

# Pfarramt zwischen Boulevard und Getto

## Pastoraltheologische Reformimpulse Dietrich Bonhoeffers

SABINE BOBERT

Der gegenwärtige gesellschaftliche Handlungskontext der Kirche ist durch religiöse Konkurrenz gekennzeichnet. Einerseits nimmt die Attraktivität esoterischer Strömungen aus einem globalen Religionsmarkt zu. Offenkundig ist Säkularisierung nicht die unausweichliche Folge von Modernisierung, wie noch in den 1960er Jahren prognostiziert wurde. Bereits in den 1970er Jahren zeichneten sich Suchbewegungen nach einer neuen Religiosität ab, und die Kirche wurde durch das Aufkommen „Neuer Religiöser Bewegungen“ irritiert. Inzwischen lassen sich solche autonomen religiösen Bewegungen nicht mehr als Randerscheinungen oder Sekten ignorieren.<sup>1</sup>

Daneben ist eine Resakralisierung des Profanen und eine „Dispersion des Religiösen“ (Michael Ebertz) unverkennbar.<sup>2</sup> Dispersion bezeichnet eine feine Verteilung des Stoffes. Nicht mehr die Kirchen als Verteiler für „Religion kompakt“ beherrschen den Markt. Sondern sie werden mehr und mehr selbst zu einem Dispersionsteilchen. Neben die Kirchen und die alternative globale religiöse Szene (Esoterik, islamischer Sufismus, Buddhismus, Psycho-Spiritualität etc.) tritt eine Resakralisierung sinngebender Strukturen der postmodernen Gesellschaft. Hierzu zählen z.B. Sportveranstaltungen, populärer Kinofilm, Unternehmensführungsstrategien, Tourismusbranche, Sakralisierung von Technik und Wissenschaft.

Eine Kirche, die ihre Arbeitsbedingungen für die nächste Zukunft realistisch einschätzen möchte, muss mit diesen Kontextströmungen rechnen. Sie fordern ein langfristig orientiertes Umdenken heraus. Dies betrifft den Abschied von einer lange innegehabten Monopolposition, die Dialogfähigkeit in Sachen Spiritualität sowie eine Profilierung des eigenen Standortes anhand zeitgenössisch relevanter spiritueller Fragen (z.B. Heilung, Meditation, Persönlichkeitsentwicklung, geistliche Führung etc.).

### I. Christus diesseits – Reformideen im Gespräch mit Bonhoeffer

Ich halte bei diesen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen einen Dialog mit Bonhoeffers Theologie und seinen pastoraltheologischen Reformvorschlägen für zukunftssträftig. Für zentral erachte ich Bonhoeffers Leitunterscheidung zwischen den beiden ekklesiologischen und zugleich pastoraltheologischen Extremen von kirchlichem/pastoralem Getto einerseits und kirchlichem/pastoralem Boulevard andererseits.

Bonhoeffer setzt theologisch bei einer Beziehungseinheit zwischen Christus und Welt ein. Die Welt bzw. Gesellschaft, egal in welcher (religiösen / kulturellen / ideologischen etc.) Gestalt

---

<sup>1</sup> Vgl. zur Bilanzierung des gegenwärtigen religiösen Marktes Reinhard Hempelmann/u.a. (Hg.): Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, Gütersloh 2001.

<sup>2</sup> Michael Ebertz: Die Dispersion des Religiösen, in: Hermann Kochanek (Hg.): Ich habe meine eigene Religion, Zürich/Düsseldorf 1999, 210ff; Hans-Joachim Höhn: Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998.

sie der Kirche begegnet, ist immer schon als in Christus versöhnte Welt zu betrachten. Letztlich ist Christus nicht Mensch geworden, um eine kirchliche Sonderwelt und Sonderkultur zu schaffen, sondern um Menschen zu voller, tiefer Diesseitigkeit zu verhelfen. Insofern sind zwei Extreme zu vermeiden: der „homo religiosus“, der sich am wohlsten unter seinesgleichen fühlt und die Welt flieht oder verachtet und der „Boulevard-Mensch“, der die Gegenwartskultur und ihre Produkte als maßstabsetzend akzeptiert und darüber zusätzliche transzendente Orientierungen ausschließt. Es geht weder um eine Nachfolge Christi durch Verlassen und Verachten der Gegenwartskultur. Noch geht es um eine Aufwertung der Kultur zum Maßstab des Denkens beim Ignorieren der Christusbeziehung zur Gegenwartskultur. In diesem schreibt Bonhoeffer:

*„Die radikale Lösung sieht nur das Letzte und in ihm nur den völligen Abbruch des Vorletzten. Letztes und Vorletztes stehen in ausschließlichem Gegensatz. Christus ist der Zerstörer und Feind alles Vorletzten und alles Vorletzte ist Feindschaft gegen Christus. ... Was dadurch aus der Welt wird, fällt nicht mehr ins Gewicht, der Christ trägt keine Verantwortung dafür, und die Welt muß doch verkommen.“<sup>3</sup>*

Und weiter:

*„Die andere Lösung ist der Kompromiß. Hier wird das letzte Wort von allen vorletzten prinzipiell getrennt. [...] Das Letzte bleibt gänzlich jenseits des Täglichen und damit schließlich als ewige Rechtfertigung für alles Bestehende, als die metaphysische Reinigung von der Anklage, die auf allem Bestehenden lastet. Aus dem freien Gnadenwort wird das Gnadengesetz, das über allem Vorletzten, es rechtfertigend und bewährend, waltet.“*

Bonhoeffer hält gegenüber beiden extremen Kulturverhältnissen an der Beziehungseinheit zwischen Christus und der Gegenwartskultur fest:

*„[...] in Jesus Christus aber tritt an die Stelle des Radikalismus und des Kompromisses die Wirklichkeit Gottes und der Menschen. Es gibt kein Christentum an sich, es müsste die Welt zerstören; es gibt keinen Menschen an sich, er müsste Gott ausschließen. Beides sind Ideen; es gibt nur den Gott-Menschen Jesus Christus, der wirklich ist und durch den die Welt so lange erhalten wird, bis sie reif ist für ihr Ende.“<sup>4</sup>*

Für den Amtsträger kommt damit weder eine kulturelle Boulevard-Existenz infrage noch eine weltabgeschiedene Getto-Existenz. Die kirchliche und pastorale Leitfrage muss nach Bonhoeffer bleiben: Wer ist Christus hier und jetzt? Wie sehen ein entwickeltes Menschsein und eine religiöse Diesseitigkeit im Kontext eines globalisierten religiösen Marktes und autonomer Religionsprodukte aus?

Interessanterweise führte gerade die christologische Zentrierung Bonhoeffer mit seinem pastoraltheologischen Entwurf mitten in Zeitfragen hinein. Seine Pastoraltheologie ist – bis hinein z.B. in die Diskussion der Sozialgestalt des Amtes – durch eine entschiedene politische und kirchenpolitische Kontextualität gekennzeichnet.

<sup>3</sup> Dietrich Bonhoeffer: Die letzten und die vorletzten Dinge, in: ders.: Ethik, München <sup>11</sup>1985, 128-152, hier: 135f. Folgendes Zitat: a.a.O., 136.

<sup>4</sup> A.a.O., 137. Folgende Zitate: A.a.O., 245 (Die Struktur des verantwortlichen Lebens), 141.

Im Folgenden möchte ich exemplarisch Bonhoeffers Überlegungen zum Amtsverständnis sowie zur Person der Pfarrerin bzw. des Pfarrers mit gegenwärtigen pastoraltheologischen Konzepten in einen Dialog bringen.

