

Ralph Kunz

## Haus in der Zeit

Das Pfarrhaus unter wissenschaftlicher Beobachtung

### 1. Das Pfarrhaus als Thema der Forschung

Wird Kirche in den Medien thematisiert, ist nicht selten von Umbruch oder gar Abbruch die Rede. Das gilt mit Einschränkungen auch beim Thema Pfarramt. Wie steht es aber ums Pfarrhaus? In einigen Landeskirchen wurde die Residenzpflicht aufgehoben oder gelockert und in anderen wird seit Jahren darüber diskutiert. Nicht selten entstehen Zwistigkeiten zwischen Behörden und Pfarrpersonen. Gründe dafür gibt es genug: die hohen Heizungskosten, die unterlassene Gartenpflege, eine bitter nötige Renovation oder Probleme mit der Raumnutzung. Viele junge Pfarrpersonen ziehen es vor, privat zu wohnen. Man weiss von den Querelen vom Hörensagen oder aus der Zeitung und fragt sich: Sind das die Zeichen an der Wand? Ist die Institution Pfarrhaus passé? Wird bald eine letzte Bastion der ehemaligen Volkskirche geschleift?

Der Eindruck könnte tatsächlich entstehen. Doch es gibt auch Konträres zu beobachten. Gemeinden, die das Pfarramt neu besetzen, geben schon im Stelleninserat zu verstehen, dass sie im Pfarrhaus am liebsten eine Familie mit Kindern sähen. Ganz unrealistisch ist die Wunschvorstellung nicht. Aufs Ganze gesehen werden die meisten Pfarrhäuser von Familien bewohnt und nach wie vor kommen überproportional viele Theologiestudierende aus Pfarrhäusern. In der neueren pastoraltheologischen Literatur wird ein differenziertes und zugleich positives Bild vom Pfarrberuf gezeichnet, in dem das Pfarrhaus eine wichtige Rolle spielt.<sup>1</sup> Der erste Eindruck muss also revidiert werden. Stimmt denn das Gegenteil? Ist das Haus der fröhlich frommen Pfarrfamilie *der Fels* in der Brandung des Säkularismus?

---

1 Vgl. Isolde Karle, *Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft*, Gütersloh 2001, bes. 311–329; Herbert Pachmann, *Pfarrer sein. Ein Beruf und eine Berufung im Wandel*, Göttingen 2011, 193–212.

Der Aphoristiker weiss: «Auf Erfahrungen kann man sich nur berufen und niemals stützen.»<sup>2</sup> Der Akademiker fragt: Wie ist es in Wirklichkeit? Auf welche Fakten stützen wir uns? Schliesslich gibt es eine Pfarrhausforschung. Diese liefert vielleicht Daten, aber keine Fakten. Vor allem aber dreht sie sich nicht darum, ob es mit der Institution des Pfarrhauses zu Ende geht oder nicht. Ein solcher Befund steht der Wissenschaft auch gar nicht zu. Wenn es in der Kirche Stimmen gibt, die eine Aufhebung der Residenzpflicht fordern, und andere, die sie wieder als Modell empfehlen, ist es nicht an den Empirikern zu entscheiden, wer Recht hat. Wie und warum das Pfarrhaus als konstitutiver Bestandteil der evangelischen Parochie erhalten bleiben *kann*, ist das Ergebnis theologischer Überlegungen und kirchenpolitischer Entscheidungen und nicht das Ergebnis empirischer Forschung.<sup>3</sup>

Freilich sind Verlustängste auf der einen und «Residenzpanik» auf der anderen Seite Eckpunkte einer Diskussion, die im grösseren gesellschaftlichen und kulturellen Kontext einzuordnen ist. Die widersprüchliche Wahrnehmung ist Teil des Diskurses und gehört zur Forschung, die auch nach der Bedeutung des Pfarrhauses für die Kirche fragt – auch wenn sie nicht darüber entscheidet. Wie kommt es, dass die traditionelle Symbolik des Pfarrhauses offensichtlich zäher ist, als manche es dachten? Und wie muss man die offensichtliche Kluft zwischen den Erwartungen der Gemeinde und den Ansprüchen der gewählten Pfarrpersonen deuten?

