

Ministerium verbi divini

Theologische Überlegungen zum Pfarrereitbild¹

Einleitung: Leitbilder in der Diskussion

Leitbilder sind Kommunikationsprodukte. Sie leisten innerhalb einer Gemeinschaft einen Beitrag zur Vermittlung von orientierenden Vorstellungen und vermitteln diese ebenso nach außen. Ihre Stärke liegt in ihrer Prägnanz und in ihrer Kürze.

In einer Gesellschaft, die in besonders starkem Maße von kommunikativen Vollzügen geprägt ist, sind Leitbilder in diesem allgemeinen Sinn unverzichtbar. Welche Leistungsfähigkeit ein für den Pfarrberuf erarbeitetes Leitbild haben könnte – sowohl im Blick auf die Vermittlung dieses Berufs für Interessenten, Studierende, Berufsanfänger, aber auch im Blick auf innerkirchliche Debatten um die Weiterentwicklung dieses Berufsstandes, um Personalstrategieplanungen, um die Ausgestaltung von Dienstaufträgen und dergleichen mehr –, kann in meinem Vortrag ausgespart bleiben. Hier geht es mehr um die theologischen Grundsatzüberlegungen zum Pfarrberuf, um die theologischen Sachanliegen und -argumente, die in solchen Diskussionsprozessen Berücksichtigung finden sollten.

Wie kommen wir zu einem Leitbild?

Prinzipiell sind zwei Wege denkbar: Die erste Möglichkeit sieht vor, von vorgegebenen Leitbildern auszugehen, die reflektiert und hinsichtlich ihrer „Brauchbarkeit“ und Fortschreibung geprüft werden. Die Leitbilddiskussion um den Pfarrberuf erhebt sich ja nicht von einem Nullpunkt aus und selbstverständlich gab es Leitbilder, zumindest implizit, bereits lange bevor sie als solche bezeichnet wurden. Insofern kommt der Leitbilddiskussion um den Pfarrberuf stets auch die Auseinandersetzung mit traditionell geprägten Vorstellungsmustern zu.² Die zweite Möglichkeit besteht darin, Kriterien zu benennen, die als maßgeblich angesehen werden können, und diese dann zu einem Leitbild zu konfigurieren. Ich werde heute vor allem dem zweiten Weg folgen und die Beschäftigung mit implizierten und explizierten Leitbildern nur einleitend aufgreifen. Es liegt auf der Hand, dass beide Wege keineswegs exklusiv zu verstehen sind, denn die Prüfung tradierter Leitbilder bedarf reflektierter Kriterien und die anzulegenden Kriterien erwachsen vor dem Hintergrund eines geschichtlichen Zusammenhangs. Insofern wir es beim Pfarrberuf mit einer historisch gewachsenen Größe zu tun haben, deren Erbschaft stets mit anzutreten ist, enthält die Findung eines Leitbilds also immer auch hermeneutische Anteile. Dies zu übersehen scheint mir eine Schwäche jüngerer Debatten um den Pfarrberuf zu sein. Man generiert Orientierungsmuster aus aktuellen Erfordernissen heraus (also auf der Basis einer empirisch erhobenen Fakten- oder Bedarfslage heraus, die dann merkwürdigerweise als normativ angesetzt wird) oder aber man bedient sich bei sachfremden Strukturen und Typen (Beispiel Ökonomie), die als paradigmatisch angesehen, deren Transfermöglichkeiten und -bedingungen aber nicht weiter reflektiert werden. Man kann diese „Geschichtsvergessenheit“ natürlich auch zur Tugend erheben und dem „hermeneutischen Denken“ zugunsten eines „empirischen“ den Abschied geben (vgl. programmatisch Dieter Becker (z.B. in DPfBl 2/2010, S. 80) oder Wolfgang Nethöfel mit seiner starken Leitbild- bzw. „Leitmodell“theorie gegenüber einer eher „schwachen“, der Gattungsge-

¹ Vortrag zur Klausurtagung des Pfarrverbands am 17.1.2011 in Kassel.

² Ganz abgesehen davon, dass auch der Pfarrverband die Leitbildentwicklung zum Pfarrberuf bereits mit eigenen Überlegungen begleitet hat und dabei ein formuliertes Leitbild vorgelegt hat.

schichte verpflichteten Leitbildtheorie (z.B. in „Pfarrberuf heute“, S. 322ff). Ich halte das für falsch bzw. für kurzsichtig.

Einige Leitbilder mit mehr oder weniger starken Traditionslinien benennt Christoph Dinkel in seinem Vortrag über Amtszeitbegrenzung (DPfBl 4/2010, S. 184ff):

Da ist zunächst das biblisch konnotierte Bild des *Hirten* („Pastor“), das in den 70er und 80er Jahren des letzten Jahrhunderts breite pastoralpsychologische Rezeption erfahren hat. Diese Rezeptionsgeschichte ist freilich nur verständlich, wenn man den metaphorischen Transfer vom „Hirten“ im buchstäblichen Sinn zum „Pastor“ als Seelenhirten bereits vollzogen hat. Denn selbstverständlich ist der „Hirte“ als solcher in vielerlei Hinsicht gerade nicht leitbildtauglich für die Pfarrerrinnenschaft, weder für die des 20. Jahrhunderts noch für die anderer Jahrhunderte. Der metaphorische Transfer ist begründet in biblischen Bildern (das Gleichniswort vom guten Hirten u.a.) und erscheint traditionsgeschichtlich zugespitzt in der Hauptaufgabe der „cura animae“, der Seelen-Sorge, oder anders ausgedrückt: in der Fürsorge des Seelenpastors für das ewige Heil der ihm anvertrauten „Schäfchen“. Die Umschreibung macht die theologische Problematik dieses Leitbilds bereits deutlich: Es ist stark soteriologisch geprägt, haftet an einer zumindest diskutierenswerten Anthropologie, die einseitig die Seele als „Kern“ des religiösen Subjekts hervorhebt, und enthält in der Gegenüberstellung von Pastoren und Gemeindgliedern qua Hirten und Schafen ein ekklesiologisch problematisches Moment. Doch auch die pastoralpsychologische Rezeption des tradierten Hirtenbilds ist um den Preis von Unschärfen erkaufte: Klienten sind keine Schäfchen. Ganz abgesehen davon, dass mit der pastoralpsychologischen Akzentuierung das Phänomen der Gemeinde theologisch unterbewertet bleibt.

Das ist ganz anders bei der zweiten Leitbildmarke, die Dinkel nennt: Seit den 90er Jahren macht sich zunehmend das Bild des Pfarrers bzw. der Pfarrerin als *Manager* breit. Es geht einher mit der Ausrichtung der Kirche am Modell eines Unternehmens. Sieht man in dieser Leitbildentwicklung jedoch nicht nur eine Umwidmung, ausgelöst durch veränderte Tagesordnungen bei der Gestaltung kirchlicher Organisationsaufgaben in Zeiten knappen Geldes und in Zeiten der Verminderungen im Mitgliederbestand, so kann man immerhin positiv würdigen, dass auf diesem Wege die Komplexität kirchengemeindlicher Arbeit erkannt und als Herausforderung angenommen ist. Angesichts der ausdifferenzierten Organisationsstruktur einer örtlichen Kirchengemeindearbeit bis hinein in die zahlreichen von Ehrenamtlichen geleisteten Dienste scheint „Führen und Leiten“ tatsächlich ein zentrales Erfordernis pfarramtlicher Praxis zu sein. Die Kybernetik als klassische Disziplin Praktischer Theologie lässt sich über derlei Applikationen neu entdecken und zugleich kann dem Leitbild des Gemeindemanagements ein hohes Maß an Realitätsnähe attestiert werden. Doch Realitätsnähe kann auch zwanghaft sein, wenn sie zur bloßen Ankopplung an eine für normativ gehaltene Kraft des Faktischen gerät. Außerdem hat das Leitbild „Manager“ bezogen auf den Pfarrberuf zwei entscheidende Nachteile: In der Kirche gibt es kein Produkt und es gibt keine Kunden. Man *kann* kirchengemeindliche Arbeit zweifellos so beschreiben. Ich behaupte jedoch, dass auf dem Wege dieser Beschreibung die theologisch sachgemäße Bestimmung des Evangeliums ebenso verloren geht wie die theologisch sachgemäße Erfassung der Zugehörigkeitsbeziehung der Gemeindeglieder zu ihrer Kirche.

Ich möchte an dieser Stelle nicht weiter auf die Kritik des Leitbilds vom Pfarrer/von der Pfarrerin als Manager eingehen, sondern verweise in diesem Zusammenhang auf Hans-Martin Dobers lesenwerten Beitrag „Pfarrer sein unter Markt-Bedingungen“ (DPfBl 4/2009, S. 196ff). Dober leistet dort eine klare kritische Würdigung dieser Leitbildmarke – und dies nicht nur in der kybernetisch notwendigen Beschränkung eines ursprünglich aus der Ökonomie stammenden und damit zunächst einmal ekklesiologiefremden Orientierungsmusters, das hier implementiert werden

soll und deshalb der theologischen Kritik bedarf. Er richtet zugleich den Blick auf eine weiterführende theologische Bestimmung von Kirche und Pfarramt. Dabei beschreibt Dober die Rückwendung pastoraler Leitungskompetenz vom organisierenden zum symbolisierenden Handeln. Schleiermachers Distinktion steht bei Dober im Hintergrund und öffnet die Tür zu einem Verständnis des Pfarrberufs als „geistlichem“ Leiter im besten Sinne des Wortes. Denn die Aufgabe des Pfarrers/der Pfarrerin wäre damit genau an der Schnittstelle von Religion und Alltag, Glaube und Erfahrung angesiedelt. Dober spricht von der notwendigen „Erfahrung mit der Erfahrung“ und deutet auf diese Weise den transzendentalen Modus theologischen Arbeitens an: sie knüpft an die immanenten Lebenswelten an, an denen wir als Menschen selbstverständlich partizipieren, und bringt darin die spezifische Perspektive des Glaubens ein. Als Beispiele, an denen Dober zeigt, worin sich „religiöse Erfahrung“ als „Erfahrung mit der Erfahrung“ konkretisiert, nennt er die Gleichnisse Jesu, die Praxis des Abendmahls und das theologische Symbol der Gabe. Man kann in der Abfolge der ersten beiden bei Dinkel genannten Leitbilder durchaus so etwas wie einen Paradigmenwechsel sehen: vom seelsorgerlich-psychotherapeutischen zum kybernetisch-ökonomischen Leitmodell. Dinkel erwähnt daneben jedoch noch zwei weitere Leitbilder: die Predigerin und das apostolische Ideal des Wanderradikalen. Während letzteres – wie Dinkel in seinem Beitrag zeigt – schon soziologisch kaum noch anschlussfähig an unsere aktuelle Berufspraxis erscheint und allenfalls als prophetisch quer in unsere Praxis und Routine eingeschossener archetypischer Fremdkörper verstanden werden kann³, hält sich das Leitbild des Predigers/der Predigerin hartnäckig, wenn auch aktuell mehr im Hintergrund. Dinkel begreift unter dem Titel des Predigers auch das reformatorisch entwickelte Moment der religiösen Bildung und den Aspekt des Lehrens im Sinne der Anleitung zur theologischen Selbsttätigkeit mit ein. So gesehen dürfte die Stärke dieses Leitbilds zugleich seine Schwäche sein, denn die Konzentration auf die Sache der Verkündigung (inklusive Lehre) droht in Einförmigkeit oder Entfremdung zu enden. Einförmig, man kann auch sagen: eindimensional, wäre in diesem Sinne jedes Leitbild, das die Komplexität pfarramtlicher Aufgaben bei aller sinnvollen, theologisch legitimierten und geforderten Reduktion nicht mehr in den Blick kommt. Entfremdet und entfremdend wäre ein Leitbild, das in seiner Idealisierung einer Ursprungs- oder Fundamentalfunktion, wie sie die Verkündigung zweifellos darstellt, den Anschluss an die reale kirchliche Praxis aus den Augen verloren hat oder aber diese nur hinsichtlich ihrer reduzierten Richtschnur des Predigens wahrnehmen möchte (eine Problematik, in die sich bereits die Dialektische Theologie mit – wie ich meine – wenig überzeugendem „Erfolg“ begeben hat).

