt es gegenüber dem in flagranti ergriffenen Ehebrecher, nach Lys. 1,2 in ganz Griechenland als demokratisches Recht auch des Geringsten. (...) [Der Ehemann] kann sich mit einer Geldbuße begnügen”, dem sog. *moichagria*: “es ist also schon früh ein Fachwort für das Lösegeld des Ehebrechers vorhanden”. Wird die Frau des Ehebruchs “schuldig befunden, so ist der Mann in Athen gesetzlich zur Scheidung gezwungen, wenn er nicht der Strafe der Atimie verfallen will. (...)

V. Römisch. (...) Die augustische Gesetzgebung macht grundsätzlich die Bestrafung des E. zu einer staatlichen Aufgabe.” Nach den Ehebruchsbestimmungen der Lex Julia von 18 v. Chr. “ist die Tötung der Ertappten durch den Gatten nicht mehr erlaubt; sie soll aber als begreifliche Affekthandlung milder bestraft werden (...). Läßt der Ehemann den Ehebrecher ohne weiteres laufen, so macht er sich der Kuppelei schuldig (...), ebenso wenn er sich mit Geld entschädigen läßt, u. vor allem wenn er sich nicht von der Ertappten scheidet (...)” (666-674 i. A.).

Fazit: Den Schriftgelehrten und Pharisäern Doppelmoral vorzuwerfen, weil sie den Ehebrecher laufenlassen und die Ehebrecherin töten wollen, hat mit Kritik am Patriarchat noch nicht viel zu tun; so weit waren das hethitische und das mittellassyrische Recht auch schon. Und Straflosigkeit für den Ehebrecher verstößt genauso wie gegen die Tora auch gegen die römische Gesetzgebung jener Zeit. Eine Deutung der Geschichte, die bei der Behandlung des Ehebrechers ihren Ausgangspunkt nimmt, müßte zusehen, wie sie dieser trügerischen Harmonie wieder entrinnen kann.

[7] Barrett, 566, scheint das Problem gesehen zu haben; er hat seine Erkenntnis jedoch geschickt in einem Konditionalsatz versteckt: “Wenn der Befehl nicht unrealistisch ist, dann enthält er die Verheißung, daß ein neuer Gehorsam möglich ist.” Eben: Wenn!

[8] Dieser Einwand trifft m.E. auch einen Vorschlag, der bei der Diskussion des Artikels in der Redaktion aufkam: Die Schuld der Schriftgelehrten etc. bestehe weder in ihrer allgemein-menschlichen Verfallenheit an das Phänomen der Sünde, noch darin, daß es sich bei ihnen ausnahmslos selber um Ehebrecher handele (was ohnehin ein ziemlich unwahrscheinlicher Zufall wäre), sondern in ihrer Solidarität mit dem Ehebrecher, der hier offenkundig – entgegen der Bestimmung der Tora – laufengelassen worden sei. – Daß dies Sünde ist, sehen sie dann offenbar ein, und die Frage erhebt sich, was für sie daraus folgt. Entweder sagen sie: “Wir haben einen Fehler gemacht und das Gebot der Tora bezüglich des Ehebrechers nicht erfüllt. Wir haben uns geradezu auf seine Seite gestellt, und, da er dies voraussehen konnte, seiner Tat indirekt Vorschub geleistet. Also müssen wir jetzt – wegen unserer Schuld an dem Vorfall und aus Gründen der Gleichbehandlung – die Ehebrecherin auch noch davonkommen lassen.” Oder sie sagen: “Wir haben einen Fehler gemacht und das Gebot der Tora bezüglich des Ehebrechers nicht erfüllt. Aber eine partielle Gebotserfüllung ist immer noch besser als gar keine, und darum werden wir jetzt die Ehebrecherin steinigen und uns dann auf die Suche nach dem Ehebrecher begeben.” – Der Fortgang der Erzählung verlangt eindeutig die erste Antwort, während die Stringenz des Gedankens nur die zweite zuläßt. Somit bliebe in diesem Fall rätselhaft, warum die Schriftgelehrten so handeln, wie sie dann handeln.

