

Heimat in Ruinen

Praktische Theologie des Exils nach Rolf Zerfaß

Rolf Zerfaß zum 70. Geburtstag

Ruinen haben etwas Faszinierendes. Ob verwitterte Reste einer Burg, eines Klosters oder einer Fabrik: Ruinen lassen vergangene Ganzheit ahnen und geben der Phantasie freien Raum, diese Ahnung mit neuen Konturen zu füllen. Sie sind aber nicht nur reale Relikte der Vergangenheit, sondern auch metaphorische „Fragmente aus Zukunft“¹, die eine durchaus bewohnbare Heimat unter freiem Himmel bieten können. Zwar ist und bleibt diese immer das Andere des Exils, welches ja den Verlust von Heimat schlechthin bedeutet, manchmal jedoch findet man Heimat auch in den Ruinen dessen, wo man bisher zu Hause war und was nun in Trümmern liegt – der Doppelsinn des Titels *Heimat in Ruinen* mag es andeuten. Das Bild der Ruine stellt eine produktive Metapher gegenwärtiger Praktischer Theologie dar, denn angesichts unbestreitbar knapper Ressourcen kommt es in Zeiten des Sparzwangs zum Schwur: An welchem Leitbild von Kirche orientieren wir uns? Die Beantwortung dieser Frage führt nicht selten zu theologischen Offenbarungseiden, die eine bestimmte Ekklesiologie offen legen, in deren Konsequenz vielen Betroffenen nur die biblische Erwartung eines „Maurers, der die Ruinen wieder bewohnbar macht“ (Jes 58,12) bleibt: „Alles, was uns lieb war, liegt in Trümmern“ (Jes 64,10).

Vor dem Hintergrund dieser schmerzlichen Erfahrungen vermag das von Rolf Zerfaß wiederholt angebotene Leitbild vom Exil des Volkes Gottes in der späten Moderne nicht nur diskursiv Sinn zu machen, sondern auch praktisch Bedeutung zu gewinnen – und zwar als eine „Heterotopie“², die sich am Ende des postkonziliaren „Steigerungsspiels“³ als realistischer erweist als dessen leitende Utopie des Exodus. Von den ersten Anfängen im Jahr 1968 bis heute läuft dieses Motiv im Werk von Rolf Zerfaß als ein

¹ H. Luther, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992, 167.

² Vgl. M. Foucault, *Des espaces autres*, in: Ders., *Dits et Écrits. Volume IV*, Paris 1994, 752-762. Siehe Ch. Bauer, *Kritik der Pastoraltheologie. Nicht-Orte und Anders-Räume nach Michel de Certeau und Michel Foucault*, in: Ders. / M. Hölzl (Hgg.), *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*, Mainz 2003, 181-216, sowie die Beiträge von H.-J. Sander in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Band 5, Freiburg/Br. 2006.

³ Vgl. G. Schulze, *Die beste aller Welten. Wohin bewegt sich die Gesellschaft im 21. Jahrhundert?*, München-Wien 2003, 82-85.

stets präsenter Subtext mit, manchmal in verwandelter Gestalt als „Gastfreundschaft“ oder „Heimat“ an die Oberfläche des Diskurses tretend und in der Abschiedsvorlesung *Volk Gottes auf dem Weg in die Minderheit*⁴ gebündelt im Resultat zunehmender Verdichtung. Mit seinen permanenten „Ortswechseln“⁵ zwischen Archiven der Theologie und Feldern der Pastoral entspricht Rolf Zerfaß, immer mit vollen Händen aus den Quellen von Schrift und Tradition schöpfend und nie ohne ein verschmitztes Augenzwinkern, dabei passgenau den Regeln der Kunst jener theologischen Zunft, deren alltägliches Geschäft darin besteht, die großen Themen der Rede von Gott an den kleinen Orten seines Volkes zu verhandeln: der Praktischen Theologie.

Schlüsselerfahrung in Burgund

Am Anfang standen Ruinen, genauer gesagt: Überreste mittelalterlicher Klöster in Burgund. Wie die tektonischen Verwerfungen zu Beginn der Moderne in Cluny das ehemals gewaltigste Kirchenschiff der Christenheit zum Einsturz brachten, so sind in ganz Frankreich steinerne Zeugen eines solchen kulturellen Lebens zu finden. Steht man in einer dieser Ruinen einstiger Größe, so hat man beinahe den Eindruck, der Boden unter den Füßen bebte noch immer, erschüttert durch späte Ausläufer jener Eruptionen. Rolf Zerfaß machte am Beginn seines akademischen Weges eine ganz ähnliche Erfahrung in Fontenay, wo er Ende der 1960er Jahre auf einer Sommerfahrt die „Kleinen Propheten“ des Alten Testaments las:

Ich blickte auf und fand gegenüber im Schnitzwerk des Chorgestühls der Mönche die Kleinen Propheten aufgereiht. Ich dachte mir: Hättet ihr die mal gelesen, statt hier Choral zu singen! [...] Beim Durchwandern der leergelassenen Kreuzgänge, beim Blick in die hohen Gewölbe und in die Gesichter der Heiligen, die durch die Hammerschläge derer verwüstet waren, die in der Französischen Revolution anrückten, um die Symbole der verhassten Feudalherren zu zerstören, wurde mir klar: Hier hat sich noch einmal das Gericht am Hause Gottes ereignet.⁶

Diese Erkenntnis warf Fragen auf:

Konnte es sein, dass sich im Weg der Kirche in die Neuzeit der Weg Israels in die Zerstreuung unter die Heiden noch einmal ab-

⁴ R. Zerfaß, *Das Volk Gottes auf dem Weg in die Minderheit*. Zur pastoralen Aktualität einer zentralen Erfahrung Israels, in: *Katechetische Blätter* 125 (2000), 42-52.

⁵ Zur pastoralen Konstitution der Praktischen Theologie in der kreativen Differenz von Diskursarchiven und Praxisfeldern siehe demnächst meine bei Ottmar Fuchs in Tübingen entstehende Dissertation zum *Ortswechsel der Theologie* bei M. Dominique Chenu sowie als vorbereitende Studie Ch. Bauer, *Kritik der Pastoraltheologie*.

⁶ R. Zerfaß, *Exodus-Exil-Diaspora*. Glaubensgemeinschaften in der Fremde, in: *Wort und Antwort* 42 (2001), 65-69, 65f.

bildete – im Verlust der gesellschaftlichen Abstützungen, die ihr [...] unter Kaiser Konstantin angeboten worden waren [...]? War das, was wir als ‚Säkularisierung‘ beklagten, in den Augen Gottes eine [...] Einladung, uns wieder auf ihn zu verlassen [...]?⁷

In der *Communauté de Taizé* schließlich fand Rolf Zerfaß einen Ort solchen Gottvertrauens:

Und dann, am Schluss der Reise, die Begegnung mit Taizé! Was für eine ruhige Zuversicht, mitten in dieser religiös versteppten Landschaft. Ich bin damals aufgewühlt und sehr glücklich nach Hause gefahren. Mein Stöbern in den Texten der Kleinen Propheten [...] hatte die Wahrnehmung meiner Welt verändert; in den Ruinen von Burgund ist mir eine hermeneutische Schlüsselerfahrung besichert worden.⁸

Engagement in Babel

Unter dem Motto *Die Chancen des Exils* veranstaltete Rolf Zerfaß im darauf folgenden Advent einen Besinnungstag mit der Trierer Studentengemeinde zum Brief des Propheten Jeremia an die in Babylon Exilierten:

So spricht der Herr [...] zur ganzen Gemeinde der Verbannten [...]: Baut Häuser, und wohnt darin, pflanzt Gärten und esst ihre Früchte! [...] Suchet das Beste der Stadt, in die ich Euch geführt habe [...], denn in ihrem Wohl liegt euer Wohl. [...] Wenn siebzig Jahre für Babel vorüber sind, dann werde ich [...] mein Heilswort an euch erfüllen [...]. Denn ich kenne meine Pläne, die ich für euch habe [...], Pläne des Heils und nicht des Unheils; [...] ich will euch eine Zukunft und eine Hoffnung geben. [...] Ich wende euer Geschick und sammle euch aus allen Völkern [...], wohin ich euch versprengt habe.⁹

Diesem Brief des Propheten Jeremia an die Exilierten in Babylon widmete Rolf Zerfaß 1968 denn auch unter dem Titel *Engagement in Babel*¹⁰ einen seiner ersten Aufsätze:

⁷ Ebd., 66.

