SSOAR

Open Access Repository
www.ssoar.info

Queer leben im Pfarramt: Über Selbstwahrnehmung und pastorale Identität

Häneke, Florence

Veröffentlichungsversion / Published Version
Dissertation / phd thesis

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:
Häneke, F. (2025). *Queer leben im Pfarramt: Über Selbstwahrnehmung und pastorale Identität.* (Religionswissenschaft, 52). Bielefeld: transcript Verlag. https://doi.org/10.14361/9783839409848

Nutzungsbedingungen:
Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de

Terms of use:
This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more Information see: https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0

gesis Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften

Mitglied der Leibniz-Gemeinschaft

Diese Version ist zitierbar unter / This version is citable under:
https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-103443-8

Florence Häneke

Queer leben im Pfarramt

Über Selbstwahrnehmung und pastorale Identität

[transcript] Religionswissenschaft

Florence Häneke
Queer leben im Pfarramt

Florence Häneke (Dr. theol.), geb. 1986, ist Pfarrerin in der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz und Post-Doc am Lehrstuhl Praktische Theologie des Fachbereichs Theologie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Sie promovierte 2023 zu queerer pastoraler Identität an der Universität Basel, wo sie im selben Jahr mit dem Fakultätspreis der Universität ausgezeichnet wurde. Ihre Dissertation wurde mit dem 12. Hanna-Jursch-Preis der EKD ausgezeichnet. Ihre Forschungsschwerpunkte sind neben Pastoraltheologie, queerer und empirischer Theologie die Praxisvollzüge christlicher Religion, Handeln, Performativität und Materialität.

Florence Häneke

Queer leben im Pfarramt

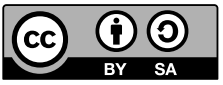
Über Selbstwahrnehmung und pastorale Identität

[transcript]

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 2022/23 an der Theologischen Fakultät der Universität Basel unter dem Titel »›Was mich lebendig macht‹ - Eine Studie zu queerer pastoraler Identität« als Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde angenommen.

Die Open-Access-Ausgabe wird publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über https://dnb.dnb.de/ abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 Lizenz (BY-SA). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell, sofern der neu entstandene Text unter derselben Lizenz wie das Original verbreitet wird.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/
Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

2025 © Florence Häneke

transcript Verlag | Hermannstraße 26 | D-33602 Bielefeld | live@transcript-verlag.de

Umschlaggestaltung: Maria Arndt
Korrektorat: Anette Nagel
Druck: Elanders Waiblingen GmbH, Waiblingen
https://doi.org/10.14361/9783839409848
Print-ISBN: 978-3-8376-7789-8 | PDF-ISBN: 978-3-8394-0984-8
Buchreihen-ISSN: 2703-142X | Buchreihen-eISSN: 2703-1438

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Für dich, die du dich entschlossen hast zu gehen. Du fehlst.

Inhalt

Dank ... 11

Methodische Hinweise ... 13

1. Einleitung ... 15
Gliederung der Arbeit ... 20

2. Diskussion der Forschungslandschaft ... 21
2.1 Begriffe und Konzepte ... 21
2.1.1 Die Benennung der Forschungssubjekte: LGBTIQ* ... 22
2.1.2 Identität und Identifizierung ... 24
2.2 Herausforderungen der Postmoderne ... 25
2.3 Tendenzen der aktuellen pastoraltheologischen Diskussion ... 26
2.3.1 Entstehung der Diskurse ... 28
2.3.2 Amt und Person ... 31
2.3.3 Klassische Konfliktlinie ... 32
2.3.4 Rollenvielfalt ... 36
2.3.5 Biografische Bildung ... 37
2.3.6 Erwartungen ... 39
2.3.7 Leben im Pfarrhaus ... 42
2.3.8 Geschlecht als Kategorie der Pastoraltheologie ... 45
2.3.9 Sexualität ... 48
2.4 Theologische Diskurse zu LGBTIQ* im Pfarramt ... 50
2.5 Lesbisch-schwule und queere Theologien in ihrer Wahrnehmung des Pfarramts ... 52
2.5.1 Lesbisch-schwule Theologien ... 52
2.5.2 Queere Theologien ... 53
2.5.3 Trans und Inter in der Theologie ... 56
2.6 Zwischenfazit zum Stand der Diskussion ... 58

3. Offizielle Verlautbarungen von EKD und Landeskirchen ... 61
3.1 Geltendes Recht: Regulation und Anerkennung ... 62

3.2 Orientierungshilfen und Handreichungen 1988-2015 64
3.3 Änderungen im Pfarrdienstgesetz 68
3.4 Lebensordnungen 71
3.5 Stellungnahmen christlicher LGBT*-Gruppen zu Ordination und Pfarramt 72
3.6 Zwischenfazit: Amtskirchliche Diskurse und Ausblick auf die Empirie 73

4. Empirie – Methodologie und Methode 77
4.1 Methodologische Reflexionen 77
4.1.1 Gütekriterien 78
4.1.2 Narratives Interview 79
4.1.3 Grounded Theory Methodology 84
4.1.4 Die Rolle der Forschenden im Prozess qualitativer Empirie 87
4.2 Methode 90
4.2.1 Das Interview 90
4.2.2 Die Auswertung der Interviews 97
4.3 Das Forschungsfeld 99
4.3.1 Die interviewten Pfarrpersonen 99
4.3.2 Kontraste 101

5. Die Eigenwahrnehmungen der Pfarrpersonen 105
5.1 Aushandlungsprozesse von Anerkennung und Sichtbarkeit 105
5.1.1 Coming-out-Erzählungen – zwischen Sicherheit und Sichtbarkeit 106
5.1.2 Berufsmotivationen und Berufungserzählungen 134
5.1.3 Sexualität im Pfarramt – Spannung zwischen Schutzraum und Versteck 155
5.2 Strategien der Wahrnehmung und Weltordnung 180
5.2.1 Zwei Welten 180
5.2.2 Umgang mit verschiedenen Räumen 189
5.2.3 Sichtbarkeit und Anerkennung 196
5.2.4 Der sichtbare Körper: Potenzial und Verletzbarkeit 201
5.3 Fazit: Pastorales Selbstverständnis der Interviewten 204

6. Praktisch-theologische Diskussion 207
6.1 Empirisch informierte Theologie 207
6.1.1 Amt und Person: Klassische Konfliktlinien 208
6.1.2 Kurze Rückbindung an die Empirie 209
6.2 Anerkennung, Authentizität und Agency 210
6.2.1 Anerkennung 211
6.2.2 Authentizität 231
6.2.3 Agency – Handlungsmacht 242
6.3 Rechtfertigung 260

7. Folgen für die pastoraltheologische Diskussion 273
7.1 Vorbildfunktion und Verkündigung 273
7.2 Kirchenleitendes Handeln 276
7.3 Kirche als Freiraum 278

7.4 Zwischen Professionsethik und Pastoralpsychologie 280
7.5 Prekäre Autonomie und Widerstandspotenzial: Ekklesiologischer Ausblick 284

8. Ausblick: Eine Pastoraltheologie der Unerwartbarkeit 289
8.1 Rückblick 289
8.2 Plädoyer 292
8.3 Ausblick 294

Anhang 297

Literatur und Internetquellen 303
Literaturverzeichnis 303
Internetdokumente 330

Dank

Die vorliegende Studie wurde im Wintersemester 2022/23 an der Universität Basel unter dem Titel »›Was mich lebendig macht‹ – Eine Studie zu queerer pastoraler Identität« als Inauguraldissertation im Fach Praktische Theologie angenommen. Für die vorliegende Publikation wurde sie geringfügig angepasst.

Mein erster Dank gilt Prof. Dr. Andrea Bieler (Erstgutachten) und Prof. Dr. David Plüss (Zweitgutachten), die diese Arbeit begleitet und als Dissertation angenommen und begutachtet haben. Andrea Bieler hat den gesamten Prozess von meinem ersten Suchen einer Fragestellung über die Suche nach der passenden Methode bis hin zur Erhebung, Auswertung und theologischen Diskussion stets beratend begleitet, mir sehr wertvolle Anstöße gegeben und sich immer wieder Zeit genommen. David Plüss danke ich ebenso sehr für seine kontinuierliche Betreuung, seine Neugierde auf mein Material, seinen Rat und präzisierende Nachfragen.

Ohne das Vertrauen meiner Interviewpartner_innen, ohne ihre Bereitschaft zu erzählen, zu teilen, mitzuwirken, sich Schmerzen und Freuden noch einmal zu stellen, gäbe es diese Arbeit nicht. Ihnen gilt mein Dank auf viele Weisen: für ihr Vertrauen und ihr offenes Erzählen. Für ihren Mut und ihre Entschlossenheit, ihren Weg ins Pfarramt zu gestalten. Für den Mut, im Gespräch mit mir diesen Weg noch einmal nachzuerzählen und zu erkunden – auch wenn es mitunter schmerzhaft war. Für ihre Freude und ihre Lust – es wurde viel gelacht in diesen Gesprächen, lebendig war es! Alle Lesenden dürfen nun von ihren Lebenserfahrungen lernen. Ihre Erzählungen sind das Fundament dieser Arbeit. Ihre Arbeit das Fundament einer sich bewegenden Kirche. Ebenso danke ich in diesem Zusammenhang den verschiedenen Kontaktpersonen, Vereinen und Netzwerken, die meine Aufrufe weitergegeben haben, für diesen wichtigen Beitrag an empirischer Forschung.

Dr. Julia Roßhart danke ich für das gründliche und klare Lektorat einiger Kapitel und Sandra Petersen für ihr Korrektorat meiner Dissertationsschrift. Meiner Vikariatsmentorin Pfarrerin Dr. Christine Schlund möchte ich für ihre Unterstützung in der Zeit der Doppelrolle, in der ich die Dissertation beendet habe und zugleich im Vikariat war, danken.

Diese Arbeit wurde durch das Ev. Studienwerk Villigst e.V. mit einem Promotionsstipendium unterstützt, sowohl finanziell als auch ideell bin ich für diese Förderung sehr dankbar.

Dem qfo danke ich für paralleles Arbeiten – Schreiben war weniger einsam mit und durch euch!

Meinen Eltern, Dorothée und Jürgen, bin ich sehr dankbar für ihre Unterstützung sowie für ein kritisches Rückgrat und die Leidenschaft nach Gerechtigkeit, die Grundlage meines wissenschaftlichen Schaffens sind.

Ein entscheidender Teil des Textes entstand auf dem Balkon der Wohnung von Martina, Ronja, Corvin und Frank – das Leben selbst ist das größte Geschenk, für jede geteilte Minute bin ich dankbar – zwischen Geburtshaus, Bestrahlungsklinik und Skatehalle.

Heiko, du hast dir immer wieder meine begeisterten Ausführungen angehört, auch wenn es überhaupt nicht dein Fachbereich ist, und viel Verständnis mitgebracht, wenn ich ständig am Schreibtisch saß. Danke für Dasein, Geduld, Glauben an diese Arbeit, fürs mich Korrigieren und Herausfordern. T, danke für Begleitung, Neugierde und Unterstützung in der gemeinsamen Zeit. Leon Ly*, danke für alle Geduld, Lebensweisheit und Lebensmut!

Diese Arbeit wurde getragen von Community, Liebe, Freundschaft und Kollegialität; von Mitdoktorierenden, Korrekturlesenden und Gesprächspartner_innen. Gemeinsame Bibliothekstage und -nächte, lange Abende am »Tisch«, intensive Datensitzungen, Getränke mit Blick auf Kreuzberg, lange gemeinsame Bahnfahrten, geöffnete Türen, Sofas und Betten zum Übernachten auf Forschungsreisen, Korrekturlesen, gemeinsam tanzen, Kummer und Freude teilen, ermutigen, begleiten und fragen – auf ganz verschiedene Weisen habt ihr beigetragen über viele Jahre, manche sporadisch, manche kontinuierlich. Eure präzisierenden Nachfragen, konkreten Unterstützungen (»Halt durch, ich bringe Essen mit«), eure Grammatikspitzfindigkeit (»um immer noch mit Komma«) und nicht zuletzt manche Last-Minute-Korrekturleserunden waren unersetzlich.

Alik Mazukatow, Andreas Wiechers, Anna Sauerwein, Befreiungstheologisches Netzwerk, Carolin Kloß, Dorothea Kleintges, Dorothea Ugi, Elena Gußmann, Fabian Löwenbrück, Hannah Wiemer, Harriet von Froreich, Heiko Stukenbrok, Josephine Furian, J Fechtner, Katherine Kunz, Leon Ly* Antwerpen, Lev Grimmer, Lino Moll, Lisa Ketges, Lorenz Weinberg, Luca Ghiretti, Matthias Stracke-Bartholmai, Marie-Therese Haj Ahmad, Markus Auer, Martina Kiesel, Michi Hügel, Milena Hasselmann, Mo Ott, Myriam Raboldt, Neela Gerken, Nua Ursprung, Nora Keske, Silke Radosh-Hinder, Stephanie Budwey, T Bora, Timo Versemann.

Danke

Berlin, August 2024

Methodische Hinweise

1. Anhang

Im Anhang sind die Interviewanfragen aufgeführt, die zusätzlich den Forschungsablauf dokumentieren.

Der Anhang mit privaten Protokollen eines Interviewpartners sowie der Anhang mit den Transkripten der erhobenen Interviews ist aus datenschutzrechtlichen Gründen nicht Teil dieser Veröffentlichung. Eine Anonymisierung wäre unmöglich, da es sich um autobiografische Erzählungen handelt. Diese Anhänge wurden aufgrund der geltenden Datenschutzordnungen ausschließlich dem mit der Begutachtung der Qualifikationsarbeit beauftragten Personenkreis zur Verfügung gestellt.

2. Die Signatur der Datenquellen in der Fußnotenreferenz

Längere Zitationen aus den Datenquellen erfolgen im eingerückten Schriftbild und im Kursivsatz, sodass sie als solche erkennbar sind. Die Signatur der Datenquellen gibt an, wo der Datenauszug im nicht-öffentlichen Anhang der Transkripte gefunden werden kann, und folgt dem Muster:

T Nummer des Transkripts, Seitenzahl (Zeilenangaben).
Beispiel: T5, 15(18-20).
Transkript 5, Seite 15, Zeilen 18–20.
Nicht zusammenhängende Zeilen wurden durch Punkt getrennt.
Beispiel: T5, 15(18.20-21); T6, 3(2.35).
Transkript 5, Seite 15, Zeile 18 und Zeilen 20–21. Sowie Transkript 6, Seite 3, Zeile 2 und Zeile 35.

1. Einleitung

> »Jedes ›Ich‹ bringt ein ›Wir‹ mit, wenn es durch die geschlossene Tür hinein oder hinaus tritt und sich schutzlos in einem geschlossenen Raum oder auf offener Straße wiederfindet. Man kann sagen, dass in diesen Fällen immer eine Gruppe, wenn nicht eine Allianz, mitläuft, ob diese nun zu sehen ist oder nicht.«[1]

Während ich diese Arbeit fertigstelle, wird im deutschen Fernsehen eine Dokumentation über die Folgen der Aktion »out in church« ausgestrahlt. Es war eine historische Aktion, denn erstmalig haben sich hunderte katholische Priester und Mitarbeitende gemeinsam öffentlich geoutet.[2] Die Leitungsgremien mussten Stellung beziehen; es wurde erstmals sogar von katholischen Bischöfen von einer »längst überfälligen Debatte« gesprochen.[3] Auch wenn die römisch-katholische Kirche bei dieser Aktion im Fokus steht, löste sie auch in der evangelischen Kirche ein großes Interesse aus. Die mediale Aufmerksamkeit beim Thema »Queer in Kirche« ist ungebrochen groß und das Thema stößt in weiten Kreisen der Bevölkerung auf Interesse, auch bereits vor dieser Aktion und über Kirchenmitglieder hinaus. Social-Media-Profile und Video-Kanäle von queeren Pfarrpersonen werden rege besucht – mit Online-Formaten wird versucht, ein breites Publikum zu erreichen.[4] Pfarrpersonen sind Personen des öffentlichen Interesses, und an der Frage des Verhältnisses der Kirchen zu Homosexualität messen viele Menschen den Umgang der Kirchen mit Diversität und deren Anschlussfähigkeit an die moderne Gesellschaft. Schon ein Blick in die Austrittsstatistiken zeigt, welche Relevanz die gesellschaftliche Wahrnehmung auch für die evangelische Kirche hat. Es liegen zwar massive Unterschiede zwischen vormals evangelischen und vormals katholischen aus der Kirche ausgetretenen Personen vor, und die meisten geben keinen konkreten Grund für ihren Austritt an. Doch 20 Prozent, also jede_r Fünfte der vormals evangelischen Personen, die einen Grund angeben, nennen als Austrittsgrund »die Ablehnung von Homosexuellen in der Kirche«.[5]

---

1 Butler 2018, 71–72.

2 Ehebrecht-Zumsande et al. 2022, 17–27.

3 Vgl. Mdr.de 27.01.2022 (I).

4 Exemplarisch: der Youtube-Kanal »Anders Amen« sowie der Blog »Kreuz und Queer« auf evangelisch.de.

5 Ahrens 2022, 32.

Gleichzeitig baten evangelische Kirchenleitungen in verschiedenen Landeskirchen um Vergebung für zugefügtes Leid: So verlas 2021 der Bischof der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-Schlesische Oberlausitz eine »Bitte um Vergebung: Erklärung der Landeskirche zur Schuld an queeren Menschen«.[6] Seit einigen Jahren fährt jene Landeskirche mit einem eigenen Wagen auf der CSD-Parade in Berlin mit, ein lautes und sichtbares Signal für eine veränderte Haltung. Durch den Hashtag #outinchurch war die Aufmerksamkeit in den letzten Jahren noch gesteigert.

Auch innerkirchlich wird die Diskussion erneut brisant und vermischt sich mit gesamtgesellschaftlichen Diskursen, wie etwa in Bremen. Im Frühjahr 2022 wurde ein Bremer Pfarrer vom Landgericht freigesprochen, der wegen Volksverhetzung angeklagt wurde. Er habe von queeren Personen als »Verbrechern« und »teuflisch« gesprochen und sogar davon, dass sie »todeswürdig« seien.[7] Derartiger Hass trifft queere Personen oft; dass ein evangelischer Pfarrer ihn offen ausspricht, ist in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) selten geworden – auch aufgrund der deutlichen Änderungen in der Kirche. So gab es als direkte Reaktion auf die Urteilsverkündigung einen Instagram-Beitrag des EKD-Kanals, dass die »Evangelische Kirche in Deutschland […] jede Form der Diskriminierung aufgrund der sexuellen Orientierung oder Identität aus theologischen und ethischen Gründen« nicht gutheiße.[8]

Als Aushängeschilder der Kirche zeigen Pfarrpersonen, was als moralisch wertvoll gelten kann. Da das Pfarramt weiterhin wirkmächtig mit bürgerlichen – und damit heteronormativen – Familienbildern verbunden wird, konzentrieren sich Debatten um lgbtiq* Pfarrer_innen auf diese Leitbilder.[9] Wenn Pfarrer_innen als Vorbilder wahrgenommen werden und der Anspruch einer christlichen Lebensführung an sie gestellt wird, wird an dieser Stelle ganz konkret verhandelt, wie christliches Leben und gelebte Werte auszusehen haben und welche Lebensformen als ein willkommener Teil christlicher Lebensführung akzeptiert werden.[10] Es geht somit immer auch um eine Wertediskussion.

In der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung wurde die Einstellung der Befragten mittels der »›heißen Eisen‹ der binnenkirchlichen Diskussion« untersucht, eines war dabei: »Soll die Kirche homosexuelle Partnerschaften segnen?«[11] Die Frage der Anerkennung oder Missachtung von sexuellen Orientierungen spaltet wie kaum eine andere die

6 Stäblein 2021 (I).

7 Vgl. Süddeutsche Zeitung online 20.05.2022 (I); Söderblom 25.05.2022 (I).

8 Auf der EKD-Website ist zu lesen: »Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) hat ihre liberale Haltung zum Umgang mit Homosexualität bekräftigt. Sie lehne jede Form der Diskriminierung aufgrund einer sexuellen Orientierung oder Identität aus theologischen und ethischen Gründen ab, heißt es auf dem EKD-Instagram Account: ›Das gilt unabhängig von allen Gerichtsurteilen.‹« EPD 22.05.2022 (I).

9 Vgl. Hildenbrand 2016, 232 sowie die Ausführungen in dieser Arbeit.

10 Zur Schreibweise: Ich verwende den sogenannten Gender-Gap als inklusive Schreibweise, um zwischen den binären Geschlechtern ein sprachsymbolisches Kontinuum sichtbar zu machen. An den Stellen, an denen der Unterstrich fehlt, liegen entsprechend explizit geschlechtsgebundene Substantive vor. Vgl. zum Gender-Gap Herrmann 2005, 64, dort Fußnote 19.

11 EKD 2023, 48.

weltweite Christenheit ebenso wie einzelne Landeskirchen.[12] Wie Homosexualität und Transgeschlechtlichkeit zu bewerten sind, ist eines der hoch emotional diskutierten Themen in den Kirchen. Das Signal, das eine Kirche sendet, die queere Pfarrpersonen nicht nur duldet, sondern aktiv unterstützt, könnte deutlicher nicht sein. Die Kämpfe um Anerkennung, die Pfarrpersonen austrugen, um an diesem Ort anzukommen, liegen auf der Hand.

Das Thema »Queer und Kirche« ist damit offensichtlich ein brisantes Thema. Dabei ist der Themenkomplex nicht derart offensichtlich, wie die geläufige Verwendung des Begriffs *sexuelle Identität* zunächst erscheinen lässt. So stellt sich vorweg die Frage, was dabei eigentlich verhandelt wird. Was ist überhaupt eine *sexuelle Orientierung* oder *Identität*? Was geschieht, wenn Identität und Zugehörigkeit eine Rolle in Seelsorge und Amtsausübung bekommen? Was ist privat, was öffentlich, was ist nur eine Praxis und was bereits Identität?

»Jemanden zu lieben und zu begehren, das schien mir vornehmlich eine Handlung oder Praxis zu sein, keine Identität«, sagte Carolin Emcke 2016 bei der Preisverleihung des Deutschen Buchhandels und stellte somit ihre öffentliche Rede auch in den Kontext ihrer Person.[13] In diesem Spannungsfeld zwischen Praxis und Identität setzt sowohl die Methode als auch die Forschungsfrage der vorliegenden Arbeit an. Mit der Methode der Grounded Theory, die insbesondere Handlungen in den Blick nimmt, suche ich in den Erzählungen von Pfarrpersonen nach narrativen Handlungen, die in eben jenem Spannungsfeld von Praxis und Identität stehen. Der Arbeit liegt ein narrativer Identitätsbegriff zugrunde, der Identität als ein kohärenzbildendes Prinzip sieht, um sich als Person gesellschaftlich einzuordnen und handlungsfähig zu werden bzw. zu bleiben. Identität ist damit Veränderungen und Prozessen unterzogen, die sich besonders in autobiografischen Erzählungen nachverfolgen lassen. Die Fragestellung geht dem »Wie« der Kohärenzbildung nach; nicht der Füllung des Begriffs der Identität. Vor diesem Hintergrund fragt die vorliegende Studie nach den Zusammenhängen von Selbstwahrnehmungen, Identitätskonstruktionen und Amtsverständnissen in biografischen Erzählungen von lgbtiq* Pfarrpersonen.

Mit dieser offenen Fragestellung betrachte ich die im Zeitraum von 2015 bis 2018 eingeholten Interviews. Zwölf Menschen, die zum Teil schon sehr lange, zum Teil erst seit Kurzem im Pfarrberuf arbeiten, zum Teil mit einem ostdeutschen, zum Teil mit einem westdeutschen Hintergrund, haben mir ihre Pfarrbiografien erzählt. Die Erzählungen sind Grundlage meiner Forschung und ein wertvolles zeitgeschichtliches Zeugnis. In ihnen kam Freude und Leid zum Ausdruck, es wurde gelacht und es wurde betroffen geschwiegen. Die Interviewpartner_innen boten mir weitere Hilfe an und überließen mir private Archive. Das Vertrauen war groß, ebenso groß war die Sehnsucht danach, dass ihre Geschichten gehört und gesehen werden, dass die Schmerzen und Verletzungen gesehen werden, aber ebenso, was sie bewegt und wofür sie gekämpft haben.

Dabei wurde im Laufe der Auswertung deutlich, welche entscheidende Rolle Anerkennung in den Prozessen der Amtsbildung und den Schilderungen des Pfarramtes zukommt. Nun sind auch die Erhebung und Auswertung der Interviews in der vorliegen-

12 Vgl. EVLKS 2012, 1.

13 Emcke 2016, 10–11.

den Studie zu Teilen eines Anerkennungsprozesses geworden. Denn auch die Wiedererzählung der eigenen Geschichte, so fragmentarisch, wie sie ist, ist selbst bereits ein Akt der Selbstfindung sowie der aktiven Produktion von Handlungsmacht, eingebunden in komplexe Anerkennungsprozesse. In Kapitel 6 werde ich diese Prozesse erläutern.

Als Basis der pastoralen Arbeit wird häufig Vertrauen angeführt, ganze pastoraltheologische Entwürfe arbeiten mit Konzepten von Vertrauen.[14] Bei der Produktion der Daten dieser Studie wurde mir als Forscherin Vertrauen entgegengebracht, weil ich »eine von ihnen« bin. Es wurde bereits bei der Kontaktaufnahme deutlich, dass – neben meiner theologischen Ausbildung – meine eigene Geschlechtsidentität und meine sexuelle Orientierung überaus relevant für die Erhebung waren: Es wurde ein *Wir* erschaffen, das Vertrauen ermöglichte. Ein zerbrechliches Wir, denn trotz aller Gemeinsamkeiten ist die Gruppe lgbtiq* Theolog_innen sehr kontrovers und heterogen. Und trotzdem braucht es auch heute offensichtlich noch dieses *Wir* – wie die Aktion *out in church* zeigt, der Wagen auf dem CSD, Regenbogenflaggen an Kirchtürmen, die queere Online-Präsenz: sichtbare queere Personen in der Kirche.

Josuttis stellte fest, »der Pfarrer ist anders«[15] – vor den beschriebenen Aushandlungsprozessen zu Sichtbarkeit und Anerkennung drängt sich die Frage auf, wie sich dieses Anderssein für diejenigen gestaltet, die im ganz doppelten Sinne »anders« sind. Wie nehmen queere Personen in der Kirche sich selbst wahr – und was für Pfarrbilder ergeben sich daraus?

Im Falle von lgbtiq* Pfarrpersonen begegnen gesellschaftlich brisante Themen, konkrete Lebensrealitäten, aktuelle kirchenpolitische Ereignisse und sozialethische Diskurse jenen aktuellen pastoraltheologischen Diskussionen, die sich mit dem Wandel des Amtes in der Moderne sowie mit den Veränderungen des Pfarrhauses im Wandel der Lebensformen beschäftigen. Es gibt diverse Betrachtungen der Überschneidungen von Persönlichkeit, Identität, Authentizität und Amtsverständnis. Ebenso wurde systematisch-theologisch, poimenisch und liturgisch viel zum Umgang mit gleichgeschlechtlichen Paaren diskutiert, insbesondere zur Zulassung von Paaren im Pfarrhaus. Trotz dieser Ausgangssituation liegt bisher keine Untersuchung vor, die die Innensicht erhebt. Durch die Einholung des Expert_innenwissens wird in dieser Arbeit ein Perspektivwechsel vorgenommen, der sich den konkreten pastoralen Identitäten zuwendet.

Angesichts veränderter Kommunikationstechniken und Medien, erleichterten Reisens und der fortschreitenden Globalisierung werden mehr Lebensentwürfe sichtbar; dies verändert die gesellschaftliche Wahrnehmung auf die Themen Geschlecht und Zusammenleben und auch die Wahrnehmung von Lebensentwürfen im Pfarrberuf. Die stärkere Diversität pastoraler Lebensentwürfe mag dabei neu erscheinen, doch andere Lebensentwürfe waren immer existent, sie wurden nur seltener wahrgenommen. So ist anzunehmen, dass schon immer auch queere Personen im pastoralen Amt tätig waren – nur erst jetzt gibt es Social Media Accounts, in denen jene sichtbar werden und die Sichtbarkeit auch strategisch nutzen. Auch in der vorliegenden Arbeit werden Lebensentwürfe im Pfarramt sichtbar, die lange unsichtbar waren. Zugleich wurden sie,

14 Insbesondere der Entwurf von Isolde Karle, auf den ich gezielt eingehen werde. Karle 2001.

15 Josuttis 1982.

sobald sie sichtbar wurden, dafür kritisiert, sich zu sehr in den Vordergrund zu drängen. Diese Seite des dienstrechtlichen Diskurses – Pfarrpersonen wurden aufgefordert, ihre sexuelle Orientierung nicht in die Verkündigung einzubringen – prägt ebenfalls das Amtsbild, wie ich zeigen werde.

Vor diesen Hintergründen geht die vorliegende Arbeit empirisch der Frage nach, wie sich in den Erzählungen von lgbtiq* Pfarrpersonen ihre Selbstwahrnehmung darstellt und wie sich vor diesem Hintergrund Identität und Amtsverständnis konstruieren.

Die mittels narrativ-teilbiografischer Interviews erstellten Daten dienen als Grundlage für die vergleichende und kontrastierende Theoriebildung im Sinne der Grounded Theory. Dabei traten besonders folgende Themenbereiche hervor: das *Coming-out*, die *Motivation* zur Berufsergreifung, die *Sichtbarkeit* der eigenen Identität sowie der *Sexualität*. Diese Themen lassen erkennen, mit welchen Diskursen das Berufsbild gegliedert wird.

Trotz deutlicher Schilderungen von Diskriminierung und heteronormativen Hürden fanden sich in den Narrativen produktive und kreative Verschränkungen der Selbstwahrnehmung mit dem Amtsbild. So ist zum Beispiel in einer Narration eines trans Pfarrers zu sehen, wie ihm der Pfarrberuf Imaginationsräume für das eigene Geschlecht bietet. In Berufungsnarrativen fanden sich überraschend subversive Momente. Die Krisennarrationen zeigen, was die eigenen Gottesbilder zur Erlangung von Handlungsspielräumen beitragen (Kap. 5.1).

Der klassische Topos von Trennung oder Zusammenführung von Amt und Person lässt sich pointiert als Spannung zwischen Queersein und Pfarramt benennen. So tat sich durchgehend ein Narrativ der Trennung auf, aber zugleich auch der Wunsch nach einer Vereinigung der beiden Lebensbereiche. Im zweiten Teil der empirischen Darstellung lege ich die ausfindig gemachten Strategien zum Umgang mit diesen Spannungen dar (Kap. 5.2).

Um dem Auftreten der Spannung sowie den Strategien zum Umgang mit jener nachzugehen, bringe ich die aus den Daten gewonnenen Einsichten anschließend mit Theorien aus den Sozialwissenschaften in Dialog, da diese Zusammenschau neue Erkenntnisse für die Pastoraltheologie ermöglicht. Die Diskussion der empirischen Daten mit der Theorie geschieht letztlich an folgenden drei Themen, die sich als zentrale Aushandlungsorte im Pfarramt ergaben: Anerkennung, Authentizität und Agency (Kap. 6).

Eine theoretische Reflexion gelebten evangelischen Christentums in der Gegenwart kann ohne eine Betrachtung des Selbstverständnisses und des Handelns von Pfarrpersonen nur unzureichend erfolgen. Dieser Zustand wird mitunter als zu starke Pfarrzentrierung bedauert; zuerst einmal ist es aber ein Befund über die aktuelle Gliederung evangelischer Religionspraxis. Das Pfarramt ist dabei nicht statisch, sondern ein prozessuales, kontextgebundenes Geschehen. Das Ziel der Pastoraltheologie und der steten Re-Evaluationen der Amtsbilder ist letztlich kein Selbstzweck, sondern dient der Förderung des Verkündigungsdienstes und der Lebensdienlichkeit der Kirche.[16] Angesichts

16 »All das, was Kirche/Gemeinde tut, soll dem Leben dienen, soll dazu dienen, daß Menschen sich entfalten und wachsen können […] Diesem Ziel soll das Pfarramt – und eben auch das Berufsbild – dienen.« Klessmann 2001b, 65.

dessen stelle ich an die empirischen Beobachtungen anschließend dar, wie sich die Gottesbilder im Pfarrbild der Befragten wiederfinden, und zeige vor dem Hintergrund der Rechtfertigungstheologie, wie sich an dieser Stelle queere Befreiungen aus engen Anerkennungslogiken ereignen (Kap. 6.3).

Die Ergebnisse werden abschließend noch einmal in die Debatte um Amt und Person eingebracht und vor dem Hintergrund der klassischen Konfliktlinie zwischen Professionstheorie und Pastoralpsychologie diskutiert. Im Zwischenfeld zwischen fragmentarischer Authentizität, verkannter Anerkennung und notwendigem Vertrauen bezieht sich mein Vorschlag daher auf die pastoraltheologischen Entwürfe von Michael Klessmann, Isolde Karle und Henning Luther. Mithilfe einer interdisziplinären Erweiterung der Theorien werde ich einen Beitrag zur Fortführung dieser Debatte liefern (Kap. 7).

Gliederung der Arbeit

Der Aufbau der Arbeit gliedert sich wie folgt:[17] In **Kapitel 2** wird der Stand der gegenwärtigen pastoraltheologischen Debatte um Amt und Person mit einem Schwerpunkt auf der Gegenüberstellung von professionstheoretischem und pastoralpsychologischem Ansatz vorgestellt. In **Kapitel 3** gebe ich eine knappe exemplarische Einführung in die Rahmenbedingungen anhand von Dienstrecht und kirchlichen Veröffentlichungen in den Landeskirchen, in denen Interviews geführt wurden. An diese einleitenden Kapitel schließt sich die Schilderung der empirischen Forschung an. Die Darstellung beginnt in **Kapitel 4** mit einer Erläuterung der Methodologie sowie des konkreten methodischen Vorgehens und des Forschungsfeldes. In **Kapitel 5** werden die empirischen Funde anhand von zwei Feldern dargestellt: zum einen die *Aushandlungsprozesse von Anerkennung und Sichtbarkeit*, zum anderen die ausfindig gemachten *Strategien zur Wahrnehmung und Weltordnung*. Anschließend an die Darstellung der Datenlage und des empirischen Befunds diskutiere ich diese in **Kapitel 6** unter Zuhilfenahme von Theorien der Sozialwissenschaften und Queer Studies, um zu einer empirisch informierten Theorie zu gelangen. Diese wird im meine Forschung abschließenden **Kapitel 7** auf ihren Beitrag zu den anfangs dargestellten Konfliktlinien in der Pastoraltheologie und die Diskussionen um Amt und Person hin analysiert und mit einem ekklesiologischen Ausblick abgeschlossen. In **Kapitel 8** folgt ein Plädoyer für eine pastoraltheologische Haltung und der Ausblick auf sich anschließende Forschungsfelder.

17 Zur Darstellung: Innerhalb der Arbeit wird auf andere Kapitel in Klammern im Text verwiesen. Im Anmerkungsapparat werden zum Teil bereits in der empirischen Diskussion Verweise auf sozialwissenschaftliche und pastoraltheologische Debatten angegeben, um diese als Hintergrundinformation mitlaufen zu lassen. Die ausführliche Diskussion dessen geschieht in Kapitel 6 und 7. Die Darstellung von Interviews und Empirie erläutere ich in Kapitel 4.

2. Diskussion der Forschungslandschaft

Diese Arbeit fragt nach den Zusammenhängen von Amt und Identität in der Selbstwahrnehmung von Pfarrer_innen in einzelnen Landeskirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Daher fokussiert sich die folgende Darstellung auf diesen Kontext. Neben der Praktischen Theologie gehen Erkenntnisse aus Sozialwissenschaften, Philosophie, Geschlechterforschung und Queer-Theorie in die Arbeit ein. Diese stelle ich nicht in diesem Kapitel, sondern jeweils in der Diskussion mit den Daten dar (Kap. 5 und 6).[1]

Ich beginne die Darstellung mit einer begrifflichen und inhaltlichen Klärung des Akronyms LGBTIQ* sowie des zugrundeliegenden Verständnisses von Identität (Kap. 2.1). Im Folgenden skizziere ich kurz den gesellschaftlich-historischen Hintergrund der Postmoderne für die pastoraltheologische Diskussion (Kap. 2.2). Anschließend stelle ich die aktuelle pastoraltheologische Forschungslage dar (Kap. 2.3). Sofern sie nicht im folgenden Kapitel zur Rechtslage (Kap. 3) dargelegt werden, erörtere ich kurz die Arbeiten zu theologischen Diskursen zu lgbtiq* Personen im Pfarramt (Kap. 2.4). Eine Einordnung der lesbisch-schwulen, queeren sowie trans und inter Theologien bezüglich ihrer Wahrnehmung des pastoralen Amtes und angrenzender Problemfelder (Kap. 2.5) sowie ein Zwischenfazit zur Theorie (Kap. 2.6) schließen das Kapitel ab.

2.1 Begriffe und Konzepte

Da Begriffe Konzepte und Kontexte mit sich bringen und die Wendungen »LGBTIQ*« sowie »Identität« Auswirkungen auf das Verständnis der gesamten Arbeit haben, stelle ich ihre Klärung voran.

1 Auszugsweise seien hier für den Bereich der Queer-Theorie folgende Werke genannt, die als Hintergrundwissen eingehen: Ahmed 2006; Butler 1990; Butler 2004; Butler 2012; Butler 2018; Halberstam 2011; Halberstam 2018; Halperin 1995; Halperin 2003; Herrmann 2005; Preciado 2013; Sedgwick 1991; Sedgwick 1990; Wittig 1992. Einen gelungenen Überblick über das Konzept der Biomacht und Gouvernementalität bietet Laufenberg 2014. Jagose verfasste eine kurze Einführung in Queer-Theorie; Jagose 2005. Eine anschlussfähige Diskussion des Subjekt-Begriffs bei Butler erarbeitet Lorey 1996.

2.1.1 Die Benennung der Forschungssubjekte: LGBTIQ*

Um in der Empirie die Erfahrungsmuster nicht zu überlagern und um implizite Strukturen aufdecken zu können, sind Körper, Geschlecht und Begehren zuerst einmal getrennt zu betrachten, um dann ihre eigentlich kaum trennbaren Vermischungen und Intersektionen und die jeweiligen Machtstrukturen wieder in den Blick nehmen zu können.[2] Dazu nutze ich ein Verständnis von Heteronormativität, das sich an Judith Butlers Theorie anlehnt. Dieses nutze ich, da es den Vorteil hat, dass es auch Cisnormativität erfassen kann, da die geschlechtliche Binarität eine weitere Ausformung der heteronormativen Gliederung der Gesellschaft ist.[3] Butler führte in der Geschlechtertheorie die »Matrix der Intelligibilität« ein: Körpergeschlecht (sex), soziales Geschlecht (gender) und Begehren (desire) befänden sich in dieser Matrix auf unterschiedlichen Achsen.[4] Subjekte könnten sich leichter positionieren und als Subjekte konstituieren, sofern sie sich auf der Matrix der Intelligibilität – die die gesellschaftliche cis-heterosexuelle Norm spiegelt – bewegen: Sex und gender stimmen überein, das desire richtet sich auf das dualistisch dichotom konstruierte Geschlecht, welches wiederum in sex und gender kongruent ist.[5] Butler verbindet mit diesem Begriff ein »Regulierungsverfahren«, das nur eine bestimmte Kombination von *sex*, *gender* und *desire* zulässt, um eine intelligible Geschlechtsidentität herzustellen.[6]

LGBTIQ ist ein Akronym für *Lesbian-Gay-Bi-Trans-Inter-Queer*; mithilfe des Akronyms wird versucht, alle jenseits der heteronormativen Matrix lebenden Menschen aufzunehmen.[7] Das Unterfangen einer solchen Subsumierung ist an sich bereits problematisch. Die darunter gefassten Gruppen sind aufgrund ihrer Vielfalt und Unterschiede im Grunde nicht in einem Begriff zu fassen. Zudem produziert jede begriffliche Einengung erneut Ausschlüsse. Dennoch benötigt eine Untersuchung der Lebensverhältnisse von

2 Vgl. zu heteronormativitätskritischer empirischer Forschung den Band Hartmann et al. 2007, darin insbesondere Klesse 2007. Zu interdisziplinärer heteronormativitätskritischer Forschung: Paul und Tietz 2016.

3 Cisnormativität bezeichnet äquivalent zu Heteronormativität die normative Gliederung der Gesellschaft und ihrer Wahrnehmungsstrukturen anhand der Annahme eines angeborenen, binär einzuordnenden Geschlechts. Vgl. Baumgartinger 2017, 80–81. »Cis«, als Kurzform des Adjektivs »cisgender«, dient als Begriff, um diejenige Geschlechtsidentität zu benennen, die, im Gegensatz zu »transgender« (Kurzform: »trans«), mit dem bei der Geburt zugeschriebenen Geschlecht übereinstimmt. Beide Adjektive wurden 2020 in Lang- und Kurzform als offizielle Begriffe in den Duden aufgenommen. Dudenredaktion 2020. Ebenso nutze ich in der vorliegenden Fassung das Akronym: Sofern das Akronym kleingeschrieben ist (lgbtiq*), handelt es sich um einen adjektivischen Gebrauch: lesbisch, schwul, bisexuell, trans, inter, queer*, sofern es großgeschrieben ist, um eine Aufzählung der Personen: Lesben, Schwule, Bisexuelle, Trans Personen, Inter Personen, Queere Personen. Ich nutze die englische Form, da diese geläufiger ist und die im Duden erwähnte Form darstellt, im Gegensatz zu lsbtiq (Unterschied: s = schwul).

4 Im Deutschen ist der Begriff *soziales Geschlecht* als Übersetzung für gender nicht ganz akkurat und lässt gender womöglich wie eine rein konstruierte, willentlich verursachte Vergeschlechtlichung wirken. Dies entspricht nicht der Analyse Butlers. Vgl. Butler 1997a.

5 Butler 2012, 39. Der Sammelband von Grümme und Werner stellt Butlers Arbeiten in die Diskussion mit der Theologie; Grümme und Werner 2020.

