

Ein Amt für andere und mit anderen

Pastoraltheologische Impulse der *Praktischen Theologie* Christian Grethleins

Lutz Friedrichs

1. Impulse

Als ich im Jahr 1986 im Rahmen des Studiums ein Gemeindepraktikum machte, hörte ich den Satz einer Pfarrerin, der mich seitdem begleitet: „Ich bin Pfarrerin, ich habe Zeit.“ Beschreibt dieser Satz nicht verdichtet, was das Pfarramt ausmacht: Zeit zu haben? Zeit für Menschen? Zeit für ihr Suchen und Fragen nach Gott?

„Ich bin Pfarrerin, ich habe Zeit“? Die Wirklichkeit sieht anders aus. Die Zeitnot im Pfarramt nimmt zu. Pfarrerrinnen und Pfarrer fühlen sich überlastet. Sie schuften, ackern, und bleiben mit dem Gefühl zurück, keine Zeit für das Wesentliche zu haben. So entstehen Unzufriedenheit, Frustration, die Sinnfrage stellt sich: Lässt die Gesellschaft, die immer unübersichtlicher wird, lässt die Kirche, die absehbar kleiner wird, es überhaupt noch zu, wirklich Pfarrerin oder Pfarrer zu sein?

In dieser Situation fordert Christian Grethlein in seiner Programmschrift „Pfarrer – ein theologischer Beruf“ eine Neubestimmung durch Konzentration auf das Wesentliche. Um seiner „Kernaufgabe“¹ gerecht werden zu können, müsse die universitäre Theologie als Berufswissenschaft für Pfarrerrinnen und Pfarrer ernst genommen werden: Sie Sorge – im Idealfall – für inhaltliche Bestimmtheit und befähige, „mit Pluralität differenziert“² umgehen zu können.

Die Folgen sind weitreichend. Das Pfarramt erhält eine klare theologische Funktion: die öffentliche Kommunikation des Evangeliums.³ Das fokussiert die Arbeit, intensiviert sie aber auch und macht sie anspruchsvoll. Denn „Kommunikation des Evangeliums“ meint nicht „Verkündigung“, sondern „ein ge-

¹ Christian Grethlein, *Pfarrer – ein theologischer Beruf*, Frankfurt a.M. 2009, 104.

² A.a.O., 108.

³ Aufgenommen in Christian Grethlein, *Praktische Theologie*, Berlin/Boston 2012, § 22.

meinsames kommunikatives Entdecken dessen, was im Neuen Testament Evangelium und heute vielleicht gelingendes Leben heißt.“⁴

Der kritische Aspekt, der damit verbunden ist, trifft auch das Pfarramt selbst: Auch hier steht die Aufgabe an, „problematische Interpretationen“ zu sichten und nach „notwendigen Transformationen des Überlieferten“ zu fragen.⁵ Dazu regt eine Szene aus dem neuen Roman von Hanns-Josef Ortheil: „Das Kind, das nicht fragte“ an. Sie macht nicht nur deutlich, wie es Pfarrerrinnen und Pfarrern gelingen kann, „Zeitinseln des Glaubens“ zu schaffen. Sie erinnert auch an die reformatorische Einsicht, die Christian Grethlein stark macht: Das Pfarramt ist „strikt funktional“⁶ aufzufassen: Es hat „die Getauften in ihrem Priestersein zu stärken und anzuleiten“⁷.

Wer das ernstnimmt und (über den Roman hinaus) weiterdenkt, muss das Pfarramt neu sehen: Es ist, so versuche ich Christian Grethleins Impulse aufzunehmen, ein Amt „für andere“ und „mit anderen“.

2. Herausforderungen postsäkularer Zeit

Mit Recht weist Christian Grethlein auf die gesellschaftlichen und kirchlichen Umbruchprozesse hin, die hohen Einfluss auf die Arbeit von Pfarrerrinnen und Pfarrern haben. Sie lassen sich meines Erachtens treffend mit Hartmut Rosas „Resonanztheorie“ im Zeitalter postsäkularer Beschleunigung zusammenfassen.

Seine These in Kurzform: Nicht Geld regiert die Welt, sondern die Zeit.⁸ Das Problem sei nicht der Wandel und die Beschleunigung an sich, sondern dass die Beschleunigung zu einem jede Resonanz zerstörenden Selbstzweck geworden sei.

Als Ausweg sieht Hartmut Rosa das Schaffen von „Zeitinseln“, die es möglich machen, dem Leben Resonanz und Tiefe zu geben. Was Rosa insbesondere der Kultur zutraut, kann auch als Chance kirchlich-religiöser Praxis gelten: ein „Schutzraum für andere [...] Zeiterfahrung“⁹ zu werden: Als solche hätten sie im Erkunden der religiösen Dimension von Zeit Resonanzen in Wahrneh-

⁴ Christian Grethlein, *Das Potenzial von Literatur für die Praktische Theologie* – dargestellt am Beispiel aktueller Romane (2013), bisher unveröffentlicht; das Manuskript ist zur Publikation in der Zeitschrift „Pastoraltheologie“ vorgesehen (MS).

⁵ Grethlein, *Potenzial* (s.o. Anm. 4).

⁶ Grethlein, *Praktische Theologie* (s.o. Anm. 3), 478.

⁷ Grethlein, *Pfarrer* (s.o. Anm. 1), 72.

⁸ Hartmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt a.M. 2005.

⁹ A.a.O., 148.

mung „von sich selbst, von den Mitmenschen, von der sonstigen Mitwelt und von Gott“¹⁰ zu ermöglichen.

