

Erzählende Texte im Johannesevangelium

Wenn ein neuer, gewichtiger Kommentar zum Johannesevangelium erscheint, interessiert aus der Perspektive der Forschung besonders der konzeptionelle Ansatz dieser Auslegung (Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 1 – 12, übersetzt und erklärt von Michael Theobald [Regensburger Neues Testament], Regensburg 2009 – vgl. die Vorstellung in www.biblische-buecherschau.de). Für die Praxis in Religionsunterricht und Verkündigung steht die Frage im Vordergrund, inwieweit die neue Kommentierung Hilfen für das Verständnis bekannter Erzähltexte anbietet, die bis heute der Aneignung Probleme bereiten. Dies soll hier an zwei der sieben Wundererzählungen des vierten Evangeliums: „Die Hochzeit zu Kana“ (2,1-11) und „Die Auferweckung des Lazarus“ (11,1-53) sowie der Perikope „Jesus und die Ehebrecherin“ (7,53-8,11) durchgespielt werden. Dass hierbei die Differenziertheit und der Reichtum der Interpretation Theobalds nur begrenzt eingeholt werden kann, ist klar; die eigene Lektüre dieses Kommentars soll nicht ersetzt, sondern für sie geworben werden.

„Zeichenquelle“ und Buch des Evangelisten

Der Tübinger Exeget übernimmt im Blick auf die sieben Wundererzählungen des vierten Evangeliums die verbreitete Hypothese, dass der Evangelist diese Erzählungen aus der sog. „Zeichenquelle“ geschöpft, sie aber mit eigenen Ausdeutungen versehen hat. Anders als üblich sieht Theobald diese „Zeichenquelle“ als ein „ausgewachsenes Zyklus-Modell“ mit den typischen Zügen eines „Buches“ mit „Anfang“ (Johannes der Täufer und die ersten Jünger Jesu) und „Schluss“ (20,30f.); die einzelnen Erzähltexte (u. a. auch Joh 4,1-42) sind nicht einfach aneinandergereiht, sondern durch ein Itinerar (eine Beschreibung des Weges Jesu) wie durch wiederkehrende Personen (z.B. Johannes der Täufer) kunstvoll miteinander verbunden. Während für die Trägerkreise der „Zeichenquelle“ die erzählten Wunder „eine Art Beweistum“ darstellen und Jesus als den eschatologischen Propheten und Messias ausweisen wollen, begründet für den Evangelisten gegenläufig dazu erst das Wort Jesu den Glauben und öffnet so den Lesern die Augen, die „Zeichen“ lesen und ihren tieferen Sinn erfassen zu können. Sehen sich die Redaktoren der „Zeichenquelle“ noch der Synagoge zugehörig und ihr Buch als „missionarische Werbeschrift“ an ganz Israel gerichtet, obwohl sie dessen offizielle Repräsentanten mehrheitlich als feindlich erfuhren, so wendet sich das Buch des Evangelisten gezielt an die messianischen Jesus-Gläubigen in der Synagoge oder an ihren Rändern. Sie will der Evangelist unter dem Vorzeichen seiner hohen Präexistenz-Christologie für eine kirchliche Eigenständigkeit jenseits der Synagoge gewinnen. Diese Absicht spiegelt sich in dem auf den ersten Blick irritierenden Befund, dass seine eigene Darstellung zwar auch um „an Jesus glaubende Juden“ weiß (2,23; 7,31; 8,30; 10,42; 11,45; 12,11.42), aber eine solche Notiz stets mit einem Ausdruck der Reserve versieht (programmatisch

2,23-25). Diese „Vielen“, die aufgrund der „Zeichen“, die Jesus wirkte, „an seinen Namen glauben“, stellen nach Theobald sozusagen „das erzählerische Pendant“ zu jenen Kreisen dar, denen die „Zeichenquelle“ entstammt und die der Evangelist für die Trennung von der Synagoge und für seine eigene Position gewinnen will.

Was die historische Rekonstruktion und das Verständnis der einzelnen „Zeichen“ angeht, so empfiehlt es sich nach Theobald, nicht von zwei, sondern von drei Überlieferungsstadien auszugehen: einer ursprünglich mündlichen Gestalt der jeweiligen Erzählung, ihrer Verschriftlichung durch die Autoren der „Zeichenquelle“ und ihrer Endfassung durch den Evangelisten. Mit Hilfe dieser mündlichen Vorstufe gelingt es dem Kommentator, den Eigenanteil der „Zeichenquelle“ im Überlieferungsprozess schärfer in den Blick zu bekommen und den Aussagewillen des Evangelisten bei seinem Aufgreifen der vorgegebenen Basiserzählung behutsamer zu fassen. Der „Illusion“, mittels einer historisch-kritischen Vergewisserung die Wahrheit des Buches des Vierten Evangelisten aufzeigen zu können, will Theobald hierbei nicht erliegen. Er will vielmehr durch dessen „geschichtliche Verortung“ die Frage nach seiner Wahrheit für heute neu auf den Weg bringen.

