

### 1. Das Ungenügen der klassischen Grundvollzüge der Pastoral

Die sogenannten Grundvollzüge der Pastoral<sup>1</sup> – Martyria, Liturgia, Diakonia – sind neu in die Kritik geraten, weil dieser pastorale „Aufgabenverteilungsplan“<sup>2</sup> deutliche Schwächen hat. So wird aus den genannten pastoralen Teil-dimensionen nicht recht klar, was ihre zentralen Referenzgrößen sind: Sind es die Institution Kirche bzw. das kirchliche Amt? Sind es die religiösen bzw. spirituellen Bedürfnisse der Menschen? Sind es die großen politisch-kulturellen Fragen und Probleme der Weltgesellschaft? Oder sind es die biblischen Gottestraktionen, wie sie im Alten und Neuen Testament überliefert sind? Falls man davon ausgeht, dass allen eben genannten Größen pastorale Relevanz zukommt, so bleibt immer noch die Frage offen, wie sich diese unterschiedlichen pastoralen Bezugsgrößen zueinander verhalten. Gerade wenn man mit Rainer Bucher auf der „Priorität der Pastoral vor ihren sozialen Organisationsformen“ beharrt,<sup>3</sup> so wird die Frage umso dringlicher, worin denn der Identitätskern einer christlichen Pastoral liegt.

Und beim Bemühen um diese Grundfrage kommt die Pastoraltheologie an der Gestalt und Botschaft des Jesus von Nazaret nicht vorbei, was auch Herbert Haslinger in seinen Überlegungen zu den Grundvollzügen immerhin kurz andeutet.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. Leo Karrer, Grundvollzüge christlicher Praxis, in: Herbert Haslinger (Hg.), *Praktische Theologie*, Bd. 2: Durchführungen, Mainz 2000, 379–395, bes. 390–394; eine gute Übersicht und theologische Begründung finden sich bei Herbert Haslinger, *Wie grundlegend sind die Grundvollzüge? Zur Notwendigkeit einer pastoraltheologischen Formel*, in: *Lebendige Seelsorge* 57 (2006) 2, 76–82.

<sup>2</sup> Haslinger, *Grundvollzüge* (s. Anm. 1) 77.

<sup>3</sup> Vgl. Rainer Bucher, *Wider den sanften Institutionalismus der Gemeinde. Zur Priorität der Pastoral vor ihren sozialen Organisationsformen*, in: *Lebendige Seelsorge* 57 (2006) 2, 64–70.

<sup>4</sup> Vgl. Haslinger, *Grundvollzüge* (s. Anm. 1) 79f.

## 2. Die Reich-Gottesbotschaft Jesu als normativer Handlungshorizont

Eine christlich-kirchliche Handlungstheorie muss am normativen Glaubenszeugnis der ersten christlichen Gemeinden ansetzen, also an ihren biblisch tradierten Christusbekenntnissen. Beim Blick in die neutestamentlichen Schriften stößt man aber nicht nur auf das Christuszeugnis der ersten Gemeinden, sondern – darin vermittelt – auch auf die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu selber. So lässt etwa der Verfasser des Mt-Evangeliums Jesus sagen: „Euch aber muss es zuerst um sein Reich und um seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben.“ (Mt 6,33) Diese biblische Aussage erinnert an das zentrale Anliegen des historischen Jesus, der mit seinem ganzen Leben dafür einstand, den Menschen die heilende und befreiende Nähe des „Reiches Gottes“ anzusagen und sie die darin verheißene Barmherzigkeit und Gerechtigkeit wenigstens fragmentarisch auch erfahren zu lassen.<sup>5</sup> Der evangelische Theologe Gunther Wenz unterstreicht diese bibeltheologische Basis für die Pastoral mit folgenden Worten:

„Die Rede vom Reich Gottes [...] ist nicht nur mit Sicherheit jesuanisches Gut, sie bildet die innere Mitte der Verkündigung Jesu, welche sie in allen ihren Aspekten charakteristisch bestimmt. »Nachdem man Johannes ins Gefängnis geworfen hatte, ging Jesus wieder nach Galiläa; er verkündete das Evangelium Gottes und sprach: ‚Die Zeit ist erfüllt, *das Reich Gottes ist nahe*. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium.‹« (Mk 1,14f. par)<sup>6</sup>

Aber:

„Anders als bei Johannes dem Täufer und unbeschadet der Gemeinsamkeit, die beide verbindet, ist die Basileia-Botschaft Jesu offenbar nicht in erster Linie auf das drohende Endgericht ausgerichtet, in dem Gott nach Maßgabe seines Gesetzes eschatologisch und definitiv zwischen Gerechten und Ungerechten scheiden wird. Der Skopus der jesuanischen Botschaft von der kommenden Gottesherrschaft besteht vielmehr in der An- und Zusage väterlichen Entgegen- und Zuvorkommen Gottes, der sich den Armen und Verlorenen zuwendet, um sie zu erretten.“<sup>7</sup>

Und gerade diese Zuwendung zu den Verlorenen verdichtet sich im Handeln Jesu immer wieder in der gerade die Frommen provozierenden Tischgemeinschaft mit Sündern und sozialen Außenseitern. Gunther Wenz kommentiert diesen Sachverhalt so:

<sup>5</sup> Vgl. Ottmar Fuchs, Heilen und befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral, Düsseldorf 1990, bes. 31–45.

<sup>6</sup> Gunther Wenz, Christus. Jesus und die Anfänge der Christologie, Göttingen 2011, 183 [Hervorhebung: K. B.].

<sup>7</sup> Wenz, Christus (s. Anm. 6) 181f.

„Wenn Jesus mit Zöllnern, Sündern und sonstigen Separierten Tischgemeinschaft hielt, dann hatte das neben der Funktion gemeinsamen Essens und Trinkens die Bestimmung, ein Zeichen nicht nur sozial-diakonischen Dienstes, sondern eschatologischer Integration zu setzen in Vorwegnahme des kommenden Reiches Gottes, in dem um der väterlichen Liebe Gottes willen auch Gottferne Gnade und Heil finden sollen. Die Tischgemeinschaften, die Jesus hielt, stellten so sinnfällig das Evangelium des Gottesreiches dar, welches Jesus predigte, und können als ein seinem Verkündigungswort zugehöriges Sakrament verstanden werden.“<sup>8</sup>

Welcher Anspruch mit dieser eschatologischen Botschaft vom kommenden Reich Gottes verbunden ist, das fasst der Exeget Helmut Merklein prägnant so zusammen:

„1) Die eschatologische Begründung der Gottesherrschaft bestimmt ihren radikalen Anspruch und ihren radikalen Inhalt [...]:

- a) Alle anderen menschlichen Werte wie Familie, Besitz, ethische Normen, ja selbst die Gebote der Thora und die Sorge um das eigene Leben müssen zurückstehen, wenn es um die Gottesherrschaft geht.
- b) Die Zuwendung zum Menschen muß grenzenlos sein: nationale, religiöse oder soziale Grenzen werden bedeutungslos, so daß Feindesliebe und stets neue Veröhnungsbereitschaft ermöglicht werden.

2) Die eschatologische Ausrichtung der Gottesherrschaft ermöglicht ethische Radikalität [...]:

- a) Weil der Mensch von Gottes Güte bereits bedingungslos angenommen ist, kann er aus der erfahrenen Güte heraus selber radikale Güte und Liebe wagen – bis zur Feindesliebe.
- b) Im Mittelpunkt der Ethik Jesu stehen damit nicht Gesetze, sondern die radikale Güte gegenüber allen Menschen, weshalb im Einzelfall selbst die Gesetzesvorschriften der Thora relativiert werden (z. B. das Sabbatgebot).
- c) Der Christ, der um das Kommen der Gottesherrschaft weiß, kann die Welt nicht sich selbst überlassen, sondern wird sie vom Programm einer göttlich garantierten Heils-Zukunft her gestalten müssen. [...] Die Gottesherrschaft ist alleinige Tat Gottes, aber – und daran hat Jesus keinen Zweifel gelassen – zugleich auch Handlungsprinzip für den Menschen.“<sup>9</sup>