In diesem Beitrag werden in gebotener Kürze die unterschiedlichen Blickrichtungen aufeinander bezogen und der Beitrag der Wissenschaften für die Frage nach der Bedeutung des Pfarrhauses beleuchtet.

## 2. Erkenntnisleitende Interessen der Pfarrhausforschung – drei Phasen

Die Anfänge der deutschen Pfarrhausforschung gehen aufs 19. Jahrhundert zurück. Sie war eher historisch, d. h. sozial- und kulturgeschichtlich ausgerichtet, aber schon in dieser ersten Phase von einer mehr oder weniger starken Krisenwahrnehmung geprägt.<sup>4</sup> Ihr erkenntnisleitendes Interesse galt sowohl dem Pfarrhaus als «Erinnerungsort des Christentums» wie auch dem Pfarrhaus als

2 Elazar Benyoëtz, *Fraglicht*, Wien 2010, 23.

3 Zum Sinn der Residenzpflicht vgl. Herbert Pachmann, *Pfarrer sein*, 207–212.

4 In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zog sich die Pfarrerschaft aus dem (gross-)bürgerlichen Leben zunehmend zurück. Vgl. dazu Oliver Janz, *Kirche, Staat und Bürgertum in Preussen. Pfarrhaus und Pfarrerschaft im 19. und 20. Jahrhundert*, in: Luise Schorn-Schütte/Walter Sparr (Hg.), *Evangelische Pfarrer. Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des 18. bis 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 1997, 128–147.

dem «christlichen Erinnerungsort der Nation».<sup>5</sup> Die Verbindung von Nation und Religion zeigt an, wie stark die deutsche Pfarrhausforschung mit der Geschichte Deutschlands verbunden ist. Es gibt ein Pfarrhaus vor dem Krieg und eines nach dem Krieg, eines im Westen und eines im Osten Deutschlands. In gewisser Weise begleitet die damit gegebene Thematik (und Problematik) der kulturellen Einbettung die Pfarrhausforschung bis in die Gegenwart.

Natürlich ist die sozial- und kulturgeschichtliche Forschung nicht auf Deutschland beschränkt.<sup>6</sup> Das Pfarrhaus war auch in der reformierten Schweiz ein Ort, an dem Bildung und Kultur gepaart mit Frömmigkeit gepflegt wurden. Wichtiger noch als die nationale ist in der kleinräumigen und kirchlich parzellierten Schweiz die kulturelle Verbindung zum entstehenden Bürgertum.<sup>7</sup> Das Pfarrhaus ist zum Symbol geworden, weil es zum Sinnbild eines neuen Standes erhoben wurde. Es war (und ist für einige immer noch) Inbegriff jener «Zelle», aus der die christliche Republik entstehen soll. Schliesslich war es Jeremias Gotthelf, der den Gedanken der familiären Zelle für das Gedeihen der Republik zum 1. August-Zitat machte: «Im Hause muss beginnen, was leuchten soll im Vaterland.»<sup>8</sup> An welches Haus dachte der Emmentaler Pfarrer wohl, als er diese Losung niederschrieb?

Wenn man das Augenmerk auf die Literatur nach 1945 richtet, zeigt sich ein Wechsel im leitenden Forschungsinteresse, das sich analog zum Wandel des Pfarrhauses verschoben hat.<sup>9</sup> Auch hier ist an die grösseren gesellschaftsgeschichtlichen Zusammenhänge zu erinnern. In den 1960er und 1970er Jahren führte ein markanter Modernisierungsschub zu einer Säkularisierungswelle. Die historische Frage nach dem Pfarrhaus als Erinnerungsort wurde in der traditionskritischen Stimmung jener Tage – mit der üblichen Verzögerung – zwar nicht verlassen, aber vermehrt als Gelegenheit der *biografischen Aufarbeitung* einer Epoche begriffen, die zu Ende gegangen war. Das Vorwort zu Martin Greiffenhagens Büchlein *Die Pfarrerskinder* spricht Bände: «Dieser Band soll, sozusagen in letzter Stunde, noch einmal Stimmen von Pfarrerskindern versammeln, die jene typische Pfarrhauserziehung erfahren haben.»<sup>10</sup> Greiffenhagen erzählt, wie schwer sich die angefragten Autoren nach der Zusage getan haben, dieses Kapitel Lebensgeschichte zu schrei-

5 Vgl. dazu Siegfried Weichlein, Pfarrhaus, in: Christoph Marksches/Hubert Wolf (Hg.), Erinnerungsorte des Christentums, München 2010, 642–654, bes. 643–647.