⁸ Ebd.

⁹ Jer 29,4-14.

¹⁰ R. Zerfaß, *Engagement in Babel. Eine adventliche Besinnung zu Jer 29,1.4-14*, in: *Diakonia* 3 (1968), 323-334. Wie stark die spirituelle Kraft dieses Aufsatzes noch heute in innovativen Projekten der Pastoral fortwirkt, zeigt das Beispiel der Mitarbeiter der Lebensraumorientierten Seelsorge (LOS) in Mainz, die in ihrer *Schmerlenbacher Erklärung* betonen, wie sehr dieser frühe Beitrag von Rolf Zerfaß sie in ihrer Arbeit inspiriere (vgl. http://www.los-mainz.de/Grundlagen/schmerlenbacher_erklärung.htm [Zugriff vom 5. Mai 2003]).

Siebzig Jahre – das sind drei Generationen! Das bedeutet: keiner wird lebend nach Israel zurückkehren; alle werden im fremden Land sterben! Es sieht also die Situation zu harmlos, wer sagt: [...] Reißt wir uns nur ein wenig zusammen, auch das geht vorüber! Jeremias erklärt: [...] Dieses Gericht Gottes werdet ihr nicht mit aufgeschnalltem Gepäck überstehen; ihr müsst euch auf eine Zeit einrichten, die ihr taktisch nicht mehr übersehen könnt. [...] Ihr müsst endlich anfangen, euch auf Gott zu verlassen.¹¹

Zerfaß sieht es als eine gerechte Strafe Gottes für Kreuzzüge, Inquisition und Konfessionskriege an, dass die Kirche auf dem Weg in die Moderne den steinigen Pfad ihrer Zerstreung in die Diaspora des Exils zu beschreiten hat. Deren Konsequenzen sind nicht nur schon seit Generationen in Frankreich greifbar, sondern eben auch mehr und mehr in Deutschland:

Das Nordreich war längst von den Assyrem vernichtet, da hat man in Juda noch gedacht: uns kann das nicht passieren! Genauso kann man etwa in Deutschland noch den Eindruck haben, die Dinge seien einigermaßen im Lot, während im Nachbarland Frankreich bereits [...] Exilssituation herrscht.¹²

Um die pastorale Tragweite dieser „Zeichen der Zeit“ diesseits wie jenseits des Rheins im „Licht des Evangeliums“ (GS 4) deuten zu können, empfiehlt Rolf Zerfaß, auf das Alte Testament zurückzugreifen:

Das Buch Exodus [...] kommt schwerlich in Frage. Das Volk Israel hatte nämlich, als es durch die Wüste zog, die Landnahme erst noch vor sich; [...] darauf ging das Volk erst zu. Und darin unterscheiden wir uns doch wohl von ihm, den das alles haben wir [...] hinter uns, weil wir das Mittelalter hinter uns haben. Was war das Mittelalter anderes als der gigantische Versuch, [...] in der Verklammerung [...] von Kirche und Gesellschaft [...] das Reich Gottes auf Erden [zu errichten?].¹³

Diese theologische Vision jedoch taugt nicht als Erinnerung an die Zukunft des Volkes Gottes:

Als Kirche des zweiten Jahrtausends [...] müssen wir bekennen: der Versuch des Mittelalters [...] ist gescheitert; die Mauern sind geschleift. Dorthin führt unser Weg nicht. Von dort kommen wir her. [...] Wenn wir uns [...] überhaupt als ‚Volk Gottes unterwegs‘ verstehen wollen [...], dann bleibt als Modell nur das Volk Gottes unterwegs nach Babylon, ins Exil, in die Zerstreung. [...] Kirche auf

¹¹ Zerfaß, Engagement in Babel, 331.

¹² Ebd., 329.

¹³ Ebd., 325.

dem Weg in die Minorität – das ist [...] das Modell, [...] an dem wir unsere Chancen [...] ausrechnen müssen.¹⁴

Schon bald nach dem Konzil äußerte Rolf Zerfaß die Vermutung, dessen Leitbild von der Kirche als pilgerndem Volk Gottes sei möglicherweise nur von „cleveren Hirten an den Horizont der Zukunft projiziert, um die kleine Herde geschickt von der unbewältigten Gegenwart abzulenken“¹⁵. Aber nur *in* diesem zugemuteten „Heute Gottes“¹⁶, nicht oberhalb oder außerhalb von ihm, findet die Kirche zurück zu den grundlegenden Erfahrungen des Volkes Gottes im Exil:

Eine neue Hellhörigkeit auf das Wort Gottes, eine schmerzliche heilsame Korrektur des Gottesbildes, ein neues missionarisches Bewusstsein und eine geläuterte Auffassung von den Dimensionen des Reiches Gottes – das sind die großen Entdeckungen, die die Kirche macht, seit sie versucht, ihre Situation als Volk Gottes in die Zerstreung [...] anzunehmen.¹⁷

Pastoral der Gastfreundschaft

Diese Thematik taucht bei Rolf Zerfaß in gewandelter Form 1985 in seinem Bestseller *Menschliche Seelsorge* wieder auf. Unter dem Stichwort *Seelsorge als Gastfreundschaft*¹⁸ nimmt er darin in seiner unnachahmlichen Art die fragwürdige „Gastlichkeit“ eines „durchschnittlichen Pfarrhauses – Pardon: Pfarrbüros“¹⁹ in Deutschland liebevoll auf die Schippe:

Falls man nicht vor dem überfüllten Schreibtisch der Sekretärin abgefertigt, sondern tatsächlich in ein Sprechzimmer hineinkomplimentiert wird, ist auch dies in aller Regel ein Ausbund an Ungastlichkeit: uralter, ererbter Wohnzimmertisch oder billigste Kaufhausstühle, gehäkelte Tischdecke oder Resopalplatte, stapelweise Heftchen, Bistumsblätter, Gotteslob, in der Ecke die Abziehmaschine für das Pfarrblatt; auf dem Tisch der überdimensionale Aschenbecher der Baufirma, die vor 15 Jahren das Kirchendach reparierte.²⁰

Welchen Kontrast zu dieser real existierenden Ungastlichkeit deutscher Pastoral bildet da doch die folgende Erfahrung in Frankreich:

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd., 324.

¹⁶ R. Zerfaß, *Menschliche Seelsorge. Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst*, Freiburg-Basel-Wien ⁵1991, 55.