Diese faszinierende und zugleich auch provozierende Botschaft hat die Kirche als Heilssakrament Gottes je neu evangeliumsgemäß und situationsgerecht zu bekennen und zu bezeugen.<sup>10</sup> Und daraus lässt sich dann das Eigentliche der kirchlichen Pastoral so bestimmen: Maßgebender Ziel-Horizont der Pas-

<sup>8</sup> Wenz, Christus (s. Anm. 6) 191.

<sup>9</sup> Helmut Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu, Würzburg <sup>2</sup>1981, 295–299, hier 295f.; 299.

<sup>10</sup> Vgl. Edmund Arens, Christophaxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie, Freiburg/Br. u. a. 1992, 131–149.

toral ist die biblisch überlieferte Reich-Gottes-Botschaft Jesu, ihr Handlungs-subjekt ist die geschichtliche Kirche in all ihren Gliedern und ihr Adressat sind die Menschen in der Welt von heute.

### 3. Pastorales Handeln als symbolische „Christopraxis“

In der Auseinandersetzung mit sozialwissenschaftlichen Handlungstheorien bemühten sich bereits in der jüngeren Vergangenheit immer wieder praktische Theologen, eine spezifisch-christliche Handlungstheorie zu entwickeln. Als einer der ersten hat Ottmar Fuchs dafür plädiert, die „Praktische Theologie als biblisch-kritische Handlungswissenschaft zur Praxis der Befreiung“ zu verstehen und entsprechend zu betreiben.<sup>11</sup> Damit wollte er ausdrücken, dass er neben der unverzichtbaren Rezeption humanwissenschaftlicher Erkenntnisse einen stärkeren „Rückbezug auf die jüdisch-christliche Tradition und besonders auf die Bibel und ihre kirchliche bzw. ketzerische Rezeptionsgeschichte in der praktisch-theologischen Forschung“ für nötig hält.<sup>12</sup> An dieses Anliegen möchte ich bei meinen folgenden Überlegungen anschließen.

In normativer Bezugnahme auf das *biblische Zeugnis über Jesus, den Christus*, möchte ich das Spezifikum *pastoralen* Handelns darin festmachen, dass es als *symbolische „Christopraxis“*<sup>13</sup> zu qualifizieren ist. Damit soll einem doppelten Problem Rechnung getragen werden:

a) Die diachrone Distanz zwischen dem historischen Jesus und der heutigen Kirche lässt es nicht zu, dass Jesus von Nazaret und seine Reich-Gottes-Verkündigung in der Gegenwart einfach anachronistisch kopiert werden können. Seine Botschaft muss vielmehr in dynamischer Treue zum christologischen Dogma (Jesus als der *Christus* des kirchlichen Glaubens<sup>14</sup>) je neu in die heutige Situation übersetzt werden, was sich in immer neuen Christusbekenntnissen und kirchlichen Praxisgestalten ausdrücken muss.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Vgl. Ottmar Fuchs, Die Praktische Theologie im Paradigma biblisch-kritischer Handlungswissenschaft zur Praxis der Befreiung, in: Ottmar Fuchs (Hg.), *Theologie und Handeln*, Düsseldorf 1984, 209–244, hier 235; vgl. auch Ottmar Fuchs, *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift*, Stuttgart 2004, 55–101.

<sup>12</sup> Vgl. Fuchs, *Praktische Theologie* (s. Anm. 11) 236; vgl. auch Christoph Lienkamp, *Praktische Theologie und Bibelwissenschaft*, in: PThI 31 (2011) 1, 211–224.

<sup>13</sup> Den Begriff übernehme ich von Arens, *Christopraxis* (s. Anm. 10).