6 Butler 2012, 38–39.

7 Vgl. Woltersdorff 2003, 917–918.

Menschen, die nicht dem heteronormativen und cisnormativen Bild entsprechen, einen Arbeitsterminus. Damit werden zwangsläufig konkrete Lebensentwürfe in der Benennung unsichtbar, was in der Queer-Theorie, unter anderem auch von Butler, wiederholt problematisiert wurde.[8] Die Möglichkeit einer Formulierung, die inhaltlich genuin gefüllt und nicht nur als Negativfolie verstanden wird, ist durch die cis-heteronormativ-hegemoniale Strukturierung der Gesellschaft nicht garantiert. Einerseits haben Worte wie lesbisch und schwul ihre eigene inhaltliche Bedeutung, andererseits werden sie gesellschaftlich stets als Gegenüber zu hetero gelesen; diese Problematik der Dichotomie trifft ebenso auf die das Geschlecht betreffenden Begriffe trans und inter zu.[9] Mein Versuch ist es, vorerst das q*, welches für queer mit all seinen Varianten stehen soll, an das Akronym anzuhängen – um die Vorläufigkeit und die Unvollständigkeit des Terminus aufzuzeigen und zugleich einen Arbeitsterminus zur Verfügung zu haben.[10] Ich benutze jedoch bewusst nicht alleine das Wort queer, sondern das Akronym, um dessen systemkritische Bedeutung sowie die identitären Verortungen, wie zum Beispiel lesbisch, nicht dem Terminus queer unterzuordnen, da dieser Begriff, wie ich unten ausführe, ursprünglich eine andere Konnotation hat und erst in jüngerer Zeit als Sammelbegriff benutzt wird.[11] So haben auch manche Interviewpartner_innen in den Telefon-Vorgesprächen bewusst gesagt, sie leben in gleichgeschlechtlichen Beziehungen, aber nicht queer.[12]

Das Wort queer ist dem US-amerikanischen Kontext entlehnt und kann in seinem primären Bedeutungsgehalt in etwa mit »merkwürdig« wiedergegeben werden. Es ist zuerst als Schimpfwort vorrangig gegenüber Personen mit uneindeutiger oder subversiver Geschlechtsdarstellung, zum Beispiel Drag-Queens, verwendet worden. Zum Hass, der sich auf Menschen mit uneindeutiger Geschlechterperformanz richtet, schreibt Mathias Wirth: »Nicht-normative Körper (z.B. bei Transgeschlechtlichkeit, Intergeschlechtlichkeit) lösen oft noch stärkere negative Wogen aus als nicht-normative Praxen (z.B. bei Homosexualität, Bisexualität).«[13] Durch einen Prozess der Selbstaneignung haben jene Verachteten das Wort für sich in Anspruch genommen und für

8 Vgl. Butler 2018, 75–76.

9 Der Versuch, mehr Varianzen sichtbar zu machen, lässt sich am Akronym LGBTIQ selbst sehen: Der Terminus *Lesbian-Gay* wurde im Laufe der Zeit kontinuierlich zu *Lesbian-Gay-Bisexual-Trans-Inter-Queer* erweitert. Diese Zusammenschlüsse hängen deutlich mit den Kämpfen der Marginalisierten zusammen. Zurzeit wird die Debatte unter anderem um Themen von *Agender* und *Asexuals* erweitert. Für einen kurzen Überblick zur Geschichte der aktivistischen Bewegungen bis hin zu einer Etablierung der Queer-Theorie vgl. Porsch 2008, 66–74.

10 Zur Begriffsgeschichte des Begriffs »Queer« vgl. Jagose 2005, 95–160 sowie Woltersdorff 2003.

11 Eine gute Übersicht der Diskussion und Kritik an einer Übernahme des Begriffs »Queer« für den deutschsprachigen Raum liefert Rauchut 2008, 76–81.

12 Zur ursprünglich politisch radikalen Forderung der Nutzung des Begriffs »queer« vgl. Loughlin 2008, 150. Im Rahmen der ersten Verwendung in den aufkommenden Queer-Theorien beinhaltete das Wort »queer« eine dezidierte Systemkritik, insbesondere im Hinblick auf Heteronormativität sowie auch kapitalistische und patriarchale Zusammenhänge. Durch die verstärkte Benutzung des Wortes für Veranstaltungen und Beschreibungen wurde es in der Folge immer häufiger ohne diese kritische Komponente als Überbegriff (engl.: umbrella term) für lesbisch-schwul benutzt, später auch als Überbegriff für lesbisch-schwul und transgeschlechtlich. Vgl. Jagose 2005, 134.

13 Wirth 2021e, 83.

sich selbst benutzt, um ihm die verletzende Kraft zu nehmen. Indem Aggressoren die beleidigenden Titulierungen weggenommen werden, werden die Angriffe vereitelt.[14] Im deutschsprachigen Raum lassen sich ebenfalls diese zwei Richtungen beobachten: zum einen die Übernahme des Wortes als Überbegriff für eine Subkultur und für Personen, zum anderen die systemkritische Nutzung des Begriffs. Im Vordergrund steht dabei die Nutzung von queer als Ausdruck eines konstruktivistischen und machtkritischen Verständnisses von Geschlecht und/oder Begehren.[15]

In der vorliegenden Arbeit nutze ich also verschiedene Variationen des Akronyms, um zu präzisieren und nur diejenigen Identitäten aufzuzählen, die an der entsprechenden Stelle verhandelt werden. Des Weiteren geschieht dies, um keine Sichtbarkeit zu suggerieren, wenn die Personengruppe nicht referiert wird. Konkret heißt das, dass ich lgbtiq* nur dort nutze, wo intergeschlechtliche Personen tatsächlich mit gemeint sind, und ansonsten, insbesondere in der konkreten Besprechung meines Samples, lgbtq*.[16]

2.1.2 Identität und Identifizierung

Zusammen mit der Pluralisierung von Lebensentwürfen und der Individualisierungsthese Ulrich Becks gelangte der Identitätsbegriff in die Kontroverse und wurde auch zum Gegenstand theologischer Debatten.[17] In poststrukturalistischer Theorie wurde vor allem die Handlungsfähigkeit des Subjekts innerhalb der das Subjekt umgebenden Strukturen verhandelt.[18] Im Anschluss an Jean-Luc Nancy und Thomas Bedorf arbeite ich vorrangig mit dem Begriff der Identifizierung: Von Identifizierung statt Identität zu sprechen, hält das Prozesshafte, Unabgeschlossene und aktiv zu Produzierende dieses Kon-

14 Vgl. Butler 2006, 251 sowie zum Scheitern sprachlicher Degradierung: Garfinkel 2007, 56. Zum Verletzungspotenzial von Worten vgl. Krämer 2007.

15 So verorten sich manche Personen aus einem konstruktivistischen Geschlechterverständnis heraus zum Beispiel nicht unter dem Begriff schwul oder lesbisch, da dieser ihrer konstruktivistischen Auffassung von Geschlecht nicht genügend Ausdruck verleiht. Vgl. Jagose 2005, 95.124-128. Diese sprachliche Änderung hat Auswirkungen auf bereits etablierte Szeneorte mit klaren Namen; darunter auch Orte in der Kirche, zum Beispiel die »schwul-lesbischen Pfarrkonvente«. Menschen, deren Geschlecht hier nicht hineinpasst und/oder deren Begehren nicht in den gängigen Kategorien zu finden ist, nutzen mitunter – neben Begriffen wie trans, transgeschlechtlich, nicht-binär, pansexuell, omnisexuell, polysexuell – auch den Begriff queer für sich als Beschreibung ihres Geschlechts und/oder Begehrens.

16 Ebenfalls schreibe ich darum auch nicht lgbtiaq*, da die Identitätskategorie *ace/asexual/aromantic* in meiner Analyse nicht betrachtet wird.

17 Vgl. zur These Ulrich Becks vom Zwang zum eigenen Leben jenseits der Gesellschaft Beck 1986, 211 sowie Klessmanns kurzen Überblick über die Debatten zum Identitätsbegriff und dessen Umformung in fluidere, fragmentiertere Entwürfe (zum Beispiel von Keupp im Anschluss an Adornos Feststellung des »Ende des Identitätszwangs«); Klessmann 2006, 59.

18 Wobei in dieser Arbeit ein der empirischen Analyse zuträglicher funktionaler Agency-Begriff zugrunde gelegt wird und die vielfachen Diskussionen somit nur am Rande wahrzunehmen sind. Vgl. zur Debatte um die Handlungsfähigkeit des Subjekts in der Philosophie die Kontroverse zwischen Judith Butler und Seyla Benhabib. Auf Butlers Feststellung der performativen Konstruktion des »Ich« stellt Benhabib die Frage, woher die Kraft zu dieser Performanz komme, wenn sie eigentlich durch den Diskurs beschränkt wäre; Benhabib 1995, 241.

struktes wach.[19] In Abgrenzung nutze ich den Begriff der Identität dort, wo es um eine zeitweise strategische Nutzung derselben geht. Eine solche theoretisiert Spivak mit ihrem Konzept des strategischen Essentialismus.[20] Der Begriff Identität wird von mir jedoch auch in seiner strategischen Nutzung stets kontingent und unabgeschlossen verstanden, anschließend an Henning Luthers Gedanken zu Identität und Fragment.[21] Vor dem Hintergrund, dass in der vorliegenden Arbeit mit biografischen Narrationen gearbeitet wird, verstehe ich Identität zudem, ähnlich wie Bieler und Gutmann, als einen Prozess, der unter anderem narrativ geschaffen wird.[22]

2.2 Herausforderungen der Postmoderne

Da die verstärkte Thematisierung von Sexualität, Geschlechterverhältnissen und Geschlechtsidentitäten im Pfarrberuf mitunter als modernes Phänomen gerahmt wird sowie aktuelle pastoraltheologische Diskussionen die Herausforderungen der Postmoderne betonen, gehe ich in aller Kürze auf diese Thematik ein.[23]

Homosexualität, Trans- und Intergeschlechtlichkeit sind keine Phänomene der Moderne, geändert hat sich aber eine stärkere Sichtbarkeit und Ermöglichung eben jener. Elisabeth Beck-Gernsheim spricht in Bezug auf Lebensformen von »Wahlmöglichkeiten« und »Wahlzwängen«.[24] Darüber hinaus haben sich im 20. Jahrhundert die Anforderungen an die Mobilität und Flexibilität von Arbeitnehmenden weiter deutlich verstärkt, die sich auch in der Formierung – und als Konsequenz eines massiven Leistungsdrucks auch Deformierung – der eigenen Persönlichkeit und Lebensgeschichte wiederfinden. Beck spricht vom Wegfallen der Standardbiografie;[25] Richard Sennett beobachtet die Formungen des flexiblen Menschen.[26] Die Ausdifferenzierung der Lebensentwürfe beeinflusst auch das Amtsverständnis. Eine ausführliche Betrachtung der Veränderungen der Postmoderne, der Anforderungen an Mobilität und der Auswirkungen auf Lebensführung, Sozialverhalten und religiöses Verständnis bietet Ulrike Bittner in ihrer Untersuchung zu kirchlicher Gemeinschaft unter den Bedingungen gesteigerter Mobilität.[27] Gunther Schendel erörtert die Forschungen im Auftrag des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD zu den Auswirkungen des Veränderungsdrucks auf Pfarrpersonen.[28] Auch Reinhold Becker betrachtet den Pfarrberuf vor den genannten Verände-

19 Vgl. Nancy 2010, 76; Bedorf 2010, 117; Butler 2001 [1997], 140–141.

20 Spivak 1988; deutsch: Spivak et al. 2011.

21 Vgl. Luther 1992a, 168. Zur Nutzung des Fragmentbegriffs in der Praktischen Theologie: Bieler 2014.

22 Bieler und Gutmann 2008, 200.

23 Schneider und Lehnert stellen die verschiedenen Entwürfe und Pfarrbilder unter dem Schwerpunkt der Subjektivierung und Pluralisierung in ihrem Kapitel »Der pfarramtliche Dienst auf dem Hintergrund der Postmoderne« vor; Schneider und Lehnert 2009, 92–108.

24 Beck und Beck-Gernsheim 1990, darin Beck und Beck-Gernsheim 1990, 51–56.

25 Beck 1986.

26 Sennett 2000.

27 Bittner 2016, 33–100.

28 Schendel 2017b. Auch die Gesamtpublikation ist für die vorliegende Arbeit interessant, darin vor allem Rebenstorf 2017 sowie der Bericht eines Pastors: Kahnt 2017. Schendel 2017c.

rungen; er gibt einen kurzen Überblick über die sozialwissenschaftlichen Theorien der Individualisierung und funktionalen Ausdifferenzierung.[29]

2.3 Tendenzen der aktuellen pastoraltheologischen Diskussion

Im Folgenden stelle ich die aktuelle pastoraltheologische Diskussion dar.

Zuerst gebe ich in diesem Kapitel eine kurze Einordnung der Disziplin und aktueller Forschungstendenzen (Kap. 2.3). Anschließend stelle ich die aktuellen Forschungen vor und beginne mit einer kurzen historischen Einordnung des Pfarramtes, um das »Idealbild« und den Hintergrund der Frage nach Lebensformen zu erläutern (Kap. 2.3.1). Angesichts der Fragestellung meiner Studie zu den Zusammenhängen von Geschlecht, sexueller Orientierung und Lebensform blickt meine Arbeit vorrangig in das Feld von Person und Amt (Kap. 2.3.2). Als klassische Konfliktlinien (Kap. 2.3.3) stelle ich den professionstheoretischen Ansatz Isolde Karles (Kap. 2.3.3.1) sowie den pastoralpsychologischen Ansatz Michael Klessmanns (Kap. 2.3.3.2) anhand des Themenfeldes Amt und Person vor. Nach dieser Vorstellung benenne ich aktuelle Beiträge zu Rollenvielfalt und pastoraler Identität (Kap. 2.3.4), gefolgt von Beiträgen zur biografischen Bildung (Kap. 2.3.5) und den Erwartungen an und von Pfarrpersonen (Kap. 2.3.6). Da das Pfarrhaus ein Sonderfeld der Fragen nach dem Privatleben sowie Anforderungen und Erwartungen an Pfarrpersonen bildet, stelle ich auszugsweise aktuelle Forschungen zum Pfarrhaus dar, sofern sie auf das Feld des Beziehungslebens eingehen (Kap. 2.3.7). Schließlich stelle ich Arbeiten zu Geschlecht, sexueller Orientierung und Pfarramt vor (Kap. 2.3.8) und werfe einen Blick auf die Wahrnehmung von Sexualität in der Pastoraltheologie (Kap. 2.3.9).

Bei der Verwendung des Begriffs Pastoraltheologie folge ich der Benennung Michael Meyer-Blancks und Birgit Weyels, die sich gezielt von Streitigkeiten um Pastoraltheologie versus Praktische Theologie absetzt:

> »Sogenannte Pastoraltheologien sind pointierte Entwürfe von praktischen Theologen, die im Rahmen eines Buches neben einer Analyse der gegenwärtigen Situation des Pfarramts ein signifikantes Leitbild vom evangelischen Pfarramt entwerfen. Dieses Leitbild ist in der Regel idealtypisch, erhebt normative Ansprüche und entfaltet diskursive Funktionen.«[30]

Über derartige Entwürfe hinaus zähle ich auch empirische Studien zum Pfarramt zur Forschungslandschaft der Pastoraltheologie; sie bieten einen weiteren, praxisorientierten Zugang.

> »Dabei ist die Praktische Theologie nicht mehr nur Rezipientin empirischer Studien aus anderen Wissenschaften, um deren Ergebnisse auf ihre Handlungsfelder zu beziehen. Die Praktische Theologie als Subjekt der empirischen Religionsforschung ist seit einigen Jahren auch aktiv beteiligt, Forschungsfragen selbständig zu generieren, Theoriekonzepte zu entwickeln und methodisch zu operationalisieren und damit den

29 Becker 2016, 93–135.

30 Meyer-Blanck und Weyel 2008, 61.

> komplexen Zirkel von Forschungsfrage, Hypothesengenerierung, methodischer Reflexion, Feldforschung und Auswertung selbständig zu durchschreiten.«[31]

Daher trenne ich in der Darstellung nicht zwischen Entwürfen mit normativem Charakter und empirischen Arbeiten, sondern stelle die aktuellen Diskussionen anhand von Themenfeldern vor.[32]

Ulrike Wagner-Rau macht als aktuelle Diskurse der Pastoraltheologie die Themenfelder »Erosion einer integralen Lebensform«, »Aufgabenbeschreibung und -begrenzung« sowie das Spannungsfeld »Kirchliche Berufe und Ehrenamt« aus.[33] Dies entspricht meinen Sichtungen der gegenwärtigen Forschung. Zu beobachten ist grundsätzlich eine verstärkte empirische Erforschung des Amtes, sowohl in der Erhebung der Außensicht – durch die Analyse von Erwartungen und Wahrnehmungen – als auch der Binnenperspektive.

Tobias Braune-Krickau sieht als verbindendes Element gegenwärtiger Pastoraltheologien den Umgang mit einer »vorgängigen Rollendiffusion, die allererst zur spezifischen Profilierung der Pfarrerrolle drängt.«[34] Ähnlich formuliert es Becker, der in seiner Studie, anhand seiner eigenen Erfahrungen und einer Theoriediskussion, die Folgen des gesellschaftlichen und kirchlichen Wandels auf das pastorale Berufsbild sowie Funktion und Rollen, mit einem Fokus auf die pastorale Ausbildung, analysiert.[35]

In ihrer Dissertation zu kollegialen Gruppen im Pfarrberuf gibt Ricarda Schnelle einen guten Überblick über aktuell diskutierte pastoraltheologische Entwürfe sowie empirische Erhebungen in der Pastoraltheologie; besonders stellt sie die Entwürfe von Josuttis, Karle, Wagner-Rau, Grethlein und Klessmann dar.[36] Dabei arbeitet sie heraus, dass sowohl Entwürfe als auch empirische Arbeiten gemeinsam haben, sich vorrangig auf die Einzelperson zu konzentrieren und nicht auf Zusammenarbeit und Teams, was das Bild der Einzelgänger im Pfarramt präge.[37] Auch Uta Pohl-Patalong macht auf den ihrer Meinung nach bisher pastoraltheologisch zu wenig betrachteten Einfluss der Organisationsform auf das konkrete Pfarrbild aufmerksam; dabei betont sie die Verbindung von Gemeindestrukturen und Pfarrberuf und gibt Ausblicke auf eine Pastoraltheologie, die die kirchlichen Strukturreformen in ihr Amtsbild aufnehme.[38]

Schnelle beobachtet, dass keiner der pastoraltheologischen Entwürfe auf empirischen Erhebungen fuße und Datenmaterial ausschließlich in Qualifikationsarbeiten produziert werde.[39] Das scheint soweit für Entwürfe, die eine Gesamtvorstellung des Pfarrberufes zeichnen, korrekt zu sein, empirische Untersuchungen zu einzelnen

---

31 Weyel, Heimbrock und Gräb 2013b, 8.

32 Zum Spannungsverhältnis zwischen normativ-theologischen und empirischen Forschungen: Weyel, Heimbrock und Gräb 2013b, 9. Zur empirischen Theologie vgl. Bennett et al. 2018; Dinter, Heimbrock und Söderblom 2007; Heimbrock 2011; Weyel, Heimbrock und Gräb 2013a; Klein 1994.

33 Wagner-Rau 2017b, 124–126.

34 Braune-Krickau 2018, 62.

35 Becker 2016.

36 Schnelle 2019, 24–52.

37 Schnelle 2019, 51.

38 Pohl-Patalong 2021.

39 Schnelle 2019, 39.

Aspekten, die durchaus auch auf weitergehende Themen hin untersucht werden, liegen allerdings auch jenseits von Qualifikationsarbeiten vor, so zum Beispiel die Analyse der Zusammenhänge von Biografien, Religions- und Berufsverständnis von Pfarrpersonen, »Innenansichten«, die, wie der Titel schon sagt, die Selbstwahrnehmungen zentrieren.[40] Obwohl in dieser Arbeit viele Personen vorkommen, scheint von den vorgestellten 26 Fällen niemand offen homosexuell oder trans lebend, zumindest wird das Themenfeld nicht angeschnitten. Schendel stellt fest, dass sich empirische Arbeiten zum Pfarrberuf vorrangig der Binnenperspektive zuwenden würden.[41] Dies geschieht auch in der vorliegenden Arbeit, da bisher Studien zur Innenperspektive von lgbtiq* Personen in der Kirche fehlen. Es gibt zahlreiche Erörterungen zur Frage der Zulassung von gleichgeschlechtlichen Pfarrpersonen – die Situation eben jener und die Selbstwahrnehmungen fehlen allerdings häufig. Die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der letzten 40 Jahre zeigen, dass Kirchenmitglieder die Pfarrperson als Vertretende der Institution Kirche ebenso wie als Vermittlerin zu Glauben und Religion ansehen.[42] Gerade weil Pfarrpersonen diese Rolle zugeschrieben wird, diese aber mitnichten immer ihre eigene Selbstwahrnehmung trifft, ist eine Erkundung der Selbstwahrnehmung im Rahmen theologischer Forschung nötig und unterscheidet sich von einer rein soziologischen oder ethnografischen Betrachtung.[43]

2.3.1 Entstehung der Diskurse

Ich skizziere einzelne historische Hintergründe in der Entstehung des Pfarramtes, um die im Rahmen meiner Empirie auftretenden Diskurse zu Charismen, Sexualität und Beziehungsleben sowie Amt und Person einzuordnen.

In den Pastoralbriefen ist das patriarchal-hierarchisch organisierte Haus das zentrale Bild der Gemeinde: Das Evangelium soll in der von Gott gegründeten Hausordnung der Gemeinde zur Sprache gebracht werden.[44] Die Herausbildung des an die Hausgemeinschaft erinnernden Pfarrbildes – orientiert an einer monotheistischen Weltsicht –, in der in Gemeinden *ein* Vorsteher und in den Häusern *ein* Hausherr wirkt, hatte deutliche rezeptionsgeschichtliche Folgen für die christliche Anthropologie – und hier die Frage

40 Schöll et al. 2017.

41 Schendel 2017b, 51.

42 Vgl. Klessmann 2012, 124–125. Die 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung bestätigt diesen Befund: EKD 2023, 89.

43 Eine großangelegte ethnografische Arbeit zu sogenannten »affirming churches« bietet Seitz in seiner Beobachtung der »Metropolitan Community Church of Toronto« unter der Frage nach Spiritualität und »queer citizenship« im urbanen Raum; Seitz 2017.

44 Vgl. Schröter 2012, 7. Die Gemeinde ist hier benannt als οἰκονομία (Eph 3,9). Die Bestimmung der Nachfolge geschieht in den Pastoralbriefen nicht personal, sondern inhaltlich. Jene betreffe die Weitergabe des Evangeliums sowie die Lehre und Ordnung des fest gegründeten Hauses. In den Timotheusbriefen übertragen die sogenannten πρεσβυτερίου, die Ältesten, das Charisma durch Handauflegen (1 Tim 4,14.5,22; 2 Tim 1,6). Schröter geht davon aus, dass es sich bei diesem Charisma um das Charisma der Weitergabe des paulinischen Erbes handele; Schröter 2012, 1. Anders Grethlein, der hier nicht von einer inhaltlichen Füllung, sondern von der Übertragung des Geistes ausgeht. Vgl. Grethlein 2012, 109.

nach dem Umgang mit Sexualität – sowie für die Aufrechterhaltung zwischenmenschlicher Hierarchien im Christentum.[45] Die von Christus verliehenen Gaben, Charismen, bilden die Befähigung und Bevollmächtigung zur Ausübung der Ämter; Wilfried Haubeck spricht von einer »charismatischen Grundstruktur der Ämter«.[46] Darauf aufbauend, so Christian Grethlein, habe eine fortschreitende Sakralisierung der Ämter stattgefunden und sich bis ins Mittelalter verfestigt, was zu einer qualitativen Senkung des ursprünglich holistisch angelegten Priesteramts geführt habe, das nun zu einem rein klerikalen Amt geworden sei.[47] In diesen Zustand hinein formulierte Martin Luther 1520 das *Priestertum aller Getauften*.[48] Um die Verkündigung des Evangeliums und die Weitergabe der Schrift zu gewährleisten, sollten aber in der Schrift gut ausgebildete Personen das Amt übernehmen; Luther begründete schließlich den Pfarrberuf als eigenen Stand in der Ständeordnung (*status oeconomicus; status politicus; status ecclesiastes*).[49] Das Amt sei vor diesem Hintergrund lange Zeit, so erörtert es Grethlein, nur funktional zu verstehen gewesen.[50] Die individuelle Verortung des Pfarramtes in der Person, die zum Spannungsfeld Amt und Person führt, habe erst mit dem »kulturelle[n] Siegeszug des Bürgertums« stattgefunden.[51]

Auch die Etablierung des Pfarrhauses als Ort der idealen Familie und als pastoraler Wirkungsort, in welchem die Pfarrfrau eine entscheidende Rolle spielte, falle erst in die spätere bildungsbürgerliche Zeit des 19. Jahrhunderts, liege aber bereits in der Reformation begründet.[52] In seinem Ursprung gehe das Pfarrhaus – als Gegenentwurf zum zölibatären Anspruch – auf Martin Luther zurück.[53] Zugleich habe die Reformation Einfluss auf das allgemein gesellschaftliche Eheverständnis gehabt, wie Christian Witt erläutert.[54]

Die bürgerliche und individualisierte Prägung des Pfarramtes ist aus einem weiteren Grund für die vorliegende Untersuchung aufschlussreich:[55] Ebenfalls im 19. Jahrhundert entwickelt sich ein an romantischer Liebe orientiertes Bild der Paarbeziehung und der

45 Enzner-Probst 1995, 188. Zur queer-theologischen Analyse der monotheistischen Prägung vgl. Althaus-Reid 2000, 141 und Schneider 2008 sowie zur Hierarchiebildung der Pastoralbriefe Radford Ruether 1976, 19. Zur Versorgungsstruktur des *Oikos*: Wirth 2021a, 178.

46 Haubeck 2012, 53.

47 Grethlein 2012, 109–110.

48 Vgl. Luther 1520.

49 Die Aufnahme in die Ständeordnung findet sich bis heute im Ordinationsgottesdienst wieder sowie darin, dass die Mehrzahl der Pfarrpersonen in der EKD weiterhin die 1811 verordnete preußische Amtstracht, den Talar, trägt.

50 Grethlein 2012, 110. Klessmann betont die Funktionalität des ordinierten Dienstes aus einem reformatorischen Verständnis heraus. So sei der ordinierte Dienst Dienst am Predigtamt aller Christ_innen. Klessmann 2001b, 29–30.

51 Grethlein 2012, 111.

52 Vgl. zur Geschichte der Pfarrfrauen und der geschlechterpolitischen Relevanz für das protestantische Pfarramt Riemann 2015 sowie Aschenbrenner 2015.

53 Grethlein 2012, 111.

54 Witt 2020.

55 Preul erarbeitet eine lutherisch-theologische Analyse der Bürgerlichkeit des Pfarrhauses und der Pfarrpersonen. Preul 2017.

in dieser gründenden heterosexuellen Kleinfamilie.[56] Die kulturelle Prägung des heutigen Ehe- und Familienbildes sowie der Zusammenhang mit einer in den familiären Kreis verlagerten pietistischen Frömmigkeitsvorstellung und Ablehnung von Sexualität ist für das Verständnis der Bewertung von Begehrens- und Lebensformen im Pfarrhaus überaus bedeutsam, wie Katrin Hildenbrand hervorragend herausarbeitet.[57] Obwohl diese Zeit nur eine vergleichsweise kurze Epoche in der Existenz von Pfarrhäusern darstelle, wirke sich diese Prägung bis heute erheblich auf die Erwartungen an Pfarrpersonen aus.[58] Zugleich, so stellen Albrecht und Hildenbrand fest, unterscheide sich das Idealbild schon immer stark von der tatsächlichen Wirklichkeit im Pfarrhaus, die sehr viel vielfältiger sei.[59]

Die aus der bürgerlichen Prägung resultierende Diskriminierung von queeren Lebensformen im Pfarramt stellt Kerstin Söderblom in einem Artikel dar.[60] Wirth erarbeitet anhand der Sichtung queer-theologischer Literatur zur Familie eine Analyse der Ähnlichkeiten queerer und reformierter Familienverständnisse sowie daraus folgende ethische Implikationen.[61]

Im 20. Jahrhundert lässt sich eine zunehmende Individualisierung aller Berufe und auch des Pfarramtes feststellen; einen knappen Überblick über die Entstehungen des zunehmend individualisiert verstandenen Pfarramtes und Rollenverständnisses des 20. Jahrhunderts nach 1945 bieten Hartmann und Matthes.[62] Ebenfalls zu den pasto-

56 Vgl. Elliott und Merrill 2014.

57 Zu Ehe und Sexualität im Pietismus vgl. Breul 2013, Hildenbrand 2016, 40. Zur bürgerlichen Prägung des Pfarrhauses: Hildenbrand 2016, 62–64.

58 Hildenbrand 2016, 232. Vgl. ferner zur idealtypischen Zeichnung des Pfarrhauses und der Vorbildfunktion seiner Bewohner_innen Kleiber-Müller 2017 sowie zur Sichtbarkeit des Lebens im Pfarrhaus Schorn 2017.

59 Hildenbrand zur Vielfalt im Pfarrhaus: »Solche Erwartungen werden den Amtsinhaberinnen und Amtsinhabern nicht gerecht, noch weniger deren Angehörigen und Familien. Die Diskussion wird insgesamt in einer Emotionalität geführt, die an die Debatte um die Frauenordination im vergangenen Jahrhundert erinnert. In Analogie hierzu ist zu vermuten, dass für kommende Generationen manche Konstellationen selbstverständlich sein werden, die heute noch intensiv debattiert werden. Die kirchliche Landschaft wird sich weiter pluralisieren. Kerstin Söderblom kritisiert, dass die Entwicklungen des letzten Jahrzehnts häufig ›kein mutiges Vorangehen kirchlicher Entscheidungsträger im Hinblick auf Gleichberechtigung und Respekt gegenüber Lesben und Schwulen, sondern eher der mühsame und konflikthafte Nachvollzug gesellschaftspolitischer Entscheidungen‹ gewesen seien. Diese berechtigte Kritik lässt sich auf den Umgang mit anderen Lebensformen übertragen. Das Pfarrhaus, in dem ein gleichgeschlechtliches Paar oder eine Regenbogenfamilie lebt, könnte hier in einem ganz neuen Sinne zum Vorbild werden – ein Vorbild für eine tolerante Kirche, in der theologisch verantwortlich und menschlich einfühlsam mit verschiedenen Lebenskonstellationen umgegangen wird. Es würde damit die stets im Wandel begriffene Geschichte des Pfarrhauses fortgesetzt.« Hildenbrand 2016, 279–280. Sie zitiert Söderblom 2013b, 140.

60 Söderblom 2013b.

61 Wirth 2021a. Er spricht vom »q-p-Bezug«, da er die reformierte Theologie unter Einbezug queerer Theorien und Theologien (insbesondere Ellisons, Talvacchias und Young) sichtet und dabei deren gegenseitige Wahrnehmung stärken möchte. Vgl. ebenso Wirth 2021d.

62 Hartmann und Matthes 2019, 192–197. Die bis in die 60er Jahre vorherrschenden Ideen hätten noch bis in die 80er Jahre das Pfarramt geprägt, die Entstehung von vermehrten Sonder- und Funktionspfarrämtern verorten sie in den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts; Hartmann und Matthes 2019, 195.

raltheologischen Umbrüchen der 60er Jahre arbeitet Braune-Krickau.[63] Beide bringen vor diesem Hintergrund noch einmal den Entwurf von Josuttis »Der Pfarrer ist anders« in die aktuelle Pfarrbild-Debatte ein. Hartmann und Matthes arbeiten heraus, dass insbesondere Fragen der Lebensführung – sie nennen hier »sexuelle Praxis, politische Mandate« – die Erwartungen an »das Andere« von Pfarrpersonen ausmachen würden.[64]

2.3.2 Amt und Person

Im Folgenden wende ich mich besonders dem Spannungsfeld Amt und Person zu, da die wichtigsten Beobachtungen meiner Empirie in jenem zu verorten sind.[65]

Pfarrer_innen werden häufig als Orientierungspunkt für eine gelungene Lebensführung angeführt und diese auf sie projiziert; so schreibt Reiner Knieling über die Erwartungen an Pfarrpersonen:

> »Was viele Menschen nicht mehr zusammenhalten können, soll wenigstens in der Existenz der Pfarrerinnen und Pfarrer heil bleiben und nicht zerbrechen. Dort sollen Person und Amt, Dienst- und Wohnort, berufliche Kompetenz und private Interessen integriert sein.«[66]

Meyer-Blanck und Weyel schreiben 2008, die Pfarrperson werde zu einer »Anschauungsfigur für gelebtes Christentum«, ähnlich Karle, die anführt, dass die Pfarrperson die »großen Erzählungen« vertrete.[67] Das Amt werde nicht mehr vorrangig durch seine geistlichen Aufgaben, sondern durch seine sozialen Aufgaben bestimmt, stellt Grethlein fest.[68] Ähnliches lässt sich in weiteren Entwürfen lesen. So arbeitete unter anderem Ernst Lange heraus, dass Pfarrpersonen sich die Autorität des Amtes borgen könnten; sie könne helfen, lege sich aber nicht ohne Hinzutun auf die Arbeit.[69] Auch Wagner-Rau sieht Amt und Person in einer ähnlichen Wechselwirkung: Die Persönlichkeit präge das Amt, jenes stelle wiederum eine »unterstützende Funktion« für die Person bereit.[70] Die Pfarrperson müsse, so weit der Tenor der pastoraltheologischen Entwürfe, das ihr anvertraute Amt vertrauenswürdig begehen, da das Vertrauen ihrer Gemeinde davon abhänge. Im folgenden Kapitel werde ich diesen Sachverhalt anhand der Diskussion zwischen Karle und Klessmann darstellen.

---

63 Vgl. Braune-Krickau 2018.

64 Hartmann und Matthes 2019, 197–198.

65 Die Felder Amt und Person hat Rössler 1986 noch getrennt ausgearbeitet, und vor diesem Hintergrund lässt sich gut sehen, wie sich pastoraltheologische Debatten in den letzten 40 Jahren entwickelt haben. Rössler 1986, 103–138, 282–307, 436–460. Einen guten kurzen Überblick über die Genese der schrittweisen Erweiterung des Amtsverständnisses um persönliche Anteile gibt Klessmann. Er erwähnt unter anderem, dass Martin Schian bereits 1920 eine derartige Beobachtung zu Amt und Person gemacht habe. Klessmann 2012, 112–117, darin 117.

66 Knieling 2006, 120–121.

67 Meyer-Blanck und Weyel 2008, 60; Karle 2001, 264–265.

68 Grethlein 2012, 108–109.

69 Vgl. Lange 1982b, 137.

70 Vgl. Wagner-Rau 2009, 20.

2.3.3 Klassische Konfliktlinie

Vor dem Hintergrund des Spannungsfeldes Amt und Person lassen sich pointiert zwei Ansätze kontrastieren: Beim professionstheoretischen Ansatz handelt es sich um den Versuch, das Amt zu stärken, indem Person und Amt stärker getrennt werden, wohingegen der pastoralpsychologische Ansatz eine Stärkung des Amtes durch die Verknüpfung beider Bereiche erwartet.[71]

Als Vertreterin für den professionstheoretischen Ansatz nutze ich den Entwurf Karles, da dieser besonders das Vertrauen und die Voraussetzungen ansieht. Als Vertreter für den pastoralpsychologischen Ansatz bespreche ich den Entwurf Klessmanns, da dieser das biografische Lernen und die Persönlichkeitsstruktur ins Zentrum setzt. Da ich auf beide Entwürfe im Laufe meiner Arbeit und insbesondere in Kapitel 7 wieder zu sprechen komme, stelle ich im Folgenden die für den Kontext der vorliegenden Untersuchung bedeutsamen Inhalte näher vor.

2.3.3.1 Professionstheoretischer Ansatz

Isolde Karle möchte in ihrer Pastoraltheologie »Der Pfarrberuf als Profession« unter den von ihr beobachteten Spannungen vermitteln: zwischen einer ihrem Verständnis nach radikalen Trennung von Amt und Person, die sie bei Klessmann lese, der zu starken Vermischung beider, die sie bei Josuttis verorte, sowie der kompletten Fixierung auf die Person, ihrer Auslegung nach bei Drehsen und Steck.[72] Zu diesem Zweck betrachtet sie den Pfarrberuf aus systemtheoretischer Perspektive vor dem Hintergrund der Professionstheorie Stichwehs. Die Relation zwischen Professionellen und Lai_innen ist das von ihr genutzte Spezifikum; die Vermittlung einer Sachthematik benötige zwingend ein basales Vertrauen zur Stabilisierung der Erwartungen. Dabei drehe es sich vorrangig um das erwartbare soziale Handeln zur Vermeidung oder Minderung von doppelter Kontingenz.[73]

Vor diesem Hintergrund müssten bestimmte Erwartungszusammenhänge gesichert werden; um das Vertrauen zwischen Gemeinde und Pfarrperson sicherzustellen, gebe es für Amtspersonen notwendige Verhaltenszumutungen. Karle nennt Amtsverschwiegenheit, Beichtgeheimnis, Residenzpflicht und die Aufrechterhaltung einer christlichen gesamten Lebensführung.[74] Letztere sei kontextabhängig und keine Forderung nach einer »Vorbildlichkeit per se«.[75] Sie unterscheide sich dennoch von anderen Berufen, so schreibt Karle: »Im christlichen Kontext sind insbesondere die Lebensformen im Privatheitssystem davon berührt, also der Umgang mit Sexualität und Intimität

71 Die vorgestellten Entwürfe werden durch diese Zuspitzung notwendig reduziert. Dies dient der Darstellung für diese Arbeit, insgesamt beinhalten natürlich sowohl der Entwurf Karles als auch der Klessmanns sehr viel mehr Facetten.

72 Karle 2001, 320–322.

73 Karle 2001, 108–118.

74 Karle 2001, 73.

75 Karle 2001, 75; Karle 2001, 322.

in und außerhalb der Ehe.«[76] Zur Lebensführung gehöre darüber hinaus der Umgang mit Nebentätigkeiten, politischem Engagement, Geld und Macht.[77]

Der Pfarrperson werde eine hohe Autonomie sowie eine gesicherte Versorgung seitens der kirchlichen Organisation zugestanden, Karle spricht vom »package-deal«.[78] Vertrauen und Autonomie würden sich bedingen: Der Handlungsspielraum liege im Vertrauen der Gemeinde in die Pfarrperson begründet.[79]

Die klare Wahrung von Grenzen, die im verletzlichen Feld des Beziehungslebens hoch bedeutsam sind, die Trennung von Beruf und Person, die es ermögliche, die schützende Funktion des Amts in Anspruch zu nehmen, sehe ich als die Vorteile des professionstheoretischen Ansatzes. So sei die Pfarrperson auch nicht in ihrer Lebensführung für die Glaubwürdigkeit der Religion und ihrer Vermittlung verantwortlich (sondern nur für das Vertrauen); sie vertrete einen Sachinhalt und dieser existiere auch ohne sie.[80] Mit diesem Ansatz kann den Überforderungen durch Erwartungen, Authentizitätsansprüchen und Grenzüberschreitungen im Pfarramt begegnet werden. Zugleich müsse dazu mitunter die eigene Person zurückgehalten werden, um Vertrauen wachsen zu lassen. So beklagt Karle bei Pfarrpersonen eine Betonung der individuellen Persönlichkeit, die sowohl zu einer Überforderung führe als auch die Inhalte und die Beziehungsebene vernachlässige.[81] Diese Sorge trägt sich durch ihren Entwurf: So wird »individualistische Willkür und autonome Selbstdurchsetzung« der Pfarrpersonen befürchtet und stattdessen eine »souveräne Praxis der *freien Selbstzurücknahme in Liebe*« nach dem Vorbild Christi vorgeschlagen.[82] Zur Akzeptanz von Lebensformen schreibt sie 2001:

> »Vor allem die Lebensformen des Privatheitssystems unterlagen dabei in den letzten Jahrzehnten starken sozialen Wandlungsprozessen, die die Akzeptanz ehedem geringgeachteter Lebensformen erheblich gesteigert haben. Verhält sich ein homosexueller

76 Karle 2001, 73. Die aktuelle Diskussion in Deutschland um die Gerichtsurteile des Bundesverfassungsgerichtes bezüglich des Datingprofils einer Offizierin und die Glaubwürdigkeit der Institution zeigen, dass die Diskussion um Sexualität jedoch nicht nur die Kirchen betrifft. Vgl. FAZ.net 25.05.2022 (I).

77 Karle 2001, 73.

78 Karle 2001, 274–281.

79 Karle 2001, 270; Karle 2001, 322.

80 »Auf diesem Hintergrund läßt sich das prekäre Verhältnis von Person und Amt neu bestimmen. Der Beruf ist nicht das Leben und doch sind beide Größen vielfältig aufeinander bezogen. Person und Amt dürfen deshalb weder völlig miteinander identifiziert werden, noch ist es möglich, Beruf und individuelles Leben völlig überschneidungsfrei zu trennen. Durch die totale Identifikation von Person und Amt wird eine reflektierende Distanz zur eigenen Berufsausübung unmöglich. Der Pfarrberuf wird dann nicht mehr als ein bestimmter Berufstyp wahrgenommen, seine spezifische Problemtypik nicht erfaßt. Bei einer ganzheitlichen Verschmelzung von Person und Amt steht darüber hinaus nicht mehr die Vermittlung der evangelischen Sachthematik im Vordergrund, sondern nur noch die Person selbst und ihre individuelle Religiosität oder Moralität. Kritik, coaching und die sachliche Zusammenarbeit mit anderen werden dadurch unmöglich. Um hinter die Sachthematik als Person zurücktreten zu können, muß man sich von ihr unterscheiden können.« Karle 1999, 7.

81 Karle 2001, 12–14.

82 Karle 2001, 85; Karle 2001, 86 (Hervorhebung im Original). Vgl. auch Karle 2001, 327.

> Pfarrer heute in seinem Amt verantwortungsbewußt, sorgfältig und engagiert, ist es durchaus denkbar, daß eine Gemeinde auf dem Hintergrund gewachsenen Vertrauens die verbindlich gelebte homosexuelle Partnerschaft ihres Pfarrers akzeptiert und sie nicht als Bruch des Vertrauens empfindet und interpretiert.«[83]

Dieser Ansatz ähnelt der auf Allport zurückgehenden »Kontakt-Hypothese«: Jene ist nachgewiesen gegen gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit erfolgreich, sie legt aber die Verantwortung des Abbaus von Vorurteilen in die Hände der marginalisierten Personen.[84] Angesichts vorliegender Studien, dass unter religiösen Menschen eine stärkere Abwertung von homosexuellen Menschen festgestellt werden kann, ist hier ein begründetes Risiko der Missachtung für homosexuelle Pfarrpersonen zu vermuten, die nicht nur die eigene psychische Situation der Person, sondern auch die Kommunikation empfindlich schwächen könnte.[85] Es wird im Rahmen der vorliegenden Arbeit zu sehen sein, wie mit dieser Spannung umgegangen wird und wie sich diese auf die Beziehungsebene auswirkt.