¹⁷ Zerfaß, *Engagement in Babel*, 334.

¹⁸ Für die (ökumenische) Wirkungsgeschichte dieses Kapitels vgl. W. Vorländer, *Gottes Gastfreundschaft im Leben der Gemeinde*, Stuttgart 1999.

¹⁹ Zerfaß, *Menschliche Seelsorge*, 23.

²⁰ Ebd., 23f.

Ich selber habe Gastfreundschaft auf einer Fahrt durch die Bretagne wieder entdeckt, als wir spätabends in St. Maur, einem Kloster am Unterlauf der Loire, ankamen [...]. Wir waren zwar brieflich angemeldet, hatten uns aber verspätet – und saßen schon eine halbe Stunde später [...] vor der aufgewärmten Abendmahlzeit mit sämtlichen Vor- und Nachspeisen. Das Nachtlager war denkbar einfach unter dem alten, eichenen Dachgebälk des ausgebauten Klosterspeichers, und der Sonnenaufgang über den Nebeln der Loire am nächsten Morgen war unvergeßlich schön.²¹

Am Eingang des Klosters fand Rolf Zerfaß folgende Begrüßungstafel, die ihm das Geheimnis dieser „kleinen Insel der Menschlichkeit“²² erschloss:

Du kommst jetzt zu uns herein – sei willkommen! Die Kommunität von St. Maur freut sich, dir eine Rast auf deiner Reise anbieten zu können. Gib dich aber nicht damit zufrieden, von uns zu profitieren [...]. Laß uns auch profitieren von dem, was du lebst, was du weißt und was du hoffst. Schenke uns die Gemeinschaft mit dir als Gegengabe für dein Zusammensein mit uns. Daß unser Zusammentreffen an diesem Ort dazu führt, miteinander zu sprechen und miteinander zu teilen – das wünschen wir und nichts anderes. Die Abtei von St. Maur wird das sein, was wir hier gemeinsam tun.²³

Die Mönche von St. Maur möchten ihrem Gast *wirklich* begegnen, betrachten sie doch alles, was er „erfahren hat, wofür er lebt, wovon er träumt“²⁴ als sein Gastgeschenk, das ihr eigenes Leben bereichert – eine ereignisoffene Grundhaltung, die dem letztlich paradoxen Gesetz der Freiheit folgt:

Das Paradox der Gastfreundschaft besteht darin, daß sie [...] [Gastgebern wie Gästen] zu der Entdeckung verhilft, daß sie als freie Menschen erschaffen sind; frei, ihre eigenen Lieder zu singen, frei, ihre eigene Sprache zu sprechen [...] und auch frei, wieder zu gehen und dem zu folgen, zu dem sie selbst berufen sind. Darum ist das holländische Wort für Gastfreundschaft ‚Gastvrijheit‘ [...].²⁵

Aufgrund dieses Paradoxes ist eine Pastoral der Gastfreundschaft „nicht dazu da, die Menschen zu verändern“²⁶, sondern ihnen einen „Raum anzubieten, in dem Veränderung für sie möglich wird“²⁷:

²¹ Ebd., 11f.

²² Ebd., 12.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd., 27.

²⁵ H. Nouwen (zit. in Zerfaß, *Menschliche Seelsorge*, 25).

²⁶ Zerfaß, *Menschliche Seelsorge*, 25.

²⁷ Ebd.

Gastfreundliche Seelsorge ist darum durchaus unsentimental: sie [...] konfrontiert den anderen gerade auch durch ihre zeitliche Befristung damit, daß er selbst das Subjekt seiner eigenen Lebensgeschichte ist, berufen [...], auf eigenen Füßen zu stehen und seiner eigenen Wege zu gehen. Noch die Gelassenheit, mit der ich den anderen verabschiede, ist ein Ausdruck meines Glaubens [...], daß Gott mit ihm ist, der uns für eine Weile zusammengeführt hat, weil bei ihm nichts unmöglich ist.²⁸

Eine entsprechende Pastoral sieht Rolf Zerfaß bereits in der altkirchlichen Tradition einer Spiritualität der Diaspora verwirklicht:

Ist unsere Kirche in Deutschland vielleicht deshalb so wenig gastfreundlich, weil sie es gänzlich verlernt hat, Fremdling zu sein? [...] Wenn es wahr ist, dass die Kirche heute wieder auf dem Weg in die Diaspora ist, könnte uns helfen, an den geistlichen Erfahrungen der alten Kirche anzuknüpfen [...]. Mit und vor der Gastfreundschaft gilt es [...] die Spiritualität der ‚Fremdlingschaft‘ von der frühen Kirche zu lernen, das Paroikia-Bewußtsein, das sie entwickelt hat, als sie noch in der Minderheit lebte, in der Zerstreuung unter die Heiden.²⁹

Die ersten Christen sahen sich als fremde Beisassen mit befristeter Aufenthaltserlaubnis auf Erden, die ihr eigentliches „Bürgerrecht in den Himmeln“ (Phil 3,20) haben. Rolf Zerfaß rekurriert, wie auch in seinem Beitrag zur Pastoral der Gastfreundschaft, in diesem Zusammenhang häufig auf den *Brief an Diognet*:

Christen nämlich sind weder durch Heimat noch durch Sprache noch durch Sitten von den übrigen Menschen unterschieden. Denn sie bewohnen weder irgendwo eigene Städte noch verwenden sie eine abweichende Sprache noch führen sie ein absonderliches Leben. [...] Sie bewohnen ihr jeweiliges Vaterland, aber nur wie [...] Fremde; jede Fremde ist für sie Vaterland und jede Heimat ist für sie Fremde. [...] Was im Leib die Seele ist, das sind in der Menschheit die Christen. Verbreitet über alle Glieder des Leibes hin ist die Seele, wie die Christen verbreitet sind über die Städte der Welt hin.³⁰

Gemeinde als Heimat?

Rolf Zerfaß nimmt dieses Motiv zu Beginn der 1990er Jahre abermals auf und setzt hinter das Thema *Gemeinde als Heimat* ein grundsätzliches

²⁸ Ebd., 29.

²⁹ Ebd., 30f.

³⁰ Der Brief an Diognet, (Übersetzung und Einführung von Bernd Lorenz), Einsiedeln 1982, 19ff.

Fragezeichen. Fraglich erscheint ihm nicht nur, ob eine christliche Gemeinde „Heimat für alle“ sein kann, sondern auch „ob sie überhaupt Heimat sein kann“³¹. Heimat ist für ihn kein Ort spießiger Betulichkeit, sondern eine Diskurskategorie für jenen Horizont alltäglicher Lebenswelt, der sich in demselben Maß entzieht, in dem man sich ihm nähert. Durch die Risse, Brüche und Spalten dieses Alltags schimmert eine tiefe Sehnsucht nach dem „verlorenen Paradies“³² hindurch, die an Ernst Blochs utopische Definition in *Prinzip Hoffnung* erinnert: Heimat ist „etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war“³³. Theologisch betrachtet ist sie tatsächlich weniger die „Welt, aus der ich komme“³⁴, als vielmehr eine „Welt, auf die ich zugehe“³⁵, denn Heimat liegt „nicht hinter uns, sie liegt vor uns“³⁶.