## **II. Amtsverständnis: Die Zukunft des Amtes jenseits der Sozialgestalten Pfarramt und Parochie**

### **1. Das Amt funktioniert auch jenseits von Parochie und Pfarramt**

Gegenwärtig findet kirchlicherseits der pastoraltheologische Entwurf von Isolde Karle (2001) viel Zuspruch. Karle interpretiert das Pfarramt von der soziologischen Professionstheorie Rudolf Stichwehs und der Systemtheorie Niklas Luhmanns her.<sup>5</sup> Sie versteht damit den Pfarrberuf in Analogie zu den Berufen der MedizinerInnen, JuristInnen und PädagogInnen, also den Berufen der klassischen Universitätsfakultäten. Professionen sind durch drei wesentliche Merkmale gekennzeichnet: 1. Sie erfordern eine lange wissenschaftliche Ausbildung; 2. sie sind mit Menschen und deren grundlegenden Problemen (etwa Gesundheit, Sinnfrage, Gerechtigkeitsverlangen) befasst und müssen ihre wissenschaftlichen Kenntnisse mit konkreten Problemlagen von Einzelfällen vermitteln; 3. sie verfügen über ein großes gesellschaftliches Ansehen, was sich unter anderem in einer hohen Bezahlung niederschlägt. Karles thetischer professionstheoretischer Sicht auf das Pfarramt steht Bonhoeffers pastoraltheologischer Ansatz zum einen mit einer nüchternen Bestandsaufnahme zur Lage und zum anderen theologisch schroff provozierend gegenüber. Denn Bonhoeffer ist fest davon überzeugt, dass der traditionellen Amtstheologie ein zentraler Denkfehler zugrunde liegt.

Dieser Denkfehler liegt in der theologischen Gleichsetzung des von Gott verliehenen Auftrages zur Verkündigung einerseits mit der sozialen Ausgestaltung im volkshirchlichen parochialen Pfarramt andererseits:<sup>6</sup> „Die substantielle Form der Wortverkündigung als Rede gehört zum Wesen der Kirche.“ Der Auftrag (die *vocatio*) hierzu sei „unabwendlich da“. Das Pfarramt hingegen sei eine akzidentielle Form und damit gestaltungsoffen bis unter Umständen auch verzichtbar. Es „ist die gegenwärtige Form, die nicht unbedingt gültig ist“. Überlegungen zu einer Umstrukturierung des Amtes wurden durch die Situation des illegalen Predigtamtes in der Bekennenden Kirche vorangetrieben, das an sich bereits zum Verlust traditioneller Privilegien, gar zum Verlust einer festen Predigtstätte überhaupt, führte.

Im selben Themenkontext stellt Bonhoeffer ebenso das Parochieprinzip infrage. Wenn es nicht mehr funktional für den Auftrag sei, sei es aufzugeben. Auf dieser Basis versteht er die Ordination ins Amt nicht als eine feste Ordination in ein lokales Pfarramt hinein, sondern als Entsendung in eine bestimmte Kirche. „Predigtamt nicht an Ort gebunden. Predigtamt ist man ordiniert für den ganzen Raum der Kirche.“<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Rudolf Stichweh: *Wissenschaft, Universität, Professionen*, 1994. – Isolde Karle: *Der Pfarrberuf als Profession*, 2001. Kurz: dies.: *Pfarrerinnen und Pfarrer in der Spannung zwischen Professionalisierung und Professionalität*, in: *DtPfbI* 12 (2003), 629-634. Karle zur Stellenteilung: dies.: *Stellenteilung im Gemeindepfarramt – ein Modell der Zukunft?*, in: *Lernort Gemeinde* 20, H. 1 (2002), 26-34.

<sup>6</sup> Vgl. zum Folgenden: Sabine Bobert-Stützel: *Bonhoeffers Pastoraltheologie*, Gütersloh 1995, 72f. Die folgenden Zitate in diesem Absatz stammen aus: Dietrich Bonhoeffer: *Homiletik-Vorlesung*, in: ders.: *Illegale Theologenausbildung* (DBW 14), Gütersloh 1995, 479f.

<sup>7</sup> Dietrich Bonhoeffer: *Vorlesung Kirchenrecht* (Nachlass Archiv-Nummer NL B 14,2) in der Mitschriftfassung von Eberhard Bethge, „*Kirchenverfassung*“, Kapitel VII, Sommersemester 1935.

Aufgrund der Begrenztheit finanzieller und kräftemäßiger Ressourcen gibt es bei Bonhoeffer mitunter auch sehr klare Gedanken zur Verabschiedung des Parochieprinzips zugunsten einer funktionalen Bündelung aller Kräfte. Ein Seminarist schrieb an Bonhoeffer: „[...] dort gehen jeden Sonntag durchschnittlich ein bis zwei Menschen in die Kirche [...] ich mache nun jeden Sonntag im Ornat einen Pilgergang durchs ganze Dorf, um den Leuten überhaupt erstmal zum Bewusstsein zu bringen, dass Sonntag ist [...] Die Leute beruhigen mich, mein Gehalt kriegte ich ja doch, auch wenn keiner in der Kirche sei. Am Trinitatisfest war außer der Küsterin niemand da“<sup>8</sup>.

Bonhoeffer antwortete: „Wenn ein Dorf nicht hören will, gehen wir ins andere. Es gibt da Grenzen.“ Nach seiner Auffassung ist endlich die Frage zu stellen, „ob wir nicht heute zu einer gründlichen Neuordnung des Kräfteinsatzes kommen müssen. Unser heutiger Konservatismus ist hier wirklich auch theologisch durchaus nicht so eindeutig gerechtfertigt.“<sup>9</sup>

## 2. Enttabuisierung ökonomischer und sozialer Amts-Privilegien

Bonhoeffer verbindet mit Armut ein generelles geistliches Motiv: Wer arm ist, der verlässt sich nicht auf die securitas des eigenen Besitzes. Für den Amtsträger kommen zwei zentrale Motive der Armut hinzu:

1. Armut ermöglicht dem Pfarrer eine *radikale Verfügbarkeit* zum Dienst. Insbesondere bei den damaligen Mitgliedern des Finkenwalder Bruderhauses handelte es sich daher um „eine Gemeinschaft jederzeit einsatzbereiter junger Theologen“.<sup>10</sup> „Die Freiheit der Boten Jesu soll sich in ihrer Armut erweisen.“<sup>11</sup>

2. Unter dem Aspekt der Glaubwürdigkeit erörtert Bonhoeffer Besitz, Einkommen sowie die Rechte des geistlichen Standes als Privilegien: „Die Rechte des studierten Mannes, die gesellschaftlichen Ansprüche eines Standes haben für den, der Jesu Bote geworden ist, keine Geltung mehr.“<sup>12</sup>

Immer wieder forderte Bonhoeffer z.B. aus Gründen der Glaubwürdigkeit die Solidarisierung mit den „nichtarischen“ Amtsträgern, ChristInnen und BürgerInnen, was häufig mit einem Verzicht auf eigene Privilegien verbunden war:<sup>13</sup> „Glaubwürdigkeit begründet Verzicht.“<sup>14</sup> Das Finkenwalder Bruderhaus versuchte, prototypisch eine neue Gestalt des Pfarramts zu leben. Die Frage der Glaubwürdigkeit konkretisiert sich für Bonhoeffer grundlegend in der Frage des Gehaltes für die Verkündigenden: „Glaubwürdigkeit immer wieder in Frage gestellt durch Beruf, also monatliches Gehalt. Sagen immer wieder, keine innere Nötigung, sondern um des Geldes willen (cf. Kierkegaard).“<sup>15</sup>

Von den Finkenwalder Überlegungen zu Glaubwürdigkeit, Privilegien und Gehaltsordnung der Pfarrer ergibt sich ein bruchloser Übergang zur „Kirche für andere“, wie Bonhoeffer sie in den Gefängnisbriefen aus Tegel im „Entwurf einer Arbeit“ skizziert: „Die Pfarrer müssen ausschließlich von den freiwilligen Gaben der Gemeinden leben, evtl. einen weltlichen Beruf

<sup>8</sup> Gerhard Vibrans, in: Eberhard Bethge: Dietrich Bonhoeffer, München <sup>5</sup>1983, 616. Bonhoeffers Antwort in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 2, München <sup>2</sup>1965, 487. – Vgl. die ausführliche Darstellung: Peter Zimmerling, Das Problem der toten Gemeinde bei Dietrich Bonhoeffer, in: DtPfrBl 4 (105) 2005, 180-183.

