

## 5. Fastensonntag (C): Joh (7,53.) 8,1-11

Die vorliegende Perikope gehört nicht zum ursprünglichen Bestand des Joh-Ev, sondern stellt eine nachträgliche Einfügung dar. In den Textüberlieferungen der ersten beiden Jahrhunderte findet sich der Abschnitt noch nicht. Die verschiedenen (griechischen, syrischen, armenischen, georgischen, koptischen und lateinischen) Zeugnisse sind von Alter und Herkunft her unterschiedlich genug, dass sie partielle Mängel wechselseitig kompensieren. Sie alle aber bezeugen diese Perikope nicht. Auch stilistisch unterscheidet sich der Textabschnitt vom Bestand des Joh-Ev. So trifft von 50 bei Joh ausgemachten Stilcharakteristika (Ruckstuhl, vgl. Schweizer, Jeremias) kein einziges auf die vorliegende Perikope zu. Diese entspricht eher einem synoptischen (am ehesten lukanischen) Streitgespräch.

Die in sich geschlossene Perikope stellt vielmehr eine apokryphe Jesuserzählung dar, ein judenchristliches Überlieferungsstück (Hebräertradition), das, im Leben Jesu und seiner Umwelt verortet, abseits von der kanonischen Tradition überliefert worden ist. Das Streitgespräch spiegelt eine innerjüdische Debatte im 1. Jhd. wider. Dabei geht es um die Auslegung der strafrechtlichen Bestimmungen zum Ehebruch: „Ein Mann, der mit der Frau seines Nächsten die Ehe bricht, wird mit dem Tod bestraft, der Ehebrecher samt der Ehebrecherin“ (Lev 20,10; vgl. Dtn 22,22). Das mosaische Gesetz verfügt die Todesstrafe, legt aber nicht fest, auf welche Weise diese vollzogen werden soll. Verbreitet war in diesem Fall die Steinigung. Gewisse pharisäische Kreise entwickelten jedoch im 1. Jhd. im Zusammenhang mit dem Versuch einer Strafrechtsreform eine Präferenz für die Erdrosselung anstelle der verbreiteten Steinigung. Die Gründe dürften weniger in der Absicht einer Humanisierung des Todesstrafvollzugs als vielmehr in der durch die römische Besatzungsmacht eingeschränkten jüdischen Souveränität liegen. Der Vollzug der Todesstrafe erforderte grundsätzlich eine Bestätigung durch die machthabenden Römer. Eine Erdrosselung aber konnte eher im verborgenen durchgeführt werden, während eine Steinigung äußeres Aufsehen und damit ein Einschreiten der Römer bewirken würde. Die Perikope ist damit in der Zeit und Umwelt Jesu verortet; ihr Sitz im Leben ist also nicht erst in den frühkirchlichen Gemeindedebatten über die grundsätzliche Vergebbarkeit von Todsünden insbesondere des Ehebruchs zu suchen, die ab dem 2. Jhd. anzusiedeln sind. Mit diesen Auseinandersetzungen gewinnt die Perikope jedoch an Bedeutung. Ihre Tradition wurde begünstigt, da sie ein Argument mit der Autorität Jesu gegen die rigoristischen Auffassungen jener Zeit ins Feld führt. Der Fokus verlagert sich dabei weg vom innerjüdischen Streitgespräch VV 5-7 auf das Handeln Jesu in V 11. Wenn er die Ehebrecherin nicht verurteilt hat, so müsse man seinem Beispiel folgen und sich ebenfalls zur Vergebung bereit finden – so die Haltung von Vertretern einer weniger rigoristischen Bußdisziplin.

Die Perikope erscheint erstmals bei Papias um 125 bezeugt (λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις; vgl. Eusebius, hist. III, 39, 17); dieses Zeugnis ist allerdings nicht eindeutig, da zwar von einer Frau berichtet wird, die wegen ihrer vielen Sünden angeklagt wird, nicht aber explizit von Ehebruch. Eindeutig hingegen ist das Zeugnis der Didaskalia (~225), die die Perikope aus judenchristlicher Überlieferung aufnimmt und die Basis zu ihrer Übersetzung sowie zur weiteren Bearbeitung bietet. Nachfolgend gelangt die Perikope verschiedentlich in den Kanon, bleibt dabei jedoch stets umstritten. Man übernimmt sie aus überlieferten schriftlichen Vorlagen und fügt sie in den griechischen Text des Joh-Ev ein (wahrscheinlich in Alexandria oder Antiochia); zunächst offenbar als Anhang an dessen

Schluss, erst später wird der Abschnitt situationsgerechter (chronologisch, topologisch, sachlich zutreffender) zwischen Kap. 7 und 8 des Joh-Ev relativ bruchlos eingeordnet.