<sup>14</sup> Vgl. Bernd Jochen Hilberath – Theodor Schneider, Art. Jesus Christus/Christologie. B. Systematisch, in: Peter Eicher (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 2, München 1984, 240–256.

<sup>15</sup> Vgl. Edward Schillebeeckx, *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg/Br. u. a. 1977.

b) Die ontologische Differenz zwischen dem absoluten Heilsanspruch Christi als universalem Retter der Welt und der geschichtlich-kontingenten pastoralen Praxis der Kirche wirft die Frage auf, wie man als kirchliche Bekenntnisgemeinschaft überhaupt zum wahren „Zeichen und Werkzeug“ (LG 1) für die christologische Heilsverheißung werden kann, ohne ideologisch bzw. religiös-fundamentalistisch die eigene kirchlich-kontingente Praxis zu verabsolutieren (zu vergöttlichen) und damit andere Wahrheiten unterdrücken zu müssen.

Diesem zweifachen Problem möchte ich durch die Rezeption der Symboltheorie von Heribert Wahl<sup>16</sup> Rechnung tragen, indem ich von *symbolischer Christopraxis* spreche; denn nach der genannten Symboltheorie ist gerade die Differenz zwischen dem Symbol-Inhalt (hier: Gott/Jesus Christus) und dem Symbol-Zeichen (hier: Kirche in vielförmigen pastoralen Praxisgestalten) die Voraussetzung dafür, dass über ein religiöses Symbol heilsam-befreiende Erfahrungen gemacht werden können.

Die symbolische Struktur von Religion allgemein, und damit auch von christlicher Religion, ergibt sich für Wahl grundlegend daraus, dass der transzendente Gott dem geschichtlichen Menschen nicht unmittelbar zugänglich ist, nicht direkt von Angesicht zu Angesicht geschaut werden kann und somit als sinnlich abwesend erfahren wird. Die von der christlichen Religion verwendeten kommunikativen und rituellen Zeichen (z. B. die Heilige Schrift, das Symbolum oder die Sakramente) repräsentieren damit immer etwas für die sinnliche Erkenntnis „Abwesendes“, „Verborgenes“ und letztlich in Raum und Zeit „Unfassbares“, nämlich Gott und seine Heilswahrheit. Der biblische Gott ist daher „nie in direktem Zugriff, sondern nur in symbolisch ermöglichtem Erleben zugänglich“<sup>17</sup>. Er bleibt der Abwesende, der geschichtlich nur symbolisch erfahren werden kann; vor allem in seinem Ur-Symbol Jesus Christus.<sup>18</sup>

Damit theologisch stimmige Gotteserfahrungen gemacht werden können, sind nach Wahl zwei Voraussetzungen zu beachten:

a) Das jeweilige religiöse Symbolzeichen muss einerseits zu dem ihm begegnenden Subjekt passen; dieses Passen („fitting together“<sup>19</sup>) meint theologisch die Beziehungsmodalität des *Glaubens*. Nur im vertrauensvollen Glauben (*fides qua*) werden bestimmte religiöse Zeichen, z. B. Sakramente, zu Symbolzeichen für Gott. In solchen Symbolen ist Gott dann aber nicht „nur symbol-

<sup>16</sup> Vgl. Heribert Wahl, *Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie*, Freiburg/Br. u. a. 1994.

<sup>17</sup> Wahl, *Glaube* (s. Anm. 16) 237.

<sup>18</sup> Vgl. Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg/Br. u. a. 1979.

<sup>19</sup> Wahl, *Glaube* (s. Anm. 16) 235.

lich“, sondern immer real gegenwärtig, weil im Symbol die heilend-befreiende oder kritisch-konfrontierende Gegenwart Gottes tatsächlich real erfahren wird.