Am Beispiel des agendarischen Gottesdienstes, der für das pastorale Selbstverständnis nach wie vor bestimmend ist, tritt die Herausforderung exemplarisch hervor. In postsäkularer Zeit, in der nicht Dauer und Distanz, sondern Wechsel und Nähe die öffentliche Kommunikation bestimmen (siehe unten), kann diese Gottesdienstform ihr Potenzial nur schwer entfalten. In einem Interview mit dem Regisseur Marcus H. Rosenmüller (Jahrgang 1973) kommt das eindrücklich zur Sprache: Auf die Frage, ob er in den Gottesdienst gehe, antwortet er: „Ich bete schon mal in der Kirche, seltener, gehe aber nicht mehr in den Gottesdienst. Tatsächlich habe ich einen Bruch vollzogen mit der Institution Kirche. Ich finde mich nicht mehr in ihr. Dabei war ich früher sehr gerne in der Kirche und kann auch diese Sehnsucht nach einer spirituellen Gemeinschaft sehr gut verstehen, die davon ausgeht: Halt, wir sind nicht der Weisheit letzter Schluss.“¹¹

In diesem Zitat verdichten sich wesentliche Herausforderungen der postsäkularen Zeit:

- In postsäkularer Zeit schreitet der allgemeine Säkularisierungsprozess voran, insbesondere die gesellschaftliche „Marginalisierung“ der Kirche (Christian Grethlein) und ihre kritische Ablehnung als Form institutioneller Religion („Bruch mit Kirche“).
- In postsäkularer Zeit schreitet der Pluralisierungsprozess nicht nur in der Gesellschaft, sondern auch in der Kirche voran: Die Bedürfnisse nach Religion und Spiritualität differenzieren sich („ich bete schon mal in der Kirche“) ebenso wie die Akzeptanz ihrer Darstellung in öffentlichen Ritualen und Liturgien („ich finde mich nicht mehr in ihr“).
- In postsäkularer Zeit bleibt Religion trotz der verschiedenen Säkularisierungsprozesse lebendig, aber eher schwebend und sozial nicht stabilisiert. Hartmut Rosa spricht davon, dass das postsäkulare Selbst sich „einen Spalt breit geöffnet für die Affizierung durch eine größere, gleichsam kosmische Macht“¹² zeige – in „Resonanzerfahrungen“¹³ beim Hören von Musik, dem Erleben eines Sonnenuntergangs oder bei der Begegnung in einem Beichtstuhl (siehe unten).

¹⁰ Christian Grethlein, Die Zeiten ändern sich. Der Umgang mit der Zeit in der Postmoderne als Herausforderung für die pastorale Tätigkeit, in: PTh 101 (2012), 472–488, 484.

¹¹ Ein guter Komödienstadl ist auch Kunst!, in: FR Nr. 190 vom 16. August 2012, 35.

¹² Hartmut Rosa, Die Welt antwortet nicht mehr. Interview mit Peter Meroth, in: Stern-Extra 5/2009, 22–24.

¹³ Hartmut Rosa, Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik, Frankfurt a.M. 2012, bes. 374–413.

Die Herausforderungen für Pfarrerinnen und Pfarrer treten deutlich zu Tage: Ihre berufliche Praxis steht unter dem allgemeinen Druck postsäkularer Zeitnot. Mehr noch: Der Beruf der Pfarrerinnen und Pfarrer hat Anteil am gesellschaftlichen Bedeutungsverlust von Kirche:¹⁴ „Ihr Ansehen geht zurück“ und „ihr Kontakt zu den Menschen verengt sich“; sie sollen Zeit für die Menschen haben, ihre Tätigkeit aber ist „fast zur Hälfte durch innerkirchliche Verwaltung bestimmt“; sie sollen „Zeitinseln“ des Glaubens oder „rituelle Exile“ (Victor Turner)¹⁵ schaffen, aber „ihr Kooperationsinteresse ist gering“. So fordert die postsäkulare Zeit ein grundlegendes Umdenken, da die „problematischen Interpretationen“ des Pfarramts evident sind: Die sich ergebenden

„Konsequenzen für das Zeitbudget der Pfarrer erfordern Reduktionen bei den im Lauf der Zeit zugewachsenen Tätigkeiten. Denn theologische Arbeit benötigt Zeit für Lesen, Nachdenken, Meditation und Gebet sowie kollegiales Gespräch.“¹⁶

3. Wie in „einer Kapsel im Ozean“

Sein Buch: „Pfarrer – ein theologischer Beruf!“ widmet Christian Grethlein seinem früheren Kollegen Eberhard Winkler, der „in seinem Wirken akademische Theologie und Pfarrer-Sein miteinander verband“. Das ist eine schöne Geste. Mehr noch, in ihr drückt sich Grethleins praktisch-theologisches Anliegen aus, Theorie und Praxis nicht auseinanderfallen zu lassen.

Konkret wird dieses Anliegen unter anderem in der Suche nach einer angemessenen praktisch-theologischen Methodik. In der Analyse von Gegenwartsliteratur sieht Christian Grethlein einen dritten „empirischen“ Weg neben historischer und empirischer Analyse: Er lasse es zu, Wirklichkeit verdichtet wahrzunehmen und kirchliche Handlungsperspektiven lebensnah zu entwickeln. Es werde möglich, sich „nicht nur informieren, sondern zugleich betreffen (zu) lassen – und damit eine scheinbare Objektivität empirischer Forschung (zu) überwinden.“ Zudem lasse Gegenwartsliteratur „Chancen und Probleme der notwendigen inhaltlichen Transformation der Kommunikation des Evangeliums entdecken.“¹⁷

¹⁴ Die folgenden Problemanzeigen bei Grethlein, *Praktische Theologie* (s.o. Anm. 3), 478.

¹⁵ Siehe Lutz Friedrichs, *Kasualpraxis in der Spätmoderne*, Leipzig 2008, 41–56.

¹⁶ Grethlein, *Pfarrer* (s.o. Anm. 1), 130.

¹⁷ Grethlein, *Potenzial* (s.o. Anm. 4).