„Wir sind nur Gast auf Erden“ – das Lied gilt nicht nur für uns als einzelne; wir singen es vielleicht zu oft beim Requiem und zu wenig am Kirchweihfest. Der Pilgerstatus [...] kommt [...] der christlichen Gemeinde als ganzer zu. [...] Erst wenn wir dies in aller Schärfe in den Blick nehmen, können wir ermessen, [...] wie sehr [...] die christlichen Gemeinden sich ins genaue Gegenteil dessen gewandelt haben, was sie einmal waren [...]: Paroikia, das Wort, das einmal [...] prinzipielle Unbehaustheit [...] bezeichnet hat, ist über das lateinische Wort Parochia in das deutsche Wort Pfarrei eingegangen und zum Inbegriff der Stabilität [...] geworden.³⁷

Aber Gott ist „keine Zimmerlinde“³⁸ in den Wohnzimmern unseres Alltags, und so macht sich Rolf Zerfaß zum Anwalt ambivalenter Erfahrungen von Gottes Nähe und Ferne:

Warum blenden wir so häufig aus der Emmausgeschichte die Hälfte ihrer Botschaft aus? Wir [...] freuen uns daran, daß Jesus sich [...] uns ratlosen Wanderern zugesellt [...]; wir predigen und meditieren aber nicht darüber, was die Geschichte doch auch erzählt: daß er ‚sich ihren Augen entzieht‘ [...]. Wir verwenden die Emmausgeschichte [...], um zu veranschaulichen, daß die Eucharistie das Sakrament der Gegenwart Christi ist; wir unterschlagen, daß die Eucharistie genauso ernsthaft als das Sakrament der Ab-

³¹ R. Zerfaß, *Christliche Gemeinde – Heimat für alle? Bedingungen und Möglichkeiten aus der Sicht Praktischer Theologie*, in: G. Koch / J. Pretschner (Hgg.), *Kirche als Heimat*, Würzburg 1991, 29-57, 29.

³² Ebd., 31.

³³ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Band III), Frankfurt/M. 1990, 1628.

³⁴ Zerfaß, *Christliche Gemeinde – Heimat für alle?*, 40.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd., 38/39.

³⁸ Vgl. K. Marti, *Der Heilige Geist ist keine Zimmerlinde. Achtzig ausgewählte Texte*, Stuttgart 2001.

wesenheit Christi begriffen sein will. Wäre er nämlich da, so brauchten wir das Mahl [...] nicht, um uns seiner zu erinnern.³⁹

Die pastoralen Orte einer Kirche, welche in der Eucharistie Präsenz und Absenz Christi zugleich feiert, müssten und könnten an den Kreuzungen alltäglicher Ambivalenzen zu gastlichen „Xenodochien“⁴⁰ werden, wie sie die Alte Kirche neben ihren Basiliken errichtete – zu kirchlichen Orten zweckfreier „Heimat auf Zeit“⁴¹ also, an denen kein Mensch gefragt wird, woher er kommt oder wohin sie geht. Als offene Herbergen böten diese einen „Rastplatz bis zum nächsten Aufbruch“⁴², den „das Leben erzwingt“⁴³ und an dem „Gottes Ruf ergeht, der eigentlichen Heimat entgegenzugehen“⁴⁴. Rolf Zerfaß schließt mit der Feststellung, das Fragezeichen vom Beginn habe im Gang dieser Überlegungen „an Gewicht gewonnen“⁴⁵: „Wir sollten es noch eine Weile stehen lassen.“⁴⁶

Gottes Volk auf dem Weg in die Minderheit

Die genannten Themenfäden von Exil und Diaspora, Gastfreundschaft und Heimat, die untergründig sein gesamtes Forschen und Lehren durchziehen, bündelt Rolf Zerfaß schließlich in seiner Würzburger Abschiedsvorlesung *Das Volk Gottes auf dem Weg in die Minderheit* vom 16. Juli 1999. Darin fragt er ganz nüchtern, ob das Leitbild des Konzils vom „Volk Gottes auf dem Weg“ nicht vielleicht nur eine „kirchliche Variante“⁴⁷ des optimistischen Zeitgeistes der 1960er Jahre war, heute wieder heruntergeschraubt auf das „Kleinformat handlicher Prozessionsfrömmigkeit“⁴⁸. Rolf Zerfaß empfiehlt daher, einen Blick auf den „basisgemeindlichen Untergrund“⁴⁹ in Frankreich zu werfen, wo das Leitbild des Exodus gerade von jenem des Exils abgelöst werde – als ein Beispiel hierfür nennt er Jean Rigal, der in seinem Beitrag *Vivre l'exil dans un monde en crise*⁵⁰ entsprechende Umriss einer neuen pastoralen Kultur skizziert:

Gewiß hat Rigal die französische Kirche im Blick, die sich mit ihrer Minderheitenrolle in der Gesellschaft schon eine Weile auseinan-

³⁹ Zerfaß, *Christliche Gemeinde – Heimat für alle?*, 54.

⁴⁰ Vgl. ebd., 37.

⁴¹ Ebd., 42.

⁴² Ebd., 43.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd., 31. (56).

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ R. Zerfaß, *Spirituelle Ressourcen einer neuen pastoralen Kultur. Wirklichkeitserschließung als Befreiung*, in: K. Gabriel (Hg.), *Zukunftsfähigkeit der Theologie – Anstöße aus der Soziologie* Franz-Xaver Kaufmanns, Paderborn 1999, 113-127, 114.

⁴⁸ Zerfaß, *Volk Gottes auf dem Weg in die Minderheit*, 43.

⁴⁹ Ebd., 47.

⁵⁰ J. Rigal: *Vivre l'exil dans un monde en crise*, in: *Bulletin de littérature ecclésiastique* 94 (1995), 25-40, 31.

dersetzen musste. Sie ist uns in soweit auf dem Weg in die Diaspora schon ein paar Generationen voraus. Viele Mauern sind längst eingestürzt, die man bei uns mit großem Energieaufwand noch aufrechtzuerhalten bemüht ist. Aber schon ein Besuch in den neuen Bundesländern vermag die Augen dafür zu öffnen, was auch bei uns inzwischen die Stunde geschlagen hat.⁵¹

Nicht nur „Freude und Hoffnung“, sondern auch „Trauer und Angst“ (GS 1) des Volkes Gottes sind als ein „inneres Moment des uns zugemuteten Weges“⁵² anzunehmen, zu dem nach dem Konzil eben nicht nur befreiende Aufbrüche sondern auch schmerzvolle Abbrüche gehören: Kein Exodus aus Ägypten ohne Exil in Babylon. Israel hat dort nicht nur damit begonnen, den Pentateuch zusammenzustellen, sondern auch gelernt, den Namen seines Gottes, dessen Präsenz nicht an Land und Tempel und Priestern hängt, als ein „Tatwort“⁵³ neu zu buchstabieren: „Gott wohnt zwischen uns, gegenwärtig darin, was wir tun.“⁵⁴ Dieser „Durchbruch in der Erkenntnis Gottes“⁵⁵ stellt so etwas wie einen „Ostergraben“ des Alten Testaments dar, das aus der „Optik des Exils“⁵⁶ zu betrachten ist, genauso wie das Neue Testament aus der Perspektive von Ostern gelesen sein will:

Der Herr [...] versetzte mich [...] mitten in die Ebene. Sie war voll von Gebeinen. Er führte mich ringsum an ihnen vorüber, und ich sah sehr viele über die Ebene verstreut liegen [...]. [...] Er sagte zu mir: Menschensohn, diese Gebeine sind das ganze Haus Israel. Jetzt sagt Israel: Ausgetrocknet sind unsere Gebeine, unsere Hoffnung ist untergegangen, wir sind verloren. Deshalb [...] sag zu ihnen: So spricht Gott, der Herr: Ich öffne eure Gräber und hole euch, mein Volk, aus euren Gräbern herauf. Ich bringe euch zurück in das Land Israel.⁵⁷

Nach dieser „Auferweckung“⁵⁸ seines Volkes aus den Gräbern des Exils übernimmt niemand anderes als Gott selbst die „Rolle des Königs“⁵⁹:

Israel hat nach seiner Rückkehr ins Land [...] viele seiner alten Ordnungen wieder aufgerichtet; das Königtum bekam keine

⁵¹ Zerfaß, Volk Gottes auf dem Weg in die Minderheit, 48. Vgl. die ostdeutschen Beiträge in: M. Entrich / J. Wanke (Hgg.), In fremder Welt zu Hause. Anstöße für eine neue Pastoral, Stuttgart 2001.