<sup>9</sup> DBW 14, 1936, 178.

<sup>10</sup> DBW 14, 1936, 176.

<sup>11</sup> Nachfolge (DBW 4), 200.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Vgl. 1933, GS 2, 131; Eberhard Bethge: Bonhoeffer (Anm. 8), 360.362.

<sup>14</sup> DBW 14, 822, Anm. 15.

<sup>15</sup> DBW 14, 821f.

ausüben.“<sup>16</sup> „Auf unsere Privilegien werden wir gelassen und in der Erkenntnis einer geschichtlichen Gerechtigkeit verzichten können.“

Die Frage nach einer Neuordnung der Gehälter und einem glaubwürdigen Umgang mit dem Besitz weckte in der Finkenwalder Zeit Bonhoeffers Interesse an der in Apg 2,42-47 dargestellten Gütergemeinschaft als einer kommunitären Form von Armut. Man kann sagen, dass die Seminargemeinschaft bereits tendenziell eine Gütergemeinschaft praktizierte: „Für den Lebensunterhalt wurden die sehr unterschiedlichen Pfarr- oder Hilfspredigergehälter, die von den verschiedenen Bruderräten kamen (oder auch ausblieben), zusammengelegt. Der Löwenanteil kam aus Bonhoeffers Tasche.“<sup>17</sup> Die kollektive Armut und das Teilen werden zur ökonomischen Basis, um auf die Privilegien des Amtes verzichten und dennoch die Arbeit weiterführen zu können. Bonhoeffer spricht davon, dass das „Eigentumsrecht“ seinen „Ernst“ in der Gütergemeinschaft verliere.

Wichtig bleibt jedoch festzuhalten, dass diese ökonomische Umstrukturierung der Amtsgrundlagen bei Bonhoeffer nicht als Forderung, sondern als Freiheit verstanden wird. Sie ergibt sich aus der Freude über die tragende Bruderschaft als eine „Selbstverständlichkeit“. Für den Umgang mit Eigentum in der Gemeinde ist nicht die Gütergemeinschaft das Leitbild, sondern das Teilen, insbesondere mit „nichtarischen“ Christen: „Daß in der Gemeinde jedem ausgeteilt wird, wie es ihm not ist, das ist wichtig, nicht dass es in der Gütergemeinschaft verwirklicht würde. Schon zu den ersten Erkenntnissen der Gemeinde gehört es, dass niemand darben darf. Das unbedingte Lebensraum der christlichen Gemeinde. (Heute: Gaben an nichtarische Christen.)“<sup>18</sup>

Jenseits aller kontextfernen Programmatik bleibt damit zukunftsweisend die Enttabuisierung der mit dem Pfarramt verbundenen ökonomischen und sozialen Vorzüge, indem Bonhoeffer sie als spannungsgeladen zur Verkündigung und als hemmend für nötige Neuordnungen des Dienstes problematisiert. Dieser Konflikt bewegte ihn jedenfalls – schon unabhängig von der situativen Erfordernis im Kirchenkampf – vor der Finkenwalder Zeit. Und, um die Bedeutsamkeit der Finkenwalder Erfahrungen und ihrer theologischen Erkenntnisse zu unterstreichen, griff Bonhoeffer diese Überlegungen nochmals in der Gefängniszeit auf, um der künftigen Kirche einen Dienst zu erweisen.

Ich zitiere diese Ausführungen nicht als Programmatik, sondern als Erinnerung an eine Tradition, die neu lebendig werden und eine orientierende Kraft erhalten kann, wenn es die Last der geschichtlichen Stunde erfordert.

### **3. Zeit zum Umdenken: Akzeptanzverlust, zunehmende Berufsförmigkeit, disfunktionales Parochialprinzip**

Nimmt man den gesellschaftlichen Kontext ernst, so sind bereits in den letzten 20 bis 30 Jahren gerade im Hinblick auf die Sozialgestalt Pfarramt verstärkte *Deprofessionalisierungstendenzen* in allen drei für Karle zentralen Bereichen zu beobachten. Aufgrund der Bedingtheit dieser Faktoren durch gesamtgesellschaftliche, z.T. sogar globale Faktoren wie z.B. eine generelle Veränderung des globalen Arbeitsmarktes und der Strukturen

<sup>16</sup> Dietrich Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung*, München 1970, 415. Folgendes Zitat: a.a.O., „Gedanken zum Taufstag“, Mai 1944, 327. Vgl. Bonhoeffers Erfahrungen bei J. Lassere unter Industriepfarrern im französischen Buay Artois: Bethge: Bonhoeffer (Anm. 8) 453.

<sup>17</sup> Bethge: Bonhoeffer (Anm. 8), 535.

<sup>18</sup> Vorlesung „Neutestamentliche Bibelkunde und Begriffe“, Mitschrift Otto Dudzus, Sommersemester 1937, NL B 9,4 (Transkription Ilse Tödt Ms. S. 3).

von Arbeit hat die Kirche hier nur sehr wenig Spielraum, diese Prozesse mit- oder ihnen gar gegenzusteuern. Drei Aspekte sind zu berücksichtigen:<sup>19</sup>

### ***Rapider Akzeptanzverlust***

Anstelle eines erheblichen gesellschaftlichen Ansehens macht sich ein rapider Akzeptanzverlust bemerkbar. Die Kirchen belegen nach der Shell-Jugendstudie von 2000 im Ranking von 10 Großinstitutionen den 9. Platz hinsichtlich der Vertrauenswürdigkeit, gefolgt nur noch von den politischen Parteien als Schlusslicht. Eine Form von bildungsbürgerlichem Ansehen in Gestalt des solitären akademisch Gebildeten inmitten einer kulturellen Wüste ist spätestens mit der Bildungsrevolution der 1960er Jahre in der BRD verloren gegangen: „Evangelische Pfarrer stellten über Jahrhunderte auf das Ganze des Landes bezogen etwa die Hälfte der akademisch Gebildeten. 1800 waren 50% aller Akademiker Theologen, 1900 immerhin noch 10%, 1992 gerade noch 0,5%: Akademische Bildung hat weite Kreise gezogen. Der Pfarrer ist heute nicht mehr der eine von drei Gelehrten in der ländlichen Kleinstadt neben Arzt und Apotheker wie in den Romanen von Theodor Fontane.“<sup>20</sup> Eher mangelt es an grundlegenden Kenntnissen, um kontextbezogen dialogfähig zu sein.

