

Menschen dann auch Gemeinde vollgültig erfahren und miteinander Eucharistie feiern können.

Ich zweifle nicht daran, daß auch Frauen zum Amt zugelassen werden können. Erst so wird eine wirklich geschwisterliche Kirche auf allen Ebenen entstehen können, denn sicher wird auch das kirchliche Amt durch Frauen eine andere Ausprägung bekommen.

Die Aufgabe des Pfarrers oder der Pfarrerin wäre es dann, als Erste(r) unter Gleichen das Vertrauen, das er oder sie genießt, in den Dienst für die *ganze* Gemeinde zu stellen, damit die kleinen Gemeinschaften – bei aller Entfaltung ihrer eigenen Charismen – stets auch miteinander in Gemeinschaft bleiben können.

Pfarrer zu sein habe ich als eine faszinierende und lebenserfüllende Aufgabe empfunden. Das Amt wird, davon bin ich überzeugt, auch in Zukunft so erfahren werden können.

Artikel

Konrad
Baumgartner

Der Pfarrer
als Paroikos

Theologische
Überlegungen zur
Stellung des Pfarrers
zwischen Fremdling
und Vollbürger

Die Frage nach dem gemeinsam Christlichen und dem spezifisch Amtsmäßigen des Pfarrer-Berufs ist nicht nur für die Identität des Pfarrers, für seinen Lebensstil und sein berufliches Wirken bedeutsam, sondern auch für das Leben von Gemeinde und Kirche. Immerhin umschreibt die „paroikia“, die Pfarre, die einzelne lokal umschriebene Gemeinde innerhalb der Gesamt-Ekklesia. Auf dem Hintergrund von sprachgeschichtlichen und biblischen Informationen umschreibt Baumgartner das Christsein als paroikos-Existenz, deren Anwalt der Pfarrer ist. red

1. „Der Pfarrer
ist anders“

Unter diesem Titel hat der protestantische Praktische Theologe *Manfred Josuttis* „Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie“ vorgestellt (München 1982). Am Beispiel der für katholische Pfarrer nicht weniger relevanten, wenn auch anders dimensionierten Rollen- und Konfliktbereiche „Amt“, „Gemeinde“, „Macht“, „Tod“, „Zeit“, „Geld“, „Sexualität“, „Frömmigkeit“ zeigt *Josuttis* die gesellschaftlichen Widersprüche und die psychologischen Ambivalenzen auf, die sich im Beruf des Pfarrers bündeln. In seiner besonderen Position „soll er leben wie alle und zugleich besser als sie, solidarisch mit den anderen und in Distanz zu ihnen . . . Warum soll der Pfarrer anders sein? Und was heißt das, daß er anders sein soll?“ (11f).

Der Pfarrer ist anders – das kann eine Feststellung sein oder eine Absichtserklärung, eine Forderung oder auch ein Vorwurf. Die Frage nach dem gemeinsam Christlichen und dem spezifisch Amtsmäßigen dieses Berufes und die jeweiligen Antworten darauf (biblisch-theologisch, christologisch-ekklesiologisch, existentiell-spirituell, und nicht zu vergessen: soziologisch-zeitgeschichtlich) sind bedeutsam für die Identität des Pfarrer-Berufs, für den Lebensstil des Pfarrers, aber nicht weniger für das Leben von Gemeinde und Kirche im Kontext der Zeit und der Gesellschaft. Dabei geht es in unserem Zusammenhang nur um dieses Amt und dessen Inhaber, nicht um den Priester, seine Existenz und seinen Beruf allgemein, oder den Klerus als solchen.

Unsere These lautet: Identität, Leben und Beruf des Pfarrers gewinnen theologische Konturen, wenn wir die Herkunft und Bedeutung der Amtsbezeichnung „parochus“ im Kontext von „paroikia“ bzw. „paroikos“ bedenken.

Die etymologische Herkunft des deutschen Wortes „Pfarre/Pfarrei“ ist nach wie vor umstritten; vielleicht hat es mit dem Begriff „Pferch“ zu tun. Für „Pfarrer“ wird die Erklärung „zur Gemeinde gehörig“ gegeben¹.