Die „Hochzeit zu Kana“ als „Anfang der Zeichen“

Die Entstehung der Erzählung liegt für Theobald im Dunkeln. Dass wir es tatsächlich mit einem von Jesus gewirkten Wunder zu tun haben, scheint ausgeschlossen. Entscheidend ist die Frage, woher das Motiv der *Verwandlung* von Wasser in Wein stammt, da das Alte Testament und die frühjüdische Literatur nur das Motiv der *Weinflülle* als Zeichen der messianischen Endzeit kennen (vgl. Jes 25,6; Jer 31,5; Am 9,13; Joel 4,18). Der Kommentar vertritt die These, dass das Grundmotiv der Verwandlung von Wasser in Wein mit dem Dionysos-Kult zu tun hat, und stützt die Plausibilität dieser älteren Annahme durch neu beigebrachte literarische, archäologische und numismatische Befunde. Gilt der Wein seit alters den Griechen als Gabe des Dionysos, so lassen sich für das 1. Jh. n. Chr. auch literarische Spuren sichern, die ihm die Fähigkeit wunderbarer Weinspende durch Verwandlung von Quellwasser zuschreiben. In Palästina hatte der um die Zeitenwende weit verbreitete Kult des Dionysos seinen Schwerpunkt in der Dekapolis, vor allem in der 26 km südlich vom See Gennesaret gelegenen Stadt Nysa-Skythopolis, die sich rühmte, Ort der Geburt des Dionysos zu sein.

Wenn dieses Dionysos-Kolorit zutrifft, dann wäre die mündlich umlaufende *Erzählung* einer Konkurrenzsituation zwischen Jesus-Anhängern und Verehrern des Weingotts entsprungen. Indem Christen Motive aus seinem Kult auf Jesus übertrugen, wollten sie ausdrücken: „Jesus ist mehr als Dionysos, ja ersetzt ihn! Die tiefe Sehnsucht nach unzerstörbarem, eigentlichem Leben findet allein in

der Begegnung mit ihm Erfüllung, in allen Formen der Dionysos-Verehrung läuft sie ins Leere.“ Von heute her gesehen stellt diese mutmaßliche *Entstehung* der Kana-Erzählung aus einer Konkurrenzsituation zwischen Dionysos und Christus geradezu „ein Lehrstück in Sachen ‚Inkulturation des Glaubens‘“ dar.

Diese alte, mündlich vorgegebene Erzählung wurde von den Autoren der „*Zeichenquelle*“ verschriftlicht und an die Spitze ihrer Wundersammlung gestellt. Auf ihre Redaktionsarbeit dürfte die Einführung der „Jünger“ anstelle der „Brüder Jesu“ in V.2 zurückgehen, der Kommentar in V.11 und wahrscheinlich auch die Zeitangabe „am dritten Tag“ in V.1a, die chronologisch die Erzählung in den Ablauf der „*Zeichenquelle*“ einfügt.

Der *Evangelist* folgt der „*Zeichenquelle*“, ergänzt sie aber wahrscheinlich an drei Stellen: „noch ist meine Stunde nicht gekommen“ (V.4c – aber umstritten), durch die Erklärung zu den Wasserkrügen (V.6b) und durch die Einfügung der für die Logik der Erzählung entbehrliche Erläuterung (V.9b-e), die den Blick der Leser von der wunderbaren Weingabe auf deren geheimnisvolles „Woher“ lenken will. Der Text der „*Zeichenquelle*“ kam dem Evangelisten mit der Angabe „am dritten Tag“ (V.1a) sowie mit dem Stichwort „Herrlichkeit“ (V.11b) sprachlich entgegen, um sie in ein österliches Licht tauchen zu können (vgl. 2,19-22); dies gilt auch im Blick auf V.4c, falls dieser Versteil bereits zur Vorlage gehört haben sollte.

Die Datierung der Erzählung „am dritten Tag“ weist auf deren symbolischen Gehalt hin, da im Alten Testament Gottes rettendes Eingreifen für den dritten Tag erwartet wird (Hos 6,1f.; Ex 19,10f.; vgl. 24,16). Die wunderbare Weinspende am dritten Tag stellt somit eine Epiphanie Gottes, eine Offenbarung göttlicher „Herrlichkeit“ dar. Zudem legt sich im österlichen Kontext (vgl. 2,19) das Verständnis nahe, dass der Glanz Jesu, der hier aufstrahlt, sich in seiner österlichen „Verherrlichung“ (12,23.28; 13,31; 14,13; 17,1) definitiv als Leben spendende Macht erweisen wird.