2.3.3.2 Pastoralpsychologischer Ansatz

Ausgehend von Henning Luthers Einwurf zur fragmentarischen Identität und dem kreativen und lebensdienlichen Potenzial der Metaphorik des Fragmentarischen, erarbeitet Michael Klessmann einen Entwurf, in welchem er die Brüchigkeit und Verletzbarkeit konstitutiv in den Amtsbegriff einbaut. Dieser Ansatz stellt Fragen nach Authentizität, der Vereinbarkeit von verschiedenen Rollen sowie Verletzungen und Kommunikationsdynamiken in den Vordergrund.

Klessmann kritisiert, dass die Pastoraltheologie als Antwort auf den Bedeutungsverlust des Pfarramtes die »Totalrolle« und damit eine mögliche Überforderung der Pfarrer_innen befördere statt mindere.[86] Sie gebe Pfarrer_innen keine hilfreichen Bilder an

---

83 Karle 2001, 78.

84 Eine wichtige sozialpsychologische Studie zur Wirksamkeit der Kontakthypothese bei homophoben Einstellungen ist West, Husnu und Lipps 2015. Zur Arbeit mit der Kontakt-Hypothese in der Kirche vgl. Strube 2021, 250–252. Ebenfalls kritisch gegenüber der Idee, die Verantwortung für das Gelingen sozialer Verhältnisse queeren Personen aufzubürden: Wirth 2021a, 187.

85 Zur gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit religiöser Menschen vgl. Küpper und Zick 2014; Zick und Küpper 2015 sowie explizit zu Homofeindlichkeit in evangelischen Kirchen Söderblom 2015. Zu den Wechselwirkungen von homofeindlicher gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit und Religiosität: Janssen und Scheepers 2019. Eine Analyse bezüglich ihrer Ablehnung oder Akzeptanz sexueller Minderheiten im US-evangelikalen Spektrum erarbeitet anhand aller Veröffentlichungen in der Zeitung »Pastoral Psychology« für die Jahre 1950–2015 Paul; Paul 2017. Er stellt dabei selbst in sehr konservativen Kreisen Änderungen hin zu mehr Akzeptanz fest. Die Analyse lässt sich nicht auf den deutschsprachigen Raum übertragen, sie ist dennoch aufschlussreich für die Wahrnehmung evangelikaler Positionen, insbesondere wenn es um sogenannte »Heilungs-« Ansätze geht.

86 Klessmann 2001c, 13; Klessmann 2001c, 14. Er schreibt: »Wer in einer zunehmend fragmentierten Gesellschaft Vorbild und symbolischer Garant integrierten, gelingenden Lebens sein soll, muß sich entweder ziemlich großartig vorkommen oder – und das scheint wesentlich öfter der Fall zu sein – sich permanent überfordert fühlen und angesichts der häufigen Erfahrung, daß er diesem Ideal nur sehr bedingt nachkommen kann, zu Unsicherheit und Niedergeschlagenheit neigen.« Klessmann 2001c, 15.

die Hand; er fordert stattdessen die Abwendung vom Bild einer stabilen Identität und ein Pfarrbild, welches Diskontinuitäten und Ambivalenzen aufnehme.[87] Die vielfältigen im Pfarramt zu erfüllenden Rollen beschreibt Klessmann als besondere Herausforderung:

> »Wenn man die Vielfalt der Rollen, die Pfarrer und Pfarrerinnen wahrnehmen (müssen), dergestalt auflistet, wird erst wirklich bewusst, wie groß die Anforderungen an den Pfarrberuf sind. Während die einzelnen Rollen im säkularen Bereich eigenständige Berufe ausgebildet haben, müssen Pfarrer und Pfarrerinnen diese disparaten und z.T. gegensätzlichen Rollen in ihrer Person vereinigen, integrieren und das Verhältnis der Rollenanteile zueinander selber organisieren. Es geht nicht nur darum, die verschiedenen Rollen je nach Situation einzeln und gleichsam separat kompetent auszuüben; im Hintergrund steht die Erwartung, dass die Vielfalt der Rollen in der Berufsausübung eine glaubwürdige Integration findet […].«[88]

Sieht man diese Anforderung der glaubwürdigen Integration all dieser Rollen zusätzlich vor der erschwerten Ausgangssituation cis-heteronormativer Erwartungen, zeigt sich eine weitere Dimension des Ausmaßes. Die Vielfalt der darzustellenden Rollen könne jedoch, so Klessmann, durchaus auch geteilt und differenziert werden; die Vielfalt der Pfarrbilder ergänze die Vielfalt der Lebensformen in der Moderne und könne als Herausforderung gesehen werden, auch weiterhin – zielgruppenorientiert und in Facetten – das Pfarramt zu gestalten, indem es die Stärken und Schwächen der Person aufnehme.[89]

Daher fordert Klessmann, dass neben die von Eilert Herms eingebrachte »theologische Kompetenz« eine »personale Kompetenz« trete.[90] Anders als Karle verortet er die Bindung und Bildung von Beziehungen und Vertrauen vor allem in der Individualität der Person.[91]

> »Diese Fähigkeit, in den verschiedenen pastoralen Handlungsfeldern, in der Predigt, in der Seelsorge, im Unterricht, in Begegnungen auf der Straße mit Menschen in Kontakt zu kommen, möchte ich mit dem Begriff ›personale Kompetenz‹ bezeichnen. Sie setzt voraus, daß die Pfarrerin/der Pfarrer selber Subjekt des eigenen Lebens ist und eine offene flexible, aber zugleich klare Identität erworben hat.«[92]

---

87 Insbesondere im Anschluss an Henning Luther werden vielfach die Vorteile eines solchen Amtsbildes betont. Vgl. Luther 1992a; Enzner-Probst 1995, 200–201; Knieling 2006, 122–123. Karle argumentiert hingegen hinsichtlich der »Überkomplexität« des Amtes vor dem Hintergrund einer ausdifferenzierten Gesellschaft für eine stärkere Integration der Vielfalt der Ansprüche; Karle 2001, 232–243; Karle 2001, 201–208. Grethlein kritisiert, ähnlich wie Karle, diesen Entwurf. Seine Kritik richtet sich weniger an das Pfarrbild, das von Klessmann gezeichnet wird, als darauf, dass Klessmann sich vorrangig auf den seelsorgerlichen Aspekt beziehe und Bereiche der pastoralen Kommunikation sowie Organisation vernachlässige; Grethlein 2012, 122–123.

88 Klessmann 2012, 102–103.

89 Klessmann 2001b, 61.

90 Klessmann 2001b, 53. Zum Begriff der personalen Kompetenz bei Hermann Stenger und C. G. Jung vgl. Klessmann 2006, 543.

91 Vgl. Klessmann 2006, 538.

92 Klessmann 2001a, 76.

Pfarrpersonen müssten befähigt werden und in der Folge in der Lage sein, sich selbstreflexiv zu sich in Bezug zu setzen, Anforderungen an sich nicht absolut zu setzen – also gerade nicht in die »Authentizitätsfalle« zu stolpern – und zwischen Ansprüchen und Realisierbarem verantwortlich zu handeln.[93] Als »Botschafter« würden sie nicht zwischen Verkündigung und Leben trennen und hielten den »Sinn für das Unverfügbare« offen.[94] In dieser Unvollständigkeit könnten sie sich schließlich, als »verwundete[n] Heiler«, auch als Vorbilder erweisen, da sie letztlich keine Vollständigkeit und Perfektion darstellen;[95] die eigene Verletzlichkeit mache empfänglich für die der Anderen und könne diese in der Folge besser wahrnehmen, hier zeige sich die wahre Menschlichkeit der Amtspersonen.[96]

Zunächst ist zu vermuten, dass ein derartiges Einbringen der eigenen Verletzungen und Diskontinuitäten nicht ohne weiteres möglich ist und zudem Handlungsspielräume benötigt. Ein Einbringen der Person ist nicht grundsätzlich zu verlangen und zum Teil auch nicht möglich. Das ist insbesondere anzunehmen bei marginalisierten Subjektpositionen, die möglicherweise aufgrund der bereits erwähnten Homofeindlichkeit einen höheren Schutz benötigen.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, dass sowohl der Ansatz Karles als auch der Klessmanns deutliche Stärken und Schwächen haben, die ins Gespräch gebracht werden können. Im professionstheoretischen Ansatz bekommt der Schutz der Privatperson eine wichtige Bedeutung, im pastoralpsychologischen Ansatz wird der individuellen Persönlichkeit eine entscheidende, nicht nur behutsam zu balancierende Rolle im Amt zugesprochen.

2.3.4 Rollenvielfalt

Klessmanns pastoralpsychologische Überlegungen gehen auf seine Beobachtungen des Umgangs der Pastoraltheologie mit der Persönlichkeit der Amtsinhaber_innen zurück. So schreibt er 2001:

> »Jede Pfarrerin, jeder Pfarrer bringt eine persönliche Biographie mit, eine spezifische Motivation zu diesem Beruf, bestimmte persönliche Fähigkeiten, Stärken und Schwächen. Diese individuelle Person trifft auf eine Totalrolle, die eine verwirrende Vielfalt von Teilrollen in sich schließt, und auf eine Vielzahl von Erwartungen von außen. Umso erstaunlicher ist es, daß die Person der Pfarrerin/des Pfarrers sogar in der Pastoraltheologie bisher relativ wenig Aufmerksamkeit gefunden hat.«[97]

93 Zur Beschreibung des Problems, auf der einen Seite die eigene Person mit einbringen zu können, und auf der anderen Seite der damit einhergehenden Überforderung übernimmt Klessmann den Begriff der »Authentizitätsfalle« von Dr. Stephan Schade, der ihn auf einer Tagung verwendet habe; Klessmann 2012, 117.

94 Klessmann 2001b, 64.

95 Klessmann 2001a, 83.

96 Klessmann 2012, 118.

97 Klessmann 2001b, 33. Als Ausnahmen nennt er Josuttis und Riemann.

Dieser Befund kann m.E. mit Blick auf die Pastoraltheologie in den letzten zwanzig Jahren nicht bestätigt werden. Gerade im letzten Jahrzehnt scheint ein gesteigertes Interesse an den Berufsbiografien von Pfarrpersonen und dem Umgang mit Rollen und Identitäten aufzukommen, wie die Publikations- und Forschungslandschaft zeigt. Kerstin Menzel bietet 2018 einen guten Überblick über die empirische Erforschung des Pfarrberufs.[98] Ihre ausführliche empirische Studie zum Pfarrberuf im ländlichen Raum, mit Fokus auf den ostdeutschen Raum, gibt neben der Betrachtung von Kirche auf dem Land auch wichtige Anstöße für Pfarrbilder und pastoraltheologische Empirie.[99] Michael Heymel stellt 21 mit Leitfäden erhobene Berufsbiografien von Pfarrpersonen vor und analysiert, wie sich in diesen Vorbilder, Kirchenbilder und Pfarrbilder wiederfinden.[100]

In aktuellen pastoraltheologischen Betrachtungen steht die Herausbildung pastoraler Identität mehrfach im Fokus: unter dem Schwerpunkt der Identität sowie der theologischen Bildung.[101] Vor diesem Hintergrund fasst Bernhard Dressler unter Rückgriff auf Meyer-Blanck die Chancen und Schwierigkeiten der Nutzung von »Präsenz« als pastoraltheologischer Kategorie zusammen; demzufolge solle weniger die Person, sondern stärker die Funktion präsent sein.[102]

Frank Zelinsky argumentiert, dass es neue Konzepte für die pastorale Identität brauche, da die älteren Antworten nichts mehr beitragen würden und ihre Nutzung eine reine Verlegenheitslösung sei.[103] Die pastorale Identität sei sowohl durch die Vielfalt der Ansprüche angefochten als auch durch den Bedeutungsverlust des Pfarramts. Dabei würden bisherige Übereinkünfte und Konventionen, aber auch Funktionsbeschreibungen die pastorale Identität nicht mehr fassen.[104] Vor diesem Hintergrund weist er darauf hin, dass es sich nicht um die Anfechtung einer individuellen, sondern einer kollektiven Identität handele.[105]

2.3.5 Biografische Bildung

Anschließend an die Analysen zur Herausbildung pastoraler Identität gerät verstärkt der Bereich des Zusammenwirkens von Biografie, Studienwunsch und Herausbildung der Persönlichkeit pastoraltheologisch in den Blick.

---

98 Menzel 2018, 21–23.

99 Menzel 2018. Eine sprachwissenschaftliche Analyse und einen Beitrag zur Analyse der Diskurse und Bilder des »Landpfarramtes« gibt Ziermann. Mit ihrer Arbeit möchte sie analysieren, wie die Diskurse um das Landpfarramt jenes prägen und mit konstruieren; Ziermann 2018.

100 Heymel 2017. Dabei expliziert er, dass Pfarrer_innen besonderen Erkenntnisgewinn aus Einzelfällen und Lebensgeschichten erlangen würden, da die Möglichkeit der Identifikation der Lesenden mit den Biografien zu eigener Reflexion anrege; Heymel 2017, 6–7. Darüber hinaus betont er, dass die Erhebung von Lebensgeschichten jene selbst auch würdigen würde und somit einen seelsorglichen Anteil hätte.

101 Mikusch und Proksch 2019; Bouillon, Heiser und Iff 2017.

102 Dressler 2017, 200.

103 Zelinsky 2019, 132–133.

104 Zelinsky 2019, 132–133.

105 Zelinsky 2019, 138.

Die Motivationen von Theologiestudierenden betrachtet Baden in einer großen empirischen Erhebung.[106] Zu den Pfarrbildern von Vikar_innen im »Predigerseminar« und welche pastoraltheologischen Entwürfe jene bevorzugen, schreiben Metzner und Auers.[107] Metzner betrachtet das Vikariat und das Seminar als Ort der Ausbildung einer pastoralen Identität.[108] Über die Sorgen der Vikar_innen schreibt sie:

> »Auf der anderen Seite sind da auch Ängste und Ressentiments, in einen Beruf zu gehen, der keine festen Dienstzeiten kennt und in dem die ganze Person und Kraft in Anspruch genommen werden und der eben auch Auswirkungen auf das Privatleben und die Familie hat. Vikarinnen und Vikare beobachten ihre Mentorin oder ihren Mentor und erproben schon im Vikariat Abgrenzung und Selbstsorge. Das Thema ›Burnout‹ spielt bereits eine Rolle. Erstrebenswert erscheint deshalb einigen die Trennung von Beruf und Privatleben, Präsenz- und Dienstwohnungspflicht leuchten immer weniger ein.«[109]

Ähnliches lässt auch Zelinsky anklingen; über die Jahre der Ausbildung hinaus beobachtet er die Pfarrbilder der Pfarrpersonen, die ins Pastoralkolleg zu Weiterbildungsveranstaltungen kommen.[110] Die Herausbildung personaler und pastoraler Identität wird aus verschiedenen Perspektiven im Sammelband »Person, Identität und theologische Bildung« in den Blick genommen, im Fokus stehen dabei Fragen der Herausbildung des Selbst, der Identität und der damit zusammenhängenden Strukturen.[111] Darin stellt unter anderem Markus Buntfuß die verschiedenen Aufnahmen der Anerkennungstheorien in die Theologien der Rechtfertigung sowie die Rezeption der Frage nach einer wechselseitigen Anerkennung auf Gottesbild und Theologie dar.[112] Wagner-Rau beschäftigt sich noch einmal mit der Rolle der Praxis im Theologiestudium und erläutert, inwiefern das Studium vorrangig eine Bildung des Selbst darstellt.[113] Ähnlich bemängelt Klessmann, dass der Prozess, eine Amtsperson zu werden, häufig erst in die ersten Amtsjahre falle, obwohl seiner Meinung nach bereits im Studium biografisches Lernen verantwortlich angeleitet werden müsse.[114]

---

106 Baden 2021.

107 Metzner 2017; Auers 2019. Metzner stellt auf drei Seiten dar, welche pastoraltheologischen Entwürfe von den Seminarist_innen bevorzugt würden, und gibt dabei einen kurzen Einblick in die Wahrnehmung pastoraltheologischer Entwürfe; Metzner 2017, 165–168.

108 Metzner 2017. Dabei betont sie das Lernen durch Differenzierung. Die Vikar_innen brächten ein großes Vorwissen und vielfache Berufsbiografien mit. Sie seien nicht mehr alleinig auf die Theologie geprägt und forderten mehr Freiräume, Möglichkeit zur Selbstverwirklichung und Zeit für die Familie ein; Metzner 2017, 159.

109 Metzner 2017, 160.

110 Zelinsky 2019.

111 Bouillon, Heiser und Iff 2017.

112 Buntfuß 2017.

113 Dabei spiele die Praktische Theologie das wichtige Scharnier zwischen Theorie, Theologie und (späterer) Praxis. Insgesamt sei es bedeutsam, dass das erlernte Wissen kein träges Wissen bleibe, sondern sich eben in Form eines interessierten Selbst herausprägt und sich in der Praxis umsetze. Wagner-Rau 2017a.

114 Klessmann 2012, 135.

Einen kurzen queeren Blick auf die Ausbildung des Körpers am Beispiel der Stimme in der pastoralen Ausbildung wirft Bertram Schirr in seinen praxistheoretischen Überlegungen zum Gemeindegesang. Er schreibt:

> »Es ging im Seminar nicht darum, eine ›eigene‹ Stimme zu ›finden‹, wir bekamen eine Stimme zugeteilt, in die wir hineinwachsen sollten. Die Bewertung unserer Stimmen entschied mit, wer ordiniert wird, für eine Gemeinde zu sprechen und zu singen, und wer nicht – nach einer Klangordnung der Stimmen. Denn Seminarist*innen werden so geschult, dass sie ›pure‹, ›authentische‹ und gegenderte Stimmen haben, die jede Versammlung dominieren können. […] Im pastoralen Gesangstraining operieren dabei exkludierende und heteronormative Ideologien oder Klangordnungen der Reinheit und Unvermischtheit.«[115]

Die Stimme und die Arbeit an der Stimme ist dabei nur ein Beispiel dafür, wie die Disziplinierung des Körpers in der pastoralen Ausbildung und pastoralen Arbeit stets gegendert und cis- und heteronormativ stattfindet.[116] Raum für uneindeutige Geschlechterperformanzen sei nicht vorgesehen.[117] Zugleich tritt an dieser Stelle auch der Konstruktionscharakter der Vorstellung von Authentizität im Pfarrberuf hervor.

2.3.6 Erwartungen

Pfarrpersonen sind täglich mit verschiedenen Erwartungen konfrontiert, sowohl von Seiten der Institution Kirche als auch von Kirchenmitgliedern. In der Auswertung der fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung kommen Grubauer und Hauschildt 2015 zu dem Ergebnis, dass die Wahrnehmung der Pfarrperson zunehmend an die Stelle der Institution trete und die Institution vorrangig über Pfarrpersonen erfahrbar werde: Zwar seien auch andere Berufsgruppen kirchlicher Mitarbeitender für die religiöse Kommunikation relevant, doch Pfarrpersonen würden allen voran als »Gesicht der Kirche« wahrgenommen.[118] Die sechste Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung scheint diesen Befund zu bestätigen:

> »Von den evangelischen Kirchenmitgliedern geben 76 % an, die Pfarrperson ihrer Kirchengemeinde zumindest namentlich zu kennen. 52 % haben mit dieser Pfarrperson bereits persönlich gesprochen. Es gibt in einer Stadt oder politischen Gemeinde kaum Personen (etwa Bürgermeister:innen), die solche Werte übertreffen. Das zeigt, welch herausgehobene Stellung Pfarrpersonen für die öffentliche Wahrnehmung von Kirche

115 Schirr 2019, 90.

116 Zur geschlechtlichen Wahrnehmung der Stimme in der Predigt vgl. Plüss und Schweyer 2018, 147.

117 »Die Forderung nach einer ›natürlichen‹ Transformation in Weiterführung einer patriarchalen und heteronormativen Ideologie löscht Mehrdeutigkeiten und undefinierte Bereiche der Stimme aus. Sie reduziert Vielheiten in jedem Körper und arrangiert sie nach einer vorgeschriebenen Klangordnung. Mit praxistheoretischem Blick handelt es sich bei solcher Gesangsschulung um eine Serie von gewaltförmigen Mikroakten, die Stimmen einer vorgeschriebenen Lage anpassen.« Schirr 2019, 91.

118 Grubauer und Hauschildt 2015, 70. Diese Erwartung widerspreche der Selbstwahrnehmung der meisten Pfarrpersonen, so Hermelink; Hermelink 2014c, 133. Vgl. Klessmann 2012, 112.

> derzeit haben. Vor allem ergibt der Vergleich mit früheren KMUs, dass diese Werte in den letzten Jahrzehnten kaum gesunken sind, sie sind weitgehend konstant. Angesichts der festgestellten Rückgänge von Religiosität und Kirchlichkeit ist dies ein bemerkenswerter Befund.«[119]

Hinzu trete laut Grubauer und Hauschildt die Wahrnehmung einer »personalisierte[n] öffentlichen Kirche« durch nicht persönlich bekannte, aber medial vertretene Pfarrpersonen; dies zeige, dass der persönliche Gesprächskontakt nicht die alleinige Relevanz besitze.[120] Die Erwartung sei, so Jan Hermelink, dass die Pfarrpersonen »etwas ›ganz Anderes‹, jenseitig Entzogenes darstellen«.[121] Er fügt hinzu, dass es dazu auch Freiheiten in der Darstellungsrolle bedürfe und dazu auch eine »Freiheit von allem Wirkenmüssen« gehöre.[122] Da die Person des Pfarrers so entscheidend sei, kommen auch Hartmann und Matthes in ihrer Revisitation von Josuttis zu dem Schluss, dass »das Andere« der Pfarrperson gewahrt werden müsse und somit Freiheit notwendig sei. Diese baue wiederum auf gegenseitigem Vertrauen auf, jenes sei auch Aufgabe der Kirchenleitungen.[123]

Zugleich ändern sich die Erwartungen von Pfarrpersonen an die Institution. Im Spannungsfeld Institution und Amt machte Henning Luther bereits auf einen Aspekt des Pfarramts in der Moderne aufmerksam: Einhergehend mit einem Autoritätsverlust der Kirche und des Amtes wachse aufgrund der zunehmend säkularisierten Haltung der Gesellschaft zugleich das Ansehen jener Pfarrpersonen, die nicht als »Kirchenfunktionäre« wahrgenommen würden.[124] Die Spannung zwischen Darstellung einer Institution und Distanz von jener hat besonders Lange in die Pastoraltheologie mit dem Begriff des Bürgen eingetragen.[125] Alle amtstragenden Personen – nicht nur Pfarrpersonen – sind in ihrem Handeln auch immer Vertretende der jeweiligen Institutionen; es ist unvermeidlich, dass mit einer Amtsübertragung auch gewisse private Verantwortungen übertragen werden.[126] Die Grenzen dessen, was dabei plausibel erscheine, fänden sich auch in Diskussionen um Abgrenzung und Konfliktumgang von Pfarrpersonen wieder, so Knieling.[127] Eine Sichtung der Auswertung von Pfarrerbefragungen ergibt, dass sich viele Pfarrpersonen, insbesondere die jüngeren, klarere Regelungen und Konkretisierungen ihrer Arbeitszeiten und Dienstverpflichtungen wünschen würden.[128] Klessmann

---

119 EKD 2023, 89.

120 Grubauer und Hauschildt 2015, 88–89. Gräb geht auf die Rolle von sozialen Medien für die Kommunikation von Pfarrpersonen ein; Gräb 2021.

121 Hermelink 2014c, 143.

122 Hermelink 2014c, 144.

123 Hartmann und Matthes 2019, 201.

124 Luther 2014, 64. Zu den Beobachtungen von Säkularisierung und den Auswirkungen auf das Institutionsverständnis vgl. Schleifenbaum 2021, 77–83.

125 »Der Pfarrer ist ein Darsteller, und sofern er nicht Beliebiges darstellt, sondern Tradition, Heimat, Kontinuität, Sinn und Wert, das, was mein Dasein trägt und orientiert, ist er eben nicht nur Darsteller, sondern Bürge.« Lange 1982a, 158.

126 Vgl. Klessmann 2012, 124–125. Vgl. Karle 2001, 72–82.

127 Vgl. Knieling 2006, 117.

128 Vgl. zu Anwesenheitspflicht und Arbeitszeitregelungen in Pfarrerbefragungen Kronast 2018, 297–315; zur Wahrnehmung jüngerer Pfarrgenerationen Zelinsky 2019, 135; Metzner 2017, 160. Diese Beobachtung zieht sich in den letzten Dekaden durch. So schreibt Klessmann: »In der

deutet die Wünsche nach geregelten Arbeitszeiten und Orten als deutliches Indiz für den Trend, das Pfarramt zunehmend als Berufsform zu begreifen.[129] Für den Kontext des Wohnens von Pfarrpersonen formuliert in diesem Zusammenhang Hildenbrand:

> »Menschen, die unter den geschilderten gesellschaftlichen Verhältnissen groß geworden sind, sind davon geprägt, dass sie ihrer Lebensgeschichte eine individuelle Gestaltung geben können und müssen. In geringerem Maße als Generationen vor ihnen werden sie bereit sein, sich Zwängen auszusetzen, sondern sie wollen sich eine Freiheit der Lebensgestaltung bewahren. Die selbstverständliche Übernahme bestimmter Vorschriften und Konventionen wird in Frage gestellt. Das Wohnen gewinnt ebenfalls einen Wert an sich, es wird zur Ausdrucksform der eigenen Individualität.«[130]

Die Wünsche nach einer Trennung von Dienst- und Privatbereich führen insbesondere vor dem Hintergrund der Erwartungen von Gemeindegliedern zu Spannungen: Gemeinden würden häufig eine Begleitung in Notlagen und Schwellenmomenten – und damit Erreichbarkeit – sowie eine »vorbildliche christliche Lebensführung« von Pfarrpersonen erwarten.[131]

Das Bedürfnis nach Abgrenzung und Freiräumen stehe dabei nun nicht nur in Konkurrenz zu den Erwartungen der Gemeinde, sondern auch zum eigenen Bedürfnis der Pfarrpersonen nach jenem sozial erwünschten Verhalten.[132] Zudem würden sich Pfarrpersonen auch selbst, so Grethlein, häufig als Vermittelnde von Demokratie, Toleranz und Vielfalt verstehen.[133] Manuel Kronast arbeitet in seiner Dissertation die Pfarrbilder und pastoralen Berufsbilder der Pfarrerbefragungen heraus. Seine Auswertung der empirischen Daten gibt gute Anschlüsse für die Überprüfung und Diskussion pastoraltheologischer Entwürfe, insbesondere im Feld »Amt und Person«. So führt er unter anderem aus, dass der Pfarrberuf keine Berufsform – nach Kriterien der Trennbarkeit von Beruf und Privatleben – sei, sondern aufgrund der Rahmenbedingungen eher als Lebensform aufgefasst werden könne; dies müsse sich nicht mit den Erwartungen der Pfarrpersonen decken.[134] Die größte Besonderheit des Berufes sieht er nach seiner Analyse der Befragungsergebnisse in der ständigen Erreichbarkeit, dem vorgeschriebenen Wohnsitz sowie der nicht klar zu beantwortenden Frage, ob es sich beim geistlichen Leben der Pfarrperson um Freizeit oder Dienstzeit handele.[135]

Pastorinnen- und Pastorenbefragung der Hannoverschen Landeskirche geben fast 55 % der Befragten an, sich eine Arbeitszeitregelung zu wünschen […].« Klessmann 2012, 129.

129 Klessmann 2012, 129.

130 Hildenbrand 2016, 94.

131 Klessmann 2012, 98.

132 Vgl. Knieling 2006, 122. Schulz zeigte zudem, dass die Erwartungen deutlich von Milieu und Bildungsstand der Gemeindeglieder abhängig seien. Je höher der Bildungsstand, desto näher werde der Kontakt zur Pfarrperson gewertet, selbst wenn gar kein persönlicher Kontakt da sei – entscheidend seien die Erwartungen an die Pfarrperson; Schulz 2006, 52–53.

133 Vgl. Grethlein 2012, 112.

134 Kronast 2018, 287–288.

135 Kronast 2018, 289–295.

Zur »Glaubwürdigkeit ihrer Verkündigung« werde bei Pfarrpersonen häufig auch die Lebensführung gezählt.[136] Verschiedentlich wird daher konstatiert, dass sich der Pfarrberuf durch die Hinzunahme verschiedener Lebensentwürfe in das Berufsbild weiterentwickele. Dies ermögliche zudem nicht nur Nähe zu Kirchengemeinden, sondern ebenso zu Säkularisierten herzustellen.[137]

Vor dem Hintergrund der verschiedenen Erwartungen geht es beim Aushandlungsfeld Amt und Person daher auch häufig um die Wahrnehmung und Konstruktion von Authentizität. Aufbauend auf der phänomenologischen Arbeit Christoph Wiesingers zu Authentizität in der Praktischen Theologie unterwirft Michael Schroth in einem Artikel die Erwartungen an Authentizität bei Pfarrpersonen erneut einer kritischen Lektüre.[138] Er konzentriert sich dabei auf freie evangelische Gemeinden, seine theoretischen Vorüberlegungen sind aber generell für den Pfarrberuf, auch landeskirchlich hilfreich.[139] Sabrina Müller macht sich an ähnlicher Stelle, ebenfalls mit Rückgriff auf Charles Taylor, für eine Pastoraltheologie des Empowerments stark: Identitäts- und Lebenssinnfindung würden immer mehr zur persönlichen Aufgabe der Menschen.[140] Sofern Pfarrer_innen eine »gelebte Theologie« darstellten, würde dies potenziell die Distanz zwischen ordiniertem und nichtordiniertem Priestertum verringern und zu mehr Sprachfähigkeit verhelfen.[141]

2.3.7 Leben im Pfarrhaus

Anschließend an die Darstellung der Erwartungen an Pfarrpersonen nehme ich die Literatur zum Pfarrhaus in den Blick. Im Hinblick auf das Privatleben der Pfarrperson steht das Leben im Pfarrhaus, wie in der Skizze zur historischen Einordnung bereits deut-

136 Vgl. Sammet 2013, 50.

137 So stellte Klessmann 2001 fest, dass Religion vor allem in biografischen Schwellenmomenten zum Vorschein komme und eine lebensgeschichtliche Verankerung von Religion – auch bei Amtsinhabenden – somit eine Stärke darstelle; Klessmann 2001a, 73. Dies behält er auch 2012 bei; Klessmann 2012, 66. Den Begriff der Schwelle machte Wagner-Rau stark; Wagner-Rau 2009. Deutlich setzen Luther und Bieler Pluralität als Chance; Luther 2014; Bieler 2014. Da er eine Hauptaufgabe des Pfarramtes in der Deutungskompetenz sieht, hebt ebenso Gräb die kommunikative Nähe der Pfarrperson zu den Menschen hervor; Gräb 2021. Andrew Root erarbeitet in seinem Buch »The pastor in a secular age. Ministry to people who no longer need a God« eine vielschichtige Schilderung über den Pfarrberuf vor dem Hintergrund der Annahmen Charles Taylors zum säkularen Zeitalter und diskutiert seine Beobachtungen aus der Praxis mit soziologischer und philosophischer Theorie. Obwohl der Pfarrberuf in den USA unterschieden ist vom deutschen Amtsverständnis, zeigen sich viele Ähnlichkeiten. Insbesondere wird deutlich, wie stark das Feld des Privaten und Persönlichen und die eigene Identität gerade in der Moderne und gerade vor dem Hintergrund säkularisierter Welt und Werte hervortritt und zu einer Schlüsselthematik im Pfarrberuf wird. Root 2019.

138 Schroth 2020; Wiesinger 2019.

139 So die Beschreibung der Aufforderung zu Authentizität und die Darstellung von Authentizität im Pfarramt im Spannungsfeld zwischen Zuschreibung und Ereignis, sowie der Aushandlung des Verhältnisses von Privat und Amt, bei der er zwischen an der Spätmoderne und an der industriellen Moderne orientierte pastoraltheologische Ansätze unterscheidet. Schroth 2020, 561–569.

140 Müller 2019, 27.

141 Müller 2019, 67–76. Ebenfalls mit Taylor arbeitet für den US-amerikanischen Kontext: Root 2019.

lich wurde, im Fokus; insbesondere die Diskussion um gleichgeschlechtliche Paare betraf häufig das Zusammenleben im Pfarrhaus.

Christa Spilling-Nöker hat in ihrer Dissertation im Jahr 2006 die Prozesse der Meinungsfindung in der Badischen und Nordelbischen Landeskirche zu Segnungen und Zusammenleben im Pfarrhaus von gleichgeschlechtlichen Paaren analysiert. Sie arbeitet heraus, dass es in den Diskursen um gleichgeschlechtliches Leben im Pfarrhaus letztlich um eine Güterabwägung ginge.[142] Auf der einen Seite ständen die Güter, die von liberaler Seite angeführt würden (zum Beispiel Erfahrung des Angenommenseins, der Befreiung von Schuldgefühlen, Selbstbewusstsein, Abbau von Vorurteilen), und auf der anderen Seite die Güter der konservativeren oder fundamentalistischen Christ_innen (zum Beispiel »Beheimatung in der Kirche aufgrund eines identitätsstiftenden Verständnisses des biblischen Wortes als unabänderliche Wahrheit«).[143] Zwischen diesen Gütern müsse sorgfältig abgewogen werden. Spilling-Nöker stellt dar, dass an vielen Stellen versucht wurde, einen Mittelweg zwischen den Gütern zu finden, der letztlich nicht selten zu Unzufriedenheit auf beiden Seiten geführt habe. Spilling-Nöker stellt deutlich die Diskrepanz zwischen einer Befürwortung verantwortlich und verlässlich gelebter Partnerschaften einerseits und dem Verbot, als gleichgeschlechtliches Paar gemeinsam im Pfarrhaus zu leben, andererseits heraus. Sie fragt, wie eine Beziehung überhaupt dauerhaft gelingen könne, wenn Treffen zwischen den Partner_innen überhaupt nur heimlich stattfinden könnten und jedes Treffen im Pfarrhaus oder der Dienstwohnung als Übertritt gegen das Amt gewertet werde.[144] Zusammenfassend zur Orientierungshilfe der EKD aus dem Jahr 1996 schreibt sie einen Befund, der sich über weitere Begründungszusammenhänge spannen lässt:

> »Die sich aus den zuletzt genannten Gedanken ergebende Spannung, wie eine Beziehung verantwortlich gestaltet werden kann, von der ein wesentlicher Teil, nämlich die sexuelle Praxis, als ›dem ursprünglichen Schöpferwillen Gottes widersprechend‹ qualifiziert wird, wird von der EKD-Orientierungshilfe ›Mit Spannungen leben‹ selbst angesprochen und muss als solche ›ausgehalten werden‹.
> Wie aber soll das gehen? Entweder wird homosexuelle Lebensgestaltung als dem Willen Gottes widersprechend deklariert, dann ist sie Sünde und kann nicht ethisch verantwortlich gelebt werden. Oder sie kann liebevoll-ganzheitlich gestaltet werden, dann ist sie keine Sünde und kann infolgedessen auch gesegnet werden.
> Es entsteht der Eindruck, dass hier ein Spagat versucht wird, um sowohl Biblizisten als auch liberal denkende Christinnen und Christen in ihren jeweiligen Glaubenshaltungen mühsam unter ein Dach zu bekommen.«[145]

Vor dem Hintergrund der Erwartungen an lgbtiq* lebende Pfarrpersonen beschreibt Schendel in seiner Forschung zu Pfarrhäusern den Spagat zwischen ermöglichter Sicht-

142 Spilling-Nöker 2006.
143 Spilling-Nöker 2006, 37.
144 Spilling-Nöker 2006, 35; vgl. ebenso Karle 2006, 245.
145 Spilling-Nöker 2006, 140–141.

barkeit und dem Gefühl der Gemeinde, die Pfarrperson verschweige etwas, wenn sie sich nicht überall als lgbtiq* zeige.[146]

Hildenbrand stellt in ihrer Dissertation zum Leben im Pfarrhaus fest, dass sich seit der Industrialisierung und damit geänderten Erwerbsverhältnissen und erwerbsgebundenen Unstetigkeiten und Mobilitäten auch das Leben im Pfarrhaus fundamental geändert habe.[147] Sie aktualisiert die Feststellung Becker und Dahms: Die Präsenz der Familie in Kirche und Gemeinde sei häufig selbstverständlich angenommener Teil des Pfarrberufs; den volkskirchlichen Erwartungen an das traditionelle Pfarrbild würden viele Pfarrer_innen und auch ihre Partner_innen und Familien nicht mehr folgen wollen – oder könnten es eben bei gleichzeitiger Berufstätigkeit auch gar nicht.[148] Nord folgert daraus: Miteinander verbunden führe diese Lage zu einem Erstarken des Interesses an der Pfarrperson und deren Leben und Familie, weg von einem Interesse am konkreten Wohn- und Wirkort eben dieser.[149] Hildenbrand bestätigt die These über die Verlagerung der Funktionen des Ortes auf die Pfarrperson.[150] Sie fragt aufgrund des sich auftuenden, scheinbar problematischen Bereichs zwischen Berufs- und Privatleben, ob das durch das Pfarrhaus geprägte Pfarrbild selbst bereits eine Lebensform sei und diese als Teil des Berufes angenommen werde.[151] Vor dem Hintergrund des Lebens im Pfarrhaus ist auch der evangelische Familienbegriff einer Revision zu unterziehen, wie dies unter anderem im Sammelband »Protestantisches Familienbild?« geschieht; darin von Wirth auch mit einer queeren Perspektive.[152] Der Systematiker Wirth fragt im Sammelband nach den konstruktiven Wechselwirkungen zwischen queeren und reformierten Familienverständnissen.[153] So wäre letztlich eine Unterscheidung queerer und nicht queerer Familien problematisch, da es die Vielfalt familiären Zusammenlebens einenge, die gerade eine protestantische Stärke darstelle. Es bedürfe einer vollständigen Akzeptanz vielfacher Formen des familiären Lebens; andernfalls trügen auch freundlich gemeinte Gesten in ihrer Abgrenzung weiterhin zu einer »andauernden Normalisierung der binären und heteronormativen Ehe mit Kind« bei.[154]

146 Schendel 2017a, 208.

147 Vgl. Hildenbrand 2013, 118.

148 Vgl. Becker und Dautermann 2005, 243. Dahm stellt im Zusammenhang mit den Erwartungen an ein traditionelles Pfarr- und Familienbild die zweitgrößte Nennung für Unzufriedenheit im Beruf fest; Dahm 2005, 243.

149 Vgl. Nord 2011, 465.

150 Katrin Hildenbrand schließt sich Dahm an und zeigt, dass sich die – wenn überhaupt angenommene – Vorbildfunktion in die Pfarrperson und weniger in Haus und Familie verlagert habe. Vgl. Hildenbrand 2016, 235. Trotz des gesunkenen Interesses am Pfarrhaus und dem Erstarken des Interesses an der Person zeige sich auch, dass das Amtsverständnis der Pfarrer_innen von der eigenen Beurteilung ihres Pfarrhauses abhänge; Hildenbrand 2016, 226–230.

151 Hildenbrand 2016, 229. Pohl-Patalong gibt in einem Artikel einen Überblick über die pastoraltheologische Wahrnehmung des Pfarrhauses mit Stand 2011, bei der sie die polarisierenden Spannungen in der Wahrnehmung und Diskussion herausarbeitet; Pohl-Patalong 2017.

152 König und Kreft 2021; vgl. auch Kennert 2016.

153 Wirth 2021a.

154 Wirth 2021a, 193.

2.3.8 Geschlecht als Kategorie der Pastoraltheologie

Seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts kann, zurückgehend auf feministische Impulse, eine gesonderte Wahrnehmung des Geschlechts der Pfarrpersonen in der Pastoraltheologie festgestellt werden; auch in der gegenwärtigen Homiletik, Liturgik und Poimenik wird das Geschlecht in den Blick genommen.[155] Simone Mantei beklagt dennoch auch 2013 noch, dass das Geschlecht zwar die Wirklichkeit des Pfarrberufs präge, aber bisher wenig Eingang in die Pastoraltheologien und wenn, dann nur im Bild des Besonderen fände.[156] Daran anschließend ist im Themenfeld gendersensible Pastoraltheologie auffällig, dass es an empirischen Betrachtungen von Männlichkeitsproduktionen im Pfarrberuf mangelt.[157]

Entsprechend bleibt die Analyse der Geschlechter im Pfarrberuf weiterhin relevant, insbesondere im Blick auf die Ausdifferenzierung pastoralen Arbeitens. So beginnt Anke Wiedekind ihre empirische Analyse zur Professionalisierung des Pfarramtes aus dem Jahr 2015 mit einer Auswertung des Pfarramtes aus der Sicht der Gender Studies.[158] Aus ihrer Studie sind für die vorliegende Arbeit besonders ihre Betrachtungen zu Vertrauen und dem Einfluss personaler Faktoren interessant, bei denen sie die professionstheoretischen Ansätze Karles dem machtkritischen Ansatz Henning Luthers gegenüberstellt.[159] Mantei zeigt 2012 die hegemoniale Aufgliederung des Pfarrberufes auf: Die Ausdifferenzierung in fürsorgende Berufsfelder, wie die seelsorgliche Begleitung und die Verkündigung andererseits, lasse diese in scheinbar getrennten Sphären geschehen.[160] Auch 2016

155 Vgl. Enzner-Probst 1995; Wiedekind 2013; Zimmerling 2018; Walz und Plüss 2008; Bieler 2008b. Ein besonderes Feld bilden kulturelle Grenzräume, in denen sich Lebensformen, kulturelle Hintergründe und Geschlecht verkörpern und im Gottesdienst begegnen. Vgl. Bieler 2008a. Zur Geschichte der Frauenordination in der deutschen evangelischen Kirche seit Beginn des 20. Jahrhunderts vgl. Enzner-Probst 1995, 11–24. Pfarrerinnen würden marginal thematisiert, so der Befund Enzner-Probsts. Sie spricht 1995 noch von einer Unsichtbarkeit von Theologinnen und Pfarrerinnen in der pastoraltheologischen Literatur. Vgl. Enzner-Probst 1995, 18. Unsichtbarkeit kann für 2022 nicht mehr festgestellt werden. Selbst allgemeine pastoraltheologische Entwürfe wie die von Klessmann und Karle thematisieren gesondert das Thema. Vgl. Karle 2001, 281–310; Klessmann 2001b, 29–30. Wagner-Rau legte mit ihrer Arbeit zu Pfarrerinnen in diesem Feld eine größere systematische Arbeit vor; Wagner-Rau 1992. Zur spezifischen Geschichte der Pfarrfrauen vgl. Riemann 2015. Deeg und Plüss formulieren in ihrem Lehrbuch zur Liturgik unter den Betrachtung des Körpers im Gottesdienst ein eigenes Unterkapitel zu Geschlechtertheorien; Deeg und Plüss 2016, 291–294. Im Bereich der Kasualien werden gleichgeschlechtliche Paare bei Trauungen mitgenannt; Deeg und Plüss 2016, 341. Zum Mitdenken der sprachlichen Inklusion von lgbtiq* Personen in der Liturgie: Deeg und Plüss 2016, 499.