Noch mehr problembeladen sind Herkunft und Verwendung des lateinischen Wortes „parochus“². Es wird damit nicht einfach das griechische Wort „paroikos“ wiedergegeben³ – und damit Begriff und Wirklichkeit, die wir aus der hellenistischen, vor allem aber aus der jüdischen und frühchristlichen Welt kennen, die unten noch näher darzustellen sind. Vielmehr handelt es sich dabei um einen der verschiedenen, von „parochia“ abgeleiteten Titel des mittelalterlichen Pfarrers, der je nach seiner Stellung „Presbyter“ (parochinus), „Archipresbyter“, „parochialis“, „parochiensis“, „parochitanus“ oder „rector ecclesiae parochialis“ hieß. Erst das Konzil von Trient hat der Bezeichnung „parochus“ – erstmals genannt im Dekret „Tametsi“ – zur allgemeinen Einbürgerung verholfen; vorher ist diese nur sehr vereinzelt⁴ anzutreffen – im Grunde als verkürzte Form von „parochianus“. Der Durchsetzung des Wortes „parochus“ hat nicht zuletzt die allegorische Anwendung des in der klassischen Lite-

¹ F. Kluge (neu bearbeitet: E. Seebold), Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin – New York ²²1989, 539. – Die alt- und mittelhochdeutschen Bezeichnungen waren „pfarräre“, „parher“, „perher“, „pherer“ oder „perner“. Vgl. U. Stutz, Parochus, in: ZSRG, Kan I (1911) 313–318, hier: 317.

² Vgl. E. Stolz, Paroikia, parochia und parochus, in: ThQ 89 (1907) 424–448 sowie Stutz a. a. O.

³ Sonst wäre parochus zu deuten als Ansiedler, der nicht aus der Gemeinde stammt, sondern darin nur seinen Wohnsitz genommen hat (vgl. Stolz 428).

⁴ Stutz belegt für Freisinger Quellentexte schon ein Vorkommen im 12. Jahrhundert (315f).

2. Zur Herkunfts- und Begriffsgeschichte von „Pfarrer“ und „parochus“

ratur (z. B. bei Cicero und Horaz) vorfindlichen Wortes „parochus“ = „Lieferant“, „Hausherr“, „Wirt an der Heeresstraße“ verholten. Er hatte im Römischen Reich die reisenden Staatsbeamten gegen eine bestimmte Taxe zu beherbergen und zu verköstigen. Da lag es nahe, dem Ortsgeistlichen, analog auch zum Tun des Herbergsbesitzers im Gleichnis vom Barmherzigen Samariter (vgl. Lk 10, 25–37), die Sorge um das geistliche Wohl der Gläubigen und die Aufgabe der Gastfreundschaft zuzuweisen⁵. Damit ist deutlich geworden: sowohl das deutsche Wort „Pfarrer“ wie das lateinische „parochus“ hängen mit dem griechischen Begriff der „paroikia“ zusammen, der in der Geschichte des Christentums mehr und mehr zum terminus technicus der lokal (!) umschriebenen Einzelgemeinde innerhalb der Gesamt-Ekklesia geworden ist. Die noch im 2. Jahrhundert im Bewußtsein der Christen deutlich vorhandene spirituelle Bedeutung von „paroikia“ ist mehr und mehr zurückgetreten und bis heute fast in Vergessenheit geraten. Die Selbstbezeichnung des jüdischen Frommen und des gläubigen Christen der ersten Jahrhunderte als „paroikos“ ist im griechisch-römischen Raum vor allem durch die fortschreitende Verweltlichung der Kirche und der Christen, besonders seit der Konstantinischen Wende, weder auf sie selbst noch auf die Amtsinhaber angewandt worden.

Heute geht es darum, das theologische Verständnis von Kirche und Gemeinde als „Volk Gottes unterwegs“ im Sinne der „paroikia“, von „Christ- und Pfarrersein“ im Sinne des „paroikos“-Daseins zwischen „Fremdlings- und Vollbürger“-Existenz biblisch zu verankern und auf das Heute und Morgen hin neu auszuleuchten.

3. Biblisch-theologische Überlegungen zur Gemeinde als „paroikia“ und zum Christsein als „paroikos-Existenz“

Beide Begriffe, paroikia und paroikos, sind in der jüdischen Theologie und Frömmigkeitsgeschichte von zentraler Bedeutung: das gläubige Bewußtsein der Erwählung als „Volk Gottes“ durchstimmt die Erfahrung des Lebens in der Fremde und in der Diaspora, als „Beisasse ohne Bürgerrecht“, aber doch mit einem gewissen Rechtsschutz – angefangen von dem in der Fremde weilenden Abraham, dem „Vater der Glaubenden“, bis hin zu dem Rabbiner im Getto von Warschau, der mit über Gott zu Gericht saß, dem Urteil, „Gott, du bist schuldig!“ sich anschloß und dann sprach: „Also, lasset uns anbeten!“

⁵ Belegstellen bei Stolz 429. – Eine andere Deutung des Wortes parochus bezog sich auf das griechische Wort parochos = Brautführer: „Als Brautführer werden die Bischöfe bezeichnet . . . , weil sie gleichsam die Brautführer der Kirche, der Braut Christi, sind“ (ebd. 428); vgl. K. Kunze, Textsorte und historische Wortgeographie. Am Beispiel Pfarrer/Leutpriester, in: P. Kesting (Hg.), Würzburger Prosastudien II. FS K. Ruh, München 1975, 35–76.