Allerdings bleibt die Rezeption dieser (wenngleich kanonisch eingeordneten) Perikope unter großem Vorbehalt. Die Auseinandersetzung um pro und contra nimmt eher zu: Dass Jesus eine Ehebrecherin in Schutz nimmt, widerspricht der verbreiteten Auffassung und der gängigen Bußpraxis. Angesichts der Tatsache, dass ältere Textzeugen die Perikope nicht kennen, bleibt die Frage, ob es sich überhaupt um eine echte Jesus-Überlieferung handelt. Insbesondere „apokryphe Kreise“ (Hebräerevangelium, Thomasevangelium) nehmen sich der Perikope an; das macht sie verdächtig.

Im Westen wird die Perikope und ihre mutmaßliche Zugehörigkeit zum Kanon eher hingenommen als hinterfragt. Hieronymus, seit 383 mit der Revision der lateinischen Version des Neuen Testaments befasst, spricht um 415 von griechischen Codices, die die Perikope enthalten. Ambrosius, Augustinus und Hieronymus setzten sich für die Zugehörigkeit der Perikope zum Joh-Ev ein. Mit der Aufnahme in die Vulgata hatte sie im Westen offizielle Anerkennung erhalten. Im Osten hingegen gab es keine derartigen Autoritäten, die sich zugunsten der Perikope aussprachen. So blieb sie dauerhaft umstritten. Manche Handschriften nehmen sie auf, manche gehen recht frei mit ihr um, korrigieren und variieren sie, manche lassen sie ganz aus. So erscheint kein anderer Textabschnitt im Kanon variantenreicher belegt als diese Perikope. Noch im 12. Jhd. bestehen in der griechischen Kirche starke Vorbehalte gegen die Perikope. Im Westen brechen mit der neuzeitlich aufkommenden Textkritik erneut Zweifel an der Perikope auf. Im 20. Jhd. ergibt sich ein klareres Bild ihrer Geschichte. Viele der neueren Kommentare ignorieren die Perikope daher völlig (z.B. Thyen 2005) oder behandeln sie lediglich in einem Anhang (z.B. Barrett). Als eine der besten Analysen zur Würdigung der Perikope erscheint noch immer die Dissertation von Ulrich Becker.

<sup>7,53</sup> Καὶ ἐπορεύθησαν ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, <sup>8,1</sup> Ἰησοῦς δὲ ἐπορεύθη εἰς τὸ ὄρος τῶν Ἐλαιῶν. <sup>2</sup> Ὁρθροῦ δὲ πάλιν παρεγένετο εἰς τὸ ἱερόν, καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἤρχετο πρὸς αὐτόν, καὶ καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς. Und ein jeder ging in sein Haus, Jesus aber ging zum Ölberg. Am frühen Morgen begab er sich wieder in den Tempel. Alles Volk kam zu ihm. Er setzte sich und lehrte es.

Das Textstück schafft eine chronologische, lokale und inhaltliche Verbindung mit dem vorausgegangenen Abschnitt zum Laubhüttenfest. Indem Jesus zum Ölberg (bei Joh findet sich diese Bezeichnung nicht, er spricht 18,1 nur allgemein von einem Garten auf der anderen Seite des Baches Kidron; Lk 21,37 [vgl. 22,39] hingegen kennt die Gewohnheit Jesu, zum Ölberg zu gehen), alle anderen hingegen nach Hause gehen (πορεύομαι fast 90x im Lk Doppelwerk), wird der vorangegangene Tag beschlossen. Die neue Szene findet an einem neuen Tag statt, an dem Jesus frühmorgens (Ὁρθροῦ nur noch Lk 24,1 im NT belegt) wieder in den Tempel kommt (παρεγένετο εἰς statt ἔρχομαι 30 x in Lk/Apg), um das herbeikommende Volk (λαός als Bezeichnung für das Volk 85x in Lk/Apg) zu lehren (vgl. Lk 21,38). Jesus setzt sich dazu (Partizipialkonstruktion καθίσας eher lk); ein Hinsetzen zum Lehren ist nur synoptisch (Lk 5,3; Mk 4,1; Mt 5,1), jedoch an keiner Stelle bei Joh überliefert. Die Tempelszene bildet die Kulisse für das folgende Geschehen.