⁵² Ebd., 44.

⁵³ Vgl. den Wunsch, dass „Gott ein Tätigkeitswort werde“ in K. Marti, Zärtlichkeit und Schmerz, Darmstadt 1981, 135.

⁵⁴ Vgl. Zerfaß, Das Volk Gottes auf dem Weg in die Minderheit, 45.

⁵⁵ Ebd., 44.

⁵⁶ Zerfaß, Spirituelle Ressourcen einer neuen pastoralen Kultur, 124.

⁵⁷ Ez 37,1f/11f.

⁵⁸ Zerfaß, Das Volk Gottes auf dem Weg in die Minderheit, 50.

⁵⁹ R. Zerfaß, Das Reich Gottes und unsere Soziale Arbeit in der Diözese Mainz, unveröffentlichtes Manuskript eines Studientags am 23. März 1999, 6.

Chance mehr, weil man auf den Anbruch der Königsherrschaft Gottes setzt: ‚Wie lieblich sind auf den Bergen die FüÙe des Freudenboten, der [...] das Heil ansagt [...]: Dein Gott ist König‘ [...]. Das Herzstück des Evangeliums [...] ist keine ‚Erfindung‘ Jesu, sondern eine Zusage Gottes an Israel am Ende des Exils. Jesus muss [...] nur mehr sagen: Es ist soweit! Die Gottesherrschaft ist nah herangekommen.⁶⁰

Dieser alles umfassende Horizont jedoch gerät dem Christentum rasch aus dem Blick:

Aus dem Bewusstsein der Kirche verschwunden ist das Leitbild vom Reich Gottes nach der konstantinischen Wende. Als das Christentum zur Staatsreligion wurde, haben die kaiserlichen Hofftheologen dies als die Ankunft des Reiches Gottes [...] gefeiert. Von diesem Augenblick an wurde mehr und mehr die Kirche als das Reich Gottes auf Erden verstanden mit der Folge, dass es nichts weiter zu erwarten gilt, als ein ‚Himmelreich‘ jenseits des Todes [...].⁶¹

Differenz von Kirche und Reich Gottes

Diese Identifikation von Reich Gottes und Kirche führte in der Neuzeit zu einer ekklesiozentrischen Sicht des Heils, die erst mit dem letzten Konzil im „Horizont der Gottesherrschaft“⁶² überwunden wurde:

Außerhalb der Kirche kein Heil! Dieser im Kontext der Kirchenväter sinnvolle Satz wird in der nachtridentinischen Ekklesiologie selber zu einer Häresie: zu einer Leugnung der Differenz zwischen Kirche und Reich Gottes [...]. Von dieser teuflischen Ekklesiozentrik Abschied genommen zu haben, ist die weltgeschichtliche [...] Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils.⁶³

„Gott wichtiger nehmen als die Kirche“⁶⁴, in dieser theologischen Pointe konvergiert die gesamte Praktische Theologie von Rolf Zerfaß. Für ihn ist niemand so sehr „in Gefahr, das Reich Gottes zu verfehlen“⁶⁵ wie eine Kirche, die „sich selbst mit dem Reich Gottes verwechselt“⁶⁶. Einer „reich-gottesfrommen“ Kirche des Konzils, welche sich dieser Verwechslungsge-

⁶⁰ Zerfaß, Das Volk Gottes auf dem Weg in die Minderheit, 47.

⁶¹ Zerfaß, Das Reich Gottes und unsere Soziale Arbeit in der Diözese Mainz, 7.

⁶² Vgl. R. Zerfaß, Die kirchlichen Grundvollzüge – im Horizont der Gottesherrschaft, in: Konferenz der bayerischen Pastoraltheologen (Hg.), Das Handeln der Kirche in der Welt von heute. Ein pastoraltheologischer Grundriß, München 1994, 32-50.

⁶³ Zerfaß, Das Reich Gottes und unsere Soziale Arbeit in der Diözese Mainz, 7.

⁶⁴ R. Zerfaß, Was sind letztlich unsere Ziele? Pastoralpsychologische Thesen zur Motivationskrise in der Pastoral der Kirchenfremden, in: Katholische Glaubensinformation (Hg.), Erfahrungen mit Randchristen. Neue Horizonte für die Seelsorge, Freiburg 1985, 43-64, 55.

⁶⁵ R. Zerfaß, Textpredigt. Grundkurs Predigt II, Düsseldorf 1997, 54.

⁶⁶ Ebd.

fahr erwehrt, fiele es leicht, einem Arzt von *Médecins sans frontières* oder einer Rechtsanwältin von *Amnesty international* zu sagen: „Du bist nicht fern vom Reich Gottes“⁶⁷ (Mk 12,34), denn schließlich hat Jesus über den Fremden, der in seinem Namen Dämonen austrieb, ja selbst gesagt: ‚Wer nicht gegen uns ist, ist für uns.‘⁶⁸ (Mk 9,40). Eine solche Haltung Gelassenheit aber weitet die „Horizonte; sie schafft Luft“⁶⁹:

Sie rückt das, was läuft, zurecht, in dem sie es in den Horizont des Reiches Gottes rückt. Dadurch entmachtet und entzaubert sie, was sich aufbläht und uns besetzt hält [...]. Sie hat damit alle innerkirchlichen Zielsetzungen rigoros ins zweite Glied zu verweisen: die Taufe und den Papst, den Rosenkranz und die ökumenische Bewegung, die Fernstehenden, den Bistumspatron und das Laienapostolat. Dies alles ist nur in soweit wichtig, als es dem Kommen Gottes selber dient.⁷⁰

Augenzwinkernd stellt Rolf Zerfaß daher jedes selbstgewählte Weltexil einer oft allzu gottesarmen Kirche in Frage:

Gott selber, nach dem unser Herz ruft und in dem es sich bergen möchte: Wann ist von ihm die Rede? Wann ist – von ihm selber – die Rede, nicht von der Erstkommunion oder von Bolivien, nicht von Maria Himmelfahrt oder davon, daß wir uns bessern sollen? Das ist ja auch alles ganz schön und sogar richtig, aber davon leben wir doch nicht und damit können wir schon gar nicht sterben.⁷¹

... ein Generationenproblem?