Paroikia meint „Zustand, Stellung, Schicksal eines Beisassen, wohnend in der Fremde ohne Bürger- und Heimatrecht“⁶. Die reale Erfahrung dieser Situation bestimmt zum einen das spirituelle Selbstverständnis des gläubigen Juden: selbst wenn er welthaftes Wohn- und Heimatrecht gefunden hat, versteht er sich Gott gegenüber in einem fortdauernden Beisassenverhältnis – die „Sehnsucht Jerusalem“⁷ steht symbolhaft für diese Spannung; zum anderen prägen die genannte Erfahrung ebenso wie dieses Selbstverständnis das Verhalten des Juden gegenüber Fremden, die bei ihm als Beisassen wohnen: „Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremdlinge in Ägypten gewesen“ (Lev 19, 34) – ein Gebot, das nach jüdischem Verständnis das bekannte Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe ausweitet zu einem Dreifach-Gebot (Sch. Ben Chorin). Gegenüber den „Beisassen“ hat Israel rechtlich-soziale Verpflichtungen⁸ zu erfüllen: z. B. die Gewährung des Asylrechtes wie den Anteil an den Früchten des Sabbatjahres, die Sorge für Verarmte und Notleidende, die dann auch nicht zu Sklavendiensten herangezogen werden dürfen, die Möglichkeit, eine bessere soziale Stellung zu erlangen, ja sogar in beschränkter Weise am kultischen Leben des Gottesvolkes teilzunehmen. Dahinter steht der Gedanke: der Fremde ist als Gastfreund heilig. Ihm wendet Gott als Schwachem dieselbe Freundlichkeit zu wie dem eigenen schwachen Volksgenossen. Vor Gott sind schließlich alle Völker nicht Besitzende, sondern Beisassen: sie haben kein letztes Verfügungsrecht, weder über das Land noch über die Kultstätten, noch über Gott selbst – es gibt kein „Besitzen des Heiles“. Gott ist und bleibt als Schöpfer auch der „Besitzer“ der ganzen Welt.

Im hellenistischen Judentum der Diaspora wird, vor allem bei Philo von Alexandrien, dieses Bewußtsein der Beisassenschaft spiritualisiert: der Fromme wohnt als Fremdling und Beisasse hier auf Erden in Anbetracht

⁶ K. L. – M. A. Schmidt, paroikos in: G. Kittel, ThWNT V (Reprint: Stuttgart – Berlin – Köln 1990) 840–852, 841. – Vgl. auch K. L. Schmidt, Israels Stellung zu den Fremdlingen und Beisassen und Israels Wissen um seine Fremdlings- und Beisassenschaft, in: Jud 1 (1945) 269–296; M. Görg, Fremdsein in und für Israel, in: O. Fuchs (Hg.), Die Fremden, Düsseldorf 1988, 194–214.

⁷ Vgl. H.-G. Kaufmann – Sch. Ben Chorin – M. Langer, Wege der Sehnsucht Jerusalem, München 1990; Sch. Ben Chorin, Jerusalem: die zweidimensionale dreimal heilige Stadt, in: M. Langer – A. Laschet (Hg.), Erbittet für Jerusalem Frieden. Hoffnungen zwischen Vision und Wirklichkeit, Aachen 1991, 15–26 (E. Lasker-Schüler: „Und meine Seele verglüht in den Abendfarben Jerusalems“). – Zum Selbstverständnis der spezifischen jüdischen Situation als des sozial Fremden vgl. G. Simmel, Soziologie, München – Leipzig ²1922, 509–511.

⁸ Vgl. Schmidt 844–846.

der Ferne von der eigentlichen, der himmlischen Heimat. Diese Einstellung wird durchsetzt von Welt-, Lebens- und Leibverachtung; sie führt zum Dualismus zwischen Leib und Seele, Gott und Mensch, irdischem und himmlischem Leben.