Dafür ist, mit Blick auf das Pfarramt, die Schlüsselszene des Romans von Hanns-Josef Ortheil: „Das Kind, das nicht fragte“ (2012)¹⁸ ein vorzügliches Beispiel. „Ich heiße Benjamin. Ich habe vier Brüder, die sind viel älter als ich. [...] Wir leben alle zusammen in einem Haus, das unseren Eltern gehört. Dort ist es sehr schön. Aber meine Brüder spielen niemals mit mir [...]“. Benjamin ist acht, als er so von sich erzählt. In einem Beichtstuhl. Eigentlich hätte er beichten sollen. Aber er bekam kein Wort heraus. Er blieb stumm. Bis der Priester ihn fragte: Nach seinem Namen, seiner Familie, seinen Interessen.

Der Roman erzählt die Geschichte des Ethnologen Benjamin Merz, 40 Jahre alt, der als jüngstes Kind einer Familie mit fünf Kindern aufwächst. Seine Brüder machen ihm, dem Kleinen, das Leben zur „Hölle“, kanzeln seine Fragen als dumm ab und lassen ihn so verstummen: Er stellt keine Fragen mehr und erzählt nichts. Als Erwachsener muss er mühsam lernen, seine „Versteinerungsattacken“, wie er sie nennt, zu überwinden. Nach und nach wird er aber ein Meister des Fragens. Das zeigt sich besonders auf einer Forschungsreise nach Sizilien: Sein Vermögen, sich in andere fragend hineinzusetzen, verschafft ihm einen legendären Ruf als „Gedankenleser“ und „Magier des Fragens“, besonders bei den Frauen. Die Anerkennung, letztlich die Liebe zu einer Frau, lässt ihn endgültig abschütteln, was ihn gefangen gehalten hatte: Er bleibt in Sizilien, lässt das Fragen hinter sich und wird zum Erzähler.

Die Szene im Beichtstuhl gilt Benjamin im Rückblick als „die Geburtsstunde“ seiner „Leidenschaft für das ethnologische Fragen und Antworten“ (124). Sie beginnt damit, dass er den Beichtstuhl mit Angst betritt. Noch nie hatte er einen Beichtstuhl von innen gesehen, „und so schlüpfte ich ahnungslos hinter den schweren Vorhang und kniete mich in ein tiefes Dunkel.“ (112) Benjamin bleibt stumm. Dann aber hört er die Stimme des Priesters: „Wie heißt du, mein Junge?“ (113) Sie ist leise, freundlich, aber wirkt weit entfernt, wie eine Stimme vom „Himmel“ (116).

Benjamin nennt seinen Namen und verstummt. Auf die Frage: „Warum sagst du nichts, Benjamin? Willst du nicht mit mir reden?“ antwortet das Kind, das nicht lügen will, offen mit: „Nein, ich möchte nicht mit dir reden“ (114) – und fürchtet, die Stimme werde mit Warum-Fragen weiter bohren. Aber es bleibt still, bis der Priester sagt: „Erzähl mir von dir, Benjamin!“ (115) Damit hatte er nicht gerechnet. „Kein Fremder hatte je so mit mir gesprochen“ (115), denkt Benjamin, erzählen, einfach so, ohne „dass ich mich an Regeln halten oder genaue Auskunft über bestimmte Einzelheiten geben musste“ (116).

¹⁸ *Hanns-Josef Ortheil, Das Kind, das nicht fragte*, München 2012. Zitate im Folgenden nach dieser Ausgabe.

So wird aus dem Beichtstuhl ein Erzählstuhl. Benjamin, der das „ewige Knien und Händefalten in dem dunklen Gehäule des Beichtstuhls nicht mehr passend empfand“ (116), darf sich einen Stuhl holen und erzählen. Der Priester wendet sich mit seinem Gesicht Benjamin zu, sagt ihm, er könne gut erzählen und er höre gern zu. Nun traut sich Benjamin, Fragen zu stellen, Fragen auch an Gott, etwa: „Warum kommst du uns nicht einmal besuchen?“ (120) Oder: „Hörst du mir auch gut zu, wenn ich bete?“ (120)

Die Stille, die folgt, ist für das Kind wunderbar: „Noch niemals in meinem Leben hatte ich eine derartige Stille erlebt, es war, als trieben der Priester und ich mitsamt dem Beichtstuhl in einer Kapsel im Ozean, die langsam in die Tiefe abtauchte.“ (120f.) Erst nach einer Weile hört Benjamin Antworten, mit den er nicht gerechnet hatte, Antworten, die „mir einen Schauer nach dem anderen über den Rücken“ (122) jagen: Denn der Priester hält das Kind dazu an, seine eigenen Antworten zu geben: „Du kennst die Antworten längst, sagte die Stimme.“ (122) Und so antwortet Benjamin selbst auf seine Fragen stellvertretend für Gott.

4. Solidarische Suchbewegung

Die Szene im Beichtstuhl ist ein kleines literarisches Meisterwerk. Mehr noch, sie lässt sich als literarischer Hinweis auf die „notwendige inhaltliche Transformation der Kommunikation des Evangeliums“ deuten:

- Das Kind erlebt etwas, was ihm bisher fremd war: Es gibt einen Menschen, der sich interessiert, sich Zeit nimmt, einfach zuhört. Die Szene verdichtet literarisch, was Hartmut Rosa eine „Zeitinsel“ nennt: Das Kind erfährt Interesse, Resonanz, Anerkennung in persönlichen und religiösen Fragen. So stellt sich das Gefühl ein, wie in einer „Kapsel im Ozean“ zu treiben.
- Der Priester soll die Beichte abnehmen. Aber er spürt, dass in diesem Fall nicht das Ritual entlastet, sondern das Zulassen von Erzählen und Fragen. So wird der Beichtstuhl zum Erzählstuhl. Der Priester verlässt damit das ‚Wetterhäuschen‘ (Friedrich Niebergall)¹⁹ kirchlich-institutioneller Religion, ohne auf das zu verzichten, wofür er in seinem Amt steht: Das kirchliche Ritual. Am Schluss der Szene sagt er: „Du hast noch nicht gebeichtet“ (123), stimmt aber der Bitte des Kin-

¹⁹ Friedrich Niebergall, *Kasualrede*, Göttingen 1905, 37: „Der Pfarrer sei kein Wettermännchen, das aus seinem Haus herauskommt, wenn es muss, um gleich darauf wieder zu verschwinden [...].“

des zu, es „ein anderes Mal“ (124) tun zu dürfen. Er hält an der Tradition fest und ist doch bereit, sie situativ auszusetzen.