Deshalb möchte ich im Hauptteil meiner Ausführungen den Balanceakt zwischen theologisch notwendiger Reduktion und komplexer kirchlicher Realität wagen. Doch zuvor rufe ich zwei weitere Diskussionsmarken in Erinnerung, die unser Nachdenken über ein Pfarrleitbild mit prägen und auch weiterhin prägen werden. Sie können ebenfalls anhand kurzer Übersichten vergegenwärtigt werden.

Die eine ist die an Vorschlägen zur Pfarrbildreflexion reiche Diskussionslage der letzten zwanzig Jahre. Einen typologischen Überblick hierzu liefert Dieter Becker, Pfarrberufe zwischen Praxis und Theorie, S. 144ff – in Tabellenform auf S. 182.

Becker unterscheidet hierbei sieben Typen von Pfarrberufsmodellen, die er hinsichtlich ihrer Zugangsvarianten definiert als

- berufssoziologisch: das „Professionsmodell“ von Isolde Karle
- organisierend: das „Generalistenmodell“ der EKKW

³ Immerhin erscheint das Leitbild des „clerus vagans“ im Ansatz wiederbelebt im Leuchtfeuer 5 des EKD-Impulspapiers: Pfarrer und Pfarrerinnen werden „ein neues Selbstbewusstsein als wandernde Prediger entwickeln, die für die frühe Christenheit von entscheidender Bedeutung waren.“ (S. 69)

- strukturell-ekklesiologisch: das Modell der kirchlichen Orte („Locusmodell“) von Uta Pohl-Patalong
- berufsgruppenspezifisch: das an der Verbesserung der pastoralen Arbeitssituation gegenüber dem „Arbeitgeber“ Kirche orientierte „Förderungsmodell“ des Pfarrverbands
- dienstrechtlich: das regelungstechnisch ausgerichtete „Gestaltungsmodell“ der EKBO
- fragmentarisch, besser: „pastoraltheologisch“: das Modell personaler Identität (unter den Bedingungen fragmentarischen Daseins) von Michael Klessmann
- funktional: das „Perspektivenmodell“ der EKHN

Man kann über diese Typisierung samt der zugrunde gelegten Kriterien sowie die begriffliche Fassung der alternativ verstandenen Optionen streiten, erst recht über Beckers Darstellung und Bewertung derselben (ich habe ebenfalls meine Anfragen daran), doch immerhin bietet er uns einen Strauß von Positionierungen in der Debatte an, die als Impulse die weitere Diskussion begleiten können.

Die zweite Diskussionsmarke, die ich hier erwähne, sind drei neuere Entwürfe und Diskussionsbeiträge aus dem Bereich praktisch-theologischer wie kirchenleitender Arbeit:

1. Christian Grethlein, *Pfarrer – ein theologischer Beruf!?* (2009)
2. Ulrike Wagner-Rau, *Auf der Schwelle. Das Pfarramt im Prozess kirchlichen Wandels* (2009)
3. Volker Lehnert/Nikolaus Schneider, *Berufen – wozu? Zur gegenwärtigen Diskussion um das Pfarrbild in der evangelischen Kirche* (2009)

Zu den beiden erst genannten Titeln erschien jüngst eine vergleichende Besprechung von Uta Pohl-Patalong⁴. Pohl-Patalong benennt hier vier Aspekte, unter denen sie die Entwürfe von Grethlein und Wagner-Rau liest und auswertet: a) die theologische Fundierung des Pfarrberufs und seiner Aufgaben und damit zugleich die ekklesiologische bzw. kirchentheoretische Ausrichtung, die hierbei Pate stand, sowie die Frage nach der theologischen Qualifikation des Pfarrberufs und der Organisation der Ausbildung hierfür, b) die Frage nach der Berufsförmigkeit des Pfarrberufs im Sinne typischer professionstheoretischer Aspekte wie etwa die Distinktion zwischen Arbeit und Freizeit oder Privatleben und Öffentlichkeit, c) ein pastorales Leitbild im expliziten Sinne, das die Ausführungen bündelt, d) die Berücksichtigung der Genderthematik.

Zweifellos werden v.a. die Aspekte der Berufsförmigkeit des Pfarrberufs sowie die Genderthematik nachdrücklichen Einfluss auf unsere weitere Diskussion hier gewinnen. Ich belasse es hier bei zwei Bemerkungen: Erstens: Konkrete Desiderate einer Flexibilisierung hinsichtlich der konkreten und praktischen Gestaltung des Pfarrberufs wie etwa der Wunsch nach Teildienststellen, nach Abkoppelung einer Privatsphäre vom Dienstauftrag, nach Lockerung der Präsenzpflcht sowie nach Funktionsgliederungen innerhalb eines lokalen kollegialen Verbundes stehen zumindest in Spannung zur strengen professionstheoretischen Grundlegung des Pfarrberufs. Dies hat Isolde Karle immer wieder betont⁵. Zweitens: Die Genderthematik ist keine rein formale Frage nach dem Motto: „Wie hältst du es mit der inklusiven Sprache?“ Sie rührt vielmehr an die Grundsätze einer pfarrberuflichen Praxis, die in einer rund 2000jährigen Geschichte männlicher Rollendominanz eingeübt und angewöhnt wurden. Inwieweit hier Aspekte eines spezifisch männlichen Arbeitsverständnisses und -ethos ganz selbstverständlich mit eingewandert sind, die prinzipiell disponibel erscheinen, muss erst noch diskutiert werden (auch insofern ist der Beitrag von Cornelia

⁴ „Pastoraltheologie“ 12/2010, S. 506ff.

⁵ Vgl. z.B. „Wozu Pfarrerinnen und Pfarrer, wenn doch alle Priester sind?“, DPfBl 1/2009, S. 3ff.

Schlarb, „Seit 2000 Jahren im Amt – mit und ohne Würden“ (DPfBl 12/2010), wertvoll und mehr als lediglich eine historische Reminiszenz).

Hauptteil: Drei theologische Aspekte zur Diskussion um ein Leitbild des Pfarrberufs

Nun aber zum Hauptteil meines Vortrags. Sein Schwerpunkt – so der Auftrag an mich – ist die theologische Fundierung einer weiterführenden Leitbilddiskussion. Ich möchte hier drei Aspekte unterscheiden und einbringen: Zunächst soll es um die „Kernaufgaben“ des Pfarrberufs gehen, um theologische „Basics“ also, für die auch die Ausbildung (gleich in welcher Phase – Studium oder Vikariat) qualifizieren soll. In einem zweiten Teil werde ich mich Spezifizierungen und Ausdifferenzierungen im Pfarrberuf widmen. Ein dritter Teil soll schließlich die notwendigen „Freiräume“ thematisieren. Gemeint ist hier eine Sphäre der Selbstgestaltungspraxis, die sich v.a. in den Aspekten von nicht-institutionalisierter Fortbildung und Persönlichkeitsbildung entfaltet.

I: Die „Kernaufgaben“ des Pfarrberufs

Die Überschrift macht bereits klar, dass ich davon ausgehe, dass es so etwas wie „Kernaufgaben“ des Pfarrberufs gibt und dass diese definierbar sind, d.h. die aktuelle und gewachsene Komplexität des Pfarrberufs macht dessen Erscheinungsformen (zumindest innerhalb der kulturellen Rahmenbedingungen, die wir hier berücksichtigen) theologisch gesehen nicht beliebig. Sie sind vielmehr als Entfaltungen eines Ensembles von zentralen Funktionen zu verstehen, die dem Pfarrberuf anhaften. Es erscheint daher mindestens genauso sinnvoll, sich über die fundamentalen Standards des Pfarrberufs zu verständigen wie über die fundamentalen Standards der Lebensformen von Kirche, die wir ja auch bei aller Vielfalt nicht für schlechthin beliebig halten, wobei freilich das eine, die Theologie des Pfarrberufs, mit dem anderen, der Ekklesiologie, zusammenhängt. Ich nehme mir daher an dieser Stelle etwas ausführlicher Raum, um mein theologisches Verständnis von Kirche zu erläutern, aus dem sich die theologischen Überlegungen zum Pfarrberuf ergeben.⁶

Das Wesen der Kirche

Ihrem Wesen nach kann „Kirche“ theologisch als die durch das Wort Gottes vom Evangelium in Jesus Christus im Heiligen Geist gesammelte und geeinte Gemeinschaft des Glaubens begriffen werden. Das klingt traditionell, ist es auch, und muss daher etwas näher erläutert werden. Wichtig an dieser begrifflichen Formulierung ist mir zunächst die trinitarische Struktur, sodann ferner die Grundlegung der Kirche im Wort Gottes einerseits und im Werk des Heiligen Geistes andererseits. Der Terminus „Wort“ ist dabei nicht im Sinne eines Logozentrismus zu verstehen. Ich meine damit auch nicht die Präferenz eines sprachlichen Mitteilungsgeschehens vor einem nicht-sprachlichen. Der Ausdruck „Wort“ hat hier vielmehr lediglich die Funktion eines, mit einer gewissen Tradition und Konvention versehenen Kürzels, das für das von Gott her verwirklichte Offenbarungsgeschehen seines Wesens und Willens steht. In anderen Vermittlungskontexten könnte ebenso gut von einem Zeichen, einem Symbol, einem Bild (nicht Bildnis!), einer Tat, einem Ereignis etc. gesprochen werden.

⁶ Vgl. dazu ausführlicher meine Habilitationsschrift „Pluralismusfähige Ekklesiologie. Zum Selbstverständnis der evangelischen Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft“ (Leipzig 2008).