6 Für die anglikanische Kirche zum Beispiel Anthony Jennings, *Old Rectory. The Story of the English Parsonage*, London/New York 2009.

7 Vgl. dazu Wolfgang Steck, Im Glashaus. Die Pfarrfamilie als Sinnbild christlichen und bürgerlichen Lebens, in: Martin Greiffenhagen, *Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte*, Stuttgart 1984, 109–125; Herbert Pachmann, *Pfarrer sein*, 105–109.

8 Jeremias Gotthelf, *Eines Schweizers Wort an den Schweizerischen Schützenverein*, Bern 1842, 15.

9 Vgl. Weichlein, *Pfarrhaus*, 650–653.

10 Greiffenhagen, *Pfarrerskinder. Autobiographisches zu einem protestantischen Thema*, Stuttgart 1982, 8.

ben. Einzelne Autoren zogen ihr Manuskript wieder zurück, andere wollten ihren Beitrag anonymisieren. «Das Thema entpuppte sich als das, was es ist und über Jahrhunderte gewesen war: ein heisses Eisen.»<sup>11</sup>

Es gab und gibt also nicht nur die Befürchtung, dass die Pfarrhauskultur verschwinden wird, sondern auch die Angst vor dem, was sich hinter seiner Kulisse tatsächlich abgespielt hat. Aus psychologischer Perspektive betrachtet, ist das Pfarrhaus ein idealer Ort für Neurosenbildung.<sup>12</sup> Das ist gewissermassen ein Topos, der sich auch in der katholischen Literatur über die Kleriker finden lässt.<sup>13</sup> Pfarrhausbiografien lassen sich aber nicht auf einen pathologischen Nenner bringen. Eher ist in den Erfahrungsberichten der Pfarrerskinder eine gewisse Ambivalenz zu finden. Was bei den einen dankbare Erinnerung wachruft, löst bei anderen schärfste Ablehnung aus. Das gilt gewiss auch für andere Milieus. Vielleicht erhöhte das Coming-Out der Milieubeschenkten und -beschädigten das Interesse am Pfarrhaus? Der Band *Das evangelische Pfarrhaus*, der zwei Jahre nach den *Pfarrerskindern* ebenfalls von Martin Greiffenhagen herausgegeben wurde, knüpft jedenfalls an den Leitfragen der kultur- und sozialgeschichtlichen Forschung im 19. Jahrhundert an.<sup>14</sup> Auch in Richard Riess' Band mit dem schönen Titel *Haus in der Zeit* finden beide Forschungsinteressen zusammen.<sup>15</sup>

Die grobe Unterscheidung von Phasen will keine strikte Abfolge der Pfarrhausforschung behaupten und erst recht keinen Anspruch auf eine Metatheorie erheben. Wenn man mit der gebotenen Vorsicht die beobachteten Akzentverschiebungen dennoch zu Phasen zusammenfasst, erkennt man in der jüngsten Phase der Forschungsgeschichte eine neuerliche Verschiebung hin zu *pastoraltheologischen* Fragestellungen. Wie kommen die Pfarrpersonen mit dem Sonderstatus des Amtes in persönlichen Krisensituationen zurecht?<sup>16</sup> Das Pfarrhaus ist nicht nur für Personen bedeutsam, die in ihm leben und arbeiten. Mit dem Haus ist auch ein Amts- und Kirchenverständnis verknüpft, das heute von ganz unterschiedlicher Seite her befragt wird und im Wandel begriffen ist. Ulrike Wagner-Rau wählt in ihrem pastoraltheologischen Entwurf bezeichnenderweise die Schwellenmetapher,

11 Ebd.

12 Natürlich ist das Pfarrhaus auch ein Ort, an dem Neurosen geheilt werden. Vgl. dazu Dietrich Stollberg, *Das Pfarrhaus als psychotherapeutische Ambulanz und als Psychopatient*, in: Greiffenhagen, *Das evangelische Pfarrhaus*, 395–412.