- Der Roman stilisiert die Beichtstuhlszene als Schlüsselszene beruflicher, persönlicher und religiöser Identitätsfindung: Sie sei die Geburtsstunde des Fragens und Erzählens. Dabei kommt dem Agieren des Priesters hohe Bedeutung zu: Er öffnet dem Kind kommunikativ den Zugang zu Gott. Der Priester handelt sozusagen idealtypisch evangelisch: Er schafft die Bedingungen dafür, dass das Kind seinen eigenen Glauben entdecken und erkunden kann.

Die Szene ist eine Szene der Seelsorge. Nur auf den ersten Blick wirkt sie in ihrer Kommunikation asymmetrisch. Bei näherem Hinsehen wird deutlich: Der Priester „nutzt“ sein Amt, um das Kind in seiner Persönlichkeit und in seinen Fragen an Gott zu stärken. Er tritt von institutionellen Anforderungen zurück und macht sich zum Anwalt der Fragen des Kindes. So wird das Ritual zu einer offenen Begegnung mit Gott: Nicht das, was mit der Lehre der Kirche übereinstimmt, zählt, sondern das, was der eigenen Sinnsuche förderlich ist. Kirchen, so der Erzähler in Reflexion auf diese Szene, habe er später nie aus Pflicht besucht, sondern dann, wenn er einen inneren Impuls verspürt habe, und das nicht „unbedingt aus Anlass eines Gottesdienstes“ (110): „Niederknien, den Kopf senken, ein Gebet sprechen – unabhängig davon, ob ich alles glaube und teile, was von den Priestern in einer Kirche gepredigt wird“ (108f).

Der Roman verdichtet literarisch eine grundlegende Anforderung an pastorales Handeln: Es soll die Möglichkeit je eigener „Gottesbegegnung“²⁰ eröffnen. Das ist zunächst eine Grundanforderung an die Seelsorge. Aber sie muss meines Erachtens auf die pastorale Kernaufgabe als Ganze übertragen werden: In postsäkularer Zeit kann auch die öffentliche Kommunikation des Evangeliums nur als solidarische Suchbewegung gelingen, und zwar wesentlich „durch eine Zurücknahme der eigenen Person, durch ein sensibles Einfühlungsvermögen und aus der Gewissheit des eigenen Wegs heraus“²¹. Das ist kein Plädoyer für einen Rückzug aus der Öffentlichkeit, sondern ein Plädoyer für eine selbstkritische und solidarische, an den Fragen des Gegenübers sich orientierende pastorale Grundhaltung: Besteht die Aufgabe von Pfarrern und Pfarrerinnen in der ergebnisoffenen Kommunikation des Evangeliums, dann muss diesem Inhalt auch die Form der Kommunikation entsprechen.

²⁰ Jürgen Ziemer, *Seelsorgelehre*, Göttingen 2000, 110.

²¹ A.a.O., 180.

5. Spannungen

Wer das Pfarramt theologisch denkt, trifft auf grundlegende, berufsspezifische Spannungen, die sich in postsäkularer Zeit zuspitzen. Der Umgang mit diesen Spannungen erfordert hohe Professionalität. Drei solcher Spannungen skizziere ich.

1. Pfarramt – ein Amt für andere

Die Aufgabe, ein kritisches Selbstverständnis zu entwickeln, ist eine allgemeine Bildungsaufgabe. Gebildet, so Robert Spaemann, ist der, der „weiß, dass er nur ‚auch einer‘ ist. Er nimmt sich nicht sehr ernst und nicht sehr wichtig. Aber da er sein Selbstwertgefühl nicht aus dem Vergleich mit anderen bezieht, hat er ein ausgeprägtes Gefühl für seinen eigenen Wert. Selbstrelativierung und Selbstachtung sind für ihn kein Widerspruch.“²²

Das, was Spaemann allgemein formuliert, erinnert an das reformatorische Verständnis des Pfarramts: Der Pfarrer ist „nur ‚auch einer‘.“ Er hat ein theologisches Selbstwertgefühl, das mit Selbstrelativierung und Selbstbescheidung einhergeht. Denn das Besondere des Pfarramts besteht darin, für das allgemeine Priestertum da zu sein. Es ist, auch wenn es in seiner Geschichte immer wieder anders gelebt worden ist, ein „assistierendes“²³ – ein „Amt für andere“: Das Pfarramt hat „im Lebenszusammenhang einer Gemeinde für den Rahmen Sorge zu tragen, in dem Entstehung und Stärkung des (eigenen) [...] Glaubens“²⁴ geschieht.

In postsäkularer Zeit entwickelt sich das assistierend-Unterstützende des Amtes zu einer transzendentalen Aufgabe: Die „Versorgung mit unmittelbarer religiöser Kommunikation“²⁵ tritt hinter der Anforderung zurück, die Bedingungen der Möglichkeit für diese Kommunikation erst zu schaffen. In dieser Anforderung kommt der Unterschied zu anderen „Predigtämtern“ wie Prädikantinnen oder Lektoren zum Ausdruck: Das Differenzkriterium besteht nicht in der Art der Tätigkeit oder dem Aspekt der Öffentlichkeit der Kommunikation, sondern im Grad der Professionalisierung der Kernaufgabe: Ist allen Predigtämtern die Aufgabe eigen, den eigenen Glauben finden zu lassen, so dem

²² Robert Spaemann, *Wer ist ein gebildeter Mensch?*, in: *Scheidewege* 24 (1994/1995), 34–37.

²³ Siehe Grethlein, *Praktische Theologie* (s.o. Anm. 3), 569.