Seine inhaltliche Qualifikation erfährt das „Wort Gottes“ als „Evangelium von Jesus Christus“, womit gemeint ist, dass sich der dem Menschen zugute kommende Heilswille Gottes in der Gestalt Jesu als des Heil schaffenden Christus manifestiert hat. Dieses „Evangelium von Jesus Christus“ hat dabei mindestens folgende fünf Dimensionen⁷:

Es ist erstens als die Wiederherstellung des durch die „Sünde“ gestörten Verhältnisses des Menschen zu Gott und damit als Wiederinkraftsetzung der geschöpflichen Würde des Menschen zu sehen. Dies bedeutet, dass – zweitens – der Mensch ein neues, gewandeltes Verhältnis zu sich selbst erhält. Zugleich wandelt sich – drittens – die Beziehungsstruktur der Mitmenschlichkeit und interhumanen Koexistenz, und zwar unabhängig von der Möglichkeit, zwischen Menschen gleicher Gesinnung und solchen ungleicher Gesinnung unterscheiden zu können. Viertens wirkt das Evangelium von Jesus Christus gemeinschaftsbildend, d.h. es verändert nicht nur bestehende Beziehungsverhältnisse, sondern schafft einen neuen menscheitsumgreifenden Beziehungsraum, nämlich die als „Gemeinschaft der Glaubenden“ bezeichnete „Kirche“. Damit kommt das Wort Gottes vom Evangelium in Jesus Christus gerade in der Kirche hinsichtlich einer seiner Dimensionen zum Ziel. Fünftens aber stiftet das Evangelium von Jesus Christus ein verändertes Verhältnis des Menschen zur gesamten (transhumanen) Schöpfung, was in eschatologischer Perspektive mit dem Symbol der „Neuen Schöpfung“ oder dem „Neuen Himmel und der Neuen Erde“ zum Ausdruck gebracht wird.

Für den ökumenischen Kontext wichtig ist ferner der Hinweis darauf, dass dieses so qualifizierte Wort Gottes und das Wirken des Heiligen Geistes den der Kirche in ihrer Vielgestaltigkeit vorausgehenden Grund ihrer Sammlung und ihrer Einheit ausmachen. Von daher kann Kirche in ihren Wesenseigenschaften verstanden werden als die eine, heilige, apostolische Kirche (sofern damit nicht das apostolische Amt, sondern das apostolische Zeugnis gemeint ist) und als die katholische Kirche (sofern damit die weltumspannende Kirche und nicht eine konfessionspolitische Größe gemeint ist).

Kirche als Gemeinschaft des Glaubens

Ich verstehe „Kirche“ als Gemeinschaft des Glaubens. Was heißt das? Die Formulierung „Gemeinschaft des Glaubens“ soll gegenüber der sich aus dem Apostolischen Credo möglicherweise nahelegenden Rede von der „Gemeinschaft der Glaubenden“ die kollektive Dimension des Glaubens selbst betonen. Sie wehrt zugleich dem Anschein, Kirche sei als sekundäres Moment der Vereinigung von (religiösen) Subjekten zu verstehen, die auch unabhängig von dieser Gemeinschaftsbindung als Glaubende verstanden werden könnten. Stattdessen erhebt die Formulierung „Gemeinschaft des Glaubens“ den Anspruch, dass christlicher Glaube adäquat eben nur in einer doppelten Bezogenheit auf Gemeinschaft erfasst wird: Nach der einen Seite wird er aus der Erfahrung von Gemeinschaft geboren, nach der anderen läuft er stets auf die Stiftung von Gemeinschaft hinaus. Christlicher Glaube entsteht aus Gemeinschaft – das ist der Kern jenes Satzes, dass der Glaube aus dem Hören kommt. Diese Aussage weist ebenso wie die Formel vom „Wort Gottes“ die gemeinschaftliche Dimension im Sinne einer durch kommunikative Prozesse vermittelten Gemeinschaft des Glaubens auf, denn ebenso wie das „Wort“ nur im Rahmen eines Kommunikationsgeschehens Sinn macht gilt dies auch für den Glauben. Umgekehrt zielt Glaube

⁷ Vgl. die ähnliche, wenn auch mit etwas anderer Gewichtung versehene und m. E. nicht ganz konsequent durchgehaltene Entfaltung bei Wolfgang Huber, *Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*, Gütersloh 1999, S. 115ff. Aus dieser dreifachen Bestimmung des „Grundes der Kirche“ erwachsen bei Huber dann sowohl die Grundanliegen einer „öffentlichen Theologie“ (S. 118ff) wie auch die „sekundären Kennzeichen“ der Kirche (S. 158ff).

auf Gemeinschaft, wie das die Mahlgemeinschaft im Namen Jesu Christi auf eindrückliche Weise belegt. Glaube gestaltet Gemeinschaft und gemeinschaftliche Prozesse und Handlungen.

Geglaubte und sichtbare Kirche

Wir haben es in diesen Ausführungen bislang mit der theologisch entfalteten Wesensbestimmung der Kirche, näherhin mit der geglaubten Kirche zu tun. Der Glaube ist eine Dimension unserer Lebenswirklichkeit, die an ihr und in ihr nicht erschöpfend und mit letzter Eindeutigkeit aufgezeigt und gewissermaßen andemonstriert werden kann, sondern bleibt stets auch Wagnis und von der geschichtlichen Offenheit unserer Existenz wie von der Unverfügbarkeit Gottes und seiner Transzendenz her in der Schweben. Deshalb ist „Kirche“, sofern sie „Gemeinschaft des Glaubens“ ist, theologisch zwar beschreibbar, aber nicht abschließend und vollständig empirisch aufweisbar. Demgegenüber drängt die Frage nach der Konkretion des Wortes Gottes und des Wirkens des Heiligen Geistes in der Lebenswirklichkeit des Menschen auf die Frage nach der Erkennbarkeit der Kirche und auf die Benennung von Identifikationskriterien, den sogenannten „notae ecclesiae“. Notwendig wird die Frage nach der Erkennbarkeit auch als Unterscheidung zwischen „wahrer“ und „falscher“ Kirche in der Zwiespältigkeit schuldverstrickten menschlichen Daseins. Eben hierzu dienen die „notae“.⁸ Zweifellos ist es Sinn und Funktion dieser Identifikationskriterien, dass sie auf die Wesensbestimmung der Kirche rückbeziehbar sein müssen. Inwieweit diese aber *ausschließlich* in Wort und Sakrament oder eben auch in weiteren „sekundären“ Kennzeichen wie z.B. der Bildungsverantwortung und der diakonischen Kultur des Helfens gefunden werden können bzw. was genauer unter der Formel „Wort und Sakrament“ zu verstehen ist, ist freilich eine weiter gehende Frage: Ich halte Wort und Sakrament für unverzichtbare und insofern „primäre“ Kennzeichen. Gleichwohl ist die Diskussion um ihre inhaltliche Füllung sowie um „sekundäre“ Kennzeichen eine theologisch spannende, weil offene, und eine ekklesiologisch gebotene Auseinandersetzung.⁹

Verstehen wir nun „Kirche“ näherhin als Kommunikationsgemeinschaft des Glaubens, so kann die theologische Verknüpfung der geglaubten Kirche im Sinne jener „Gemeinschaft des Glaubens“ mit der sichtbaren Kirche im Sinne einer konkreten Sozialform, die real besteht, um kommunikative Prozesse im Glauben und aus dem Glauben heraus zu gestalten, auch über einen theologisch gefüllten Begriff der Kommunikation geleistet werden: Der sich in der Kirche als sichtbarer Sozialgemeinschaft vollziehende Prozess der Kommunikation des Glaubens hat – bildlich gesprochen – eine Innenseite und eine Außenseite. Die „Außenseite“ ist die Objektivation des Glaubens in Gestalt von biblischen Texten, Bekenntnissen, Liturgien, Gebeten, Predigten, Agenden, kirchlichen Ordnungen etc. Die „Innenseite“ ist das Bezugsfeld, das der Glaube dieser Kommunikationsgemeinschaft bietet. Theologisch gesehen bewegt sich alle Kommunikation der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden (!) in einem spezifischen Horizont – dem Horizont des Glaubens. Ich spreche hier aber lieber von der „Innenseite“, weil dieser Ausdruck verständlich machen kann, dass alle Objektivationen im kommunikativen Mitteilungsgeschehen des Glaubens von einem inneren Anliegen her bestehen, um des willen sie da sind. Sie sind – paulinisch gesprochen – die „Gefäße“ unserer Glaubenskommunikation und als solche endlich, zerbrechlich, vergänglich. Das Verhältnis von Innen- und Außenseite darf dabei nicht so verstanden werden, dass die Außenseite die Innenseite verschlingt (wie etwa jede säkularistische Theorie Kirche verstehen würde), oder umgekehrt, dass die Innenseite zweifelsfrei die Außenseite definiert, insofern sie

⁸ Vgl. dazu CA VII sowie Wilfried Härle, Dogmatik, Berlin/New York 1995, S. 575f.

⁹ Vgl. dazu meinen Beitrag „Das ‚Sakrament‘ diakonischen Handelns“ in: Peter Haigis / Doris Lax (Hrsg.), Brücken der Versöhnung. Festschrift für Gert Hummel zum 70. Geburtstag 2003, Münster / Hamburg / London 2003, S. 349-365.

immer und notwendig zu eben diesen und nicht anderen Objektivationen führt (das wäre die römisch-katholische Variante). Denn die geschichtliche Realität von Kirche verhält sich zu ihrem göttlichen oder geistlichen Ursprung, theologisch gesprochen: zu ihrer Norm, wechselwirksam, insofern die eine Seite die andere immer wieder einholt: Christen verstehen ihren Glauben in der Gestalt seiner Objektivationen und sie verstehen diese Objektivationen im Horizont ihres Glaubens.

Kirche im theologischen Sinne kann also umschrieben werden als die Gemeinschaft derer, die zu einem Prozess der Verständigung *in* ihrem und *über* ihren Glauben bewegt werden. Die von mir hier gewählte Bezeichnung des Modus eines „Bewegt-Werdens“ hat den Sinn, theologisch die letztendliche Unverfügbarkeit dieses Kommunikationsprozesses zum Ausdruck zu bringen. Er wird eben nicht von der sichtbaren Kirche als einer Institution sozialer Gemeinschaft erzeugt, wenngleich sichtbare Kirche in diesem Sinn zu den Objektivationen und damit zur Außenseite dieses Prozesses beiträgt, ja selbst ein Element dieser Objektivation ist. Vielmehr gründet sich die sichtbare Kirche als institutionelle Form konkreter Kommunikationsprozesse des Glaubens auf die geglaubte Kirche im Sinne jener Gemeinschaft des Glaubens, die wiederum dessen prinzipielle kommunikative Dimension meint.

In jedem Fall ist die Kirche in ihrer primären Bedeutung als (Kommunikations-)Gemeinschaft des Glaubens zu verstehen und abgeleitet in ihrer sekundären Bedeutung konkrete Institution dieses ihrem Wesensprinzip entsprechenden Kommunikationsvollzugs. In beiderlei Hinsicht aber ist sie konstituiert durch die kommunizierte Offenbarung Gottes, nämlich durch das Wort Gottes im Evangelium von Jesus Christus, und zwar *als* Gemeinschaft des Glaubens wie *als* konkrete Glaubenskommunikation der Glaubenden – fachterminologisch gesprochen: Sie ist „creatura verbi Divini“ *als* „communio fidei“ und *als* „communicatio fideorum“. Hier konvergieren göttliche Offenbarung und göttlich gewirkter Glaube im Begriff des gemeinschaftsbildenden Wortes Gottes, was sich recht verstanden als biblisch erweist, wenn wir beispielsweise an das Auftreten der Propheten oder an die Verkündigung der Osterbotschaft denken.

