

# EINÜBUNG UND WEISUNG

## „Wer ohne Sünde ist, der ...“ (Joh 8,1–11)<sup>1</sup>

Wem geht nicht das Herz auf bei dieser Erzählung von der Begegnung Jesu mit der Ehebrecherin? Glaubt man doch ganz unwillkürlich, dass uns hier ein geschichtlich-authentischer Text aus dem Leben Jesu überliefert wird. Genau so kennen wir ihn, so ist er, so tritt er uns in allen Evangelien und Briefen des NT entgegen: der authentische Künster der Barmherzigkeit Gottes, einer Barmherzigkeit, die das Schicksal des verlorenen, sündigen Menschen jederzeit über den Wortlaut des Gesetzes stellt und ihn vor kleinlichen, engstirnigen Gesetzeswächtern rettet. So hat bereits Augustinus die Pointe dieser Erzählung ganz im Sinn der biblischen Botschaft in das klassisch gewordene Wortspiel gefasst: „Nur zwei blieben zurück, die Erbarmenswerte und die Barmherzigkeit“ (*misera et misericordia*).<sup>2</sup> In der Tat, unser Text gilt als eines der markantesten Zeugnisse der Barmherzigkeit Gottes, von der die ganze Bibel des AT wie des NT kündet.

### I. Später Einschub in das Johannes-Evangelium

Umso ernüchternder kann es dann jedoch für den unbefangenen Hörer oder Bibelleser sein, wenn er in allen Bibelauslegungen und in allen Bibelkommentaren, ob evangelisch oder katholisch, lesen muss: Diese eindrucksvolle Erzählung gehört mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit gar nicht zum ursprünglichen Text des Johannes-Evangeliums.<sup>3</sup> Sie findet sich weder in den ältesten Papyri des 2. und 3. Jahrhunderts noch in den großen Bibelhandschriften des 4. Jahrhunderts, dem *Vaticanus* und *Sinaiticus*. *Origenes*, der große Bibelausleger des frühen 3. Jahrhunderts, scheint sie genauso wenig zu kennen wie die anderen Kirchenväter seiner Zeit. Sie taucht zum ersten Mal *außerbiblisch* in der sog. »*Didaskalia*«, einer syrischen Kirchenordnung des 3. Jahrhunderts auf, und sie wandert dann allmählich in die verschiedensten griechischen und lateinischen Bibelhandschriften. Meistens wird sie an dieser Stelle im Johannes-Evangelium eingefügt, manchmal aber auch an einer anderen Stelle im Johannes- oder im Lukas-Evangelium, so z.B. nach Joh 7,36 und nach Lk 21,25, aber auch gleichsam als »Anhang« am Schluss dieser beiden Evangelien: nach Joh 21,25 bzw.

<sup>1</sup> Überarbeitete Predigt im Rahmen der Reihe: „Sünde und Vergebung“, gehalten in der evangelischen Domkirche zu Berlin am 7.11.2004.

<sup>2</sup> Augustinus, *Vorträge über das Evangelium des Hl. Johannes* 33,5. Übers. von Th. Specht. Kempten, München 1913 (Bibliothek der Kirchenväter. Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften; 5), 111.

<sup>3</sup> Vgl. z.B. K. Wengst, *Das Johannes-Evangelium*, 1. Teilbd. Stuttgart 2000 (Theologischer Kommentar zum NT; 4/1), 301–308; U. Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes*. Göttingen 1998 (Das NT Deutsch; 4), 138–140 u. J. Gnilka, *Johannesevangelium*. Würzburg 1983 (Die Neue Echter Bibel; 4), 64f.

nach Lk 24,53. Vor allem durch die lateinische Bibelübersetzung des Hieronymus, die Vulgata, ist sie dann auch in der ganzen westlichen Christenheit bekannt geworden; und wohl erst seit dem 4. Jh. gehört sie fest zum Kanon der neutestamentlichen Bibel. Ihre dunkle Entstehungsgeschichte war für Rudolf Bultmann Grund genug, sie in seinem bedeutenden Johannes-Kommentar völlig zu übergehen und nur in einer kurzen Fußnote zu erklären, warum sie für ihn ausscheidet. Da kannte der Altmeister der Exegese keine Barmherzigkeit.