b) Andererseits muss das Symbol dem glaubenden Subjekt so präsentiert werden, dass die „Differenz“<sup>20</sup> zwischen dem religiösen Symbolzeichen und dem darin repräsentierten „*abwesenden Gott*“ offen bleibt, damit der Glaubende seine *eigene Gotteserfahrung* machen kann. Das Symbolzeichen repräsentiert Gott zwar real und wirkmächtig, darf ihn aber nicht differenzlos ersetzen. Wo jedoch diese symbolische Differenz im praktischen Glaubensvollzug aufgehoben wird und das Symbolzeichen Gott ersetzt, da gerät es in Widerspruch zu Gott; es wird nach Wahl zum „Diabol“, weil es sich dem ihm begegnenden Subjekt nun selber aufzwingt, anstatt das Subjekt in die befreiende Möglichkeit zu versetzen, über das Symbolzeichen Gott eigenständig entdecken und erfahren zu können. Das diabolische Glaubenszeichen hat dieselbe Wirkung wie ein autoritärer Vater, der von seinen Kindern strikte Unterwerfung und differenzlose Anpassung an seinen Willen verlangt, während ein guter Vater – und analog dazu der biblische Gott – seinen Kindern so begegnet, dass sie durch seine Autorität zum Wachsen und Reifen animiert werden, indem er ihnen Freiräume (empathische „Lernräume“) zur Selbstverwirklichung eröffnet.

Das vielbeachtete Apostolische Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“<sup>21</sup> von Papst Paul VI. aus dem Jahr 1975 bringt diese symbolische Differenz dadurch zum Ausdruck, dass es dem Sendungsauftrag der Kirche die göttliche Gnade voranstellt: „*Evangelisierung ist in der Tat die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität.*“<sup>22</sup> Evangelisierung ist immer zuerst Gnade; denn wie könnte sich sonst eine kirchliche Gemeinschaft anmaßen, mit ihrer menschlichen Schwachheit und Begrenztheit Gott und seine absolute Wahrheit angemessen zur Sprache und zur Darstellung zu bringen? Nach Ralf Miggelbrink<sup>23</sup> ist auch das vieldiskutierte „subsistit“ in „*Lumen gentium*“ genau in diesem Sinn zu verstehen; nur dank der göttlichen Gnade „subsistit“ die einzig wahre Kirche Christi in der geschichtlich existenten katholischen Kir-

<sup>20</sup> Vgl. Wahl, Glaube (s. Anm. 16) 242–246.

<sup>21</sup> Deutscher Text in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Apostolisches Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“ Seiner Heiligkeit Papst Pauls VI. an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der Katholischen Kirche über die Evangelisierung in der Welt von heute, Bonn 1975 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2).

<sup>22</sup> *Evangelii nuntiandi* (s. Anm. 21) Nr. 14 [Hervorhebung: K. B.].

<sup>23</sup> Vgl. Ralf Miggelbrink, Ökumene in schwierigen Zeiten, in: *Lebendige Seelsorge* 61 (2010) 1, 2–7, hier 7.

che, was zugleich impliziert, dass auch „außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind“ (LG 8).

#### 4. Biblische Geschichten als Modellgeschichten einer symbolischen Reich-Gottes-Pastoral

Aufgrund dieser symboltheoretischen Einsichten ist der christliche Glaube nur als symbolische Beziehungserfahrung „wahr“; denn nicht das Symbolzeichen als solches, also z. B. eine dogmatische Formel oder ein konkretes Schrift- oder Katechismuszitat, sichert verlässlich und treu die Wahrheit Gottes. Entscheidend ist vielmehr, ob das jeweilige Symbolzeichen in der pastoralen Kommunikation eine dem biblischen Gott entsprechende Erfahrung ermöglicht bzw. auslöst. Nur wenn im dargebotenen religiösen Symbolzeichen der biblische Gott der Liebe und Barmherzigkeit, der Gott der Freiheit und der Gerechtigkeit erfahren werden kann, ist das Symbol „wahr“.