Kirche als Handlungsgemeinschaft

Kirche ist allerdings nicht nur eine Kommunikationsgemeinschaft im Sinne der Bewegung und des Bewegtseins in und zu einem Prozess der Verständigung des Glaubens, sie stellt vielmehr auch eine Handlungsgemeinschaft dar. Der Glaube gibt ja nicht nur zu verstehen, er fordert zugleich zum Handeln heraus, weil sich die leiblich-seelisch-geistige Existenz des Menschen nie nur verstehend, sondern immer auch handelnd vollzieht. Ich möchte die Aspekte „Kommunikation“ und „Handlung“ hier nicht gegeneinander ausspielen, sondern in einer bestimmten Hinsicht differenzieren und schärfen. Wie könnte dies aussehen?

Gehen wir von einem erweiterten Handlungsbegriff aus, so lässt sich Handeln hinsichtlich seiner Zielbestimmung differenzieren einmal als ein Handeln, das der Vergegenwärtigung dient (präsentatives oder darstellendes Handeln), zum anderen als ein Handeln, das der Herstellung dient (produktives oder bewirkendes Handeln). Im ersten Fall werden durch verschiedene Weisen des Ausdruckshandelns Aspekte des Gottes-, Selbst- und Weltverhältnisses in symbolischer Form zur Darstellung gebracht. In kirchlicher Perspektive gehören zu diesen symbolischen Darstellungsformen alle gottesdienstlichen Vollzüge, die verkündigenden, liturgischen und sakramentalen Handlungsweisen, konfessorische und dialogische Akte im Feld binnenkirchlicher wie außerkirchlicher Öffentlichkeit, aber auch die lehrenden und lernenden Vollzüge der Bildungsarbeit sowie die seelsorgerliche Aufgabe, sofern es ihr vor allem um den Aspekt der *communio*, der geistlichen Begleitung oder der Beichtarbeit zu tun ist. Im weitesten Sinne basiert Kommunikati-

on daher natürlich selbst auf Handlungsvollzügen, insofern Kommunikation eben gar nicht anders als handelnd realisiert werden kann.

Wird demgegenüber vom Handlungsaspekt im Unterschied zum Kommunikationsaspekt der Gemeinschaft des Glaubens gesprochen, so ist damit vor allem das Wirkhandeln im Sinne der gestaltenden Veränderung oder Entwicklung von Tatbeständen im personalen, interpersonalen, also sozialen, und im semipersonalen, also die nicht-humane, natürliche Umwelt des Menschen betreffenden Lebensvollzug gemeint. Kirchliches Handeln umfasst hierbei vor allem die Handlungsweisen therapeutischer, karitativer und gesellschaftsdiakonischer (bisweilen auch kultureller und politischer) Praxis auf allen Feldern öffentlicher Gestaltungsarbeit. Selbstverständlich bleiben beide Grundformen menschlichen bzw. kirchlichen Handelns auch insofern aufeinander bezogen, als jedes Wirkhandeln immer auch auf die kommunikative Verständigung über seine Zwecksetzungen drängt, während jedes Ausdruckshandeln immer auch die Initiierung von Gestaltungszielen für das bewirkende Handeln im Blick hat.

Ohne an dieser Stelle eine wertende Hierarchie zwischen präsentativem und produktivem Handeln einführen zu wollen, so ist doch, wenn es um die Wirklichkeit der Kirche als Gemeinschaft des Glaubens geht, eine unseren geschichtlich-linearen Lebensprozessen entsprechende Ordnung zu erkennen. Selbstverständlich führt das Zeugnis zur Tat, doch es ist eben das *Zeugnis*, das zur Tat wird. Historisch beginnt das geschichtliche Werden von Kirche als Kommunikations- und Handlungsgemeinschaft daher immer mit dem präsentativen Akt, dem der produktive um der Gestaltung von Kirche willen notwendig folgt, aber eben *folgt*.

Diese doppelte Notwendigkeit wurde in der geschichtlichen Gestaltung von Kirche von Anfang an gesehen und dementsprechend auch institutionalisiert, nämlich in Gestalt einer doppelten Berufspraxis: der des Verkündigens und Lehrens einerseits und der des „Dienens“ im Sinne der Diakonia andererseits (ich halte selbst den Begriff des „Dienens“ hier für unzureichend, weil er im Deutschen immer ein Herrschaftsgefälle impliziert; mir ist aber noch keine bessere Übersetzung für „Diakonia“ bzw. den Beruf des „Diakons“ eingefallen – in jedem Fall sollte deutlich geworden sein, dass es dabei keineswegs um Hilfsdienste oder dergleichen, sondern um einen eigenständigen und ekklesiologisch notwendigen, wenngleich historisch nach-folgenden Arbeits- und Aufgabenbereich kirchlicher Gestaltungsarbeit geht).

Das ministerium verbi divini

Mein weiteres Augenmerk ist an dieser Stelle auf die Aufgaben im präsentativen Akt der Gestaltung von Kirche resp. auf die Glaubenskommunikation gerichtet. Der historisch aus der Praxis des Verkündigens und Lehrens entwickelte Pfarrberuf kann als *exponierte* Wahrnehmung dieser kommunikativen Lebensäußerung von Kirche verstanden werden. Er ist das *ministerium verbi divini* und enthält in dieser Amtsbeschreibung ein doppeltes Mandat: das aus der theologischen Ekklesiologie heraus entwickelte im Verkündigungsdienst des Evangeliums liegende Mandat Gottes und das Mandat der Gemeinde Jesu Christi, das den Mandatsträgern – auf welchen strukturellen Wegen auch immer – delegiert wird.¹⁰

In historischer wie empirischer Perspektive ist diese exponierte Wahrnehmung notwendig, da die Institution des Verkündigens und Lehrens (ich gebrauche hier vorerst diesen Dual als Kürzel und präzisiere ihn später) der ordentlichen Einrichtung und Durchführung in einem Gemeinschaftsverbund bedarf. Und genau hinsichtlich dieser Exposition ist der Pfarrberuf auch gegenüber ei-

¹⁰ Vgl. zum Verhältnis von Stiftungs- und Delegationsprinzip im Pfarramt Nikolaus Schneider/Volker A. Lehnert, Berufen – wozu? Zu gegenwärtigen Diskussion um das Pfarrbild in der Evangelischen Kirche, Neukirchen 2009, S. 40ff.

nem „allgemeinen Priestertum“ bzw. einem „Priestertum aller Glaubenden“ unverzichtbar.¹¹ Der Gedanke des allgemeinen Priestertums muss historisch aus der Kontroversposition der Reformation gegenüber der römisch-katholischen Idee eines besonderen kirchlichen Heilsmittlerstandes begriffen werden. Er trägt daher zunächst soteriologische Züge und beschreibt die Relation zwischen dem einzelnen Gläubigen und Gott. Erst sekundär wächst es dann auch der protestantischen Ekklesiologie zu, insofern es zur Gemeinschaft des Glaubenden gehört, dass es in ihr keine Hierarchien bezüglich der Heilsmittlung gibt, sondern in der Glaubenskommunikation alle an allen teilhaben. Die geglaubte Kirche als Gemeinschaft des Glaubens ist deshalb Gemeinschaft in diesem Sinne eines wechselseitigen Priestertums aller Gläubigen. Wie die sichtbare Kirche gegenüber der verborgenen jedoch der Identifikationskriterien von Wort und Sakrament bedarf, so bedarf die Glaubenskommunikation der sichtbaren Kirche der Exposition eines bestimmten identifizierbaren Zeugendienstes (in Verkündigung, Seelsorge und Lehre), das im *ministerium verbi divini* zur Erscheinung kommt. Das bedeutet, dass nach Möglichkeit und im Idealfall jeder und jede in der Kirche zum Verkündigen und Lehren befähigt sein möge und in seinem Stand und Ort Zeugnis und Auskunft über seinen/ihren Glauben möge geben und damit zur Glaubenskommunikation möge beitragen können, nicht aber jeder und jede dazu ordentlich berufen ist und auch nicht berufen sein kann. Genau genommen könnte man davon sprechen, dass die Einrichtung eines ordentlichen Pfarramts (im Sinne jenes *ministerium*) einerseits die konsequente Folge der allgemeinen Glaubenskommunikation ist, wie sie durch das Wort Gottes ermöglicht wird – und zwar unter den Bedingungen unserer sichtbaren, irdischen Wirklichkeit. Zum anderen ist es seinerseits die Möglichkeitsbedingung dafür, dass sich das Priestertum aller Glaubenden unter irdischen Bedingungen auch realisieren kann, also Voraussetzung für dessen empirische Entwicklung. Nur in diesem Sinn ist die Argumentation eines „geistlichen Notrechts“ hinsichtlich der allgemeinen Ausübung von Verkündigung und Sakramentsverwaltung dann auch logisch. Nämlich insofern dieses Notrecht *lege artis* nicht vorgesehen und deshalb Notrecht, andererseits geistlich vorbereitet und deshalb prinzipiell möglich ist. Dem Respekt gegenüber der in der Exposition des *ministerium verbi divini* zum Ausdruck kommenden Ordnung der sichtbaren Kirche und dem Bewusstsein für Gewicht und Rang der damit verbundenen Aufgabe für die Gestaltung von Kirche entsprechen dabei Ordination und theologische Ausbildung und damit die Form des ordentlichen Pfarrberufs.

Zentrale Aufgabenstellungen dieses ministerium verbi divini

In der historischen Gestalt, die unserer Kirche zugewachsen ist und die anhand der von mir hier geleisteten theologischen Grundlegung über Schrift und Bekenntnis als theologisch sachgemäß ausgewiesen werden kann (ich erspare mir an dieser Stelle weitere differenzierte Begründungs- und Ausführungsgänge quer durch die gestaltgebenden Instanzen wie Bibel, Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen), können drei vorrangige und eine nachrangige Aufgabenstellung für die Entfaltung des ordentlichen Pfarrberufs genannt werden:

- Verkündigung und Gottesdienst
- Seelsorge und Kasualien
- Bildung und Unterricht

sowie

- Mitarbeiterbegleitung und theologische (!) Gemeindeleitung.