Im Neuen Testament findet sich *paroikos* viermal, *paroikia* zweimal und zweimal das *Verbum paroikein* = daneben wohnen. Immer wird dabei durch ein beigefügtes Zitat oder eine Anspielung auf alttestamentliche Texte Bezug genommen: z. B. in der Rede des Stephanus (Apg 7) oder des Paulus (Apg 13,16ff). Die gläubig motivierte Haltung des Christen als „Fremdling und Beisasse“ in dieser Welt stellt vor allem der Verfasser des Hebräerbriefes vor, der in einer geistigen Welt wurzelt, die mit der des Philo von Alexandrien sehr verwandt ist, sich aber doch auch von ihr wesentlich unterscheidet⁹. Das Vorbild des Christen ist für ihn Abraham, „der sich aufgrund des Glaubens als Fremder im verheißenen Land wie in einem fremden Land aufhielt und mit Isaak und Jakob, den Miterben derselben Verheißung, in Zelten wohnte; denn er erwartete die Stadt mit den festen Grundmauern, die Gott selbst geplant und aufgebaut hat . . . Sie alle haben das Verheißene nur von Ferne geschaut und begrüßt und haben bekannt, daß sie Fremde und Gäste auf Erden sind . . . Sie suchen eine Heimat . . . streben nach der besseren Heimat, nämlich der himmlischen“ (vgl. Hebr 11, 9–16). Abraham erscheint hier als „Prototyp der erst im himmlischen Jerusalem zum Ziel kommenden Glaubenswanderschaft“¹⁰ der Christen. Sie können „in der Gewißheit der Hoffnung leben. Sie sind des Heiles im Erhöhten ‚ansichtig‘ . . . Als Gegenwärtige der Vollendung haben sie bereits jene ‚Zuversicht‘ empfangen, die darauf gründet, daß der Weg ins himmlische Heiligtum aufgetan und ‚wir‘ in allen irdischen Bedrängnissen bereits ‚hinzutreten‘ zur ‚ewigen Stadt‘ und der ‚himmlischen Festversammlung‘ (Hebr 12, 22)¹¹. Im übertragenen Sinn darf man deshalb als Adressaten des Briefes „An die Hebräer“ die heimatlos über die Erde ziehenden, die himmlische Heimat suchenden Frommen verstehen¹².

In Eph 2, 11–19 wird über die aus dem Heidentum zum Glauben an Christus als dem Friedensstifter und Versöh-

⁹ F. Schröger, Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger, Regensburg 1968, 291–307.

¹⁰ C.-P. März, Hebräerbrief, Würzburg 1989, 70.

¹¹ Ebd. 13. – Vgl. das Wort von E. Cardenal: „Wir sind noch nicht im Festsaal angelangt. Wir sind aber eingeladen und sehen schon die Lichter und hören die Musik.“

¹² Vgl. E. Käsemann, Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief, Göttingen 1961.

ner Gekommenen gesagt: „Ihr seid jetzt nicht mehr“ – wie früher als Nichtjuden gegenüber dem Volk Israel bzw. entsprechend dessen Selbstverständnis als Beisassen gegenüber Gott – „Beisassen ohne Bürgerrecht, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes“ (V. 19). Sie sind nun der geistige „Tempel im Herrn“; sie bilden die neue „politeia“ aus Juden und Heiden, welche die irdische und die himmlische Wirklichkeit umfaßt.

Der 1. Petrusbrief kennzeichnet das Leben der Christen in der Welt als „Paroikia-Existenz“, die eine gottesfürchtige Lebensführung zur Konsequenz haben soll (1, 17). Die Christen sind, gemäß Ps 39, 13¹³ Beisassen und Pilger in dieser Welt (2, 11), „Auserwählte, die in der Zerstreuung leben“ (1, 1), und die gehalten sind, „unter den Heiden ein rechtschaffenes Leben zu führen“, damit diese davon beeindruckt von der Verleumdung gegen sie abrücken, „zur Einsicht kommen und Gott preisen am Tag der Heimsuchung“ (2, 12). Ein ausschweifendes Leben würde den nichtchristlichen Mitbürgern Anlaß bieten für Verleumdungen (2, 11); die gute Lebensart der Christen aber soll die Verleumder zur Änderung ihres Urteils und zur Bekehrung zum wahren Gott bewegen.

