

Jesus und die Pastoral

Abgelaufene Lederschuhe. Unter dem Altar liegen tatsächlich abgelaufene Lederschuhe. Jesuslatschen sozusagen, hinter den Glasscheiben eines Reliquienschreins. Sie stammen vom Beginn der Neuzeit. Es handelt sich um die Schuhe des Hl. Petrus Canisius (1521–1597), eines frühneuzeitlichen Jesuitenmissionars, der auf seinen ausgedehnten Wanderungen beinahe ganz Europa durchquerte. Die Schuhe in der Canisius-Kirche im niederländischen Nijmegen sind mir sofort ins Auge gefallen¹ – und im Kopf geblieben. Sie haben mich in derselben Weise fasziniert wie *Palazzo reale*, die letzte große Rauminstallation von Joseph Beuys: ein alter Reiseumhang, ein Rucksack, zwei Stöcke sowie einige Scheiben vertrocknetes Brot mit Speck. Anonym-christliche Gegenstände, die auch gut in den Reliquienschrein einer Kirche der expliziten Nachfolge Christi passen würden, welche die „gefährliche Erinnerung“² ihrer Anfänge in der „Jesusbewegung“³ wachhält. Deren pastorales Erbe mit Blick auf die Herausforderungen des 21. Jahrhunderts zu heben, ist das Ziel der folgenden Ausführungen. Einen geistlichen Mutterboden dafür bietet die ordensspirituelle Heimat des Autors, der sich als Pastoraltheologe nicht selten auch selbst als ein umherziehender ‚Wanderprediger‘ erfährt: der Dritte Orden des *Ordo praedicatorum*, des im jesusbewegten Mittelalter gegründeten Dominikanerordens.

Ausgehend von der These des Dominikaners M.-Dominique Chenu, das Zweite Vatikanum markiere das „Ende der Konstantinischen Ära“⁴ des Christentums, werden vor diesem Hintergrund im Folgenden einige für die Pastoraltheologie konstitutive Orte der wandercharismatischen Jesuserinnerung aufgesucht und abgeschrieben – eine Expedition in die Zukunft des nachkonstantinischen Christentums, die als „Sprung ins Evangelium“⁵ zumindest

¹ Ich danke meiner Frau, Alexandra Bauer, für den Hinweis darauf.

² Vgl. Johann B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentalthologie*, Mainz 1977, 176.

³ Vgl. Gerd Theißen, *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, München ⁵1988 sowie ders., *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*, Gütersloh 2004.

⁴ M.-Dominique Chenu, *La fin de l'ère constantinienne*, in: ders., *L'évangile dans les temps. La parole de dieu II*, Paris 1964, 17–36.

⁵ Hans Urs von Balthasar, *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit*, Einsiedeln 1954, 16.

potenziell eine pastoraltheologische Lockerungsübung für so manche kirchliche Verspannung der Gegenwart darstellt.

Wandercharisma biblisch

Auf der Suche nach dem pastoralen Erbe der ersten christlichen Wanderprediger muss man zunächst einmal einiges an historischem Schutt abtragen. Besonders gut lässt sich das anhand der jesuanischen Maxime „Wer mir nachfolgen will, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach“ (Mk 8,34) nachvollziehen. Lukas übersetzt sie spiritualisierend in den Alltag seiner christlichen Hausgemeinden: „Wer mir nachfolgen will, nehme *täglich* sein Kreuz auf sich und folge mir nach“ (Lk 9,23). Lothar Zenetti zufolge veränderte dieser Text sich heute wie folgt, sobald er eine Synodenbeschlussvorlage abgab:

„Die vom Herrn eindeutig geforderte Nachfolge besagt in der Regel das Aufnehmen des dem angerufenen Jünger spezifischen Kreuzes und damit der Nachfolge des Herrn durch ebendiesen Jünger.“⁶

Am Ende seiner Bearbeitung in der synodalen Gremienmühle würde er dann, so Zenetti augenzwinkernd, folgendermaßen lauten:

„Sofern uns das Zeugnis der Evangelien als ein sowohl damals entstandenes als auch in der heutigen Weltsituation gültiges authentisch überliefert ist, besagt die darin dem als dem Christus geglaubten Jesus von Nazaret zugeschriebene und von der durch die Zeiten pilgernden Kirche als seines geheimnisvollen Leibes treulich tradierte Aufforderung zur Nachfolge in Glaube, Hoffnung und Liebe in der Regel das Akzeptieren des dem jeweiligen Jünger je und je eigenen und Schicksal und Tod bezeichnenden Kreuzes, jedoch nur, wo dies möglich und üblich ist und wo dem nicht ernsthafte Bedenken des Pfarrgemeinderates wie auch gegebenenfalls des Pfarrers, der dabei im Regelfall der Zustimmung des Dekans bedarf, entgegenstehen.“⁷

Was hier recht kompliziert klingt, ist zunächst einmal denkbar einfach – und genau deshalb dann wohl auch wieder besonders schwer: Nachfolge Jesu. Sie ist die wohl beste Kurzformel für den Pastoralbegriff insgesamt: „Nachfolge genügt.“⁸ Um ihretwillen gibt es die Kirche, ihr hat auch die Theologie zu dienen. Gerade als Pastoraltheologe spürt man sehr deutlich das entspre-

⁶ Lothar Zenetti, In der Regel, in: ders., Die wunderbare Zeitvermehrung. Variationen zum Evangelium, München 1979, 168–170, hier 169.

⁷ Zenetti, In der Regel (s. Anm. 6) 170.

⁸ Beschluß „Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit“, in: Ludwig Bertsch u. a. (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg/Br. 1976, 85–111, hier 103.

chende „Dilemma eines bürgerlichen Theologieprofessors“⁹, das Johann B. Metz einmal als das paradoxe Dasein eines „verbeamteten Einweisers in die Nachfolge“¹⁰ beschrieben hat – auch wenn man als Professor mancherorts inzwischen schon gar kein Beamter mehr ist. Gegen die damit verbundene Jesusvergessenheit herkömmlicher Christologien empfiehlt Metz übrigens, die christologischen Formeln des Glaubens wieder „zurückzählen“¹¹ zu den messianischen Geschichten Jesu. Diese narrative Rekonstruktion des eigenen Ursprungs führt zurück zu jener Spruchquelle Q, deren hauptsächliche Tradierungsgruppe aus galiläischen Wanderpredigern bestanden haben dürfte:

„Zu diesen Texten gehört hochkarätiges und für das Christentum profildbildendes Traditionsgut: das Vaterunser, die Seligpreisungen, die Aufforderung zur Feindesliebe, die Sprüche von den Lilien und den Raben, die Sprüche vom Splitter und vom Balken, die Parabel vom verlorenen Schaf usw. Wenn nun all diese Texte tatsächlich [...] eigenständig überliefert worden sind, dann stoßen wir [...] auf eine Trägergruppe, die das ‚Kerygma‘ [...] des irdischen Jesus geradezu im O-Ton zu bewahren und weiterzuschreiben versucht hat.“¹²

Die Spruchquelle Q führt zurück zur „einfachen und konkreten Rede“¹³ Jesu von der universalen Herrschaft Gottes, deren Anbruch er mit seiner ganzen Existenz als umherziehender Wanderprediger auch selbst verkörperte. Um sie zu bezeugen, sandte er – so die älteste christliche Missionsregel – auch seine Jüngerinnen und Jünger¹⁴ paarweise in die Dörfer und Marktflecken Galiläas:

„Tragt keinen Geldbeutel mit euch, keinen Proviantstasche, keine Sandalen, auch keinen Stock, und grüßt niemanden unterwegs. Wenn ihr in ein Haus geht, dann sagt als erstes: Schalom diesem Haus! Und wenn dort ein Sohn des Friedens wohnt, so soll euer Friede zu ihm kommen; wenn aber nicht, so soll euer Friede zu euch zurückkehren.“ (Q 10,3–6).

Die Sendboten Jesu können die Macht seines Evangeliums überall dort entdecken, wo sie mit dem ihnen aufgetragenen Wunsch „Schalom diesem Haus“ (Q 10,5) auftreten. Dabei handelt es sich um eine performative Kurz-

⁹ Johann B. Metz, Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums, München – Mainz 1980, 143.

¹⁰ Metz, Jenseits bürgerlicher Religion (s. Anm. 9) 143.

¹¹ Mitschrift eines am 31. Oktober 2009 in Tübingen gehaltenen Vortrags.

¹² Martin Ebner, Die Spruchquelle Q, in: ders. – Stefan Schreiber (Hg.), Einleitung in das Neue Testament, Stuttgart 2008, 85–111, hier 85.

¹³ Vgl. Paul Hoffmann, Jesu einfache und konkrete Rede von Gott, in: ders., Studien zur Frühgeschichte der Jesus-Bewegung, Stuttgart² 1995, 15–40.