Wie auch immer man diese Thesen von Rolf Zerfaß fachwissenschaftlich en détail beurteilen mag, als erster deutschsprachiger Entwurf einer Praktischen Theologie des Exils stellen sie ein Meisterstück spiritueller „Wirklichkeitserschließung als Befreiung“⁷² dar: geistreich, bodennah und erfahrungssatt. Das Leitbild des Exils ist eine lebendige Metapher von großer Erschließungskraft, mit der Rolf Zerfaß etwas im Volk Gottes zum Leuchten bringt, was dessen Alltag nachhaltig zu erhellen vermag – auch wenn gegen diese Metapher kürzlich der Einwand vorgebracht wurde, sie spiegele lediglich die „Erfahrung einer bestimmten Generation“⁷³ und

⁶⁷ Vgl. R. Zerfaß, *Lebensnerv Caritas. Helfer brauchen Rückhalt*, Freiburg-Basel-Wien 21995, 43/181.

⁶⁸ Vgl. ebd., 47/91.

⁶⁹ Zerfaß, *Textpredigt*, 53.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ R. Zerfaß, *Welche Wege führen aus der Gotteskrise?*, in: der pilger. Sonderbeilage zum Katholikentag in Johanniskreuz in der Kirchenzeitung für das Bistum Speyer 1994, 1-6, 1.

⁷² Vgl. Zerfaß, *Spirituelle Ressourcen einer neuen pastoralen Kultur*.

⁷³ P. Scheuchenpflug, *Katholische Kirche im Exil? Zur begrenzten Geltung eines biblischen Leitbildes im Kontext der gegenwärtigen Gestalt von Kirche*, in: J. Frühwald-König (Hg.),

deren „individuelle Bewältigung“⁷⁴ von kirchlichen Trauerprozessen wider. Diese Kritik aber verkennt nicht nur die spirituelle Dichte, mit welcher die Exilmetapher auf die Situation einer „nichtchristlichen Umwelt“⁷⁵ antwortet ohne an das „Säkularisierungsparadigma“⁷⁶ gebunden zu sein, sondern sie übergeht auch signifikante Erfahrungen des Volkes Gottes im Griff unerbittlicher Sparzwänge, zumal das alternativ angebotene „Leitbild der Kirche in der neutestamentlichen Zeit“⁷⁷ begrifflich flach und optional vage bleibt.

Gerade mit Blick auf deren Zeugnis aber stellt eine Theologie des Exils kein regionalisierbares Generationenprojekt kirchlicher Alt-68er dar, das lediglich auf die Bedürfnisse im Osten Deutschlands bzw. kirchlicher Basisgemeinden reagiert. Als Extrem des Normalen ist das Leben im Exil vielmehr der exemplarische Regelfall jüdischer wie christlicher Existenz überhaupt – zeigt sich doch „am Extremfall, was prinzipiell der Fall ist“⁷⁸. Wie tief die Metapher des Exils in den „genetischen Code“⁷⁹ des Christentums eingraviert ist, zeigt schon die Anrede des Ersten Petrusbriefs, also jener ersten „Enzyklika“⁸⁰, die an alle „Auserwählten, die als Fremde in der Zerstreuung leben“⁸¹ (1 Petr 1,1) die Aufforderung richtet, den „Spuren Christi“⁸² (1 Petr 2,21) im Exil ihrer Diaspora zu folgen. Auch der Briefkopf des Klemensbriefs vom Ende des 1. Jahrhunderts belegt diese Bewusstseinslage der Alten Kirche: „Die Kirche Gottes, die in Rom als Fremde wohnt, an die Kirche Gottes, die in Korinth als Fremde wohnt“⁸³.

Über die genannten Zeugnisse hinaus, zeugt jede Reduktion einer Theologie des Exils auf ein Problem generationeller Befindlichkeiten zudem

Steht nicht geschrieben? Studien zur Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte (FS G. Schmuttermayr), Regensburg 2001, 519-536, 521.

⁷⁴ Vgl. Scheuchenpflug, *Katholische Kirche im Exil?*, 526.

⁷⁵ Ebd., 534.

⁷⁶ Ebd., 535. Die Behauptung, das Leitbild des Exils sei an dieses Paradigma gebunden, ist nicht zu halten, da eine entsprechende Minoritätensituation auch in *postsäkularem* Kontext gegeben ist, was im Weltmaßstab für ein „aufgeklärtes“ Christentum westlicher Prägung sogar im Bereich der eigenen Religion gilt (vgl. Ph. Jenkins, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford 2002).

⁷⁷ Scheuchenpflug, *Katholische Kirche im Exil?*, 535.

⁷⁸ O. Fuchs, *Gnadenjahr ist jedes Jahr. Überlegungen zur Globalisierung und Radikalisierung christlicher und kirchlicher Existenz*, in: Ders. (Hg.), *Pastoraltheologische Interventionen im Quintett. Zukunft des Evangeliums in Kirche und Gesellschaft*, Münster 2001, 97-152, 147.

⁷⁹ Rigal, *Vivre l'exil dans un monde en crise*, 31.

⁸⁰ P. Boy, *La Première épître de Pierre. Chrétiens en Diaspora*, Paris 2004, 10.

⁸¹ Der Brief schließt mit dem Gruß der „Miterwählten aus Babylon“ (1 Petr 5,13) mit einem Kryptogramm: „Rome is called Babylon as the place of exile.“ (C. F. D. Moule, zit. nach N. Brox, *Der erste Petrusbrief* [EKK], Zürich u.a. 1979, 43f).

⁸² „Man geht in Christi Spuren, wenn man Diaspora des Glaubens erlebt.“ (N. Brox, *Diaspora nach dem 1. Petrusbrief*, in: B. Kresing, *Für die Vielen. Zur Theologie der Diaspora*, Paderborn 1984, 16-17, 16).

⁸³ Zit. nach Ch. Marksches, *Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums*, Frankfurt/M. 1997, 98.

von einem gewissen intellektuellen „Provinzialismus“⁸⁴, den schon ein kurzer Blick über den Tellerrand deutschsprachiger Pastoraltheologie entkrampfen könnte. In verblüffender Nähe zu Rolf Zerfaß käme dann ein ganzes Dispositiv höchst „gegenwartssensibler“⁸⁵ Denker in den Blick, dem ein Rubem Alves⁸⁶ und ein Michel de Certeau⁸⁷ zuzurechnen wären, aber auch John H. Yoder, dessen höchst eigenständiger Ansatz abschließend in knappen Strichen skizziert werden soll. All diese Pioniere einer theologischen Denkform des Exils, in welcher sich die „Paralleldiskurse“⁸⁸ von geographischem Ortswechsel und spiritueller Pilgerschaft kreuzen, mussten untereinander nicht in direktem Kontakt stehen, um sachlich in eine ähnliche Richtung wie Rolf Zerfaß zu zielen.

Konstantinische Ära des Christentums

Diese Konvergenz der genannten Theologen hängt eng mit einem Problem im Außen ihrer Diskurse zusammen, dem sie trotz differenter Herkunftsorte und Wirkungskreise gemeinsam gegenüberstehen – und in dessen Angesicht sich das erwähnte „Leitbild einer Kirche der neutestamentlichen Zeit“ schärfer konturieren ließe: jenem „Ende der Konstantinischen Ära“⁸⁹, von dem nicht nur M. Dominique Chenu im Kontext des II. Vatikanums, sondern auch Herbert Butterfield in seinen berühmten Vorlesungen zur Geschichte des Christentums sprach:

⁸⁴ Zu diesem Problem siehe N. Mette, Wünsche an die Praktische Theologie, in: R. Bucher / D. Nauer / F. Weber (Hgg.), Praktische Theologie. Bestandsaufnahmen und Zukunftsperspektiven [FS Ottmar Fuchs], Stuttgart 2005, 157-161, 161.