„Je nachdem der Blick auf Gott oder die Welt, auf das ‚Jetzt schon‘ (und damit grundsätzlich ‚Nicht mehr‘) oder auf das ‚Noch‘ gerichtet ist . . . , ist die Kirche des Neuen Testaments ekklesia und paroikia, richtiger: als ekklesia zugleich paroikia.“¹⁴ Ihre Existenz ist bestimmt von „Vollbürgerschaft durch Christus bei Gott“ und von „Beisassenschaft gegenüber der Welt“. Der tiefste Grund dafür ist das Fremdlings-Schicksal Jesu selbst: „Der Menschensohn hat keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen kann“ (Mt 8, 20); „er, der reich war, wurde unseretwegen arm, um euch durch seine Armut reich zu machen“ (2 Kor 8, 9); „ich war ein Fremder und Obdachloser, und ihr habt mich aufgenommen/nicht aufgenommen“ (Mt 25, 35. 43); „er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf“ (Joh 1, 11); „Jesus hat . . . außerhalb des Tores gelitten. Laßt uns also zu ihm vor das Lager hinausziehen und seine Schmach auf uns nehmen. Denn wir haben hier keine Stadt, die bestehen bleibt, sondern wir suchen die künftige“ (Hebr 13, 13f).

4. Von der paroikos-Spiritualität zur paroikia-Organisation

Wie lebendig dieses Bewußtsein der alten Kirche von ihrem Wesen als Beisassenschaft und dem Christsein als paroikos-Existenz war, bezeugen verschiedene Doku-

¹³ Die Aussage dieses Psalms „muß zur frühesten Katechese gehört haben, die das christliche Leben als ein Leben in der Fremde ansah, vgl. 1 Petr 1, 1. 17; Kol 3, 1-4; Phil 3, 20“ (Kommentar der Jerusalemer Bibel, Neue Ausgabe).

¹⁴ Schmidt 850. – Vgl. ders., Die Kirche als Beisassenschaft, in: ThBl 16 (1937) 12f und 15f (Exkurs II).

mente der ersten christlichen Jahrhunderte: z. B. die Überschrift des 1. Clemensbriefes, die Aufschrift des Polykarp-Briefes und auch des Polykarp-Martyriums. Bei Dionysius von Korinth und im Brief der Gemeinde von Vienne und Lyon über das Martyrium des Pothinus finden sich diese Bezeichnungen. Auch Grabinschriften von Christen sprechen von der Fremde dieses Lebens¹⁵. Der 2. Clemensbrief mahnt: „Wir wollen, meine Brüder, die paroikia dieser Welt verlassen und den Willen dessen tun, der uns berufen hat, und uns nicht scheuen, aus dieser Welt hinauszugehen“ (5, 1). Am berühmtesten freilich ist der Text aus dem Diognet-Brief: „Die Christen haben eine Heimat zu eigen und leben in ihr wie Fremdlinge. Sie haben an allem teil wie Bürger und nehmen alles auf sich wie Beisassen. Jede Fremde ist ihnen Heimat und jede Heimat ist ihnen Fremde . . . Sie wohnen als Fremdlinge vorübergehend im Vergänglichen, die himmlische Unvergänglichkeit erwartend“ (5, 5; 6, 8).

Während im 1. Jahrhundert die Selbstbezeichnung der Christen als Fremdlinge und Beisassen fast technisch geworden und im 2. Jahrhundert noch sehr lebendig war, trat dieses Bewußtsein – mitbedingt wohl auch durch die Nichterfüllung der Naherwartung der Wiederkunft Christi – im 3. Jahrhundert immer mehr zurück. Während bis dahin paroikia einen Zustand des Gottesvolkes oder der neutestamentlichen Gemeinde und damit das Sein dieser ekklesia als paroikia-Existenz bezeichnete, wurde nun paroikia, zunächst synonym für ekklesia, ab der Mitte des 2. Jahrhunderts immer mehr zur technisch-organisatorischen Bezeichnung von Einzelgemeinden. Bereits Irenäus nennt die christlichen Gemeinden so.

Die geschichtliche Entwicklung¹⁶ zeigt, daß bedingt durch die organisatorischen Verfestigungen, wie das Eigenkirchenwesen, das Tauf- und Zehentrecht oder den Pfarrbann, einerseits die Pfarrei immer mehr zum wirtschaftlichen Rechtsobjekt geworden ist und zum anderen das Amt des Pfarrers vorrangig unter kirchenrechtlichen Aspekten gesehen wurde, zu denen heute Aspekte der Rollentheorie oder der Leitungs- und Organisationspsychologie¹⁷ hinzugekommen sind. Es bleibt „denkwür-

¹⁵ Vgl. Stolz 433f.

¹⁶ Vgl. St. Zorell, Die Entwicklung des Parochialsystems bis zum Ende der Karolingerzeit, Mainz 1901; A. Schrott, Seelsorge im Wandel der Zeiten. Formen und Organisation seit der Begründung des Pfarrinstitutes bis zur Gegenwart, Graz – Wien 1949; E. Gatz (Hg.), Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. I: Die Bistümer und ihre Pfarreien, Freiburg – Basel – Wien 1991 (1. Teil: Grundzüge der Pfarreientwicklung von den Anfängen bis zur Gegenwart 29–159).