¹⁴ Vgl. Martin Ebner, Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge, Stuttgart 2003, 169. Zu den – gerade aus pastoraltheologischer Perspektive höchst aufschlussreichen – historischen ‚Realien‘ dieser jesuanischen Lebensform siehe ebd. 168–177.

formel der Jesusbotschaft, die seine Jünger umso tiefer in die Mysterien der Gottesherrschaft einführt, je häufiger sie diese Begrüßung an fremdem Orten aussprechen:

„Im Grunde wird hier die Grundüberzeugung Jesu in Alltagssprache übersetzt. Weil Gott seine Herrschaft auf Erden Schritt für Schritt durchsetzt, [...] kann tatsächlich ‚Schalom‘ gewünscht werden. [...] Die eigentliche Botschaft besteht im Lebensstil dieser Leute, die da an die Tür klopfen. [...] Wenn sie an der Türe ‚Schalom‘ sprechen, dann ist dieser Wunsch durch ihre Ausrüstung gedeckt. Jeder sieht es diesen Reisenden an: Eine aggressive Gegenwehr mit dem Stock wäre unmöglich, nicht einmal zu einer schnellen Flucht wären sie fähig. Die ‚Mission‘ der Jesusboten besteht in der Herausforderung durch ihren Lebensstil. [...] Man kann sie für total verrückt halten [...] oder man kann nachfragen, wie sie zu einem derart unsicheren [...] Lebensstil gefunden haben. Dann aber hat das Gespräch über Gott und seine Herrschaft bereits begonnen ...“¹⁵

Es ist vor allem das Verdienst des evangelischen Neutestamentlers Gerd Theißen, das Erbe dieser Sendboten Jesu am Ursprung des Christentums wieder in das kirchliche Bewusstsein gehoben zu haben:

„Die entscheidenden Gestalten des frühen Urchristentums waren wandernde Apostel [...], die sich von Ort zu Ort bewegten und sich [...] auf kleine Sympathisantengruppen stützen konnten. [...] Zwischen Wandercharismatikern und Ortsgemeinden herrschte ein komplementäres Verhältnis: Wandercharismatiker waren die entscheidenden geistigen Autoritäten in den Ortsgemeinden, Ortsgemeinden waren die unerlässliche soziale und materielle Basis der Wandercharismatiker.“¹⁶

Der Franziskaner Hans-Josef Klauck skizziert denselben konstitutiven Zusammenhang anhand der Geschichte des johanneischen Gemeindeverbandes als ein komplexes Zueinander von Sammlung und Sendung:

„Im mehr ländlich strukturierten Ostjordanland lebten die johanneischen Christen in kleinen und kleinsten Gruppen über das Land verstreut. Sie orientierten sich auf eine Kerngemeinde hin, die in einem größeren städtischen Zentrum beheimatet war. [...] Das Thema von der Sammlung der Zerstreuten, das im Evangelium entfaltet wird, gewinnt vor diesem Hintergrund besondere Resonanz. Der lebenswichtige Kontakt zwischen den verstreuten Gruppen untereinander und mit ihrem geistigen Zentrum wurde durch wandernde Missionare aufrechterhalten. [...] Von der Organisationsform her hat sich soviel nicht geändert, als sich die Gemeinde im westlichen Kleinasien neu formiert. Das städtische Zentrum bildet jetzt die Metropole Ephesus. Für Ephesus ist mit der Existenz von mehreren Hausgemeinden zu rechnen. [...] Solche Häuser [...] sind Stützpunkte für jene johanneischen Gruppen, die nicht in der Stadt Ephesus

¹⁵ Ebner, Jesus von Nazaret in seiner Zeit (s. Anm. 14) 165ff.

¹⁶ Theißen, Soziologie der Jesusbewegung (s. Anm. 3) 14; 16.

wohnten, sondern in den Städten und Orten des Umlandes. Die Kontakte werden weiterhin durch Wandermissionare gewährleistet.“¹⁷

Mit Beginn der Konstantinischen Ära hat dieses ekklesiologische Doppelprinzip eine aufschlussreiche Wandlung erfahren. Verstand man sich anfangs noch als eine „sich hausweise konstituierende Kirche“¹⁸, deren verstreute Ortsgemeinden durch Wanderapostel vernetzt waren, so verschwand deren Charisma nach der Konstantinischen Wende allmählich. Die Apostel wurden residenzpflichtige ‚Hausväter‘ eines Bistums: „Aus dem Wanderprediger [itinerant] machte das Territorium einen Ortsansässigen [résidant].“¹⁹ Norbert Lohfink resümiert mit Blick auf eine Predigt Papst Gregors des Großen über Lk 10,1–9, was in etwa der zitierten Spruchquelle Q entspricht:

„Das Eigentümliche an dieser päpstlichen Predigt vor Bischöfen [und damit: Nachfolgern der Apostel] ist, dass sie die Auslegung einer Herrenrede [...] darstellt, die keineswegs an Leiter großer Ortsgemeinden [...] gerichtet ist, sondern an 72 Jünger, die ohne Geldbeutel, Vorratstasche und Schuhe als Missionare [...] auf Wanderschaft geschickt werden [...]. Liest man die Predigt einmal unter dieser Rücksicht, dann wird einem auch deutlich, wie schwer der große Papst sich tut, den Zusammenhang zwischen den Jesusworten an die Wanderprediger und den Berufspflichten der Bischöfe [...] herzustellen. Und doch legt er offenbar Wert darauf, sich und seine Bischofskollegen an den Wandercharismatikern der Jesusbewegung zu messen.“²⁰

¹⁷ Hans-Josef Klauck, Gemeinde ohne Amt? Erfahrungen mit der Kirche in den johanneischen Schriften, in: ders., Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, 195–222, hier 203; 205. Siehe auch folgender exegetischer Mikroblick in das Johannesevangelium: „Einblick in diese Praxis gewinnen wir vor allem durch [...] zwei Logien [...], die [...] den Wanderradikalismus ihrer Trägergruppen reflektieren. Das erste [...] lautet in seiner johanneischen Fassung (13,16): ‚Der Sklave ist nicht größer als sein Herr und der Abgesandte (apostolos) nicht größer als der, der ihn gesandt hat‘ [...]. [...] Das zweite Logion in 13,20: ‚Wer einen aufnimmt, den ich sende, nimmt mich auf, wer aber mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat‘ [...]. [...] Kontext für die beiden Logien ist die Fußwaschung [...]. [...] Die Fußwaschung ist ein Zeichen der Gastfreundschaft, die man dem Wanderer erweist, der von der staubigen Straße kommend in ein Haus einkehrt. Jesus hat [...] sein eigenes Tun als ein Vorbild hingestellt [...]. Hier wird nun gezeigt, welche Möglichkeiten es gibt, dieser Forderung nachzukommen. Man kann z.B. wandernde Missionare gastfreundlich in das eigene Haus aufnehmen und sie beherbergen.“ (Ebd. 203f.) Siehe ebenso die Bemerkungen zum Zueinander von Hausgemeinden und Wandermissionaren in den synoptischen Evangelien in: Hans-Josef Klauck, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum, Stuttgart 1981, 56–62.

¹⁸ Klauck, Hausgemeinde und Hauskirche (s. Anm. 17) 12.

¹⁹ Albert Rouet, Préface, in: Joseph de Mijolla, La paroisse dans la mission. Relecture d'une page de notre histoire, Châteaufort 2002, 7–12, hier 7.

²⁰ Norbert Lohfink, Die Enkel der Wanderapostel, in: ders., Kirchenträume. Reden gegen den Trend, Freiburg/Br. 1982, 158–186, hier 158.

Wandercharisma historisch

Wanderapostel durchpilgern die gesamte Christentumsgeschichte. Immer wieder tauchen sie aus dem Dunkel des kollektiven Gedächtnisses auf, um die Kirche an den Wendepunkten ihrer Geschichte wieder an das Evangelium zu erinnern. Immer dann, wenn es in der Kirche einen pastoralen Aufbruch gab, war er mit einer entsprechenden Rückkehr zur *vita apostolica* der Nachfolge Jesu verbunden. Madeleine Delbrêl, eine der großen Mystikerinnen des 20. Jahrhunderts, schreibt:

„Die ganze Kirchengeschichte hindurch gibt es [...] so etwas wie ‚Landstreicher‘ [...], die auf den Straßen unterwegs sind, da sie den Weg Christi eingeschlagen haben [...], um den ganzen Weg entlang dessen Gesten zu vollziehen. [...] Es gibt die großen ‚Landstreicher‘: Franz von Assisi, die ersten Trupps der Dominikaner [...] – man könnte sicher noch Dutzende finden. Sie alle haben keine Generalstabskarte, folgen den kleinen Saumwegen. Und sie fragen ihren Herrn nicht, wo sie morgen sein werden, denn sie haben ohnehin ein Rendezvous mit ihm.“²¹

Diese ‚Landstreicher‘ des Evangeliums bewegten sich immer an den Rändern der Kirche und ihrer ordentlichen Pfarreseelsorge. Karl Rahner zieht eine entsprechende genealogische Linie von den Wanderaposteln der Jesusbewegung über die Bettelorden des Mittelalters bis hinein in die eigene Gegenwart:

„Schon in der Didache finden wir neben dem ortsansässigen Klerus seelsorgende Wanderapostel. [...] Vom 13. Jahrhundert an ist die Seelsorge in den mittelalterlichen Städten ohne die auerpfarrliche Seelsorge der Bettelorden überhaupt nicht mehr zu denken. [...] Umfang und Einfluss der auerpfarrlichen Seelsorge [...] hatten [...] von da an [...] noch ihre kleineren Schwankungen. Aber grundsätzlich [...] blieb Recht und Möglichkeit der auerpfarrlichen Seelsorge [...] im wesentlichen bis in unsere Zeit unbestritten [...]“²²

Angesichts dieser geschichtlichen Doppelstruktur der Pastoral wird deutlich: „Kirche ist nicht eins, sie ist zwei.“²³ Denn sie ist immer beides zugleich: Wandercharismatiker und Ortsgemeinden, Bettelorden und Pfarrkirchen, kategorial- und territorialpastoral. Oder mit den beiden Kirchenkonstitutionen des Zweiten Vatikanums gesprochen: missionarische Geh-hin-Kirche im Sinne von *Gaudium et spes* und communiale Komm-her-Kirche im Sinne von *Lumen gentium*²⁴. In thematischer Näher zur ‚dualen Ekklesiologie‘ solcher kirchen-

²¹ Madeleine Delbrêl, *Communautés selon l'Évangile*, Paris 1973, 47f.

²² Karl Rahner, *Friedliche Erwägungen über das Pfarrprinzip*, in: ders., *Schriften zur Theologie*. Bd. II, Einsiedeln – Zürich – Köln ²1956, 299–337, hier 325ff.

²³ Hans-Joachim Sander, *Das katholische Ich jenseits von Aporie und Apologie*. Der Glaube an die Pastoralgemeinschaft Kirche, in: *Zur Debatte* 2003, 13–15, hier 15.

²⁴ Vgl. Christian Bauer, *Lerne am Herd die Würde des Gastes*. Für den missionarischen Ortswechsel einer ‚Geh-hin-Kirche‘, in: *Diakonia* 41 (2010) 351–358 sowie ders., *Gott*

konstitutiver Zweitheiten modifizierte Theien denn auch seine frühe These, der historische Jesus habe „nicht primär Ortsgemeinden gegründet, sondern eine Bewegung vagabundierender Charismatiker ins Leben gerufen“²⁵:

„Es ist unmöglich, Jesusbewegung und synoptische Tradition ausschließlich von den Wandercharismatikern her zu verstehen. In enger Symbiose mit ihnen lebten Ortsgemeinden und sesshafte Sympathisantenengruppen. [...] Die Ortsgemeinden prägten [...] auf indirekte Weise das, was die Wandercharismatiker inhaltlich überlieferten. [...] [Die] synoptischen Traditionen [...] thematisieren oft die Situation von Menschen, die von außen in ein Haus eintreten, oder von Menschen, die auf das Kommen eines anderen warten.“²⁶

Hier nun wird eine ordenstheologische Grundunterscheidung relevant: die Differenz von apostolischen und monastischen Wegen der Nachfolge Christi. In seiner *Soziologie der Jesusbewegung* hatte Theien bemerkt, das Wandercharisma habe im Laufe der Christentumsgeschichte „immer wieder neue Anhänger“²⁷ gefunden. Und Thomas Schmeller spricht mit Blick auf die jesuanischen Wandermissionare sogar umgekehrt zururckprojizierend von frühem „Bettelmonchen“²⁸. Der bereits zitierte Jesuit Lohfink schließlich rechnet auch den eigenen Orden²⁹ zu jenen apostolischen „Bewegungen der Kirchengeschichte“³⁰, die man als eine „Wiederkehr des jesuanischen Wandercharismas“³¹ bezeichnen könne – während monastische Ordensgemeinschaften mit ihrer *stabilitas loci* eher dem ekklesiologischen Typus der Ortsgemeinde zuzurechnen seien:

„Ich sehe in bestimmten kirchengeschichtlichen Erscheinungen geistgewirkte Versuche, die ursprüngliche beweglich-stabile Doppelstruktur der Kirche wiederzugewinnen. Fraglich scheint mir, ob das [monastische] Mönchtum hier eingeordnet werden darf. Wohl aber gehört [...] die irische Monchperegrinatio [...] in diesen Zusammenhang. Dann zweifellos die Bewegung der *vita apostolica* im zwolfsten Jahrhundert, deren [...] strahlendste Frucht die franziskanische Bewegung ist, und schließlich zu Beginn der Neuzeit der ignatianische Impuls.“³²

außerhalb der Pfarrgemeinde entdecken, in: Matthias Sellmann (Hg.), *Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle*, Freiburg/Br. 2013, 353–374.

²⁵ Theien, *Soziologie der Jesusbewegung* (s. Anm. 3) 16.

²⁶ Theien, *Die Jesusbewegung* (s. Anm. 3) 80; 83.

²⁷ Theien, *Soziologie der Jesusbewegung* (s. Anm. 3) 14; 16.

²⁸ Thomas Schmeller, *Brechungen Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma soziologisch orientierter Exegese*, Stuttgart 1989, 7.

²⁹ Siehe auch Christian Bauer, *Leuchtturmwart und Tourengelher*. Philipp Jenning SJ (1642–1704), in: Georg Köhl – Gundo Lames (Hg.), *Abenteuer Hoffnung*. Lebenszeugnisse und Glaubenszeugen, Berlin 2012, 152–177, bes. 161–167.

³⁰ Lohfink, *Die Enkel der Wanderapostel* (s. Anm. 20) 159.

³¹ Lohfink, *Die Enkel der Wanderapostel* (s. Anm. 20) 159.

³² Lohfink, *Die Enkel der Wanderapostel* (s. Anm. 20) 160.

Zoomen wir nun ein wenig näher an die mittelalterlichen Bettelorden heran. Denn auch im Mittelalter sind wieder Wanderprediger unterwegs, diesmal mitten im Herzen Europas. Paarweise durchstreifen sie Norditalien und Südfrankreich, ihr ‚Galiläa‘³³ liegt in Umbrien oder im Languedoc. Im Gegensatz zur abgewirtschafteten Feudalkirche ihrer Zeit wollen sie einfach nur das Evangelium leben. Anders als viele andere armutsbewegte Reformgruppen, die sich damals am heterodoxen Kirchenrand befanden, möchten sie dabei aber „leben wie die Ketzer und lehren wie die Kirche“³⁴. So predigen zum Beispiel die ersten Dominikaner nicht wie die Päpstlichen Legaten vom hohen Ross herab, sondern auf pastoraler Augenhöhe: „non equester sed pedestes“³⁵. In den aufstrebenden Stadtgesellschaften des Mittelalters³⁶ fand die Kirche, angeführt von der pastoralen Avantgarde ihrer Prediger- und Minderbrüder, somit wieder zurück auf den Weg der Nachfolge Jesu:

„Während die alten Monasterien [...] im Dienst einer etablierten Christenheit standen [...], kamen [...] neue Gemeinschaften, die evangelische Armut gelobten, mit aristokratischen Ökonomien und Spiritualitäten brachen und jenseits herrschaftlicher Burgfesten den kleinen Leuten das Wort Gottes predigten [...]. [...] Keine Klöster mehr, die majestätisch und unbeweglich wie Burgfesten sind, sondern ärmliche Gelegenheitsbauten [...].“³⁷

Kirchliche Tradition erwacht immer dann zu neuem Leben, wenn durch sie eine Rückkehr zum Evangelium wiedererweckt wird: „Die Hl. Schrift wird zum gesprochenen Wort.“³⁸ Das Evangelium beginnt dann „von neuem“³⁹, so Chenu, und es kommt zu einem „evangelischen Erwachen“⁴⁰ der gesamten Kirche:

„Gott spricht *heute* – in dieser etwas summarischen Formel kommt das Wiedererwachen einer Kirche [...] zum Ausdruck, die sich [...] zur ‚Frohen Botschaft‘ zurückwendet. Eine Rückkehr zum Evangelium, die nicht durch archäologische Restauration zu-

³³ Vgl. Christian Bauer, „Zurück nach Galiläa ...“. Praktiken spätmoderner Nachfolge Christi auf dem Spuren des Markusevangeliums, in: Joachim Kügler – Eric Souga Onomo – Stephanie Feder (Hg.), *Bibel und Praxis. Beiträge des Internationalen Bibel-Symposiums 2009 in Bamberg, Münster 2011*, 13–35.

³⁴ Vgl. Edward Schillebeeckx, *Dominikanische Spiritualität*, in: Ulrich Engel (Hg.), *Dominikanische Spiritualität*, Leipzig 2002, 43–69, hier 51.

³⁵ Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (s. Anm. 2) 145.

³⁶ Vgl. Christian Bauer, *Stadtluft macht frei. Mittelalterliche Stadtpastoral der Bettelorden*, in: *Wort und Antwort* 53 (2012) 149–154.