[9] Vgl. Harnack über die Zeit vor Augustin: “Wohl hatte man einen Glauben und schuf sich eine Dogmatik; aber sie beruhigten noch nicht über das Leben des Tages, über das Leben überhaupt. Sie beflügelten die Hoffnung, aber sie tilgten die Furcht nicht aus. Sie sagten nichts darüber, was die Sünden seien, mit denen der Christ täglich kämpft, und was Christus für diese Sünden gethan habe” (63f). – J. Jeremias konstatiert für die gleiche Zeit eine Krise der Kindertaufe, hervorgerufen durch den Zweifel an der Vergebbarkeit der Sünden nach der Taufe (102-104); vgl. auch das biographische Zeugnis des Augustinus, *Confessiones* I,11.

[10] Zit. n. Hengstenberg, 63.

[11] Hugo von St. Victor: *Mulier ista significat gentilem Ecclesiam a diabolo per culturam idolorum violatam. Hanc Judaei volunt lapidari, quia volunt eam damnari, dum invident eam gratiae coelestis participem fieri.* Ähnlich Hugo Grotius: *Recte autem notarunt veteres, in hac femina typum esse Ecclesiae ex gentibus idolatris colligendae, cui impertitam Dei misericordiam accusare Judaei non possent, si ipsi suos mores inspicerent.* (Beide zit. n. Hengstenberg, 56.)

[12] Zum biblischen Sprachgebrauch in dieser Hinsicht vgl. den Artikel von G. Jankowski und T. Veerkamp, insbes. 6-8.

[13] *De adulterinis coniug. II,7: Hoc videlicet infidelium sensus exhorret, ita ut nonnulli modicae vel potius inimici verae fidei, credo, metuentes, peccandi impunitatem dari mulieribus suis, illud quod de adulterae indulgentia Dominus fecit, auferrent de codicibus suis.* (Zit. n. Hengstenberg, 55.)

[14] ... *illud scelus plane connivere, quo nullum gravius in generis humani societatem committitur.* (Zit. n. Hengstenberg, 65.)

[15] Reichlich nebulös bleibt F. Porsch, 86: “Entscheidend ist seine Antwort, die (...) die Ankläger mit sich selbst konfrontiert. Sie sind dadurch gezwungen, ihre eigene Sündhaftigkeit anzuerkennen und einzusehen, daß sie als Sünder eigentlich [sic! was immer diese Einschränkung bedeuten mag] nicht das Recht haben, andere zu richten (vgl. Mt 7,1-5). Die Reaktion der Frager zeigt, daß sie verstanden haben und ihr moralisches Gewissen und Rechtsempfinden noch in Ordnung ist. Daß die Ältesten als die Erfahreneren und Weiseren den Anfang machen, spricht eigentlich [?!] für sie.” – Klarer schon, aber ohne sonderlichen Anhalt am Text J. Becker, 281: “Auch kann doch wohl der Sinn nicht nur der sein, weil alle Sünder sind, kann Sünde nicht mehr geahndet werden, sondern wohl nur dies gemeint sein: Weil alle Sünder sind, kann das neue Leben nur auf Vergebung beruhen.” In summa: Wir haben hier eine “Ermächtigung zum neuen Leben” (285) vor uns.

[16] Hengstenberg, 58, etwa sieht hier eine “ziemlich nichtssagende Umständlichkeit”.

[17] Der Befund ist jedoch nicht völlig eindeutig: 2 Sam 6,19 findet sich eine Szene fast schon messianischen Charakters (die Bundeslade wird von David nach Jerusalem gebracht, im Rahmen der zugehörigen Feier erhält ein jeder im ganzen Volk einen Brotkuchen, ein Stück Fleisch und ein halbes Maß Wein), die folgenden Abschluß findet: “*dann ging alles Volk, jedermann nach seinem Hause.*” Das erinnert an die Zeit, wo ein jeder Israelit unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum sitzen wird. (Vgl. auch Judith 16,21.) Individuelles Glück kann es also durchaus geben; von Eskapismus und Vereinzelung ist es aber nur dann verschieden, wenn sein Rahmen das messianische Reich ist. Und daß das Reich des Messias noch nicht da ist, davon erzählt mit dem ganzen NT auch diese Perikope.