¹⁷ Vgl. K.-W. Dahm, Beruf: Pfarrer. Empirische Aspekte, München 1971; D. von Heymann, Handwörterbuch des Pfarramts. Führungs- und Arbeitstechniken für Kirche und Gemeinde, München 1978; R. Riess, Pfarrer werden? Zur Motivation von Theologiestudenten, Göttingen 1986.

dig, daß dieses Wort (sc. paroikia), das ins Lateinische als *parocia* oder *parochia* und ins Deutsche als Parochie, Pfarrei übergegangen ist, eine christliche Gemeinde als eine Körperschaft von Fremden, von Beisassen bezeichnet, deren wahrer Staat, deren Bürgerrecht im Himmel ist¹⁸.

5. Überlegungen zur
Theologie des Pfarrers
als Anwalt
der paroikos-Existenz
der Christen bzw.
der Gemeinde

Die innere Wesensbestimmung von Kirche bzw. Gemeinde als paroikia und jedes Christen als paroikos impliziert entscheidende Konsequenzen für das Leben aus dem Glauben. Zum einen fordert sie eine „Weltverantwortung“¹⁹ zwischen Weltlosigkeit, Weltflucht und Weltverfallenheit, eine Weltzuwendung, die aber eindeutig von der eschatologischen Perspektive durchstimmt ist. Festgemacht ist diese Weltverantwortung und -zuwendung in der Sicht der Welt als Gottes guter Schöpfung, die freilich durch die Sünde des Menschen Entfremdung erfahren hat und erfährt; gegründet ist sie in der Zuwendung Gottes zur Welt und zum Menschen in der Bundesgeschichte Israels, vor allem aber in der Neuqualifizierung dieses Bundes in Jesus von Nazareth, seinem Leben, Sprechen und Handeln, seinem Tod und seiner Auferstehung sowie der Stiftung der neuen Heilsgemeinschaft derer, die seiner Nachfolge verpflichtet sind; letztlich umfassend getragen aber wird solche Weltzuwendung von der Hoffnung auf den Anbruch der Herrschaft Gottes in Jesus Christus und ihrer noch ausstehenden Vollendung in einem neuen Himmel und einer neuen Erde. Zum anderen bedeutet dies für Kirche und Gemeinde, die ja Zeichen und Werkzeug der Einigung der Menschen mit Gott und untereinander sein sollen, für eine so bestimmte Praxis des Lebens und der Welt einzutreten und diese Praxis in ihren eigenen Reihen modellhaft zu leben: als „alternative Gesellschaft“, die aber nicht in Selbstüberschätzung und Überforderung der anderen sich elitär und geschlossen gibt und damit einer Verwechslung von Kirche mit dem Reich Gottes Vorschub leistet. Bei den Christen „vor Ort“ diese Perspektiven wachzuhalten, sie ihnen als „gefährliche Erinnerung“ immer neu durch die eigene Existenz vor Augen zu führen und in

¹⁸ Schmidt 852.

¹⁹ Vgl. L. Roos, Dimensionen christlicher Weltverantwortung, in: LS 35 (1984) 97–106. – Kirche als „sacramentum mundi“ meint also ein Doppeltes: Christen sind gehalten, selbst evangeliumsgemäß zu leben, „eine Sozialtheologie für Glaubende zu entwickeln und zu verkünden . . . Gleichzeitig aber müssen sie versuchen, eine Sozialethik für ‚Heiden‘ zu formulieren.“ . . . d. h. „das, was sie aufgrund ihrer geschichtlichen Erfahrung mit dem Menschen für notwendig und hilfreich halten, so zu formulieren und zu vermitteln, daß es auf der Basis eines geläuterten vernünftigen Denkens von allen Menschen guten Willens verstanden und akzeptiert werden kann“ (Roos 105). – Vgl. E. Jünemann, Gemeinde- und Weltverantwortung. Eine historisch-systematische Studie zur Wahrnehmung sozialer Verantwortung durch die christliche Gemeinde, Würzburg 1992.

5.1 Zur äußeren und inneren Gestalt des Pfarramtes

der Gemeinde zu inszenieren, darin besteht m. E. die theologische Legitimation des Pfarrer-Berufes: er soll Anwalt sein der paroikos-Existenz der Christen und der Gemeinde als paroikia.