156 Mantei 2013, 28.

157 Vgl. Morgenthaler 2012; Sammet 2013, 51; Knieling 2007. Zimmerling geht in seiner Betrachtung von Seelsorge und Gender kurz auf die Besonderheiten diesbezüglich ein; Zimmerling 2018. Dietz betrachtet die Desiderate in der Männerarbeit, jedoch nicht in der kritischen Männlichkeitsarbeit (die ein männliches *doing gender* mit einbeziehen würde); Dietz 2021. Vgl. Connell 2015, 10; Degele 2007. Enzner-Probst fragt nach den Pfarrmännern; Enzner-Probst 1995, 136.

158 Wiedekind 2015, 84–115.

159 Wiedekind 2015, 212–221.

160 Vgl. Mantei 2012. Neben der brisanten theologischen Implikation dieser Trennung von Seelsorge und Verkündigung verstärkt eine solche Aufteilung auch das Gefälle zwischen Pfarrer_innen und

sieht Hildenbrand weiterhin eine unterschiedliche Zuordnung zu Pfarrbildern abhängig vom Geschlecht; ebenso attestiert Schendel noch 2017 bemerkenswerte Unterschiede zwischen den Geschlechtern bei den Berufsbildern in den Pfarrbefragungen.[161] Es kann daher davon ausgegangen werden, dass sich diese Zuordnungen nicht drastisch geändert haben. Die Beobachtungen sind jedoch meist binär und heteronormativ strukturiert.[162] In Betrachtungen zu Familiensituationen geht es bei Fragen nach Vereinbarkeit von Beruf und Familie vorrangig um Situationen in heterosexuellen Haushalten und häufig einer impliziten heteronormativen Vermischung von Geschlecht und Begehren sowie der Erwartung, dass weibliche Lebensentwürfe einen Kinderwunsch enthielten.[163] Die Kritik an derartiger Dichotomie wurde verschiedentlich bereits in den 90er Jahren geäußert.[164] Eine bleibend rezipierte Monografie ist in diesem Zusammenhang »Da ist nicht mehr Mann noch Frau …« von Isolde Karle, die Transgeschlechtlichkeit sowie Homosexualität in der Kirche – und im Pfarramt – thematisiert.[165]

Zunächst lässt sich feststellen, dass das Bewusstsein über verschiedene Lebensentwürfe, Regenbogenfamilien und gleichgeschlechtliche Paare im Pfarrdienst in den vergangenen Jahrzehnten anstieg, auch begründet durch Anerkennungskämpfe und Debatten zur Zulassung von gleichgeschlechtlichen Paaren im Pfarramt und Pfarrhaus (Kap. 3). Entsprechend werden auch in praktisch-theologischen Untersuchungen inzwischen vermehrt gleichgeschlechtliche Lebensrealitäten eingeholt und es wird versucht,

---

anderen kirchlichen Angestellten wie zum Beispiel Diakon_innen und Gemeindepädagog_innen. Vgl. Knieling 2006, 111–112 sowie Enzner-Probst 1995, 190–198. Rekurrierend auf Beck-Gernsheims Schrift von 1976, »Der geschlechtsspezifische Arbeitsmarkt«, stellt Enzner-Probst die Beobachtung an, dass die von Beck-Gernsheim ausgemachte Teilung und Strukturierung auch das Pfarramt betreffe; wenn Frauen also als »mütterlich« identifizierte Aspekte mit in den Pfarrberuf brächten, würden diese aufgrund der geschlechtlich unterschiedlichen Bewertung nicht als Berufsqualifikation gesehen, sondern als Teil ihrer natürlichen Begabung. Enzner-Probst 1995, 20–24.

161 Vgl. Hildenbrand 2016, 225; Schendel 2017b, 74.

162 Vgl. Mantei 2012, 77, die diese Dichotomie ebenfalls bereits kritisiert. Enzner-Probst versucht in ihrem Fazit zu weniger rigiden Geschlechterrollen zu kommen und darin eine Stärke für die Pastoraltheologie zu sehen.

163 Dem gegenüber steht die Vorstellung, dass bei Männern der Kinderwunsch mitunter geringer ausgeprägt sei, was sich auch auf die Rezeption des Kinderwunsches schwuler Paare auswirkt; darüber hinaus werden Kinderwunsch und Gebären cisnormativ konstruiert. Vgl. zur Annahme, Kinderwunsch wäre ein heterosexuelles Phänomen, Wirth 2021d, 127; zu trans und queeren Kinderwünschen: Tretau 2018; Kali 2022. In den letzten Jahren erlangte die Diskussion um weibliche Kinderlosigkeit besonders durch die Studie »Regretting motherhood« erneute Brisanz. Das Thema Mutterschaft wird zudem mit weiteren Konzepten wie Staat und Nation verbunden und aufgeladen. Vgl. Donath 2016; Diehl 2015; Vinken 2001; Kemper 2014.

164 So kritisiert Bieler am Ansatz Wagner-Raus, dass dieser aufgrund einer Annahme konsistenter Persönlichkeitsmerkmale von Männern und Frauen keinen Raum für dissonante Erfahrungen im Pfarrberuf lasse; Bieler 1999. Bieler argumentiert, dass mit dem Verständnis der Taufe nach Gal 3,28 eine Verantwortung der Kirche verbunden sei, Dichotomien nicht zu reproduzieren, sondern an der Subjektwerdung aller im Nichtidentischen und Fragmentarischen zu arbeiten. Dabei müssten die gewaltvollen Unterwerfungsmuster aufgedeckt und die Selbstunterwerfungen entschlüsselt, aber nicht durch andere gewaltvolle Unterwerfungsmuster in eine Eindeutigkeit hin ergänzt werden.

165 Karle 2006.

nicht ausschließlich heterosexuelle Pfarrwirklichkeiten abzubilden.[166] In ihrer Studie zum Leben im Pfarrhaus befragte Hildenbrand zum Beispiel auch ein lesbisches Paar und geht gezielt auf deren Situation im Pfarrhaus ein.[167] Mitunter wird der Umgang mit diversen Lebensrealitäten als zukunftsweisendes Paradigma zum Umgang des Pfarrberufs mit Diversität verstanden.[168]

Angesichts dessen treten an dieser Stelle gesellschaftspolitische Diskurse hinzu. So stellt Hartmann in seinen Überlegungen zur »Relevanz des Populismus in den Handlungsfeldern der Pastoraltheologie« fest, dass Kirche nicht mehr die »*limits of diversity*« vorgebe.[169] Es handele sich auch bei den Debatten um Populismus um Aushandlungen der Werthorizonte, insbesondere wenn es um das Pfarrbild geht. Der dargestellte Befund Spilling-Nökers, dass es um die Aushandlung von Gütern ginge, könnte also eventuell weiterhin Gültigkeit haben (Kap. 2.3.7). Die Polarisierung in der Debatte um Lebensformen und deren Wahrnehmung in der Kirche arbeitet Pickel anhand von empirischen Daten auf; dabei geht sein Aufsatz bewusst nicht nur auf gleichgeschlechtliche Beziehungen, sondern diverse Formen des Zusammenlebens ein.[170]

Dennoch kann festgehalten werden, dass es im Hinblick auf der binären Norm nicht entsprechende Geschlechter sowie nicht heteronormativ gelebte Beziehungen erstaunlich wenig größere Untersuchungen in der Praktischen Theologie gibt. Bis dato gibt es keine größere empirische Studie zum Zusammenhang von Identität und Amt, den Amtsvorstellungen und Pfarrbildern von lgbtiq* Theologiestudierenden, Vikar_innen und Pfarrer_innen, obwohl seit vielen Jahren lgbtiq* Personen im Pfarramt tätig sind.[171] Der Psychologe Udo Rauchfleisch hält in seiner Studie zur Situation Homosexueller in Deutschland dieses Desiderat fest:

> »Es ist somit ein Missverhältnis zwischen der zu vermutenden Häufigkeit von Lesben, Schwulen und Bisexuellen in kirchlichen Ämtern und dem offensichtlich geringen

166 Vgl. den Aufsatz im Tagungsband Söderblom 2013b sowie Nierop, Mantei und Schraudner 2017. Eine kurze Darstellung der Debatte zu Homosexualität im Pfarramt in der bayerischen Landeskirche gibt Behrendt 2017, 136–142.

167 Vgl. Hildenbrand 2016, 235–236; Hildenbrand 2016, 270–280.

168 Vgl. »Der Pfarrberuf wandelt sich und das nicht erst, seitdem er auch von Frauen ausgeübt wird. Er wandelt sich permanent. Auch Kriegsversehrte, Alleinerziehende oder Homosexuelle im Pfarramt, auch sogenannte ›zwangshalb‹, stellenteilende Pfarrerehepaare oder ins Ehrenamt Ordinierte, auch Väter in Elternzeit und Leitungspersonen in Teilzeit haben unsere Bilder vom Pfarrberuf diversifiziert. Es ist an uns, nicht mit Abwehr und Orientierung an gesellschaftlich überholten Leitbilder zu reagieren, sondern die gewachsene Vielgestaltigkeit in die pastoraltheologische [sic!] Reflexionen zu integrieren und als Chance für eine lebensnahe Kirche zu begreifen.« Mantei 2012, 82 sowie Mantei 2013, 28.

169 Hartmann 2021, 229 (Hervorhebung im Original).

170 Pickel 2020.

171 Söderbloms »Lebensformen im Pfarramt« ist als Fallstudie zu nennen; Söderblom 2013b. Vielversprechend ist hier das DFG-Forschungsprojekt »Queer im Pfarrhaus« an der Universität Münster.

> Interesse der Kirchen an einer intensiven, öffentlich geführten Diskussion über die Lebenssituation dieser Menschen.«[172]

Bis auf wenige Ausnahmen sind insbesondere trans, nicht-binäre und inter Pfarrpersonen zum jetzigen Zeitpunkt weiterhin nahezu unsichtbar in der pastoraltheologischen Literatur.[173] Aus der im September 2023 in Münster stattgefundenen Konferenz »Queer im Pfarrhaus« entstand ein Tagungsband, der weitere Näherungen bietet und das Feld begeht.[174] Wird von lesbischen oder schwulen Paaren gesprochen, wird meist unausgesprochen davon ausgegangen, dass es sich um cis Personen handelt. Auch Paar- und Familienkonstellationen abseits des Zweiermodells kommen bisher in der pastoraltheologischen Literatur selten in den Blick.[175]

Die gendersensiblen Beobachtungen zu Arbeits- und Erwartungsfeldern bieten also eine gute Ausgangslage für die vorliegende Arbeit. Die analytische Trennung zwischen Geschlecht und Begehren, Geschlecht und Rollen sowie Cis- und Transgeschlecht muss hingegen deutlicher ausfallen, um Strukturen differenzierter erfassen zu können.

2.3.9 Sexualität

Die Frage nach der Lebensform von Pfarrpersonen führt zur Frage der Form der Beziehungen und des Erlebens von Sexualität.[176] Konzepte von gelebter Sexualität innerhalb ebenso wie außerhalb von Beziehungen werden in den erhobenen Interviews mehrfach erwähnt, ebenso thematisieren die Interviewpartner_innen die fehlende Wahrnehmung dessen in der Theologie (Kap. 5.1.3). Angesichts der relativen Fülle systematisch-ethischer Betrachtungen zu Homosexualität verwundert dieses Desiderat bezüglich des Auslebens von Sexualität – jedweder Orientierung.[177] Stefanie Schardien stellt 2022 fest: »Während Sexualität in vielen gesellschaftlichen Bereichen omnipräsent erscheint, bleibt die evangelische Kirche wortkarg bei dieser ›guten Gabe Gottes‹«.[178] Weiterhin fällt auf, dass das Thema Sexualität in der theologischen Wahrnehmung vorrangig vor dem Hintergrund von Homosexualität verhandelt wird sowie mit Debatten über Lebensformen und Familien vermischt wird – es geht meist um Ehe, Lebenspartnerschaft

---

172 Rauchfleisch 2011, 217–218. Es folgt in seinen Ausführungen eine ausführliche Diskussion der kirchlichen Situation und eine Analyse zu Themen homosexueller Gläubigkeit, Seelsorgebedarf und Trauerarbeit.

173 Eine Ausnahme bietet unter anderem der Beitrag Morgenthalers zur Männlichkeit von Pfarrern, der explizit auch nach Transmännlichkeit und ihren Implikationen und Bedingungen fragt; Morgenthaler 2012, 89–90.

174 Burja und Roser 2024.

175 Dies ändert sich aktuell. So bietet Wirth hier eine klare Perspektive; Wirth 2021a, 2021d.

176 So schreibt Karle zur modernen Sexualethik: »Die entscheidende Differenz ist in der Gegenwart nicht entlang der sexuellen Orientierung zu treffen, sie ist vielmehr eine Frage des ethischen Maßstabs: Wird Sexualität in promiskuitiver oder monogamer Form gelebt, verselbstständigt sich Sexualität oder ist sie in eine von Liebe und Vertrauen getragene Beziehung eingebettet?« Karle 2014, 162.

177 Als lexikalischer und breiter Einstieg in die Themenfelder rund um Sexualität und Religion, mit Rückgriffen auf die Bezugswissenschaften eignet sich Hunt und Yip 2012; Thatcher 2015.

178 Schardien 2022, 29. Ähnlich bereits Josuttis 1994, 8.

und erst in diesem Zusammenhang um Sexualität.[179] Trennscharfe Betrachtungen des Auslebens von Sexualität gibt es selten.[180] Pastoraltheologische Erwähnungen des sexuellen Lebens von Pfarrpersonen sind selten und Beziehungsbetrachtungen orientieren sich zumeist am Leitbild der Ehe. Häufiger sind Erörterungen zum Dienstrecht und der Lebensordnung vor dem Hintergrund von Ehebrüchen.[181] Ausnahmen sind Josuttis, der explizit das Sexualleben von Pfarrpersonen sowohl in Monografien als auch in seiner Pastoraltheologie in den Blick nimmt,[182] sowie Bieler, die Erotik und Sexualität als Thema der Theologie und damit auch des Pfarrberufs thematisiert,[183] als auch Karle, die das Aufkommen des Themenfeldes bei Pfarrpersonen in den Kontext der Individualisierung einordnet. Sie schreibt:

> »Mit all diesen neuen Lebensformen geraten sie tendenziell in Konflikt mit immer noch geltenden professionsethischen Normen und Erwartungen. Für nicht wenige Pfarrerinnen und Pfarrer ist dies belastend. Die Frage nach der sexuellen Praxis und Lebensform betrifft insofern nicht nur säkularisierte Individuen, sondern auch die Kirche, ihre Repräsentanten.«[184]

Sexualität außerhalb von Beziehungen, offene Beziehungen und nicht monogam orientierte Beziehungsformen sind bisher ein in der deutschsprachigen Theologie sehr gering beachtetes Thema und kommen nur am Rand vor, Bieler erwähnte bereits dieses theologische Desiderat.[185] Im englischsprachigen Raum wird das Thema vorrangig in der quee-

179 So auch im Sammelband anlässlich einer Ringvorlesung zu Partnerschaft und Sexualität: Schüle 2020.

180 Schardien schreibt, dass es zur sexualethischen Beurteilung sinnvoll sei, Sexualität und Liebe auch zu unterscheiden. So könnten sie zusammen und getrennt erlebt werden; Schardien 2022, 30. Sie fährt fort: »Eine evangelisch-theologische Ethik sollte und muss keinen – weltfremden – zwingenden Konnex zwischen Liebe und Sexualität als menschliche Phänomene konstruieren.« Sie greift für eine ethische Beurteilung stattdessen auf die bereits in »Unverschämt schön« vorgestellte Kriteriologie zurück. Schardien 2022, 35; Dabrock et al. 2015, 2.3.5.

181 Weiss zeigt auf, wie sich in der bayerischen Landeskirche der Umgang von Synodalen sowie Kirchenrechtlern mit Ehebrüchen in Pfarrämtern gewandelt habe und diese inzwischen stärker kontextuell und pragmatisch geschehen würden. Der Ansatz sei weiterhin auch eine seelsorgerliche Begleitung und weniger eine strikte Einleitung eines Disziplinarverfahrens, welche juristisch möglich wäre. Er spricht hier von einem bayrischen Pragmatismus; Weiss 2017.

182 Josuttis 1982, 170–191; Josuttis 1994, darin unter anderem Josuttis 1994, 72, sowie die Beiträge im Sammelband zu Ehebruch im Pfarrhaus: Josuttis und Stollberg 1990; insbesondere Josuttis 1990.

183 Bieler 1992; Bieler 2002.

184 Karle 2014, 78.

185 Vgl. Adrian 10.02.2019 (I). Dieses Desiderat stellen Cornwall und Jordan für den englischsprachigen Raum ebenso fest; Cornwall 2017, 17; Jordan 2013, 166. Eine kritische Analyse christlicher Promiskuitätskritik, die sie als in heteronormativen Werten verhaftet ansehen, geben Schneider und Young 2021, 90–109. Eine Ausnahme bietet für den deutschen Raum die Diskussion über Polyamorie und das Familienbild der HuK (»Homosexuelle und Kirche«), die Kaern-Biederstedt in einem Beitrag wiedergibt; Kaern-Biederstedt 2017b. Dabrock, Augstein et al. erarbeiten in ihrer Sexualethik eine Kriteriologie für gelungene Sexualität. Im Rahmen der Auslegung zum Ehebruchverbot kommen sie zu dem Schluss, dass es darum ginge, sorgsam miteinander und mit den verantwortlichen Beziehungen umzugehen. Der Sinn des Verbots sei also eine Erschaffung eines ehelichen Schutzraumes für Sexualität; Dabrock et al. 2015, 2.4 – loc 828. Grundsätzlich sei die Ehe

ren Theologie verhandelt, jedoch nicht mit Blick auf den Pfarrberuf; Marcella Althaus-Reid bildet hier eine Ausnahme.[186]

2.4 Theologische Diskurse zu LGBTIQ* im Pfarramt

Die Frage der Zulassung von gleichgeschlechtlichen Paaren ins Pfarramt wurde vorrangig in der Sozialethik diskutiert; die innerkirchlichen Debatten stelle ich in Kapitel 3 vor. In der Frage der Zulassung und Amtsausführung von lgbtiq* Personen im Pfarramt kommen insbesondere die kirchenleitenden Gremien in den Blick. So argumentiert Volker Jung, dass sexuelle Vielfalt ein wichtiges Thema für kirchenleitendes Handeln sei; es handele sich dabei eher um Fragen der Segnungen als um das Zusammenleben im Pfarrhaus, dies liege an bereits vorhergegangenen und rasch geführten Entscheidungsprozessen. Er beendet seine Ausführungen mit einem Ausblick, dass das Thema »Transsexualität« sich ebenso um Akzeptanz und Würdigung drehe.[187] Auch Karle verortet die Ängste in Bezug auf die Ordination von lgbtiq* Pfarrpersonen vorrangig auf der Ebene der Kirchenleitungen und nicht auf der Gemeindeebene.[188] Die Debatte um Ehesegnungen sei durch eine Angst vor Bedeutungsverlust geprägt.[189] Bis heute eine der ausführlichsten Arbeiten um die Diskussionen zur Zulassung von gleichgeschlechtlichen Paaren im Pfarrhaus ist das Werk »Wir lassen Dich nicht, Du segnest uns denn« von Spilling-Nöker, welches bereits 2006 erschien.[190] Die Diskursprozesse in den Landeskirchen zeichnet der Kirchenhistoriker Klaus Fitschen mit einer Fülle an Wissen und Material nach.[191] In einem Rückblick auf die Diskurse betont Traugott Roser: »Die mich persönlich und existenziell betreffenden Themen Homosexualität und gleichgeschlechtliche Partnerschaft wurden in den Ausbildungsjahren und in den Jahren der beruflichen Qualifizierung und Etablierung ausschließlich problematisiert, also nie als Bestandteil von Normalität thematisiert: im Rahmen binnenkirchlicher Diskurse, dienstrechtlicher Regelungen oder theologischer Argumentation, immer unter Rückgriff auf vermeintlich exegetisch-biblische, um nicht zu sagen biblizistische Positionen, oder im Rahmen theologischer Ethik als moralische Probleme.«[192]

Die meisten Veröffentlichungen zu LGBTIQ* in der Kirche betreffen allerdings nicht das Pfarramt; vorrangig handelt es sich um Diskussionen von Kasualien und

---

nicht um der Institution willen wertvoll, sondern weil sie einen geschützten Rahmen bieten könne; Dabrock et al. 2015, 2.4. Eine kritische Betrachtung gibt Karle 2013, 378.

186 Althaus-Reid beklagt eine ihrer Meinung nach vorliegende Bigotterie: So erscheine es provokant oder unauthentisch, als Theolog_in zu arbeiten und zugleich eine ungebundene Sexualität zu haben; Althaus-Reid 2000, 120.

187 Jung 2016.

188 Karle 2006, 245.

189 Karle 2006, 246.

190 Spilling-Nöker 2006.

191 Fitschen 2020 sowie die Monografie Fitschen 2018, darin besonders die Betrachtung des »Falles Brinker«; Fitschen 2018, 115–118.

192 Roggenkamp und Roser 2023, 171.

Segnungen.[193] Hier seien exemplarisch nur einige richtungsweisende Publikationen genannt. Die Diskussion und Folgen rund um kirchliche Amtshandlungen mit gleichgeschlechtlichen Paaren hat Wiebke Krohn mit einer empirischen Untersuchung sowie Diskussionen der Vorgehensweisen der Kirchen gründlich bearbeitet.[194] Darin arbeitet sie insbesondere heraus, wie wichtig die explizit kirchliche Anerkennung der Beziehung für die systemischen Bezüge der Einzelpersonen sein kann.[195] Eine gründliche Diskursanalyse für die evangelische und die römisch-katholische Kirche sowie die Bewegung der Ex-Gays inklusive einer gründlichen Sichtung der schwul-lesbischen Literatur ist die 2008 erschienene Monografie Hedwig Porschs.[196] Für die Schweiz bieten Plüss und Noth eine Analyse des Umgangs mit Segnungen gleichgeschlechtlicher Paare.[197] Im Sammelband »Gleichgeschlechtliche Liebe und die Kirchen« wird die theologische und gesellschaftliche Situation, unter anderem im Blick auf die Ehe, in der Schweiz erkundet.[198] Der gleichnamige Band zur Aktion »out in church« versammelt römisch-katholische Stimmen, insbesondere von Priestern und pastoralen Mitarbeitenden, zur Aktion; ein persönlicher Kommentar zur Aktion wurde von Lammers und Diefenbach verfasst.[199]

Eine für den ökumenischen Vergleich wertvolle Sammlung ost-orthodoxer Stimmen, die auch einige Pfarrperspektiven und Ausblicke für die pastorale Praxis beinhaltet, ist der Sammelband »For I Am Wonderfully Made«.[200] Die Herausforderungen des ökumenischen Dialogs gehen weit in das Feld der Zulassungen zur Weihe hinein; da diese Arbeit explizit das evangelische Pfarramt betrachtet, werden entsprechende Veröffentlichungen hier nicht weiter diskutiert.[201]

---

193 Vgl. Harasta 2016. Zur inklusiveren Gestaltung von Liturgie und Andacht: Meister 2019. Zu Queerer Liturgie: Salazar 2019. Deeg gibt aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive ein Plädoyer dafür, die Kasualien gleich zu behandeln, egal welches Geschlecht die sich Trauenden haben, und nimmt das sogenannte »Abstandsgebot« kritisch in den Blick; Deeg 2020.

194 Krohn 2011.

195 Krohn 2011, 99.

196 Porsch 2008.

197 Plüss und Noth 2021.

198 Braunschweig, Noth und Tanner 2021.

199 Ehebrecht-Zumsande et al. 2022, 29–75; Lammers und Diefenbach 2023.

200 Cherniak, Gerassimenko und Brinkschröder 2016. Hier wird auch erneut die starke Marginalisierung in den Ländern der ehemaligen UDSSR deutlich sowie die Notwendigkeit und Errungenschaft eines europäischen Forums christlicher lgbtiq* Gruppen. Vgl. Forum of LGBT Christian Groups 2016.

201 Zu den Herausforderungen des Themas im ökumenischen weltweiten Dialog und den kolonialen Verstrickungen vgl. Karle 2014, 79, 2006, 269–270; Söderblom 2015, 235–239; sowie als historisches Zeugnis aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen: Brash 1995, ix. Aus dem katholischen Raum seien folgende aktuellere Sammelwerke und Monografien genannt: Goertz 2022; Goertz 2015; Loos, Reitemeyer und Trettin 2019. Eine kontemporäre katholische Sexualethik mit gezieltem Blick auf Geschichte und Beurteilungen von Homosexualität bietet Salzman und Lawler 2012. In seiner Erhebung zur Pastoral geht Zulehner ausführlich auf eine geänderte Sexualethik der katholischen Basis ein; Zulehner 2021. Für das interreligiöse Gespräch interessante Beiträge zu Homosexualität und Gender bietet Ulfat und Ghandour 2021. Erzählungen aus der Innenperspektive: Hunt 2020.

2.5 Lesbisch-schwule und queere Theologien in ihrer Wahrnehmung des Pfarramts

Im Folgenden gebe ich einen kurzen Blick auf die Wahrnehmung des Pfarramts in lesbisch-schwulen (Kap. 2.5.1), queeren (Kap. 2.5.2) sowie trans und inter Theologien (Kap. 2.5.3).

2.5.1 Lesbisch-schwule Theologien

Es existiert eine Fülle von englischsprachigen Veröffentlichungen zu schwul-lesbischer Theologie, die auch durchaus regelmäßig auf Pfarrpersonen Bezug nehmen – im englischen oder US-amerikanischen Kontext. Bereits 1989 erschien der Sammelband »Homosexuality in the Priesthood and the Religious Life«.[202] Es existieren zahlreiche einzelne Artikel schwuler oder lesbischer Pfarrpersonen über die Intersektion ihrer Homosexualität und ihrer pastoralen Praxis;[203] ebenso mehrere geschichtlich oder systematisch orientierte Arbeiten zur Wahrnehmung schwul-lesbischer protestantischer Pfarrpersonen in den USA.[204] Eine prägende Publikation war das Buch »Jesus ACTed UP« von Robert Shore Goss, dessen Bedeutung für die pastorale Praxis in den USA jüngst Patrick Cheng noch einmal betont hat.[205] Cheng lobt das Werk als weiterhin relevant, da es die Wut queerer Christ_innen aufnehme, zugleich verbleibe es deutlich in einer cis-männlich schwulen Perspektive – diese Kritik äußerte bereits Goss selbst, der sich fortan eher in Richtung Queer-Theologie äußerte.[206]

Im deutschsprachigen Raum ist das Werk »Hättest du gedacht, dass wir so viele sind?« unter lesbischen Theologinnen viel rezipiert worden.[207] Auch im 1997 erschienenen Sammelband »Göttlich lesbisch« finden sich Stimmen von Pfarrpersonen, zum Beispiel von Tomke Ande über die Präsenz von Lesben im Konfirmationsunterricht.[208] Darüber hinaus ist Söderbloms Studie zu lesbischer Religiosität zu erwähnen, sie geht allerdings nicht gezielt auf Pfarrerinnen ein.[209] Eva Tolksdorf legt eine Einzelfalldarstellung der Bewältigungsstrategien eines homosexuellen Pfarrers vor.[210] Der Sammelband »Aufgehende Saat« versammelt verschiedene Zeitzeug_innenberichte,

202 Gramick 1989.

203 Vgl. Rumple 2011; Webb-Mitchell 2012. In ihrem Werk »Interdependent« argumentiert Kim-Cragg für Geschichten der gegenseitigen Abhängigkeit statt einer Betonung von Autonomie und bezieht sich hierbei insbesondere auf queere Familien in der pastoralen Praxis; Kim-Cragg 2018, 34–56. Anschließend an die Gedanken zu Autonomie vgl. Bieler 2017, 53–54.

204 Vgl. Holmen 2013; Kundtz und Schlager 2007; Comstock 1996.

205 Cheng 2016.

206 Vgl. Goss 2002, 234.

207 Barz, Leistner und Wild 1987 bzw. die Neuauflage Barz, Leistner und Wild 1994.

208 Barz 1997.

209 Söderblom 1996. Einen guten Einblick über die Debatten und den Kontext christlich-evangelischer lgbtiq* Themen gibt Söderbloms Sammelband der von ihr verfassten Beiträge auf evangelisch.de: Söderblom 2020.

210 Tolksdorf 2010. Vgl. darüber hinaus die Erörterung Hafstads zu Homosexuellen im kirchlichen Dienst: Hafstad 2011.

die allesamt eine wichtige Grundlage für die historische Erarbeitung lesbisch-schwuler Kirchenbewegungsgeschichte bieten.[211]

Grundlegend für die kirchengeschichtliche Aufarbeitung schwuler Männer in der evangelischen Kirche ist die Publikation »Liebe zwischen Männern?« von Fitschen.[212] Er arbeitet die verschiedenen Kontroversen um die Zulassungen schwuler Pfarrer und die Zusammenhänge zu den kirchlichen Veröffentlichungen heraus und geht einzeln auch auf die lesbische innerkirchliche Selbstorganisation ein.[213] Eine hervorragende Grundlage bietet zudem seine Debatte der landeskirchlichen Diskussionen im Kontrast der sächsischen mit der rheinischen Landeskirche.[214]

2.5.2 Queere Theologien

Die Unmöglichkeit, die eigene queere Identität und die eigene pastorale Identität zu trennen, benennt Liz Edman in ihrer Monografie »Queer Virtue«.[215] Auch sie arbeitet heraus, dass es sich um eine Aushandlung der Wertsysteme handele. Zugleich seien die Wertverständnisse unterschiedlichen »communities« zugeordnet, die queere Community – und somit das queere Wertesystem – sei ihr als queere Person meist, aufgrund von Ausschlüssen, näher.[216] Sie schreibt explizit aus der Perspektive als queere Pfarrerin über die Erfahrungen queerer Christ_innen. Vor diesem Hintergrund betrachtet sie auch spirituelle Gewalt, doch im Gegensatz zu vielen Betrachtungen ist ihre Ausarbeitung vorrangig auf die Stärken und Chancen bezogen.[217] In essayistischem Stil fragt sie nach den jeweiligen Identitätsanteilen, ihren Interferenzen und den Konsequenzen für die Selbstwahrnehmung und Authentizität, dabei berührt sie die Themen Sichtbarkeit und Coming-out.[218] Peter Pröglhöf benennt anhand eines Erfahrungsberichtes die Chance und Notwendigkeit der Sichtbarkeit homosexueller Pfarrpersonen für die Seelsorge.[219] Andreas Krebs beginnt das Kapitel zu queerer Ekklesiologie in seinem Buch »Gott queer gedacht« mit einem Blick auf das Pastorinnenpaar des Youtube-Kanals »AndersAmen«, Stefanie und Ellen Radtke, er vertieft das Thema Pfarramt dann aber nicht, sondern wirft im Kapitel unter Bezug auf Elizabeth Stuart und einer kritischen Würdigung der *Radical Orthodoxy* einen Blick auf die Frage, ob Kirchen Safer Spaces sein können, und auf die Ambivalenzen des Feldes.[220] Krebs' Buch ist als Einführungsbuch in queere Theologien konzipiert und bietet entsprechend Überblicke, die durch Literaturhinweise ergänzt werden.

---

211 Brinkschröder et al. 2017.

212 Fitschen 2018; Fitschen 2020.

213 Fitschen 2018, 107–114; Fitschen 2018, 100–106.

214 Fitschen ergänzt diese beiden um weitere Landeskirchen, führt diese zwei aber besonders ausführlich aus; Fitschen 2018, 140–178. Einen kurzen Überblick über die Geschichte der Anerkennungsbewegungen im Pfarramt habe ich in der Publikation einer Vorlesungsreihe verfasst: Häneke 2019.

215 Edman 2017.

216 Edman 2017, 5.

217 Edman 2017, 126.

218 Edman 2017, 124–126.

219 Pröglhöf 2019. Er vermutet, dass viele Gemeindeglieder ungeoutet wären; Pröglhöf 2019, 96.

220 Krebs 2023, 115–117.

Die Monografie »Queersensible Seelsorge« von Söderblom richtet sich an in der Seelsorge tätige Personen, also insbesondere Pfarrpersonen.[221] Sie gibt klare Hinweise für die Praxis und arbeitet mit zahlreichen Beispielen aus der Praxis, dabei nimmt sie auch insbesondere trans und nicht-binäre Lebensrealitäten mit in den Blick und möchte erkunden, »welche Bedingungen in der Seelsorge erfüllt sein müssen, damit queere Menschen angstfrei Seelsorgeangebote annehmen und sich sicher und respektiert fühlen können.«[222] Insbesondere die Ausführungen zur Standortbestimmung der Person berühren dabei das Thema meiner Arbeit und zeigen Söderbloms programmatischen Ansatz der bewussten Einbeziehung der Person in die Seelsorge und der existenziellen Bedeutsamkeit queerer Themen im seelsorglichen Alltag von Pfarrpersonen.[223]

Angesichts dieser Darstellung der Vermengung von Teilidentitäten benötigt es eine Betrachtung der pastoralen Selbstverständnisse von sich selbst queer verortenden Personen. Aufbauend auf den Arbeiten in der gendersensiblen Pastoraltheologie halte ich daher fest: Explizit queere Pastoraltheologien und queere Wahrnehmungen sind in der deutschsprachigen Theologie bisher rar, was angesichts der gegenseitigen Einflüsse der Teilidentitäten – queer und Pfarrperson – verwundert.

Anknüpfend an die Queer-Theorie entwickelte sich vor allem im angloamerikanischen, aber zunehmend auch im deutschsprachigen Raum neben und zusammen mit der feministischen Theologie und der theologischen Geschlechterforschung eine queere Theologie.[224] Auch wenn die Rezeption queerer Theologie im deutschsprachigen Raum noch weit hinter dem angloamerikanischen Raum steht, lässt sich auch hier eine fortschreitende Wahrnehmung beobachten.[225] Queere Theologie ist nicht eindeutig einem Fachgebiet zuzuordnen. So schreibt Söderblom: »Queer Theologie stellt (also) eine offene Forschungshaltung dar, statt festgelegte Positionen zu vertreten.«[226]

Zu unterscheiden ist zwischen – deutschsprachig schon länger zu findenden – Theologien aus lesbisch-schwuler Sicht und deskriptiven Erörterungen queerer Lebenswelten zu – meist eher systematischen – Theologien, die einen normkritischen

221 Söderblom 2023.

222 Söderblom 2023, 17.

223 Söderblom 2023, 17.

224 Inzwischen gibt es zahlreiche Einführungen in queere Theologie. Einige seien auszugsweise genannt. Einen sehr kurzen Überblick gibt für den englischsprachigen Raum Cornwall 2019. Monografien zur Einführung sind Wilcox 2021; Greenough 2019; Tonstad 2018; Cornwall und Isherwood 2011; Cheng 2011; Cheng 2013. Knauss und Mendoza-Álvarez geben in ihrem Editorial einen kurzen Überblick; Knauss und Mendoza-Álvarez 2019; sowie der kurze, eher populärwissenschaftlich angelegte Online-Artikel von Krebs; Krebs 2017 (I). Deutschsprachig führen Krebs und Söderblom in queere Theologien ein; Krebs 2023; Söderblom 2013a. Älter, aber durchaus noch zu nennen ist die Übersicht von Porsch; Porsch 2007. Einen empfehlenswertes Kaleidoskop durch verschiedene Themen bietet der Sammelband Löhr und Kneubühler 2024.

225 So widmete zum Beispiel die Zeitschrift Concilium 2019 eine ganze Ausgabe queeren Theologien, womit auch deutschsprachig der Diskurs verstärkt wurde. Darin finden sich einleitende Aufsätze ebenso wie Anstöße, was queere Theologie bedeuten könne; zum Beispiel erarbeitet Musskopf, dass queere Theologie immer auch biografisch bezogene Theologie sei; Musskopf 2019. Des Weiteren sind im Heft wertvolle Beiträge zu queerer jüdischer und islamischer, postkolonialer und indigener Theologie vertreten.

226 Söderblom 2010, 276.

Anspruch besitzen.[227] Die Majorität dessen, was englischsprachig unter *Queer Theology* verhandelt wird, scheint unter letztere Kategorie zu fallen.[228] Michael Brinkschröder kritisiert an der im Rahmen der Normkritik eingenommenen Haltung »Religion is a Queer Thing«, dass diese kirchliche Unterdrückung und produziertes Leid unsichtbar mache.[229]

Da ich in Kapitel 6 und 7 auf Althaus-Reids Konzept der »indecency« zurückgreifen werde, stelle ich jenes als Beispiel für eine normkritische queere Theologie vor. So postuliert Althaus-Reid, dass auch Theologie bzw. systematische Theologie sexuell und in komplexe Gewebe von Macht und Ökonomie verwoben sei.[230] Je weniger gesellschaftliche Annahmen thematisiert würden, desto wirkmächtiger erschienen sie, da sie als selbstverständlich und normal vorausgesetzt würden. Theologie sei in den meisten Fällen nicht explizit geschlechtlich und/oder sexuell belegt worden, was laut Althaus-Reid dazu führe, dass sie eine patriarchal-heteronormative Norm weitertrage.[231] Die Methode ihrer befreiungstheologischen Analyse der Theologie nennt sie »indecency«:[232] Indem sie nach den sexuellen Momenten in Geschichten und Theologien fragt, thematisiert sie die normative Nicht-Thematisierung von Geschlecht und Sexualität in der Theologie, welche eher ein verschämtes Verschweigen denn ein bloßes Ausbleiben der Thematisierung sei.[233] Die Nicht-Thematisierung fasst sie unter »decency«, während sie eine »indecency« für die Theologie fordert. Ziel jener »Indecent Theology« sei die Befreiung aus unterdrückenden Verhältnissen. So schreibt sie: »Indecent Theology is a call for deviant Sexual Theology, which would challenge the normalcy of women's oppression in its ultimate consequences.«[234]

Althaus-Reid betont den Zusammenhang von Körper, Geschlecht, Sexualität und Ökonomie in der Theologie.[235] Ebenfalls wie Stuart, Goss u.a. kritisiert Althaus-Reid da-

227 Vgl. Lightsey 2015, 4.

228 Aus dem Grund, dass es kaum zu trennen sei und auch nicht sollte, schlagen Schneider und Young die Schreibweise »Queertheology« – in einem Wort – vor; Schneider und Young 2021, 15. Eine kleine Übersicht über die Felder und Entwicklungsströme schwul-lesbischer Theologie, lesbischer Theologie der Freundschaft, schwuler Befreiungstheologie bis hin zur Queer Theologie gibt der gleichnamige Aufsatz Hedi Porschs; Porsch 2007.

229 Brinkschröder 2008, 131. Zu »Religion is a Queer Thing« vgl. die gleichnamige Publikation Stuart 1997 sowie im Anschluss erarbeitete Entwürfe: Loughlin 2008, 143–150; Cheng 2011, hier besonders Cheng 2011, 11: »In other words, Christian theology is fundamentally a queer enterprise because it focuses upon the incarnation, life, death, resurrection, ascension, and second coming of Jesus Christ, all of which are events that turn upside down our traditional understanding of life and death, divine and human, center and margins, beginnings and endings, infinite and finite, and punishment and forgiveness. As with the case of queer theory, it is in Jesus Christ that all of these seemingly fixed binary categories are ultimately challenged and collapsed.« Für eine Befragung auch queerer Methodik in der systematischen Theologie vgl. Reichel 2023.

230 Althaus-Reid 2000, 87, 176.

231 Althaus-Reid 2000, 7, 114–120, 177.

232 Althaus-Reid 2000, 181. Zur Erklärung und Einordnung ihrer Theologie in Befreiungstheologien: Althaus-Reid 2000, 4–6.

233 Dies zieht sich durch die ganze Erörterung. Vgl. unter anderem Althaus-Reid 2000, 12.88.

234 Althaus-Reid 2000, 179.

235 Vgl. Althaus-Reid 2000, 27–37.179.

mit feministische und schwul-lesbische Theologien als oft zu binär und essentialisierend und mit einem zu geringen Bewusstsein für Intersektionalität.[236]

2.5.3 Trans und Inter in der Theologie

Es gibt bisher keine explizit trans und inter Personen in den Blick nehmenden Publikationen in der Pastoraltheologie. Aus diesem Grund stelle ich auszugsweise wichtige Publikationen zur Wahrnehmung von trans und inter in der Theologie dar, da diese einen Wissenshintergrund für die vorliegende Arbeit bilden.

Einen Überblick über englischsprachige theologische Arbeiten zu »Intersex« gibt Megan DeFranza in der Einleitung ihrer Theologie zu »Intersex« und Imago Dei.[237] Die Veröffentlichung »Diverse Identität« gibt verschiedene Perspektiven zu Intergeschlecht in der deutschen Theologie.[238] Lucie Veith erklärt die verschiedenen Varianten der Zuordnung von Geschlecht; Annina Liegniz gibt fragende Anstöße, was die Wahrnehmung von trans und inter Personen in den Gemeinden für die pastorale Praxis bedeuten könne.[239] Die Monografie »Geschlecht als Gabe und Aufgabe« rückt ebenfalls Intergeschlechtlichkeit in den theologischen Fokus.[240] Im Tagungsband »Gender (Studies) in der Theologie« erörtert Mairinger die ethische Lage gegenüber inter Personen.[241] Im selben Band beschäftigt sich Wirth mit dem Umgang mit trans und nicht-binären Personen.[242] Mairingers Dissertation widmet sich der Anerkennung und ethischen Dimensionen von Intergeschlecht in der katholischen Theologie.[243]

Karle widmet sich in ihrer bereits erwähnten Monografie zu geschlechtergerechter Theologie auch dem Thema Transgeschlechtlichkeit.[244] Gerhard Schreiber hat einen interdisziplinär sehr breit aufgestellten Sammelband zu »Transsexualität in Theologie und Neurowissenschaften« herausgegeben.[245] Der Band ist Ergebnis einer gleichnamigen Tagung in Frankfurt gewesen. Die Binarität in der Wahrnehmung des Themenfeldes, der klare Bezug auf Neurowissenschaften – und die damit einhergehende epistemische Macht – sowie die Benennung »Transsexualität«, die Kompromissen geschuldet war, stießen zum Teil auch auf deutliche Kritik.[246] Regina Ammicht Quinn stellt die Hinter-

236 Goss 2002, 225; Stuart 1997; Althaus-Reid und Isherwood 2009.

237 DeFranza 2015, 10–17. Ergebnis ihrer theologischen Ausarbeitung und Diskussion der vorliegenden Literatur zu Intersex in der Theologie ist gerade keine eschalatogische Auflösung aller Geschlechter in Christi als Weg zu einer geschlechtergerechten Theologie zu präferieren, sondern im Sinne der Ebenbildlichkeit die Vielfalt der Geschlechter in Christi als ebenbürtige zu lesen; DeFranza 2015, 282–289.