³⁷ M.-Dominique Chenu, *St Thomas d’Aquin et la théologie*, Paris 1959, 7.

³⁸ M.-Dominique Chenu, *La conscience nouvelle du fondement trinitaire de l’Église*, in: *Concilium* 1981, 29–39, hier 36 („L’écriture devient parole“).

³⁹ M.-Dominique Chenu, *Un Concile à la dimension du monde*, in: ders., *L’évangile dans les temps. La parole de dieu II*, Paris 1964, 633–637, hier 637.

⁴⁰ Chenu, *St Thomas d’Aquin et la théologie* (s. Anm. 37) 15.

stande kommt, sondern durch eine Erneuerung, die dem Wort Gottes seine [...] Kreativität zurückgibt [...]. [...] Das Leben der Kirche [...] tritt ein in den Text und gewinnt in lebendiger Tradition neue Kraft.“⁴¹

Der evangeliumsbegeisterte Kirchenaufbruch im Mittelalter war Chenu zufolge die einzige wirklich gelungene „Reformation“⁴² der Christentumsgeschichte. Eine ähnliche Situation erkennt er im Aufkommen von historisch-kritischer Exegese und Bibelbewegung im 20. Jahrhundert wieder:

„Wir sind daher nicht nur die Zeugen von technischen [...] Fortschritten der Exegese, sondern auch einer Bibelbewegung, in der die Schriftlektüre durch die Gläubigen [...] Zeichen und Ergebnis eines evangelisatorischen Aufbruchs ist. Die Geschichte lehrt uns die Kohärenz und Potenz einer solchen Rückkehr zu den Quellen in den großen Stunden der Kirche.“⁴³

Wandercharisma systematisch

Auch in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, das für eine gesamtkirchliche ‚Kapitalisierung‘ der genannten Aufbrüche steht, finden sich Spuren des jesuanischen Wandercharismas. So handelt *Gaudium et spes*, jene Pastoralkonstitution des Konzils, zu der sich dessen dogmatische Neuheit in zusammenfassender Bündelung verdichtet, von nichts anderem als der „Nachfolge Christi unter den Bedingungen der eigenen Zeit“⁴⁴. Gleich zu Beginn wird über die *Kirche in der Welt von heute* im Modus von „discipuli Christi“ (GS 1) gesprochen, die sich mit Freude und Hoffnung, Trauer und Angst aller Menschen, besonders der Armen und Bedrängten, solidarisch verbündet. Jüngerinnen und Jünger Christi – das ist ein evangeliumsnaher Begriff, der weltkirchlich gerade eine bemerkenswerte Renaissance erfährt. So heißt beispielsweise eine neue apostolische Gemeinschaft in Indien *The Discipulos y Misioneros de Jesucristo*, und das Erzbistum Wien errichtet im Rahmen seiner pastoralen Umstrukturierung gerade eine *Jüngerschule* – um nur einige Beispiele aus drei verschiedenen Kontinenten zu nennen. Auch in

⁴¹ M.-Dominique Chenu, *Au temps des ordres mendiants*, in: *Lumière et vie* 1981, 143–149, hier 143.

⁴² Vgl. Louis Augros, *Le Père Chenu et la Mission de France*, in: Claude Geffré (Hg.), *L’hommage différé au Père Chenu*, Paris 1990, 25–35, hier 32.

⁴³ M.-Dominique Chenu, *Un concile ‚pastoral‘*, in: ders.: *L’Évangile dans le temps. La parole de Dieu II*, Paris 1964, 655–672, hier 663.

⁴⁴ Hans-Joachim Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in: Peter Hünemann – Bernd-Jochen Hilberath, *Heders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 4*, Freiburg/Br. 2005, 581–886, hier 712.

Ad gentes, dem Missionsdekret des Konzils, das sich nicht nur in Bezug auf die folgende Passage als eine auch hierzulande gültige „Ausführungsbestimmung“⁴⁵ zu *Gaudium et spes* verstehen lässt, ist von der Kirche im Modus der christlichen Jüngerschaft die Rede. Jesus selbst wird in diesem Zusammenhang als ein umherziehender Wandercharismatiker vor Augen gestellt:

„Wie Christus zum Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft Krankheiten und Gebrechen heilte und durch die Städte und Dörfer zog, so verbündet sich auch die Kirche [...] mit Menschen jeden Standes, besonders aber mit den Armen und Bedrängten [...]. Sie nimmt an ihren Freuden und Schmerzen teil, sie weiß um die Sehnsüchte und die Rätsel des Lebens, sie leidet mit in den Ängsten des Todes. [...] Die Jünger Christi hoffen, durch die enge Verbindung mit den Menschen in ihrem Leben [...] ein wahres Zeugnis abzulegen und auch da zu deren Heil beizutragen, wo sie Christus nicht ganz verkünden können.“ (AG 12)

Damit ist eine Spur mitten hinein in das 21. Jahrhundert gelegt. Und zugleich auch in den systematisch-theologischen Diskurs. Denn es geht um ein Leben im permanenten Transit – darum, sich im Passagieren nicht nur zeitweise einzurichten, sondern es auf Dauer zu bewohnen. Nachfolge heißt, sich dem punktuellen und situativen Aufleuchten der Gottesherrschaft in den Differenzen der eigenen Gegenwart anzuvertrauen. Das aber ist eine echte geistliche Herausforderung. Es geht um eine spätmoderne pastorale Lebenskunst, die in der Spruchquelle Q wertvolle Inspirationen finden kann:

„Seht euch die Raben an: Sie säen nicht, sie ernten nicht und sammeln keine Vorräte in Scheunen; Gott ernährt sie. Seid ihr nicht viel mehr wert als sie? Wer von euch kann mit all seiner Sorge sein Leben auch nur um eine kleine Zeitspanne verlängern? Und was sorgt ihr euch um eure Kleidung? Lernt von den Lilien, die auf dem Feld wachsen: Sie arbeiten nicht und spinnen nicht. Doch ich sage euch: Selbst Salomo war in all seiner Pracht nicht gekleidet wie eine von ihnen. Wenn aber Gott schon das Gras so prächtig kleidet, das heute auf dem Feld steht und morgen ins Feuer geworfen wird, wie viel mehr dann euch, ihr Kleingläubigen! Macht euch also keine Sorgen und fragt nicht: Was sollen wir essen? Was sollen wir trinken? Was sollen wir anziehen? Denn um all das geht es den Heiden. Euer Vater weiß, dass ihr das alles braucht. Euch aber muss es zuerst um sein Reich gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben.“ (Q 12,22–31)

Mit seinem kürzlich erschienenen Buch *The Weakness of God* – Untertitel: *A Theology of the Event* – knüpft der US-Amerikaner John Caputo, ein Altmeister dekonstruktiver Theologie im Geiste Derridas, an genau diesem Erbe des jesuanischen Wandercharismas an. Er hat damit eine Konstruktion dessen vorgelegt, was von einer Theologie ‚nach‘ Derrida (im Sinne von *post* und

⁴⁵ Vgl. Chenu, *Un concile ‚pastoral‘* (s. Anm. 43) 66.

*secundum*⁴⁶) noch bleibt. Genauer: was der Theologie noch bleibt, wenn sie sich als eine ‚Diskursivierung‘ situativer, flüchtiger und sich menschlichem Zugriff prinzipiell entziehender Gottesereignisse begreift: „Noli me tangere“⁴⁷. Für eine spätmoderne Pastoraltheologie⁴⁸, die sich mit John Caputo radikal in das Ereignis der Gottesherrschaft stellt, ist das wichtigste Kapitel seines Buches das zum *Quotidianismus* christlicher Praktiken der Nachfolge Jesu. Caputo spricht darin eine im Wortsinn ‚blumige‘ Sprache am Rande der Poesie, die bisweilen sogar in das Gebet kippt. Als frische Brise vom Paradies her weht Gottes Schöpfergeist durch Lilien des Feldes, und Caputo spricht davon zugleich evangeliumsnah und auf dem Diskursniveau spätmoderner Gegenwartstheorien. ‚Quotidianismus‘ meint in diesem Zusammenhang, dass wir unseren Alltag „in der Gottesherrschaft verbringen, vom Morgen bis zum Abend, jeden Tag unseres Lebens“⁴⁹:

„Wir müssen nicht nur den Sabbat heilig halten [...]. Jesus ruft uns in dem einzigen Gebet, das er uns hinterlassen hat, dazu auf, jeden Tag zu heiligen, jeden einzelnen Tag, diesen heutigen Tag, *quotidie*. [...] Von Tag zu Tag zu leben bedeutet, jeden Tag als ein Geschenk Gottes zu begreifen [...]. *Abba* schenkt uns jeden Tag die Gabe des Tages [...]. Dank sei Dir, *Abba*, für die Gabe dieses Tages und für diesen Tag der Gabe.“⁵⁰

Caputo spricht in diesem Zusammenhang vom ‚Quotidianismus‘ der Gottesherrschaft:

„Das führt uns zu einem [...] Stratum einer Poetik des Unmöglichen, einer [...] Zeit, die ich ‚Quotidianismus‘ (oder ‚Epi-ousiologie‘) nenne: eine Zeit, in der Gott über jeden Tag herrscht (*quotidie*, *epiousios*). [...] Wir beten jeden Tag zu Gott um das, was wir ‚für diesen Tag‘ (*epiousios*) brauchen, [...] jenes *panis quotidianus*, das wir meinen, wenn wir die Zeit der Gottesherrschaft einen ‚Quotidianismus‘ nennen.“⁵¹

Mit seiner Bitte um das tägliche Brot zielt das *Vater unser*⁵² auf eine entsprechende ‚Poetik der Gabe, der Gabe des Tages“⁵³.