„Mit euch bin ich Christ, und für euch bin ich Pfarrer.“ So läßt sich das bekannte Wort von Augustinus ausdehnen auf jene Priester, denen, wie das 2. Vatikanische Konzil²⁰ sagt, als den vorzüglichen Mitarbeitern des Bischofs die Seelsorge in einem bestimmten Teil der Diözese unter der Autorität des Bischofs und in Teilhabe an dessen Amt anvertraut ist, die zugleich als „pastores proprii“ gelten. Sie sollen für die Gläubigen ihrer Pfarrei „die Dienste des Lehrens, des Heiligens und des Leitens ausüben, wobei auch andere Priester oder Diakone mitwirken sowie Laien nach Maßgabe des Rechts mithelfen“²¹. Das neue kirchliche Gesetzbuch hat gegenüber dem früheren von 1917 einen Wandel in der Auffassung vom Amt des Pfarrers deutlich gemacht: zwar bedarf „diese Aufgabe einer Festigkeit im Amt . . .; da aber dieses Amt um der Seelsorge willen eingerichtet ist, ist die Festigkeit im Amt nicht mehr unabdingbar gegeben, sondern sie ist begrenzt durch die Notwendigkeiten der Seelsorge, begrenzt vom ‚Heil der Seelen‘ (c. 1752)“²². Übrigens wird heute einem Pfarrer nicht mehr das Pfarramt übertragen, sondern die seelsorgliche Verantwortung und Verpflichtung für eine bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen (c. 515 § 1). Sowohl das Konzil wie das kirchliche Gesetzbuch beschreiben die verschiedenen Aufgabengebiete des Pfarrers in einer Gemeinde; als Eignungskriterien dafür gelten Frömmigkeit, Rechtgläubigkeit und Rechtschaffenheit, Seeleneifer, theologische Kenntnisse, pastorale Kompetenzen des Lehrens und Leitens, Kooperationsbereitschaft und Kooperationsfähigkeit²³. Weil in diesem Dienst, der in der Pfarrei zu leisten ist, der Dienst der Kirche konkret wird, deshalb sollte darin und vor allem auch in dem, der ihn ausübt, die Wesensbestimmung der Kirche bzw. der Gemeinde als paroikia Gestalt annehmen.

Wenn in der Person des Pfarrers anschaulich werden soll, daß der christlichen Gemeinde als solcher Pilgerstatus zukommt, dann müßte dies vor allem seine persönliche Lebensweise, seine Spiritualität und seinen Führungsstil prägen: die Einfachheit seiner Wohnung und Kleidung; der bewußte Kauf des Mittelklassewagens; die Verweige-

²⁰ Dekret „Christus Dominus“, Art. 30, Abs. 1. – Vgl. CIC c. 519.

²¹ CIC c. 515; c. 519.

²² H. Heinemann, Rechte und Pflichten des Pfarrers. Überlegungen im Anschluß an das neue kirchliche Gesetzbuch, in: LS 38 (1987) 319–323, hier 323.

²³ 2. Vat. Konzil, CD 30f; CIC cc. 528–530.

rung, für sich selbst eine Eigentumswohnung oder ein Haus zu bauen oder zu erwerben; die Ablehnung von kirchlichen oder staatlichen Ehrentiteln und Auszeichnungen; eine bewußte Gestaltung des Alltags, die Freiräume schafft für das persönliche und gemeinschaftliche Gebet, für Exerzitien und den Glaubensaustausch mit Mitarbeiter/innen, besonders auch mit der Pfarrhausfrau, aber auch für die regelmäßige, sinnvolle Erholung und Freizeit; das Teilen des Lebens vor allem mit den Benachteiligten und Vergessenen in der Gemeinde; die Gastfreundschaft im Pfarrhaus; der kollegiale Leitungsstil im Pfarrgemeinderat; der Verzicht auf Herrschaftsgebaren und Rechthaberei, auf Wehleidigkeit und ständiges Klagen über die Schwere der Aufgaben; die Absage an eine Überverantwortung, die alle positiven und vor allem die negativen Erscheinungen in der Pfarrei auf sich bezieht und deshalb die eigenen Aktivitäten bis zur Erschöpfung vermehrt; die Befähigung und Begleitung von Mitarbeitern/innen, die nicht nur Arbeit abnehmen, sondern eigenständige Verantwortung übernehmen; die Bereitschaft, eigene Grenzen zuzugeben, und eine pastorale Gelassenheit, die aus dem Bewußtsein lebt, daß der eigentliche Herr der Gemeinde immer schon unserem Tun zuvorkommt, es mit seiner Gnade begleitet und unser Stückwerk zur Vollendung bringt. Mit der Orientierungsfunktion des Pfarrers als paroikos läßt sich schließlich auch die zölibatäre Lebensform des Priesters theologisch in Zusammenhang bringen. Freilich: der sich noch massiv verschärfende Priestermangel und die damit verbundene, immer stärker werdende Belastung und Überlastung der Pfarrer steht solchen Optionen als strukturelle Blockade entgegen, solange die territoriale Pfarrei die bestimmende Wirklichkeit in der Kirche ist und die mitverantwortliche Gemeinde mit ihren Charismen nicht wirklich mehr Kompetenzen erhält (z. B. die Frauen).