238 Koll, Nierop und Schreiber 2018.

239 Veith 2018; Ligniez 2018, 83.

240 Krannich 2016.

241 Mairinger 2021.

242 Wirth 2021c.

243 Mairinger-Immisch 2023.

244 Karle 2006. Darin: Karle 2006, 231.

245 Schreiber 2016.

246 Die Kritik wurde bereits auf der Tagung, auf der ich anwesend war, selbst geäußert. Ein Pastor der *Metropolitan Community Church* und weitere Teilnehmende brachten Debatten um das Wort »Transsexualität«, sowie um die vorgestellte Anknüpfung an die Hirnforschung und Infra-

gründe und die Kritik in einem Aufsatz dar und plädiert für eine Betonung des Uneindeutigen.[247]

Teschmer und Well bieten einen Ansatz für die seelsorgliche Begleitung von trans Personen.[248] Ebenfalls zur seelsorglichen Begleitung liegen weitere kürzere Artikel vor sowie zur sozialethischen Beurteilung der Lage der Altenpflege für trans Personen.[249] Die Broschüre »Reformation für Alle« richtet sich an ein breites Publikum und versammelt verschiedene Stimmen, unter anderem auch von trans Pfarrpersonen, um mehr Bewusstsein für das Thema in der Kirche zu schaffen.[250] Dasselbe Ziel verfolgt der kleine Band von Lüdke: »Jesus liebt trans*. Transidentität in Familie und Kirchgemeinde«.[251] Der Verfasser ist Pfarrer in Württemberg und Vater eines transidenten Kindes; aus dieser Perspektive bietet er Anstöße für einen diskriminierungssensiblen Umgang.

Wirth erörtert in einer ethischen Analyse Transidentität und medizinische Modifikationen des Körpers als Wege, das Selbst in Ausdruck zu bringen; das Selbst realisiere sich schließlich immer verkörpert, der Mensch sei nicht nur Objekt der Schöpfung, sondern immer auch an sich arbeitend. Daher seien medizinische Möglichkeiten der körperlichen Anpassung – Wirth arbeitet mit einer eschatologischen Perspektive – als lebensdienliches Potenzial zu beurteilen.[252]

Chris Greenough gibt in seinem einführenden Band zu »Queer Theology« einen kurzen Einblick in die Veröffentlichungen zu trans und inter Theologien mit Stand 2019.[253] Krebs führt in seinem Einführungsband kurz in »Transkorporealität« und »Theologie und Trans*« ein – und bezieht dabei auch deutschsprachige Theolog_innen wie Ruth Heß mit ein.[254] Der Band »This Is My Body« versammelt theologische Arbeiten und Erfahrungsberichte von trans Personen, vorrangig von Teilnehmenden

---

gestellungen von Binarität ein; es trafen hier queertheoretisch und dekonstruktivistisch orientierte mit nicht dekonstruktivistisch arbeitenden trans Aktivist_innen zusammen. Zu den Auseinandersetzungen und Hintergründen der umkämpften Begriffe rund um Transgeschlechtlichkeit vgl. Baumgartinger 2017, 62–80. Für eine kritische Betrachtung biologischer und medizinischer Hintergründe bei der Einteilung in Geschlechter vgl. Fausto-Sterling 2000 sowie Voß 2010.

247 »Wenn eine ›abweichende‹ geschlechtliche Orientierung als ›genetisch bedingt‹ aufgefasst wird, wenn ein ›weibliches Gehirn‹ als Teil eines ›männlichen Körpers‹ konstatiert und damit ›Trans‹ biomedizinisch-autoritativ begründet wird (vgl. zum Beispiel Swaab/Castellanos-Cruz/Bao 2016; Diamond 2016), dann entstehen Legitimations- und Entlastungsstrategien. Unorthodoxe Identitäten müssen sich nicht für eine Wahl oder einen bestimmten Gebrauch von Freiheit rechtfertigen, sondern können, bei Bedarf, auf ›Natur‹ zurückgreifen.« Ammicht Quinn 2018, 86. Beide von ihr genannten Texte sind im oben genannten Sammelband Schreibers enthalten: Schreiber 2016. Ammicht Quinn plädiert im Anschluss, stattdessen theologisch das Uneindeutige und das Chaos stärker in den Blick zu nehmen. Eine gute Übersicht zu Diskussionen um trans Identitäts- und Begriffsgenealogien im deutschsprachigen Raum bietet der Band Baumgartinger 2017.

248 Teschmer und Well 2018.

249 Lüdke 2018b; Ost 2018; Wirth 2021b.

250 Deutsche Gesellschaft für Transidentität und Intersexualität dgti e.V. 2017.

251 Lüdke 2018a.

252 Wirth 2018. Im Zuge seiner Argumentation liest er auch die häufig gegen nicht-binäre Geschlechtsverständnisse vorgebrachte Stelle Gen 1,27 und erklärt die Formulierung als Nutzung eines Merismus; Wirth 2018, 27.

253 Greenough 2019, 137–141.

254 Krebs 2023, 87–94, 131–148, hier: 87 und 148.

der »Sibyls Christian Transgender Group«.[255] Somit bietet der Band erfahrungsbasierte theologische Ausführungen.[256] De Franza, Arel und Stockly führen aus, dass der wissenschaftliche Diskurs zu trans und inter bisher noch zu stark binär fokussiert sei.[257]

Es lässt sich also zusammenfassend sagen, dass langsam die Sichtbarkeit und Wahrnehmung intergeschlechtlicher, trans und nicht-binärer Personen in der Theologie steigt. Deutschsprachig findet die Beschäftigung hauptsächlich als Frage der Ethik sowie der Seelsorge statt. Hier ist eine ähnliche Tendenz zu sehen wie in den 80er Jahren bezüglich des Themas Homosexualität: Die theologische Diskussion geschieht vornehmlich in einer Diskussion »von außen«, und insbesondere die Wahrnehmung, dass eben jene Personen auch selbst Theolog_innen und Pfarrpersonen sind, bleibt bisher aus.

2.6 Zwischenfazit zum Stand der Diskussion

Aus der Vorstellung der pastoraltheologischen Entwürfe und gegenwärtigen Tendenzen der pastoraltheologischen Forschung ergibt sich: Auch wenn viel zur Zulassung von lgbtiq* Pfarrpersonen geschrieben wurde, fehlen Untersuchungen zur Selbstwahrnehmung der Pfarrpersonen. Insgesamt mangelt es an praktisch-theologischen Untersuchungen zur Überschneidung von Geschlechtsidentität, sexueller Orientierung und Amtsverständnis.

Dabei lässt sich vermuten, dass lgbtiq* Pfarrpersonen einer doppelten Beobachtung ausgesetzt sind: So zeigte sich, dass die Wahrnehmung der Kirche weiterhin deutlich über die Pfarrperson geschieht und jene im Fokus der Beobachtung stehen. Zugleich lassen die Erwartungen an eine erwünschte Authentizität – insbesondere verbunden mit den dargelegten geschlechtsspezifischen und heteronormativ geprägten Amtsvorstellungen – vermuten, dass es zu einem deutlichen Druck auf die einzelne Person kommen könnte, sich beweisen zu müssen.

Vor diesem Hintergrund beziehe ich mich im Folgenden insbesondere auf die pastoraltheologischen Entwürfe von Karle und Klessmann, da hier die Spannung zwischen Amt und Person vor dem Hintergrund der eigenen Lebensführung, insbesondere der Sichtbarkeit und Integration der eigenen Lebensform in die pastorale Praxis, besonders hervortritt. Der professionstheoretische Ansatz bietet ein Amtsverständnis, das Schutz vor Zugriffen und Diffamierungen ermöglicht. Zugleich bleibt offen, welche Rolle dem hier betonten Vertrauen und den Verhaltenszumutungen im Pfarrbild von lgbtiq* Pfarrpersonen zukommt. Der pastoralpsychologische Ansatz bietet die Möglichkeit, gezielt die Stärken der Persönlichkeit in den Pfarrberuf einzutragen, fordert aber das Einbringen der eigenen Verletzlichkeit. Ich verorte das vorliegende Untersu-

255 Sibyls 2022 (I).

256 Beardsley und O'Brien 2016. Ebenfalls aus der Innenperspektive ein Bericht aus indigener Perspektive zu dritten Geschlechtern und Christentum: Avendaño 2019.

257 DeFranza, Arel und Stockly 2018. Eine Ausnahme bieten unter anderem die Theologien von Marcella Althaus-Reid und Lisa Isherwood; Althaus-Reid und Isherwood 2009.

chungsfeld an dieser Stelle zwischen einem Schutzbedürfnis der eigenen Person und dem Einbringen der eigenen Persönlichkeit.

Meine Arbeit setzt also mit einer empirischen Forschung an einer Leerstelle in der Pastoraltheologie an, die Lassiter bereits ausführte. So argumentiert sie, dass das Subjekt mit der eigenen Position – zum Beispiel als Schwarze lesbische Pfarrerin – immer einen Konstruktionszusammenhang mit sich bringe und dieser bisher in der Pastoraltheologie zu wenig betrachtet worden wäre.[258]

Ferner lässt sich im Anschluss an die Erörterungen festhalten: Die Debatten um Lebensformen und Geschlecht von Pfarrpersonen sind zumeist Auseinandersetzungen um Deutungshoheiten, bei denen Werte und normative Güter verhandelt werden. Die in diesem Zusammenhang geführten Diskussionen fanden Einzug in dienstrechtliche Veränderungen, wie ich im Folgenden darstelle. Vor dem Hintergrund dieser Veränderungen wurde aber bisher nicht wahrgenommen, wie lgbtiq* lebende Pfarrpersonen die Situation und die Ausübung ihres Amtes selbst erleben und wie sich der Diskurs um normative Güter für sie darstellt. Aufgrund der Hinweise in der Forschung, dass sich dieser Diskurs mit der eigenen Amtsführung verschränkt, bedarf es einer weiterführenden Betrachtung.

258 Lassiter 2017. Unter anderem habe das zur Konsequenz, dass auch Pfarrpersonen sich in ihrer biografischen Entwicklung verstärkt mit diskriminierenden Denkmustern, auch internalisierten, auseinandersetzen; Lassiter 2017, 36–37. Zu den psychischen Auswirkungen internalisierter Homophobie vgl. Mann 2013, 205–206. Zur Schreibweise: Schwarz wird hier als politische Selbstbezeichnung genutzt und daher großgeschrieben. Vgl. Obulor und Rosamag 2021, 224.

3. Offizielle Verlautbarungen von EKD und Landeskirchen

Da die interviewten Pfarrpersonen wiederholt auf kirchliche Veröffentlichungen zu sprechen kamen und die rechtlichen Regelungen den Kontext ihres Wirkens und des gesamtgesellschaftlichen Diskurses formen, gebe ich eine kurze Einordnung der Rahmenbedingungen sowie der Publikationen zum Themenfeld LGBTIQ* und Pfarramt in der EKD, mit einem Fokus auf den Landeskirchen, in denen ich Interviews geführt habe: Evangelische Kirche in Mitteldeutschland (EKM), Evangelische Kirche im Rheinland (EKiR), Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens (EVLKS), Evangelisch-Lutherische Landeskirche Hannovers (EVLKA) zum Zeitpunkt der Interviewerhebung (2015-2018).[1] Die vielfachen Diskussionen um Segnungen, Traugottesdienste und daran angrenzende Themen greife ich nur auf, sofern sie für den Kontext der Amtsverständnisse und der Interviews relevant sind.[2] Die grundlegenden Debatten um Homosexualität im Pfarramt wurden in der Forschung bereits bearbeitet, daher verweise ich auf zwei Monografien: Spilling-Nöker hat die Diskussionen um die Zulassung gleichgeschlechtlich lebender Pfarrer_innen anhand von Fallstudien und einer Analyse der Diskurse bis zum Zeitpunkt 2005 hervorragend exemplarisch aufgearbeitet. Das Thema männliche Homosexualität ist kirchengeschichtlich von Fitschen bis zum Zeitpunkt 2018 dargelegt.[3]

Der Diskurs um Homosexualität im Pfarramt innerhalb der EKD und ihrer Gliedkirchen findet vorrangig auf drei Ebenen statt:

---

1 So stört sich zum Beispiel eine Interviewpartnerin daran, dass keine moderne Orientierungshilfe zu Sexualität veröffentlicht wurde: »*Also, also ich hab davon gelesen, dass es so 'n, nach diesem Familienpapier hatten die auch n, 'ne Arbeit an 'nem Papier zu, ich weiß nicht, Sexualität? oder noch Lebensformen, aber mal weitergehend und das ist dann überhaupt gar nicht raus gekommen, weil sie sich nicht getraut haben. […] Mhm.mmh. Also das, das fand ich schon, da dacht ich, boa, seid ihr aber FEIGE. Also wegen wem seid ihr jetzt so FEIGE?*« T1, 37(30-33)–38(4-5). Ähnlich die Meinung, die evangelische Kirche würde sich Chancen vergeben durch zu zaghafte Haltungen: T12, 32(19-30). Transkriptionsregeln vgl. Kap. 4.2.1.4.

2 Ausführliche Diskussionen finden sich in der theologischen und kirchengeschichtlichen Literatur sowie in Kommentaren kirchlicher lgbtiq* Gruppen. Vgl. Brinkschröder et al. 2017.

3 Spilling-Nöker 2006; Fitschen 2018.

1) Die dienstrechtlich bindende Ebene ist im jeweiligen Pfarrdienstgesetz (PfDG) dargelegt. 2) Des Weiteren sind die Lebensordnungen der Landeskirchen ebenso bindend für Pfarrpersonen. 3) Ferner sind die Orientierungshilfen zu nennen, die zwar offizielle Publikationen der jeweiligen Gliedkirchen oder des Rates der EKD sind, jedoch keinen rechtlich-bindenden Charakter haben. Dennoch wurden rund um die Orientierungshilfen die heftigsten Diskussionen ausgetragen. Das ist darauf zurückzuführen, dass die Orientierungshilfen theologisch-inhaltliche Debatten aufnehmen und diese in alle kirchlichen Ebenen bis zur Gemeindebasis eintragen und meist eine hohe Reichweite besitzen. Häufig gehen derartige Publikationen rechtlichen Änderungen voraus.[4]

In diesem Kapitel werde ich nach einem kurzen Blick auf das Themenfeld der rechtlichen Anerkennung sowie der ausbleibenden Wahrnehmung von Trans- und Intergeschlecht im Kirchenrecht (Kap. 3.1) zuerst die Debatten um die Orientierungshilfen skizzieren (Kap. 3.2). Darauffolgend stelle ich die Änderung der Pfarrdienstgesetze (Kap. 3.3) sowie der Lebensordnungen (Kap. 3.4) vor. Im Anschluss daran gehe ich kurz auf die Rolle christlicher Interessengruppen im Prozess dieser Aushandlungen ein (Kap. 3.5) und schließe mit einem Zwischenfazit ab (Kap. 3.6).

3.1 Geltendes Recht: Regulation und Anerkennung

Für die Erhebung der Amtsverständnisse sind als Hintergrund auch die Diskurse rund um rechtliche Änderungen zu erwähnen. So sind die rechtlichen Bedingungen zum einen relevant für die Einordnung der Lebensverhältnisse der Pfarrpersonen, zum anderen prägt geltendes Recht, als Bedingung und Rahmen der Berufsausübung, auch die Selbstwahrnehmung. Unter anderem Philipp Stoellger und Klessmann betonen, dass unter Begrenzung nicht nur individuelle Grenzen, sondern auch Grenzen der Institution, wie zum Beispiel Pfarrdienstgesetze, zu verstehen sind.[5] So müssen Pfarrer_innen auch zwischen diesen navigieren und ihre Schwerpunkte innerhalb dieser Rahmenbedingungen einbringen.[6] Die ehemalige Bundesverfassungsrichterin Susanne Baer spricht davon, dass sich Recht im Zwischenraum zwischen »Zwang, Konstruktion und Ermöglichung« befinde; Recht mache normative Setzungen und damit Hierarchien deutlich und sei zugleich ein Herrschaftsinstrument, welches auch Machtverhältnisse regulieren könne.[7] Inwiefern schreibt nun Kirchenrecht auch diskriminierende Machtverhältnisse fort und inwiefern kann sein gestaltendes Potenzial zur Änderung von Gesellschaft und Wahrnehmungsgewohnheiten genutzt werden?[8] Debatten um juristi-

4 Vgl. Spilling-Nöker 2006, 177–178; Fitschen 2018, 120–122.

5 Vgl. Stoellger 2016, 138–139; Klessmann 2001b, 30.

6 Klessmann 2001b, 32.

7 Baer 2008, 555.

8 So die zentrale Frage Spilling-Nökers: Spilling-Nöker 2006. Den Einfluss dessen schätzt der Kirchenhistoriker Fitschen nach einer eingehenden Sichtung der Prozesse in Bezug zu Homosexualität ernüchternd ein: »Kirche und Theologie sind in den Debatten um die Homosexualität in eine Sackgasse geraten, die sie auf ihr binnenkirchliches Bezugsfeld zurückgeworfen hat. Am Ende ging es nur noch um die Frage der Segnung oder Trauung homosexueller Paare und um die Frage,

sche Positionen sind häufig emotional aufgeladen, da die Konsequenzen der Diskussion von allen als gültig anerkannt werden müssen: Gesetze werden mitnichten immer als moralisch richtig anerkannt, aber dennoch als legitimierte Regelungsmacht. Somit ist das Recht ein markanter, eben der legitimierte Ort, um Ungleichbehandlungen und Diskriminierungen zu verringern, aber auch zu verfestigen.[9] Dabei setzt eine Ausweitung rechtlicher Regelungen immer einen Bezug auf das hegemoniale System voraus.[10] Die Implikationen dessen für das Amtsverständnis werde ich im Anschluss an die Empirie ausführen (Kap. 6/7).

Vor dem Hintergrund von Recht als Raum zwischen »Zwang, Konstruktion und Ermöglichung« ist zu Beginn festzuhalten:[11] Zu den Themenfeldern Trans- und Intergeschlecht liegen mit Stand der Interviewerhebung bis 2020 keine offiziellen EKD-Rechtstexte vor.[12] Es gibt jedoch einzelne Publikationen des Gender-Zentrums der EKD sowie von Initiativen und Landeskirchen zu Transgeschlechtlichkeit.[13] Die Tatsache, dass es keine konkreten Regelungen gibt, ist auffällig und zeigt entweder, dass das Themenfeld bisher im deutschen Diskurs weniger wahrgenommen wird als das Thema Homosexualität, oder dass die Diskussion weniger brisant ist. Die fehlende Wahrnehmung in den Dienstgesetzen und Lebensordnungen ist zwar vorteilhaft, sofern sie Freiräume für eine individuelle Gestaltung bietet. Sie überrascht jedoch auch, da sie den potenziellen Schutz eines Rechtssystems, etwa Verlässlichkeit für Pfarrpersonen und Familien, nicht nutzt.[14] Des Weiteren ist zur Wahrnehmung transgeschlechtlicher Personen im Pfarramt folgender Fund interessant: Aktuell liegt die Pfarrdienststatistik für 2016 vor, in der jeweils zwischen Männern und Frauen unterschieden wird.[15] In der Aufarbeitung für die

---

ob schwule oder lesbische Pfarrer oder Pfarrerinnen im Pfarrhaus zusammenleben dürfen. Alle Versuche, die gesellschaftliche, politische und nicht zuletzt rechtliche Entwicklung aufzuhalten, sind gescheitert.« Fitschen 2018, 199.

9 Aus queertheoretischer Sicht wurde daher auch viel Kritik an der Einführung des Lebenspartnerschaftsgesetzes geäußert, da dieses letztlich zu einer Stärkung eines heteronormativen Modells führe und nicht der Ausweitung der Akzeptanz diene. Vgl. Böcker 2011.

10 Vgl. Hark und Genschel 2003, 155.

11 Baer 2008, 555.

12 Ich habe die juristischen Beauftragten der Landeskirchen, in denen ich Interviews geführt habe, im Frühjahr 2019 angefragt, ob es Regelungen für Vikariat und Pfarramt zu Transgeschlecht sowie ggf. Transition gebe, und einheitlich die Antwort bekommen, dass keine rechtlichen Regelungen vorlägen. Die mir bekannte Verfahrensweise ist entsprechend, dass Änderungen des Personenstandes unverzüglich der jeweiligen Superintendentur und dem Landeskirchenamt mitzuteilen sind. Somit wird eine Personenstandsänderung von Pfarrpersonen also nicht verhindert, es gibt aber auch keinen schützenden rechtlichen Rahmen.

13 Diese sind vorrangig in der Gestalt informativer Hefte an die interessierte Öffentlichkeit adressiert (Kap. 2.5.3). Es existieren nur wenige Handreichungen, die sich an kirchliche Mitarbeitende richten.

14 Die Schwierigkeiten zeigen sich bei einem Blick auf die Bundesgesetzlage: Seit der Gleichstellung der Ehe im Jahr 2017 gab es hier neue Schwierigkeiten für trans Personen und Eltern. So gab es Befürchtungen, dass eine vormals gültige heterosexuelle Ehe nun mitunter juristisch annulliert werden könne, obwohl sich in ihr dieselben Personen befänden. Gleiche Probleme treten bei Elternschaft auf, da das deutsche Recht keine leibliche Elternschaft von gleichgeschlechtlichen Paaren vorsieht (wie es aber im Falle einer cis Frau und einer trans Frau durchaus sein könnte).

15 *Kirchenamt der EKD 2020*.

Online-Website findet sich hinter der Auflistung, wie viele Frauen und Männer als »Theolog:innen im aktiven Dienst« sind, die Anmerkung:

> »In den Angaben zu Frauen und Männern sind Personen mit weiteren Geschlechtsmerkmalen (divers) enthalten. Ihr Anteil ist so gering, dass dieser aus Gründen des Datenschutzes nicht ausgewiesen werden darf.«[16]

3.2 Orientierungshilfen und Handreichungen 1988-2015

Obwohl sie keine rechtsbindende Wirkung haben, hatten die Impulse der Orientierungshilfen des Rates der EKD und die Handreichungen der Landeskirchen zum Themenfeld Homosexualität, Ehe und Familie weitreichende Konsequenzen für Pfarrpersonen. Ich zeichne die für das Forschungsfeld wichtigsten Inhalte in diesem Kapitel nach und gehe anschließend auf das verhandelte Leitbild von Ehe und Familie ein (Kap. 3.2.1) sowie auf dessen Bedeutung für das Amtsverständnis (Kap. 3.2.2).

Spilling-Nöker und Fitschen arbeiten heraus, wie die Publikationen als Argumentationsgrundlage für Suspendierungen und Versetzungen sowie zur Verweigerung der Ordination benutzt wurden.[17]

In der 1980 erschienenen VELKD-Schrift »Gedanken und Maßstäbe zum Dienst von Homophilen in der Kirche« wurde die Wahl der Partnerschaft als Teil der sichtbaren Amtsführung eingeordnet und befürchtet, dass die Kirche anhand ihres Umgangs mit homosexuellen Pfarrpersonen zu einem Wegweiser für den Umgang mit Homosexualität werde, was nicht als erstrebenswert dargestellt wurde.[18] Die häufig geäußerte Befürchtung vor der öffentlichen Position von Pfarrpersonen lässt sich am Beispiel der sächsischen Landeskirche zu DDR-Zeit veranschaulichen: Pfarrpersonen wurden explizit aufgefordert, die eigene Homosexualität nicht zum Inhalt ihrer Verkündigung zu machen und enthaltsam zu leben.[19] In einem Brief des damaligen Bischofs an einen Pfarrer hieß es laut Auskunft meines Interviewpartners:

---

16 EKD-Online-Redaktion 2022 (I). Da dieser Zusatz jedoch in der ganzen Webpräsenz steht, ist nicht ersichtlich, ob tatsächlich Zahlen zu Pfarrpersonen mit diversem Geschlechtseintrag vorliegen. Aus der Pfarrdienststatistik gehen keine hervor.

17 So wurde mit der Veröffentlichung der VELKD aus dem Jahr 1980, »Gedanken und Maßstäbe von Homophilen in der Kirche«, argumentiert, um dem Amtsanwärter der badischen Landeskirche Herbert Engel 1987 die Ordination zu verweigern. Vgl. Spilling-Nöker 2006, 177–178. Auch in Briefen an den Pfarrer Klaus Brinker sei mit der VELKD-Argumentation gearbeitet worden: Der Veröffentlichung ging eine vorläufige Stellungnahme des Ausschusses der VELKD voraus, und die Entstehung der Orientierungshilfe könne im Zusammenhang mit dem »Fall Brinker« gesehen werden; Fitschen 2017, 21 sowie Fitschen 2018, 124. Trotz dieses Umgangs mit Pfarrpersonen stellt Keil rückblickend für die sexualethische Denkschrift von 1971 fest, dass diese in Bezug auf Homosexualität deutlich progressiver als die gesamtgesellschaftliche Wahrnehmung ausgefallen sei; Keil 2013, 359.

18 Vgl. *VELKD 2014*, 17; Fitschen 2017, 21.

19 Dies geht aus den Interviews sowie dem zitierten Briefwechsel hervor: T9, 9(35)–10(9); T11, 35(14-16); T12, 25(15-18).

> »Der homosexuell geprägte Pfarrer verzichtet auf öffentliche Propagierung seiner Prägung. Das heißt: Er kann, wenn es sich vom biblischen Text her wirklich nahe legt, die Realität der homosexuellen Prägung mancher Menschen erwähnen. Er soll sich aber der theologischen Interpretation enthalten.
> Es ist mein Wunsch, daß homosexuell geprägte Pfarrer enthaltsam leben. Bei einer gleichgeschlechtlichen Partnerschaft ist das Wohnen des Partners im Pfarrhaus oder der Dienstwohnung nicht annehmbar.«[20]

Da sich der Pfarrer weigerte, nicht mit seinem Partner zusammenzuleben, sei die Versetzung in den Wartestand durch das Landeskirchenamt wie folgt dokumentiert worden:

> »Nachdem Pfarrer [Name] in einer schriftlichen Erklärung vom [Jahr] seine Auffassung zu seiner persönlichen Prägung dargelegt und darin zum Ausdruck gebracht hatte, daß er nicht bereit sei, auf eine homosexuelle Partnerschaft zu verzichten, und hoffe, im Laufe eines Lernprozesses würden Kirchgemeinden das Zusammenleben zweier Partner desselben Geschlechts im Pfarrhaus tolerieren, ist ihm in einem Gespräch am [Datum und Namen] nochmals u.a. folgendes verdeutlicht worden:
> - Der Kirchenvorstand muß den Dienst eines homosexuell geprägten Pfarrers bejahen; der Pfarrer soll sich bemühen, unnötige Anstöße zu vermeiden.
> - Ein homosexuell geprägter Pfarrer muß auf eine öffentliche Propagierung seiner Veranlagung verzichten.
> - Ist eine enthaltsame Lebensweise nicht zu verwirklichen, darf eine gleichgeschlechtliche Partnerschaft nicht im Pfarrhaus oder in der Dienstwohnung gelebt werden.«[21]

Ähnliche Auffassungen finden sich auch in der späteren Orientierungshilfe des Rates der EKD von 1996 »Mit Spannungen leben«, die aufgrund der zunehmenden gesellschaftlichen Debatten zustande kam.[22] In dieser werden homosexuelle Handlungen – kontrastiv zu Beziehungen – als dem Willen Gottes widersprechend dargestellt.[23] Homosexuelle Beziehungen dürften zwar aufgrund des Liebesgebots nicht abgelehnt werden, sie seien aber, unter anderem aufgrund der angeblich nicht gegebenen Generativität, nicht gleichwertig zu heterosexuellen Beziehungen, denen die Ehe offenstehe.[24] Mit dem Hin-

---

20 Dokument im Gesamtwortlaut im nicht-öffentlichen Anhang der Qualifikationsarbeit. Der Brief stammt aus dem Ende der 80er Jahre. Aus Gründen der Anonymisierung sind Datum und Urheber des Briefes entfernt, können aber zu Forschungszwecken erfragt werden.

21 Dies ist ein Zitat eines Dokuments, das mir ein Interviewpartner vorlegte. Namen und Daten wurden zur Anonymisierung der Beteiligten von mir entfernt. Dokument im nicht-öffentlichen Anhang der Qualifikationsarbeit.

22 Zur Diskussion der Orientierungshilfe vgl. Fitschen 2018, 179–186.

23 »Blickt man von hier aus auf die biblischen Aussagen zur Homosexualität zurück, so muß man konstatieren, daß nach diesen Aussagen homosexuelle Praxis dem Willen Gottes widerspricht.« *Rat der EKD 1996*, *Abschnitt 2.3*. Zur Spannung, dass homosexuelle Praxis dem Willen Gottes widerspreche, aber verantwortlich gestaltet werden solle, vgl. Karle 2006, 241.

24 *Rat der EKD 1996*, *Abschnitt 3.5* – Generativität ist nach diesem Verständnis nur dann gegeben, wenn eine Beziehung leibliche Kinder der beiden Partner_innen hervorbringen kann. Zum einen ist dies ein sehr enges Verständnis von Generativität und wird inzwischen vielfach theologisch angefochten, vgl. Kennert 2016, 79; Deeg 2020, 192; Wirth 2021a. Zum anderen könnte sogar – je nach körperlicher Verfassung der Personen – auch eine lesbische Partnerschaft zwischen einer trans und

weis auf den Schutz der Glaubwürdigkeit kirchlicher Verkündigung wurde in der Orientierungshilfe von »homosexuell geprägten« Pfarrer_innen erwartet, dass sie ihre Lebensform »mit Taktgefühl« und Diskretion behandelten und nicht in ihre Verkündigung einfließen ließen.[25] Karle fasst rückblickend zusammen: Es wurde in der Orientierungshilfe

> »[…] von schwulen Pfarrern und lesbischen Pfarrerinnen verlangt, das Leitbild der Ehe anzuerkennen und ihre eigene Lebensform als nicht gleichrangig zu verstehen. Implizit wird damit eine Selbstabwertung im Hinblick auf die eigene Lebensweise eingefordert, ein ethisch äußerst fragwürdiges Vorgehen, das weder der Würde der Betroffenen, noch dem Evangelium gerecht wird.«[26]

Vor dem Hintergrund verstärkter Debatten erschienen in den 90er Jahren auch in den Landeskirchen Publikationen und Arbeitspapiere zu den jeweiligen Entschlussfindungsprozessen.[27] Die Diskussion um gleichgeschlechtlich lebende Pfarrer_innen und Ehesegnungen wurde in breiten Teilen der evangelischen Kirchen in Deutschland geführt und auf allen Ebenen, in den Gemeindekirchenräten, Presbyterien und Synoden diskutiert.[28] Im Anschluss an das Lebenspartnerschaftsgesetz erschien 2002 eine weitere Orientierungshilfe, die sich explizit mit diesem Gesetz beschäftigte.[29]

3.2.1 Leitbild Ehe und Familie

Im Zentrum der Überlegungen stehe laut Fitschen bereits seit der Kontroverse um den Pfarrer Klaus Brinker, also seit Ende der 70er Jahre, das Leitbild der Ehe und die Sorge um

---

einer cis Frau auch in dieser Sicht generativ sein. Transgeschlechtlichkeit taucht jedoch in den Überlegungen nicht auf. Zu lesbischer und queerer Elternschaft und den Rekonfigurationen von Reproduktion und Verwandtschaft vgl. die sozialwissenschaftliche Dissertation: Dionisius 2021 sowie den medizinisch orientierten Band zu den verschiedenen Möglichkeiten queerer Elternschaft: Kali 2022.

25 *Rat der EKD 1996, Abschnitt 5.2.1.* Zur Exegese und Hermeneutik der Orientierungshilfe vgl. Karle 2006, 240–242.

26 Karle 2006, 245.

27 Vgl. die ausführliche Darstellung bei Porsch 2008; Spilling-Nöker 2006; Fitschen 2018.

28 Exemplarisch hier kurz für die EKiR, da diese in einigen Interviews vertreten ist: Im Jahr 1992 hat die Kirchenleitung der Evangelischen Kirche im Rheinland das Arbeitspapier »Homosexuelle Liebe« herausgegeben und vier Jahre später, 1996, ein Diskussionspapier für Gemeinden (das sogenannte SuLTuS-Papier: Sexualität und Lebensformen, Trauung und Segnung), das dazu anregte, auf Gemeindeebene das Thema zu diskutieren. Schließlich wurde 1999, drei Jahre nachdem das Thema mittels des Diskussionspapiers in die Gemeinden getragen wurde, auf der Synode die Segnung »gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften« beschlossen. Das Diskussionspapier von 1996 beginnt dabei in seinen Ausführungen – wie viele andere evangelische sexualethische Stellungnahmen – mit einer Bestandsaufnahme der gegenwärtigen gesellschaftlichen Realität aus Sicht der Humanwissenschaften und mit Fallbeispielen. Nicht nur Homosexualität, sondern allgemein uneheliche oder voreheliche Sexualität stehen im Fokus.

29 *Kirchenamt der EKD September 2002.*

einen Bedeutungsverlust der Ehe.[30] Diese Zuspitzung setzt sich in allen Diskussionen um das Zusammenleben von Pfarrpersonen fort. So sind die Diskussionen um die Erweiterung des Pfarrdienstgesetzes im Jahr 2010, also Jahrzehnte nach den Diskussionen um Klaus Brinkers Zusammenleben mit seinem Partner, vor allem vor dem Hintergrund des »Leitbildes Ehe und Familie« zu sehen. Auch die Diskussionen um die 2013 erschienene Orientierungshilfe des Rates der EKD, »Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken«, die eigentlich das Thema Familie und Intergenerationalität in den Fokus rückte, drehten sich vorrangig um die Äußerungen zu Familien mit gleichgeschlechtlichen Paaren.[31] Angesichts dessen habe der Rat der EKD die bereits 2010 in den Blick genommene Schrift zur Sexualethik »aus Furcht vor eskalierenden Debatten parallel zur Familienorientierungshilfe ausgebremst«.[32]

Die Diskussion drehte sich mehr um generelle Fragen der Einordnung von Homosexualität; Hartmut Kreß betont 2013 weiterhin eine mangelnde Wahrnehmung der Rechtsstellung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften mit Kindern in der Sozialethik.[33]

3.2.2 Bedeutung der Orientierungshilfen für das Amtsbild

Diese Beobachtungen, dass die Diskussionen zu Homosexualität meist auf das Leitbild Ehe und Familie fokussieren, passen zur Feststellung Hildenbrands über die Wahrnehmung von Familien in Pfarrhäusern:

> »Obwohl das Modell der ›klassischen‹ Pfarrfamilie also nur einen historisch begrenzten Ausschnitt aus den vielfältigen Formen familiären Lebens durch die Zeit darstellt, ist es ein wirkmächtiges Bild eines idealtypischen Lebens, mit dem sich Pfarrfamilien bis heute auseinandersetzen müssen.«[34]

Da das Pfarrhaus und das Pfarramt weiterhin wirkmächtig mit bürgerlichen – und damit auch heterosexuellen – Familienbildern verbunden sind, bedeuten die Debatten um

30 »Inhaltlich stand im Mittelpunkt der Kontroverse um Brinker vor allem der Hauptgrund seiner Entlassung aus dem Pfarrdienst, nämlich sein Zusammenleben mit einem Partner, also seine ›offen gelebte‹ Homosexualität. In einer Zeit, in der klar wurde, dass das evangelische Pfarrhausideal durch den gesellschaftlichen Wandel und die nicht mehr zu verheimlichenden Scheidungsraten tiefe Risse bekommen hatte, wollte man dieses Ideal nicht auch noch durch homosexuelle Partnerschaften von Pfarrern untergraben wissen. Hinzu kamen die steigende Zahl unverheiratet zusammenlebender Paare, und so war einer der Entlassungsgründe Brinkers auch, durch sein Beispiel werde die ohnehin herrschende Eheunwilligkeit noch verstärkt.« Fitschen 2018, 116. Spilling-Nöker hält fest, dass Pfarrer Engel mit einer Leugnung seiner »homosexuellen Veranlagung«, sowie ohne eine feste Partnerschaft von der badischen Kirche ordiniert worden wäre; Spilling-Nöker 2006, 177–178. Ähnlich wie im Fall Brinker schien es auch hier um die Vorrangstellung der heterosexuellen Ehe als einzig sichtbares Lebensmodell im Pfarramt zu gehen.

31 Vgl. zur Kontroverse um die Orientierungshilfe den Sammelband Kirchenamt der EKD 2013 sowie die Herausarbeitung des hegemonialen Diskurses bei Thiessen 2015, 153.

32 Schardien 2022, 31. Die erarbeitete Sexualethik erschien letztlich unter der Feder der Autor_innen: Dabrock et al. 2015.

33 Kreß 2013.

34 Hildenbrand 2016, 232.

lgbtiq* Pfarrer_innen auch immer eine Verteidigung dieser Leitbilder.[35] Die Verhandlungen um die Sichtbarkeit lgbtiq* lebender Pfarrer_innen sind ein so umstrittener Ort, da hier verhandelt wird, wie christliches Leben und gelebte Werte auszusehen haben und wie sich die Kirche nach außen sichtbar positioniert. Wenn Pfarrer_innen als Vorbilder wahrgenommen werden und der Anspruch einer christlichen Lebensführung an sie gestellt wird, wird an dieser Stelle verhandelt, welche Lebensformen als ein willkommener Teil christlicher Lebensführung akzeptiert werden.[36]

3.3 Änderungen im Pfarrdienstgesetz

Aufgrund des Wunsches nach einer Vereinheitlichung der Dienstvorschriften für die Kirchen der Union (UEK) und die lutherischen Gliedkirchen (VELKS) wurde 2010 durch die Synode der EKD das Pfarrdienstgesetz der EKD beschlossen.[37] Dieses liegt einmal als EKD-Gesetz vor (PfDG.EKD), darüber hinaus gibt es das Pfarrdienstergänzungsgesetz der VELKD (PFDGErgG.VELKD) sowie in den Landeskirchen die Ausführungsgesetze des Pfarrdienstgesetzes (AG.PfDG.EKD), die die individuellen Gepflogenheiten und Anforderungen der jeweiligen Gliedkirche berücksichtigen.[38]

Im Jahr 2010 wurde das Pfarrdienstgesetz der EKD um die Ermöglichung eingetragener Lebenspartnerschaften im Pfarramt ergänzt, um der bereits stattfindenden Praxis gerecht zu werden und somit den Pfarrpersonen und Gemeinden eine rechtliche Absicherung zu ermöglichen. Das Beziehungsleben von Pfarrer_innen ist im Gesetzestext inhaltlich und nicht formal bestimmt. Dort heißt es:

> »(1) Pfarrerinnen und Pfarrer sind auch in ihrer Lebensführung im familiären Zusammenleben und in ihrer Ehe an die Verpflichtungen aus der Ordination (§ 3 Absatz 2) gebunden. Hierfür sind Verbindlichkeit, Verlässlichkeit und gegenseitige Verantwortung maßgebend. (2) Pfarrerinnen und Pfarrer sollen sich bewusst sein, dass die Entscheidung für eine Ehepartnerin oder einen Ehepartner Auswirkungen auf ihren Dienst haben kann.«[39]

35 Vgl. Hildenbrand 2016, 62–64.

36 Vgl. Klessmann 2012, 138.

37 Zur Begründung des Zusammenschlusses der vorher geltenden verschiedenen Dienstrechte vgl. *Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland 10. November 2010, Begründung zum Pfarrdienstgesetz vom 10. November 2010–I. Allgemeines.*

38 Die Gesetzestexte finden sich in der je aktualisierten Form auf www.kirchenrecht-ekd.de (18.03.2025). Mit Stand 21.06.2022 war das PfDG.EKD einzusehen unter: *Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland 10. November 2010.* Das Kirchengesetz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zur Ergänzung des Kirchengesetzes zur Regelung der Dienstverhältnisse der Pfarrerinnen und Pfarrer in der Evangelischen Kirche in Deutschland: *VELKD 2011.* Das Ausführungsgesetz der EKiR: *Evangelische Kirche im Rheinland 2012.* Das Ausführungsgesetz der EKM: *Evangelische Kirche in Mitteldeutschland 2011.* Das Ausführungsgesetz der EKvW: *Evangelische Kirche von Westfalen 2012.* Das Ausführungsgesetz der EVLKS: *EVLKS 2011.*

39 Weiter heißt es: »Ehepartnerinnen und Ehepartner sollen evangelisch sein. Sie müssen einer christlichen Kirche angehören; im Einzelfall kann eine Ausnahme zugelassen werden, wenn zu erwarten ist, dass die Wahrnehmung des Dienstes nicht beeinträchtigt wird. (3) Pfarrerinnen und Pfarrer haben eine beabsichtigte Änderung ihres Personenstandes, eine kirchliche Trauung und

In der Begründung zum § 39 wird explizit auf gleichgeschlechtliche Partnerschaften eingegangen. So lautet es dort:

> »Damit ermöglicht es Absatz 1 den Gliedkirchen und gliedkirchlichen Zusammenschlüssen insbesondere, ihre jeweilige, häufig in engagierten Diskussionen errungene Praxis zum Umgang mit Eingetragenen Lebenspartnerschaften ohne erneute Diskussion fortzusetzen. «[40]

In der Erklärung zum PfDG (EKD) ist also explizit angegeben, dass eine gleichgeschlechtliche Partnerschaft als familiäres Zusammenleben anzusehen sei, wenn diese nach bestimmten Maßstäben gelebt werde. Letztlich steht es jeder Landeskirche frei, in welcher Form sie den geänderten Paragraphen übernimmt; die Regelung ermöglicht also die Zulassung, verhindert aber nicht den Ausschluss.[41]

Trotz dieser sehr offen gehaltenen Änderung des PfDG gab es im Vorfeld Protest zu diesem Paragraphen. Bei den Diskussionen ging es vorrangig um die Beurteilung der entsprechenden Bibelstellen und ihrer Rolle für die Entscheidungsfindung.[42]

---

andere wesentliche Änderungen in ihren persönlichen Lebensverhältnissen alsbald anzuzeigen. Sie haben die Auskünfte zu erteilen und die Unterlagen vorzulegen, die erforderlich sind, um die Auswirkungen auf den Dienst beurteilen zu können.« *Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland 10. November 2010, Kapitel 2, § 39.*

40 Vor diesem Absatz lautet der Text: »Der Ehe, die letztlich anderen verbindlichen Lebensformen als Modell zugrunde liegt, kommt als Bezugspunkt der Lebensführung eine besondere Bedeutung zu. […] Familie wird nach diesem Verständnis begriffen als die Lebensgemeinschaft von Eltern und Kindern, deren Grundlage die Ehe der Eltern ist. […] Der Begriff ›familiäres Zusammenleben‹ ist hingegen bewusst weit gewählt. Er umfasst nicht nur das generationsübergreifende Zusammenleben, sondern jede Form des rechtsverbindlich geordneten Zusammenlebens von mindestens zwei Menschen, das sich als auf Dauer geschlossene, solidarische Einstandsgemeinschaft darstellt und damit den in Satz 2 genannten inhaltlichen Anforderungen Verbindlichkeit, Verlässlichkeit und gegenseitige Verantwortung genügt.« Die Erklärung wird ergänzt durch den Verweis auf die VELKD: »Besondere Bedeutung besitzt in diesem Zusammenhang die Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD für den dienstrechtlichen Umgang mit Eingetragenen Lebenspartnerschaften und gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften von Pfarrern und Pfarrerinnen vom 9. März 2004 (Amtsblatt der VELKD Band VII Stück 19 vom 15. Juli 2004).« *Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland 10. November 2010, 74.*

41 Es ist festzuhalten, dass die Benennung »gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaften« nur in den Erklärungen und nicht im Fließtext des Gesetzes vorkommt. Pfarrpersonen leben und arbeiten somit in der EKD unter sehr verschiedenen juristischen Rahmenbedingungen. In der EVLKS obliegt die Entscheidung über das Zusammenwohnen im Pfarrhaus der Verwaltung von Gemeinden und Kirchenkreisen, wohingegen in der Evangelische Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) in der Landessynode festgestellt wurde, dass Gemeinden die Ablehnung einer Pfarrperson aufgrund einer gleichgeschlechtlichen Partnerwahl nicht erwirken dürfen (Stand Juni 2020).