13 Freilich in der Variante, dass das priesterliche Zölibat dem Kleriker einen ungesunden Triebverzicht abverlangt. Vgl. Eugen Drewermann, *Kleriker. Psychogramm eines Ideals*, München 1991.

14 Vgl. dazu den «Klassiker» von Greiffenhagen, *Das evangelische Pfarrhaus*.

15 Richard Riess (Hg.), *Haus in der Zeit*, München 1979.

16 Manfred Josuttis, *Ehe-Bruch im Pfarrhaus. Zur Seelsorge in einer alltäglichen Lebenskrise*, München 1990.

um das Pfarramt im Prozess des *kirchlichen Wandels* als eine sich in Übergang befindliche Berufsidentität zu charakterisieren.<sup>17</sup>

### 3. Alles fliesst, einsam wacht ...

Man kann die Leitfrage dieses Bändchens nach der Bedeutung des Pfarrhauses für die öffentliche Kirche nicht beantworten, ohne auf die gesellschaftlichen Dynamiken einzugehen. Seit Ende der 1960er Jahre tritt die Soziologie als eine Leitwissenschaft auf, die der Kirche schlechte Prognosen stellt. Tatsächlich offeriert die Gesellschaftswissenschaft eine Zukunftsschau, die in ihrer Eigendynamik verstanden sein will. Die Soziologie erklärt, wie sich Religionsgemeinschaften entwickeln. Sie vertritt keine Interessen und hat insofern auch keine «Zukunftsvisionen». Das ist gleichsam die «reine Lehre». In den drei wichtigen Studien, die sich mit der religiösen Orientierung der Schweizerinnen auseinandersetzen, gebärden sich die Soziologen mitunter auch als Berater – d. h. sie reden nicht nur als Beobachter, sondern auch als Beteiligte. Sowohl die «Sonderfallstudie», wie die *Zwei Gesichter einer Religion* als auch die «Zukunftsstudie», auf die an dieser Stelle summarisch verwiesen wird, sind nicht frei von Deutungen, die den gesellschaftstheoretischen Rahmen von rein soziologischen Untersuchungen sprengen.<sup>18</sup>

Es ist ziemlich verwegen, das komplexe Bild der religiösen Gegenwartslage, das die drei Studien zeichnen, in wenige Sätze zusammenzufassen. Ich möchte es dennoch wagen, um die grossen Linien der gesellschaftlichen Veränderungen der letzten vierzig Jahre nachzuvollziehen. Von der Sonderfallstudie haben wir gelernt, *dass konfessionelle Identitäten diffus* geworden sind. Sowohl in der Stadt wie auf dem Land haben sich die konfessionellen Sondermilieus aufgelöst. Ein ganzes Bündel von Faktoren ist dafür verantwortlich. Stichworte wie Mobilisierung, strukturelle Individualisierung und funktionale Differenzierung werden von den Autoren genannt. Nicht ein genereller Abbau, eher ein Umbau der religiösen Orientierung findet statt. Religion hat sich individualisiert, privatisiert und pluralisiert.<sup>19</sup> Der kirchliche Wandel ist im engen Zusammenhang mit diesen gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungen zu sehen.

17 Vgl. dazu Ulrike Wagner-Rau, *Auf der Schwelle. Das Pfarramt im Prozess kirchlichen Wandels*, Stuttgart 2009.

18 Alfred Dubach/Roland J. Campiche (Hg.), *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*, Zürich 1993; Roland J. Campiche u. a., *Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung*, Zürich 2004; Jörg Stolz/Edmée Ballif, *Die Zukunft der Reformierten. Gesellschaftliche Megatrends – kirchliche Reaktionen*, Zürich 2010.