5.2 Inspirationen für die paroikia-Gestalt der Gemeinde

Rolf Zerfaß hat in seinen Überlegungen zur paroikia-Gestalt der christlichen Gemeinde darauf aufmerksam gemacht, „wie fremd unser Gemeindebewußtsein seinen eigenen Ursprüngen gegenübersteht, wie sehr... die christlichen Gemeinden sich ins genaue Gegenteil dessen verwandelt haben, was sie einmal waren... Pfarrei ist zum Inbegriff der Stabilität, der Ordnung und der Abgrenzung gegenüber Fremden geworden... Die Fähigkeit christlicher Gemeinden, Heimat zu bieten, wird wesentlich davon abhängen, ob sie bereit sind, sich als Heimat auf Zeit, als Wahlheimat zu verstehen, als ein Zuhause, das gemeinsam von denen aufgebaut, bezogen,

engerichtet, bewohnt wird, die auf der Suche nach einem Zuhause sind²⁴. Dafür ist zunächst sicher, und zwar nicht zuletzt durch den Pfarrer, ein neues Bewußtsein aufzubauen: für eine neue Offenheit für alle, die nicht akzeptiert, nicht beheimatet, ohne Schutz und ohne Orientierung sind: zum Beispiel für Ausländer und Asylbewerber, für Über- und Aussiedler, für Behinderte, für Kinder und Jugendliche, für Straftatlassene, wieder-verheiratete Geschiedene, laisierte Priester; für eine Gemeinde als Ort des Aufatmens, eines respektvollen Klimas, der Akzeptanz eines jeden in seiner Art und Besonderheit, als Raum für die Erfahrung des anwesenden, aber auch des fremden und abwesenden Gottes. Davon werden die Gottesdienste in den Gemeinden geprägt sein müssen oder das Pfarrfest²⁵ im Kontrast zu den bürgerlichen Festen, aber auch die Nachbarschaftshilfe und das politische Engagement.

Ich möchte gleichzeitig dafür plädieren, daß in der Verkündigung, in der Bibelarbeit, in Glaubensgesprächen und in der Bildungsarbeit das biblische Thema der paroikos-Existenz des Christen und der paroikia-Gestalt der Gemeinde wieder erneut und vertieft zur Sprache kommt, beispielsweise durch die Relektüre des Synodenbeschlusses „Unsere Hoffnung“. Denn erst der Horizont des Reiches Gottes, in dem Christen als „Vollbürger und Hausgenossen Gottes“ beheimatet sind, gibt unseren Beheimatungsversuchen des Menschen in dieser Welt sowie in Kirche und Gemeinde ihre Berechtigung und deren rechte Gestalt.

²⁴ R. Zerfaß, Christliche Gemeinde – Heimat für alle? Bedingungen und Möglichkeiten aus der Sicht der Praktischen Theologie, in: G. Koch – J. Pretscher (Hg.), Kirche als Heimat, Würzburg 1991, 29–57.

²⁵ Vgl. K. Baumgartner, Vom Sinn und Unsinn unserer Pfarrfeste, in: Die lebendige Zelle 27 (1984) 21–23.

Josef Pfammatter Neutestamentliche Perspektiven für die Dienste in der Kirche

19 Thesen zum Dienst
des Gemeindeleiters

Das vorliegende Heft erscheint in einer Zeit, wo die Ekklesiologie dabei ist, die Eschatologie von ihrem Rang als „Wetterwinkel der Theologie“ (H. U. v. Balthasar) zu verdrängen, und dies nicht zuletzt wegen der Amtsfrage. Und dabei ist die Amtsfrage keineswegs die wichtigste der in der Ekklesiologie anstehenden Fragen. Der neutestamentliche Beitrag will dem Gemeindeleiter helfen, seinen Ort in der Kirche klarer zu sehen und seinen Dienst mit größerer Sicherheit (Lk 1, 4) zu vollziehen. – Die folgenden Thesen 1–9 stellen Vorüberlegungen zum Verstehen der neutestamentlichen Texte an, während die Thesen 10–19 versuchen, einige der einschlägigen Texte auf den Dienst des Gemeindeleiters hin auszulegen.