Wenn die Pastoraltheologie zu ihrer Orientierung auf Jesus zurückgreift, dann muss sie demnach die biblisch erzählten (Jesus-)Geschichten als Symbolgeschichten verstehen. Und manche dieser Geschichten tragen in sich selber eine derartige Erzählstruktur, dass sie geradezu als Modellgeschichten einer symbolischen Christopraxis rekonstruiert werden können. Beispielhaft möchte ich dies an der biblischen Erzählung von der Begegnung Jesu mit der Ehebrecherin<sup>24</sup> aufzeigen; dabei geht es jedoch ausschließlich um die symboltheoretisch entschlüsselte Botschaft des Textes selber und nicht um die Frage, wie der historische Jesus damals gehandelt hat:

##### 4.1 Die Grundversuchung der Pastoral, Gottes Heilswillen auf „kirchliche“ Gesetze zu reduzieren

Nach der Einheitsübersetzung lautet der einschlägige Text:

„Da brachten die Schriftgelehrten und die Pharisäer eine Frau, die beim Ehebruch ertappt worden war. Sie stellten sie in die Mitte und sagten zu ihm [Jesus]: Meister, diese Frau wurde beim Ehebruch auf frischer Tat ertappt. Mose hat uns im Gesetz vorgeschrieben, solche Frauen zu steinigen. Nun, was sagst du? Mit dieser Frage wollten sie ihn auf die Probe stellen, um einen Grund zu haben, ihn zu verklagen. Jesus aber bückte sich und schrieb mit dem Finger auf die Erde.“ (Joh 8,3–6)

Abgesehen von der hinterlistigen Frageabsicht, Jesus auf die Probe zu stellen, erweist sich die hier geschilderte Begegnungsform der Schriftgelehrten und Pharisäer mit der Ehebrecherin theologisch als prekär. Die Schriftgelehr-

<sup>24</sup> Vgl. Joh 7,53 – 8,11.

ten und Pharisäer bringen zwar zweifellos ein relevantes religiöses Symbolzeichen, nämlich die Thora, ins Spiel und halten es der Sünderin zu Recht vor, aber sie missachten die symbolische Differenz. Sie unterwerfen die Frau differenzlos der mosaischen Gesetzesformulierung, als ob dieser zeitbedingte Gesetzestext mit dem göttlichen Willen völlig identisch wäre, als ob er unmittelbar den Willen Gottes in dieser Situation ausdrücken würde.

Dieser diabolische Umgang mit dem mosaischen Gesetz hätte die Steinigung der Frau, also wahrscheinlich ihren Tod, zur Folge. Gott würde dabei als ein „autoritärer Vater“ erfahren, der seine schuldig gewordenen „Kinder“ gnadenlos verurteilt. Genau dies aber entspricht weder der biblisch bezeugten Gotteserfahrung Israels noch der neutestamentlichen Reich-Gottes-Botschaft Jesu.

#### 4.2 Pastoral als Kritik und Aufdeckung diabolischer kirchlich-religiöser Praxis

Die zweite Begegnungsszene hat innerhalb der Erzählung eine kritisch-aufklärende Funktion. Jesus weigert sich, das von den Schriftgelehrten und den Pharisäern begonnene diabolische Spiel mit der Frau mitzuspielen. Die entsprechende Textpassage lautet:

„Als sie hartnäckig weiterfragten, richtete er sich auf und sagte zu ihnen: Wer von euch ohne Sünde ist, werfe als Erster einen Stein auf sie. Und er bückte sich wieder und schrieb auf die Erde. Als sie seine Antwort gehört hatten, ging einer nach dem anderen fort, zuerst die Ältesten.“ (Joh 8,7–9)

Mit der Aussage „*Wer von euch ohne Sünde ist, werfe als Erster einen Stein auf sie*“ greift Jesus die Differenzproblematik auf und verschärft sie theologisch durch den Sündenbegriff. Die Praxis der Schriftgelehrten und Pharisäer, die ihre zeitbedingte Norm differenzlos mit Gottes Willen gleichsetzen und daher wie Gott auftreten, wird von Jesus als Anmaßung entlarvt; denn wer wie Gott auftreten will, der muss auch sein wie Gott – nämlich ohne Sünde.