### ***Von Lebensförmigkeit zur Berufsförmigkeit***

Der Trend zur Umgestaltung des Pfarramtes in Richtung auf eine stärkere Berufsförmigkeit wird stark mit beeinflusst von allgemeinen Veränderungen der Erwerbsarbeit. Eine zunehmende Berufsförmigkeit für den Pfarrberuf bedeutet:

- „Die PfarrerInnenrolle wird als ein separater Teil des persönlichen Lebens verstanden; die damit verbundenen Erwartungen sind funktional begründet und auf ein benennbares Bündel von Aufgaben begrenzt.
- Diese Funktionszuweisungen greifen nicht auf andere Lebensbereiche [...] über [...].
- Sie gelten für bestimmte – prinzipiell ebenfalls begrenzte – (Arbeits-)Zeiten und Räume.
- Erforderliche Fähigkeiten und Kenntnisse ergeben sich aus den übertragenen Aufgaben; andere Personmerkmale sind für die Rollenausübung ohne Belang.
- Das erzielte Einkommen sowie der mit der Rollenausübung verbundene Status korrespondieren mit der geleisteten Arbeit.“<sup>21</sup>

Nimmt man die Prognosen von H. W. Opaschowski zur Umformung von Arbeit ernst, so wäre künftig verstärkt Abschied zu nehmen von der klassischen Erwerbsbiographie in Form von Ausbildung und Vollerwerbstätigkeit bis zum Erreichen der Altersgrenze.<sup>22</sup> Ein Gestaltwandel des Pfarramtes wie z.B. zunehmende Teilzeitarbeit ist zunächst im Rahmen eines globalen Gestaltwandels von Arbeit wahrzunehmen und zu reflektieren. Meines Erachtens hat das Pfarramt seit den 1960er Jahren mit dem Funktionspfarramt einen Gestaltwandel durchlaufen, der die zunehmende Berufsförmigkeit stark forcierte. Er wird in der pastoraltheologischen Diskussion und bei derzeitigen Reflexionen des Pfarrbildes viel zu

<sup>19</sup> Vgl. den auf Empirie drängenden Aufsatz von Christian Grethlein: Pfarrer(in)sein als christlicher Beruf, in: ZThK 98 (2001), 372-398.

<sup>20</sup> Jobst Reller: Pfarrer sein – was haben wir heute noch davon? Beobachtungen zum evangelischen Pfarramt seit Luther, in: DtPfbI 10 (2004), 517-521, hier: 520.

<sup>21</sup> Ingrid Lukatis: Pfarrer/in – Berufs- oder Lebensform?, in: DtPfbI 100 (2000), 531-537, hier: 532.

<sup>22</sup> Vgl. H. W. Opaschowski: Feierabend? Von der Zukunft ohne Arbeit zur Arbeit mit Zukunft, 1998.

wenig gewürdigt: Mittlerweile arbeiten ein Viertel bis ein Drittel der PfarrerInnen außerhalb von Kirchengemeinden. Das Funktionspfarramt ermöglicht den Zugang zu zunehmend ausdifferenzierten gesellschaftlichen Funktionssystemen (vor allem Gesundheit und Bildung), die dem Gemeindepfarramt sonst inzwischen verschlossen wären.

Eine Berufsförmigkeit ist hinsichtlich einer eingeschränkten Verfügbarkeit des Predigers durch Nebentätigkeiten historisch betrachtet nichts Neues. Die Geschichte des evangelischen Pfarramtes zeigt, dass es im Laufe seiner Enkulturationen diverse soziale Gestaltwandel durchlaufen hat. So hält z.B. Reller in einem historischen Rückblick fest: „Kaum eine Landpfarrstelle außer in den Gebieten mit den besten Bodenwerten erlaubte dem Pfarrer, nur geistlich tätig zu sein. Mit gewissen Anteilen von ein 1/4 oder 1/2 Stellen war er fast immer auch Landwirt! These: Von der Geschichte her sind halbe oder dreiviertel Stellen für den Gemeindepfarrer auf dem Lande nichts Neues.“<sup>23</sup> So gab es bis um 1900 „kaum die Möglichkeit in den Ruhestand zu gehen, allenfalls Erleichterung durch einen Adjunkt zu bekommen, den man allerdings aus den Einkünften entlohnen musste.“

### ***Das Parochialprinzip wird zunehmend disfunktional***

Ein auf scheinbar paradiesische Phasen punktuell fixierter rückwärtsgewandter Blick lähmt anstehende Problemlösungen statt die nötigen Kräfte hierfür freizusetzen. Verschärft gilt dies für den Problem-Kontext im Gebiet der ehemaligen DDR. In diesem kirchlichen Handlungskontext scheinen mir Bonhoeffers Überlegungen zur Neuordnung des Pfarramtes aktueller denn je.

Ein parochial orientiertes pastoraltheologisches Konzept von Erreichbarkeit wird bereits dort unterwandert, wo ein Pfarrer bzw. eine Pfarrerin fünf Pfarrstellen oder mehr zu „verwalten“ hat und dann zudem tatsächlich überwiegend mit Bau- und Verwaltungsfragen beschäftigt wird. Für den urbanen Kontext sollte wahrgenommen werden, dass sich Interessierte dort bereits jetzt ihre Profildgemeinde aussuchen und das Parochialprinzip unterlaufen.

Von Bonhoeffers Pastoraltheologie her sind durchaus Lösungsvorschläge wie Teilzeitdienst, Ordination ins Ehrenamt, „freie Theologen“ etc. diskutabel. Mir erscheinen gegenwärtig die pastoraltheologischen Vorschläge von Uta Pohl-Patalong realitätsnah.<sup>24</sup> Sie geht für das parochial konzipierte Pfarramt davon aus, dass das Parochialprinzip zugunsten eines Konzeptes von „Kirche in der Region“ und „für die Region“ geöffnet und profiliert werden müsse. Die verschiedenen kirchlichen Regionen sollten sich entsprechend der gesellschaftlichen Pluralisierung inhaltlich profilieren und voneinander abgrenzen. Damit wären Konzepte diffuser Allzuständigkeiten an ihre Grenzen gelangt. Für im Regionspfarramt Tätige hieße dies künftig, dass sie zwar weiterhin für klassische Gemeindeaufgaben vorgebildet sind, sich jedoch zusätzlich gezielt auf ein inhaltliches Profil bewerben müssen und hierfür entsprechende Kompetenzen nachweisen müssten. Dies kann Diakonie- und Sozialarbeit betreffen, Jugendarbeit, Notfallseelsorge, Tourismus, Medienarbeit, aber auch die durch autonome Religionsanbieter herausgeforderte – zu lange in der Evangelischen Kirche vernachlässigte – Profilbildung in meditativer und spiritueller Arbeit einschließlich einer Dialogfähigkeit zu theologisch bislang maximal randständigen Themen wie: Reinkarnation, Geistheilung, Lichtkörper, Kontakte mit jenseitigen Welten etc. Gerade hier mangelt es in der evangelischen akademischen Theologie an grundlegenden wissenschaftlichen Reflexionen

<sup>23</sup> Reller: Pfarrer (Anm. 20), 517, folgendes Zitat: 519.

<sup>24</sup> Uta Pohl-Patalong: Der Pfarrberuf in einer veränderten Kirche. Kybernetisch-pastoraltheologische Reflexionen, 2005 (noch unveröffentlichter Vortrag).

und damit an wissenschaftlicher Befähigung für Kompetenzen, um autonom suchende Menschen in den Mischregionen zwischen unterschiedlichen spirituellen Wegen – bei gleichzeitiger eigener geistlicher Verwurzelung – reflektiert begleiten zu können. Gerade hier ist eine inhaltliche Profilbildung in Sachen christlicher Spiritualitätsformen nötig, um sich in der Konkurrenzsituation zu alternativen spirituellen Anbietern auf dem Markt behaupten zu können.

Insgesamt bedeutet dies, anzuerkennen, dass in einer ausdifferenzierten Gesellschaft auch der Pfarrberuf noch stärker ausdifferenziert werden muss, um weiterhin Zugang zu sonst verschlossen bleibenden gesellschaftlichen Funktionssystemen zu finden. Insofern die Kirche Funktionspfarrstellen aus finanziellen Gründen streicht, muss sie die Ausdifferenzierung durch funktionell ausdifferenzierte Konzepte von Regionspfarrämtern ausgleichen.