Glücklicherweise sind die meisten Exegeten nicht so streng wie er; sie erkennen den kanonisch-biblischen Rang dieser Erzählung an. Einmal, weil sie ganz zweifellos den Geist der authentischen Jesus-Verkündigung in den Evangelien atmet, zum anderen aber auch, weil sie seit gut eineinhalb Jahrtausenden als biblischer Text im kirchlichen Gottesdienst vorgetragen wird. Bis heute hat sie in evangelischen wie in katholischen Leseordnungen der Sonntagsevangelien ihren festen Platz.<sup>4</sup> Ihre dunkle Entstehungsgeschichte hat ihre helle Wirkungsgeschichte in der Kirche nicht verhindern können; uns wäre wirklich ein kostbares Juwel verloren gegangen.

## II. Der Hintergrund: die frölkirchliche Bußpraxis

Die spannende Frage ist aber nun: Was hat die Kirche des 3. und 4. Jahrhunderts dazu bewogen, diese Erzählung – mag sie nun mündlich aus der Zeit Jesu weitererzählt oder mag sie später von einem geisterfüllten Gläubigen dem Evangelium nachempfunden und nachformuliert worden sein – so spät noch in den damals bereits ja fest umrissenen Text des Johannes-Evangeliums einzufügen? Viele Ausleger nehmen mit guten Gründen an, dass diese Erzählung gerade zu jener Zeit eine hohe Aktualität gewann. Es war nämlich die Zeit der großen *Bußstreite* in der Kirche.<sup>5</sup> Worum ging es damals? Die Gläubigen der frühen Kirche nahmen die biblische Botschaft, dass Jesus uns durch seinen Tod und seine Auferstehung von der Macht der Sünde erlöst hat und dass diese Erlösung, dieses neue Leben, uns in der Taufe zuteil wird, außerordentlich ernst. Sie waren überzeugt, dass in der Gemeinde der Getauften und Erlösten eigentlich eine schwerwiegende Sünde nicht mehr vorkommen dürfe, vor allem im Bereich der sog. »Kapitalsünden«: Abfall vom Glauben, Mord, Ehebruch. Für einen solchen Rückfall in den Zustand des „alten, todverfallenen Adam“ könne es eigentlich keine Vergebung mehr geben. Denn die Kirche, das endzeitliche Gottesvolk, die „Gemeinschaft der Heiligen“ (Credo!) sollte so rein, so heilig und unbefleckt von aller schweren Sünde in dieser Welt leben, wie Jesus sie – nach dem Ephesterbrief (5,25–27) – durch seine Hingabe am Kreuz geheiligt hat.

<sup>4</sup> In der Perikopenordnung der lutherischen und unierten deutschen Kirchen wird Joh 7,53–8,11 als Predigttext am 4. Sonntag nach Trinitatis in der fünften Reihe angegeben; in der katholischen Kirche wird diese Erzählung am 5. Fastensonntag im Lesejahr C als Evangelium vorgetragen. Diese jahrhundertealte Verankerung des Textes in der kirchlichen Liturgie gilt inzwischen auch bei evangelischen Exegeten als Hauptargument für ihren „kanonischen“ Charakter; ist es doch letztlich die Kirche, die bestimmten überlieferten Schriften den kanonischen Charakter einer „Heiligen Schrift“ zuerkennt.

<sup>5</sup> Vgl. dazu H. von Campenhausen, *Zur Perikope von der Ehebrecherin (Joh 7,53–8,11)*, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 68 (1977), 164–175.