42 So heißt es in einem offenen Brief einer Gruppe von Altbischöfen: »Es geht im Grunde um nichts Geringeres als um die Frage, ob evangelische Kirchen darauf bestehen, dass die Heilige Schrift die alleinige Grundlage für den Glauben und das Leben ihrer Mitglieder und für den Dienst und die Lebensführung ihrer ordinierten Pfarrerinnen und Pfarrer bleibt, […].« Berger et al. 2011. Entgegnungen und theologische Einordnungen der diskutierten Bibelstellen verfassten unter anderem Dabrock et al. 2015.

Die Umsetzung des PfDG unterscheidet sich zum Zeitpunkt der Interviews in den Landeskirchen der Interviewten: Während in den Landeskirchen EKiR, EKM und EVLKA das Zusammenleben gleichgeschlechtlicher Paare mit dem nun veränderten Paragraphen und dessen wörtlicher Übernahme auch rechtlich abgesichert ist, gestaltet sich die Praxis in der EVLKS abweichend.[43]

Die sächsische Landeskirche befindet sich auf verschiedenen Ebenen in strittigen Auseinandersetzungen zum Thema. Der vorerst gefundene Kompromiss lautet: Ein Zusammenleben im Pfarrhaus wird nicht mehr, wie noch 2001, gänzlich ausgeschlossen, bedarf aber weiterhin der ausdrücklichen Genehmigung.[44] Dies ist das Ergebnis eines Beratungsprozesses mit einer dafür beauftragten Arbeitsgruppe sowie einer Klausur im Jahr 2012. Im Beschluss der Kirchenleitung vom 21. Januar 2012 heißt es:

> »Das Landeskirchenamt kann im Einzelfall im geschwisterlichen Zusammenwirken mit dem Landesbischof homosexuellen Pfarrern und Pfarrerinnen, die in einer eingetragenen Lebenspartnerschaft leben, das Zusammenleben im Pfarrhaus gestatten. Voraussetzung ist die einmütige Zustimmung des zuständigen Kirchenvorstandes. Der Superintendent ist zu hören.«[45]

---

43 Insbesondere die Bremische Landeskirche sowie die EVLKS haben den § 39 deutlich abgeändert. Vgl. zur Sondersituation der Bremischen Kirche: *Bremische Evangelische Kirche 2015, § 10.* Das Ausführungsgesetz lautet in der EVLKS zum Punkt des Zusammenlebens: »Pfarrerinnen und Pfarrer sind auch in ihrer Lebensführung in Ehe und Familie ihrem Auftrag verpflichtet.« *EVLKS 23. April 2012, § 15 (zu § 39 PfDG.EKD).*

44 In der Handreichung zum kirchlichen Dienst aus dem Jahr 2001 wird eine homosexuelle Beziehung im Pfarrhaus ausdrücklich untersagt. Dies geht aus Punkt 2 hervor: »In Anlehnung an Beratungen und Beschlüsse der Kirchenleitung von 1986 und 1987 hat sich die Kirchenleitung am 29.08.2001 auf folgende Feststellungen verständigt: ›1. Die Segnung homosexueller Partnerschaften kommt in unsrer Landeskirche mit Blick auf das biblische Zeugnis nicht in Betracht. Wohl aber ist die Segnung homosexuell geprägter Menschen im Rahmen der persönlichen Seelsorge möglich. 2. Die Kirchenleitung bestätigt die bisherigen Regeln im Umgang mit homosexueller Prägung von Amtsträgern und Mitarbeitern im Verkündigungsdienst. Das heißt, dass diese Prägung keine Auswirkungen auf das Dienstverhältnis hat, wenn die betreffende Person a) Homosexualität nicht propagiert, b) eine homosexuelle Beziehung nicht im Pfarrhaus gelebt und nicht zum Inhalt der Verkündigung gemacht wird, c) den Kirchenvorstand informiert und dieser die Zusammenarbeit für möglich hält.‹ Das Begründen einer eingetragenen Lebenspartnerschaft steht nicht im Einklang mit diesen Regeln.« *EVLKS 15. November 2001.* Ich verdanke einem Interviewpartner, dass er diese Dokumente für mich zugänglich gemacht hat.

45 *EVLKS 2012, 1.* Vorher im Text heißt es: »Die Kirchenleitung würdigt dankbar den gefundenen Konsens der AG ›Homosexualität in biblischem Verständnis‹ in wichtigen Aspekten. Sie schließt sich ausdrücklich der Einsicht an, dass der status confessionis nicht gegeben ist. In den verbleibenden unterschiedlichen Auffassungen in Bezug auf das Schriftverständnis und die theologische Bewertung der Homosexualität erkennt sie jeweils eine geistlich und theologisch angemessen begründete Position. Sie folgt der Empfehlung, anstehende Fragen seelsorgerlich zu behandeln. Die Kirchenleitung bekräftigt die bleibende Bedeutung der biblischen Ordnung von Ehe und Familie als Leitbild des Zusammenlebens von Frau und Mann. Um der Einheit der Landeskirche willen werden die Feststellungen vom 29.08.2001 (Amtsblatt Jg. 2001, Nr. 21/B53) fortgeschrieben.«

Dieser Beschluss wurde durch die »Sächsische Bekenntnis-Initiative« deutlich kritisiert und es folgte ein dreijähriger weiterer Gesprächsprozess über das Bibel- und Schriftverständnis in der EVLKS.[46]

Eine unterschiedliche Behandlung stellt eine Diskriminierung der gleichgeschlechtlich lebenden Pfarrpersonen im Vergleich zu ihren heterosexuellen Kolleg_innen dar.[47] Die darauf zurückzuführenden Verletzungen kamen in allen vier Interviews, die ich mit Pfarrpersonen der EVLKS führte, deutlich zur Sprache und drücken sich auch in ihrer Amtsführung und Selbstwahrnehmung aus (Kap. 6.2.1.4 und Kap. 7).

3.4 Lebensordnungen

Die Lebensordnungen kamen in den Interviews nicht zur Sprache und werden hier nur angerissen, um die grundsätzlichen Haltungen zu erläutern.

In der EKiR ist im Lebensordnungsgesetz (LOG) unter »VI. Die Trauung« in der aktuellen Fassung durchweg von Ehe (Ehepartner) sowie Lebenspartnerschaft (Lebenspartner und Lebenspartnerinnen) die Rede und beide stehen seit 2016 im Trauparagraphen parallel.[48] Dies hat zur Folge, dass auch die Trauliturgien äquivalent zu halten sind.[49] Damit wurde in der EKiR bereits vor der staatlichen Gleichsetzung von Ehe und Lebenspartnerschaft die Gleichstellung der Gottesdienste erreicht.[50]

In der Lebensordnung der EKM ist bei der Trauung nur von Ehepartner_innen die Rede. Da die staatliche Eheschließung seit 2017 in Deutschland auch gleichgeschlechtlichen Paaren offensteht, ist es entsprechend nun auch möglich, gleichgeschlechtliche Paare zu trauen. Noch vor der staatlichen Eheöffnung wurde die Lebensordnung der UEK, die in der EKM ihre Anwendung findet, bereits durch eine Öffnungsklausel für gleichgeschlechtliche Paare ergänzt, die eine Trauung ermöglicht.[51] Die Haltung ge-

---

46 Dokumentiert in *EVLKS 2015*. Die Ziele der Bekenntnis-Initiative: *EVLKS 2015*, 3.

47 Vgl. zur Diskussion Zeitler 28.08.2016 (I). Ähnliche Diskussionen gab es in der Evangelischen Kirche in Württemberg, auch hier gründete sich eine Initiative (Initiative Regenbogen im Bündnis Kirche & Homosexualität in der Ev. Landeskirche Württemberg).

48 Die Parallelisierung geht auf die Synode 2016 zurück und trat im März 2016 durch Veröffentlichung im Amtsblatt in Kraft. Vgl. *Evangelische Kirche im Rheinland 2016*. Die EKHN war die Landeskirche in Deutschland, die als erste die Trauung für Ehe und Lebenspartnerschaft gleichstellte.

49 *Evangelische Kirche im Rheinland LOG, § 33, Abs. 4*. Es gibt somit weder die Notwendigkeit sogenannter Gottesdienste anlässlich von Lebenspartnerschaftsschließungen, sondern unabhängig von der Partnerschaft werden öffentliche Traugottesdienste gefeiert. Vgl. Deegs Plädoyer zur Parallelisierung der Liturgien und Bezeichnungen: Deeg 2020.

50 So mag seit der Ermöglichung der staatlichen Eheschließung für gleichgeschlechtliche Paare die Benennung in der Lebensordnung nicht mehr notwendig sein, die Verschriftlichung würdigt aber auch diejenigen Paare, die eine Lebenspartnerschaft geschlossen haben. Vgl. Kap. 6.2.1.4 und 6.2.2.3. Ich nehme auf die Beschlussfindung der EKiR noch einmal im Hinblick auf Anerkennungsdiskurse Bezug.

51 Dort heißt es: »Die Gliedkirchen können durch eigene Rechtsvorschriften je für ihren Bereich Traugottesdienste für zwei Menschen, die in eingetragener Lebenspartnerschaft leben, den Gottesdiensten zur Trauung von Mann und Frau in Voraussetzung, Durchführung und Rechtsfolgen gleichstellen.« *Evangelische Kirche der Union 2016, 6. Art. 64a*.

genüber gleichgeschlechtlichen Paaren wird in den Leitlinien kirchlichen Lebens der VELKD, die von der Landeskirche in Thüringen 2003 übernommen wurde, explizit als »aufmerksam und ohne Abwertung« gefordert sowie dargestellt, dass Personen weder als hilfsbedürftig noch krank anzusehen sind.[52] In der Regelung des Dienstwohnsitzes ist von Lebenspartner sowie Ehepartner die Rede.[53]

3.5 Stellungnahmen christlicher LGBT*-Gruppen zu Ordination und Pfarramt

Die Änderungen in der Haltung sind Folgen langer Diskussionsprozesse und von aktivistischem Engagement. Klaus Brinker, der gegen seine Entlassung auch gerichtlich vorging, wurde bereits 1979 auf dem Kirchentag zum Vorreiter einer Bewegung, die für die Zulassung von gleichgeschlechtlich lebenden Pfarrer_innen und kirchlichen Mitarbeitenden kämpfte.[54] Eine der Gruppen, die sich hier am deutlichsten hervortat, war die 1977 auf dem Kirchentag in Hamburg gegründete *ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche* (HuK), die unter anderem mit Stimmen wie der von Hans-Georg Wiedemann die Entlassung Brinkers, aber auch weitere kirchliche Geschehnisse stets deutlich kommentierte und deutlich zur Sichtbarkeit derjenigen bereits aktiv im Beruf stehenden schwulen und lesbischen Pfarrer_innen beitrug.[55] Auf lesbischer Seite brachte sich der Verein *Maria und Martha* (MuM) ein. Die Auswirkungen des Aktivismus lassen sich deutlich in den Änderungen der kirchlichen Veröffentlichungen nachvollziehen.[56]

Die beiden größten christlichen LGBT*-Gruppen, die HuK und MuM, haben zwar keine expliziten Stellungnahmen zur Ordination und zum Pfarrdienst veröffentlicht, sie haben sich allerdings mit Äußerungen und Aktionen eingebracht.[57] Vorrangig waren und sind die Interessengruppen ein geschützter Raum und Unterstützungsnetz für ihre Mitglieder; zum Teil haben sie sich aber auch direkt an die Öffentlichkeit gewandt.[58]

---

52 *VELKD, 2003 – Ehe, Familie, Partnerschaft.*

53 *Evangelische Kirche in Mitteldeutschland*. In der EVLKA kommt die Lebenspartnerschaft darüber hinaus explizit im Rahmen der Gräberverordnung vor, um Paaren gemeinsame Gräber zu ermöglichen.

54 Die Entlassung des Pfarrers Brinker wurde damit begründet, dass die Kirche nicht Vorreiter von Bewegungen sein wolle, die in der breiten Basis der Bevölkerung keinen Rückhalt finden würden. Fitschen 2017, 18 sowie Fitschen 2018, 115.

55 Zur Gründung und zum frühen Aktivismus der HuK vgl. vor allem den Artikel Fitschen 2017. Im Sammelband »Aufgehende Saat« sind die weiteren Etappen der HuK und Entwicklungen des Engagements in Ost und West abgebildet, unter anderem Merschmeier 2017. Im Lehramt tätige Theolog_innen, die sich damals zum Verfahren zu Wort meldeten und kritische Stellungnahmen verfassten, waren unter anderem Helmut Gollwitzer und Manfred Josuttis. Vgl. Spilling-Nöker 2006, 132.

56 Vgl. Fitschen 2018; Brinkschröder et al. 2017; Häneke 2019; Dauenheimer 2017 und die Tagungsdokumentation: Heinrich-Böll-Stiftung Sachsen-Anhalt und Gunda-Werner-Institut für Feminismus und Geschlechterdemokratie 2015.

57 Ich habe beide 2019 offiziell angefragt und diese Auskunft bekommen. Es liegen Stellungnahmen zu den einzelnen Fällen wie Klaus Brinker vor, jedoch keine generellen Positionspapiere. Eine solche Aktion war zum Beispiel eine Demonstration vor dem Landeskirchenamt in Hannover anlässlich des Berufsverbotes des Pfarrers Brinker.

58 Vgl. Ande 2017.

Durch ihre Präsenz auf Kirchentagen, weiteren innerkirchlichen Veranstaltungen sowie durch Gottesdienste waren sie seit ihrer Gründung auch für die Beeinflussung der theologischen Wertebildung zuständig und somit für viele Pfarrer_innen prägend für deren Werdegang.[59] Zum Beispiel trug die *Werkstatt Schwule Theologie*, das Netzwerk *Labrystheia* sowie ab den 2000er Jahren die *AG Kirchenpolitik* der HuK zu Meinungsfindungsprozessen und theologischen Debatten bei.[60] An vielen Orten gründeten sich lesbisch-schwule Pfarrkonvente zur gegenseitigen Unterstützung. Im Netzwerk *Maria und Martha* wurden, so erzählte eine Interviewpartnerin, früher (80er Jahre) keine Studentinnen zugelassen, um die Identität von Lesben, die in der Kirche arbeiteten, nicht zu gefährden, falls die Studentinnen doch keine Position in der Kirche ergriffen.[61] An diesem Beispiel lässt sich die prekäre und offenbar beängstigende damalige Struktur zeigen.

Das Netzwerk *Queer in Kirche und Theologie* (QuiKT) bringt sich seit 2013 unter anderem bei der Frage nach Kasualien im Horizont von Transitionen ein.[62] Im Jahr 2016 gründete sich das *Regenbogenforum* als Zusammenschluss der christlichen Regenbogengruppen in Deutschland.[63] Auffällig ist in allen Gruppen die durchgängig ökumenische Zusammenarbeit.

3.6 Zwischenfazit: Amtskirchliche Diskurse und Ausblick auf die Empirie

Über die Jahre, besonders nach 2002, hat ein deutlicher Wandel in den Verlautbarungen der evangelischen Kirchen stattgefunden: Einige Bischöf_innen und Kirchenvorsitzende gehen seit einigen Jahren an die Öffentlichkeit und bitten um Entschuldigung für bisher erfolgte Diskriminierung.[64] Im Juni 2017 äußerte sich der damalige Ratsvorsitzende der

59 Dies zeigte sich auch in den Interviews, in denen die Gruppen sehr häufig erwähnt wurden, insbesondere im Zusammenhang mit dem Coming-out sowie mit dem Besuch von Kirchentagen.

60 Buchmeier 2017; Brinkschröder 1999.

61 T1, 4(22-27).

62 Zum Beispiel mit einem Segensgottesdienst anlässlich einer Transition, der erstmals auf dem Ev. Kirchentag in Berlin 2017 gefeiert wurde.

63 Vgl. Ande 2017, 193; Kaern-Biederstedt 2017a, 42; Söderblom 2020, 138. International ist das Engagement im Ökumenischen Rat der Kirchen durch das »Europäische Forum christlicher LSBT-Gruppen« zu nennen. Vgl. Mayer und Söderblom 2017.

64 Vgl. Pressestelle der EKD 28.06.2017 (I). Der Landesbischof der EVLKA benannte die Diskriminierung vor der Synode, vgl. Tweet der Öffentlichkeitsarbeit der hannoverschen Landeskirche: »Landesbischof Meister vor der #Landessynode: ‚Ich entschuldige mich für alle #Diskriminierungen gegenüber homosexuellen Mitgliedern unserer Landeskirche, die durch die #Kirche selbst erfolgt sind und bitte dafür um Verzeihung.‹« Gesendet von @kirchehannovers, am 30. November 2017 um 11:53. Der Bischof der EKBO, Christian Stäblein, stellte im CSD-Gottesdienst am 23. Juli 2021 eine »Erklärung der Landeskirche zur Schuld an queeren Menschen« vor; Stäblein 2021 (I). Fitschen zeigt auf, dass bereits die Orientierungshilfe von 1996 sowie einzelne landeskirchliche Stellungnahmen Schuldeingeständnisse beinhalten, aber auch, dass noch 2003 eher defensive Töne von den Kirchen zur Homosexualität von Pfarrpersonen zu hören waren und eine Angst vor Spaltung bestand; Fitschen 2018, 47–48 sowie Fitschen 2018, 109: Bei der Bestattung des 1981 wegen seiner Homosexualität aus dem Dienst entlassenen Pfarrers Klaus Brinker habe sich Margot Käßmann 2003 noch sehr zurückhaltend zum Thema geäußert.

EKD, Heinrich Bedford-Strohm, anlässlich der Abstimmung im Bundestag zur Öffnung der Ehe und befürwortete eine Abschaffung der Diskriminierung durch das Vorenthalten der Ehe durch den Staat. Entsprechend fallen die wichtigsten Änderungen in der kirchlichen Praxis bezüglich Geschlechtsidentitäten und Lebensformen in die letzten 30 Jahre.[65] In den Landeskirchen der ehemaligen DDR verliefen die Prozesse in einem ähnlichen Zeitrahmen.[66]

Für die Auswertung dieser Arbeit ist hervorzuheben: In den Veröffentlichungen ist zu beobachten, dass vor allem die Befürchtung vor einer verantwortungslosen Selbstverwirklichung von Pfarrpersonen in den Zusammenhang zu Homosexualität gestellt wurde.[67] Es ging dabei um die Sorge des Ansehens der Kirche sowie eines befürchteten Bedeutungsverlustes der Ehe. In den jüngeren Veröffentlichungen und Gesetzestexten der EKD kann ein positiver Trend zur Akzeptanz von LGBTIQ* gesehen werden.[68] Ebenso gibt es immer mehr sichtbar auftretende gleichgeschlechtliche Paare im Pfarrdienst.[69]

Vor diesem Hintergrund lassen sich also innerkirchliche »Kämpfe um Anerkennung« beobachten.[70] Es begegnen hier gesellschaftspolitische Änderungen, sozialethische Diskurse, kirchenpolitische Ereignisse den im Forschungsstand erwähnten Diskussionen um das Pfarrbild und das Amt in der Moderne.[71] Manche Pfarrer_innen und kirchliche Angestellte kämpften öffentlich, zum Teil unter Einbeziehung von Presse und solidarisch von Interessengruppen und Netzwerken unterstützt, um ihre Stellen und stachen entsprechend heraus. Neben solchen Fällen mit sehr großer Reichweite blieben etliche Auseinandersetzungen auf regionaler Ebene, entfalteten aber auch dort eine Wirkung auf Wahrnehmung und Praxis.[72] So mussten sich Gemeinden und Kirchenkreise situativ mit dem Thema auseinandersetzen und Konsequenzen für ihr Kirchen- und Pfarrverständnis erarbeiten. Die Erfahrungen meiner Interviewpartner_innen sind auf Gemeindeebene sehr unterschiedlich – von akzeptierend bis ablehnend – vorrangig beeinflusst von

65 Eine übersichtliche Darstellung der Landeskirchen und ihrer Haltung zu gleichgeschlechtlichen Trauungen hat mit Stand 2017 Maruschke vorgelegt; Maruschke 2017.

66 Vgl. Aktion Sühnezeichen Friedensdienste 1985; Löffler 2016.

67 Bereits in der 1979 veröffentlichen VELKD-Schrift wird erwähnt, dass die persönliche Sexualität zu einer Frage der Selbstverwirklichung geworden sei, die um Grenzen ringen müsse.

68 Bis zum Jahr 2006 vgl. Spilling-Nöker 2006, 163–165.

69 Ein solches Beispiel für ein auch medial deutliches Auftreten ist das Pfarrerinnenpaar Ellen und Steffi Radtke, die mit ihrem Video-Blog »Anders Amen« und ihrer Medienpräsenz eine hohe Reichweite haben; Anders Amen 2022 (I).

70 So das gleichnamige Werk Axel Honneths, auf das ich mich in Kap. 6 beziehe; Honneth 2016.

71 Gesamtgesellschaftlich treten neben die Diskussionen um die Ehe Fragen zur Adoption von Kindern in gleichgeschlechtlichen Beziehungen, Geschlechtsanpassungen von trans Menschen, Operationen an inter geborenen Kindern etc. Zur sozialethischen Debatte um Homosexualität vgl. Krohn 2011, 109–203. Zu den Fragen des Amtes in der Moderne zählen ebenfalls nicht nur Fragen der sexuellen Orientierung, sondern vor allem auch Fragen nach konfessionellen »Mischehen« im Pfarrhaus, nach Geschiedenen, Patchworkfamilien, Pendlern, die sehr viel häufiger im Pfarramt vorkommen dürften als gleichgeschlechtliche Partnerschaften im Pfarrhaus. Vgl. Söderblom 2013, 138–140.

72 Fälle mit großer Reichweite sind beispielsweise das Berufsverbot für den Pfarrer der hannoverschen Landeskirche Klaus Brinker im Jahr 1981 und die Suspendierung des Pfarrers Hans-Jürgen Meyer 1985. Vgl. Fitschen 2018, 107–114; Fitschen 2018, 118–120.

der Haltung der Landeskirche sowie der politischen Stimmung.[73] Die Wahrnehmung dieser Diskussionslage prägt – durch die dargestellte Rückwirkung rechtlicher Diskurse auf die Person – die Selbstwahrnehmungen und Schilderungen der Interviewten. Darüber hinaus bilden die rechtlichen Regelungen den konkreten Rahmen ihres Wirkens ab.

73 Von einer Praxis, die vom offiziellen Regularium abweicht, erzählten mir einige Interviewpartner_innen. Maruschke bestätigt diesen Befund für die AG EvKiPo der HuK; Maruschke 2017, 39.

4. Empirie – Methodologie und Methode

In diesem Kapitel werde ich im ersten Teil die methodischen Entscheidungen darlegen und die zugrunde gelegte Methodologie erläutern (Kap. 4.1). Vor diesem Hintergrund stelle ich das konkrete Vorgehen meines Projektes dar (Kap. 4.2) und gebe eine kurze Einordnung ins Forschungsfeld (Kap. 4.3). Dies dient als Hintergrund für die im nächsten Kapitel folgende Darstellung der Auswertung der Interviews.

4.1 Methodologische Reflexionen

Die vorliegende Arbeit ist eine qualitativ-empirische Studie. Um Wahrnehmungen und Amtsverständnisse von lgbtiq* lebenden Pfarrer_innen aus der Innenperspektive zu erfassen, eignen sich besonders Methoden der qualitativen Empirie.[1] Die Pfarrer_innen werden in dieser Arbeit als Expert_innen ihrer eigenen Lebensgeschichten, Erfahrungen und Positionen angehört. Auf diesem Wege können Amtsbilder und Selbstwahrnehmungen analysiert und strukturiert werden, zugleich kann die Sichtbarkeit der befragten Personen und ihres kontextuellen Wissens gefördert werden. Dieser Zugriff ermöglicht die Wahrnehmung positiver wie ambivalenter Sachverhalte und verhindert eine reine Defizitorientierung, die den realen Gegebenheiten und Lebensumständen nicht gerecht wird.[2] Um die Amtsverständnisse und Pfarrbilder der Befragten zu analysieren, wurden in dieser Studie nur die Pfarrer_innen selbst, nicht aber Gemeinden und Kolleg_innen

1 Im Gegensatz zu quantitativen Studien, die durch ihr Design möglichst viele Befragungen umsetzen müssen und daher weniger Raum für freie, eigenständige Aussagen der Befragten lassen, fokussieren sich Methoden der qualitativen Empirie auf die Darstellung seitens der Befragten.

2 Bisher fokussieren zahlreiche Veröffentlichungen die Schwierigkeiten und die Ablehnung, denen lgbtiq* Pfarrer_innen begegnen. Diese Frageperspektive ist notwendig und relevant, sie kann aber mitunter den Eindruck erwecken, als lgbtiq* im Pfarramt zu leben, wäre immer und notwendig mit vielen Schwierigkeiten verbunden, und kann so einen alltäglichen Umgang verbergen. Änderungen diesbezüglich werden vor allem dort sichtbar, wo lesbische und schwule Pfarrer_innen selbstverständlicher Teil eines qualitativen Samples in der Pastoraltheologie sind, wie in Hildenbrand 2016.

befragt. Letzteres wäre ebenfalls interessant und würde weitere Einblicke in die Strukturierung des Feldes ermöglichen, verfolgt aber eine andere Fragestellung.[3] Zunächst erläutere ich nun die Kriterien für qualitative Forschung und daran folgend meine methodischen Entscheidungen.

4.1.1 Gütekriterien

Bei qualitativ erhobenen Daten wie Interviews, Protokollen und Gesprächsaufzeichnungen kann nicht von einer identisch reproduzierbaren Erhebung gesprochen werden, da sowohl Kontext als auch Personen den Text maßgeblich beeinflussen. Auch lässt die Spezifik des jeweiligen Forschungssettings, das nämlich immer einmalig ist, keine identische intersubjektive Überprüfbarkeit zu. Um Studien dennoch einordnen und bewerten zu können, wird in der qualitativen Sozialforschung von sogenannten Gütekriterien gesprochen. Diese beinhalten üblicherweise die Indikation des Forschungsprozesses, die Offenheit der Forschung, die intersubjektive Nachvollziehbarkeit, die empirische Verankerung der Theoriebildung, die transparente Darstellung der Limitationen der Studie sowie die Offenlegung von Widersprüchen.[4] Im folgenden Kapitel wird dargelegt, wie diese Kriterien im Einzelnen zur Anwendung kommen.

Ines Steinke führt aus, auf welchen Wegen intersubjektive Nachvollziehbarkeit erreicht werden kann: Diese stütze sich hauptsächlich auf die Dokumentation des Forschungsprozesses, also unter anderem des Vorverständnisses der Forschenden, der Erhebungsmethoden und des Erhebungskontextes, der Transkriptionsregeln, der Auswertungsmethoden sowie der Informationsquellen und Interviewbelege. Auch Deutungen der Forschenden selbst sowie daraus entstehende Annahmen für das Sampling würden ausführlich dokumentiert und ermöglichen somit die Nachvollziehbarkeit.[5] Eine weitere, diskursive Form, um Nachvollziehbarkeit herzustellen, ist die Arbeit mit Gruppen zur Interpretation der Daten; diese Methode wurde in dieser Arbeit durchgängig genutzt. So wurden Textentwürfe in interdisziplinär gemischten Gruppen ausgelegt und die Auslegungsentscheidungen überprüfend durchgesprochen.[6] Die Anwendung kodifizierter Verfahren, wie das narrative Interview und die Grounded Theory Methodology, bietet dem informierten Publikum eine weitere Möglichkeit, den Prozess und die Ergebnisse der Untersuchung nachzuvollziehen.

---

3 Damit entspricht die Arbeit dem von Schendel festgestellten Trend, dass sich pastoraltheologische Arbeiten vorrangig der Binnenperspektive zuwendeten. Jedoch fehlen bisher ausführliche Studien zur Innenperspektive von lgbtiq* Pfarrpersonen. Vgl. Schendel 2017b, 51.

4 Vgl. Steinke 2013. Die Indikation des Forschungsprozesses fragt nach der Angemessenheit der gewählten Methoden, der Samplingstrategien und der Transkriptionsregeln für das Forschungsinteresse. Dem Prinzip der Offenheit folgend wird sichergestellt, dass eine Irritation von Vorwissen ermöglicht wird und dass beispielsweise in den Interviews nicht suggestiv gearbeitet wird – oder dass etwaige Suggestivfragen gezielt eingesetzt und in der Auswertung als solche reflektiert werden.

5 Steinke 2013, 324–325.

6 Die eingesetzten Gruppen waren: eine Auswertungsgruppe von Promovierenden am Institut für Europäische Ethnologie der Humboldt-Universität zu Berlin; eine Auswertungsgruppe von Promotionsstipendiat_innen, die an einer empirischen Arbeit in verschiedenen Fachrichtungen schrieben; die praktisch-theologische Sozietät.

Bei der für diese Arbeit gewählten Methode der Datengenerierung – narrativen, problemzentrierten Interviews – und den Leitlinien der Grounded Theory Methodology handelt es sich nicht um Mittel, um für Objektivität – im Sinne einer identischen Reproduzierbarkeit – zu sorgen, sondern eine kontextgebundene, aber intersubjektiv nachvollziehbare, in den Daten verankerte und dadurch plausibilisierte Analyse zu gewährleisten.[7] Steinke betont, meines Erachtens zu Recht, dass konstruktivistisch und poststrukturalistisch orientierte Forschung keineswegs ohne Kriterien arbeite – dass sie aber berücksichtige und sichtbar mache, dass jede wissenschaftliche Arbeit eine Produktionsleistung ist und ihr immer bereits getroffene Entscheidungen zugrunde liegen.[8] Die methodischen Entscheidungen werde ich im Folgenden ausführen.

4.1.2 Narratives Interview

Die Erhebungsmethode des narrativen Interviews wurde gewählt, um den Eigenwahrnehmungen und Erfahrungen der Interviewten Raum zu geben und eine möglichst große Offenheit bezogen auf die Fragestellung zu gewährleisten. Dabei stehen die Darstellungen und Deutungen seitens der Befragten im Vordergrund. Dass diese dabei ihr situiertes Wissen einbringen, ermöglicht, unerwarteten Phänomenen zu begegnen, und schützt zugleich vor einer zu frühen Verengung der Aussagen durch die Vorannahmen der Forschenden. Das narrative Interview befördert einen von den Befragten selbstständig gelenkten Erzählfluss mit selbst gewählten Inhalten, was gerade bei sensiblen und mitunter belastenden Themen für die Gesprächsgestaltung von Vorteil ist. Zugleich erzwingt die Struktur der Erzählung aber auch eine Kohärenz in der Darstellung.[9] Von den Befragten unbewusst gemiedene oder ungern angesprochene Themen kommen somit dennoch, aber in einer die Befragten nicht bloßstellenden und für sie kontrollierbaren Form zum Vorschein und können analysiert werden.

4.1.2.1 Pfarrpersonen als Gesprächspartner_innen

Auch in forschungspraktischer Hinsicht eignen sich Interviews für das vorliegende Projekt: Pfarrer_innen können in der Regel gut frei reden, das Format des Zweiergesprächs ist ihnen vertraut. Die Methode des narrativ-biografischen Interviews eignet sich zum einen gut, um Selbstwahrnehmungen und Identifizierungen zu erfassen. Außerdem kann sie potenzielle machtdynamische Prozesse im Forschungsprozess etwas verringern, da die Expertise ohne Zweifel bei den Erzählenden liegt: Die Untersuchten werden zum Subjekt der Forschung und bieten ihre Themen an. Auch wenn die Gesprächssitua-

7 In der heteronormativitätskritischen Forschung, die dieser Arbeit epistemologisch zugrunde liegt, wird eine sich objektiv darstellende Methode ebenfalls bereits auf methodologischer Ebene hinterfragt. So schreibt Klesse: »Die Annahme, es könne ›eine richtige‹ Methode zur Erforschung heteronormativer Machtverhältnisse geben, ist irrig und steht im Widerspruch zu einer relativistischen Tendenz im Kern poststrukturalistischer Theorie, die sich z.B. in solchen Konzepten wie dem des ›partiellen‹ oder ›situativen Wissens‹ manifestiert.« Klesse 2007, 39.

8 Steinke 2013, 322.

9 Vgl. meine folgenden Ausführungen zu Schützes Theorie der »Zugzwänge des Erzählens«: Kap. 4.1.2.3.

tion des langen Monologs eine künstliche ist, so ist das Erzählen erlebter Geschichten doch eine vertraute Situation.

Eine Schwierigkeit ergab sich allerdings daraus, dass viele Pfarrpersonen – und insbesondere solche, die im öffentlichen Interesse stehen – ihre Geschichten bereits häufig erzählt und zu Anekdoten verdichtet haben; teils sind sie gewissermaßen berufliche Erzähler_innen. So finden sich in den Interviews viele anekdotische Erzählungen, die nicht im Duktus der Spontanerzählung geäußert wurden. Dem galt es bereits während der Interviews entgegenzuwirken, indem ich die ausgelassenen und nicht bereits ausformulierten Geschichten zu erkennen versuchte und deren Erzählung anregte. Die Kenntnis dieser Besonderheit und das Wissen um die unter Umständen gesteigerte erzählerische Selbstkontrolle der Interviewten war auch in der Auswertung der Interviewpassagen bedeutsam.[10]

4.1.2.2 Methodenkombination: biografisch-problemorientierte Interviews

Da ein zentrales Interesse der Arbeit auf die Herstellung und das Verständnis von Identitätskonstruktionen gerichtet ist, liegt eine biografische Erhebung nahe. In der biografischen Narration können die Art der Kohärenzbildung sowie Strategien der Produktion der eigenen Identität und des eigenen Amtsverständnisses erhoben werden. Zugleich spiegeln sich in den Schilderungen die gesellschaftlichen und theoretischen Themen und Diskurse, die die Interviewten als relevant erachten, sowie deren Alltags- und Lebensrealitäten. Dies zeigt sich etwa in der Abgrenzung gegenüber bestimmten Erzählungen oder Annahmen, die die Befragten selbst in das Interview mitbringen, ohne dass sie von mir vorher thematisiert wurden.

Um narrativ-episodisches Wissen nicht mit semantischem Wissen zu überlagern, aber theoretischem Wissen zugleich nachgehen zu können, wurde die Interviewmethode des rein narrativen Interviews mit der des leitfadenorientierten oder problemzentrierten Interviews erweitert.[11] Anstatt eine allgemeine biografische Erzählung anzuleiten, wird die Narration bereits zu Beginn durch die Fragestellung mit einem Fokus versehen, in diesem Fall der Berufsbiografie. Letztlich führte auch die berufsbiografische Erzählung häufig bis in die Kindheit zurück.[12]

Im Sinne des problemzentrierten Interviews nach Witzel legt der Einstieg ins Gespräch den sogenannten »Problembereich« fest. Die Geschlechtsidentität und die sexuelle Orientierung erwähnte ich in der erzählgenerierenden Frage deshalb bewusst nur im Hintergrund. Mit diesem Vorgehen wollte ich in Erfahrung bringen, welche Relevanz die Befragten selbst diesen Themen in Bezug auf ihren Pfarrberuf einräumen. Allerdings wussten die Interviewten bereits durch die Kontaktaufnahme und die einleitenden Worte meinerseits um das Thema dieser Arbeit; mutmaßlich auch deshalb wurde das The-

10 Vgl. zu den Besonderheiten von Interviews mit besonders eloquenten Personen Küsters 2009, 32.

11 Das problemzentrierte Interview nach Witzel zeichnet sich durch Problemzentrierung, Gegenstandsorientierung und Prozessorientierung aus, die sich in der Wahl des narrativen Stimulus und der Nachfragen ausprägen. Zur Unterscheidung von narrativ-episodischem Wissen, das Schilderungen von Situationen beinhaltet, und semantischem Wissen als Konkretion mittels Begriffen und argumentativer Einbettung vgl. Flick 2014, 239–240.

12 Ähnliches findet sich auch in anderen Studien zu religiös geprägten Berufen, zum Beispiel Karl 2015.

ma LGBTIQ* grundsätzlich in die Erzählung mit eingebaut. Exemplarisch lässt sich dies anhand des folgenden Interviewauszugs nachvollziehen; der Pfarrer hatte bereits 14 Minuten lang von seinem Berufsweg erzählt, dann kam er auf das Thema Schwulsein zu sprechen:

> *Das dann alles mit, was Sie ja nun auch interessiert mit meinem schwulen Coming-out und meiner persönlichen Lebensgeschichte zu verbinden, das ergab sich dann, während der Lernphase fürs erste Examen […].*[13]

Vor Aufnahme der Interviews wurde der sogenannte Narrationsstimulus erarbeitet. Bis auf eine einzige begriffliche Änderung blieb die Anfangssequenz stets gleich. Den anfänglichen Begriff des »Pfarramts« im Erzählstimulus ersetzte ich im Laufe der Erhebung durch »Pfarrberuf« oder »Beruf der Pfarrerin«, um Unterschiede herausarbeiten zu können und eine einseitige begriffliche Prägung zu vermeiden. Generell wurde die Bitte, zu erzählen, sehr offen formuliert, um sowohl ein breites Themenspektrum – nach Relevanzsetzung der Befragten – als auch Tiefgründigkeit zu ermöglichen. Der Erzählstimulus – einschließlich einer narrativen Hinleitung – orientierte sich an den Vorschlägen von Schütze sowie Przyborski und Wohlrab-Sahr, insbesondere zur Benennung der gesonderten Gesprächssituation.[14] Er lautete:

> *»Ich unterbreche Sie jetzt auch nicht, weil ich an Ihren Erfahrungszusammenhängen interessiert bin. Nehmen Sie sich ruhig Zeit. Ich werde mir hin und wieder vielleicht ein Stichwort aufschreiben, um Fragen, die mir aufkommen, im Nachhinein dann noch mal aufzugreifen, ob ich Sie richtig verstanden habe. Es gibt ja in ganz unterschiedlichen Kontexten unterschiedliche Vorstellungen vom Pfarrberuf, aber auch von der Person der Pfarrerin und des Pfarrers, und es gibt ganz unterschiedliche Zugänge, individuelle Berufsvorstellungen. Ich interessiere mich nun für die Zusammenhänge zwischen Pfarramt und Geschlecht und sexueller Orientierung. Vor diesem Hintergrund möchte ich Sie bitten, Ihren Weg ins Pfarramt zu erzählen. Und zwar wirklich die Geschichte, fangen Sie da an, wo es für Sie anfängt, erzählen Sie alles, was für Sie dazu gehört.«*

Der Erzählstimulus des Wegs in den Pfarrberuf wurde gewählt, um einerseits mittels des Bildes des Wegs eine biografische Erzählung und keine argumentative Abhandlung anzuregen, andererseits fokussiert dem Pfarrbild nahezukommen. Da meine Forschungsfrage nach den Zusammenhängen von Amtsverständnis und Selbstwahrnehmung fragt, ermöglichte der Zugang über eine fokussiert biografische Erzählung, dass diese Zusammenhänge von den Befragten durch Schilderungen ihres Erlebens und ihrer Wahrnehmung erzählt werden, ohne sie auch kausal deuten zu müssen.

4.1.2.3 Zugzwänge des Erzählens

Der Datenerhebung liegt die Theorie des Erzählens von Fritz Schütze zugrunde; ihm zufolge unterliegt eine spontane Erzählung über etwas Erlebtes – eine Stegreiferzählung –

13 T4, 6(20-22).

14 Przyborski und Wohlrab-Sahr 2014, 69.

bestimmten »Zugzwängen des Erzählens«.[15] Diese Zugzwänge teilt Schütze auf in den Gestaltschließungszwang, den Detaillierungszwang und den Kondensierungszwang.[16]

Biografische Schilderungen engen die Erzählung auf für die Befragten relevante Ereignisse ein, sie unterliegen damit einem Kondensierungszwang; dabei ist die narrative Ordnung des Textes aufschlussreich für dessen Auslegung. Subjektive Fakten werden mittels Kausalverbindungen präsentiert; dargelegt wird nicht die Argumentation einer Haltung, sondern wie die Person zu dieser Haltung gelangte oder, präziser, wie sie sich rückblickend das Erlangen dieser Haltung erklärt. Biografische Erzählungen enthalten Narrationen und Berichte, aber auch Bewertungen und Bilanzierungen, da diese im rückblickenden Charakter solcher Narrationen angelegt sind. Als Vergewisserung und für die Konstruktion der eigenen Geschichte zum gegebenen Zeitpunkt wird Identität narrativ konstruiert.[17] Eine Erzählung ist nicht nur als Zustands- oder Verlaufsbeschreibung, sondern als aktiver Rekonstruktionsprozess zu verstehen.

Neben einer Haupterzählung kommen verdichtende Hintergrunderzählungen zum Vorschein. Die Erzählung gliedert sich in anekdotische Erzählteile, Beschreibungen und Argumentationen. Dieses Erzählphänomen, dass Erlebnisse im Nachhinein deutend zusammengefasst werden, nennt Schütze Gestalterschließungszwang.[18]

In einer lebensgeschichtlichen Erzählung werden sachliche und emotionale Zusammenhänge verknüpft und somit ein vielschichtiges Bild geliefert. Zugleich verschafft die Asymmetrie der Forschungssituation den Forschenden weitere Einblicke. Denn aus der Tatsache, dass die Zuhörenden die durch die Interviewten geschilderten Situationen nicht kennen, ergibt sich ein Explikationszwang, Schütze spricht vom Detaillierungszwang. Um diesen Detaillierungszwang beizubehalten und nutzen zu können, war es wichtig, dass mir die Interviewteilnehmer_innen vorher nicht bekannt waren, dass nicht etwa freundschaftliche Beziehungen vor dem Interview bestanden.[19]

»Erzählen lassen sich nur Prozesse, nicht Zustände, Haltungen, Ansichten, Theorien.«[20] Dementsprechend wurde in den Interviews nach Prozessen gefragt und wurden Erzählungen angeregt;[21] Fragen, die auf Fakten- und Theoriewissen zielten, wurden hintenangestellt. Dieses Vorgehen, nämlich exmanente und immanente Fragen zu trennen, beeinflusst die Gesprächssituation erheblich und verhindert ein natürliches Gespräch im

15 Schütze 1976. Eine gute Zusammenfassung der Basisregeln der Kommunikation nach Schütze sowie deren Einbettung in das Erhebungsverfahren des narrativen Interviews findet sich bei Przyborski und Wohlrab-Sahr 2014, 79–88.