²⁴ *Landeskirchenamt Kassel* (Hg.), *Das Amt des Pfarrers und der Pfarrerin in der modernen Gesellschaft. Eine Studie der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck*, Kassel 2004, 24.

²⁵ Eberhard Hauschildt, *Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt, Ehrenamtliche und Berufstätige*, in: *PTh* 102 (2013), 388–407, 405.

Pfarrberuf die besondere, akademisch gebildete,²⁶ die Bedingungen der Möglichkeit dazu reflektieren und Vorhaben gemeinsam mit anderen entwickeln und umsetzen zu können.

Dabei soll die akademische Bildung zur kritischen Selbstreflexion des eigenen Berufsverständnisses, seiner Chancen und Grenzen anleiten. Die Zuschreibung, Pfarrerinnen und Pfarrer seien „Schlüsselfiguren“ für den Zugang zur Kirche, lässt sich professionstheoretisch erklären,²⁷ spiegelt aber auch die „primärreligiöse“²⁸ Erwartung an Pfarrerinnen und Pfarrer: In ihr kommt die Sehnsucht nach symbolischer Präsenz des Heiligen zum Ausdruck. Davon zu unterscheiden ist die „sekundärreligiöse“ theologische Ebene: Sie spielt die reformatorische Einsicht in das „Assistierende“ des Amts ein: Nicht „heilig“, nicht „anders“, nicht „besonders“ zu sein, sondern „für andere“ da zu sein.

Damit ist eine erste grundlegende Spannung beschrieben, in der sich das Pfarramt befindet. Es ist seine Aufgabe, damit konstruktiv umgehen zu können.

2. Pfarramt – mit anderen auf der Suche des Glaubens

Die literarische Beichtstuhlszene lenkt das Augenmerk auf die Anforderung, mit selbstkritischem Einfühlungsvermögen situativ handeln zu können: Der Priester, seines Glaubens gewiss, verlässt sein institutionelles ‚Wetterhäuschen‘ (Niebergall) und schafft, indem er den Beichtstuhl zum Erzählstuhl werden lässt, einen neuen Rahmen für den Glauben des Kindes: Es bleibt nicht stumm, sondern beginnt, mit Gott zu reden.

In postsäkularer Zeit nimmt diese Anforderung zu. Erforderlich ist ein feines Sensorium für die Chancen, aber auch Hindernisse der Kommunikation des Evangeliums: Der Rekurs auf den „Grundimpuls Jesu“ (Lehren und Lernen, Feiern, Helfen zum Leben) lässt kritisch die Grenzen kirchlich-institutioneller Kommunikation in den Blick treten.²⁹ Damit geraten Pfarrerinnen und Pfarrer in eine zweite „inneren Spannung“³⁰ ihres Berufs, die biblisch-theologisch verursacht ist: Sie müssen für „ihre“ Kirche handeln und realisieren, dass es „ihre“ Kirche ist, die mehr und mehr den postsäkularen „Spalt“ (Rosa) zur Religion zu verdecken droht.

²⁶ Ziemer, Seelsorgelehre (s.o. Anm. 20), 180f. spricht von dem Phänomen der „abgestuften Professionalisierung“.

²⁷ Isolde Karle, Möglichkeiten und Grenzen pastoraler Kompetenz, in: Hessisches Pfarrblatt Dezember 2000, 163–172, 164f.

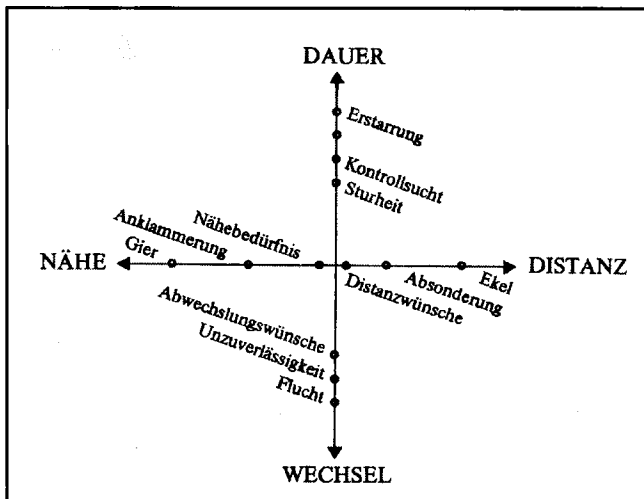
²⁸ Zu den Kategorien „primärreligiös“ und „sekundärreligiös“ Christian Grethlein, Grundinformation Kasualien, Göttingen 2007, 41–52.

²⁹ Christian Grethlein, Probleme hinter den Bemühungen um Kirchenreform, in: PrTh 48 (2013), 36–42.

³⁰ Grethlein, Pfarrer (s.o. Anm. 1), 71.

Die Spannung, die so entsteht, lässt sich kommunikationspsychologisch gut erklären. Thomann und Schulz von Thun sprechen für unsere Zeit von einem Paradigmenwechsel gesellschaftlicher Werte von der „Dauer-Distanz-Tendenz“ zur „Nähe-Wechsel-Tendenz“. Sie differenzieren vier kommunikative Grundbestrebungen: Nähe und Distanz, Dauer und Wechsel. Im Modell Nähe sei die Suche nach „vertrautem Nahkontakt“ bestimmend, im Modell Distanz die Abgrenzung von anderen Menschen; im Modell Dauer gehe es um die Sehnsucht nach Ordnung und Verlässlichkeit, im Modell Wechsel sei der „Zauber des Neuen“ leitend, der „Reiz des Unbekannten.“³¹

Die vier Grundbestrebungen werden zu einem kommunikativen Fadenkreuz mit den Grundpolaritäten Dauer und Wechsel sowie Nähe und Distanz zusammengeschlossen³²