Dazu in aller Kürze einige Anmerkungen: Der Dual „Verkündigung und Gottesdienst“ bezieht sich auf die regelmäßige wie besondere Gestaltungsaufgabe des Zeugnisdienstes in der aktuell

¹¹ Vgl. zum Folgenden auch Renate Penßel, Lutherisches Amtsverständnis in Reformation und Bekenntnisschriften, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht, 55/2010, S. 360-373.

versammelten Gemeinde am Ort (auf das Problem sowie die Chance der Parochie gehe ich gleich noch gesondert ein). Im Mittelpunkt steht die Predigt des Evangeliums als Zeugnis von jener Botschaft in ihren unterschiedlichen Dimensionen (s.o.). Natürlich geschieht authentische und glaubwürdige Bezeugung des Evangeliums in einem ermutigenden, tröstlichen oder befreienden Wort ebenso wie in ärztlicher und medizinischer Hilfe, in Krisenberatung und -begleitung, in Erziehung und Ausbildung etc., wie ja auch Jesus seine Botschaft vom anbrechenden Reich Gottes in Wort und Tat, in Predigt und Zeichenhandlung kleidete. Deshalb hat z.B. auch die „missionarische“ Arbeit der Kirche unterschiedliche Facetten. Doch explizit erfolgt dieser Zeugnisdienst eben in der gottesdienstlichen Verkündigung (wobei ich mich hier nicht auf die praktisch-theologische Diskussion nach dem „Normalfall“ Sonntagsgottesdienst und dem – wenig schön so bezeichneten – „zweiten Gottesdienstprogramm“ und ihrem Verhältnis zueinander einlassen will). Zum Zeugnisdienst tritt das Moment gemeinsamen Feiern hinzu, zur „Martyria“ kommt die „Leiturgia“ als zweiter Aspekt, wobei „Feiern“ hier auch die Feier des Altarsakraments, aber eben nicht nur diese meint, sondern die ganze Breite liturgischer Gestaltungsmöglichkeiten. M.E. wäre es dringend erforderlich, dass wir – zumal im Protestantismus – den Aspekt der Kompetenz, Gottesdienste zu *feiern*, in der Ausbildung verstärken. Hier erliegen wir der Wortlastigkeit und dem Logozentrismus unserer Verkündigungspraxis in historischer Perspektive und haben Nachholbedarf – größeren als den, der an anderen Stellen moniert und eingeklagt wird (ich komme darauf nachher zurück).

„Seelsorge und Kasualien“ erscheinen an dieser Stelle deshalb zusammengeordnet, weil Kasualien weniger als Kirche oder Gottesdienst „von Fall zu Fall“ zu verstehen sind, sondern ihren elementaren Bezug zur seelsorgerlichen Arbeit im Blick auf die individuelle Orientierung hin haben. Auch in der Seelsorge erfüllt sich die Aufgabe des Zeugnisdienstes vom Evangelium in Jesus Christus, der Schwerpunkt liegt jedoch nicht auf der Verkündigung im Sinne der Explikation, sondern in der individuell-persönlichen Teilnahme. Dem entspricht die Ausübung des Kasualhandelns, wengleich es in öffentlichem Rahmen wie dem Gottesdienst geschieht, als individuell-persönliche Teilgabe des Segens Gottes.

„Bildung und Unterricht“ sind zunächst ebenso auf die aktuell versammelte Gemeinde am Ort bezogen, der sie zum vertieften Verstehen der inhaltlichen Zusammenhänge des Glaubens dienen, wie er in Schrift und Bekenntnissen entfaltet wird. Katechetische Arbeit in unterschiedlichen Zielgruppen wie Kindern, Jugendlichen (Konfirmanden), Erwachsenen halte ich daher für ein Kerngeschäft pfarrberuflicher Praxis, wohingegen die Übernahme von Aufgaben im Religionsunterricht an öffentlichen Schulen eine Angelegenheit konkreter und kontingenter Organisation ist und ein Produkt von Verträgen und Vereinbarungen, die diesbezüglich geschlossen werden können oder auch nicht. Es mag dafür gute Gründe geben – keine Frage! Dass es gut und sinnvoll ist, wenn die Institution Kirche an der Institution Schule mit Religionsunterricht vertreten ist, heißt aber noch nicht, dass dies auch die Aufgabe der Pfarrerinnen und Pfarrer wäre.

Der Durchgang durch die ersten drei vorrangig zu nennenden Aufgabenbereiche, der bereits in sich die Differenzierung von vorrangigen und nachrangigen Tätigkeiten aufgezeigt hat, muss nun noch um eine Aufgabe erweitert werden, die für den Pfarrberuf nicht schlechthin konstitutiv ist und sich dennoch schnell als unverzichtbar erweist: „Mitarbeiterbegleitung und theologische Gemeindeführung“. Beides hängt mit der ehrenamtlichen Ausdifferenzierung kirchengemeindlicher Arbeit zusammen. Insofern kirchengemeindliche Arbeit ohne ehrenamtliche Betätigung schlechterdings undenkbar ist, wächst dem Pfarrberuf die Aufgabe zu, diese zu koordinieren, was die Gewinnung und Begleitung von Mitarbeitern mit einschließt. Der Akzent der Koordinationsaufgabe liegt dabei auf dem, was für die Gemeinde am Ort inhaltlich sinnvoll und notwendig ist, nicht aber unbedingt auf der organisatorischen Koordinationsarbeit, die in den Händen von Sek-

retariat und Kirchengemeinderat oder Presbyterium liegt. In diesem Zusammenhang ist die theologische Urteilskraft des Pfarrers/der Pfarrerin nicht verzichtbar, sein/ihr (erster) Vorsitz und die Geschäftsführung in diesem Gremium hingegen schon.

Nun kann es zweifellos sein (und ist auch so), dass es Amtsbrüder und -schwestern gibt, die ausgeprägte Fähigkeiten im organisatorischen Bereich haben, möglicherweise auch auf zusätzlichen Ausbildungswegen hier spezifische Kompetenzen erworben haben. Es ist die Aufgabe der Organisation kirchenleitenden Handelns insgesamt, Spielräume zu schaffen, wie solche spezifischen Kenntnisse und Fähigkeiten zur Anwendung finden können. Sie jedoch zur Voraussetzung für die Ausübung des Pfarrberufs zu erklären, halte ich für theologisch nicht nachvollziehbar. Etwas zugespitzt formuliere ich: Man muss Pfarrer/Pfarrerin sein können, ohne besondere Kenntnisse und Fähigkeiten im Bereich kirchlicher Verwaltung, Finanzmanagement, Anstellungsrecht oder von Bauangelegenheiten zu haben. M.E. erleben wir in der Auflastung dieser Tätigkeiten auf den Pfarrberuf das Endresultat einer langjährigen faulen Abwicklungs- und Einsparpraxis auf den verschiedenen Ebenen der Kirchenleitungen. Es ist eben bequemer und billiger. Früher hat der Pfarrer ja auch die Kirchenbücher geführt, warum soll er es nicht auch dann noch machen, wenn es längst nicht mehr nur um Kirchenbücher geht?

II: Spezifizierungen und Ausdifferenzierungen im Pfarrberuf

Neben der Ausrichtung an den besagten Kernaufgaben kann es Spezifizierungen und Ausdifferenzierungen geben. Sie machen sich allerdings an konkreten Erfordernissen kirchengestaltenden Handelns in bestimmten gesellschaftlichen Lebensverhältnissen fest und müssen als solcherlei Adaptionen der erfahrbaren Kirche an die Kontextbedingungen natürlich ebenfalls eine theologisch ekklesiologische Grundlage haben.

Um diese Differenzierungen näher in den Blick nehmen zu können, ist es zunächst erforderlich, über eine Grundgestalt von Kirche zu sprechen, die sich bis in die älteste Zeit zurückverfolgen lässt – die parochiale Strukturbildung.

Parochialgemeinden versus Personal- oder Profildemeinden

Soziologisch liegt es nahe, die Parochialstruktur als Erzeugnis bestimmter empirischer Lebensverhältnisse anzusehen. Sie hat jedoch auch eine theologische Grundlage, und zwar insofern sich in ihr die leibhafte Beziehungsstruktur einer Gemeinschaft der Glaubenden abbildet, die durch wohnortnahe Verknüpfung ihrer Lebensmittelpunkte miteinander verbunden sind. In diesem Sinne stellt die Parochie einen Sozialraum dar, der theologische Qualität hat: die Gemeinschaft des Glaubens impliziert eine Gemeinschaft der Glaubenden in ihrer leibhaften Kommunikations- und Interaktionsmöglichkeiten.¹²

Über die Chance und Notwendigkeit einer „Kirche der kurzen Wege“ ist jüngst viel geschrieben worden, insbesondere seit der Veröffentlichung des EKD-Impulspapiers, das hier – bekanntermaßen – andere Schwerpunkte setzt. Bevor ich auf das hierin entwickelte Nebeneinander von

¹² Härle nennt als die beiden „äußeren Strukturbedingungen“ christlicher Gemeinde die leibhafte Begegnungs- sowie die Kommunikationsmöglichkeit von Menschen. Beide sind für ihn verwirklicht in der Parochialgemeinde (Dogmatik, a.a.O., S. 591f). Insofern sich jedoch durch erweiterte Mobilität einerseits und differenzierte Sprachcodes andererseits Begegnungs- und Kommunikationsmöglichkeiten wandeln, ist – zumindest von diesen beiden Strukturbedingungen aus – mit gleichem Recht auch eine Personalgemeinde zu legitimieren (vgl. a.a.O., S. 592). Demgegenüber lebt das parochiale Strukturprinzip noch von einer weiteren Bedingung, die Härle zwar nicht als äußere Strukturbedingung der Gemeinde bezeichnet, sondern nur beiläufig erwähnt, die faktisch jedoch das entscheidende strukturbildende Prinzip von Parochien darstellt: die Kirchengemeindezugehörigkeit nach Wohnortslage. Dieses scheinbar höchst sekundäre Kriterium enthält zugleich ein Moment, das das parochiale Strukturprinzip zur idealen Realisierungsform von Volkskirche werden lässt – nämlich eben die Möglichkeit flächendeckender Grundversorgung.

Parochien und „kirchlichen Orten“ samt ihren Implikationen für den Pfarrberuf eingehe, muss ich mich einer In-Frage-Stellung des parochialen Prinzips zuwenden, die älter ist und konfessionspolitischen Hintergrund hat. So hat das am Parochialprinzip orientierte Modell der Volkskirche in den zurückliegenden Jahrzehnten – vor allem aus evangelikalen Kreisen – zunehmend Kritik erfahren. Als ekklesiologisches Alternativmodell wurde statt der Parochialgemeinde eine „Personal“- oder „Gemeinschaftsgemeinde“ gefordert. Die Alternative, die Parochie als Grundstruktureinheit der Volkskirche jedenfalls zu ergänzen, ist freilich nicht neu. Die Geschichte der christlichen Kirchen und Gemeinschaften ist voll von Beispielen, die einem Modell von geistlicher Gemeinschaft, und damit Gemeindebildung, folgen, das sich nicht an einer durch den Wohnort gebundenen Gemeindezugehörigkeit orientiert. „Personal“- oder „Gemeinschaftsgemeinden“ im weitesten Sinne sind daher auch die Ordensgemeinschaften und Kommunitäten sowie in neuerer Zeit Studenten- und Arbeitergemeinden sowie Gemeinden innerhalb diakonischer Einrichtungen oder spezielle Großstadtgemeinden für ethnische Minderheiten. Strukturell betrachtet sind „Gemeinschaftsgemeinden“ überparochiale, regionale Gemeinden. Sie wollen die Parochie als Strukturprinzip der Ortsgemeinde ersetzen (oder zumindest ergänzen) durch eine regionale Mittelpunktgemeinde, die mit ihrem Angebot auf einen mobilen Adressatenkreis ausgeht, der sich quer zu kommunalen oder kirchlichen Verwaltungsgrenzen zusammensetzt. Zu einer solcherart regional orientierten Mittelpunktgemeinde können daher Gemeindeglieder aus unterschiedlichen Orten und Teilorten einer Region gehören. Allerdings soll diese Zugehörigkeit durch ein festes Mitgliedschaftsverhältnis geregelt sein, um einem freien „Vagabundieren“ der Teilnehmer vorzubeugen. Die überparochiale Gemeinschaftsgemeinde ist keine rein angebotsorientierte offene Arbeit, aber sie legt die Grenzen ihrer Mitgliedschaft nicht mittels der Grenzen des Wohnortes der Gemeindeglieder, sondern durch persönliche Wahl und individuelle Entscheidung fest.