19 Campiche/Dubach, *Sonderfall*, 17–51.

Die Vermischung und Verwischung der konfessionellen Kulturen kann auch als Folge einer Deinstitutionalisierung der kirchlichen Organisation gesehen werden.<sup>20</sup> Die Mitgliedschaftsbindung lockert sich, es treten mehr Mitglieder aus als ein und innerhalb der Organisation steigt der Anteil nomineller oder distanzierter Mitglieder. Das alles schwächt die Kirche, aber bringt sie nicht um. Dafür sorgt u. a. die schiere Grösse. Grosskirchen sind *too big to fail*. Die Institution löst sich nicht auf, sie verschwindet nicht, wenn auch ihre Einflussmöglichkeiten innerhalb und aussserhalb der Organisation sinken. In *Zwei Gesichter der Religion*, der Nachfolgestudie, die zehn Jahre später erschienen ist, werden die Spannungen, die aus dieser Konstellation resultieren, noch deutlicher erkennbar. Roland Campiche hat das eingängige Bild der zwei Gesichter kreiert.<sup>21</sup> Auf einen einfachen Nenner gebracht, besagt das Bild der zwei Gesichter, dass es zwei Grundströmungen des Religiösen in der Gesellschaft gibt – eine institutionelle und eine universale. Mit der Institutionalität ist ein Werte- und Normenkatalog verknüpft, den – pointiert gesagt – eigentlich nur noch die Pfarrperson erfüllt oder in den Augen der Gemeinde erfüllen sollte. Gemeint ist der regelmässige Besuch des Sonntagsgottesdienstes und daran angehängt eine christliche Lebenskultur, die mit moralischen und religiösen Einstellungen und einem entsprechenden Verhalten einhergeht. Insofern gilt es, die Unsichtbarkeit der gelebten Religiosität aufgrund der Privatisierung von ihren sichtbaren Formen zu unterscheiden. Gesellschaftlich akzeptierte Religiosität ist selten institutionell und immer häufiger universal. Universale Religiosität zeichnet aus, dass sie vage und tolerant ist. Der Befund ist ambivalent. Wenn den Reformierten attestiert wird, sie seien unlesbar, müsste man den Kirchen raten, sich dem universalen Pol zu nähern.<sup>22</sup>

Schliesslich befasst sich die dritte Studie ausdrücklich mit der Zukunft der Reformierten. Es wird in der Fortschreibung der vorhandenen Daten auf acht Megatrends verwiesen: ein erster besteht in der fortschreitenden *Entflechtung* von Religion und gesellschaftlichen Teilsystemen, ein zweiter Trend ist die *Individualisierung*, ein dritter besteht in der Zunahme von *neuen Lebensformen*, ein vierter lässt sich als *Wertewandel* und ein fünfter als *Erstarkung säkularer Konkurrenten* von Kirchen beschreiben, als sechsten Trend nennen Jörg Stolz und Edmée Balif die religiöse *Pluralisierung*, der siebte besteht in einer *Technologisierung* und der achte Trend wird in einer partiellen *Wiederkehr der Religion* gesehen.<sup>23</sup> Diese gesellschaftlichen Trends und Dynamiken bilden die für die Analyse der Lage der Kirche ausschlaggebenden Faktoren. Der Blick in die Zukunft fällt entsprechend ernüchternd aus. Sich gegen Megatrends zu stemmen, ist etwa so erfolgreich, wie

20 A.a.O., 300–304.

21 Zur Dualisierung der Religion vgl. Campiche, *Zwei Gesichter*, 38–48.

22 A.a.O., 280–286.

23 A.a.O., 27–53.

der Versuch, das Klima ändern zu wollen. Die Kirche ist bildlich gesprochen von den gesellschaftlichen Klimaveränderungen besonders hart betroffen.<sup>24</sup> Zwar sind auch Parteien und andere Verbände unter Druck geraten, aber die Kirche trifft zusätzlich das Negativsaldo der Geburten bzw. die Überalterung gewisser Bevölkerungsteile. Der Mitgliederschwund hat eine ungünstige Entwicklung der Steuereinnahmen zur Folge. Die Kirchen werden älter, ärmer und kleiner.