<sup>3</sup> ἄγουσιν δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι Da trieben die Schriftgelehrten und die Pharisäer  
 γυναῖκα ἐπὶ μοιχείᾳ κατελημμένην, καὶ eine Frau, die beim Ehebruch ertappt worden  
 στήσαντες αὐτὴν ἐν μέσῳ war, herbei und stellten sie in die Mitte

Der Ausdruck οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ist synoptisch; die Schriftgelehrten werden bei Joh sonst nie erwähnt. Die Frau wird in die Mitte gestellt und avanciert so neben Jesus zur Hauptperson der Erzählung, obwohl sie passiv bleibt; sie verkörpert vielmehr den äußeren Sachverhalt des nachfolgenden Streitgesprächs und spricht lediglich in V 11 zwei an Jesus gerichtete Worte.

<sup>4</sup> λέγουσιν αὐτῷ, Διδάσκαλε, αὕτη ἡ γυνὴ sie sagten zu ihm: Meister, diese Frau wurde  
 κατελήπται ἐπ' αὐτοφώρῳ μοιχευομένη; <sup>5</sup> ἐν δὲ beim Ehebruch auf frischer Tat ertappt. Mose hat  
 τῷ νόμῳ ἡμῖν Μωϋσῆς ἐνετείλατο τὰς τοιαύτας uns im Gesetz vorgeschrieben, solche Frauen zu  
 λιθάζειν: σὺ οὖν τί λέγεις; <sup>6</sup> τοῦτο δὲ ἔλεγον steinigen. Nun, was sagst du? Mit dieser Frage  
 πειράζοντες αὐτόν, ἵνα ἔχωσιν κατηγορεῖν wollten sie ihn auf die Probe stellen, um einen  
 αὐτοῦ. Grund zu haben, ihn zu verklagen.

Der Tatbestand des Ehebruchs wird nach orientalischer Rechtsauffassung den besonders schweren Vergehen zugerechnet. Für Israel bedeutet Ehebruch zugleich einen Bruch des Bundes, den יידיש mit seinem Volk geschlossen hat (Ex 20,14). Daher erklärt sich die Todesstrafe im mosaischen Gesetz (Lev 20,10; Dtn 22,22). Zur Zeit Jesu wird jedoch die gängige Praxis der Todesstrafe per Steinigung, ausgeführt durch die Volksversammlung (Ez 16,40; 23,47), hinterfragt. Die infolge der römischen Besatzung eingeschränkte jüdische Souveränität lässt eine solche Praxis kaum noch zu. Im römischen Recht war seit Augustus die Todesstrafe auf Ehebruch (Tötung durch den betrogenen Ehemann) durch Geldstrafe oder Verbannung ersetzt worden. Auch in Israel dürfte die Entlassung (vgl. Jer 3,8) zumindest vereinzelt praktiziert worden sein. Ein Ansatz der Pharisäer zur Reform des jüdischen Strafrechts zielte darauf ab, zwar an der im mosaischen Gesetz geforderten Todesstrafe festzuhalten, die außenwirksame Form der Tötung per Steinigung durch eine Volksversammlung jedoch durch eine weniger visible Hinrichtungsform (Erdrösselung, vgl. die spätere Regelung der Mischna, Sanh. XI,1.6) zu ersetzen. Jesus nun wird in vorliegender Perikope in diese zu seiner Zeit in vollem Gang befindliche Kontroverse hineingezogen. Er wird aufgefordert, sich zu äußern (Anrede: Lehrer) und damit eine eindeutige Position in der innerjüdischen Auseinandersetzung zu beziehen.