⁸⁵ Vgl. R. Bucher, Gegenwart. Nicht Exil. Zur Wahrnehmung des Unbekannten in der katholischen Pastoraltheologie, in: Theologische Quartalsschrift (2005), 182-195, 195.

⁸⁶ R. Alves, „Der Exodus, den wir erträumten, ist fehlgeschlagen; stattdessen finden wir uns heute in einer Situation des Exils [...] wieder.“ (zit nach R. Gibellini, Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert, Regensburg 1995, 337). Der Brasilianer Alves ist für J. H. Yoder einer der „most perceptive among the Latin American liberation theologians, who have long since added the image of exile to that of exodus in order to understand more adequately the message of liberation“ (J. H. Yoder, The Power Equation, Jesus, and the Politics of King, in: Ders., For the Nations. Essays Public and Evangelical, Grand Rapids-Cambridge 1997, 125-147, 136).

⁸⁷ Dieser französische Jesuit, dessen weit verzweigte „Theologie des Exils“ (vgl. J. Moingt, Une théologie de l'exil, in: C. Geffré (Hg.), Michel de Certeau ou la différence chrétienne, Paris 1991, 131-156) nicht nur in den Kulturwissenschaften allmählich vom Geheimtipp zur Pflichtlektüre avanciert, schrieb über die Mystiker der frühen Neuzeit, die sich an der Schwelle zur Moderne am „nächtlichen Herdfeuer“ (M. de Certeau, La fable mystique, XVIe-XVIIe siècle, Paris 1982, 20) ihrer Gottesglut wärmten: „Mitten in einer Christenheit, die in Scherben gebrochen ist, machen sie die Erfahrung eines grundlegenden Zerfalls [...]. Sie erleben die Dekomposition eines Weltganzen und sind darin exiliert. [...] Super flumina Babylonis: endlos wiederholte Thematik [...]“ (ebd., 42) Für eine erste pastoraltheologische Annäherung an Certeau siehe Bauer, Kritik der Pastoraltheologie, als aktuellen Entwurf einer Theologie des Exils französischer Provenienz vgl. Ch. Duquoc, La théologie en exil. La défi de sa survie dans la culture contemporaine, Paris 2002.

⁸⁸ G. H. Tucker, Homo viator. Itineraries of Exile, Displacement and Writing in Renaissance Europe, Genf 2003, xiv (mit Bezug auf die Gestalt des „homo exsulans“).

⁸⁹ Vgl. M.-D. Chenu, La fin de l'ère constantinienne, in: Informations catholiques internationales (Hg.), Un Concile pour notre temps, Paris 1961, 59-87.

Seit der Zeit, in der die Konversion von Kaiser Konstantin die Macht des Römischen Reiches zum ersten Mal an der Seite des Christentums verortete, ist die Geschichte der Kirchen von Fehlentwicklungen geprägt. [...] Zum ersten Mal leben wir wieder in einer Zeit, die an die ersten christlichen Jahrhunderte erinnert, und jene früheren Jahrhunderte geben einen gewissen Anhalt für die Haltung, die wir einnehmen sollen.⁹⁰

Mit dem Begriff der Konstantinischen Ära bezeichnete Chenu ein ganzes Dispositiv komplexer Machtstrukturen, das seit der Konstantinischen Wende nahezu das gesamte Feld abendländischer Religion orientiert hatte – und an dessen Ende er das Konzil als einen neuen Anfang seiner Kirche ‚post Constantinum‘ verortete. Diese wird abermals eine „Märtyrerkirche“⁹¹ sein, die mit den „Kleinen Bischöfen“⁹² des 16. November 1964 auch tatsächlich wieder in den Katakomben angekommen ist und gerade erst alte Begriffe wie Mystagogie, Synodalität, Parrhesia oder Katechumenat wieder zu entdecken beginnt. Wie sehr diese neue Ordnung der Dinge auf strukturellen Analogien eines religiösen Feldes beruht, das von einem Plural hochgradiger Differenz charakterisiert ist, zeigt das folgende prophetische Zitat aus dem Jahre 1906, mit dem sich eine analytische Brücke von der Antike zur späten Moderne schlagen lässt:

Nehmen wir einmal an, [...] Europa wäre Zeuge davon gewesen, wie die Gläubigen die christlichen Kirchen verließen, um Allah oder Brahma zu verehren, die Gebote des Konfuzius oder des Buddha zu befolgen [...]; denken wir uns ein großes Durcheinander [...], in dem arabische Mullahs, [...] tibetanische Lamas, hinduistische Pandits [...] ihre verschiedenen Riten zelebrierten – dann würde dieser Traum, den die Zukunft vielleicht einmal verwirklichen wird, ein ziemlich genaues Bild von der religiösen Zerrissenheit ergeben, in der die alte Welt vor Konstantin verharrte.⁹³

Welche politische Brisanz der „in seiner Prägnanz unverzichtbare Begriff“⁹⁴ der Konstantinischen Ära aktuell besitzt, zeigt Cornel Wests neues Buch *Democracy matters*, das mit einer zentralen Unterscheidung von

⁹⁰ H. Butterfield, *Christianity and History*, London 1949, 135.

⁹¹ Vgl. Ch. Bauer, *Martyrium im Volk Gottes? Politische Theologie nach dem 11. September 2001*, in: R. Bucher / R. Krockauer (Hgg.), *Pastoral und Politik*, Münster 2006 (erscheint demnächst).

⁹² Vgl. L. Betazzi, *Die Gruppe der 'kleinen Bischöfe'*, in: E. Klinger u. a. (Hgg.), *Die globale Verantwortung. Partnerschaften zwischen Pfarreien in Deutschland und Peru*, Würzburg 2001, 17-22.

⁹³ F. Cumont (zit. nach H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums*, Band I, Stuttgart 1995, 5).

⁹⁴ W. Kinzig, *Zur (Un)Modernität der Spätantike. Ein Essay zu Anlass und Leitgedanken eines Symposiums*, in: A. Dörfler-Dierken u. a. (Hgg.), *Christen und Nichtchristen in Spätantike, Neuzeit und Gegenwart. Beginn und Ende des Konstantinischen Zeitalters*, Mandelbachtal-Cambridge 2001, 5-21, 16.

„Constantinian Christians“⁹⁵ wie George W. Bush und „Prophetic Christians“⁹⁶ wie Martin L. King arbeitet. Diese von einem französischen Dominikaner, einem britischen Historiker und einem amerikanischen Philosophen gelegte Fährte des Konstantinischen gilt es mit John H. Yoder (1927-1997), einem der wohl originellsten US-Theologen des 20. Jahrhunderts, aufzunehmen und in Richtung einer Theologie des Exils zu verlängern. Dieser in Deutschland noch immer fast unbekannte Mennonit hat nicht nur schon früh von Exodus und Exil als den „zwei Gesichtern der Befreiung“⁹⁷ gesprochen, sondern auch erste Elemente einer solchen postkonstantinischen Theologie vorgelegt.