Die Bitte der Mutter Jesu in V.4, die auf die peinliche Notlage der Brautleute aufmerksam macht, zeigt, dass die ursprüngliche Erzählung bereits das Bild Jesu als Wundertäter voraussetzt, ehe sie in der „*Zeichenquelle*“ nachträglich zum ersten Wunder Jesu hochstilisiert wurde. Die formelhafte Wendung „Was mir und dir?“ in V.4b: „Was habe ich mit dir zu schaffen, Frau?“ drückt die Distanz zwischen dem Wundertäter und seiner Mutter aus. In diesem Sinn ist auch der Hinweis auf seine „noch nicht gekommene Stunde“ (V.4c) zu verstehen. Dass Jesus entgegen der Zurückweisung seiner Mutter *sogleich* handelt, erzeugt freilich beim Leser eine Spannung, die ihn verwundert fragen lässt, was denn diese „Stunde“ in Wahrheit meint. Hatte die „*Zeichenquelle*“ mit V.4b auf die Souveränität des Wundertäters abgehoben, so vertieft dies der Evangelist in

V.4c theozentrisch: Jesus untersteht als „Sohn“ ganz seinem Vater (vgl. 5,19). Darüber hinaus will V.4c als Lektüeranweisung des Evangelisten das symbolische Verständnis der Kana-Geschichte im Blick auf die johanneische Deutung des Todes Jesu anstoßen. So ahnt der Leser erneut: Was hier in der wundersamen Weinspende geschieht, ist „Zeichen“ für die Gabe des Geistes und des Lebens, die der Christus in seiner „Erhöhung“ spenden wird (7,38).

Zweimal erteilt Jesus den Dienern eine Weisung, und jeweils merkt der Erzähler an, wie fraglos und rückhaltlos sie sich unter die Autorität seines Wortes stellen. Höhepunkt ist die zweite Aufforderung Jesu: „Schöpft *jetzt* ...“ Das heißt: Der Kairós, der von Gott verfügte Zeitpunkt, von dem schon V.4 sprach, ist nun da! Das Wundergeschehen selbst, das sich abseits der Hochzeitsgesellschaft abspielt, wird in der Erzählung mit Schweigen umhüllt. Unwissentlich bestätigt der Tafelmeister das geschehene Wunder. Zugleich lenkt die Frage nach dem „Woher“ (V.9) die Aufmerksamkeit von dem plötzlich aufgetauchten neuen Hochzeitswein auf das Geheimnis seines Spenders: Die Bemerkung des Speisemeisters, dass der Bräutigam den Wein mit höchster Qualität „bis jetzt“ zurückgehalten hat, dieser aber nun in verschwenderischer Menge bereit steht, zeigt an, dass mit Jesus die lang ersehnte Heilszeit anbricht; und wenn nicht der irdische Bräutigam dessen großzügiger Spender ist, wer ist es dann, wenn nicht Jesus selbst als „der wahre Bräutigam“ (3,29)!?

Der Erzähler der „Zeichenquelle“ hat aus seiner Sicht in V.11 das Geschehene kommentiert. Für ihn hat Jesus mit dem Kana-Wunder den „Anfang“ seiner Zeichen gesetzt (d.h. alles Spätere ist darin schon angelegt): Wenn Jesus hierin „seine Herrlichkeit“ offenbarte, dann ist dies ursprünglich auf seine göttliche Macht als Wundertäter bezogen; und wenn daraus gefolgert wird, dass „seine Jünger“, die sich nach 1,45.49.50 bereits zu Jesus bekannten, durch dieses Zeichen „an ihn glaubten“, dann ist dies zunächst nur so zu verstehen, dass ihr Glaube durch dieses Zeichen bestärkt wurde. Für den Evangelisten freilich dürfte mit dieser Auslegung das „Sinnpotential“ von V.11 noch nicht ausgeschöpft sein: Für ihn ist die Herrlichkeit, wie sie im Zeichen aufscheint, mehr als nur die göttliche Macht des Wundertäters; für ihn ist sie zum einen „der göttliche Glanz des *präexistenten* Sohnes“ und zum anderen „der Vorschein der österlichen Stunde“, die den Glauben erst eigentlich ermöglicht. Dieser Glaube gründet im österlich verstehbar gewordenen *Wort* Jesu (vgl. 4,48.50) - nicht schon im gewirkten „Zeichen“ als solchem. Wenn der Evangelist sich diesen Vers dennoch zu Eigen macht, dann im Blick auf seine Leser: Für sie, die nicht dabei waren, kann der wunderbare Wein kein Beweis mehr für Jesu Göttlichkeit sein; er symbolisiert vielmehr „das Wesen seines Spenders“ (vgl. V.9). Er lässt die österliche Lebensfülle seiner ‚Herrlichkeit‘ aufscheinen, die er als der zum Vater Erhöhte den Seinen im Glauben zuteil werden lässt.