Aber dieses hohe Ideal ließ sich nicht durchhalten. In der Realität der Gemeinden erlebte man eben auch, dass trotz aller Erlösung, aller Katechese und Taufe solche Sünden doch immer wieder geschahen. Wie sollte man damit umgehen? Diese Frage trieb die Christen seit dem 2. Jahrhundert um. Es setzte sich schon früh die Auffassung durch, dass ein Getaufter, der sich einer der genannten Kapitalsünden schuldig gemacht hatte, aus der „heiligen Kirche“ ausgeschlossen („exkommuniziert“) werden müsse. Aber zumindest *einmal* noch sollte er die Gelegenheit erhalten, durch ein langes, öffentliches, der Schwere der jeweiligen Sünde entsprechendes Bußverfahren wieder in die Kirche aufgenommen und mit ihr durch einen – bei Cyprian von Karthago im 3. Jahrhundert bezeugten – feierlichen Ritus der »Rekonziliation« versöhnt zu werden, häufig am Gründonnerstag. Dieses einmalige Bußverfahren galt als eine „mühevolle Taufe“<sup>6</sup>, als „zweite Rettungsplanke nach dem Schiffbruch der verlorenen Gnade“<sup>7</sup>.

### III. Gegen die innerkirchlichen Rigoristen

Gegen diese kirchliche Praxis traten im 3. Jahrhundert zwei hochrangige Theologen auf: Tertullian (in seiner montanistischen Phase) und Novatian. Gerade letzterer sammelte eine nicht unbedeutende Anhängerschar um sich, die sich die »Reinen« („Katharoi“) nannten und eine Gegenkirche mit eigener Hierarchie gründeten. Ihnen war diese großkirchliche Linie zu lax; sie bestritten der Kirche überhaupt das Recht, die schweren Sünden vergeben zu dürfen, und vertraten stattdessen mit dogmatischer Härte die Position: Wer nach der Taufe einen Mord oder einen Ehebruch begeht oder wer vom Glauben abfällt – und sei es auch aus Angst vor der Folter bei einer Christenverfolgung –, müsse definitiv aus der „heiligen Kirche“ ausgeschlossen werden; für ihn könne es keine Vergebung und kein Zurück in die Gemeinde mehr geben.

Diese rigoristische Auffassung wurde allerdings um die Mitte des 3. Jahrhunderts sehr entschieden von verschiedenen Bischofssynoden in Karthago (unter Bischof Cyprian) und in Rom (unter Bischof Cornelius) zurückgewiesen. Großkirchlich blieb man bei der alten Bußpraxis: *Einmal* (aber nicht öfter!) darf und soll die Kirche allen Sündern in ihrer Mitte den Weg der Buße und Umkehr ermöglichen. Diese Auffassung hielt sich bis ins 6. Jahrhundert; erst ab dann kam es durch die iroschottischen Wandermönche allmählich zu einer anderen Praxis: Die Buße wurde wiederholbar, sie fand im Geheimen statt und es bedurfte auch keiner langen Bußzeit mehr.

### IV. Wie Jesus den Streit zwischen Recht und Barmherzigkeit löst

Zurück zu unserem biblischen Text. Vor dem skizzierten kirchlichen Hintergrund des 3. Jahrhunderts wird verständlich, warum diese Perikope zu dieser Zeit so an Be-

<sup>6</sup> Gregor von Nazianz, *Orationes theologicae* 39,17.

<sup>7</sup> Tertullian, *De paenitentia*, c. 4, 2 (CSEL 76, 148); Hieronymus, *Epistulae* 84,6 bzw. 130,9 (CSEL 55 [1996], 128 bzw. 56/1 [1996], 189).