Die Studie wurde und wird auf dieses Mantra verkürzt. Sie verarbeitet aber auch kirchliche Reaktionen auf diese Entwicklung.<sup>25</sup> So gibt es etwa im Bereich des kirchlichen Unterrichts die Tendenz zur Streckung des ehemaligen Konfirmandenunterrichts zu einem Gesamtkonzept, das von der ersten bis zur neunten Klasse dauert. Es sind da und dort Neuaufbrüche und innovative Projekte in den Gemeinden und quer zu den Gemeinden im Gang. Sowohl auf der Ebene der Kirchen wie der Gemeinden ist inhaltlich und strukturell vieles in Bewegung. Da die Zukunftsstudie im Auftrag des Kirchenbundes entstanden ist, nimmt sie auch Stimmen der Kirchenleitenden auf und gibt gewisse Hinweise, in welche Richtung sich die Kirchen weiterentwickeln sollten. Die Soziologen raten den Reformierten, über ihre Organisation nachzudenken. Um die Religionsfähigkeit der Kirche zu erhöhen, müsste die Leitung der Kirche auf nationaler Ebene zentraler, straffer und effizienter gestaltet werden. Wenn Campiche die Krise der *Lesbarkeit* der Reformierten ins Feld führt, machen Stolz und Ballif auf die notwendigen Massnahmen im Bereich der *Steuerbarkeit* aufmerksam.<sup>26</sup>

#### 4. Die Neuverortung des Pfarrhauses zwischen *oikos* und *paroikia*

Die kultur- und sozialgeschichtliche Forschung hat das Pfarrhaus retrospektiv als *Erinnerungsort* konstruiert, in dem sich die christliche Familie und das Bildungsbürgertum prototypisch einzeichnen lassen. Wie lassen sich die Ergebnisse der eben referierten Studien auf das Pfarrhaus beziehen? Das ist zweifellos eine Frage der Interpretation. Sicher ist, dass man hinsichtlich der Spannungen, die die Pfarrhausforschung in den 1980er Jahren beschäftigt haben, eine gewisse Entspannung feststellen kann. Das könnte auch die Folge eines Generationenwechsels sein. So ist es sicher kein Zufall, dass mit der biografischen Auseinandersetzung eine Art Entmythologisierung stattgefunden hat. Dass man in den 1980er Jahren gleichzeitig Fernsehserien (*Oh Gott, Herr Pfarrer*, 1988–1989) gestartet habe, welche die Klischees rund ums Pfarrhaus bedienen, bildet nur scheinbar einen Widerspruch.<sup>27</sup>

24 A.a.O., 55–93.

25 A.a.O., 95–167.

26 A.a.O., 189–195, bes. 193ff.

27 Weichlein, Pfarrhaus, 652f.

Den Pfarrer als Menschen aus Fleisch und Blut zu zeigen, ist solange interessant, als sein Nimbus noch intakt ist. Und über das Pfarrhaus im erhöhten Ton zu reden, macht solange Sinn, als es sich von anderen Häusern unterscheidet. Die Pfarrerskinder der 68er erzählen andere Geschichten.

Nach der Lektüre der religionssoziologischen Literatur legt es sich nahe, auf neue Spannungen hinzuweisen, dabei insbesondere auf die prototypische Rolle des Pfarrhauses noch einmal zurückzukommen und seine symbolische Funktion im Lichte der Unterscheidung zwischen verschiedenen Forschungsphasen zu deuten. So ist es wiederum nicht zufällig, dass im Prozess einer zunehmenden Verwischung der konfessionellen Konturen und einer Vermischung religiöser und säkularer Orientierungsmuster das Pfarrhaus stärker als *Kontrastmodell* denn als Sinnbild wahrgenommen wird. Diese Kontrastierung rührt einerseits daher, dass die Pfarrerin von Amtes wegen eine öffentlich bekannte hochreligiöse Person ist, von der man weiss, wo sie samt Mann und Kindern lebt. Dass sie am Arbeitsort wohnt, ist eine Anomalie und gewissermassen die lebensweltliche Spiegelung der fortschreitenden Entflechtung von Religion und gesellschaftlichen Teilsystemen. In der funktional differenzierten Gesellschaft ist es normal, an einem Ort zu wohnen und am anderen zu arbeiten, am dritten die Freizeit zu verbringen und nicht selten wieder an andern Orten Beziehungen zu pflegen. Ein bewohntes Haus, das segmentierte Lebenswelten vereint und, wie eine Spinne im Netz, Fäden in ein vernetztes Umfeld spannt, ist schlichtweg exotisch. In Kontrast zum zunehmend mobilen und segmentierten Umfeld taugt das System Pfarrhaus nicht mehr als Vorbild oder negativ als Trugbild eines Ideals. Herbert Pachmann geht noch weiter und meint mit Blick auf Pfarrer, die die Lebensmitte überschritten haben und deren Kinder ausgezogen sind: «Aus dem oft beklagten Glashaus ist mittlerweile etwas Bizarres geworden, von dem man nicht mehr recht weiss, wie man sich ihm nähern oder es gar betreten soll.»<sup>28</sup> Die Pfarrhausidylle ist genauso wie die Pfarrhaushölle eine Fiktion geworden. Es mag in seiner romantischen Verzerrung wie das «Leben auf dem Land» beim Städter allenfalls die Sehnsucht nach einer heilen, verlässlichen und stabilen Welt wecken. Idealbilder einer *stabilitas loci* können freilich auch anderen Orten anhaften. Zu denken wäre etwa an Heime, Klöster, Kommunitäten, Gasthäuser u. Ä.