Die „Auferweckung des Lazarus“ als Höhepunkt der „Zeichen“

Die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus, Höhe- und Zielpunkt der „Zeichenquelle“, stellt in ihrer Ausdeutung durch den Evangelisten einen Vorschein von Jesu österlicher Herrlichkeit dar, die im Evangelium „einzigartig“ ist: „Am Grab des Verstorbenen – mitten im Verwesungsgeruch des Todes – geschieht das Wunder des Lebens.“

Hinsichtlich der Anteile des *Evangelisten* an der Endgestalt dieser Erzählung zeichnet sich ein Konsens der Forschung dahin ab, dass die Verse 7-10 sowie der Martha-Jesus-Dialog in V.21-27 auf sein Konto gehen. Entgegen seinem meist üblichen Verfahren (vgl. die Kapitel 5, 6, 9) hat er hier – ähnlich wie in der Kana-Geschichte - seine Deutung der Erzählung nicht angehängt, sondern in sie eingeschoben. Zur Rekonstruktion ihrer Vorgeschichte empfiehlt Theobald wieder ein dreistufiges Entstehungsmodell. (V.2 ist eine Glosse der späteren Redaktion, die auf die Salbungsgeschichte in Kapitel 12 vorausweisen will.)

Will man die vorgegebene mündliche *Basiserzählung* zu Gesicht bekommen, ist von der Beobachtung auszugehen, dass das Geschwisterpaar Maria und Martha mit Lazarus ursprünglich nur befreundet gewesen sein konnte (vgl. V.1) und dass unmittelbar auf V.17, das Kommen Jesu zum Grab, eigentlich die Szene am Grab selbst folgen müsste. Bei dieser Annahme ergibt sich eine nach Umfang und Typik den sonstigen Totenaufweckungsgeschichten des Neuen Testaments vergleichbare Überlieferung, die auf den Heiland Jesus, der nicht nur Kranke heilt, sondern auch Tote auferwecken kann, missionarisch aufmerksam machen will. Da der antike Mensch den Tod in Gestalt schwerer Krankheit als eine bereits mitten im Leben wirksame Machtsphäre erfuhr, ist gut vorstellbar, dass eine ursprüngliche Krankenheilung als eine Totenerweckung weitererzählt werden konnte.

Der verschriftlichten Fassung der „Zeichenquelle“ ist zunächst das Motiv zuzuschreiben, dass der Wundertäter angesichts eines Todkranken von sich aus eine Verspätung einplant, um selbst zum Totenerwecker zu werden (V.6 und der sich anschließende Dialog mit den Jüngern V.11-15). Um das Außerordentliche der Totenerweckung herauszustellen, dient auch die Reaktion der beiden Schwestern, die zuerst Maria sagen lässt: „Herr, wenn du hier gewesen wärest, wäre mein Bruder nicht gestorben“ (V.32) und ähnlich Martha: „Herr, er riecht schon, denn er ist ja schon vier Tage tot“ (V.39). Dass die „Zeichenquelle“ Lazarus und die beiden Schwestern zu Geschwistern macht (vgl. V.32), könnte motivieren wollen, warum die beiden sich so für Lazarus einsetzen.

Auf die Bearbeitung des *Evangelisten* geht das Wort von der „Krankheit, die nicht zum Tode ist“ (V.4f.) zurück, der erste Dialog Jesu mit den Jüngern in V.7-10 sowie deren Missverständnis (V.13; 16) und vor allem die Begegnung

Jesus-Martha in V.19-27 samt der Umgestaltung der nachfolgenden Szenen, die dadurch nötig wurde (V.28.30), die aber auch neue Elemente einfügte:

- das Porträt der tröstenden Juden (V.31.36f.; vgl. V.19)
- -Notizen zum freundschaftlichen Verhältnis Jesu zu Lazarus (V.35f.)
- eine christologische Schärfung des Jesus-Bildes (V.40.41c-42).

Insgesamt ist der Evangelist interessiert, das letzte und größte Wunder, das die „Zeichenquelle“ erzählt, mit Jesu Passion zu verbinden: der Totenerwecker soll um sein Leben gebracht werden (vgl. V.50); zugleich will er dieses Wunder für seine Leser zu einem transparenten „Zeichen“ machen, welches das eigentliche, an *ihnen* geschehende Wunder als Auferstehung im Glauben aufscheinen lässt.