[18] Wie sparsam mit derartigen Informationen im restlichen JohEv umgegangen wird, zeigt ein Blick in die Konkordanz: “Sitzen” findet sich gerade noch zweimal – 12,14 setzt sich Jesus auf einen Esel, was im folgenden Vers als das Sitzen eines Königs qualifiziert wird, und 19,13 setzt Pilatus sich auf seinen Richtstuhl. “Sitzen” ist für Johannes immer ein hoheitlicher Akt.

[19] *Pas ho laos/hapas ho laos/holos ho laos* kommt im NT (wenn ich mich nicht verzählt habe) an 18 weiteren Stellen vor. Lassen wir die vier Belege aus der Offenbarung des Johannes beiseite (hier bedeutet es "jedes Volk" im Sinne von "alle Völker"), so bleiben 14 Stellen, die sich jeweils in mindestens einer der folgenden drei Gruppen wiederfinden: a) Es liegt eine Opposition vor nach Art von Lk 1,10 (der Priester Zacharias ist im Heiligtum, die ganze Volksmenge steht draußen): Dies ist auch Lk 7,29f; 19,47f; 20,6 der Fall. b) "Das ganze Volk", um das es da geht, ist durch den Kontext qualifiziert und damit eingeschränkt: Lk 9,13; 18,43. c) "Das ganze Volk" ist Israel: Mt 27,25 (wohl auch Lk 19,48; 20,6), Lk 21,38, was gerade zitiert wurde; vier Stellen in Apg 2-4, die alle mit Apg 5,21 verwandt sind, sowie Hebr 9,19 (2 Belege).

[20] Zur ersten Information kann M. Dienemanns Artikel "AM HA-AREZ" im Jüdischen Lexikon dienen, der signifikante Belegstellen bietet, gleichzeitig aber vor ihrer Überbewertung warnt.

[21] So etwas konnte im 3./4. Jhd. wohl nur noch bei soliden historischen Kenntnissen nachvollzogen werden, zumal Ehebruch in diesem Zeitraum wieder als Kapitalverbrechen behandelt und zunehmend härter geahndet wurde – ob trotz oder wegen der Konstantinischen Wende, sei dahingestellt. Der Codex Justinianus jedenfalls setzt "für die Zeit des Alexander Severus die poena capitalis für E. als üblich voraus. (...) (293 nC.) wird er als crimen capitale bezeichnet, u. Konstantin schärft 326 nC. ein: sacrilegos .. nuptiarum gladio puniri oportet (...), eine Strafe, die 339 nC. noch gesteigert wird" (Delling, 674). (Unter Justinian erhält dann im Jahre des Herrn 543 der "betrogene() Ehemann wieder das Recht, unter bestimmten Umständen den Störer seiner Ehe propriis manibus .. perimere", also mit eigenen Händen umzubringen [Delling, ebd.].) Im übrigen konnten die Schriftgelehrten noch von Glück sagen, daß ihnen Jesus nicht in die Falle gegangen war: Wäre der Vorgang dann nämlich vor einem römischen Gericht aufgerollt worden, hätte sich beiläufig ergeben, daß die Schriftgelehrten das römische Recht längst selber übertreten und sich der Kuppelei schuldig gemacht hatten: Ein römischer Statthalter, der nach der Lex Julia verfährt (vgl. Anm. 6), kann das Verschwinden des Ehebrechers nicht ganz so großzügig übersehen, wie dies deutschen Exegeten offenbar gestattet ist.