16 Schütze 1976, 182–185.

17 Vgl. Helfferich 2011, 34.

18 In der Auswertung wurde jenen Stellen, die auf Hintergrunderzählungen hinweisen, besondere Beachtung geschenkt. Solche Hinweissätze können zum Beispiel lauten: »Da muss ich jetzt noch einmal ausholen, damit Sie das verstehen.« Oder: »Das ist mir nie so klar gewesen, aber jetzt, wo ich es erzähle«.

19 Dieses Vorgehen ist nicht zwingend, und es gibt auch gute Gründe, in einem vertrauten Umfeld zu forschen. Für die vorliegende Arbeit war es aber möglich und bot sich an.

20 Przyborski und Wohlrab-Sahr 2014, 82; ebenso Küsters 2009, 30.

21 Erzählgenerierende Nachfragen unterscheiden sich von Fragen nach einer Deutung unter anderem durch die Wortwahl. Statt zu fragen »Warum haben Sie das damals nicht ihrer Mutter erzählt?« wird gefragt: »Können Sie das noch einmal genauer erzählen, wie das damals war, mit Ihrer Mutter, als Sie ihr das nicht erzählt haben?«

Sinne eines Dialogs; es ist jedoch nötig, damit narrativ-episodisches Wissen nicht durch die Darlegung von Theorien überlagert wird.[22] Eine während der Auswertung bewusst zu haltende Besonderheit stellte die Darstellung von Inhalten dar, die sich für die Befragten gefährlich anfühlen; diese werden oft nicht in Form einer klassischen Narration erzählt, sondern trocken abgehandelt. Die faktische Darstellung ermöglicht der erzählenden Person eine innere Distanz zum geschilderten Zusammenhang.

Sofern zum Ende eines Interviews hin Themen des Leitfadens offenblieben, wurden diese mittels exmanenten, sich also nicht auf die Erzählung beziehenden Nachfragen schließlich angesprochen. Auch diese wurden vorerst erzählgenerierend formuliert. Im gesamten Interviewprozess standen die Befragten und ihre Schilderungen im Vordergrund; zugunsten weiterer Erzählungen und Einfügungen der Interviewten wurde daher häufig auf ein genaues Nachfragen entlang des Leitfadens verzichtet. Zudem wurde darauf vertraut, dass immanente Nachfragen in der Regel mehr Erkenntnisse mit sich bringen als exmanente und die Selbstthematisierung durch die Befragten grundsätzlich vorzuziehen ist.[23] In der Auswertung zeigte sich später, dass ohnehin alle Themen des Leitfadens in den Erzählungen angesprochen worden waren.

4.1.2.4 Der Leitfaden

Die im Leitfaden benannten Themen wurden schrittweise ausgeweitet. Dem letzten Interview lag folgender Leitfaden zugrunde:

- Pfarramt
  - Sequenzen aus dem Pfarrberuf, Rollenverständnis Berufsbeginn; Vikariat; Studium
  - Privat/Beruf
  - Einfluss des Berufs auf Partnerschaft
- Geschlecht/Sexualität
  - Bewusstwerdung – Zeitpunkt
  - Einfluss Geschlecht/sexuelle Orientierung auf Berufswahl und beruflichen Alltag
- Gemeinde, Ekklesiologie
  - Erleben in der Gemeinde
  - Rollenerwartung: Selbstanspruch/Erwartungshaltungen
  - Umgang und Regelungen zu Homosexualität/Trans*/Inter* in der EKD – Erfahrungen/Empfindungen/Haltung
- LGBTIQ*-Community – nur wenn es in der Narration vorkam
- Rückbezug auf Relevanzen der Befragten

4.1.2.5 Bedeutung der Erzähltheorie für die Auswertung

Im Hinblick auf die Analyse der Interviews ist festzuhalten, dass bereits der Akt der Erzählung einer Erfahrung als solcher das vergangene und gegenwärtige Leben prägt, verändert und deutet. Ich betrachte in der Auswertung diesen narrativen, stets kontin-

22 Zu exmanenten und immanenten Nachfragen vgl. Przyborski und Wohlrab-Sahr 2014, 70–71.

23 Vgl. Przyborski und Wohlrab-Sahr 2014, 71.

genten Konstruktionsprozess, strebe also keine Rekonstruktion des Erlebten an.[24] Dies ist insbesondere im Hinblick auf Identitätskonstruktionen und religiöse Deutungen bedeutsam.[25]

Des Weiteren enthält eine erzählende Rekonstruktion (die teilbiografische Erzählung im vorliegenden Fall) implizite subjektive Theorien, ebenso werden Diskurse der Umgebungskultur übernommen.[26] Viele Gedanken und Äußerungen, gerade im Bereich nicht-normativen/nicht-heteronormativen Verhaltens, werden durch die dominante Kultur verändert und deshalb zum Teil auch zurückgehalten.[27]

Angesichts der spezifischen Dynamik eines narrativen Interviews im Zweiergespräch zeichnete ich meine eigenen Gefühle und Gedanken während und nach dem Interview in Form von Protokollen auf, um etwaige Re-Projektionen und Dynamiken während des Interviews auch nach der Erhebung zugänglich zu haben und in der Auswertung berücksichtigen zu können.

4.1.3 Grounded Theory Methodology

Um die Daten zu erschließen und die Fragestellung anhand der Daten zu erkunden, wurde die Methodologie der Grounded Theory zugrunde gelegt.[28] Bei der Öffnung des Materials und der Vertiefung der Theorie diente die bereits erwähnte Erzähltheorie Schützes als theoretischer Hintergrund.

4.1.3.1 Grounded Theory Methodology als Forschungshaltung

Das Feld lgbtiq* Pfarrer_innen in der EKD ist im Hinblick auf deren Amtsvorstellungen noch weitgehend unerforscht und es liegen keine Theorien dazu vor.[29] Deshalb eignet

24 »Erzählungen eigenerlebter Erfahrungen verweisen also sowohl auf das heutige Leben mit dieser Vergangenheit als auch auf das damalige Erleben.« Rosenthal 2002, 137, zitiert nach Küsters 2009, 35.

25 Der Fokus auf die Kontingenz der Narration gilt allgemein, tritt aber insbesondere bei religiösen Deutungsmustern hervor. Katharina Karl fasst diese Besonderheit religiöser Biografien sehr treffend zusammen: »So bedarf auch die methodische Betrachtung religiöser und kirchlicher Biografien des Bewusstseins für die Unverfügbarkeit, das Geheimnis der göttlichen Wege im menschlichen Leben, und für die Kontingenz menschlicher Verstehensprozesse, sowohl bezüglich der Probanden, die deutend von ihren Lebenswegen berichten, als auch bezüglich der Auswertung ihrer Geschichten.« Karl 2015, 19.

26 Die Diskursanalyse befasst sich in der Auslegung einzig mit diesen der Erzählung zugrundeliegenden Diskursen – doch auch mit der Grounded Theory Methodology lassen sich derartige Hintergrundannahmen kontrastiv aufdecken.

27 Vgl. Söderblom 2002, 40.

28 Die zugrundeliegenden Daten bei einer Analyse mittels Grounded Theory können Interviews sein, aber ebenso Beobachtungen, Videos, Feldnotizen, Zeitungsartikel und jegliche Texte im weitesten und im übertragenen Sinne. Dabei ist die Qualität der Daten entscheidend, nicht ihre Menge. Vgl. Helfferich 2011.

29 Bisher liegt keine empirische Arbeit vor, die explizit auf die Überschneidungen von Pfarrberuf, Selbstidentifizierung und nicht-heterosexuellen Lebensentwürfen eingeht.

es sich für eine datenbasierte Theoriegenerierung, eine Grounded Theory.[30] Die Hauptergebnisse aus einer Analyse mittels Grounded Theory Methodology (im Folgenden abgekürzt mit GTM) bestehen meist in der Strukturierung und Kategorisierung des Forschungsgegenstandes, die zu einer gegenstandsverhafteten Theorie über jenen führen.[31]

Die für die GTM typische tiefe Auseinandersetzung mit den Daten und das zirkuläre Zurückkehren zu diesen führen zu Einsichten, die das Feld den Forschenden offeriert – anstelle einer Überprüfung von im Vorhinein getroffenen Hypothesen. Was bei der Erkundung mittels GTM ebenfalls nicht geschieht, ist eine erschöpfende Darstellung des Feldes sowie der darin vorfindlichen Deutungen und Strukturen. Anselm Strauss, der die GTM gemeinsam mit Barney Glaser einführte, spricht von der GTM nicht als einem schrittweise abzuarbeitenden Vorgehen, sondern einem bestimmten hermeneutischen Stil.[32]

Die auf Glaser und Strauss zurückgehende und von vielen Forscher_innen weiter ausgebaute Methode dieser in den Daten verankerten deduktiven Theoriebildung gründet auf einem sehr offenen Verständnis menschlichen Handelns.[33] Die zugrundeliegende Theorie des symbolischen Interaktionismus nimmt an, dass Menschen symbolisierend, aus ihren Erfahrungen handelnd, Sinn herstellen – dies entspricht den Vorstellungen vom Subjekt als handelndem Individuum sowie von Sprache und narrativer Identitätsformung, auf denen diese Arbeit beruht.[34] Ich folge daher der Theorie des symbolischen Interaktionismus in der Annahme, dass Menschen in Narrationen Kohärenzen

30 Da mit Grounded Theory das Resultat der Analyse, also die in den Daten grundierte Theorie, aber nicht die Methode benannt wird, spreche ich bei der Beschreibung der Methode von der Grounded Theory Methodology. Vgl. Przyborski und Wohlrab-Sahr 2014, 193.

31 Was diese Herangehensweise daher nicht bietet, ist eine gründliche Analyse latenter Sinnstrukturen und Diskurse. Durch ihren Fokus darauf, allgemeinere Strukturen herauszuarbeiten, werden mitunter Phänomene in den Interviews und Erzählungen vernachlässigt. Wenn zum Beispiel Handlungsstrategien in den Blick genommen werden, erhalten zwar auch Motivationen Raum, werden aber nicht ins Zentrum gerückt; die Diskurse und persönlichen Verfasstheiten, die die Motivationen prägen, werden nur in geringem Maße erfasst.

32 »Methodologisch gesehen ist die Analyse qualitativer Daten nach der Grounded Theory auf die Entwicklung einer Theorie gerichtet, ohne an spezielle Datentypen, Forschungsrichtungen oder theoretische Interessen gebunden zu sein. In diesem Sinne ist die Grounded Theory keine spezifische Methode oder Technik. Sie ist vielmehr als ein Stil zu verstehen, nach dem man Daten qualitativ analysiert und der auf eine Reihe von charakteristischen Merkmalen hinweist: Hierzu gehören u.a. das Theoretical Sampling und gewisse methodologische Leitlinien, wie etwa das kontinuierliche Vergleichen und die Anwendung eines Kodierparadigmas, um die Entwicklung und Verdichtung von Konzepten sicherzustellen.« Strauss 2004, 433–434.

33 Dies ist ein Vorteil der gewählten Methode gegenüber der objektiven Hermeneutik, die in der empirischen Theologie häufig Anwendung findet. Die objektive Hermeneutik vertraut darauf, dass in der Auswertungsgruppe zumindest ansatzweise die möglichen Deutungsversionen abgedeckt werden. Ausgehend von einem Subjektverständnis, das sich an queeren Theorien orientiert, ist aber davon auszugehen, dass das Verstehen und Deuten des redenden Subjekts durch Dynamiken der Intelligibilität und der Sprachräume begrenzt ist. Auch mit der GTM können nicht-intelligible Identifizierungen nicht analysiert werden, es wird aber auch kein Anspruch auf eine derartig aufdeckende Hermeneutik erhoben.

34 Zur handlungstheoretischen Grundlage der GTM und der prozesshaften Perspektive auf Phänomene vgl. Przyborski und Wohlrab-Sahr 2014, 198–199. »Rather, actors are seen as having, though not always utilizing, the means of controlling their destinies by their responses to

bilden und dadurch chronologische, logische, thematische und soziale Verknüpfungen ziehen. Die Forschungshaltung der GTM ermöglicht, diesen Verknüpfungen offen und gegenstandsbezogen nachzugehen, sie zu kategorisieren und in Bezug zueinander zu setzen. Dabei geht sie subjektiven Theoriebildungen nach: Indem sie Phänomene und deren Eigenschaften und Dimensionen herausarbeitet (offenes Codieren), diese zueinander in Beziehung setzt und mittels eines paradigmatischen Schemas (axiales Codieren) letztlich zu einer Theorie zusammenfügt (selektives Codieren), erhält sie ihre Inhalte deduktiv aus den Daten.[35]

Mit der GTM können Prozesse und interaktives Handeln bezogen auf sämtliche Gegenstände untersucht werden.[36] Przyborski und Wohlrab-Sahr verdichten die Grundprinzipen der GTM auf fünf Prinzipien, die alle im Forschungsprozess der vorliegenden Arbeit vorkommen: das theoretische Sampling, das theorieorientierte Codieren, die Orientierung am permanenten Vergleich, das den gesamten Prozess begleitende Schreiben theoretischer Memos sowie die nicht linear verlaufende, sich über den gesamten Forschungsprozess erstreckende Relationierung von Erhebung, Codierung und Memoschreiben.[37]

Das Herausarbeiten und Benennen übergeordneter Phänomene und Strukturen ist in den Daten verankert und überprüfbar, die Benennung selbst unterliegt jedoch auch der Kreativität der Forschenden.[38] Glaser und Strauss bzw. im Anschluss Corbin und Strauss haben ein Verfahren entwickelt, mit dem sowohl die sogenannte theoretische Offenheit und Sensibilität geschult wird – indem stets Fragen gestellt und Vergleiche herangezogen werden – als auch die einzelnen Codierschritte systematisiert stattfinden.[39] In der vorliegenden Arbeit fand das von Juliet Corbin und Anselm Strauss beschriebene Codierverfahren Anwendung.[40]

4.1.3.2 Die zirkuläre Forschungsbewegung

Die Theoriebildung geschieht in einer zirkulären Bewegung. Der Eintritt ins Feld geschieht mit einem weiten Vorverständnis und (ergebnis-)offen; im Falle meines Forschungsprojektes lautete das Vorverständnis wie folgt: Das klassische Problemfeld Person und Amt tritt bei lgbtiq* Pfarrer_innen vermutlich besonders in Erscheinung. Das erhobene erste Interview wird nun transkribiert und offen codiert. Durch den ersten Codierungsschritt ergeben sich bereits Phänomenbeschreibungen und Dimensionsbildungen. An den Text des transkribierten Interviews werden fortgehend Fragen gestellt,

---

conditions. They are able to make choices according to perceived options.« Corbin und Strauss 1990, 419.

35 Zur Problematik der Benennung »deduktiv« oder »induktiv« bei Glaser und Strauss vgl. Przyborski und Wohlrab-Sahr 2014, 196–198.

36 Vgl. Przyborski und Wohlrab-Sahr 2014, 195.

37 Przyborski und Wohlrab-Sahr 2014, 199–200.

38 Corbin zur wissenschaftlichen Kreativität: »Die Kreativität liegt in der Fähigkeit der Forschenden, Datenmaterial zu benennen oder ihm konzeptuelle Etiketten zu geben, und dann die entstehenden Konzepte in innovative und plausible Erklärungen lebendiger Erfahrung zu integrieren.« Corbin 2006, 71.

39 Vgl. Strauss und Corbin 2010, 43–165.

40 Strauss und Corbin 2010, 43–165.

um die jeweiligen Phänomene zu umreißen. Wenn sich abzeichnet, welche Fragen der Text aufwirft, wird das Sampling darum ergänzt und der Vorgang wiederholt. Sobald erste Kategorien erstellt wurden, werden diese schrittweise präzisiert. Kategorien sind typisch für die Auswertung mit GTM: Aus den anfänglichen Beobachtungen im offenen Codieren werden Kategorien geformt, die nicht nur Phänomene benennen und Konzepte bündeln, sondern bereits als ein erstes Ergebnis der Interpretation zu verstehen sind. Dabei beinhalten Kategorien im Sinne der GTM nach Strauss und Corbin: Eigenschaften (und deren Dimensionen) sowie Bedingungen, die zum jeweiligen Phänomen führen, außerdem Handlungen und Interaktionen, in denen das Phänomen hervortritt, und die Konsequenzen aus diesen Handlungen.[41] Bei der Ausdifferenzierung der Kategorien im Laufe der Analyse und der Anwendung der paradigmatischen Schemata muss jeweils erneut die gesamte Datenlage eingesehen und bei unklaren oder offenen Stellen neue Daten eingeholt werden. Es ergibt sich ein zirkulärer Prozess, der endet, wenn keine neuen Fragen auftreten, die sogenannte Sättigung erreicht ist; die bereits erhobenen Interviews werden wiederholt neu codiert und neuen Sichtungen unterzogen; zugleich werden neue Interviews geführt. Über einen längeren Zeitraum entwickelt sich so eine starke Nähe der Auslegenden zu den Daten, was die Gegenstandsverhaftung der Theorie maßgeblich prägt.

Da sich die vorliegende Studie ausschließlich mit dem Pfarramt beschäftigt und somit »in einem bestimmten situationalen Kontext angesiedelt« ist, handelt es sich um eine bereichsbezogene Theorie.[42]

4.1.3.3 Die Forschungsfrage

Es gilt, die grundlegenden Fragen, die den Einstieg in die Forschung strukturieren, sehr offen zu halten, um die Beobachtungen nicht bereits zu Beginn zu begrenzen. Die dieser Arbeit zugrundeliegende offene Forschungsfrage – die durch das zirkuläre Verfahren der GTM zugespitzt wurde – lautete zu Beginn: Gibt es Zusammenhänge zwischen sexueller Orientierung, Geschlecht und Amtsverständnis in den biografischen Erzählungen von lgbtiq* Pfarrer_innen in der EKD – und, wenn ja, wie gestalten sie sich?

4.1.4 Die Rolle der Forschenden im Prozess qualitativer Empirie

Wie ausgeführt, sah das Forschungsdesign dieser Arbeit Offenheit sowohl bei der Datengenerierung als auch bei der Auslegung vor, während die methodisch-analytische Verankerung die Qualität der Aussagen sicherstellte. Gleichzeitig ist jede wissenschaftliche Studie geprägt von Epistemologien und Vorwissen. Mitunter betrifft das Vorwissen bei empirischen Arbeiten nicht nur theoretisches Wissen, sondern auch Erfahrungswissen der Forschenden. Mit Notizen, Forschungstagebüchern sowie Techniken zur Erhöhung der theoretischen Sensibilität kann dieses Wissen genutzt werden; durch eine stete

41 Strauss und Corbin 2010, 78–93. Insbesondere den ursächlichen Bedingungen kommt dabei eine wichtige Rolle in der Interpretation zu.

42 Die Trennung von bereichsbezogener und formaler Theorie geschieht nach Strauss und Corbin 2010, 146.

Reflexion kann zugleich verhindert werden, dass es sich unbewusst in die Analyse einschreibt.[43]

Vor diesem Hintergrund reflektiere ich nun meine Position im Feld. Meine Anwesenheit als Forscherin im Feld war im vorliegenden Fall, der ethnologischen Forschung ähnlich, keine Störung, sondern eine Bedingung der Studie.[44] Ich war als Forscherin während des gesamten Forschungsprozesses und in mehrfacher Hinsicht involviert: Ich war nicht nur diejenige, die auswertete, sondern auch die, zu der gesprochen wurde und die die Daten erhob. Bei all diesen Schritten war meine eigene Persönlichkeit Teil des Forschungsprozesses – und wurde für diesen genutzt. Im konkreten Fall war es für die Ausführung des Forschungsprojektes bedeutsam, dass ich evangelische Theologin bin und in lesbischen und queeren Beziehungen lebe.[45] Einige fragten mich ganz konkret im ersten Telefonat oder zu Interviewbeginn nach meiner sexuellen Orientierung und meinen Beziehungen; meinerseits dazu Auskunft zu geben, war bereits im ersten Kontakt eine Möglichkeit, Vertrauen und Nähe zu schaffen. Personen aus dem LGBTIQ*-Spektrum sind häufig immer noch einem exotisierenden Forschungsblick ausgesetzt. Bei einer Forscherin, die Teil der eigenen Minderheit ist, vermuten viele diesen Blick nicht oder zumindest in verringertem Ausmaß und gehen davon aus, dass die Forschungsinteressen sie nicht auf eine scheinbare »Außergewöhnlichkeit«, auf ein »Anderssein« reduziert.[46] Möglicherweise nahmen die Interviewten auch an, dass ich manche Situationen besser verstehe – sowohl durch meine Erfahrungen in gleichgeschlechtlichen Beziehungen und queeren Subkulturen als auch durch meine Bindung zu Kirche und Theologie. Diese Annahme ist zwar eine künstliche – so sind mir beispielsweise die täglichen Herausforderungen eines transmännlichen schwulen Pfarrers nicht aus meinem persönlichen Erleben vertraut; sie ist aber zugleich nachvollziehbar, da mir meine eigenen Lebenserfahrungen als Teil einer marginalisierten Gruppe einen Wissensschatz zur Verfügung stellen und somit meine Wahrnehmung beeinflussen. Die Befragten gehen somit nicht zu Unrecht davon aus, dass mein Bewusstsein für etwaige Verletzungsgefahren aufseiten der Interviewpartner_innen durch dieses Erfahrungswissen potenziell deutlich geschärft ist.[47]

---

43 Vgl. das gleichnamige Kapitel »Techniken zum Erhöhen der theoretischen Sensibilität«: Strauss und Corbin 2010, 56–74.

44 In qualitativen Studien kann die Forscherin selbst, da sie häufig auch Teil der Erhebung ist und ihre Gefühle und Gedanken bezüglich des Gesagten reflektiert, als ein weiteres Feld der Forschung verstanden werden. Breuer erweiterte daher die GTM um das Konzept der Reflexive Grounded Theory (RGTM), bei der die Person des_der Forschenden intensiven Anteil an der Theoriebildung hat. Vgl. Breuer 2009. Die Reflexion der Forschungsinteraktion umfasst im Falle dieser Studie zum Beispiel, dass ich meine Persönlichkeit und Theologie möglichst aus dem Interview während der freien Erzählung herauszuhalten versucht habe, um Annahmen und Konzepte der Interviewten nicht zu stören.

45 Söderblom macht auf dieses angenommene Wissen und den Zusammenhang mit der Vertrauensbildung aufmerksam. Sie spricht von einem strategischen Outing, bei dem sich die Forscherin gezielt positioniert und outet. Vgl. Söderblom 2002, 39.

46 Zu den Schwierigkeiten im Prozess des Forschens mit queer identifizierten Personen und dem Gefühl des Übererforscht-Seins vgl. Levy und Johnson 2012, 136–137.

47 Möglicherweise kann eine Forscherin, die selbst queer verortet ist, manche Themen zwar tatsächlich dank ihres Erfahrungswissen anders verstehen als eine cis-heterosexuelle Forscherin. Dieses

Meine persönliche Verortung hatte demnach konkrete Folgen für die Studie. Auf der einen Seite ermöglichte die Annahme eines gemeinsamen Vorwissens, dass wir uns in den Interviews anderen Themen zuwenden konnten und die Interviewten Grundlagen und Begriffe nicht erklären mussten. Auf der anderen Seite fehlt dadurch aber auch manch detaillierte Beschreibung, die die Interviewten einer heterosexuellen nicht theologischen Forscherin, die mit dem Feld nicht vertraut ist, unter Umständen geliefert hätten, in der Annahme, ihr müssten bestimmte Kontexte und Empfindungen zunächst erklärt werden.

Die Forscherin als Interpretin und Produzentin von Wissen ist also unabdingbarer Bestandteil des gesamten Forschungsprozesses, nicht erst der Auswertung, sondern bereits des Methodendesigns.[48] Es geht bei der Benennung dieser Tatsache nicht um eine Relativierung von Wissen, sondern um eine Positionierung mit dem Ziel, die Forschungsergebnisse transparenter darzustellen und strukturelle Machtverhältnisse während des Forschungsprozesses, ebenso in seiner Darstellung, sichtbar zu halten.[49] Da Studien zu und mit Menschen, die Minderheiten angehören, auch forschungsethische Implikationen haben, dient die Reflexion des Vorwissens auch der machtanalytischen Betrachtung der Interviewsituationen während des Auswertungsprozesses.[50]

Wissen bildet jedoch eher eine hilfreiche Basis für das entgegengebrachte Vertrauen denn eine Notwendigkeit für die Analyse, zumal eine nicht-heterosexuelle Verortung nicht umgehend zur Reflexion der Kontexte führt. So weiß die lesbische Forscherin zwar vielleicht um das Gefühl, sich immer wieder neu outen zu müssen und immer wieder mit Heteronormativität konfrontiert zu sein – sie besitzt einen Wissensvorsprung –, doch ihre Outing-Erfahrungen können extrem von jenen der Befragten abweichen, insbesondere in intersektionaler Perspektive. Zugleich mag beispielsweise eine heterosexuelle Forscherin, die eine schwere, aber nicht auf ersten Blick sichtbare Erkrankung hat, auch auf ihre Weise das Gefühl des Bloßgestellt-Werdens und Sich-erklären-Müssens kennen. Diese beiden Outings – als lesbisch oder als chronisch krank – sind strukturell verschieden, und dennoch verbindet sich hier situiertes Wissen. Solche Bezüge werden in einer rein identitätspolitisch, nicht intersektional angelegten Epistemologie ausgeblendet.

48 Vgl. Strauss 2004, 435.

49 »Allein aus der Zugrundelegung konstruktivistischer Annahmen ist ein Verzicht auf Kriterien nicht zwingend. Vielmehr stehen auch postmodern und konstruktivistisch geprägte Sozialforscher vor dem Problem, andere vom Wert und der Qualität ihrer Untersuchungen und Ergebnisse zu überzeugen. Auch die Tendenz, qualitative Forschung zunehmend als Kunstlehre oder ›Forschungsstil‹ (Strauss 1987, 1995) und weniger als formalisierbare Vorgehensweise aufzufassen, entbindet nicht von der Anwendung der Bewertungskriterien. Diese sollten vielmehr solchen Entwicklungen in der qualitativen Forschung gerecht werden. […] Die Ergebnisse qualitativer Arbeiten werden als Produkte verschiedener Entscheidungs- und Konstruktionsleistungen innerhalb des Forschungsprozesses aufgefasst und bewertet.« Steinke 2013, 322. Zur Kritik am Konzept der Objektivität: »Sandra Harding (1991) hat mit ihrem Konzept der Strong Objectivity argumentiert, dass erst eine solche Selbstpositionierung von ForscherInnen es ermögliche, Forschungstexte auf einer informierten Grundlage zu beurteilen (S. 152–153). Die Stigmatisierung einer solchen Haltung von Seiten traditioneller Wissenschaftsdiskurse als unwissenschaftlich verschleiere den historisch und soziologisch kontextuellen Charakter allen Wissens. Auf eine ähnliche Art argumentiert Donna Haraway (1991). Für sie stellt Objektivität weniger ein epistemologisches, als vielmehr ein ethisches und politisches Problem dar.« Klesse 2007, 40–41.

50 So brachte ich als eigenes Vorwissen von Beginn an machtanalytische Konzepte wie Heteronormativität und poststrukturalistische Epistem- und Diskurstheorie in das Projekt ein. Zu den Voraussetzungen für eine ethische Forschung vgl. Levy und Johnson 2012, 136–139.

4.2 Methode

Folgend erläutere ich das konkrete Vorgehen meiner Forschung, zuerst der Interviewerhebung (Kap. 4.2.1) und anschließend der Auswertung und ihrer Darstellung (Kap. 4.2.2).

4.2.1 Das Interview

Der Studie liegen zwölf Interviews zugrunde. Der Auswertung lagen außerdem Telefonprotokolle und zusätzliche von den Befragten übermittelte Dokumente, etwa Zeitungsartikel, zugrunde.[51]

4.2.1.1 Die Kontaktaufnahme

Die Kontaktaufnahme erfolgte über einen Aufruf, in dem das Erkenntnisinteresse kurz dargelegt und die Frage formuliert wurde, ob sich der_die angeschriebene Pfarrer_in zu einem etwa zweistündigen, selbst gesteuerten Interview bereit erklären möchte.[52] Dieser Aufruf wurde über die Netzwerke der Ökumenischen Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche (HuK), Maria und Martha (MuM), private Netzwerke und schwul-lesbische Konvente und nach dem Schneeballprinzip verbreitet.[53] In den Netzwerken nahm ich Kontakt zu sogenannten Gatekeepern auf, zum Teil durch persönliche Gespräche und die Vorstellung meiner Person. Diese leiteten meinen Aufruf an potenzielle Interviewpartner_innen weiter. Zudem knüpfte ich auf Veranstaltungen, zum Beispiel Tagungen zu Transgeschlecht oder Ehesegnungen gleichgeschlechtlicher Paare, Kontakte zu Personen, die meinen Aufruf weitergaben.[54] Durch den Schneeballeffekt konnten auch Personen erreicht werden, die sich nicht in den besagten oder ähnlichen Netzwerken und Gruppen bewegen, und so das Sample erweitert werden.

Mit den Pfarrer_innen, die sich auf den Aufruf hin meldeten, vereinbarte ich einen Telefontermin, um Fragen zu klären sowie gegebenenfalls einen Termin für das Interview auszumachen.[55] In diesem Telefonat wurden die Betreffenden genauer über das

---

51 Angesichts der Vielzahl von lgbtiq* Pfarrpersonen in der EKD und der entsprechenden Vielzahl an Perspektiven erscheinen zwölf Interviews unter Umständen gering. Der Wunsch nach einer vollständigen Erfassung widerspräche gleichwohl der Annahme der grundsätzlichen Differenz der unter dem Umbrella-Terminus zusammengefassten Individuen und Geschichten.

52 Aufruf im Wortlaut und in den veränderten Fassungen im Appendix.

53 Zum Snowball-Sampling in Ergänzung zum theoretischen Sampling vgl. Przyborski und Wohlrab-Sahr 2014, 184–185.

54 Kontaktpersonen waren dabei auch Personen, die – mitunter in einem nicht-universitären Kontext – durch mich von meinem Forschungsthema hörten und den Kontakt zu einer ihnen bekannten Pfarrperson herstellten. Um keine ungewollten Outings zu provozieren, hakte ich, sobald jemand von einer_m potenziellen Interviewpartner_in erzählte, ein und bat darum, den Namen und die Gemeinde nicht zu nennen; stattdessen regte ich an, der entsprechenden Person den Aufruf weiterzuleiten, damit diese sich freiwillig zurückmelden konnte. Dies ist in allen Fällen auch geschehen.

55 Da gerade Pfarrer_innen mitunter zeitlich sehr belastet sind, war mit längeren Wartezeiten bis zum Interviewtermin zu rechnen. Alle zeigten sich jedoch sehr erfreut über die Möglichkeit der Teilnahme und waren bereit, einen längeren Zeitraum für das Interview einzuräumen. Die hohe Bereitschaft und die wenigen Absagen nach Vereinbarung des Interviewtermins stehen im Kon-

Format der Studie aufgeklärt: Allen Befragten wurde mitgeteilt, dass sie gebeten werden, aus ihrer Lebensgeschichte zu erzählen, dass ich diese mit einem Aufnahmegerät aufnehmen, im Anschluss transkribieren und analysieren werde. Den spezifischen Erzähleinstieg für das eigentliche Interview gab ich jedoch nicht vorab bekannt.

Einige Pfarrer_innen, die anfänglich interessiert waren, sagten aufgrund des Formates der lebensgeschichtlichen Erzählung ab. Andere sahen sich gerade durch dieses Format zum Mitmachen motiviert – sie gaben indessen an, quantitativ-statistischen Erhebungen zu misstrauen.

Über den gesamten Forschungsprozess hinweg waren die Teilnehmenden eingeladen, eigene Fragen einzubringen. Manche machten nach den Interviews davon Gebrauch und schickten mir weitere Informationen zu. Die Teilnahme an der Studie zu widerrufen, war jederzeit möglich und vertraglich zugesichert.[56]

Die Pfarrer_innen baten mich für die Interviews meist zu sich nach Hause oder in ihr Geschäftszimmer. Die einzige Voraussetzung, die ich hinsichtlich des Raumes genannt hatte, war, dass es sich um einen ruhigen Ort handeln sollte, an dem wir eine Weile ungestört reden konnten. Nahezu alle Gespräche fanden letztlich auf Wunsch der Befragten im privaten Bereich der Pfarrer_innen statt, nur drei in Dienstzimmern. Dabei war in zwei Fällen das Dienstzimmer Teil des Wohnbereichs (Pfarrhaus); im dritten Fall bevorzugte die betreffende Pfarrerin das Dienstzimmer, da sie kein Pfarrhaus bewohnte und die gemeinsame Wohnung ihrer Partnerin als Arbeitsort diene, bedauerte dies aber. Die für die Untersuchung relevante Frage nach der Trennung zwischen Privatem und Beruflichem machte sich also bereits im Setting, bei der Wahl des Interviewortes durch die Interviewten, bemerkbar.

4.2.1.2 Das theoretische Sampling

Entscheidend für die Auswahl der Interviewpartner_innen waren folgende Kriterien: Sie durften mit der Interviewerin nicht bekannt sein[57], sollten sich selbst dem LGBTIQ*-Spektrum zuordnen und freiwillig und gerne Auskunft zu persönlichen Themen geben. Da es sich um sehr sensible und persönliche Themen handelt, war eine positive Grundeinstellung der Interviewpartner_innen bezüglich ihrer Befragung unbedingt nötig.[58]

---

trast zu den von Schomers geschilderten Erfahrungen. Bei einer empirischen Studie zu Coming-out verzeichnete sie viele Absagen aufgrund von mangelndem Vertrauen, Befürchtungen und auch Ängsten vor Empirie. Die Gründe hierfür lassen sich nur vermuten. Sehr häufig begegnete mir in den E-Mail-Antworten meiner (potenziellen) Interviewpartner_innen die von diesen wahrgenommene Relevanz meiner Studie: »Diese wichtige Studie, die Sie machen.« Sie hatten womöglich das Gefühl, an einem für Kirche und Theologie relevanten Forschungsprojekt mitwirken zu können. Vgl. Schomers 2018, 152–153.

56 In einem Fall geschah dies aus persönlichen Gründen der befragten Person.

57 Aus einer Bekanntschaft zwischen Interviewer_in und Interviewter_m ergeben sich maßgebliche Probleme für die Auswertung narrativer Interviews: Zum einen werden Dinge unter Umständen aus Gründen der Scham oder Angst nicht genannt, zum anderen ist zu vermuten, dass viele Dinge nicht benannt werden, da sie als bekannt vorausgesetzt werden. Beides führt dazu, dass sie nicht in die Auswertung eingehen können. Vgl. Krohn 2011, 48; Przyborski und Wohlrab-Sahr 2014, 59.

58 Vgl. Küsters 2009, 54.

Die Auswahl der Interviewpartner_innen geschah mittels minimaler und maximaler Kontrastierung im Rahmen eines theoretischen Samplings.[59] Ein statistisches Sampling passte nicht zur prozessorientierten Datenerstellung und zur gewählten theoriegenerierenden Methodik. Gleichwohl wurde das Sample durch bereits festgestellte Kontraste vorab gegliedert. Zu einem derartigen Einstieg ins Sample schreiben Wohlrab-Sahr et al.: »Theoriegenerierung beginnt nicht erst *nach* den ersten Erhebungen, sondern schon bei der ersten theoretischen Durchdringung des Forschungsgegenstandes.«[60]

So war von Beginn an vorgesehen, dass Pfarrer_innen verschiedener Generationen (maximaler Kontrast) und innerhalb einer Generation (minimaler Kontrast) befragt werden sollten. Dem Wunsch nach diesbezüglicher Streuung liegt die Annahme zugrunde, dass sich das Amt und dessen Verständnis für verschiedene Generationen unterschiedlich gestaltet, insbesondere vor dem Hintergrund veränderter Rechtsprechung und einer veränderten Akzeptanz von Homosexualität in Kirche und Gesellschaft. Es wurden Pfarrpersonen im Alter zwischen 29 und 68 Jahren befragt. In der Generation 29-39 wurden drei Personen, 40-49 wurden zwei Personen; 50-59 wurden vier Personen und 60-69 wurden drei Personen befragt.

Da die Unterschiede zwischen Parochie und Funktion wiederholt in der Pastoraltheologie zum Themenbereich Amt und Privatleben betont werden, war das Sample außerdem von Beginn an darauf ausgelegt, dass beide Amtstypen sowie Personen, die zwischen Parochie und Funktion gewechselt haben, vertreten sind. Zum Zeitpunkt des Interviews hatten sieben der Befragten ein Gemeindepfarramt bzw. eine Vikariatsstelle in einer Gemeinde und zwei eine Funktionspfarrstelle inne. Beide Pfarrpersonen auf Funktionsstellen waren vorher als Gemeindepfarrer_innen tätig. Drei waren im Ruhestand oder anderweitig nicht mehr im Pfarramt tätig, nachdem sie vorher ein Gemeindepfarramt geführt hatten.

Ebenso war von Beginn an vorgesehen, Pfarrer_innen unterschiedlichen Geschlechts und unterschiedlicher Geschlechtsidentität zu kontaktieren. Aspekte der geschlechtlichen Prägung sollten einbezogen sowie ein ausgewogenes Verhältnis cisgeschlechtlicher Männer und Frauen geschaffen werden. Hintergrund ist die Erkenntnis der feministisch orientierten Pastoraltheologie, dass es deutliche Unterschiede in der Wahrnehmung des Amtes zwischen Männern und Frauen gibt.[61] Zudem sollte das Sample nicht allein cis- und endo-, sondern dezidiert auch trans- und intergeschlechtliche Realitäten repräsentieren.[62] Daher wurde aktiv nach entsprechenden Interviewpartner_innen gesucht. Auch wenn nicht angestrebt wurde, das gesamte LGBTIQ*-Spektrum abzudecken, ist es doch auffällig, dass intergeschlechtliche, nicht-binäre und bi-/pansexuelle Pfarrer_innen in der Erhebung fehlen. Dass es mir trotz mehrfacher Versuche und gezieltem Ansprechen von Organisationen nicht gelang, für diese Identifizierungen ausreichend Interviewpartner_innen zu finden, ist bereits ein Teil des Ergebnisses –

59 Zum Vorgehen des theoretischen Samplings vgl. Flick 2014, 158–168; Przyborski und Wohlrab-Sahr 2014, 181.

60 Wohlrab-Sahr, Schmidt-Lux und Karstein 2009, 52 (Hervorhebung im Original).

61 Vgl. Enzner-Probst 1995, 190–198.

62 Zum Begriff: endogeschlechtlich bezeichnet nicht-intergeschlechtlich geborene Menschen.

und ruft Irritation hervor.[63] Eine gezielte Vernetzung intergeschlechtlicher oder nonbinärer Pfarrpersonen war mir zum Zeitpunkt der Erhebung nicht bekannt. Kritisch zu hinterfragen ist aber auch, wer sich von dem formulierten Aufruf (nicht) angesprochen fühlte, in welchen Umfeldern die Kontaktaufnahme (nicht) versucht und gestreut wurde und ob bi-/pansexuelle Pfarrer_innen eventuell gezielter hätten angesprochen werden müssen. Was bisexuelle, queere und nicht-binäre Pfarrpersonen anbelangt, erschwerte die Vorgabe, dass sie mir nicht bereits bekannt sein sollten, das Finden geeigneter Interviewpartner_innen; denn Personen aus mir nahen Netzwerken waren dadurch ausgeschlossen.[64]

Insgesamt gilt für diese Studie, was sich als generelle Tendenz der Studien zu LGBTIQ* ausmachen lässt: dass die Positionen lesbisch, schwul und binär-transgeschlechtlich dominant vertreten sind und fluide sowie changierende Identifizierungen unterrepräsentiert sind;[65] entscheidend ist dabei jeweils die aktuelle Selbstbenennung. Es wurden insgesamt fünf Frauen und sieben Männer befragt, jeweils vier bzw. fünf cisgeschlechtlich und eine_r transgeschlechtlich.[66] Zum Zeitpunkt des Interviews lebten alle in gleichgeschlechtlichen Beziehungen und/oder identifizierten sich selbst lesbisch oder schwul.

Als Erstzugang zum Feld wurde die Evangelische Kirche im Rheinland gewählt, da die Landeskirche bereits seit längerer Zeit gleichgeschlechtlich lebenden Pfarrer_innen den Dienst ermöglicht und bereits im Jahr 2000 die gottesdienstliche Begleitung gleichgeschlechtlicher Paare beschlussmäßig zugelassen hat; hier kann demnach auf einen vergleichsweise großen Zeitraum der Akzeptanz gleichgeschlechtlicher Beziehungen zurückgeblickt werden.[67] Zudem hatten sich bereits einige Interviewpartner_innen aus der EKiR gemeldet, die unterschiedlichen Generationen und Geschlechtern angehörten. Somit war eine Kontrastierung sowie eine erste Vergleichbarkeit durch ähnliche kirchenrechtliche Rahmenbedingungen gegeben. Während der Auswertung der ersten vier Interviews stellte sich heraus, dass das Landeskirchenamt in den Erzählungen eine wichtige Funktion einnahm: die Rückendeckung und Vermittlung gegenüber den Gemeinden. Die sächsische Kirche hingegen wurde immer wieder als Abgrenzungsfolie genannt. Diese Beobachtung führte im Sinne minimaler und maximaler Kontrastierung zur Erweiterung des Samples um Pfarrer_innen aus einer vergleichbaren Landeskirche (EVLKA), aus einer Landeskirche, die zwar von der Kirchenleitung liberal ausgestaltet

63 Ich suchte unter anderem über den Bundesverband »Intergeschlechtliche Menschen e.V.« sowie über private Kontakte nach Interviewpartner_innen.

64 Einige der interviewten Frauen sprachen davon, sich früher bisexuell verortet zu haben, aber grenzen sich jetzt von dieser Bezeichnung ab. Vgl. zu Bisexualität in der Forschung Rodríguez Rust 2009, 118–121.