Jesu Rätselwort auf den Hilferuf der beiden Schwestern: „Diese Krankheit ist nicht zum Tode, sondern um der Herrlichkeit Gottes willen, damit der Sohn Gottes verherrlicht werde durch sie“ (V.4) bietet den hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis der Lazaruserzählung: Dieser wird zwar sterben, aber es ist kein Sterben in den endgültigen Tod hinein: er wird auferweckt werden.

Dadurch aber wird Gottes Herrlichkeit an ihm, dem Gottessohn, offenbar werden, da *er* das schöpferische, vom Tod ins Leben rufende Wort sprechen wird (vgl. 5,25; 11,43). Doch der Sinn dieses Verses reicht darüber hinaus: Die Auferweckung des Lazarus wird zum Todesbeschluss gegen Jesus führen (V.47ff.) und dieser zu seiner Kreuzigung und zu seiner Erhöhung zum Vater, welche die Endgültigkeit seiner Verherrlichung bedeutet. Dies alles klingt hier schon an, weil das Aufleuchten der *Herrlichkeit Gottes* im Tod Jesu der eigentliche Grund dafür ist, dass Leben da ersteht, wo das aus dem Tod erweckende Wort Jesu laut wird – wie hier in der Geschichte des Lazarus.

Unter den Dialogen des vierten Evangeliums stellt der in V.21-27 einen Höhepunkt dar, weil sich Martha von Jesus Schritt für Schritt auf ihrem Erkenntnisweg führen lässt: Obwohl ihr Bruder infolge der Abwesenheit Jesu gestorben ist, hält sie sich für den je größeren Gott offen, ohne eine konkrete Bitte an Jesus zu richten: „Ich weiß: alles, um was du auch Gott bittest, Gott wird es dir geben“ (V.22). Jesu Zusicherung, ihr Bruder werde auferstehen, bezieht Martha entsprechend der benutzten Terminologie auf die pharisäische Erwartung der endzeitlichen Totenauferstehung „am letzten Tag“. Der Jesus des vierten Evangeliums knüpft an diese von Martha ins Gespräch eingebrachte jüdische Endzeitvorstellung an, transformiert sie aber grundlegend: „Ich bin die Auferstehung und das Leben.“ Auferstehung und ewiges Leben werden hier exklusiv an Jesus gebunden. Der „Jüngste Tag“ ist somit dort, wo Jesus ist; und Auferstehung und Leben findet jetzt schon, wer *ihn* findet, d.h. an ihn glaubt. Sagt das „Ich-bin-Wort“ V.25b, *wer* Jesus ist, so erläutert das Verheißungswort V.25c-26b die *Gabe*, die er bringt: „Wer an mich glaubt, wird nicht sterben in Ewigkeit.“ Im Glauben an Jesus erschließt sich dem Menschen ewiges Leben, das ihm nicht genommen werden wird – auch nicht angesichts des Todes.

Durch die abschließende Frage Jesu an Martha: „Glaubst du das?“ rückt das „Ich-bin-Wort“ nachträglich in den Rang einer „Kurzformel des Glaubens“. Martha antwortet: „Herr, ich glaube, dass du der Messias bist, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll.“ Der Evangelist lässt Martha die Antwort geben, die er auch von den Lesern seines Buches erwartet, wie dessen Schluss anzeigt (20,31). Hier wie dort wird der jüdische Messiasitel zweifach näher bestimmt: Der Messias Jesus steht als „Sohn Gottes“ in einer einzigartigen Beziehung zu Gott; und ihm als dem, „der in die Welt gekommen ist“, eignet Präexistenz: sein Ursprung ist beim Vater verborgen