deutung gewann. Denn um die barmherzigere, für unser heutiges Empfinden immer noch reichlich strenge Lösung des Streits um die Buße zu begründen und durchzusetzen, war es äußerst hilfreich, wenn man sich auf das Beispiel Jesu berufen konnte, auf *sein* Verhalten gegenüber den Sündern, zumal gegenüber den verachteten Zöllnern und Dirnen. *Darum* griff man so bereitwillig die Erzählung von der Begegnung Jesu mit der Ehebrecherin auf, woher sie letztlich auch stammen mochte. Im Gewand der Jerusalemer Schriftgelehrten und Pharisäer erkannte man jetzt die kirchlichen Rigoristen und wies sie zurück – ganz wie Jesus zu seiner Zeit. An Jesus, an seinem Umgang sowohl mit Sündern wie mit Rigoristen wollte die Kirche damals wieder Maß nehmen: wie er die *Barmherzigkeit* Gottes mit dem *Gesetz* des gerechten Gottes, mit der Tora (die ja auch lebenspendend sein sollte) vereinbaren kann, wie er angesichts der Ankläger schweigend mit dem Finger auf die Erde schreibt – vielleicht, um die Ankläger an die Urschuld Adams, des vom Staub der Erde genommenen Stammvaters aller Menschen zu erinnern, gleichsam als wollte er seine Erwiderung durch ein Zeichen vorbereiten, dass nämlich *alle* von der Erde genommenen und zur Erde zurückkehrenden Menschen *Sünder* sind: „Wer von euch ohne Sünde ist, werfe als erster einen Stein auf sie“ (8,7).

Jesus lässt sich offensichtlich nicht in den (theoretisch unlösbar) Streit um Recht oder Barmherzigkeit hineinziehen, er deckt einfach die *Wahrheit* des Menschen, und zwar jedes Menschen, auf; und diese Wahrheit trifft die Ankläger ins Herz. Sie ziehen sich beschämmt zurück und lassen Jesus mit der Frau allein: misera cum misericordia. Denn niemand kann nach diesem Wort Jesu die Frau noch verurteilen. Aber noch wichtiger ist das zweite Wort Jesu: Er, „in allem uns gleich außer der Sünde“, er, der die Steine, die der Sünderin galten, in seiner Passion gleichsam auf sich gelenkt und so ein für alle Mal den Himmel für alle Sünder geöffnet hat, er allein kann das entscheidende Wort sprechen, das ihr die Vergebung Gottes selbst zuspricht: „Auch ich verurteile dich nicht. Geh, und sündige von jetzt an nicht mehr“ (im Sinn der damaligen Kirche: „Kein zweites Mal mehr!“). Damit verharmlost Jesus die Sünde des Ehebruchs nicht, er setzt sich nicht beliebig über Recht und Gerechtigkeit hinweg, aber er weist diesem Recht seinen gebührenden Platz zu: Es hat bei Gott nur im größeren Rahmen seiner unendlichen Barmherzigkeit Raum, einer Barmherzigkeit, die allerdings nicht mit großväterlicher Gutmütigkeit zu verwechseln ist, die immer wieder „Fünfe gerade sein“ lässt. Sünde bleibt für Jesus Sünde; aber damit der Sünder umkehren und leben kann, muss auch die Sünde im Namen Gottes vergeben werden können. Und nicht nur *einmal* (wie in der frühen Kirche), sondern immer wieder, wenn der Sünder (wie im Gleichnis vom barmherzigen Vater Lk 15) unverzagt auf die Barmherzigkeit Gottes vertraut und ein Zeichen seines ehrlichen Umkehrwillens setzt.

#### V. Die Kirche in der Gestalt der Ehebrecherin

Diese gesunde Lehre Jesu sollte die Kirche des 3. Jahrhunderts für alle kommenden Jahrhunderte lernen. Darum hat Gottes Geist es gut gefügt, dass damals diese Erzählung von der Begegnung Jesu mit der Ehebrecherin in die Heilige Schrift aufgenommen wurde.

men wurde. Ob die Kirche allerdings diese Lehre immer gut verstanden und beherzigt hat, steht auf einem anderen Blatt. Oft genug haben in ihr leider die Moralisten und Rigoristen das Sagen. Auch heute sind uns solche Tendenzen einer selbstgerechten und selbsterstörerischen Kirchenkritik innerhalb der Kirche nicht fremd. Die Kirche erscheint den einen zu liberal, zu wenig profiliert, nicht entschieden genug sich abgrenzend gegenüber allzu weltlichen Strömungen. Und den anderen hängt sie in ihren Strukturen, in ihren theologischen oder ethischen Auffassungen noch viel zu sehr am Althergebrachten und verschließt sich ängstlich den Herausforderungen der Moderne. Wie dem auch sei: Die Erzählung von der Begegnung Jesu mit der Ehebrecherin bleibt zu allen Zeiten ein heilsamer Stachel im Fleisch gegen jede Versuchung zu innerkirchlicher Selbstgerechtigkeit, welcher Couleur auch immer.