Damit stellt sich die Frage, nach welchem *inhaltlichen* Kriterium sich derartige Gemeinschaftsgemeinden zusammensetzen. Häufig wird als inhaltliches Kriterium das Frömmigkeitsprofil in Anschlag gebracht. Dieses Profil wiederum ergibt sich entweder aus einer bestimmten (z.B. pietistischen oder neupietistischen) Tradition oder aus einem Beziehungszusammenhang zu einem bestimmten Personenkreis, der für diese Gemeinschaftsarbeit steht, bzw. aus der Kombination beider Aspekte. Gemeinschaftsgemeinden können daher auch als „Richtungsgemeinden“ im Sinne einer spezifischen Frömmigkeitsrichtung oder eines konkreten Frömmigkeitsstils bzw. als „Profilgemeinden“ bezeichnet werden. Ihr spezifisches Frömmigkeitsprofil findet seinen Niederschlag in Liturgie und Liedgut sowie in der Literatur, die als richtungweisend für die Besinnung über Bibel, Glaube und Leben angesehen wird.

Neben diesen geschichtlichen und kirchlichen Aspekten, die als Gestaltungshintergrund die Bildung von Sondergemeinschaftsformen in diesem Sinne nahe legen, wird aber auch das Argument ins Spiel gebracht, solcherart strukturierte Gemeindebildungen seien die notwendige Konsequenz aus gesellschaftlich veränderten Rahmenbedingungen. So zwingt die zunehmende Unübersichtlichkeit eines multikulturellen und multireligiösen gesellschaftlichen Kontextes zur deutlicheren Akzentuierung von Profilen und zur dezidierten Bekenntnisschärfung – so die militante Variante – bzw. fordere – so die „softere“ Variante – zur Einrichtung von zielgruppenförmigen Sparangeboten. Gegenwärtige Herausforderung für Kirche sei daher in erster Linie das Angebot einer orientierenden und verbindlichen wie Verbindung stiftenden geistigen und geistlichen Heimat. Damit will dieses Konzept auf zwei komplementäre Aspekte eines gesamtgesellschaftlichen Trends reagieren, der mit dem Stichwort „Individualisierung“ bezeichnet werden kann. „Individualisierung“ meint hier zum einen das wachsende Potential lebensgeschichtlicher Selbstgestaltungsfähigkeit. Viele Instanzen einer persönlichen Biografie sind heute nicht mehr das Resultat

traditioneller Vorgaben, sondern das Ergebnis einer bewussten Wahl. Identitäten gelten weniger als festgefügte Prägungen, sondern haben eher den Charakter von offenen Zielbestimmungen. Zum andern hat man nicht die Wahl zu wählen oder nicht – man *mus*s vielmehr wählen. Hinter dem Individualisierungsschub moderner Gesellschaften verbirgt sich zugleich ein enormer Individualisierungsdruck. Unter diesem Zwang zur Wahl wirkt das Angebot profilierter Konzepte, die identitätsstiftenden Charakter haben, wiederum entlastend. Beiden Aspekten will das Modell der Profil- oder Richtungsgemeinde Rechnung tragen: sie ermöglicht die wahlbegründete Partizipation an einer Gemeinde, bietet in ihrer Ausrichtung aber zugleich ein klares Profil für die Beheimatung ihrer Partizipanden.

Auf dieser Basis wird denn auch die Argumentation im EKD-Impulspapier entwickelt, das in „Leuchtfener 2“ folgende soziologisch gedeckte Typologie von Zugehörigkeits- oder Beteiligungsmodi christlicher Gemeinde entfaltet: „Parochialgemeinden“, „Standorte christlichen Lebens“, „Anstaltsgemeinden“, „Profilgemeinden“, „Regionalkirchen“, „Passantengemeinden“, „Kommunitäten“, „Mediengemeinden“ (S. 54ff). Diese Differenzierung, die selbstverständlich berufspolitische Konsequenzen für den Pfarrerberuf hat, soll überdies in der Zielperspektive des Papiers zugunsten von Profilgemeinden und netzwerkartigen Angeboten (je 25%, bislang 15% bzw. 5%) und zulasten der Parochialgemeinden (künftig 50% statt gegenwärtig 80%) weiterentwickelt werden. „Dies wird erhebliche Konsequenzen sowohl für die Verteilung von Ressourcen als auch für das Berufsbild der Pfarrerin und des Pfarrers sowie für die Aus-, Fort- und Weiterbildung haben.“ (S. 57)¹³

Man könnte diesen Reißbrett-Entwurf von Kirche als Schreibtischtat belächeln, wüsste man nicht um die unselige Wirkung von Schreibtischtätern in der Geschichte. Die Stärke der Personal-, Profil-, Richtungs- oder Gemeinschaftsgemeinden ist indessen zugleich ihre Schwäche. Zwar können Anhänger dieses Konzepts darauf verweisen, dass es auf die jüngsten gesellschaftlichen Veränderungen flexibler zu reagieren vermag als der volksskirchliche Apparat. Sie können insofern auch dem Argument langfristig gewachsener Strukturformen, das man für das Modell Volkskirche gerne in die Waagschale wirft, wirksam begegnen, denn Tradition macht ja nur Sinn, solange auch die Rahmenbedingungen für eine Fortführung von Traditionen sprechen.

In jeder seiner Akzentuierungen weist dieses Konzept allerdings Defizite auf, die sich nur kompensieren lassen, wenn das profil- oder richtungsgemeindliche Projekt gesamtkirchlich gesehen eben eine *Ergänzung* und nicht eine Ersetzung volksskirchlicher Strukturen bedeutet. So baut die Orientierung an regional gegebenen Bezugsmustern – zumal in unserer gegenwärtigen Lebenswelt – auf einer Mobilität auf, die z.B. im Blick auf Senioren, Kranke, Familien mit kleinen Kindern oder Menschen mit geringem Einkommen nicht einfach vorausgesetzt werden kann. Das Festhalten am Modell Profil- oder Richtungsgemeinde mag hier zwar zur Entwicklung ausgleichender Hilfen (Fahrdienste, sonntägliche Halb- oder Ganztagsangebote mit entsprechender Betreuung) führen, wird aber einer wohnortnah orientierten Gemeindestruktur nicht vollständig als Alternative dienen können. Das Modell macht Sinn im Blick auf Regionen mit einer Zusammensetzung von Berufsgruppen oder Bevölkerungskreisen, die der sonst üblichen Zusammensetzung nicht entspricht, z.B. hoher Studentenanteil, selbständige diakonische Einrichtungen mit spezifischer Bewohnerklientel, überrepräsentativer Aussiedler- oder Ausländeranteil. Gerade damit stellt es aber eher eine Ausnahme als die Regel dar, und man wird im konkreten Einzelfall fragen müssen, ob die besondere Profilgemeinde am Ort nicht besser als Teilgemeinde einer Gesamtkirchengemeinde vorstellbar ist.

¹³ Beim Zukunftskongress der EKD 2007 in Wittenberg wurde diese Zielperspektive bereits wieder revidiert, vgl. Wolfgang Huber, Reformen nicht verweigern. Gute Traditionen wahren und sich dennoch erneuern – beides ist Aufgabe der Kirche, in: *zeitzeichen* 1/2011 (12. Jg.), S 13-15; S. 15.

Auch das Frömmigkeitsprofilorientierte Angebot einer Richtungsgemeinde kann gegebenenfalls an bestimmten Orten seinen Platz haben – wenn z.B. bestimmte pietistische Traditionen ein gewisses Gewicht haben. Allerdings ist in diesem Fall oft gerade nicht die typisch moderne Entkoppelung der Tradition, sondern deren Bewahrung Zweck und Ziel der Realisierung einer Richtungsgemeinde. Modelle dieser Art dienen daher nicht der Anpassung an moderne Lebensformen, sondern stellen umgekehrt Relikte prämoderner Strukturen dar. Sie haben den Charakter von Heimat- oder Landsmannschaftsverbänden. Dies ist keine Kritik, lediglich eine Präzisierung. Auch in diesem Fall ist deutlich, dass es nicht um die Regel, sondern mehr um die Ausnahme geht. In anderen denkbaren Varianten setzt das verselbständigte Modell der Richtungsgemeinde stets die volle Skala vorhandener Frömmigkeitsprofile voraus. In einer Region müssten daher immer in repräsentativer Zahl Menschen vertreten sein, die eher – um die Etiketten einmal zu verwenden – „charismatisch“ oder „hochliturgisch“, „politisch-engagiert“ oder „bildungsbürgerlich-intellektuell“, „feministisch“ oder „biblisch-missionarisch“ orientiert sind. Die Minderheiten müssten sich jedenfalls entweder mit einem reduzierten Angebot oder aber damit abfinden, nur in einem Sammelbecken ihren Platz zu finden. Solche Vorstellungen tragen wohl eher karikaturhafte Züge von Kirche, vor allem angesichts der Tatsache, dass die von mir benutzten und ähnliche Etiketten allenfalls zur Beschreibung von Gottesdienststilen oder Elementen einer breiten Angebotspalette kirchlicher Veranstaltungen dienen.

Schließlich gibt es aber einen gewichtigen theologischen Einwand gegen die Aufsplitterung volkkirchlicher Strukturen in Personal-, Profil-, Richtungs- oder Gemeinschaftsgemeinden: die Gemeinde Jesu Christi ist hinsichtlich ihrer theologischen Bestimmung wie im Blick auf ihre empirische Wirklichkeit eine Gemeinde der Verschiedenen und eine Gemeinschaft „versöhnter“, exakter: bejahter und eben darin versöhnter, Verschiedenheit.¹⁴ Sie ist begründet in der frohmachenden Botschaft Jesu Christi, die allen Menschen gleichermaßen gilt, die in Wort und Sakrament bezeugt und vergegenwärtigt wird. Die Prozesse der Bezeugung und Vergegenwärtigung mögen dabei unterschiedliche Gestalt haben, in letzter Konsequenz wirken sie aber nicht gemeinschaftspaltend, sondern gemeinschaftstiftend. Die Kirche Jesu Christi kann dies vor sich selbst wie innerhalb der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, in die sie gestellt ist, nur glaubwürdig vertreten, wenn sie – wo immer möglich – vereint und nicht getrennt ist. Ihre Einung ist daher eine Maximalforderung, ihre Differenzierung hingegen eine Minimalforderung. Differenzierung macht – geschichtlich gesehen – nur Sinn auf der Grundlage erfahrener und gelebter Einheit, andernfalls handelt es sich nicht um Differenzierung, sondern um Spaltung, Disfraktion oder unverbundene Fremdheit.

Die Spur dieser theologischen Argumentation ist keine der Christentumsgeschichte erst vergleichsweise spät aufgesetzte Idee, sondern steht am neutestamentlich dokumentierten Beginn christlicher Gemeinschaft. Gerade „Gemeinden nach dem Neuen Testament“ sind deshalb aufgrund ihres Selbstanspruchs in hohem Maße herausgefordert, die etwa von Paulus im 1. Kor.