Nach diesem Sinnschwerpunkt der Erzählung in V.21-27 führen die Verse 38-44 zu deren Handlungsschwerpunkt, der Erweckung des Lazarus. Jesus, ergrimmt darüber, dass die umstehenden „Juden“ ihn angesichts des Todes für machtlos halten, kommt zum Grab. Eine Notiz informiert über die Beschaffenheit des Grabes, aber nur, um den Befehl Jesu: „Hebt den Stein weg!“ vorzubereiten. Martha scheint dem Ansinnen Jesu Einhalt gebieten zu wollen; drastisch bringt sie die Unumkehrbarkeit des eingetretenen Todes auf den Punkt: „Herr, er riecht schon ...“ Der Vers 40, den der Evangelist in seine Vorlage einschaltet, will erneut den Sinn dessen aufdecken, wenn vor ihren Augen das Wunder der physischen Erweckung eines Toten geschieht: „Habe ich dir nicht gesagt: Wenn du glaubst, wirst du die Herrlichkeit Gottes schauen?“ Dieses Wort, das zuvor so nicht gesprochen wurde, knüpft dem Sinn nach an das Rätselwort V.4 an. Die Reihenfolge von „glauben“ und „schauen“ zeigt an, dass mit diesem „Schauen“ kein leibhaftiges Sehen im Sinn der Konstatierung des Wunders gemeint ist, sondern ein „Sehen höherer Art“, eben ein „Sehen des Glaubens“. Dieses sieht in der Erweckung des Lazarus die „Herrlichkeit Gottes“, dessen glanzvolle Wirklichkeit in Jesus aufscheint. Wenn Jesus unmittelbar vor seinem das Leben erweckenden Wort laut zum Vater betet, spricht sich darin wiederum sein Geöffnet-Sein als Sohn für den Vater (vgl. 5,19) wie seine Gewissheit aus, dass der Vater ihn allezeit erhört. Zugleich dankt Jesus „wegen der umstehenden Menge“ dafür, „damit sie glauben, dass du mich gesandt hast“.

Endlich geschieht das Wunder (V.43). „Mit großer Stimme“ ruft Jesus: „Lazarus, komm heraus!“ Wie am Ende der Zeiten, bei der Auferstehung der Toten die Stimme Gottes und die seines Engels erschallt (1 Thess 4,16; vgl. Offb 19,1.6.17; 21,3 u. ö.), das geschieht für den Evangelisten hier und jetzt. Es ist „die Stimme des Sohnes Gottes“ (5,25), die Lazarus aus seinem Grab herausruft – „ein faszinierendes Bild für das, was am Menschen geschieht, wenn er von Jesus zum Glauben erweckt wird: ´von oben´, ´aus dem Geist´, zu neuem, ewigem Leben ´geboren´(vgl. 3,3.5).“ Wie die Menschen den Anweisungen Jesu gehorchten (vgl. V.41a und V.39b), so gehorcht jetzt auch der Tote dem Wort Jesu: „Es kam der Verstorbene heraus.“ Jesus muss den Befehl erteilen, ihn von

den Binden zu lösen (V.44). Es ist allein Jesu schöpferisches Wort, das von den Fesseln des Todes zu lösen vermag!

In V.45-53 verklammert der Evangelist mit Hilfe von Brückenversen die Erweckung des Lazarus mit einer sofortigen Beratschlagung der Hohenpriester und Pharisäer, die er seiner alten Passionsgeschichte entnommen und hierher versetzt hat. Diese befürchten, wenn sie „diesen Menschen“ weiter gewähren lassen, der „viele Zeichen tut“, dass „alle an ihn glauben werden und die Römer kommen und uns die Stätte (=Tempel) wie die Nation nehmen“ (V.47f.). Einer aus dem Gremium, vom Evangelisten als Kaiaphas, „der Hoherpriester jenes Jahres“ identifiziert, entlarvt schon mit seinen ersten Worten die Mitglieder des Gremiums als in „Unwissenheit“ befangen; auch er selbst ist davon nicht ausgenommen, wie der Evangelist wohl überzeugt ist. Sein Vorschlag in V.50 schillert zwischen einer machtpolitischen Nützlichkeitsabwägung und der ungewollten Proklamation der Heilswahrheit des Sterbens Jesu: „Auch bedenkt ihr nicht, dass euch nützt, dass ein (einziger) Mensch für das Volk stirbt und nicht die ganze Nation zugrunde geht.“ Vielleicht hat schon der Evangelist in diesem Wort die versteckte Ansage des Heilstodes Jesu gesehen. Der spätere Redaktor des Evangeliums führt den Ausspruch des Hohenpriesters auf eine prophetische Inspiration zurück (V.51f.): Er sieht im Sterben Jesu „für die Nation, aber nicht für die Nation allein“ die biblische Erwartung aufgenommen, dass Gott dereinst Israel aus seiner Zerstreuung sammeln werde (vgl. Jes 11,12; Jer 23,1-4; Mi 2,12; 4,6 u. ö.); er vertieft und weitet diese Erwartung in einem zweiten Schritt dahin, dass das Sterben Jesu im kirchlichen Sinn „auch die zerstreuten Kinder Gottes in eins zusammenführe“.

Abschließend heißt es in V53: „Von jenem Tag an beratschlagte sie nun (darüber), dass sie ihn töten würden.“ Der Tötungsbeschluss ist gefasst; offen ist nur die Frage, wie sie dabei vorgehen sollten.