### **III. Die Person des Amtsträgers/der Amtsträgerin: Spirituelle Heimat und tragende Netzwerke gegen Burnout**

#### **1. Das Amt jenseits des „Ein-Mann-Betriebs“**

Im Vergleich zu Karl Barths Konzept der „theologischen Existenz“ fällt auf, wie Bonhoeffer geistlichen und kirchlichen Widerstand aus der *vita communis* der Theologen heraus zu organisieren sucht, während Barths Ausführungen auf der individuellen Ebene der theologischen Existenz verbleiben. In der Wertung von Nuancen könnte man zudem sagen, dass bei Barth der Akzent stärker auf dem „theologisch“ (im Sinne einer reinen Reflexionsebene), bei Bonhoeffer stärker auf der „Existenz“ (im Sinne sozialer Konsequenzen aus der Theologie) liegt.<sup>25</sup> So verwundert es nicht, dass Barth in seiner Antwort auf Bonhoeffers Finkenwalder Predigerseminars- und Bruderhausprojekt nicht eine eigenständige evangelische, pastoraltheologisch relevante Sozialform wahrnimmt, sondern sie pauschal als „Kloster“ kritisiert.

Bonhoeffer kritisiert geradezu, dass das Pfarramt als ein „Ein-Mann-System“ „an die weltlichen Berufe“ angeglichen worden sei.<sup>26</sup> Aus seiner Sicht soll es nach Möglichkeit von mehreren gemeinsam ausgeübt werden. Seinerzeit setzte Bonhoeffer dies projektspezifisch um: In Projekten von damals sogenannten „Volksmissionen“. Sie wurden sowohl von den Finkenwalder Seminaristen als auch im Rahmen der Finkenwalder ‚Stamm-Mannschaft‘ – dem „Bruderhaus“ – gemeinsam vorbereitet und durchgeführt: „Der Bringer dieses Wortes sollte nicht ein einzelner, sondern eine Gemeinde sein, das heißt mehrere als kleine Gemeinde, als Bruderschaft, die gemeinsam unter dem Wort lebt.“<sup>27</sup>

Bereits vor dem Kirchenkampf diskutierte Bonhoeffer Dienstmöglichkeiten in settlement-Form und bruderschaftlichen Zusammenschlüssen.<sup>28</sup> Spätestens die Erfahrungen des Kirchenkampfes erwiesen in seinen Augen: „Kein Pfarrer kann heute sein Amt allein ausrichten.“ Einer Umstrukturierung des Amtes muss die persönliche bruderschaftliche Existenz entsprechen.

<sup>25</sup> Karl Barth: *Theologische Existenz heute!* (1933), München <sup>9</sup>1934 (TEH 1). – Vgl. zum Folgenden Robert-Stützel: *Pastoraltheologie* (Anm. 6), „Die Finkenwalder Kommunität als pastorales Exerzitium“, 111ff.

<sup>26</sup> *Homiletik-Vorlesung*, in: DBW 14, 515.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Vgl. Bethge: *Bonhoeffer* (Anm. 8), 248.253. Folgendes Zitat: Bonhoeffer, 1940, GS 2, 439.



Für sein Finkenwalder Bruderhaus-Projekt stand Bonhoeffer weniger das Kloster-Modell als vielmehr die damals vieldiskutierte Settlement-Bewegung vor Augen.<sup>29</sup> Dieser Einfluss verband Bonhoeffer zunächst mit der Berneuchener Bewegung. So stellte Wilhelm Stählin bereits 1933 Bonhoeffer gegenüber fest, dass der „Gedanke einer klösterlichen *Siedlung*“ „in der Luft“ liege. Diese Siedlung solle zu einem Ort werden, an dem „junge Theologen (ich glaube auch Nicht-Theologen) zu besonderem Einsatz in der Kirche geschult werden“.<sup>30</sup> Bonhoeffer selbst erwähnt die Lebensform des settlement für das Bruderhaus in einem Memorandum an de Felice: „it is also there that a group of young Christians are seriously considering the possibility of starting a small christian community in the form of a settlement or any other form“.<sup>31</sup>

An der Lebensform des Klosters – für die Amtsträger – interessierte Bonhoeffer vor allem das Spannungsverhältnis zwischen Mönchtum und verweltlichter Kirche sowie zur nationalsozialistisch geprägten Gesellschaft. Es ging ihm bei der Klosterexistenz vor allem um eine Existenz-im-Protest (vgl. N 17. 261).<sup>32</sup> Beim Konzept des Klosters bezieht Bonhoeffer sich vor allem auf Kierkegaard: Mönchtum heute muss verstanden werden als „Angriff“ auf Kirche und Gesellschaft. Nach Kierkegaard gilt: Wahre klösterliche Existenz muss gerade außerhalb der klösterlichen Abgeschlossenheit gelebt werden. Ferner bezieht Bonhoeffer sich auf Luthers Schritt aus dem Kloster heraus in die weltliche Existenz hinein, um eine verweltlichte Kirche anzugreifen (vgl. N Kapitel 1, 29ff).

Daher gilt nach Bonhoeffer für alle aktuellen Formen eines kommunitären spirituellen Lebens: Sie sind Zurüstung für ein zeitgemäßes Arbeiten in der Welt, niemals Selbstzweck im Sinne eines isolierten kultischen oder gestalterischen Interesses oder eines erbaulichen Gettos. Auch ein kommunitäres Leben bleibt bei Bonhoeffer der Maxime unterstellt: „Der Christ bleibe in der Welt.“ (N 260) „Der Widerspruch gegen die Welt muß in der Welt ausgetragen werden.“ (N 260) Kommunitäre spirituelle Lebensformen haben nur insofern eine pastoraltheologische Berechtigung, als sie den Predigtamt-Kandidaten und Amtsträgern zum Bestehen des Kirchenkampfes helfen und in die Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Weltanschauungen und tagespolitischen Ereignissen hineinführen: „So gehört auch der Christ nicht in die Abgeschlossenheit eines klösterlichen Lebens, sondern mitten unter die Feinde. Dort hat er seinen Auftrag, seine Arbeit.“<sup>33</sup> Ein „gemeinsames Leben unter dem Wort wird nur dort gesund bleiben, wo es sich nicht als Bewegung, als Orden, als Verein, als collegium pietatis aufzut, sondern wo es sich als ein Stück der Einen, heiligen, allgemeinen, christlichen Kirche versteht, *wo es an Not, Kampf und Verheißung der ganzen Kirche handelnd und leidend teilnimmt.*“

Immer wieder finden sich Bonhoeffers Warnungen vor der Flucht in ein spirituelles, selbstbeschauliches Getto. Spiritualität und Teilnahme an tagespolitischen und gesellschaftlichen Fragen bedingen einander! Spiritualität, auch in kommunitären Formen, führt gerade in eine tiefere Verbundenheit mit der Gesellschaft hinein: „Daß die Gemeinde der Welt entrissen ist, bedeutet für sie nicht Verachtung der Welt, sondern vielmehr den

<sup>29</sup> Vgl. Johannes Halkenhäuser: Kirche und Kommunität. Ein Beitrag zur Geschichte und zum Auftrag der kommunitären Bewegung in den Kirchen der Reformation, Paderborn 1978 (KKTS XLII), 185 und Literaturverweise dort.

<sup>30</sup> Wilhelm Stählin, 14. 9. 1933, in: Bonhoeffer, GS 6, 27f, Hervorhebung Vfn.

<sup>31</sup> In: Bethge: Bonhoeffer (Anm. 8), 475.

<sup>32</sup> Näheres zu Bonhoeffers Kloster-Konzept mit pastoraltheologischen Intentionen im Kontext des NS-Staates bei Robert-Stützel: Pastoraltheologie (Anm. 6), 128ff. – Im Haupttext steht „N“ als Verweis auf: Bonhoeffer, Nachfolge (Anm. 11).

<sup>33</sup> Gemeinsames Leben (DBW 5), München 1987, 15, folgendes Zitat: 32 (Herv. Vfn.).