⁴⁶ Vgl. dazu Joachim Valentin, *Theologie post Derrida*. Zum ‚kritischen‘ Verhältnis zwischen Dekonstruktion und Theologie, in: Matthias Flatscher – Peter Zeillinger (Hg.), *Kreuzungen Jacques Derridas*. Geistergespräche zwischen Theologie und Philosophie, Wien 2004, 119–137.

⁴⁷ Vgl. Jean-Luc Nancy, *Noli me tangere*. Aus dem Franz. von Christoph Dittrich, Zürich – Berlin 2008.

⁴⁸ Siehe auch Michael Schüßler, *Mit Gott neu beginnen*. Eine temporale Neuformatierung von Pastoral und Theologie in ereignisbasierter Gesellschaft, Stuttgart 2013.

⁴⁹ John Caputo, *The Weakness of God*. A Theology of the Event, Bloomington 2006, 155 [Übersetzung: Ch. B.].

⁵⁰ Caputo, *The Weakness of God* (s. Anm. 49) 156.

⁵¹ Caputo, *The Weakness of God* (s. Anm. 49) 156.

⁵² In diesem Zusammenhang aufschlussreich: Bernhard Heining, *Apokalyptische Wende Jesu? Ein Beitrag zur Vor- und Frühgeschichte des Vaterunsers*, in: ders., *Die Inkultura-*

„Was ist die Gabe des Tages, dieses Tages, des ‚von Tag zu Tag‘? Was bedeutet es, die Zeit zu heiligen und das Brot? Lass das Ereignis seinen Lauf nehmen.“⁵⁴

Caputo beantwortet diese Fragen in der Auseinandersetzung mit Heideggers „Hermeneutik der Sorge um das tägliche Brot“⁵⁵. Zunächst einmal markiert er dabei einen wesentlichen Unterschied: „Mein Projekt steht in großer Nähe zu Heidegger, jedoch mit einer Differenz: Es zielt auf genau entgegengesetzte Resultate.“⁵⁶ Diese Resultate lassen sich in den beiden Titeln fassen, mit denen Caputo erst Heideggers und dann seine eigene Position beschreibt: *Bellum quotidianum* und *Donum quotidianum*. Heidegger sieht er in einer bestimmten christlichen Traditionslinie stehen:

„Heidegger brachte die Herrschaft Gottes unter Begriffen [...] zum Ausdruck, die stets bereit halten für eine unvorhersehbare Zukunft, kampfbereit, *Angstbereit* [im Original deutsch]. [...] Bei Paulus und Augustinus, Luther und [...] Heidegger blickt der [...] Einzelne sorgenvoll in einen Abgrund von Freiheit und Möglichkeit. [...] Die Struktur des ‚faktischen Lebens‘ des Christen besteht in Mühsal und Wirmis. Sie ist [...] in der Sorge um sein tägliches Brot [...], er kämpft den guten Kampf um Brot und Glauben.“⁵⁷

In der skizzierten Traditionslinie ist der ‚Kampf‘ des Christen ein täglich auszufechtender „Krieg mit der Welt“⁵⁸:

„Es geht um die paulinisch-augustinische Behauptung, dass das Sein des Daseins in *Sorge* [im Original deutsch] besteht, im ständigen Ausweichen vor dem Kugelhagel [...] der Existenz. Augustinus sprach von einem *bellum quotidianum*, einem täglichen Krieg mit der Verführung [...]. Zeit ist Tag, und der Tag ist ein Krieg. ‚Quotidianismus‘ als Militarismus.“⁵⁹

Während Heidegger sich vor allem auf Paulus konzentriert, schlägt Caputo – wie auch Metz mit seiner Betonung eines synoptischen „Glaubens als Nachfolge“⁶⁰ – einen Jesusbezogenen *shift* hin zu den Synoptikern vor:

„Die Frage, der ich nachgehen möchte, ist, welches Resultat ein Wechsel des Augenmerks von Paulus zu den Synoptikern hat [...]. Was wäre, wenn wir uns [...] Jesu eigenen alltäglichen Lebensregeln zuwendeten? Wenn wir von der paulinischen

tion des Christentums. Aufsätze und Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tübingen 2010, 3–26.

⁵³ Caputo, *The Weakness of God* (s. Anm. 49) 157.

⁵⁴ Caputo, *The Weakness of God* (s. Anm. 49) 157.

⁵⁵ Caputo, *The Weakness of God* (s. Anm. 49) 158.

⁵⁶ Caputo, *The Weakness of God* (s. Anm. 49) 158.

⁵⁷ Caputo, *The Weakness of God* (s. Anm. 49) 160f.

⁵⁸ Caputo, *The Weakness of God* (s. Anm. 49) 161.

⁵⁹ Caputo, *The Weakness of God* (s. Anm. 49) 161.

⁶⁰ Johann B. Metz, Identitätsbildung aus Nachfolge, in: Rolf Zerfaß, Mit der Gemeinde predigen. Beispiele – Berichte – Überlegungen, Gütersloh 1982, 13–21, hier 16.

Zeit einer bevorstehenden Parusie zur Alltäglichkeit der *basileia tou theou* in der Verkündigung Jesu wechselten?“⁶¹

Die Antwort im Rückgang auf den synoptischen Jesus fällt konträr zur beschriebenen Linie Heideggers aus:

„Jesus forderte uns nicht zu einem täglichen Kampf um unser Brot auf, zum *sorgen um das tägliche Brot* [im Original deutsch]. Er hat uns dazu aufgerufen, Gott zu bitten, er möge uns das Brot geben, das wir täglich brauchen. Für Jesus gehörte das Tägliche, das Alltägliche, das ‚Quotidiane‘ nicht zur Sphäre des von Gott Abgefallenen [...]“⁶²

Was mit dieser positiv verstandenen ‚Heutigkeit‘ gemeint ist, erschließt Caputo im Rückgriff auf ein bekanntes Gleichnis:

„Betrachte die Lilien auf dem Feld, die schwache Kraft von ‚Eintagslilien‘, die nur stark genug für einen Tag sind. Sie sorgen sich um nichts, denn heute ist Gottes Tag [...], und er wird für alles sorgen. Gib uns für heute unser [...] Brot, das wir heute brauchen [...]. Die starke Kraft einer ‚Ousiologie‘ weicht der schwachen Kraft einer ‚Epiouisiologie‘ [...], für die die ‚quotidiane‘ (*quotidie*) Alltagszeit [...] der flüchtigen ‚Eintagslilie‘ steht. Die starke, stabile Verlässlichkeit des Substanzdenkens und die Macht der Leute des Substanzdenkens, die *ousia* und die *exousia* dieser Welt, weichen einer fragilen, lilienhaften, [...] schwachen *Nichtselbstgenügsamkeit*“⁶³

Hier wird jene „schwache Kraft“⁶⁴ Gottes sichtbar, um die es Caputo vor dem Horizont eines ‚schwachen Denkens‘ im Sinne Gianni Vattimos geht. Sie kommt in der „Gabe des Tages“⁶⁵ zum Vorschein, die von Kirchenseite eine spätmodern „ereignisbasierte“⁶⁶ Pastoral der Gottesherrschaft erfordert. Deren Anbruch, der ja auch im Zentrum der Botschaft Jesu stand, macht alle pastoralen Bemühungen der Kirche zu einem faszinierenden Reich-Gottes-Experiment. Eine solche ‚Kirche der Nachfolge‘ wird jesuanische Schriftstellen im Evangelium wiederentdecken können wie jene, auf die mich nach einer Vorlesung ein tschechischer Student hingewiesen hat, der dem Bettelorden der Serviten angehört: *Alles hinter sich lassend, folgten sie ihm* (Lk 5,11). Unter dieses Motto hatte seine Gemeinschaft ihr Generalkapitel 2007 gestellt, in dem es um schmerzhaftes Abschiede von Gewohntem ging. Ob diese lukianische Erzählnotiz nicht auch ein passendes Leitwort für andere kirchliche Transformationsprozesse abgeben könnte? Die Diözese Innsbruck jedenfalls bemüht sich, die eingangs erwähnten Lederschuhe ihres Bistumspatrons Petrus Canisius für das Diözesan Jubiläum 2014 als Wanderreliquie auszulei-

⁶¹ Caputo, *The Weakness of God* (s. Anm. 49) 161.