[22] Nicht einmal unbedingt, wenn dies in seinem Zentrum geschieht: "Nach Suet. Tib. 35,1 hat Tiberius die Zuständigkeit der Familie (propinqui) für alle Fälle von E., in denen keine Anklage vor einem öffentlichem Gericht erhoben wurde, unter Hinweis auf die Sitte der Vorfahren ausdrücklich bestätigt" (Delling, 673).

[23] Die LXX ist allerdings umfangreicher als der Tenach, sie umfaßt auch sog. "apokryphe" Bücher, und so finden sich in ihr noch zwei weitere Belege: 2 Makk 8,4 und 12,42.

[24] Der hebräische Text faßt den letzten Halbsatz anders. Buber: "Da doch ein Raffen kommt für das Trunkene mitsamt dem Dürstenden." Wieder anders der Samaritanus. Ausnahmsweise schadet dieses Auseinandertreten der Überlieferungen hier nicht. Das griechische Alte Testament, das Christen im dritten oder vierten Jhd. benutzten, stimmt aller Wahrscheinlichkeit nach im Zweifelsfall nicht mit der Hebräischen Bibel, sondern mit unserer LXX überein.

[25] Ich gebe zu, daß diese Interpretation viel guten Willens bedarf, und selbst als "Sündlose" wirken die Schriftgelehrten nicht übermäßig sympathisch. Aber die Frage, ob sie tatsächlich "sündlos" sind (das Gegenüber ihrer "Sündlosigkeit" und der Sünde des Volkes, "das nichts vom Gesetz weiß", hat tatsächlich problematische Züge; vgl. überdies die folgende Anmerkung), kann, denke ich, offenbleiben. Vorausgesetzt wird nur, daß sie *meinen*, von keiner Sünde, oder jedenfalls von keiner erdrückend schweren, gezeichnet zu sein. Läßt sich dies exegetisch halten, so müßte hier eine systematische Prüfung einsetzen: Warum soll Jesus in der geschilderten Weise nicht auch Menschen zur Umkehr bewegen können, denen die eigene Sünde weder vorher noch nachher als das entscheidende Problem erscheint?

[26] Eine Alternative zu diesem Verständnis des Handlungsablaufs stellt die Deutung dar, Jesus bezichtigte die Schriftgelehrten, gerade die von ihnen inkriminierte Sünde des Volkes herbeigeführt zu

haben; entweder indem sie als Handlanger des Imperiums (“Kinder des *diabolo*” werden sie [bzw. die *Judaioi*] Joh 8,44 genannt, und dabei ist, wie beim *satan* in 1 Kön 11,14, an den politischen Gegner zu denken) Repräsentanten des Kaisers sind und somit den Platz des Ehebrechers selber einnehmen (wir hätten es dann mit einer Variation der Natanfabel zu tun; vgl. 2 Sam 11-12); oder indem sie doch zumindest als Verführer zum Götzendienst fungieren und damit vor der gleichen Strafe stehen wie ihre Opfer (vgl. Dtn 13,7-12). – Diese Deutung wäre zweifellos gegenüber der im Haupttext vertretenen vorzuziehen, weil sie die scheinbar neutralen Richter nicht nur in den Fall einbezieht, sondern zeigen könnte, daß die Richter – in Wahrheit die Schuldigen sind! Leider scheitert sie, soweit ich sehe, daran, daß die plötzliche Selbsterkenntnis der Schriftgelehrten, die wir dann annehmen müssen, völlig unmotiviert wäre: Das zurückhaltende “Wer ohne Sünde ist” könnte in diesem Fall nicht leisten, was die unverhüllte Anklage des “Du bist der Mann” David gegenüber zu bewirken in der Lage war. Und auch ihr schweigendes Abtreten von der Szene (warum begleitet sie dann der *laos*?) wäre ein unbefriedigender Ersatz für das explizite Schuldbekennnis, mit dem David auf seine Schuldenerkenntnis reagierte.