Auftrag des Eintretens für sie. Gerade weil erst die der Herrschaft der Welt Entrissenen die Welt recht kennen, sind sie *der Welt in neuer Weise verbunden*.<sup>34</sup> Diese Kritik Bonhoeffers an einer partialisiert gelebten Frömmigkeit – durch beziehungslosen Rückzug in einen Sektor (Kult, Gruppenleben, Erlebnis) – zieht sich bei ihm bis in die Gefängnisbriefe durch: „Nicht klösterliche Abgeschiedenheit, sondern innerste Konzentration für den Dienst nach außen ist das Ziel.“<sup>35</sup> So führte die spirituelle Tagesstruktur im Finkenwalder Seminar nahtlos hinein in Diskussionen über das Wehrgesetz, den „Fall Barth“, die Eidesfrage, Lektüre der „Times“, Protestschreiben und Protestauftritte, ökumenische Kontakte und alltägliche Arbeit.

In der gegenwertigen spirituellen Szene liegt längst nicht mehr das „settlement“ in der Luft, vielmehr die lockere Verbundform des Netzwerkes. In ihm sind verschiedene spirituelle Szenen lose miteinander verknüpft. Biographiebezogen kann die bzw. der Einzelne ihre/seine spirituelle Entwicklung vertiefen, indem sie/er an Wochenendworkshops z.B. zum Erlernen neuer Meditationstechniken teilnimmt, für eine Woche eine Retreat zur inneren Klärung/Reinigung/ Vertiefung besucht, sich zeitweise der Führung durch einen weit fortgeschrittenen Meister unterstellt, um alte Handlungsmuster ablegen und neue Entwicklungsschritte wagen zu können etc. Zwischen den Szenen – z.B. islamische Sufis mit einem Sheikh, Tai Chi-Gruppen mit einer Meisterin der chinesischen Heil- und Kampfkünste, Lichtkörperarbeit – sind die Grenzen durchlässig, so dass Migration je nach Entwicklungsanliegen möglich wird. Faktisch orientieren sich tiefer Interessierte jedoch eher langfristig innerhalb einer Gruppe mit unterschiedlichen Intensitätsphasen und nutzen weitere Angebote nur flankierend.

## 2. Gegenwartsbezogene Spiritualität contra Burnout

Bonhoeffer ging es bei seinen Reflexionen zur Frömmigkeit der Amtsträger um einen genuin reformatorischen Ansatz, der das bruderschaftliche Element nach einer Geschichte individualistischen Verfalls wieder aufzunehmen und zu leben versuchte. Kommunität und Bruderschaft können nach seiner Auffassung jedoch nicht abseits von gesellschafts- und kirchenpolitischen Entscheidungen leben. Zu seiner Zeit war die *vita communis* konkret an den kirchenpolitischen Kampflinien der Barmer und Dahlemer Bekenntniskirchlichen Synoden orientiert.

Frömmigkeit orientiert sich bei Bonhoeffer also an drei Leitgrößen, und zwar in der folgenden Priorität:

1. reine *Lehre*, die inhaltlich bestimmt ist durch die Heilige Schrift, sowie die Bekenntnisschriften in der *aktuellen Interpretation* durch die Beschlüsse der Bekenntnissynoden von Barmen und Dahlem,
2. die *Bergpredigt*,
3. konkrete *Formen gemeinschaftlich* und *individuell* gelebter *Frömmigkeit*, die inhaltlich an den beiden zuvor genannten Punkten orientiert sind.<sup>36</sup>

Das Einüben von Frömmigkeit ist nach Bonhoeffers Auffassung in jedem Fall ein Prozess, der einer Anleitung, des Übens sowie der Gemeinschaft bedarf.

Bereits seinerzeit wurde sein pastoraltheologisches Finkenwalder Projekt scharf angegriffen als „klösterliches Eros und Pathos“, „unlutherische Haltung“ sowie gesetzlicher Zwang und

<sup>34</sup> Bonhoeffer, 1938, GS 4, 364, Herv. Vfn.

<sup>35</sup> Bonhoeffer, 1935, DBW 14, 77.

<sup>36</sup> Näheres dazu bei Robert-Stützel: Pastoraltheologie (Anm. 6), 124-128; zur kontextbezogenen Aktualisierung der tradierten Elemente „lectio, meditatio, oratio, tentatio“ vgl. 140ff.

„Methodismus“. Ein anderes Missverständnis liegt in der Auffassung, Bonhoeffer beschäftige sich mit Spiritualität und kultischen Fragen abseits bzw. in Alternative zu gesellschaftspolitischen und gegenwartskulturellen Fragen.

Bonhoeffer versteht die gesamte Frömmigkeit, einschließlich der Meditation, des Gebetes und des „Dienstes am Bruder“ als Gegenstand der Übung. Die einzelne Übung dient nicht der Vervollkommnung in einem bestimmten Bereich des geistlichen Lebens, sondern sie richtet sich *pars pro toto* „auf das *Ganze* der Gottesverehrung“.<sup>37</sup> Indem Bonhoeffer auffällig oft vom Üben spricht, stellt er heraus, dass Frömmigkeit für ihn nicht sozusagen im Paket eines passiv empfangenen Glaubens automatisch mit enthalten ist. Sondern Glauben hat für ihn eine durchaus aktive Seite: Er ist in der Freiheit der *iustitia civilis* bzw. in der Unterscheidung von *fides qua* und *fides quae* einübbar. Die Notwendigkeit von Übungen zeigt an, dass Frömmigkeit erlernt, aber ebenso verlernt werden kann. „Auch [...] (ein) erfahrener Kirchenmann bedarf dieser Mahnung, dieser Übung.“<sup>38</sup> Man bedarf einer Anleitung zum Meditieren. Man kann unfähig zum Beten und Meditieren werden.

Bonhoeffers Finkenwalder pastoraltheologisches Experiment sollte auf der Rezeptionsebene zunächst als eine Form von Lernhilfe verstanden werden. Er sieht hierin gerade keinen gesetzlichen Zwang. Sondern die regelmäßige Übung soll die Freiheit der Person und des Amtes schützen bzw. erlangen helfen. Möglichst verbunden mit einer persönlich festen Zeitstruktur, bewahrt sie den Amtsträger vor zwei Verfallsformen: dem „Aktivistischen“ und dem „Routinistisch-Trägen“.

Der „träge“ Pfarrer war besonders ein Thema der Pastoraltheologien des 19. Jahrhunderts. So fragte z.B. Claus Harms: „Giebt es einen Stand, in welchem sich so viele Müßiggänger finden?“<sup>39</sup> Beide Typen stehen nach Bonhoeffer Auffassung in keinem Ausschlussverhältnis, sondern sie können aufeinander abfolgende Stadien im Resignieren gegenüber der Aufgabenfülle werden. Der aktivistische Pfarrer bemüht sich noch, sich der beruflichen Überforderung anzupassen. Der träge Pfarrer hat vor der Aufgabenfülle aufgegeben. Bonhoeffer rechnet in erster Linie mit dem überaktiven Pfarrertypus. Dieser lässt sich in einer spirituell nicht strukturierten Zeiteinteilung von einem falschen Amtsideal leiten. „Gerade der verantwortliche [Mitschriftvariante: verantwortlicher, ernster, frommer] Pfarrer kann unter seiner Last in innere und äußere Rastlosigkeit getrieben werden, die ohne Gebet ist.“<sup>40</sup> „Wer diese Not [sc. der Aufgabenfülle – Vfn.] erfahren hat, weiß, dass in dieser Erkenntnis [Mitschrift: in Unruhe und Hast] eine tödliche Gefahr [Mitschrift: für Pfarrer und Amt] stecken kann.“ Er wird „in Betriebsamkeit sich und seine Arbeit zugrunde richten“.<sup>41</sup>

Beide scheinbar konträren Typen gleichen einander in ihrer Glaubenslosigkeit. Der träge Pfarrer ist über der Aufgabenfülle zum Routinier geworden. Eine studentische Mitschrift der Homiletikvorlesung notiert dazu: „*Die furchtbarste Gefahr*: mit seiner Predigt zufrieden sein. Routinier. luther. Trost zum Ruhekissen und zur Gebetslosigkeit macht.“<sup>42</sup> Beiden Pfarrertypen fehlt die Zeit zur geistlichen Besinnung, die die Grenzen der beruflichen Verantwortung vor Augen führt und dazu hilft, die Aufgabenfülle zu strukturieren. „Der

<sup>37</sup> Bonhoeffer, 1938, GS 4, 371, Herv. Vfn.