Diese Form der Einbeziehung Jesu wird als absichtliche Prüfung (πειράζω) dargestellt, um Jesus durch seine eigenen Worte vor Zeugen angreifbar und anklagbar zu machen (vgl. Lk 6,7; 20,20-26). Jesus hat sich wiederholt auf die Seite der Armen (Lk 18,9-14) oder der Sünder und gegen die Pharisäer gestellt (z.B. Lk; 15,2; 19,7). Im vorliegenden Fall wird eine Spannung zwischen den Forderungen des Gesetzes und der durch Jesus proklamierten Zusage der vergebenden Liebe Gottes (Lk 7,36-50; 15,11-32) dargestellt, die unüberbrückbar scheint. Bekennt sich Jesus nun in dieser Situation zu seiner Botschaft, würde er zwangsläufig und vor Zeugen in offenen Widerspruch zum Gesetz treten. Bekennt er sich jedoch geradewegs zum Gesetz, würde er seine Botschaft verraten.

ὁ δὲ Ἰησοῦς κάτω κύψας τῷ δακτύλῳ Jesus aber bückte sich und schrieb mit dem κατέγραφεν εἰς τὴν γῆν. Finger auf die Erde.

Jesus gibt sich zunächst unbeteiligt. Schon gar nicht gibt er eine direkte Antwort auf der Ebene, die man von ihm erwartet und die unausweichlich scheint. Jesu gebücktes Schreiben in den Sand ist als Gestus von seiner Bedeutung her nicht eindeutig. Möglicherweise soll verdeutlicht werden, wie wenig Bestand dem Geschriebenen zukommt (~ den von Menschen aufgeschriebenen Einzelschriften des Gesetzes?), das, in Sand geschrieben, schnell verwischt oder vom Wind verweht zu werden droht. Es könnte auch als Stellungnahme im Sinne von Jer 17,13 ausgelegt werden: „Du Hoffnung Israels, Herr! Alle, die dich verlassen werden zuschanden; die sich von dir abwenden, werden in den Staub geschrieben“. Ebenso ließe sich der Gestus als prophetisches Schreiben (vgl. Menetekel bei Daniel 5,24) auslegen. Jesu Schreiben in den Sand erscheint wohl eher als retardierendes Moment, das die mutmaßliche entweder-oder-Antwort Jesu noch weiter hinauszögert.

<sup>7</sup> ὡς δὲ ἐπέμενον ἐρωτῶντες αὐτόν, ἀνέκυψεν Als sie hartnäckig weiterfragten, richtete er sich καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν πρῶτος auf und sagte zu ihnen: Wer von euch ohne ἐπ' αὐτὴν βαλέτω λίθον: <sup>8</sup> καὶ πάλιν κατακύψας Sünde ist, werfe als Erster einen Stein auf sie. ἔγραφεν εἰς τὴν γῆν. Und er bückte sich wieder und schrieb auf die Erde.

Endlich bezieht Jesus Stellung – wenn auch in anderer Weise, als dies seine Gegner erwartet haben mögen. Jesu Wort erscheint indirekt, und trifft doch mitten ins Herz. Entsprechend der jüdischen Prozessordnung wendet er das Verfahren ab, indem er die Zeugen überführt. Das Gericht wendet sich damit gleichsam gegen die Ankläger. Dies rückt die Situation in eine gewisse Nähe zur Susanna-Geschichte, deren falsche Ankläger durch Daniel überführt worden sind. Im vorliegenden Fall jedoch ist die Angeklagte wohl nicht das Opfer falscher Zeugen, da ihr Vergehen offenkundig geworden ist (ἐπ' αὐτοφώρῳ μοιχευομένη). Die Perikope stellt damit gewissermaßen eine Überhöhung der Susanna-Geschichte dar. Trotz der offenkundigen Schuld der Frau wendet Jesus das Urteil von ihr ab, indem er die Zeugen überführt. Der Terminus „ἀναμάρτητος“ begegnet nur an dieser Stelle im NT. „Zieh zuerst den Balken aus deinem Auge, dann kannst du versuchen, den Splitter aus dem Auge deines Bruders herauszuziehen“ (Lk 6,42). Gott allein kommt es zu, über den Schuldiggewordenen zu befinden. Dem entspricht die Wiederaufnahme der Geste des in-den-Sand-Schreibens durch Jesus: Nur Gott allein kommt es zu, den Sünder in den Staub zu schreiben. „Richtet nicht, dann werdet auch ihr nicht gerichtet werden; verurteilt nicht, dann werdet auch ihr nicht verurteilt werden; erlasst einander die Schuld, dann wird auch euch die Schuld erlassen werden“ (Lk 6,37). Jesu Proklamation der vergebenden Liebe Gottes bleibt nicht ohne Folgen für die Haltung des Menschen: „Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist“ (Lk 6,36). Jesus ist größer als Daniel, seine Vollmacht (ἐξουσία) reicht über die des Propheten hinaus.