Die Bedeutung des Pfarrhauses als «Hausgemeinde» sollte weder unterschätzt noch überschätzt werden.<sup>29</sup> Vor allem ist die Diskussion über seine Funktion mit Überlegungen zur zukünftigen Bedeutung der parochialen Struktur zu verknüpfen. Solange die Ortsgemeinden das Fundament der Volkskirche bilden, ist und bleibt das Pfarrhaus eine wichtige Anlaufstelle. Was tritt aber in den Arbeits-, Schicksals- oder Weggemeinschaften, die eigene Gemeindeformen verlangen, an

28 Pachmann, Pfarrer sein, 207.

29 Weichlein, Pfarrhaus, 644.

seine Stelle? Geht man davon aus, dass es neben Gemeinden neue kirchliche Orte braucht, müsste kirchenstrategisch daran gelegen sein, die Ressourcen der bestehenden Ortsgemeinden so zu nutzen, dass neben, zwischen, über, aber auch *mit* der Ortsgemeinde neue Sozialgestalten des Glaubens aufgebaut werden können. In einer solchen Sicht wird aber deutlich, dass das Verständnis von Parochie als territorialer Verwaltungseinheit, die pastoral versorgt wird, eine Verflachung der theologischen Gestalt der Parochie bedeuten muss.

In der Septuaginta zielt die *paroikia* auf ein Fremdsein, das Nähe nicht ausschließt. Das Neue Testament nimmt die Bedeutung auf und spricht vom Christen als Beisassen und Fremden, der sein Bürgerrecht im Himmel hat (Eph 2,19 / Phil 3,20). Was eigentlich Nachbarschaft neben Fremden meinte, wurde dann aber zum Terminus technicus für ein umgrenztes Gebiet.<sup>30</sup> Die Verflachung der Parochie bildet in gewisser Weise das Gegenstück zur Überfrachtung des Pfarrhauses als dem exemplarischen Ort für die «praktisch gewordene Verkündigung des Evangeliums».<sup>31</sup>

Die Spannung zwischen Fremdheit und Bürgerschaft im Begriff *paroikia* macht auf das kritische Potenzial der Ortsgemeinde aufmerksam und wirft noch einmal die Frage nach der Funktion des Pfarrhauses auf. Dabei steht weniger die Frage seiner rechtlichen Organisation, als vielmehr das theologisch adäquate Verständnis seiner Öffentlichkeit im Vordergrund. Eine heftig geführte Debatte über die Öffentlichkeit der Kirche im anglophonen Raum verweist auf die eigentliche Herausforderung dieser Thematik. Sie betrifft nicht nur das Pfarrhaus. Die Frage lautet generell, wie man den Status der Kirche in der postchristlichen Kultur fassen soll. Soll sich die Christengemeinde als Heimat für spirituell Suchende in der offenen Gesellschaft präsentieren oder ist sie eher ein Rettungsposten für Gestrandete? Soll sich Gemeinde am Leitbild einer *geheiligten Nachbarschaft* oder einer vorübergehend beheimateten *Diasporagemeinschaft* orientieren?