Zum Schluss möchte ich einen fast mystischen Text des großen katholischen Theologen Karl Rahner zu Wort kommen lassen, einen Text, der uns vielleicht doch etwas barmherziger gegeneinander und vor allem auch gegen unsere Kirche stimmen kann. Rahner hat – im Geist Hoseas und der Offenbarung des Johannes – die Erzählung von der Ehebrecherin *typologisch* auf die Kirche bezogen. Das heißt: *Sie* ist die „misera“, sie erkennt sich selbst in der Gestalt der Ehebrecherin. Dahinter steht ein breiter Strom der Theologie der Kirchenväter, aber auch der hochmittelalterlichen Mystik. In beiden Fällen war die Kirche nicht so sehr Gegenstand theologischer Reflexion, sondern vor allem der geistlichen Meditation. Mit Hilfe der typologischen und allegorischen Schriftauslegung wurden dabei sehr viele alttestamentliche und neutestamentliche Bildworte auf die Kirche und ihr Verhältnis zu Jesus Christus bezogen (z.B. das Bild vom Weinberg oder Weinstock, vom Schafstall, von der Stadt auf dem Berg, von der Arche, vom Schiff im stürmischen Meer, vom Mond, der einziger von der Sonne seinen Glanz erhält).<sup>8</sup> Als Hauptsymbole dieser Meditation über die Kirche sind schon sehr früh neben dem eucharistisch gedeuteten Leib-Christi-Begriff jene personalen Bezeichnungen in den Vordergrund getreten, die die Kirche, die „ecclesia“, in irgendeiner Weise als Person, konkreter: als „Frau“ verstehen, die in einer personalen Beziehung zu Jesus Christus als ihrem männlichen Gegenüber steht. Angeregt vom alttestamentlichen Hohenlied, von den Frauengestalten des Alten und Neuen Testaments, von den Prophetentexten über das Verhältnis Israels zu Jahwe und schließlich von bestimmten neutestamentlichen Stellen (Joh 1,12f.; 1 Kor 6,12–20; Gal 4,21–31; Eph 5,21–32; Offb 12,1–6; 19,7; 21,2.9; 22,17) wird die Kirche symbolisch personifiziert, das heißt als eine in die soziale Dimension ausgeweitete Person, konkret als „Jungfrau“, als „Braut“ und „Gattin“, als „Mutter“ betrachtet. „Jungfrau“ – das bedeutet die ungeteilte Glaubens- und Gehorsamsbereitschaft der Kirche Gott gegenüber, von dem sie in der Kraft des Heiligen Geistes immer neu den Sohn empfängt und in ihm alle seine zum Leben berufenen Schwestern und Brüder. Als „Mutter“ gebiert die Kirche den Sohn, sie bringt Gottes menschgewordene Liebe immer neu zur Erscheinung in dieser Welt und lässt – als „zweite Eva“, als „Mut-

<sup>8</sup> Vgl. besonders H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*. Salzburg 1964; H. Urs von Balthasar, *Skizzen zur Theologie*, Bd. 2: *Sponsa Verbi*. Einsiedeln 1961; H. de Lubac, *Die Kirche. Eine Betrachtung*. Einsiedeln 1968 u. G. von Le Fort, *Hymnen an die Kirche*. München 1948.

ter der Lebenden“ – die Glaubenden (besonders in der Taufe) an diesem neuen Leben in Christus teilhaben. Als „Braut“ und „Gattin“ schließlich bleibt sie Christus in untrennbarer ehelicher Liebe, in der Einheit „eines Fleisches“ (Eph 5,31f.) und „eines Geistes“ (1 Kor 6,17) verbunden. Nicht nur die Kindschaft, sondern gerade auch die Ehe wird zum klassischen Symbol der Mystik für die Beziehung Gottes zur Menschheit, die sich im Verhältnis Christi zur Kirche konkretisiert.