<sup>38</sup> Bonhoeffer 1936, DBW 14, 968.

<sup>39</sup> Claus Harms: Pastoraltheologie, Kiel 1834, 21. Vgl. Wilhelm Löhe: Der evangelische Geistliche, Bd. 1, Gütersloh 1872, 143.

<sup>40</sup> Seelsorge-Vorlesung, in: DBW 14, 587, folgendes Zitat: ebd.

<sup>41</sup> Bonhoeffer, 1935/36, in: ders.: Predigten, Auslegungen, Meditation, hg. v. Otto Dudzus, Bd. 2, München 1984/85, 187.

<sup>42</sup> Homiletik-Vorlesung, Mitschrift Eberhard Bethge, Sommersemester 1937, NL B 10,7 (Transkription durch Ilse Tödt S. 23).

aktivistische Pfarrer auf der einen Seite, der träge und faule [Mitschriftvariante: resignierter] Pfarrer ist die Kehrseite derselben Sache. Bei beiden fehlt das stille und *geregelte Gebet*, aus dem der Dienst des Amtes herkommt.“<sup>43</sup>

Um aus diesem Dilemma herauszugelangen, nennt Bonhoeffer als erste Verantwortung des Pfarrers, sich für das eigene geistliche Leben Zeit zu nehmen. Erst hierdurch kommen Person und Beruf in Einklang, und überfordernde Ideale werden von Gott begrenzt. Eine reine Fixierung auf den Beruf führt jedenfalls dazu, dass sowohl berufliche als auch persönliche Identität zerstört werden. Beim überaktiven Pfarrer lassen sich Amt und Person nicht mehr von Gott begrenzen. Durch übersteigerte Ansprüche an sich selbst liefert sich die Person mit ihrem Amt der Gebetslosigkeit und dadurch dem Unglauben aus. Mit 'Gebet' verweist Bonhoeffer für gewöhnlich *pars pro toto* auf die von ihm favorisierte monastische und von Luther weiterentwickelte Trias von *lectio, meditatio und oratio*. Sie führt den Pfarrer zu einer Neuordnung des „*Verhältnisses von Auftrag und Kräften*“. Sie vergewissert ihn seiner *vocatio* und führt ihm darin zugleich die eigenen Grenzen vor Augen. Der überaktive Pfarrer soll mit seinen Idealen an Gott als dem eigentlichen Subjekt des Amtes scheitern. Vor Gott wird er wieder von falschen eigenen Handlungszielen frei, und er kann die letzte Verantwortung abgeben. „Im Gebet empfangen Sie den Auftrag und die Gewissheit, dass Gott es selber tun muß.“ Ferner soll die Besinnung vor Gott Klarheit in anstehenden Kämpfen und Entscheidungen bringen.

#### **IV. Amtsträgerinnen und Amtsträger zwischen kulturhermeneutischer und anachoretischer Existenz?**

Welche Rolle soll die Person des religiösen Profis in der Gegenwart spielen? Soll sie bzw. er sich als *Mystagoge* verstehen (Manfred Josuttis, 1996), im intellektuellen Amt des Traditionsdeuters in Analogie zum jüdischen Rabbinat (Albrecht Grözinger, 1998) oder als KulturhermeneutIn, die/der die protestantische Freiheit in der Öffnung zur Gegenwartskultur exemplarisch lebt (Wilhelm Gräb, 1998)? Oder ist es doch eher das anachoretische Profil, das die Welt relativiert und auf den Advent des Letzten hofft (Gustav A. Krieg, 2000)?<sup>44</sup>

In der nächsten Zukunft sind meines Erachtens diejenigen Konzepte am hilfreichsten, die die radikalen Umbrüche in der Gegenwart wahrnehmen und z.T. bereits in ihren pastoraltheologischen und ekklesiologischen Ansatz integriert haben. So liegt die Stärke des Konzeptes von Gräb in seiner Öffnung für Sinnentwürfe dieser Gegenwartskultur (Thema der Dispersion des Religiösen). Die Gefahr und Grenze liegt im Trend zum „Boulevard“. Der Entwurf von Krieg reflektiert diese Grenzen der Anpassung der Pfarrerin bzw. des Pfarrers an die Eventkultur. („Wer jede Rolle spielen will, spielt keine Rolle mehr.“ Er nivelliert sich selbst.) Josuttis nimmt die Dringlichkeit eigener kirchlicher Antworten auf die spirituelle Autonomie der Gegenwartskultur wahr.

<sup>43</sup> Seelsorge-Vorlesung, in: DBW 14, 587. Folgende beide Zitate: ebd.

<sup>44</sup> Manfred Josuttis: *Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität*, Gütersloh 1996; Wilhelm Gräb: *Lebensgeschichten Lebensentwürfe Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion*, Göttingen 1998, 304-333; ders.: *Der Pfarrer als Musterprotestant. Zum Wandel einer kirchlichen Funktionselite*, in: Friedrich-Wilhelm Graf/Klaus Tanner (Hg.): *Protestantische Identität heute*, Gütersloh 1992, 246-255; Gustav A. Krieg: *Gefangene Gottes. Auf der Suche nach pastoraler Identität*, Stuttgart 2000. Vgl. einleitend zu den Entwürfen: Birgit Weyel: *Wer ist der Pfarrer/die Pfarrerin: Mystagoge, Musterprotestant, Außenseiter? Zur gegenwärtigen Deutung eines krisenhaften Berufes*, in: *EvTh* 60 (2000), 389-397; Albrecht Grözinger: *Die Kirche – ist sie noch zu retten?*, 1998, 134-141.

Gegenüber Krieg würde Bonhoeffer stärker die Diesseitigkeit Christi herausstellen. Christus und die Welt bilden eine versöhnte Einheit. Die Gemeinde darf sich nicht in ein „Getto der Wissenden“ zurückziehen. Es bleibt ihr Auftrag, von Gott als dem Geheimnis dieser Welt und dieser Menschen zu erzählen und sie dort hin zu führen. Also die Mystagogin bzw. der Mystagoge im Josuttis'schen Sinne? Ja, weil „das Heilige“ wieder zum Kernthema und Leitmotiv der Pastoraltheologie wird. Und weil Josuttis damit gleichzeitig die Pastoraltheologie für die spirituell interessierten Zeitgenossen dialogfähig machen will. Nein, insofern beide Antwort-Bereiche bei ihm noch wesentlich weiter entwickelt werden müssten. Hier jedoch hilft auch Bonhoeffer nicht mehr weiter, sondern nur zeitgemäße Antworten. „Only hagiographers will expect their subjects to be equally important on all problems and in all their utterances.“ (Peter L. Berger) Nicht nur die gegenwärtige Palette esoterischer Themen ist wesentlich breiter als sie bei Josuttis angerissen wird. Auch die evangelische und – bei der heutigen globalen Herausforderung wohl ebenso relevant – ökumenische christliche Spiritualität hat noch mehr und andere Antworten zu diesen Themen bereit. Bonhoeffer hilft dabei insofern weiter, als er wichtige Vorarbeiten zur Entwicklung einer genuin reformatorischen Spiritualität geleistet hat und indem er dieses Thema wieder als ein Thema der Pastoraltheologie in den Mittelpunkt gestellt hat.