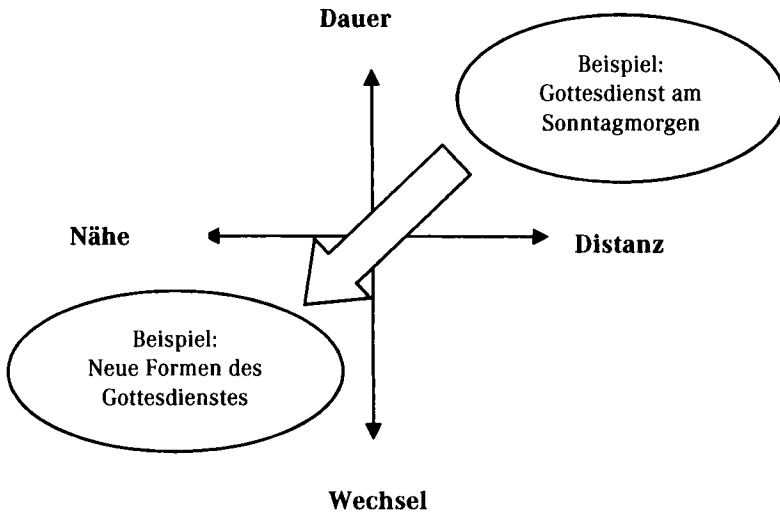


Interessant nun ist, dass sich dieses Fadenkreuz nach einzelnen „Quadranten“ lesen lässt. Unsere Zeit heute sei von einer „Nähe-Wechsel-Tendenz“ bestimmt. Das trifft nicht nur für gesellschaftliche und kulturelle, sondern auch für kirchliche Kommunikation zu. Der agendarische Sonntagsgottesdienst beispielsweise repräsentiert die kommunikative „Dauer-Distanz-Tendenz“. Er verliert in postsäkularer Zeit an Attraktivität. Stattdessen wer-

³¹ Christoph Thomann/Friedemann von Schulz, Klärungshilfe, Hamburg 1991, 149-162, 150.

³² A.a.O., 151.

den Formen des Gottesdienstes gesucht, die soziale Nähe zulassen und etwas vom „Zauber des Neuen“ spüren lassen:



Das kommunikationspsychologische Modell lässt nicht nur die Spannung verstehen, unter die das Pfarramt in postsäkularer Zeit gerät. Es macht auch darauf aufmerksam, dass sich Pfarrerinnen und Pfarrer, wollen sie den Kontakt zu Leben und Alltag der Menschen nicht verlieren, darauf einstellen müssen, als Vertreter des „Dauer-Distanz-Tendenz“ auch und besonders Formen der Kommunikation des Evangeliums zu finden, die dem gesellschaftlich-kulturellen „Nähe-Wechsel-Modell“ entsprechen. Auch dazu muss die theologisch-akademische Ausbildung befähigen: „Je höher die Anforderungen hinsichtlich des Pluralismus“, desto stärker ist „eine gründliche theologische Ausbildung erforderlich“.³³

Wie schwer das Pfarrerinnen und Pfarrern fallen kann, lässt ein Telefoninterview der „Frankfurter Allgemeinen Sonntagszeitung“ vom 20. April 2014 zur Taufe erkennen.³⁴ Angesichts der Tatsache, dass immer mehr Kinder konfessionsloser Eltern getauft werden, sind Pfarrerinnen und Priester von der Zeitung mit der Frage konfrontiert worden: „Würden Sie unser Kind taufen, obwohl mein Mann und ich aus der Kirche ausgetreten sind?“

Die Antworten waren überraschend. Die katholische sei „offener“ gewesen als die evangelische Kirche. Deren Pfarrer hätten sich „verhalten“ gezeigt, auch unsicher:

³³ Grethlein, Pfarrer (s.o. Anm. 1), 121f.

³⁴ Katrin Hummel, Ein Fingerzeig Gottes, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung vom 20. April 2014.

„Sie fragten gleich am Telefon nach den Motiven der Eltern und ob es wenigsten einen Paten gebe, der in der Kirche sei. Ein evangelischer Pastor [...] verneinte zunächst, schränkte dann aber ein, er sei in den letzten zwölf Jahren ausschließlich auf dem Friedhof tätig gewesen und wisse eigentlich gar nicht mehr so recht, wie seine Kirche sich in dieser Frage positioniert habe. Zwei Wochen später hatte er in sich hineingehorcht und sich eine Meinung gebildet: Die Taufe sei ein ‚Initiationsritus, der nicht denkbar ist, wenn die Eltern nicht daran mitwirken und das auch formal unter Beweis stellen‘. Das heißt für ihn: Keine Taufe für ein Kind, wenn nicht mindestens ein Elternteil evangelisch ist.“

Die Antwort ist im Sinn der Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehre korrekt. Aber ist sie auch der Kommunikation des Evangeliums verpflichtet? Wäre nicht ein ethnographischer Exodus aus dem traditionellen Selbstverständnis nötig, um zu verstehen, was konfessionslose Eltern motiviert, ihr Kind taufen zu lassen? So stellt sich als Herausforderung kirchlichen, aber auch pastoralen Handelns die Aufgabe, „immer wieder den Perspektivenwechsel“ zu versuchen „und sich von der Neugier auf die Menschen leiten“³⁵ zu lassen.

Die Frankfurter Allgemeine Zeitung fand eine solche selbstkritisch-entdeckungsoffene Grundhaltung nicht in der evangelischen, sondern in der katholischen Kirche. Ein katholischer Priester:

„Wenn ich ganz streng kirchenrechtlich gehandelt hätte, dann hätte ich sagen müssen, dass ich nur taufen kann, wenn eine Bezugsperson in der Kirche ist. Aber wer bin ich, dass ich mir anmaße, ausschließlich normativ zu denken? [...] Schon der Kirchenvater Augustinus habe gesagt: ‚Die Kirche hat Menschen, die Gott nicht hat, und Gott hat Menschen, die die Kirche nicht hat.‘“

Die Reaktion des Priesters lässt Gelassenheit im Glauben und selbstkritische Souveränität dem eigenen Amt gegenüber erkennen: In gut reformatorischer Tradition, so spitze ich zu, macht er das Taufgespräch zu einem Ort religiös-christlicher Bildung in dem Sinn, dass Menschen lernen, „sich zur Tradition in ein eigenes Verhältnis“³⁶ zu setzen.