⁶² Caputo, *The Weakness of God* (s. Anm. 49) 161.

⁶³ Caputo, *The Weakness of God* (s. Anm. 49) 162.

⁶⁴ Caputo, *The Weakness of God* (s. Anm. 49) 163.

⁶⁵ Caputo, *The Weakness of God* (s. Anm. 49) 163.

⁶⁶ Vgl. Schüßler, Mit Gott neu beginnen (s. Anm. 48).

hen oder zumindest eine Replik auf die Reise zu schicken – zur evangeliums-nahen inhaltlichen Füllung des Jubiläumsmottos *Aufbrechen* in Zeiten tiefgreifender kirchlicher Umbauprozesse.

Wandercharisma praktisch

Damit sind wir nun endgültig auf dem pastoralen Praxisfeld der Gegenwart angekommen. Mit seinem bekannten Aufsatz zur *Seelsorge als Gastfreundschaft* hatte Rolf Zerfaß diesem bereits zu Beginn der 1980er Jahre ein noch immer attraktives, theologisch wie spirituell gehaltvolles Leitbild angeboten. Inzwischen scheint es jedoch an der Zeit, die Perspektive dieses Konzepts in sich noch einmal zu radikalieren. Zerfaß dachte Pastoral noch weitgehend aus der Perspektive einer wohlsituierten Kirche, die ihre Pforten für alle möglichen Menschen öffnet. Die finanzstarke und ortstabile ‚Gastgeberin‘ von einst ist aber inzwischen mindestens ebenso eine ressourcenschwache und herbergssuchende ‚Gastnehmerin‘. Einer *Seelsorge der Gastfreundschaft* müsste man daher heute eine Pastoral der Gastexistenz an die Seite stellen⁶⁷ – im Sinne fremder Gastlichkeit, die der Kirche entgegengebracht wird. Denn sie ist zunehmend beides: Gastgeberin und Nutznießerin von Gastfreundschaft. Rolf Zerfaß deutet das am Ende seines Aufsatzes auch selbst an:

„Der Gastgeber, ohnehin in seinen eigenen vier Wänden in der stärkeren Position, hat die Chance, die Szene zu entwerfen, vor der sich die gesamte Begegnung abspielt. [...] Vom Gast [...] wird [...] verlangt, das Programm zu akzeptieren, das der Gastgeber ‚so liebevoll ausgesucht‘ hat. [...] Gastfreundliche Seelsorge lernt man nicht in der Rolle des Gastgebers, sondern in der des Fremden. Wer niemals Gast war, kann auch kein guter Gastgeber sein. Ist unsere Kirche in Deutschland vielleicht deswegen so wenig gastfreundlich, weil sie es gänzlich verlernt hat, Fremdling zu sein? [...] Ob nicht auch das Wort der Kirche mehr [...] Kraft gewinnen könnte, wenn sie mutiger auf der Spur Jesu bliebe und sich selber denen anvertraute, zu denen Jesus sie schickt: ‚Geht eurem Auftrag nach! [...] Tragt keinen Vorratsbeutel mit euch, keinen Reisesack und kein zweites Paar Schuhe. [...] Wenn ihr ein Haus betretet, dann sprecht: Friede sei diesem Hause.‘“⁶⁸

Eine jesusbewegte Kirche der Wandercharismatiker folgt dem Weg jener Betelorden, mit denen sich Zerfaß bereits in seiner Habilitationsschrift⁶⁹ auseinandergesetzt hatte. Sie ist eine „Kirche ohne Geldbeutel und Vorratstasche

⁶⁷ Vgl. Bauer, *Lerne am Herd die Würde des Gastes* (s. Anm. 24).

⁶⁸ Rolf Zerfaß, *Seelsorge als Gastfreundschaft*, in: ders., *Menschliche Seelsorge. Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst*, Freiburg/Br. u. a. 1991, 11–32, 26f; 30ff.

⁶⁹ Rolf Zerfaß, *Der Streit um die Laienpredigt*, Freiburg/Br. 1974.

und Schnallenschuhe⁷⁰ und entdeckt die mögliche pastorale Kraft ihrer eigenen Schwäche:

„Ob es nicht in Wahrheit eine sehr gute Ausgangsbasis für ein Seelsorgsgespräch ist, dass ich an die Tür des Krankenzimmers anknöpfen und der Kranke mich bei sich einlassen muss? Dass ich lernen muss, mich zuerst seiner Freiheit auszuliefern [...], um zu ermitteln, was es bedeutet, dass er sich meiner Freiheit [...] anvertraut? Ob das nicht ein Weg sein könnte, wie sich auch in unserer Seelsorge Gottes Kraft in unserer Schwäche offenbart?“⁷¹

Das jesuanische Wandercharisma ist inzwischen wieder an vielen Orten der Kirche virulent. Ein Beispiel dafür sind geistliche Bewegungen wie die im wal-lonischen Teil Belgiens gegründete, franziskanisch inspirierte *Fraternité de Tibériade* (= Bruderschaft vom See Tiberias):

„Wir nennen uns ‚frère moineau‘ (Bruder Spatz) und ‚soeur mésange‘ (Schwester Meise), weil wir den Apostelmönchen ähneln und wir regelmäßig ausschwärmen, um möglichst direkt überall zu evangelisieren.“⁷²

Von einem ähnlichen Beispiel berichtet der Nürnberger Pfarrer Roland Huth:

„Vor einigen Wochen standen an einem Abend drei Gestalten vor der Tür des Pfarrhauses der Frauenkirche: zwei junge Männer und eine junge Frau, die aussahen, als wären sie direkt Umberto Ecos ‚Namen der Rose‘ entsprungen. Gehüllt in grob-gewebte Kutten, leichtestes Reisegepäck: nichts dabei als ihre Bibel und ihre ‚Confessiones‘, ihre Lebensregel. Sie bezogen über mehrere Tage Quartier bei uns, die drei ‚Kleinen Brüder und Schwestern von Jesus und Maria‘. Vor einigen Jahren wurde diese geistliche Gemeinschaft in Süditalien gegründet. Sie schickt ihre Mitglieder ab und an auf Missionsreise durch die Welt, und das so richtig jesuanisch: ohne Geld (Sie dürfen keines nehmen), kein zweites Gewand, Sandalen an den Füßen.“⁷³

Die Wiederentdeckung apostolischer Wanderpredigt ist aber nicht nur eine Sache besonderer geistlicher Bewegungen. Es geht auch mit mehr Bodennähe, auf pastoraler Normaltemperatur gewissermaßen. Mit Verweis auf die nun schon mehrfach zitierte Aussendungsrede in der Spruchquelle Q wurde im Rahmen des Salzburger Diözesanprojektes *Offener Himmel*⁷⁴ vor kurzem ein entsprechendes Wanderexperiment gewagt. Unter der Überschrift *Gastfreundschaft in apostolischer Ursprünglichkeit* wird die Herausforderung, der

⁷⁰ Rolf Zerfaß, *Welche Wege führen aus der Gotteskrise?*, in: Christian Bauer – Ottmar Fuchs (Hg.), *Ein paar Kieselsteine reichen. Pastoraltheologische Beiträge von Rolf Zerfaß*, Ostfildern 2009, 180–204, hier 194.

⁷¹ Zerfaß, *Seelsorge als Gastfreundschaft* (s. Anm. 68) 30f.

⁷² <http://www.tiberiade.be/de/wer-wir-sind-.html> (25.10.2012).

⁷³ Roland Huth, *Dem Gehenden schiebt sich der Weg unter die Füße*, in: Mittendrin. Magazin der Katholischen Innenstadtkirche Nürnberg (2010/2) 4–5, hier 4.