¹⁴ Wilfried Härle hat in seinem Beitrag zur Festschrift für Harald Wagner (Ermutigende Enttäuschungen. Beobachtungen und Überlegungen zum Stand der ökumenischen Beziehungen, in: Theologie im Dialog. Festschrift für Harald Wagner, hrsg. von Peter Neuner und Peter Lüning, Münster 2004, S. 359-374) argumentiert, dass Verschiedenheit der Bejahung (bzw. der Ablehnung) bedarf, nicht jedoch der Versöhnung, da sich diese „auf schuldhaft gestörte Beziehungen“ richte und deren Wiederherstellung diene. Härles Differenzierung ist durchaus hilfreich. Allerdings würde ich nicht so weit gehen wie er in seiner Schlussfolgerung: „Die Rede von versöhnter Verschiedenheit oder Vielfalt verbindet und vermischt Sachverhalte, die nicht zusammenpassen und deshalb deutlich unterschieden werden müssen.“ (S. 369) M.E. verbirgt sich hinter der in der Tat nicht ganz klaren Redeweise von „versöhnter Verschiedenheit“ die Erfahrung, dass Verschiedenheit eben *nicht* einfach nur akzeptiert wurde, sondern Anlass zu Beziehungsstörungen bot, die recht betrachtet überwunden und ausgeräumt werden müssen. Diesen Hintergrund kann man der Bezeichnung wohl zugestehen – zumal wenn man, wie Härle, ökumenische Beziehungen auch unter therapeutischen Gesichtspunkten betrachtet (vgl. S. 367).

oder im Gal. abgemahnten Trennungsprozesse theologisch zu bewältigen. Der theologische Grundgedanke, dass Kirche Jesu Christi Gemeinde der Verschiedenen ist, stellt keine prinzipielle Ablehnung profilgemeindlicher Modelle dar. Diese können in konkreten Situationen zu theologisch vertretbaren und empirisch gebotenen Optionen werden. Ihre geistliche wie gesellschaftliche Lebens- und Überlebensfähigkeit entscheidet sich aber daran, ob sie ekklesiologisch wie organisationspolitisch in eine gesamtkirchliche Perspektive eingebunden sind und sich gerade in diesem jedes Sektenhafte und jedes Konventikeltum bekämpfenden Affekt eben auch als pluralismusfähig und nicht als antipluralistisch erweisen.

Spezialfarrdienste als gesamtkirchliche Aufgaben

Gegenüber den personal-, profil- oder richtungsorientierten Strukturüberlegungen zu spezifizierter Gemeindebildung und zur Konzeption eines spezifizierten Pfarrberufs bietet die funktionale Vernetzung der Kirche mit den diversen kommunikativen und interaktiven Bereichen unseres diversifizierten gesellschaftlichen Lebens die beste und solideste Basis, um die Ausdifferenzierung des Pfarrberufs nach Funktionen zu begründen. Hier ist – unterschieden nach Reichweiten – an „Spezialfarrdienste“ zu denken in Politik und Medien, Kunst und Kultur, Industrie und Arbeitswelt, Diakonie und Lebensberatung, Ökumene und Religionen, Bildung, Männer- und Frauenwerk, Freizeit und Sport. Als Ergänzung zum parochial orientierten Pfarrdienst machen sie Sinn, ohne an die aktuell versammelte Gemeinde im herkömmlichen Sinn angebunden zu sein, insofern sie sich als Spezialaufgaben der Gesamtkirche an und in einer vielfach vernetzten Gesellschaft begreifen lassen. Über die Ausbildungsvoraussetzungen und die Ermöglichung von additiven Sonderqualifikationen hierzu wäre dabei für jeden Spezialbereich einzeln nachzudenken. Von hier aus ist nun aber auch klar, dass sich berufsspezifische Sonderaufgaben und Sonderqualifikationen im Pfarrberuf stets nur auf eine gesamtkirchliche Ordnungsstruktur beziehen können, deren Regel eine wie auch immer zugeschnittene parochiale Einheit im Sinne jenes oben benannten wohnortnahen Sozialraums darstellt und in der die berufsspezifische Ausdifferenzierung vom religionspädagogischen Schwerpunkt bis zur Gehörlosenseelsorge auf allen denkbaren Ebenen – sei es nun der Kirchenbezirk oder die Landeskirche oder der EKD-Verbund – die Ausnahme ist. Für die theologische Begründung an der Leitbildarbeit des Pfarrberufs bedeutet das, dass die Spezifizierung zwar als Option erscheinen kann, umgekehrt aber aus der Ausdifferenzierung an sich keine Resultate für die theologische Leitbildbegründung zu gewinnen sind. Der Kernkompetenzen und Kernaufgaben sind zwar konstitutiv für die Beschreibung des pfarrberuflichen Spezialfalls, aber der Spezialfall geht nicht konstitutiv, sondern nur optional in die theologische Leitbildbegründung ein.

III: Notwendige „Freiräume“

Mit meinem dritten Teil kann ich mich an dieser Stelle kurz fassen. In meinen Augen führt er direkt in die pastoraltheologischen, in die konzeptionellen sowie ausbildungs- und dienstrechtlichen sowie fort- und weiterbildungsrelevante Fragen zum Pfarrberuf hinein, aber auch in gestaltungsspezifische Überlegungen, die Arbeitsweise, Lebensstil und das Verhältnis von Arbeit und Freizeit, Öffentlichkeit und Privatraum von Pfarrerinnen und Pfarrern betreffen. Wir können die Debatte hierzu anhand konkreter Thesen in den Arbeitsgruppen oder auch im anschließenden Diskussionsforum zu diesem Vortrag aufnehmen.

Schleiermachers Verständnis der Kunstlehre und der Pfarrberuf

Mir ist an dieser Stelle zweierlei besonders wichtig. Zunächst eine Erinnerung: In seiner „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen“ schreibt Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher in §265 (es geht im Gesamtzusammenhang um die Darstellung der Praktischen Theologie): „Alle Vorschriften der praktischen Theologie können nur allgemeine Ausdrücke sein, in denen die Art und Weise ihrer Anwendung auf einzelne Fälle nicht schon mit bestimmt ist ..., d. h. sie sind Kunstregeln im engeren Sinne des Wortes.“¹⁵

Der Verweis auf Kunstregeln, d.h. auf Regeln, deren sachgemäße Anwendung nicht selbst wieder auf Regeln zurückgeführt werden kann, sondern aus einer gewissen Freiheit und Geschicklichkeit im Umgang mit der betreffenden „Materie“, also aus Intuition und Virtuosität heraus erfolgt, hat unterschiedliche Hintergründe. Er ist einerseits der individuellen Situation eines je gegebenen Falles geschuldet. Andererseits hängt er zusammen mit einer Notwendigkeit in der Person des jeweiligen „Agenten“: selbst zu sehen und zu erkennen, was und wie es anzuwenden ist, und nicht in einem Rezept-Handbuch nachschauen zu müssen (geschweige denn zu können), um geeignet tätig zu werden.

In der Ausführung zu §265 heißt es daher : „In allen Regeln einer mechanischen Kunst ist jede Anwendung schon mitenthalten; wogegen die Vorschriften der höheren Künste alle von dieser Art sind, sodaß das richtige Handeln in Gemäßheit der Regeln immer noch ein besonderes Talent erfordert, wodurch das Rechte gefunden werden muß.“

Es ist mir schleierhaft, wie diese Einsicht in den Reflexionen über den Pfarrberuf, also ein vorrangiges Feld praktischer Theologie, vergessen werden konnte. Zwar lassen sich historische Gründe nennen, die die Gestaltung des Pfarrberufs Operationalisierungen unterwerfen wollen. Auch der Organisation Kirche sind schließlich keine Grenzen für die Ausbildung ihrer Technokratie gesetzt. Ob sie so aber noch Kirche im theologischen Sinn ist und wer sie so will, ist eine andere Frage. Evident ist allemal, dass eine kirchliche Organisation, die sich an quantifizierbaren Planungsgrößen orientiert, Tauf- und Trauquoten festsetzt, Effizienzen bestimmt, geistliche Qualität über Kirchensteuerbilanzen abrechnet und für die Visitation ihrer Pfarrerinnen und Pfarrer auf die Entwicklung von Qualitätshandbüchern setzt, wenig Chancen hat, dem von Schleiermacher erkannten Zusammenhang von Theorie und Praxis gerecht zu werden.

Nehmen wir Schleiermachers Einsicht ernst, dann ist der Pfarrberuf vor allem ein kreativer Beruf. Das heißt nicht, dass man über konkrete Ausführungen und Ausfüllungen dieses Berufs nicht streiten könnte. Es heißt auch nicht, dass es nicht Kriterien für die Qualität geistlicher Arbeit gäbe. Sie sind nur nicht dort zu finden, wo sie derzeit zumeist gesucht werden. Sie sind vielmehr *gemeinsam* mit den „Virtuosen“ dieses Berufs, den Pfarrerinnen und Pfarrern selbst, zu entwickeln. Und nicht zuletzt: „best practice“-Beispiele sind dann allenfalls übertragbar, keineswegs aber kopierbar. Schleiermachers Verweis auf Kunstregeln schiebt jedem Versuch vollständiger Operationalisierbarkeit des Pfarrberufs einen Riegel vor.

Deshalb gehört zum Pfarrberuf auch selbstverständlich und notwendig eine selbstbestimmte persönliche und individuelle Fort- und Weiterbildung. Um nicht missverstanden zu werden: Die Betonung liegt hier auf selbstbestimmt. Fort- und Weiterbildung als Instrument der Personalführung oder -entwicklung anzusetzen, ist ein sekundäres Erfordernis der Organisation Kirche. Hier mag es berechnete Interessen seitens der Organisation geben. Berechtigtes Interesse der PfarrerInnenschaft dürfte und sollte hingegen die *selbstbestimmte* Fort- und Weiterbildung sein, insofern sie als ständige Erweiterung und Vertiefung in der Handhabung jener Kunstregeln gelten kann, von denen Schleiermacher spricht. Ich fordere hier nicht ein Privileg ein, spreche auch nicht von Luxus, sondern von einer Notwendigkeit.

¹⁵ Zitiert nach der kritischen Ausgabe herausgegeben von Heinrich Scholz, Darmstadt 1982.