Jeremia statt Konstantin

Ein Schlüsseltext hierzu, der 1995 als „Eingangspaper“ eines Kongresses zum Thema *Communities in Exile* vorgetragen wurde, ist mit einer Zeile aus Stefan Zweigs Drama *Jeremias* überschrieben: *See How They Go with Their Face to the Sun*. Dieses Drama Zweigs über den Aufbruch des Volkes Gottes ins Babylonische Exil, dessen theologische Analyse John H. Yoder an den Anfang seines Beitrags stellt, ist getragen von einem fundamentalen Vertrauen, dass Israel jederzeit und allerorten „Gottesland“⁹⁸ findet, da ihm selbst in der „Nacht seiner Kerker“⁹⁹ als Heimat noch das „Herzens Jerusalem“¹⁰⁰ bleibt. Im letzten Bild des Dramas lässt Stefan Zweig den gerade aufbrechenden Zug des Volkes im ersten Morgenlicht deklamieren:

Wir wandern durch Völker, wir wandern durch Zeiten,
Unendliche Straßen des Leidens entlang,
Ewig sind wir die ewig Besiegten,
Niedrige Knechte niedrigen Frons [...].
Wir aber schreiten und schreiten und schreiten
Tiefer hinein in die eigene Kraft,
Die sich aus Erden die Ewigkeiten,
Und aus ihrem Leiden den Gott entrafht.¹⁰¹

Dieser von Stefan Zweig dramatisierte Aufbruch Israels ins Babylonische Exil fand seine Perpetuierung in der Geschichte Israels in jener Diaspora, in der das Volk Gottes noch heute vom „tränensalzenen Brot“¹⁰² der Fremde lebt – siehe den eindrucksvollen Foto-Text-Doppelband *Diaspo-*

⁹⁵ Vgl. ebd., 164-169.

⁹⁶ Vgl. ebd., 153-158, 163f.

⁹⁷ J. H. Yoder, *Exodus and Exile: Two Faces of Liberation*, in: *CrossCurrents* (1973) 3, 279–309.

⁹⁸ S. Zweig, *Jeremias. Eine dramatische Dichtung in neun Bildern*, in: Ders., *Tersites. Jeremias. Zwei Dramen*, Frankfurt/M. 32002, 117-327, 322.

⁹⁹ Vgl. ebd.

¹⁰⁰ Ebd., 323.

¹⁰¹ Ebd., 325f.

¹⁰² Ebd., 324.

ra. *Heimat im Exil*, in dem der Photograph Frédéric Brenner und jüdische Denker wie Jacques Derrida einen zeitgenössischen Bilderbogen von Argentinien bis Usbekistan spannen. Vor diesem Hintergrund lässt sich John H. Yoders Rede vom Exil in den beiden Gestalten des Propheten Jeremia und Kaiser Konstantin idealtypisch personalisieren. Während der „Jeremianic shift“¹⁰³ des Ersten Testaments für die Mission des Judentums steht, als kreative Minorität in der Diaspora des Exils zu leben, beginnt die „Konstantinische Ära“¹⁰⁴ des Christentums damit, dass in der jungen Kirche die „Messianität Jesu durch diejenige Konstantins ersetzt“¹⁰⁵ wurde.

Waren die ersten Christen noch „messianische Juden“¹⁰⁶, so setzte sich unter ihnen schon bald jene „Konstantinische Häresie“¹⁰⁷ durch, gegen deren Machtförmigkeit an den Rändern des Christentums später Freikirchen wie diejenige Yoders entstanden. Nachdem das Christentum mit der Konstantinischen Wende seine „Judaizität“¹⁰⁸ verlor, wurde das Judentum zur „embodied critique“¹⁰⁹ einer Kirche, die auf die Seite der Macht getreten war. Auch wenn mancher Zionismus heute die Versuchung eines „Konstantinischen Judentums“¹¹⁰ in sich trägt, muss jede „De-Konstantinisierung“¹¹¹ des christlichen Volkes Gottes nach dem Ende der Konstantinischen Ära daher mit einer „Re-Judaisierung“¹¹² des Christentums einhergehen. Gemeinsam sind Juden wie Christen gerufen, im Sinne des Propheten Jeremia ihr jeweiliges Exil globaler Diaspora in den Synagogen und Kirchen eines „messianischen Volkes“¹¹³ (LG 9) beider Testamente zu leben.

¹⁰³ J. H. Yoder, „See How They Go with Their Face to the Sun“, in: Ders., *For the Nations. Essays Public and Evangelical*, Grand Rapids-Cambridge 1997, 51-78, 60.

¹⁰⁴ J. H. Yoder, *The otherness of church*, in: Ders., *The Royal Priesthood. Essays Ecclesiological and Ecumenical*, Scottsdale 1998, 54-64, 54.

¹⁰⁵ Yoder, „See How They Go with Their Face to the Sun“, 70.

¹⁰⁶ Ebd., 71.

¹⁰⁷ J. H. Yoder, *Peace without eschatology*, in: Ders., *The Royal Priesthood*, 144-167, 152.

¹⁰⁸ J. H. Yoder, *Jesus the Jewish Pacifist*, in: Ders., *The Jewish-Christian Schism Revisited*, 69-89, 72.

¹⁰⁹ A. E. Weaver, *Constantinianism, Zionism, Diaspora. Toward a Political Theology of Exile and Return*; in: <http://www.mcc.org/respub/occasional/28.html>. (Zugriff vom 14. 2. 2003), 9.

¹¹⁰ Weaver, *Constantinianism, Zionism, Diaspora*, 11.

¹¹¹ Yoder, *The otherness of church*, 55, 64.

¹¹² Weaver, *Constantinianism, Zionism, Diaspora*, 9. Vgl. R. Zerfaß / H. Poensgen (Hgg.), *Die vergessene Wurzel. Das Alte Testament in der Predigt der Kirchen*, Würzburg 1990.

¹¹³ Zum Konzept einer messianischen Ekklesiologie auf dem Boden des Konzils, das im Gespräch mit jüdischen Denkern des 20. Jahrhunderts (vgl. P. Bouretz, *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Paris 2003) weiterzuentwickeln wäre, siehe Ch. Bauer, „Messianisches Volk“ (LG 9). M. Dominique Chenus ekklesiologischer Beitrag zum Zweiten Vatikanum (erscheint demnächst in einer von Thomas Franz herausgegebenen Festschrift zur Emeritierung von Elmar Klinger).

Schlusswort des Dichters

Nach diesem kurzen Rundblick über den Tellerrand deutschsprachiger Pastoraltheologie hinaus gebührt das letzte Wort vorliegender kleinen Festgabe an Rolf Zerfaß einem griechischen Kommunisten: Jannis Ritsos, einem der größten Dichter seines Landes. Oft und gerne zitiert der Jubilar dessen Worte: „Jeder Mensch hat einen Himmel über seiner Wunde und einen kleinen, gesetzeswidrigen Frühlingzetteln in seiner Tasche.“¹¹⁴ Als widerständiger Kommunist war Ritsos während der griechischen Militärdiktatur von 1948 bis 1952 auf verschiedenen KZ-Inseln interniert, wo er seine Gedichte auf kleinen Zetteln zu Papier gebracht und anschließend in Flaschen eingerollt vergraben hat – eine poetische Flaschenpost aus dem Exil, die erst Jahre später geborgen werden konnte:

Am Abend versammeln sich
 die Toten unter den Steinen
 mit manchen Notizen auf ihren Zigarettenschachteln
 mit manchen dichtbeschriebenen Zetteln in ihren Schuhen
 und manchen verbotenen Sternen in ihren Augen.
 Über ihnen wächst der Himmel
 er wächst und vertieft sich
 er wird nicht müde.¹¹⁵

¹¹⁴ Zit. nach Zerfaß, Textpredigt, 242.

¹¹⁵ J. Ritsos, Tagebuch des Exils, München 1979, 127.