Der Ausdruck einer *nachbarschaftlichen Gemeinschaft der Heiligen* verweist auf den Ort, an dem der Glaube primär soziale Gestalt annimmt: *das Haus*. Die Diskussion lenkt die Aufmerksamkeit vom Pfarrhaus auf andere Häuser in der Gemeinde, in denen gelebter Glaube sichtbar wird. Johannes Zimmermann macht im Schlusskapitel seiner umfassenden Studie zur Gemeindeftheologie auf diese Kategorie aufmerksam.<sup>32</sup> Im Haus werden Glaube und Gemeinschaft exemplarisch gelebt; es bildet die ‚soziale Basis‘ für die Grundaufgaben der Gemeinde –

30 Christian Möller zeichnet in seiner Lehre vom Gemeindeaufbau die Entwicklung der *paroikia* zur Parochie nach. Siehe dazu Möller, *Lehre des Gemeindeaufbaus*, Bd. 2, Göttingen 1990, 147–160. Siehe auch Johannes Zimmermann, *Gemeinde zwischen Sozialität und Individualität. Herausforderungen für den Gemeindeaufbau im gesellschaftlichen Wandel*, Neukirchen-Vluyn 2006, 484.

31 So schrieb 1861 Pfarrer Carl Büchsel. Zit. in: Weichlein, *Pfarrhaus*, 644.

32 Johannes Zimmermann, *Sozialität und Individualität*, 465–479.

den Gottesdienst im Alltag und das gegenseitige Priestertum – und es wird als Ort der Offenheit und Gastfreundschaft der Christen zum Ort des missionarischen Zeugnisses.<sup>33</sup>

Die Gefahren einer Gemeinde, die sich nur noch als Verband von Häusern versteht, darf man nicht unterschätzen. Es wäre aber nur dann von einer ekklesiologischen Verengung zu sprechen, wenn die Weite und Tiefe des biblischen *ekklesia*-Begriffs mit seinen drei Bedeutungsebenen der Hausgemeinde, der Ortsgemeinde und der allgemeinen, weltweiten Ökumene vergessen ginge. Zimmermann will seinerseits der Verengung durch eine Kombination von *oikos* und *paroikia* wehren, wenn er behauptet: «Das christliche ›Haus‹ – zumindest in seiner gegenwärtigen Gestalt – zeigt eine hohe Affinität zum Modell ›Netzwerk‹. Eine ›mixed economy‹ von *oikos* und *paroikia*, von parochialen und netzwerkartigen Strukturen kann dazu beitragen, die Chancen des ›Hauses‹ zu nutzen, ohne auf die nach wie vor vorhandenen Stärken der Parochie zu verzichten.»<sup>34</sup>

Der Hinweis auf die *mixed economy* wirft hinsichtlich des Nebeneinanders von Pfarrhaus und christlichen Häusern neue Fragen auf. Wann wird aus einem Haus eine «Hausgemeinde»? Welchen Status hat das Pfarrhaus im Vergleich zu anderen christlichen Häusern? Die Doppelung und Gegenüberstellung von *oikos* und *paroikia* macht, so gesehen, auf den kritischen Übergang zwischen Gemeinde- und Kirchentheorie aufmerksam. Eine Weitung der Pfarrhausdiskussion hätte jedenfalls die Konsequenz, dass theologisch die Frage nach der Bedeutung von Häusern mit der Thematik der Gemeinde- und Kirchenentwicklung verbunden wird. Wenn das Pfarrhaus als ein Typus und nicht mehr länger als der Prototyp des christlichen Hauses verhandelt würde, wäre es wohl weniger gefährdet, zur idealen Zelle der Gemeinde (v)erklärt zu werden oder umgekehrt im Sog einer aufgeklärten Selbstsäkularisierung seiner Chance, ein offenes Haus für die Gemeinde zu sein, beraubt zu werden. Wenn man das alte Haus in diesem Kontext einordnet, könnte Gotthelfs Spruch durchaus eine neue Bedeutung bekommen: In den Häusern muss beginnen, was leuchten soll in der Gemeinde.

33 A.a.O., 479.

34 A.a.O., 481.