Will man im Sinne des Evangelisten die Lazaruserzählung für heute auslegen, dann ist „die Einsicht in die johanneischen Symbolisierungsprozesse“ unabdingbar. Für den Vierten Evangelisten ist die Erweckungstat an Lazarus „ein Bild für das, was an jedem Menschen geschieht, wenn Christus ihn aus dem Grab seiner existentiellen Todesverfallenheit herausruft und ihn zum Glauben erweckt“. Auf diese Weise hat sich der Evangelist von der Konzeption der „Zeichenquelle“ gelöst, der es zentral um die *Faktizität* der Wunder Jesu als Beweise für seine Messianität ging. Für Theobald leitete den Evangelisten dabei der nüchterne Blick auf die „Nachgeborenen“: „Wie kann die Auferweckung des Lazarus für sie ein Beweis von Jesu Messianität sein, wenn sie als Augenzeugen gar nicht dabei waren? Die Erzählung bewahrheitet sich für sie deshalb nur dann, wenn sie zugleich das abbildet, was sie in ihrem Glauben an Jesus in ganz unterschiedlichen Situationen auch an sich selbst erfahren können:

Erweckung und Ermutigung zum Leben!“ Zugleich wäre festzuhalten, dass sich der Evangelist über den Tod keine Illusionen macht.

„Jesus und die Ehebrecherin“ – eine nicht-johanneische Perikope

Die Erzählung von der Begegnung Jesu mit der Ehebrecherin (7,53-8,11), die in allen alten Handschriften der Textüberlieferung fehlt, deren Stil unjohanneisch ist und die Lukas nahe steht, ist wahrscheinlich im 2. Jh. in Ägypten entstanden und entstammt einem apokryphen Evangelium (Hebräerevangelium?). Sie ist als Textblock identifizierbar, der einem anderen literarischen Zusammenhang entstammt und an unserer Stelle in das Johannesevangelium eingeschoben wurde.

Gibt die Erzählung eine wahre Begebenheit aus dem Leben Jesu wieder, wie R. Schnackenburg und viele andere Ausleger meinen? Obwohl sie für Theobald „eine kongeniale Beschreibung der Lebenspraxis Jesu“ bietet, spricht ihre „Unbekümmertheit um die faktisch geltenden Rechtsverhältnisse in Palästina zur Zeit Jesu“ gegen ihre Historizität. So ist die Strafe der Steinigung für Ehebruch im Alten Testament nicht festgeschrieben (vgl. Lev 20,10; Dtn 22,22 gegenüber Dtn 22,23f.). Zudem gibt es keinen einzigen Beleg dafür, dass die entsprechenden Sanktionen der Tora in der Zeit Jesu vollstreckt wurden.

Aber lässt sich ein anderer sozialer Zusammenhang ausmachen, in den unsere Perikope besser passt? Es ist wahrscheinlich, wie Hans von Campenhausen gezeigt hat, die Frage der großkirchlichen Bußdisziplin, wie mit Sündern wie etwa Ehebrechern umzugehen ist, ob solche „Todsünden“ überhaupt vergeben werden können. Dies könnte der „Sitz im Leben“ unserer Perikope gewesen sein: Im Geist und im Namen Jesu sollte sie in einer solch bedrängenden Frage eine normative Entscheidung herbeiführen.

V.53/V.1 bilden eine Art „Gelenk-Text“, der die Erzählung in den Kontext einfügen will. V.2 bringt die Exposition im engeren Sinn: Im Tempel setzt sich Jesus nieder, um „das ganze Volk“ zu lehren, das dann aber im Hauptteil der Erzählung vergessen wird.

„Die Schriftgelehrten und die Pharisäer“ zerren eine „auf frischer Tat“ beim Ehebruch ertappte Frau „in die Mitte“ vor Jesus. Sie wollen ihm eine Falle stellen: „Im Gesetz hat Mose uns geboten, solche (Frauen) zu steinigen. Was sagst du nun dazu?“ Sie setzen voraus: Entweder widerspricht Jesus der klaren Absicht des Gesetzes oder er verleugnet seine Botschaft der Vergebung. So oder so wäre er „kompromittiert“.

Jesus reagiert auf die Aggression der Schriftgelehrten und Pharisäer zunächst mit dem demonstrativen Gestus des Auf-die-Erde-Schreibens. Zu einer Antwort

entschließt er sich erst, als die Gegner nicht locker lassen. Nach seiner Antwort wiederholt er diesen Gestus, so dass sein vollmächtiges Wort V.7 von dieser „prophetischen Symbolhandlung“ bedeutungsvoll gerahmt wird. Wie ist dieser Gestus zu deuten? Spätestens seit Ambrosius, Hieronymus und Augustinus verweisen die Ausleger auf Jer 17,13: „Du Hoffnung Israels, JHWH, alle, die dich verlassen, werden zuschanden, und die sich von dir abwenden, werden auf die Erde geschrieben; denn sie haben den Herrn verlassen, den Quell lebendigen Wassers.“ Anstatt diese Deutung davon abhängig zu machen, ob die Anwesenden diesen Sinn erfassen konnten, sieht Theobald hier die christlichen Leser angesprochen, denen, beheimatet in einem judenchristlichen Milieu, zuzutrauen ist, das intertextuelle Spiel mit Jer17,13 zu durchschauen.