<sup>9</sup> οἱ δὲ ἀκούσαντες ἐξήρχοντο εἷς καθ' εἷς ἀρξάμενοι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων, καὶ κατελείφθη μόνος, καὶ ἡ γυνὴ ἐν μέσῳ οὖσα. <sup>10</sup> ἀνακύψας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ, Γύναι, ποῦ εἶσιν; οὐδεὶς σε κατέκρινεν; <sup>11</sup> ἡ δὲ εἶπεν, Οὐδεὶς, κύριε. εἶπεν δὲ ὁ Ἰησοῦς, Οὐδὲ ἐγὼ σε κατακρίνω: πορεύου, [καὶ] ἀπὸ τοῦ νῦν μηκέτι ἁμάρτανε.

Als sie seine Antwort gehört hatten, ging einer nach dem anderen fort, zuerst die Ältesten. Jesus blieb allein zurück mit der Frau, die noch in der Mitte stand. Er richtete sich auf und sagte zu ihr: Frau, wo sind sie geblieben? Hat dich keiner verurteilt? Sie antwortete: Keiner, Herr. Da sagte Jesus zu ihr: Auch ich verurteile dich nicht. Geh und sündige von jetzt an nicht mehr!

Nachdem sich die Ankläger einer nach dem anderen, angefangen von den dem Lebensalter nach Ältesten (gemeint sind möglicherweise die in einem langen Leben begangenen Sünden; möglicherweise auch eine Anspielung auf die falschen Zeugen in der Susanna-Geschichte, die „Älteste“ waren), zurückziehen, bleibt Jesus allein mit der Frau zurück. Von der Volksmenge, die sich zu Jesu Lehre im Tempel versammelt hatte und die die Hintergrund-Kulisse für die Szene darstellte, ist nicht mehr die Rede. Die abschließenden beiden Verse wirken wie ein Nachtrag im Stil eines intimen, persönlichen Gesprächs.

Jesus selbst enthält sich des Gerichts. Er verurteilt nicht, spricht aber auch nicht frei. Auf Basis der Tatsache, dass keiner der Ankläger die Frau verurteilt hat, verurteilt auch er sie nicht, sondern sendet sie fort, verbunden mit dem Auftrag, von jetzt an nicht mehr zu sündigen. Wichtig erscheint an dieser Stelle, dass Jesus keine Bedingungen formuliert, keine Buße auferlegt. Bereits bei den Synoptikern zeigt sich eine Tendenz, die Buße als Vorbedingung für die Vergebung zu verstehen. Bei Lk wird die Vergebung als Vorbedingung für die σωτηρία dargestellt, als Bedingung für die Vergebung aber die Buße (vgl. Lk 7,36-50; 19,1-10). Vorliegende Perikope reserviert Gott das Befinden über die Sünde des Menschen; von einer Buße ist nicht die Rede. Darin mag sich eine klare Position in den Auseinandersetzungen des 2. und 3. Jhd. manifestieren. Zugleich aber wird deutlich, wie die *condicio* des Menschen grundsätzlich zu verstehen ist: Ganz von Gott her, unvordenklich an ihn allein rückgebunden.

*Thomas Schumacher*

☞ Becker, Ulrich: Jesus und die Ehebrecherin. Untersuchungen zur Text- und Überlieferungsgeschichte von Joh 7,53-8,11, Berlin 1963; Thyen, Hartwig: Jesus und die Ehebrecherin (Joh 7,53-811), in: Religionsgeschichte des Neuen Testaments (FS Klaus Berger), Tübingen 2000, 433-446; Wallace, D.B.: Reconsidering ‚The Story of Jesus and the Adulteress Reconsidered‘, in: NTS 39 (1993), 290-296; Borse, Udo: Die Entscheidung des Propheten. Kompositorische Erweiterung und redaktionelle Streichung von Joh 7,50.(53) – 8,11 (SBS 158), Stuttgart 1994; Schnelle, Udo: Das Evangelium nach Johannes (Theologischer Handkommentar zum NT; 4), Leipzig <sup>3</sup>2004, 166-170; Barrett, Charles K.: Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1990, 562-566.