Indem also Jesus die Ankläger mit ihrem maßlos überzogenen Selbstanspruch konfrontiert, bringt er sie in eine prekäre Lage. Plötzlich ist der Spieß umgedreht und die verdrängte, aber von Jesus aufgedeckte Differenz zu Gott macht auf einmal die Ankläger zu Angeklagten. Vor ihrem eigenen diabolischen Selbstanspruch müssen sie kapitulieren – und so ziehen sie sich, einer nach dem anderen, beschämt zurück.

#### 4.3 Pastoral als symbolische Christopraxis, die Reich-Gottes-Erfahrungen ermöglicht

Die abschließende Szene ist kurz und dennoch theologisch sehr dicht. Nachdem Jesus der diabolischen Praxis entschieden Widerstand geleistet hat, ist

nun der Freiraum eröffnet, damit die Ehebrecherin wirklich dem wahren Gott begegnen kann. Die diabolischen Ankläger sind verschwunden; keiner hat es gewagt, die Frau zu verurteilen. Nur Jesus ist übrig geblieben – und die Frau. Was nun zwischen den beiden passiert, beschreibt der biblische Text so:

„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!“ (Joh 8,9–11)

Jesu präsentiert sich der Frau als wahres Gottes-Symbol; bei ihm darf sie nämlich erfahren, dass sie trotz ihrer Schuld nicht verworfen ist, sondern eine neue Chance bekommt. Sie erfährt in Jesus authentisch den liebenden und barmherzigen Gott, der ihre Schuld nicht kleinredet, der ihr aber Versöhnung schenkt und ihr so mitten im Scheitern einen Neuanfang ermöglicht. Jesus präsentiert sich hier als wirklich heilsames Gottes-Symbol, indem er in der Frau neu Selbstachtung und Selbstverantwortung weckt und ihr darin einen Weg zum besseren Lieben eröffnet.

Jesu Handeln überspielt nicht die Realität der Sünde, aber es macht deutlich, wo die religiös entscheidenden Differenzen sind; nämlich nicht zwischen der sündigen Ehebrecherin und den frommen religiösen Autoritäten, sondern zwischen Gott und Mensch, zwischen Schöpfer und Geschöpf. Die Schriftgelehrten wie die Ehebrecherin sind vor Gott einander gleich; sie sind alle Sünder. Aber gerade als Sünder steht der Mensch nach der Reich-Gottes-Botschaft Jesu nicht vor einem autoritären Richter-Gott, der bedingungslose Unterwerfung verlangt und den Sünder gnadenlos verurteilt. Nach Jesus steht jeder Mensch vor einem Gott, der maßlos barmherzig und gütig ist und stets neu Versöhnung anbietet. Für diese göttliche Heilswahrheit steht Jesus als Ur-Symbol Gottes; und in der Begegnung mit ihm darf auch die schuldige Ehebrecherin diese maßlose Barmherzigkeit und Güte Gottes real erfahren.

Wer aber solche Erfahrungen macht, der bleibt nicht der alte sündige Mensch; zweifellos hat die Begegnung mit Jesus die Ehebrecherin nicht weniger verwandelt als den Zöllner Zachäus, der zumindest damit anfängt, sein Leben auf mehr Liebe und Gerechtigkeit hin zu verändern (vgl. Lk 19,1–10)! Solche umwandelnden Gotteserfahrungen immer wieder neu anzustoßen und dafür Räume und Strukturen zu schaffen, dafür steht die Pastoral der Kirche in der Nachfolge Jesu.

Prof. P. Dr. Karl Bopp SDB  
Institut für praktische Theologie mit Schwerpunkt Jugendpastoral  
Lehrstuhl für Pastoraltheologie an der Philosophisch-Theologischen  
Hochschule  
der Salesianer Don Boscos Benediktbeuern  
Don-Bosco-Str. 1  
D-83671 Benediktbeuern  
Fon: +49 (0)8857 88-185  
Fax: +49 (0)8857 88-249  
eMail: [bopp\(at\)pth-bb.de](mailto:bopp(at)pth-bb.de)  
Web: <http://www.pth-bb.de/pers/bopp.htm>