Pastoraltheologische Antworten auf die gegenwärtige kulturellen Transferprozesse von Spiritualitätskonzepten müssen meines Erachtens innerhalb des *Rahmens von Spiritualitätsforschung* angesiedelt sein. Hierunter verstehe ich eine wissenschaftliche Fortführung des alten pastoraltheologischen Konzeptes über die ‚Aszese‘ bzw. ‚aszetische Übungen‘ des Pfarrers. An angloamerikanischen Universitäten ist dieser Forschungszweig inzwischen dermaßen wichtig geworden, dass er sich etwa seit 1970 als ein eigener Forschungsbereich etabliert und von den theologischen Disziplinen abgekoppelt hat. Innerhalb von ‚religious studies‘ bildet er das Teilgebiet ‚study of spirituality‘. Derzeit lassen sich *fünf Hauptstränge* in der Spiritualitätsforschung unterscheiden, wobei Überlappungen unvermeidlich sind: Anthropologie der Spiritualität; Spiritualitätsgeschichte; systematische Theologie der Spiritualität; komparative und transreligiöse Studien<sup>45</sup>; angewandte Spiritualitätsforschung. Spiritualitätsforschung geht inzwischen im Mainstream davon aus, dass sich derzeit ein Prozeß hin zu einem offenen Weltsystem der Religionen vollzieht, in dem spirituelle Spezialsysteme sich unweigerlich mehr oder weniger miteinander vernetzen und dabei so etwas wie *ein globales spirituelles System* bilden. Gerade deswegen ist z.B. bei der Betrachtung eines Teilsystems dessen Entstehungsgeschichte einschließlich kultureller Transfers inzwischen unabdingbar geworden. Auch *angrenzende Systeme* sind inzwischen von diesen Prozessen erfasst, wie z.B. Rolf Elberfelds *Philosophie*-Konzept, das als „transformative Phänomenologie“ philosophisches Denken als meditative Übung vollziehen will und die Bedeutung von Meditationspraxis für das Philosophieren betont.<sup>46</sup> Der Philosoph Richard Shusterman hebt die Bedeutung leibzentrierter Übungsformen aus Asien (wie Yoga, Zazen, Tai Chi) und der westlichen Welt (wie Bioenergetik, Feldenkrais-Methode, Alexander-Technik) zum Verfolgen zentraler philosophischer Ziele hervor wie: Selbsterkenntnis, einer Ethik der Selbstsorge sowie das Streben nach einem guten Leben.<sup>47</sup> In Anbetracht der boomenden Spiritualitätsforschung sowie des philosophischen Interesses am Thema wirkt es

<sup>45</sup> Vgl. z.B. Karl Baier, *Yoga auf dem Weg nach Westen*, Würzburg 1998. Vgl. zum Rahmen gegenwärtiger Spiritualitätsforschung: ders., *Spiritualitätsforschung heute*, 2005 (noch unveröff. Ms.).

<sup>46</sup> Rolf Elberfeld, *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens*, Stuttgart/Bad Cannstadt 2004f.

<sup>47</sup> Richard Shusterman, *Philosophie als Lebenspraxis. Wege in den Pragmatismus*, Berlin 2001, 225-255.

zunehmend destruktiv, wenn sich die deutsche akademische Theologie hierfür weiterhin desinteressiert zeigt und wenn das Thema maximal im Rahmen einer pastoraltheologischen Engführung verhandelt werden würde.

Sozialwissenschaftliche Analysen im Rahmen der Modernitätstheorie haben inzwischen erbracht, dass 'Spiritualität' eine Gestalt von Religion bildet, die einerseits der Pluralisierungs-, Individualisierungs- und Ent-Institutionalisierungstendenz moderner Gesellschaften entspricht, dass Spiritualität aber zugleich auch in Gruppen, Netzwerken oder Massen-Events neue soziale Gestalten bildet.<sup>48</sup>

Jenseits von Theologie und Kirche wird längst in den USA, zunehmend auch in Deutschland, ein großer *Bedarf nach 'spiritueller Begleitung' bzw. 'spiritual coaching'* erkannt: nach einer professionellen Hilfe und Beratung in spirituellen Angelegenheiten. Dies ist eine weniger direktive Umschreibung dessen, was sich z.B. in Hans Asmussens Seelsorgelehre hinter „Seelenführung“ verbarg. Verschiedene Institutionen, die z.T. der sog. Esoterik-Szene zuzurechnen sind, bieten bereits in Deutschland Ausbildungen und berufsbegleitende Fortbildungen hierzu an. Reaktionen darauf auf akademischer Ebene liegen seitens der Theologischen Hochschule in Münster sowie der Philosophisch-theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt/M. vor. Beide bieten drei- bzw. vierjährige berufsbegleitende Fortbildungen in geistlicher Begleitung an.

Im Rahmen einer 'Schulung' von gegenwärtigen TheologInnen zum Thema 'Spiritualität' sollte akademische Theologie in jedem Falle auf dem Level aktueller Spiritualitätsforschung einsetzen. Aufgrund des Globalisierungsprozesses sollte der christliche Standpunkt unbedingt ökumenisch und interreligiös erweitert werden. Für einen kompetenteren Dialog mit 'esoterisch' anmutenden Szenen sollten, statt apologetischer Engführung (sie führt im Dialog wenig weiter) bereits auf der Ebene der Frömmigkeitsgeschichte freireligiöse Strömungen und andere Religionen und deren Rückwirkung auf die 'eigene' Tradition berücksichtigt werden. Systematisch-theologische Zugänge müssen bereits im Ansatz mit religionswissenschaftlichen, philosophischen, soziologischen, psychologischen Disziplinen im Gespräch sein.

Da nach meinen Umfragen unter Studierenden etliche Theologie-Studierende bereits in esoterischen Szenen und Netzwerken Erfahrungen gemacht haben oder auch – flankierend zur christlichen Gemeinde – beheimatet sind (z.B. Wicca, Reiki-Einweihungen, Schamanismus, HeilpraktikerIn als EhepartnerIn), ist eine reflektierende Begleitung durch die akademische Theologie auf dem dargestellten Niveau von Spiritualitätsforschung inzwischen unabdingbar. Darüber hinaus sollten gerade PfarrerInnen Möglichkeiten wahrnehmen können, sich im Bereich des 'Spirituellen Coaching' bzw. 'Spirituellen Begleitung' spezialisieren und fortbilden zu können. Gerade religiös interessierte Studierende leben längst ihre Spiritualität netzwerkförmig, wissen dies jedoch noch nicht theologisch zu reflektieren oder zu integrieren. (Z.B. ein evangelikaler Theologie-Student mit „W.W.J.D.“-Armband und Reiki-Einweihungen, gefragt: „Würden Sie das Chi, das bei Reiki fließt, als Energie des Heiligen Geistes verstehen?“, ließ für sich die Antwort offen. Er lebt beides auf Reflexionsebene unverbunden, erlebt seine Reiki-Praxis existentiell jedoch als Bereicherung seiner Jesus-Frömmigkeit.)

Daher setzt m.E. das pastoraltheologische Mystagogen-Konzept von Josuttis – trotz intendierter religionsphänomenologischer Weite – viel zu christentumszentriert und darin zusätzlich viel zu kultuszentriert an. Der Entwicklungsstand der Spiritualitätsforschung wird

---

<sup>48</sup> Vgl. Hubert Knoblauch, „Jeder sich selbst sein Gott in der Welt“. Subjektivierung, Spiritualität und der Markt der Religionen, in: R. Hettlage/L. Vogt (Hg.), *Identitäten in der modernen Welt*, Wiesbaden 2000, 201-216.

gar nicht zur Kenntnis genommen, und die zunächst nötige Bestandsaufnahme (religiöse Szenen, Sozialformen, Verbreitung in der christlichen Kirche etc.) und entsprechende problemnahe Antworten kommen daher zu kurz. Langfristig wäre sowohl den Theologiestudierenden als auch der kirchlichen Arbeit gedient, wenn sie mit Grundfragen der Spiritualitätsforschung vertraut wären, ggf. selber bei Bedarf aufgrund (zu) vielfältiger Erfahrungen Spirituelle Begleitung fänden und wenn sie sich auf dem Markt als Spirituelle Coachs etablieren könnten.