Dieses personale Verhältnis hebt keineswegs die bleibende Unterschiedenheit zwischen Christus und der Kirche auf. Im Gegenteil: Die Kirche kann sich sogar bis zur Treulosigkeit einer „Dirne“ verlieren (analog zu Israels Untreue Jahwe gegenüber; vgl. Hos 2,4–3,5; 9,1f.). Allerdings bleibt sie in aller Sünde und allem Verrat zugleich doch immer die „keusche Dirne“ (*casta meretrix*), weil Christus sie mit unzerstörbarer Liebe liebt und heiligt (nach Eph 5,25ff.).<sup>9</sup> Die menschliche Schuld vermag das Geheimnis der Kirche zwar bis zur Unansehnlichkeit zu verdunkeln, aber nicht mehr aufzuheben. Das Volk Gottes kann eben durch die in seiner Mitte, in Christus bleibend angenommene Liebe Gottes nicht mehr zum „Nicht-Volk“ (Hos 1,9) werden.

Im Geist dieser mystischen Kirchentheologie erkennt Karl Rahner in der Ehebrecherin von Joh 8 die Kirche als sündige und dennoch unzerstörbar heilige Kirche. Wie die Ehebrecherin darf die Kirche trotz ihrer Sündigkeit darauf hoffen, am Ende der Geschichte der misericordia Gottes im Angesicht ihres Bräutigams zu begegnen:

„Die Schriftgelehrten und Pharisäer – es gibt solche ja nicht nur in der Kirche, sondern überall und in allen Verkleidungen – werden immer wieder ›das Weib‹ vor den Herrn schleppen und sie mit dem geheimen Hochgefühl, dass ›das Weib‹ – Gott sei Dank – doch auch nicht besser ist als sie selbst, anklagen: ‚Herr, dieses Weib ist beim Ehebruch auf frischer Tat ertappt worden. Was sagst du dazu?‘ Und dieses Weib wird es nicht leugnen können. Nein, es ist ein Ärgernis. Und es gibt nichts zu beschönigen. Sie denkt an ihre Sünden, weil sie sie wirklich begangen hat, und sie vergißt darüber (wie könnte die demütige Magd anders?) die verborgene und offensbare Herrlichkeit ihrer Heiligkeit. Und so will sie nicht leugnen. Sie ist die arme Kirche der Sünder. Ihre Demut, ohne die sie nicht heilig wäre, weiß nur von ihrer Schuld. Und sie steht vor dem, dem sie angetraut ist, vor dem, der sie geliebt und sich für sie dahingegeben hat, um sie zu heiligen, vor dem, der ihre Sünde besser kennt als alle ihre Ankläger. Er aber schweigt. Er schreibt ihre Sünde in den Sand der Weltgeschichte, die bald ausgelöscht sein wird und ihre Schuld mit ihr. Er schweigt eine kleine Weile, die uns Jahrtausende scheint. Und er verurteilt dieses Weib nur durch das Schweigen seiner Liebe, die begnadet und freispricht. (...) Und dann wird er sich aufrichten und die Buhlerin, seine Braut, anblicken und sie fragen: ‚Weib, wo sind sie, die dich anklagten? Hat keiner dich verurteilt?‘ Und sie wird antworten in unsagbarer Reue und Demut: ‚Keiner, Herr.‘ Und sie wird verwundert sein und fast bestürzt, daß keiner es getan hat. Der Herr aber wird ihr entgegengehen und sagen: ‚So will auch ich dich nicht verurteilen.‘ Er wird ihre Stirn küssen und sprechen: ‚Meine Braut, heilige Kirche.‘“<sup>10</sup>

Medard Kehl, Frankfurt

<sup>9</sup> Vgl. H. Urs von Balthasar, *Casta meretrix*, in: Skizzen zur Theologie, Bd. 2 (Anm. 8), 203–305.

<sup>10</sup> K. Rahner, *Kirche der Sünder*, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. 6. Einsiedeln, Zürich, Köln 1965, 319f.