⁷⁴ Vgl. *Seelsorgeamt der Erzdiözese Salzburg* (Hg.), *Offener Himmel. Christsein in Salzburg*, Salzburg 2005.

sich diese „pilgernden Apostel des Offenen Himmels“⁷⁵ im Oktober 2012 einige Tage lang stellten, folgendermaßen erläutert:

„Innerhalb heutiger Moderne ist eine solche apostolische Ursprünglichkeit kaum noch vorstellbar. Wie auch! Es bedarf Mut und großes Vertrauen, um sich einer solchen radikalen und einfachen Lebensweise auszusetzen. Und nicht nur das! Es braucht vor allen Dingen die Gastfreundschaft derer, die diese ‚Wanderapostel‘ offenherzig in ihrem vertrauten Heim aufnehmen. Im Rahmen des ‚Offenen Himmels‘ im Dekanat Brixen im Thale möchten nun einige Mitarbeiter der Diözese je zu zweit die biblisch beschriebene apostolische Lebensweise [...] für einige Tage wagen. Auf den Spuren der Apostel klopfen diese von Haus zu Haus an den Türen der Tiroler Einwohner und laden zu verschiedenen Veranstaltungen der ‚himmlischen‘ Woche ein. Hinzu kommt es vor, dass auf Nacht die Mitarbeiter um eine nächtliche Bleibe bitten, um gestärkt durch Ihre Gastfreundschaft am nächsten Tag weiter ziehen zu können. Also fürchten Sie sich nicht, wenn es in der Woche des ‚Offenen Himmels‘ bei Ihnen unverhofft klingelt und zwei nette Personen Sie freundlich zu einem Gespräch einladen und um Ihre Tiroler Gastfreundschaft bitten.“⁷⁶

Zwei der Salzburger Wanderapostel – im ‚Normalberuf‘ die Diözesanreferenten für Tourismuspastoral und Männerbewegung – berichten von ihrer „Apostelwanderung“⁷⁷ als einer „Praxistour des Glaubens“⁷⁸:

„Wie wird das wohl werden?“, haben wir uns schon Wochen vor dem Offenen Himmel gefragt. Wie wird es uns ergehen, wenn wir zu unbekanntem Menschen aufbrechen und an viele Türen klopfen? Ohne zu wissen, was uns im nächsten Moment erwartet! Wenn wir anbieten, ein Glaubensgespräch zu führen? Wenn wir fragen, ob wir etwas zu essen oder zu trinken bekommen? Oder sogar ein Bett für die Nacht? [...] Ähnlich wie im Lukasevangelium [...] waren wir unterwegs: ohne Vorratstasche, ohne Geld und ohne Wanderstab, mit etwas Kleidung und der blauen Jacke des ‚Offenen Himmels‘. [...] Unsere Erfahrung war verblüffend, aber eindeutig: Ja, es ist möglich, spontan Gespräche mit Tiefgang zu führen, ohne Vorbereitung oder Terminvereinbarung. [...] Bei keinem Haus wurden wir feindselig verjagt. Wir haben uns stets respektvoll behandelt gefühlt, auch wenn uns ‚Durststrecken‘ – v. a. geballte Kirchenkritik – zu schaffen machten [...]. Wir werden die Kritik [...] an unsere kirchlichen Leitungspersonen weiterleiten. Unser Resümee [...] [...] Wir sind der Erkenntnis ein Stück näher gekommen, dass vollkommenes Gottvertrauen möglich ist!“⁷⁹

⁷⁵ <http://www.offenerhimmel.at/de-at/home/programm/veranstaltungen2012ohbrixenimthale.aspx> (24.1.2013); siehe auch <http://www.youtube.com/watch?v=DUjX1FwD-ew>.

⁷⁶ <http://www.offenerhimmel.at/de-at/home/programm/veranstaltungen2012ohbrixenimthale.aspx> (24.1.2013).

⁷⁷ Peter Ebner – Hermann Signitzer, Vollkommenes Gottvertrauen ist möglich, in: Moment (21.12.2012) [Zeitungsbeilage der Diözese Innsbruck im *Tiroler Tagblatt*], 3 (online unter: http://dioezesefiles.x4content.com/page-downloads/moment_dezember_2012_weihnachten.pdf).

⁷⁸ Ebner – Signitzer, Vollkommenes Gottvertrauen (s. Anm. 77) 3.

⁷⁹ Ebner – Signitzer, Vollkommenes Gottvertrauen (s. Anm. 77) 3.

Im Kontext aktueller Bemühungen um eine milieusensible Pastoral (Stichwort: Sinusstudien) kann es dabei zu überraschenden Lernerfahrungen kommen. Zum Beispiel dann, wenn der Kontakt mit Menschen aus dem Milieu der sogenannten ‚Experimentalisten‘ unvermutet zu einem Wiederentdecken von Eigenem führt:

„Das Milieu der Experimentalisten [...] schätzt [...] Jesus als charismatischen Grenzgänger [...]. Die Experimentalisten erkennen sich mit ihrer Milieutheologie in einem Jesus wieder, der ‚als besitzlos umherziehender Wanderprediger außerhalb jeder Dorfgemeinschaft‘ steht [...]. Mit der [...] polemischen Prophezeiung an die Adresse der Mitglieder des Hohen Rats von Jerusalem, dass ihnen [...] ausgerechnet Zöllner und Huren voranziehen werden in das anbrechende Gottesreich, stellte die Jesus-Bewegung nicht nur die religiösen Herrschaftsverhältnisse [...] radikal auf den Kopf. [...] Das Zentrum Israels ist am Rand, dort, wo das religiöse Establishment [...] nur Outsider sieht. Das Milieu der Experimentalisten gibt verbürgerlichten Christen mit seiner Milieutheologie eine Antwort auf die Frage, wo denn in der Kirche heute das Zentrum ist. [...] Offensichtlich sind die Sinus-Milieustudien keineswegs nur als Marketing-Instrument brauchbar. Sie verweisen auch auf untergründige Theologien, die es verdienen, freigelegt zu werden.“⁸⁰

Die mögliche Fremdprophetie der ‚Experimentalisten‘ lädt dazu ein, deren Sinus-Milieusozioogramm als eine zeitgenössische Charakterisierung der ersten christlichen Wanderapostel zu lesen. Nicht ohne ironisches Augenzwinkern und in heutigen Milieukategorien gesprochen, waren diese so etwas wie postmaterielle ‚Reich-Gottes-Experimentalisten‘ mit Anschluss an konsummaterialistische Unterschichtmilieus – und die ersten christlichen Ortsgemeinden möglicherweise so etwas wie bürgerliche ‚Reich-Gottes-Konservative‘ mit Verbindungen zu etablierten Oberschichtmilieus. Es lassen sich spirituelle Ressourcen benennen, die inmitten dieser Milieudifferenz dabei helfen können, dem wandercharismatischen Jesuserbe des Christentums auf die Spur zu kommen. Einen praktischen Vorschlag dazu macht beispielsweise der Bonner Neutestamentler Martin Ebner. Mit Blick auf die feierliche Kreuzverehrung am Karfreitag schlägt er vor, das Kreuz einmal nicht mit der Vorderseite, sondern mit der Rückansicht zur Gemeinde aufzustellen. Die Verehrung des Kreuzes Christi könne so um den Gedanken der Nachfolge Jesu ergänzt und bereichert werden: „Mir nach spricht Christus...“ (GL 616). Eine andere praktische Möglichkeit zur Einübung in eine christliche Spiritualität der Nachfolge wäre es, sich von der buddhistischen Praxis der sogenannten *Footprints of Buddha* inspirieren zu lassen. Dabei handelt es sich um in den Tempelboden

⁸⁰ Michael Ebertz, Von Engeln und Outsidern. Unterschiedliche Milieus bringen auch unterschiedliche Glaubensvorstellungen hervor – wie das Beispiel der Konsum-Materialisten und der Experimentalisten zeigt, in: Publik Forum (09.10.2009), zit. nach: <http://www.publik-forum.de/Publik-Forum-19-2009/von-engeln-und-outsidern> (24.9.2012).

eingelassene Fußabdrücke, in denen man sich betend im Wortsinn in die Nachfolge Buddhas ‚hineingehen‘ kann. Ob man eine entsprechende Möglichkeit der körperlichen Einübung in die Jesusnachfolge nicht auch einmal in einer Kirche einrichten könnte? Könnte das nicht vielleicht sogar an die Tradition der Kreuzwegandachten anschließen? In jedem Fall wäre es im Sinne des Wahlspruchs des ehemaligen Erfurter Bischofs und Neutestamentlers Joachim Wanke: *Vestigia Christi sequi* (vgl. 1 Petr 2,21).

Am Ende dieser exemplarischen, sicherlich nicht alle möglichen Dimensionen umfassenden Praxisvorschläge für eine zeitgemäße Spiritualität der Nachfolge steht die Frage, ob in den akuten pastoralen Sparzwängen der Gegenwart nicht vielleicht auch – ohne zum Teil selbstverschuldete Krisenzustände zu spiritualisieren! – eine gewisse Chance stecken könnte. Ermöglichen die uns aufgezwungenen Strukturveränderungen nicht vielleicht auch eine ‚evangelische Kehre‘ zurück an den Anfang aller christlichen Versuche der Nachfolge? Pastorale Hauptamtliche, die immer mehr zwischen den Einzelorten vergrößerter Pastoralräume hin- und hereilen, könnten hier vielleicht ein ebenso inspirierendes wie alltagstaugliches spirituelles Leitbild finden. In rasanten Zeiten des Umbruchs, in denen es um die Bewahrung kommunialer Orte der Nähe geht, die keine Orte der Enge sein sollen (Stichwort: Milieuerengung), und zugleich um die Entstehung missionarischer Räume der Weite, die keine Räume der Ferne sein dürfen (Stichwort: Kirchenverdunstung)⁸¹ – könnten sie in diesen Zeiten nicht wieder so etwas wie amtlich gesandte ‚Wanderprediger‘ sein, diesmal jedoch zwischen den Ortsgemeinden des 21. Jahrhunderts? Und deren Leiter kirchenoffiziell bestätigte ‚Hausmütter‘ und ‚Hausväter‘? In jedem Fall ist heute wieder etwas von jener „prinzipiellen Unbehaustheit“⁸² erfahrbar, die im ursprünglichen Wortsinn der ‚Pfarrei‘ steckt: Aufenthalt in der Fremde (von griech. *par-oikia*). Stefan.-B. Eirich, Geistlicher Assistent des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, schrieb in diesem Sinne einmal über die Art, wie er als Gemeindepfarrer gerne den Heiligabend verbringen würde:

„Vielleicht gönne ich mir einen ausgiebigen Spaziergang durch die Straßen mit den hell erleuchteten Häusern, um der ursprünglichen Wortbedeutung meines Berufes nachzuspüren, denn Pfarrer heißt im Griechischen soviel wie ‚der, der zwischen den Häusern‘ lebt.“⁸³

⁸¹ Vgl. Bauer, Gott außerhalb der Pfarrgemeinde entdecken (s. Anm. 24) 352.