In diesem Zusammenhang kann auf die in meiner Heimatkirche, der württembergischen Landeskirche, seit den 30er Jahren eingeübte Praxis der Kirchlich-theologischen Arbeitsgemeinschaften (KTA) verwiesen werden. Die KTA entstanden ursprünglich aus einer Not heraus, nämlich in einem von staatlichem Totalitarismus geprägten Kontext, die Freiheit der Evangeliumsverkündigung zu bewahren und sich dabei gegen alle ideologischen Übergriffe in der Gemeinschaft der Ordinierten gegenseitig zu stärken und für Predigt und Gemeindegearbeit eigenverantwortlich theologisch fortzubilden. Heute haben die KTA einen anerkannten Status, insofern die Arbeit von gewählten Teams auf Bezirksebene gestaltet und von der Kirchenleitung durch dienstliche Freistellung (derzeit 2 Fortbildungstage pro Jahr) und finanziell gefördert wird. Bezüglich der weiteren Ausgestaltung dieses „notwendigen Freiraums“ stehen dann – sachgemäßerweise viele Türen offen. Auch hier wäre eine ausführliche Lektüre von Schleiermachers „Kurzer Darstellung“, §277-308 über den Kirchendienst, wieder einmal wertvoll. Da jedoch der Pfarrberuf ein Beruf ist, der sich zumindest in seinen Aufgaben Verkündigung und Bildung primär der Mitteilungsgestalt verbaler und non-verbaler Darstellung bedient, wäre – neben der Arbeit an fachtheologischer, religionsdidaktischer, seelsorgerlicher und spiritueller Kompetenz¹⁶ – auch noch die Weiterentwicklung ästhetischer Kompetenz wünschenswert und zielführend. Deshalb abschließend hierzu einige Gedanken

Ästhetische Kompetenz im Pfarrberuf

Der Begriff „ästhetische Kompetenz“ wird derzeit vor allem in den schulischen Bildungsplänen in Anspruch genommen. In den „Bildungsstandards für die Evangelische Religionslehre“ (in Baden-Württemberg) wird der „Erwerb religiöser Kompetenz als Teil allgemeiner Bildung“ als zentrales Förderungsziel evangelischen Religionsunterrichts angegeben. „Religiöse Kompetenz“ meint dort „die Fähigkeit, die Vielgestaltigkeit von Wirklichkeit wahrzunehmen und theologisch zu reflektieren, christliche Deutungen mit anderen zu vergleichen, die Wahrheitsfrage zu stellen und eine eigene Position zu vertreten sowie sich in Freiheit auf religiöse Ausdrucks- und Sprachformen (z.B. Symbole und Rituale) einzulassen und sie mitzugestalten.“¹⁷

Religiöse Kompetenz steht dabei in einem Zusammenhang mit acht übergreifenden Kompetenzen, die aller (schulischen) Bildungsarbeit generell zugrunde liegen, aber sich auch speziell durchbuchstabieren lassen für den Religionsunterricht. Eine dieser übergreifenden Kompetenzen ist die „ästhetische Kompetenz“. Sie wird hier definiert als „Fähigkeit, Wirklichkeit, insbesondere Bildende Kunst, Musik und Literatur sensibel wahrzunehmen, auf Motive und Visionen hin zu befragen und selbst kreativ tätig zu werden.“¹⁸

Sinnvoll als Ausgangsbasis für die weitere Diskussion um „ästhetische Kompetenz“ erscheint mir Wolfgang Stings Definition im „Wörterbuch der Theaterpädagogik“: „Unter Ästhetischer Kompetenz ist die Fähigkeit zu verstehen, sich im Bereich der ästhetischen Kommunikation, also Kunst, Kultur, Medien, auch Alltag, mit ästhetischen Phänomenen und Artefakten rezeptiv, produktiv und reflexiv auseinander setzen zu können, d.h. sie lesen, verstehen, nutzen und gestalten zu können. ÄK ist die Fähigkeit, ästhetische Phänomene, Prozesse und Produkte in ihrer Wir-

¹⁶ In diesem Zusammenhang wären dann auch noch weiterführende Anmerkungen über die Gemeinschaft der Ordinierten, das Angebot geistlicher Begleitung, über die Burn-Out-Problematik, die ich nicht nur als Überlastungssymptom, sondern auch als Problem mangelnder Regenerationsmöglichkeiten im Pfarrberuf (beides freilich vor allem strukturell bedingt) ansehe, sowie über Ausgleichsangebote und Gesundheitspflege notwendig.

¹⁷ Zitiert nach den Bildungsstandards für Evangelische Religionslehre, Grundschule, hrsg. vom Ministerium für Kultus, Jugend und Sport des Landes Baden-Württemberg, kirchlich genehmigte Fassung, I.3.

¹⁸ Ebd.

kung und Inszeniertheit zu verstehen, mit ihnen reflexiv kritisch und produktiv gestalterisch umzugehen, um damit wiederum ästhetische Kommunikation initiieren zu können.“¹⁹

Weiterführend ist hier vor allem der Dreischritt *rezeptiv-reflexiv-produktiv*. Damit wird ästhetische Kompetenz weder auf die Wahrnehmungsebene, noch auf die intellektuell-theoretische, noch auf die praktische Ebene reduziert. Hilfreich ist ferner der Ansatz beim Begriff der Kommunikation. Ästhetische Kompetenz vollzieht sich im Horizont kommunikativen Handelns. Damit ist ein (auch anthropologisch) weiter Rahmen gespannt, innerhalb dessen ästhetische Kompetenz näher bestimmt werden kann. Denn der Mensch ist auf Kommunikation hin angelegt. Er lernt seine Welt auf kommunikativem Wege kennen, erschließt sich Welt und Leben über Kommunikation, ist mit anderen über Kommunikationsbrücken verbunden, teilt sich anderen kommunikativ mit etc. Kommunikation ist Voraussetzung für gemeinsames Handeln. Sie ist Voraussetzung, Vollzugsmedium und Ziel sozialer Koexistenz, aber – wie wir gesehen haben – auch religiöser und kirchlicher Existenz. Kommunikation geschieht über die Nutzung von Zeichenprozessen. Ihr Gelingen setzt das Erlernen, Verstehen und Handhaben von Zeichensystemen voraus.

Es gibt eine Vielzahl von Kommunikationsprozessen, die ihre eigenen Regeln haben, z.B. solche, die der diskursiven Logik des Argumentierens oder Rechtfertigens folgen, solche, die der objektivierenden Logik des Beschreibens oder Berichtens folgen, solche, die der initiierenden Logik des Aufforderns oder Anordnens folgen etc.. „Ästhetische Kommunikation“ ist nun nicht diejenige Kommunikation, die *mittels* oder *über* ästhetische Produkte (Kunst, Medien etc.) stattfindet. Sie ist auch nicht diejenige Kommunikation, die *selbst* als ästhetisches Produkt gilt (Kunst, Musik, Literatur etc.). Vielmehr ist „ästhetische Kommunikation“ zu bestimmen als *diejenige Kommunikation, deren strukturierende Logik sich auf das Inszenieren von Wirklichkeit oder Lebenswelt bezieht*. Demnach ist das „Ästhetische“ die Inszenierungskraft und Inszenierungspotentialität des Menschen schlechthin. Diese schlägt sich in Wohnungseinrichtungen ebenso nieder wie in Weltbildern, in Medienpräsentation ebenso wie in der Etablierung von Ritualen, im Design von Werbeclips ebenso wie im Arrangement einer beruflichen Karriere oder in Dresscodes. Die Ästhetik beschäftigt sich mit der Inszeniertheit menschlicher Lebenswelten. Sie ist daher als integrative Dimension von Lebensrealität und Lebensgestaltung und nicht im einengenden Sinn nur als Wahrnehmung bzw. Wahrnehmungslehre zu verstehen. „Ästhetische Kompetenz“ ist dementsprechend die aus dem Erlernen der Spielregeln ästhetischer Kommunikation entwickelte Fähigkeit, an Kommunikationsprozessen ästhetischer Logik teilzunehmen, solche zu initiieren und die Spielregeln ästhetischer Kommunikation nicht nur souverän zu handhaben, sondern kreativ-innovativ weiterzuentwickeln.

Ist ästhetische Kompetenz aber nicht nur die Fähigkeit, ästhetische Produkte wahrzunehmen, zu reflektieren oder zu entwickeln, und auch nicht nur die Fähigkeit, die Welt ästhetisch (mit den Augen eines Künstlers o.ä.) wahrzunehmen bzw. Gegenwelten zu versinnbildlichen, so bedeutet sie die Fähigkeit, die *Logik des Inszenierens* zu entdecken, zu durchschauen und zu gebrauchen. Die Logik des Inszenierens „entdecken“ meint hier, Inszenierungsphänomene menschlicher Lebenswirklichkeit aufzuspüren, sie hinsichtlich ihrer spezifischen Qualitäten und Strategien zu erkennen. Die Logik des Inszenierens „durchschauen“ meint, Inszenierungsphänomene menschlicher Lebenswirklichkeit in ihre jeweiligen Zusammenhänge einzuordnen sowie sie darin, nämlich *relativ*, zu vergleichbaren Inszenierungsphänomenen, und überhaupt, nämlich *absolut*, als Inszenierungsphänomene im Verhältnis zur menschlichen Lebenswirklichkeit allgemein, beurteilen und bewerten zu können. Die Logik des Inszenierens „gebrauchen“ schließlich meint, neue Inszenie-

¹⁹ Wolfgang Sting, Art. Ästhetische Kompetenz, in: Wörterbuch der Theaterpädagogik, hrsg. v. Gerd Koch/Marianne Streisand, Berlin 2003, S. 11-12.

rungsphänomene menschlicher Lebenswirklichkeit hervorzubringen, d.h. zu entwickeln und zu etablieren.

Eine letzte Fokussierung und Konzentration auf Verkündigung und gottesdienstliche Feier: Die biblischen Zeugen wissen, dass da, wo von Gott die Rede ist, das gesprochene Wort an seine Grenzen kommt, weil es um letztlich Unsagbares geht. Gerade über die Ebenen des Gefühls, des Bildes, der Anschauung, der Ahnung, der Versenkung kann Gott in besonderer Weise erfahren werden. Darum sind die kulturellen Sprachweisen der Kunst, der Musik, des Tanzes, der Poesie, der Literatur, der Gebärden und der gestalteten Räume hilfreiche ästhetische Sprachweisen zur Vermittlung des Glaubens. Sie vermögen Tiefenschichten im Menschen anzurühren für die Erfahrung des Heiligen. Jeder Gottesdienst und jedes rituelle Handeln sollte ein Versuch sein, eine Atmosphäre der Bereitschaft zur Begegnung mit dem Heiligen zu „inszenieren“ – nicht im Sinne eines „künstlichen“, sehr wohl aber im Sinne eines „künstlerischen“ Gestaltens und Hervorbringens.

Hinsichtlich der Inszenierungsgestalten von Religion ist religiöse Erfahrung mithin immer auch „ästhetische“ Erfahrung. Über den Offenbarungsgehalt religiöser Erfahrung ist damit selbstverständlich noch nichts gesagt. Allerdings muss es einer nicht-fundamentalistischen Konzeption von Religion als uneingeschränkt wahr gelten, dass Offenbarung keine Funktion des Mediums von Offenbarung sein kann, d.h.: das Medium als solches kann Offenbarung nicht garantieren, sondern bleibt stets, was es ist, nämlich ein unserer Erfahrungswirklichkeit entnommenes und damit ambivalentes *Medium* von Offenbarung. Deshalb kann religiöse Erfahrung, verstanden als ästhetische Erfahrung (im Sinne der Wirksamkeit der Logik einer Inszenierung menschlicher Wirklichkeit), aber auch prinzipiell kritisiert werden – gerade auch theologisch.

In diesem Spannungsfeld von inszenierter Praxis und Inszenierungskritik steht die ästhetische Kompetenz praktisch-theologischen Arbeitens im Pfarrberuf. Ihr sollte m.E. neben den anderen erwähnten Aspekten in der persönlichen Fort- und Weiterbildung besonderes Augenmerk gelten.

PD Dr. Peter Haigis (Universität Heidelberg / Stetten i.R.)