3. Pfarramt – mit anderen vernetzt

Mit Recht weist Christian Grethlein darauf hin, dass der Pfarrberuf nur im Zusammenspiel mit „Gemeinde“ zu denken ist. Er plädiert mit Ernst Lange für eine Überwindung „des monopolistischen parochialen Pfarramts“³⁷.

³⁵ Christoph Kähler, in: Einfach eintreten? epd-Dokumentation 5/2007, 17.

³⁶ Reiner Preul, Kirchentheorie, Berlin/New York 1997, 195.

³⁷ Ernst Lange, Predigen als Beruf, München 1981, 45.

Auch der Gang aus dem parochialen ‚Wetterhäuschen‘ (Niebergall) fällt Pfarrerrinnen und Pfarrern schwer. Mit ihm kommt eine dritte grundlegende Spannung des Amts in den Blick, die zu bearbeiten ebenfalls eine Bildungsaufgabe ist. Nach Spaemann ist das „Wissen des gebildeten Menschen [...] strukturiert. Was er weiß, hängt miteinander zusammen. Und wo es nicht zusammenhängt, da versucht er, einen Zusammenhang herzustellen, oder wenigstens zu verstehen, warum dies so schwer gelingt. Er lebt nicht so in verschiedenen Welten, dass er bewusstlos von der einen in die andere hinübergleitet. Er kann verschiedene Rollen spielen, aber es ist immer er, der sie spielt.“³⁸

Das, was Spaemann als eine allgemeine Bildungsaufgabe sieht, entspricht kirchlich-institutionellem Selbstverständnis. So ist der Blick von Pfarrerrinnen und Pfarrern, die in einer Ortsgemeinde tätig sind, immer auch auf Menschen jenseits der Ortsgemeinde gerichtet: Das Ordinationsprotokoll der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck hält in diesem Sinn fest: „Der Dienst der Pfarrerin gilt allen Gliedern der Gemeinde, aber auch den Menschen, die nicht zur Gemeinde gehören.“

Anspruch und Wirklichkeit fallen jedoch auseinander, nicht zuletzt im Zug der drastischen Reduktion von Pfarrstellen heute. Sie hat zur Folge, dass es immer schwerer wird, dem theologischen Anspruch, „verschiedene Rollen“ spielen zu können, gerecht zu werden. Steigt die Arbeitsbelastung in der eigenen Ortsgemeinde, sinkt die Kraft, über den Tellerrand hinaus schauen zu können.

Dabei wäre ein Spiel mit den Rollen pastoraltheologisch überaus produktiv. Ich will das an einem Pilotprojekt im Bereich der Bestattungspraxis konkretisieren, das ich als Studienleiter am Predigerseminar in Hofgeismar begleite. Das Projekt, das im Kirchenkreis Hanau-Land stattfindet, nimmt auf seine Weise die Form der Beteiligung auf, die Hanns-Josef Orthells Priester im Beichtstuhl eröffnet. Aber es geht auch über die Szene hinaus, da es den Pfarrberuf nicht einsam, sondern vernetzt vorstellt.

Nach wie vor werden kirchliche Bestattungen von den Ortsgemeinden verantwortet. Hellhörig macht jedoch der Befund, dass die Zahl der Evangelischen, die nicht kirchlich bestattet werden, sukzessive wächst. Das war Anlass, eine neue Form der Trauerfeier zu entwickeln, die überregional verantwortet und gestaltet wird.

Neu sind Ort, Zeit und Form der Trauerfeier: Sie findet in zwei Kirchen des Kirchenkreises einmal im Monat an einem Freitag, im Sommer um 16 Uhr, im Winter um 14 Uhr, statt. Das Angebot richtet sich primär an die, denen die klassische kirchliche Form der Bestattung fremd geworden ist. Der

³⁸ *Spaemann*, Wer ist ein gebildeter Mensch? (s.o. Anm. 22).

Flyer, mit dem für „Licht und Segen“ geworben wird, fasst das Neue der Feier so zusammen: „In ‚Licht und Segen‘ können Sie für sich allein oder mit Freunden und Angehörigen:

- die Stille des Kirchenraums erleben
- Musik mit Saxophon und Klarinette hören
- eine Kerze für Ihre/n Verstorbene/n entzünden
- Segen für den Weg Ihres Abschieds empfangen
- sich zu einem kleinen Imbiss nach der Feier einladen lassen
- die Gelegenheit nutzen, nach der Trauerfeier mit einem Seelsorger zu sprechen.“

Das wirklich Neue aber ist gar nicht die Form, sondern die theologische Haltung, aus der heraus das Projekt angegangen wird: Bestattung wird primär diakonisch als Dienst der Kirche an der Gesellschaft verstanden, der sich nicht von der Frage der Kirchlichkeit, sondern der Frage der Bedürftigkeit leiten lässt – die Feier ist offen für jeden, auch für Menschen, die nicht oder nicht mehr der evangelischen Kirche angehören.

Das Projekt ist für die Frage pastoralen Selbstverständnisses in postsäkulärer Zeit aufschlussreich. Ich hebe drei Aspekte hervor:

1. Das Projektteam ist klein, aber sehr motiviert. Selbstkritisch und entdeckungsfreudig wird das Projekt als Versuch gesehen, kirchliche Bestattung auch für Menschen anzubieten, die sich der Ortsgemeinde nicht verbunden fühlen oder denen die klassische Form der Bestattung fremd ist. Damit werden die Grenzen der Arbeit in der eigenen Ortsgemeinde gesehen und kooperativ überschritten: Die Mitglieder des Teams spielen verschiedene Rollen, ohne sich als Pfarrerin oder Pfarrer preiszugeben. Selbstverständlich ist das nicht. Die Mehrheit der Kolleginnen und Kollegen betrachtet das Projekt mit einer gewissen Skepsis: Es ist ihnen nicht „kirchlich“ genug.