⁸² Rolf Zerfaß, Christliche Gemeinde – Heimat für alle? Bedingungen und Möglichkeiten aus der Sicht praktischer Theologie, in: Bauer – Fuchs (Hg.), Ein paar Kieselsteine reichen (s. Anm. 70) 104–122, hier 110f.

⁸³ Stefan.-B. Eirich, Wie feiern Sie Weihnachten?, in: Pfarrbrief Niedernberger Brücke (4/1996) 14.

Ausblick zum Schluss

„Du musst nicht viel mitnehmen, aber das Richtige.“ – Dieser Werbeslogan eines großen deutschen Outdoor-Unternehmens, das von sich behauptet, wie die Kirche des Konzils⁸⁴ *Draußen zuhause* zu sein, verweist auf eine gelassene Weise in Richtung Zukunft. Er entspricht dem Ratschlag Karl Rahners, wir sollten in der Diaspora der Gegenwart von uns selbst „weniger, aber das Richtige“⁸⁵ verlangen. Und das besteht in einer christlichen Nachfolge auf den Straßen des Alltags, die sich in doppelter Zeitgenossenschaft äußert: einem Leben als „Zeitgenossen Christi“⁸⁶ und zugleich der eigenen Gegenwart. In diesem Sinne ist die ganze Kirche eine *Societas Jesu*, eine Gefährtsenschaft von *socii* und *sociae* auf dem Weg der Nachfolge. Ich persönlich finde es sehr schön, dass die architektonische Mitte unserer Innsbrucker Fakultät eine Kirche ist. Sie hat damit eine geistliche Mitte, die ihre akademischen Diskurse nach Gott hin öffnet. So oft es möglich ist, versuche ich, vom einem zum anderen Gebäudeflügel gehend, den Weg über die Empore der Jesuitenkirche zu nehmen. Seitdem mir einmal das goldglänzende, strahlenumkränzte Jesusmonogramm („IHS“) über dem Hochaltar aufgefallen ist, bleibt mein Blick immer wieder daran hängen: *Jesum habemus socium* („Wir haben Jesus als Gefährten“). Und das heißt auch: Wir alle sind Gefährtinnen und Gefährten Jesu. Weggenossenschaft mit ihm ist nämlich nichts exklusiv Jesuitisches – und sogar nicht einmal etwas ausschließlich Christliches:

„Dem österlichen Mysterium Christi hinzugesellt [consociatus], geht auch der Christ [...] der Auferstehung entgegen. Das gilt jedoch nicht nur für die Christgläubigen, sondern für alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt. Es ist [...] daran festzuhalten, dass allen Menschen in einer allein Gott bekannten Weise [...] die Möglichkeit angeboten ist, dem österlichen Mysterium hinzugesellt zu werden.“ (GS 22)

Doppelte Zeitgenossenschaft mit Christus und der eigenen Gegenwart heißt, Rahner zufolge, dann mit Blick auf das Evangelium eben auch: „Es ist unsere Geschichte, die wir da lesen“⁸⁷. Oder mit Ottmar Fuchs gesprochen: „Biblische Pastoral lebt davon, die Texte der Heiligen Schrift als *unsere* Geschich-

⁸⁴ Vgl. Bauer, Gott außerhalb der Pfarrgemeinde entdecken (s. Anm. 24) 354.

⁸⁵ Karl Rahner, Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt, in: ders., Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie, Innsbruck 1961, 13–47, hier 45.

⁸⁶ M.-Dominique Chenu, Une école de théologie: Le Saulchoir, Paris 1985, 136.

⁸⁷ Karl Rahner, Kleines Kirchenjahr. Ein Gang durch den Festkreis, Freiburg/Br. 1981, 37.

te(n) zu lesen.“⁸⁸ Es ist ein bisschen wie in Cornelia Funkes Romantrilogie *Tintenwelt*. Ein ganzes Buch beginnt zu leben, und man wird selbst ein Teil von ihm. Predigen hieße in diesem Zusammenhang, wie der begnadete Vorleser in *Tintenwelt* die Hl. Schrift so zu lesen (oder besser: sprechen zu lassen), dass genau das geschehen kann. Denn nur dann bleibt sie kein toter Buchstabe. Ein schönes Beispiel für diesen Zusammenhang ist die bereits zitierte Madeleine Delbrêl. Die von ihr gegründete Frauengemeinschaft, die Ende der 1920er Jahre als ein Bibelkreis begonnen hatte, lebte in ständigem Kontakt mit dem Wort Gottes:

„Durch unser Leben strömt das Wort, in dem Gott präsent sein will, vom Morgen bis zum Abend, zwischen den Ufern unserer Häuser hindurch [...]. [...] Jeder Satz des Herrn, den wir während einer Frühmesse oder einer Fahrt in der U-Bahn, zwischen Arbeiten im Haushalt oder am Abend in unserem Bett aus dem Evangelium herausgezupft haben, darf uns genauso wenig verlassen wie unser Leben [...]. Er will überall wohnen, wo wir zuhause sind.“⁸⁹

Madeleine und ihre Gefährtinnen begannen, Tag für Tag in der Bibel lesend, auch selbst eine Rolle darin zu spielen. Und zwar als Lehrerin, Krankenschwester und Sozialarbeiterin, die mitten im kommunistischen Ivry auf einer „Straße ohne Wegmarken und Herbergen, aber voller Manna und lebendiger Quellen“⁹⁰ unterwegs sind. Sie wurden zu Zeitgenossinnen der Bibel und begriffen diese als ein wirkliches „Buch des Lebens“⁹¹ – nämlich als das Buch *ihres* Lebens. Der niederländische Gottespoet Huub Oosterhuis verbindet diesen Zusammenhang in biblischer Sprachgewalt mit dem Ruf Jesu in die Nachfolge:

⁸⁸ Ottmar Fuchs, *Der Stellenwert der Bibel in der heutigen Pastoral*, in: ders., *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift*, Stuttgart 2004, 55–72, hier 64 [kursive Hervorhebung: Ch. B.].

⁸⁹ Madeleine Delbrêl, *Nous autres, gens des rues. Textes missionnaires*, Paris 1966, 74f.

⁹⁰ Delbrêl, *Nous autres, gens des rues* (s. Anm. 89) 118.

⁹¹ Madeleine Delbrêl, *La joie de croire*, Paris 1968, 31.

Berufung

Du bist auch einer der Zwölf.
Deine Sprache,
dein Herzschlag verrät dich.
Du bist mit dem Herrn gegangen,
bist zweitausend Jahre alt.
Er hat dich gefunden, genährt,
gebrochen, vervielfacht,
er gibt dich von Hand zu Hand,
als tägliches Brot für die Brüder,
er rief deinen Namen: Liebe. Lebe,
du bist doch nicht mehr aus dir,
du bist doch sein Glück, ausgesandt,
um Wunder zu tun – hör die Blinden,
sie stöhnen um Licht, sieh die Tauben
nah bei dir stehn, die Besessenen
erkennen Schritt und Stimme an dir,
und noch die Toten träumen von dir;
in den Krügen wartet das Wasser,
der Stein will Brot werden, der Baum wird
Frucht tragen, wenn du vorübergehst;
der Berg will ins Meer, dein Wort
spaltet die Herzen wie dunkle Mauern,
und du selbst bist die Pforte des Himmels.
[...]
Gott selbst ist dein Reisegefährte.
Er wird einen Stock für dich schneiden,
Hut und Gürtel dir flechten.
Er ist dein Mantel, dein Lebensweg,
der Fels und das Wasser, die Straße.
Er selbst ist: Wunder und Menschen.
Wer bin ich doch, dass ich das sage.

Univ. Prof. Dr. Christian Bauer
Institut für Praktische Theologie
Fachbereich Interkulturelle Pastoraltheologie
Karl-Rahner-Platz 1
A-6020 Innsbruck
Fon: 0043-(0)512 507 8650
Fax: 0043-(0)512 507 2713
eMail: Christian.F.Bauer(at)uibk.ac(dot)at
Web:<http://www.uibk.ac.at/praktheol/mitarbeiter/bauer>