Dieser Sinn passt gut zu dem Wort, das Jesus spricht und das „nahezu paulinisch“ klingt: „Wer von euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein auf sie!“ Zu den Menschen, die auf die Ehebrecherin in der Überzeugung zeigen, sie habe eine „Todsünde“ begangen, die mit der härtesten Strafe zu ahnden sei, sagt Jesus damit: „Ihr seid alle gleich!“ Hierbei geht es nicht um Verharmlosung des Ehebruchs, sondern um die Frage, ob Menschen verdammen und aburteilen dürfen, wenn sie der eigenen Schuldverfallenheit eingedenk sind. Im kirchlichen Klartext: ob es „Todsünden“ gibt, die Umkehr, Buße, Wiederaufnahme in die Gemeinschaft der Glaubenden, kurz: einen Neuanfang ausschließen.

Wenn die Schriftgelehrten und Pharisäer auf das Wort Jesu hin die Szene verlassen, „einer nach dem anderen, angefangen von den Ältesten“, dann scheint der Erzähler sie als „lernwillig“ hinstellen zu wollen – „ein so friedliches Ende der drohenden Katastrophe“, die „ans Wunderbare“ grenzt und schwerlich „den wirklichen Möglichkeiten des geschichtlichen Lebens Jesu“ entspricht (H. v. Campenhausen). Dies erhärtet den Eindruck, dass die hier eigentlich zu Überzeugenden die Rigoristen in der Kirche sind: „Sie als die Adressaten der Geschichte sollen von der Sinnesänderung der Schriftgelehrten und Pharisäer lernen, damit auch *ihnen* die Steine aus den Händen fallen.“

Am Ende bleiben Jesus und die in der Mitte stehende Frau zurück. Nachdem alle Ankläger das Weite gesucht haben, richtet sich Jesus wieder auf und spricht zum ersten Mal die Frau an. Er lässt die Vergangenheit Vergangenheit sein, er fragt sie vielmehr nach ihren Richtern. „Herr“, sagt die Frau, „keiner“ habe sie verurteilt. Jesu Antwort: „Auch ich verurteile dich nicht. Geh, von jetzt an sündige nicht mehr!“ Bedingungslos ergeht der Freispruch, versehen mit der ganzen Autorität dessen, der die Barmherzigkeit Gottes verkörpert. Erst aus solch voraussetzungsloser Vergebung erwächst die Kraft zum Neuanfang: „*Von jetzt an* sündige nicht mehr!“ Theobald erkennt in diesem Wort keine Bagatellisierung der Schuld des Menschen und kein leicht dahergesagtes Wort der Vergebung, sondern ein Wort, das den Menschen verändern will. „ein Wort,

das nicht will, dass der Mensch in seiner Verschuldung niedergebeugt wird und den seelischen Tod stirbt! Ein Wort der Vergebung, das wahrhaft helfen will!“

Im Blick auf unsere Situation heute ist unmittelbar einsichtig, dass die Erzählung für die Frage nach der Rolle des Rechts in der Kirche eine enorme Bedeutung hat. Der Kirche wird eingeschärft, dass ihre Treue zu Jesus gerade beim Umgang mit den Sündern und Sünderinnen in ihrer Mitte auf dem Prüfstand steht. „Die Erzählung schöpft aus genuin jesuanischem Geist, den sie für die Kirche und ihre Bußordnung fruchtbar machen will. Danach hat sich alles kirchlich Recht am jesuanischen Geist der Vergebung und Versöhnung zu orientieren. Kirchliches Recht ist kein Strafrecht, sondern ein Recht, das einer *lebensfördernden* Ordnung dienen soll.“ Theobald führt als konkretes Beispiel den Umgang der Kirche heute mit den wiederverheirateten Geschiedenen in ihrer Mitte an: „Gehört deren Zulassung zum Sakrament der Eucharistie nicht zu den *Hilfen eines Neuanfangs*, den Jesu bedingungsloses Vergebungswort gerade ermöglichen will?“

Diese wenigen Beispiele können zeigen, dass eine neue Kommentierung die bisher gängige Auslegung bestimmter Texte unter neue Aspekte rücken und für ihre heutige Aneignung hilfreiche Gesichtspunkte bereitstellen kann.

Prof. Rolf Baumann