[27] Für den Fortgang der Handlung scheint dieser Zug irrelevant, d.h. er könnte auch getilgt werden, ohne daß sich am Ablauf etwas ändert. Seine Funktion wäre allenfalls, die Spannung in der Hörschaft zu erhöhen, doch gibt es jede Menge Streitgespräche Jesu, in denen er dann genauso gut zu finden sein könnte (z.B. die Frage nach der Kaisersteuer), wo er aber eben fehlt. Warum also steht er hier? Mit der ihm eigenen Begründungsweise und aus einem anderen Blickwinkel beschreibt auch Hengstenberg, 62, das Problem: “Es scheint kaum der Würde Christi angemessen, daß er ein solches Spiel müßiger Langeweile vornimmt. Die Verachtung, der bittere Hohn, der Muthwille gegen die Fragenden, welcher durch diesen Gestus ausgedrückt wird, paßt besser für einen alten heidnischen Philosophen im Verhältniß zu seinen Gegnern, als für den Heiland der Welt.” Dies sollte bedacht werden bei der heute manchmal zu hörenden Erklärung, Jesus lasse sich auf die Konfrontation, die hier gesucht werde, nicht ein, er entziehe sich ihr dadurch, daß er anfangs, im Sande zu malen: Es ist Archimedes, der der Überlieferung nach genau auf diese Weise demonstrierte, daß ihn weder die Eroberung seiner Stadt noch das Schwert des vor ihm stehenden Legionärs im mindesten beeindruckten, und der mit den Worten “Störe mir meine Kreise nicht” so in den Tod ging, wie es eines griechischen Weisen würdig war.

[28] Angelehnt an Derrida (und in einer gewissen Umkehrung seines Gedankengangs), der auf die theologisch-metaphysischen Implikationen *jeder* Zeichentheorie hinweist: “Gewiß kann die semiologische, genauer die linguistische ›Wissenschaft‹ die Differenz zwischen Signifikant und Signifikat – also die Idee des Zeichens – ohne die Differenz zwischen Sinnlichem und Intelligiblem nicht aufrechterhalten, ohne gleichzeitig den grundlegenden und tiefer eingebetteten Verweis auf ein Signifikat beizubehalten, das als Intelligibles ›bestehen‹ kann, noch bevor es ›hinausfällt‹ und vertrieben wird in die Äußerlichkeit des sinnlichen Diesseits. Als Ausdruck reiner Intelligibilität verweist es auf einen absolute Logos, mit dem es unmittelbar zusammengeht. In der mittelalterlichen Theologie war dieser absolute Logos ein unendliches, schöpferisches Subjekt: *die intelligible Seite des Zeichens bleibt dem Wort und dem Antlitz Gottes zugewandt*” (28, Hervorhebung von mir).

[29] Zur Problematik des Wortes “Judenchristen” vgl. Colpe, bes. 38-58.

[30] Vgl. Colpe, 165-181.

[31] Schon Anm. 2 wurde darauf verwiesen, daß sich laut Papias eine ähnliche Geschichte im – ebionitischen – Hebräerevangelium befunden hat.

[32] Schoeps, 320, weist darauf hin: “Die früheste Stelle von heidenchristlicher Seite, die die Existenz besonderer judenchristlicher Gemeinschaften zugibt, aber aufzuheben wünscht, scheint Joh. 10,16 zu sein”.

[33] Und auch die *Herkunft* des Bildes wäre noch einmal neu zu bedenken. Entspringt es lediglich der Überlegung, wo ein intaktes Verhältnis zwischen Israel und dem EWIGEN als “Ehe” bezeichnet werde, müsse bei einer Störung von “Ehebruch” die Rede sein? Oder macht es sich vielleicht auch zunutze, daß es sehr wohl eine “Ehebrecherin” ohne zugehörigen “Ehebrecher” geben kann, wie etwa aus Num 5,11-31 deutlich wird: Die Eifersucht des Ehemanns braucht keinen aufweisbaren Ehebrecher, um von der Schuld seiner Frau überzeugt zu sein.