2. Auch in der Frage der Form hat das Team Selbstdistanz entwickelt: Es lotet die Chancen, aber auch Grenzen einer „nichtinstitutionellen“ Form der kirchlichen Trauerfeier aus: Die Form entspricht nicht der agendarischen Logik, sondern den vermuteten Bedürfnissen der Trauernden. Es geht nicht um „Verkündigung“, sondern um „Kommunikation“ des Evangeliums: Mit kritischem Einfühlungsvermögen wird eine Form der Beteiligung gesucht, die der Trauerarbeit einen schützenden und öffnenden Raum gibt. Die Trauerfeier „Licht und Segen“ versteht sich als postsäkulare „Zeitinsel“ kirchlicher Trauerarbeit.

3. Das Projekt steht exemplarisch für ein kommunikativ-kooperatives, sich vernetzendes pastorales Selbstverständnis. Das Pendeln zwischen den Rollen stärkt Kooperation und Teamfähigkeit. Mehr noch: Es hält die reformatorische Unterscheidung der sichtbaren von der „verborgenen Kirche“ wach: Alle Versuche, als sichtbare Kirche Ort des Glaubens zu werden, stehen unter Vorbehalt: Kirche wie sie ist, ist nicht Kirche, wie sie sein soll.

Das Projekt setzt hohe, akademisch gebildete Professionalität voraus, da nicht nur mit Rollen, sondern auch mit liturgischen Traditionen „gespielt“ wird. Es versucht, kirchliche Bestattung in postsäkulare Zeit zu inkulturieren, nicht ohne biblisch-theologische „Kontrakulturation“ (Christian Grethlein) im Blick zu haben: Ist die Form der Feier eher „primärreligiös“ (Licht und Segen) ausgerichtet, so wird sie insofern „sekundärreligiös“ wirksam, als in ihr auch derer gedacht wird, die sonst namenlos bestattet würden.

Darin steht dieses Projekt exemplarisch für die öffentliche Relevanz des christlichen Glaubens und das Anliegen, Kirche für alle öffentlich zu plausibilisieren.³⁹

6. Perspektiven für die Ausbildung

„Ich bin Pfarrerin, ich habe Zeit“? In postsäkularer Zeit spitzen sich nicht nur die Zeitnot zu, sondern auch die inneren Spannungen des Pfarramts: Waren Pfarrerrinnen und Pfarrer bereits früher mit ihren Aufgaben im „Dauer-Distanz-Feld“ tendenziell überlastet, so tritt heute die Anforderung hinzu, zusätzlich Formen der Kommunikation des Evangeliums im „Nähe-Wechsel-Feld“ (Thomann/Schulz von Thun) zu entwickeln.

Das Pfarramt wird darin zu einem transzendentalen Amt, nicht zuletzt unter den Bedingungen einer kleiner werdenden Kirche mit geringeren Finanzen: Seine Kernaufgabe nimmt es nach wie vor „operativ“ wahr, aber es wird sich theologisch begrenzen und konzentrieren müssen, um Zeit für theologisch-konzeptionelle Arbeit zu haben, also nach den Bedingungen der Möglichkeit der Kommunikation des Evangeliums heute zu fragen.

Die Herausforderungen der postsäkularen Zeit erhöhen so die Anforderungen an pastorale Professionalität. Sie besteht wesentlich darin, ein kritisch-theologisches Selbstverständnis zu entwickeln, berufsspezifische Spannungen auszuhalten und das Arbeitsfeld konzentrieren zu können.

Das Pfarramt ist ein Amt für andere und mit anderen. Es fordert Vernetzung und Kooperation, damit es erfüllen kann, was seine Aufgabe ist.

Die Ausbildung theologischer Professionalität fällt dem theologischen Studium, der Ausbildung im Vikariat und der Fortbildung in der Berufszeit zu: Ein solches Selbstverhältnis „hat“ man nicht, sondern es muss in den verschiedenen Phasen von Ausbildung, Studium und Beruf gebildet und eingeübt werden. Ich deute an dieser Stelle drei Konsequenzen für die zweite Ausbildungsphase an.

³⁹ Preul, Kirchentheorie (s.o. Anm. 36), 194.

Predigerseminare kämpfen heute mit dem Problem curricularer Überfülle. Die Komplexität der Aufgaben und die wachsenden Erwartungen an Professionalität lassen das Curriculum gleichsam explodieren. Vikarinnen und Vikare nehmen die Überfülle an stofflichen Themen und Methoden als Problem wahr, das ihrem Bedürfnis nach berufspraktischer Orientierung zuwiderläuft. Angemessen wäre, das Curriculum stofflich und methodisch zu entlasten und auf exemplarisches Lernen umzustellen, etwa in Form der Konzeption, Umsetzung und praktisch-theologischen Reflexion eines innovativ-inkulturativen Praxisprojekts.

Höchst folgenreich ist der Impuls, das Leitbild des „Kanzel-Predigt-Amts“ zu verabschieden. Wer ihn ernstnimmt, muss über kommunikative und vernetzende Ausbildungskonzepte nachdenken, über inhomogene Lerngruppen (Vikare mit Kirchenmusikern, Prädikanten und älteren Kollegen in Fortbildungsveranstaltungen) und über zumindest phasenweise dezentrale Lernorte auch jenseits von Predigerseminar und Ortsgemeinde.

„Ich bin Pfarrerin, ich habe Zeit!“ Wer an einem solchen Leitbild festhält, muss „Zeitinseln“ auch für die 2. Ausbildungsphase vorsehen, auch Zeitinseln kultureller Bildung. Solche Zeitinseln sind für das Pfarramt unverzichtbar. Wer Romane wie „Das Kind, das nicht fragte“ liest, schärft seinen theologischen Sinn auch für „problematische Interpretationen“ und „notwendige Transformationen“ des Pfarramts in postsäkularer Zeit.