65 Intergeschlechtliche Personen sind hier noch einmal anders zu verorten. Sie werden zum einen ebenfalls aufgrund des binär gegliederten Geschlechtersystems diskriminiert, ihre Diskriminierung enthält zudem weitere Aspekte; so sind unter anderem auch die schweren gesundheitlichen Folgen von ohne Zustimmung geschehenen medizinischen Eingriffen in der Kindheit relevant, die die gesamte Biografie beeinflussen können.

66 Ursprünglich war die Anzahl der cis Frauen und Männer nur um eine Person unterschieden, aufgrund des Rückzugs eines Interviews durch die Interviewte hat sich das Sample leicht verschoben.

67 Vgl. *Beschluss 42 der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 13.1.2000.*

wird, aber von der Gemeindestruktur ortsabhängig deutlich konservativ ausfällt (EKM), sowie aus einer weniger liberal eingestellten Landeskirche (EVLKS). Auf Sachsen fiel die Wahl aufgrund der besagten Abgrenzung während der ersten Interviews in der EKiR. Zudem konnte so auch der Lage von lgbtiq* Personen während des Theologiestudiums und/oder Pfarramts in der DDR sowie unterschiedlichen konfessionellen Prägungen (lutherisch/uniert) nachgegangen werden.

In der Auswertungsgruppe kam wiederholt die Frage auf, inwiefern die in den Interviews geäußerte Angst vor dem Berufsalltag und der Macht der Kirchenleitung bereits im Studium bei Vikar_innen ausgeprägt sei. Daraufhin kontaktierte ich gezielt Vikar_innen. So erweiterte sich das Sample während der Auswertung auf Pfarramtsanwärter_innen.[68] Zudem wurden Pfarrer_innen in den ersten Amtsjahren, vom Amt freigestellte und ebenso pensionierte Pfarrer_innen aufgenommen, um so die verschiedenen Lebensphasen vergleichen zu können.

Die Auswahl der Interviewpartner_innen ist unvermeidlich weniger variant als das Feld lgbtiq* lebender Pfarrer_innen insgesamt. Sie beschränkt sich auf Personen, die sich freiwillig gemeldet haben; es handelt sich also um Pfarrer_innen, die ein Interesse daran hatten, sich zu äußern und an der Debatte teilzunehmen sowie mit ihrer Persönlichkeit und Lebensgeschichte zu einem Forschungsvorhaben beizutragen. Eine Voraussetzung dafür war, dass sie genug Vertrauen in die Forscherin sowie nötigenfalls in den Anonymisierungsprozess mitbrachten. Pfarrer_innen, die ihre persönliche Geschichte aus verschiedenen Gründen nicht erzählen wollten, bleiben außen vor. Dies erklärt sich aus forschungspraktischen und verbietet sich zugleich aus ethischen Gründen. Aufgrund Letzterer wurden auch keinerlei Daten verdeckt erhoben.

4.2.1.3 Das Vorgehen im Interview

Die Interviews selbst wurden nach allgemein gültigen Vorgaben für die Führung narrativ orientierter Interviews gestaltet.[69]

Nachdem ich mich vor Ort eingefunden hatte, erzählte ich sehr knapp meine eigene Geschichte und wie ich zum Thema gekommen war, um so einen ersten narrativen Stimulus zu setzen und auf den biografischen Erzählfluss einzustimmen.[70] Im Anschluss

---

68 Gegen Ende der Forschung wurden noch zwei über die zwölf Interviews hinausgehende Gespräche geführt, die nicht transkribiert wurden und nur der Überprüfung und Einordnung der erhobenen Kategorien mit maximaler und minimaler Kontrastierung dienten. Diese Daten wurden mit MAXQDA innerhalb der Audiodatei codiert.

69 Zum konkreten Vorgehen in den einzelnen Phasen des Interviews (Smalltalk, Erzähleinstieg, Aufrechterhaltung der Erzählung, immanente und exmanente Nachfragen, Abrunden) vgl. Przyborski und Wohlrab-Sahr 2014, 67–74.

70 Exemplarisch für eine narrative Hinleitung in den Interviews: »*Ich dachte, hier ich sag nochmal kurz ein paar Worte zu mir (…) Ich hab in Marburg angefangen zu studieren. (…) Ähm, hab dann 'nen Auslandsjahr in Nottingham gemacht, in Hamburg weiter studiert und am Ende in Berlin, hab dann aber hier im Rheinland Examen gemacht. //mhm// Also ich komm ausm Rheinland. //mhm// (…) Und, wie bin ich, also ich bin zu dem Thema gekommen, weil ich in meinem Studium nichts dazu GEFUNDEN habe. Ich hab zwar extrem immer wieder zu Queer Theologie Sachen gefunden //mhm// und schon 'n paar einzelne Sachen //mhm// aber was mir gefehlt hat ist so, wie ist denn PFARRamt //mhm// und LGBT und was ist mit Leuten IM Pfarramt und da gabs relativ viel aus den USA, was aber ja andere Pfarramtssituationen sind //mhm////mhm////mhm// und fast nichts aus Deutschland. //mhm// Und auch nichts EKD internes. Gab*

erklärte ich die Art der Gesprächssituation und bat mein Gegenüber um seine_ihre Erzählung. Die Erzählaufforderung gelang in sämtlichen Fällen, und alle Befragten schilderten, mitunter nach einer anfänglichen Unsicherheit und kurzen Nachfragen, eine zusammenhängende Geschichte. Deren Länge fiel – auch abhängig von der Redefreudigkeit der Person – sehr unterschiedlich aus.

Zu Beginn jedes Interviews ordneten die Befragten auf je eigene Art den Raum für die Erzählung und sprachen die Macht- und Wissensverhältnisse zwischen uns an.[71] Exemplarisch lässt sich dies an einem Ausschnitt des Interviews mit Frau Tohm zeigen. Im Hinblick auf eine geplante Publikation ihrer Memoiren will sie zunächst abklären, ob sie die Besitzrechte an ihrer Erzählung verliere. Noch im Modus des dialogischen Gesprächs – also vor dem dann folgenden monologischen Interviewstil – unterbricht sie mich, bevor ich die Erzählaufforderung genannt hatte, um diesen Aspekt zu klären. Hier wird deutlich, welche Unsicherheit die Aufforderung, die eigene Lebensgeschichte für eine wissenschaftliche Untersuchung zu erzählen, anstatt konkrete Fragen zu beantworten, aufwerfen kann. Nach der Klärung der Rechte an ihrer Erzählung versucht Frau Tohm, die Fragestellung noch einmal zu präzisieren und für sich greifbar zu machen – mein bewusst nicht auf Geschlecht und Orientierung fokussierter, sehr offener Einstieg irritierte sie offenbar, da sie um den allgemeinen Hintergrund der Studie wusste. Sie hat ein Interesse daran, dass ihre Erzählung meiner Forschung weiterhilft. Dieses Interesse ist recht typisch für narrative Interviews und sorgt zugleich dafür, dass die Befragten zwar eigene Schwerpunkte setzen, diese aber auch immer von sich aus mit dem Forschungsinteresse verknüpfen.

I: Ja. So. //Ja// Zu unserem Gespräch. Ich würde Sie gleich erstmal einfach um eine Erzählung bitten //Ja// und Sie GAR nicht unterbrechen, weil ich eben an Ihren Erfahrungs //schmunzelt// zusammenhängen interessiert bin und erstmal ganz offen das in den Raum stellen will und ich würde mir aber zwischendurch eventuell Notizen machen, wenn mir Fragen kommen, die ich dann noch, fragen kann. Eventuell im Auto.[72]
B: Na sagen wir mal so, wie lange soll ich denn erzählen?
I: So lange Sie Zeit und Lust haben erstmal. Zeit ist ja. Genau. Also wirklich. Sich den Raum nehmen zu erzählen. Das ist für mich das wichtigste erstmal einfach. Ihre Erzählung.
B: Wenn ich jetzt erzähle, (.) //mhm// also ich plane eventuell selber mal ein Buch raus zu bringen. //Ja// Dann darf ich das, was ich erzähle natürlich selber verwenden?
I: Natürlich! Auf jeden Fall!
B: Ja, na gut. Ist ja ganz wichtig.

---

manchmal noch so, ähm, freikirchliche Sachen, oder Einzelfallstudien //mhm// und hab dann immer wieder das gesucht und es hat mir PERSÖNLICH gefehlt, //mhm// auch ganz klar. //mhm// Genau, und so bin ich dazu gekommen.« T1, 1(2-16).

71 Zum Beispiel indem sie mich als Theologin ansprachen, dies aber nicht für sich in Anspruch nahmen; zugleich war ihnen ihr praktisch-pastorales Wissen, im Gegensatz zu meinem rein theoretischen, sehr bewusst.

72 Sie musste während des Interviews ihren Sohn abholen. Wir hatten daher abgesprochen hatten, die Fahrt für meine Nachfragen zu nutzen; die 45 Minuten für eine Strecke boten ein gutes Zeitfenster.

I: Ja natürlich. Sie haben dann ja noch das Transkript.[73] *Also vielleicht ist es auch ganz schön, wenn es schon einmal für Sie ((lacht))*
B: Genau.
I: Genau.
B: Genau.
I: Ne, auf jeden Fall. Und meine Bitte ist, dass Sie mal IHREN ganz persönlichen Weg in Pfarrberuf oder Pfarramt, wie Sie das setzen wollen, erzählen. //Atmet durch.// Und zwar dass Sie da anfangen, wo das für Sie anfängt. Und/
B: Das Thema Trans?
I: Ne, das Thema (.) der Weg ins, in den Pfarrberuf, ins Pfarramt. Mit allem, was dann für Sie dazu gehört. (.) Also das KANN das Thema Trans sein, das muss es nicht. Ne also, wie Sie sagen, das finde//
B: //ich fang einfach mal an so und hier//
I: //für mich relevant und das.//
B: Und dann gucken Sie mal, was Sie damit machen?[74]

Nachdem die Interviewpartner_innen ihre Erzählsequenz beendet hatten, stellte ich zunächst immanente, an der Erzählung und dem vorliegenden Leitfaden orientierte, dann exmanente Nachfragen; die Themen des Leitfadens wurden jedoch meist bereits in der jeweiligen Erzählung erwähnt.[75] Zur Erläuterung meines Fragestils folgt nun eine typische leitfragengestützte immanente Nachfrage aus dem Interview mit Frau Meinhard – ich wollte noch einmal auf den Stichpunkt des Leitfadens »Gemeinde« zu sprechen kommen:

Und Sie haben jetzt vorhin, ich, ich spring jetzt nochmal //jaja klar// zurück in der Geschichte, irgendwie, ähm, gesagt, also, im Funktionspfarramt haben Sie, oder in der Öffentlichkeitsarbeitsarbeitsstelle haben Sie sich überlegt, »vielleicht auch gar nicht Gemeindepfarramt« //mhm// Können Sie nochmal erzählen, wie es im GRUNDE dann dazu kam, dass Sie sich doch auf Gemeindepfarramtsstellen auch beworben haben?[76]

4.2.1.4 Die Transkription

Die Transkription habe ich selbst vorgenommen; sie erfolgte auf der leicht modifizierten Grundlage der erweiterten einfachen Transkriptionsregeln von Dresing und Pehl mit der Transkriptionssoftware »f4transcript«.[77] Da der Fokus der Auswertung auf den Inhalten der Redebeiträge lag und nicht auf der sprachlichen Ausformung, wurde die einfache

73 Ich bot allen Befragten an, ihnen das Transkript zukommen zu lassen – etwa die Hälfte nahm dieses Angebot an, die andere Hälfte hatte kein Interesse daran, meldete aber Interesse an der fertigen Arbeit an.

74 T6, 2(30)–4(1). B = Befragte, I = Interviewerin.

75 Ein Kolon ist eine klare Anzeige des Endes der Erzählung, wie: »Soweit erstmal?« oder »Ja, und da bin ich nun.« Vgl. Przyborski und Wohlrab-Sahr 2014, 85.

76 T5, 21(16-20).

77 Dresing und Pehl 2015, 21–23. Przyborski und Wohlrab-Sahr nennen als Gütekriterien für die Transkription: Praktikabilität; Ausbaufähigkeit und Flexibilität; Erlernbarkeit; Lesbarkeit; Przyborski und Wohlrab-Sahr 2014, 166–167.

Transkription gewählt, die eine erhöhte allgemeine Lesbarkeit bietet, aber dennoch längere Pausen und den allgemeinen Sprachfluss aufnimmt.[78] Entsprechend wurden auch den Erzählfluss erhaltende Laute im Interview (zum Beispiel »Mhm«) für die Darstellung teils gekürzt. Zur besseren Anonymisierung und da sie von geringer inhaltlicher Relevanz waren, wurden Dialekte sprachlich geglättet. Ebenfalls wurden zur Anonymisierung sämtliche Eigennamen und Ortsnamen sowie weitere identifizierende Inhalte wie vorherige Berufe geändert. Dabei wurde darauf geachtet, eine vergleichbare Ortsgröße und einen vergleichbaren Kontext zu wählen.[79] In seltenen Fällen kann im Rahmen der vorliegenden Darstellung eine Auslassung zum Zwecke der Anonymisierung notwendig sein, wenn der Ausdruck eine eindeutige Identifizierung zulässt und nicht anderweitig anonymisiert werden kann. In diesen Fällen wird die Auslassung, ebenso wie Auslassungen zur Kürzung der Zitate, mit […] gekennzeichnet.

4.2.2 Die Auswertung der Interviews

Im Folgenden gehe ich auf die Problematik der Vergleichbarkeit von Biografien ein (Kap. 4.2.2.1) und erläutere, wie ich den Forschungsprozess in dieser Arbeit darstellen werde (Kap. 4.2.2.2).

4.2.2.1 Komparation von Biografien

Die Auswertung zielte nicht auf eine repräsentative Darstellung oder eine Aufdeckung von Korrelationen, sondern auf eine Rekonstruktion der Sinnstrukturen der Befragten. Die Auswertung erfolgte – wie im Kapitel zur Methodologie erörtert – im Stil des konstanten Vergleichs.[80] Dies geschah prozessual mit der GTM; dabei ging es nicht darum, bestimmte Regeln strikt zu befolgen, sondern sie als Orientierung zu nutzen und im Hinblick auf die konkrete Studie zu modifizieren.[81] Von besonderer Bedeutung waren die von mir über den gesamten Forschungszeitraum verfassten Memos: Sie ermöglichten es mir, auch einige Zeit später noch einfach auf meine Gedanken zurückgreifen zu

78 Bei dieser wird wörtlich, nicht lautsprachlich transkribiert. Dabei wird sprachlich geglättet und die Interpunktion zur besseren Lesbarkeit angepasst. Brüche im Sprachfluss unter einer Sekunde werden mit, dargestellt, Brüche in Worten mit /. Pausen werden mit (.), (.), (…) gekennzeichnet, wobei die Punkte die Länge der Pausen anzeigen: ein Punkt für eine Sekunde. Sprecher_innen werden mit I (Interviewerin) und B (Befragte_r) benannt. Sprecher_innenwechsel im Flusstext, zum Beispiel bei geäußerter Zustimmung, werden mit // gekennzeichnet. Parallel gesprochener Text wird mit // gekennzeichnet und, sofern es längere Unterbrechungen sind, untereinander gesetzt. Besonders betonte oder ungewöhnlich laut gesprochene Worte werden GROßGESCHRIEBEN. Emotionale nonverbale Äußerungen der sprechenden Person werden in doppelte Klammern gesetzt: ((lachen)), die der zuhörenden Person in doppelte Schrägstriche: //lachen//. Unverständliche Worte werden durch (unv.) gekennzeichnet. Im Interview wiedergegebene gesprochene Rede wird, sofern dies sprachlich oder syntaktisch erkennbar war, mit « dargestellt.

79 An einer Stelle geht es um ein hohes Kirchenamt, dort erfolgt die Anonymisierung durch Auslassung.

80 Vgl. Przyborski und Wohlrab-Sahr 2014, 204–206.

81 Vgl. Strauss 2004, 436–437.

können, und waren ein wichtiger Teil der Verschriftlichung der Theorie.[82] Sowohl die Codierung der Transkripte, das Verfassen der Memos, ebenso wie die Kategorisierung geschah mithilfe der Software MAXQDA.[83]

Eine Grundannahme der GTM ist, dass es Zusammenhänge zwischen Handlungsphänomenen gibt, mit denen das jeweilige Feld gegliedert und systematisiert werden kann. So zeigten sich in den offenen Codings Phänomene, die zu Kategorien zusammengefasst werden konnten – über verschiedene Interviews hinweg. Am Beispiel des Coming-outs lässt sich ein solcher Gliederungsprozess exemplarisch erläutern. Sicherlich ist jedes Coming-out einzigartig; dennoch weisen Coming-outs häufig einige gemeinsame Phänomene auf, beispielsweise vergleichbare Gefühle vor dem Coming-out. Diese Gefühle variieren in ihrer Art, aber auch in ihrer Stärke: Sie reichen von der Freude der Zugehörigkeit, es einem schwulen guten Freund zu erzählen, bis hin zur tiefen, existenziell bedrohlichen Angst, es ablehnenden Eltern oder Arbeitgebern zu erzählen. Diese sehr unterschiedlichen Gefühle weisen, je nach Kontext und Interaktion, Gemeinsamkeiten auf: Allen zu eigen ist, dass die Gefühle bereits im Vorfeld zum Coming-out, bei der Imagination der Erzählung der eigenen Sexualität, entstehen. Damit ist eine Kategorie gefunden, die allen Coming-outs – im untersuchten Feld – gemeinsam ist. Diese folgt möglicherweise ähnlichen Strukturen und Konsequenzen; vorstellbar ist etwa, dass Personen, wenn ein Outing mit Angst verbunden ist, sich ihr Vorgehen im Vorfeld gründlich überlegen, dass dieselben Personen aber, wenn sie sich in einer freudigen Situation diesbezüglich befinden, spontan und ungeplant über ihr Begehren sprechen. So kann auch die Art des Outings Rückschluss auf die Gefühle geben. Anhand dieses einfachen Beispiels soll illustriert werden, wie aus derart unterschiedlichen Daten wie Lebensgeschichten letztlich theoretisch fundierte Aussagen über einen Gegenstand – im Beispiel: Handlungsweisen im Coming-out – getroffen werden können. Ebenso könnte etwa der Bereich des Zeitrahmens, in dem ein Coming-out stattfindet, strukturiert werden.

Meine Interviewpartner_innen stellten mir sehr häufig die Frage, wie man mit dermaßen unterschiedlichen Daten arbeite. Es war zudem auffällig, dass einige ein deutliches Unbehagen gegenüber statistischen Untersuchungen äußerten. Ich vermute, beidem liegt eine Angst vor Verallgemeinerungen und Pauschalaussagen zugrunde.

4.2.2.2 Die Darstellung des Forschungsprozesses und der Ergebnisse

Wie beschrieben sind die einzelnen Schritte des Codierens nicht immer strikt konsekutiv und voneinander zu trennen; dies wirkt sich auf die Darstellung aus, da nicht der gesamte zirkuläre Prozess abgebildet werden kann. Die selektive Plausibilisierung benötigt jedoch eine intersubjektive Nachvollziehbarkeit. Während der Analyse bedeutete das, dass insbesondere Gruppenauswertungsverfahren genutzt wurden.

Um die Ergebnisse der Studie nun nachvollziehbar zu gestalten, wähle ich eine gegliederte Darstellung. Auch wenn es bei lebensgeschichtlichen Erhebungen naheliegt,

82 Zu Memos als Grundprinzip der GTM: Przyborski und Wohlrab-Sahr 2014, 199–200. Zur Nutzung von Memos bei der Verschriftlichung vgl. Kuckartz und Rädiker 2020, 110.

83 Zur Nutzung von MAXQDA in der Auswertung qualitativer Interviews vgl. Kuckartz und Rädiker 2020; Kuckartz und Rädiker 2020; Rädiker und Kuckartz 2019.

mit Fallerzählungen zu arbeiten, habe ich mich gegen eine solche Darstellung und stattdessen für eine abstrakte, bündelnde Form anhand der Kern- und dazugehörigen Subkategorien entschieden, denn zum einen ist die Anonymisierung der Daten so leichter zu gewährleisten und zum anderen werden so eine klare Strukturierung und die Theoriebildung unterstützt.[84] Darüber hinaus werden somit im Sinne der Fragestellung die gefundenen Strukturen fokussiert erarbeitet und nicht die einzelnen Lebensgeschichten ins Zentrum der Arbeit gestellt. Auch die Bezugnahme auf die Daten muss dem Kriterium der Anonymität Rechnung tragen; so werden mitunter Erzählungen paraphrasiert oder auf weitere vergleichbare Stellen verwiesen, ohne diese im Wortlaut zu zitieren. Die entsprechende Stelle im Interview wird in den Fußnoten vermerkt.

Zuerst eröffne ich in Kapitel 4.3 das Forschungsfeld und dokumentiere allgemeine Beobachtungen zum Kontext der Interviews. Da die erarbeitete, in Kapitel 5 und 6 dargelegte Theorie einen hohen Abstraktionsgrad besitzt und sich damit von den langen Erzählungen der Interviews stark abhebt, erfolgt dort ein kurzer Überblick entlang der Themen des Leitfadens. Durch die Einordung der Daten sollen die Nachvollziehbarkeit und die Kohärenz der entwickelten Theorie erhöht werden. Im Anschluss daran werden in Kapitel 5 die zentralen Beobachtungen und Konzepte abgeleitet und erklärt sowie theologisch und theoretisch rückgebunden. In der Darstellung der Kategorien werden einzelne Interviewausschnitte genau ausgelegt, weitere Belege jedoch nur noch kurz oder paraphrasierend angeführt. Die abschließende Theorie wird in Kapitel 6 dargestellt und in Kapitel 7 im Blick auf ihren Einfluss in theologische Debatten vertieft. Abschließend wird in Kapital 8 herausgearbeitet, welche Themen sich in den Daten ebenfalls anboten, aber nicht im Fokus dieser Arbeit standen. Die Darstellung der genutzten sozialwissenschaftlichen Theorien ist dem Grundsatz der Grounded Theory entsprechend gewählt worden; die Einführung der genutzten Theorien erfolgt daher nicht bereits in diesem Kapitel, sondern analog zum Forschungsprozess erst nach der Darstellung der empirisch aufgefundenen Strukturen und Differenzierungen. Diese werden durch Hinzunahme jener abschließend systematisiert.

4.3 Das Forschungsfeld

Auch wenn vor dem Hintergrund der oben genannten Erwägungen keine ausführlichen Falldarstellungen erfolgen, skizziere ich im Folgenden das Forschungsfeld, um eine bessere Nachvollziehbarkeit und Lesbarkeit der in Kapitel 5 erfolgenden kategorisierenden Einordnungen zu ermöglichen.

4.3.1 Die interviewten Pfarrpersonen

Ich fragte meine Interviewpartner_innen nach ihrem Alter, ihrem Geschlecht, Pronomen und Selbstbezeichnungen ihres Begehrens. Die Interviewten werden hier und in

84 Zum Teil wird aufgrund der Eigenheiten von biografischen Details keine vollständige Anonymisierung zu gewährleisten sein. Die Interviewten wurden darüber aufgeklärt. Die Pseudonymisierung und die Kürze der Interviewausschnitte dienen dazu, die Wiedererkennung zu verringern.

der Darstellung entsprechend mit der von ihnen gewählten Selbstbenennung und den Angaben *zum Zeitpunkt des Interviews* benannt. Da die Erhebung bereits zurückliegt und die Deutungshoheit bei den Befragten liegt, wird diese hiermit bewusst als kontingent markiert.

Auch für Personen, über die berichtet wurde, sind die gewählten Bezeichnungen übernommen worden. Die Bezeichnungen der Partner_innen, ob beispielsweise von der Ehefrau oder der Freundin gesprochen wird, lassen daher nicht auf die Rechtsinstitution der jeweiligen partnerschaftlichen Bindung schließen.

Die biografischen Angaben sind aus Anonymisierungszwecken verändert worden und sollen in der folgenden Darstellung nur der Nachvollziehbarkeit der Lebensverhältnisse und der Kontrastierung des Samples dienen. Da keine Fallstudien erarbeitet wurden, dienen die Kurzbiografien nicht der Analyse.

Pfarrer Zechau befindet sich aufgrund einer Erkrankung im vorgezogenen Ruhestand, er ist Anfang 60 und cisgeschlechtlich. Bis zu seinem Ruhestand hat er als Krankenhausseelsorger gearbeitet, nachdem er sein Gemeindepfarramt aufgrund einer Abberufung nicht fortführen konnte. Sein Ehepartner ist einige Jahre vor unserem Interview verstorben. Die Themen Alter, Krankheit und Schwulsein nehmen einen deutlichen Anteil seiner Erzählung ein.

Pfarrer Thomas arbeitet als Krankenhausseelsorger in einer westdeutschen Großstadt. Hier hat er seine berufliche Erfüllung gefunden und vermisst sein altes Gemeindepfarramt nicht. Auch er wurde aus diesem abberufen. Er lebt und wohnt seit vielen Jahren mit seinem Mann zusammen, ein Kind aus seiner vorherigen Ehe mit einer Frau lebt ebenfalls dort. Er ist Mitte 50 und cisgeschlechtlich.

Pfarrer Schmeln befindet zum Zeitpunkt des Interviews bereits seit drei Jahren im Ruhestand. Sein Examen hat er noch in der DDR gemacht. Vor seinem Ruhestand hat er in verschiedenen Pfarrämtern (Funktion und Parochie) gearbeitet und zeitweise mit seinem Partner im Pfarrhaus auf dem ostdeutschen Land gelebt.

Pfarrer Müller ist kurz vor der Wende in der DDR geboren und sieht seine eigene Sozialisierung deutlich vor dem Hintergrund einer Ost-Sozialisation. Herr Müller ist Ende 30 und Gemeindepfarrer in einer Großstadt. Er ist cisgeschlechtlich und in einer langjährigen Partnerschaft. Allerdings leben sein Partner und er nicht gemeinsam im Pfarrhaus, da dies durch Gemeinde und Landeskirche nicht ermöglicht wird.

Pfarrer Plein ist Mitte 50, cisgeschlechtlich und Gemeindepfarrer in einer Großstadt in Westdeutschland und lebt bereits viele Jahre gemeinsam mit seinem Mann im Pfarrhaus. Sein Partner nimmt sowohl am evangelischen als auch katholischen Gemeindeleben teil.

Pfarrer Stake ist Anfang 30, Gemeindepfarrer auf dem Land und lebt gemeinsam mit seinem Partner im Pfarrhaus. Der Gemeinde ist zum Zeitpunkt des Interviews seine schwule Partnerschaft bekannt, jedoch nicht seine Transgeschlechtlichkeit.

Vikar Werner ist Ende 20, cisgeschlechtlich und steht kurz vor Beendigung seines Vikariats in einer ostdeutschen Kleinstadt. Er ist nach der Wende groß geworden und sieht laut eigener Aussage seine Lebensgeschichte weniger vor dem Kontrast Ost-West als Land-Stadt und Bürgertum-Proletariat, da er selbst in einem ländlichen Arbeiter_innenumfeld groß wurde.

Pfarrerin Kentge ist Gemeindepfarrerin in einer westdeutschen Großstadt, cis, Ende 50 und bewohnt eine Dienstwohnung. Ihre langjährige Partnerin ist der Gemeinde bekannt und nimmt am Gemeindeleben teil. Aufgrund unterschiedlicher Lebensorte wohnen beide nicht gemeinsam.

Pfarrerin Meinhardt ist Anfang 50, cisgeschlechtlich, Gemeindepfarrerin auf dem Land und wohnt gemeinsam mit ihrer Frau in einer Wohnung im Gemeindegebiet. Dass das Paar zurzeit nicht im Pfarrhaus wohnt, liege daran, dass kein bewohnbares Pfarrhaus zur Verfügung stehe, was sie bedauere.

Pfarrerin Tohm ist Anfang 60, trans und seit vielen Jahren Gemeindepfarrerin auf dem Land. Sie lebt gemeinsam mit ihrer Frau im Pfarrhaus. Das Sorgerecht für ihre Kinder teilt sie sich mit ihrer Exfrau. Frau Tohm war vor ihrem Outing und ihrer Transition in derselben Gemeinde tätig.

Pfarrerin Schröder ist Ende 40 und führt eine Beziehung mit *Pfarrerin Becker*, die Anfang 50 ist. Beide cisgeschlechtlichen Frauen sind seit vielen Jahren ein Paar und leben in einer gemeinsamen Stadtwohnung. Das Zusammenleben im Pfarrhaus ist aufgrund der landeskirchlichen Beschränkungen nicht möglich.

4.3.2 Kontraste

Bereits vor der Erhebung waren Kontraste zwischen verschiedenen Orten und Pfarrämtern zu vermuten. Diese Zugänge zum Feld wurden im Laufe der Auswertung durch minimale und maximale Kontrastierung verfeinert und erweitert und werden folgend kurz skizziert.

4.3.2.1 Dorf und Stadt

Die Großstadt Berlin wurde in einigen Interviews – auch von denjenigen, die selbst in Städten arbeiten – als Abgrenzungsfolie genutzt. Neben der Bezugnahme auf meinen Wohnort als kommunikatives Mittel liegen hier möglicherweise auch Diskurse und Projektionen über das Urbane als anonymen Raum mit einer großen Freiheit des Individuums zugrunde.[85] Dabei beschrieben die städtischen Gemeindepfarrer_innen ihre Pfarrbezirke nicht grundsätzlich als Orte der Anonymität, sondern mehr als Binnenorte in der Großstadt.[86] Der Kontrast zwischen dem, was auf dem Land als akzeptiert gelte, und dem, was in der Stadt möglich sei, wurde vor allem von den auf dem Land tätigen Pfarrer_innen als Narrativ genutzt. Die in der Stadt Tätigen äußerten mitunter Bedauern für die Kolleg_innen auf dem Land, wodurch sie ebenfalls das Narrativ des urbanen Möglichkeitsraumes verstärken.

Grundsätzlich kann jedoch festgehalten werden, dass auch auf dem Land lesbische und schwule Paare, cis und trans Personen im Pfarrhaus leben und auch in den Gemeinden auf dem Land verschiedene Lebensentwürfe sichtbar sind. Vor diesem Hintergrund

85 Den Interviewpartner_innen war bekannt, dass ich in Berlin lebe. Die dichotome Unterscheidung von Urbanem und Provinziellem als Teil der binären Gliederung der Welt betont Sedgwick bereits als Teil markierender Kategorien. Vgl. Sedgwick 1990, 11.

86 Vgl. zu derartigen Mustern im urbanen Raum die Studie von Jens Adam, der mit Rückgriff auf Albrows Begriff der »Soziosphäre« derartige Strukturen in Schöneberg erforschte; Adam 2005.

scheint eher die persönliche Präferenz der Pfarrpersonen und die Prägung ihrer eigenen Kindheit und Jugend ausschlaggebend dafür zu sein, an welchen Orten sie sich wohlfühlen und ob sie sich zutrauten, auf dem Land zu leben.[87]

4.3.2.2 Funktionspfarramt und Gemeindepfarramt

In größeren Städten differenzieren sich die Gemeinden häufig inhaltlich aus und etablieren Schwerpunkte und Kerninteressen. Entsprechend ist zu vermuten, dass Menschen in der Stadt Gottesdienste und kirchliche Angebote auch nach Neigungen und Prägungen statt nur nach räumlicher Nähe besuchen.[88] Doch auch unter Funktionspfarrstellen gibt es deutliche Unterschiede. So ist die Gemeinde der Inhaftierten relativ gesehen über einen längeren Zeitraum konstanter als die Gemeinde auf einer Krankenhausstation, die keine Langzeitpflege beinhaltet. Das Jugendpfarramt betrifft nur eine bestimmte Generation, je nach Ort zudem auch nur ein bestimmtes Milieu.

Abgesehen von diesen Differenzierungen liegt der entscheidende Unterschied zwischen Funktions- und Gemeindepfarrämtern in der räumlichen Nähe der Pfarrpersonen zur Gemeinde. In den meisten Fällen leben Pfarrer_innen im Funktionspfarramt nicht vor Ort, verlassen die Gemeinde nach Feierabend und können weitgehend selbst darüber bestimmen, wie weit ihr Privatleben der Gemeinde bekannt ist. Im von der Gemeinde gestellten und verwalteten Pfarrhaus oder der Pfarrdienstwohnung stellen sich dagegen häufiger Fragen der Erreichbarkeit, Sichtbarkeit sowie der eigenen Abgrenzung. Auch wenn manche Interviewte aufgrund der klaren Grenzen das Funktionspfarramt vorzogen, war der häufiger genannte Grund für einen Wechsel aus der Gemeinde in ein Funktionspfarramt jedoch nicht die eigene Präferenz, sondern die Versetzung aufgrund der Situation in der Gemeinde oder sogar aufgrund von Abberufungen. Die Vermutung, dass lgbtiq* Pfarrpersonen eher dazu neigen, in Funktionspfarrämter zu gehen, konnte entsprechend weder bestätigt noch entkräftet werden. Für eine genaue Analyse müsste hierzu jedoch eine getrennte Studie erfolgen und eine Gesamtstatistik vorliegen.[89]

4.3.2.3 Kirchenbild

Ekklesiologische Vorstellungen prägen die Amtsverständnisse von Pfarrer_innen, ebenso wie die Amtsverständnisse umgekehrt die Vorstellung von Kirche beeinflussen.[90] Der

87 Auch das Land muss zudem bei einer gründlichen Analyse aufgeschlüsselt werden, in wohlhabendere, ärmere, kirchennähere, kirchenfernere Gebiete; Gebiete mit stärkerem Anteil an Landarbeitenden, stadtnahe Dörfer mit einem hohen Akademiker_innenanteil – eine gelungene Betrachtung der Kirchenbilder von Landpfarrer_innen im ostdeutschen Raum bietet Kerstin Menzel: Menzel 2018.

88 Vgl. zur inhaltlichen Profilierung von sogenannten Citykirchen und sozialräumlicher Segregation urbaner Gemeinden Eiffler 2020 sowie die allgemeine Einführung zu Kirche in der Stadt in: Kirchenamt der EKD 2007.

89 Da bisher – mit gutem Grund – weder die sexuelle Orientierung noch eventuelle Trans- und Intergeschlechtlichkeit von Pfarrer_innen erhoben wurde, kann auf eine solche Statistik nicht zurückgegriffen werden. Sofern die Pfarrer_innen eingetragene Lebenspartnerschaften eingegangen sind, liegt diese Information den Landeskirchenämtern vor, in Zukunft wird dies durch die Eheöffnung jedoch auch keine statistisch belastbare Größe mehr darstellen.

90 Darauf wurde bereits vielfach verwiesen. Kerstin Menzel arbeitet diesen Zusammenhang noch einmal gezielt heraus. Vgl. Menzel 2014.

Begriff Kirche wurde in den Interviews im Sinne von Institution und Verwaltungseinheit sowie der konkreten Ortsgemeinde und ihrer Gremien verwendet.

Die Interviewten nutzten dabei auffällig häufig das Narrativ einer bürgerlich-konservativen, mitunter antiquierten Kirche im Kontrast zu einer modernen, queeren, säkularisierten Umwelt.[91] In Kapitel 5.1.3 und 6.2.3.4 arbeite ich heraus, welche Funktion diese Trennung in den Gesamterzählungen der Befragten einnimmt. Vorerst ist festzuhalten, dass mit dem Aufmachen der emanzipierten säkularen Außenwelt zugleich das Bild einer antimodernen und antiemanzipatorischen Kirche geschaffen wird. Es wird auf den ersten Blick also kein positives Kirchenbild gezeichnet; bei genauerem Hinsehen zeigen sich jedoch auch sehr emanzipatorische und offene Kirchenbilder (Kap. 7). Gerade bei positiven Bezugnahmen auf christliche Religion und Traditionen schwingt auch ein anderes Kirchenbild mit. Diesem lagen jeweils Erzählungen von Erfahrungen zugrunde, in denen Gemeinde und Kirche als Möglichkeitsräume und Räume der Freiheit erlebt wurden. Ein positives Kirchenbild ermöglichte wiederum eine positive Bezugnahme auf die Institution und ihre Ämter, da diese auch einen Freiraum ermöglichen, erweitern und bewahren. Besonders trat dies in den Schilderungen des Kontaktes mit den Landeskirchenämtern in Krisen mit den Gemeinden hervor. Die jüngeren Pfarrpersonen schilderten mehrfach, dass sie sich durch die kirchenleitenden Stellen respektiert und gesehen fühlten und kontextbasiert individuelle Möglichkeiten erarbeitet wurden. Dies steht im Kontrast zu den Erfahrungen der älteren Pfarrer_innen, die noch Erfahrungen von gebotenem Stillschweigen und Zwangsversetzungen schilderten.

4.3.2.4 Kontakte zu anderen LGBTIQ*-Personen

Ebenso wie Kirchengemeinden vermitteln auch Communitys und Subkulturen ein Gefühl von Zugehörigkeit und Gemeinschaft.[92] Die Wahrnehmungen dessen können von gegenseitiger Unterstützung zu Konkurrenz reichen sowie Narrative von kollektiver Zugehörigkeit ebenso wie kollektivem Ausschluss liefern.[93]

---

91 Ich verstehe die Rolle dieser zugespitzten Aussagen in den Interviews. Inhaltlich kann ich dieser Polarisierung jedoch nicht folgen, denn weder ist in Deutschland allerorts eine säkularisierte Allgemeinheit anzunehmen, noch kann der kirchliche Raum rein als bürgerlich-konservativ dargestellt werden. Auf die theologischen Schwachstellen einer derart rigiden Trennung macht Gräb aufmerksam: »Es ist der Fehler aller die säkulare Unterscheidung von Kirche und Welt diastatisch erweiternden Theologie. Es ist der Fehler aller die hoch ambivalente Präsenz des Religiösen in der Gesellschaft übersehenden bzw. nicht ernst nehmenden Theologie. Denn eine solche Theologie wird immer mit kirchlich-statuarischen Vorgaben operieren, von dogmatischen Setzungen her denken und mit all dem dann eine ihr verständnislos gegenüberstehende ›Öffentlichkeit‹ traktieren.« Gräb 2016, 369.

92 Vgl. Bittner 2016. Bittner untersucht in ihrer Studie Szenenzugehörigkeiten und Gemeindezugehörigkeiten. Kirchen seien Kommunikationsgesellschaften (wie Szenen) und Wissensgesellschaften (wie Milieus und Schichten). Die Kirche habe zwar einen Zuwachs an Kommunikationsgemeinschaft, den Bittner eher einem »expressiven Individualismus« zuordnet, bleibe aber auch eine Wissensgesellschaft, womit sie sich von Szenen weiterhin unterscheide. Bittner 2016, 208.

93 Bittner erläutert, dass sich Szenen und Szenezugehörigkeit von der Zugehörigkeit zu traditionellen Formen der Vergemeinschaftung (Familie, Organisationen) unterschieden, sich beispielsweise die Form der Loyalität und Verpflichtung unterscheide, je nachdem worin die Identitätsbildung

> »In Szenen kommunizieren Menschen miteinander, gerade *um* in bestimmten Lebensphasen Gemeinschaft zu erleben und sich dabei ihrer Identität zu vergewissern. Szenen sind *Lebenswelten*, die vom Handeln ihrer Akteure bestimmt werden.«[94]

In den Interviews wurden kirchliche lgbtiq* Gruppen vorrangig als Orte der gegenseitigen Unterstützung dargestellt. Manche Interviewpartner_innen benannten hingegen in der Bezugnahme auf konkrete Subkulturen, wie schwule, queere und queer-feministische Szenen, eine deutliche Abwehr, insbesondere wenn es sich ihrem Gefühl nach um stark sexuell definierte Subkulturen handele. Mit der Betonung der eigenen Position außerhalb dieser Subkulturen wurde zugleich die eigene Position innerhalb der Mehrheitsgesellschaft geschärft.[95] Auf diese komplexen Verknüpfungen von Zugehörigkeit und Anerkennung in den Interviews blicke ich in Kapitel 5.1.3, 5.2 und 6.

---

geschehen sei. In Szenen würde das selbstbewusste Individuum gebildet, das eher den Werten der Szene als konkreten Inhalten verpflichtet sei. Bittner 2016.

94 Bittner 2016, 206–207 (Hervorhebung im Orignal).

95 So zum Beispiel: T5, 20(8-17). Zitat siehe Kap. 5.2.1.

5. Die Eigenwahrnehmungen der Pfarrpersonen

Mit der dargestellten Methode wurden in einer zirkulären Auswertung Schlüsselthemen erarbeitet, die über einen erhöhten Abstraktionsgrad verfügen und somit aus den konkreten Fällen heraus zu übergreifenden Strukturen führen. Die Kategorien entstanden durch die Strukturierung und Analyse aus Codes und tragen daher auch weiterhin die Namen der Codes (in diesem Absatz kursiv dargestellt). Folgende Kategorien werde ich in diesem Kapitel mit ihren zugehörigen Prozessen und Kontexten darstellen: zum einen die Kernkategorie der Aushandlungsprozesse um *Anerkennung und Sichtbarkeit* (Kap. 5.1), die sich aufgliedert in die Kategorien *Coming-out* (Kap. 5.1.1), *Berufsmotivation* (Kap. 5.1.2) und Thematisierung von *Sexualität* (Kap. 5.1.3); zum anderen die Kernkategorie *Zwei Welten* (Kap. 5.2). Diese Kategorie entstand aus dem In-vivo-Code *Zwei Welten* und bezeichnet in den Interviews beobachtete Prozesse der Strukturierung von Strategien der Wahrnehmung und Weltordnung und stellt damit eine Ausformung von Handlungsmacht (*Agency*) dar. Als Wahrnehmungsgliederung strukturiert die Kategorie die *Rollen* und Bereiche (Kap. 5.2.1.), den Umgang mit verschiedenen *Räumen* (Kap. 5.2.2) sowie die *Sichtbarkeit* der lgbtq* Orientierung (Kap. 5.2.3) und des *Körpers* (Kap. 5.2.4) im Pfarrberuf.

In diesem Kapitel werde ich die Kernkategorien mitsamt der dazugehörigen Subkategorien anhand von Interviewbelegen darstellen und explizieren. Im Fazit wird das pastorale Selbstverständnis zusammenfassend dargestellt (Kap. 5.3). In Kapitel 6 erfolgt dann eine durch die Kategorien inspirierte Theoretisierung der Felder *Anerkennung*, *Authentizität* und *Agency*. Diese drei Felder werden daher hier zwar bereits in der Auswertung der Interviews aufgezeigt, aber erst in Kapitel 6 theoretisch untermauert und ausgeführt.

5.1 Aushandlungsprozesse von Anerkennung und Sichtbarkeit

Durch alle Interviews ziehen sich Schilderungen von Aushandlungsprozessen. Zum Teil handelt es sich dabei um innere, sowohl bewusste als auch unbewusste Aushandlungsprozesse; zum Teil wurden Aushandlungen mit der Umwelt geschildert, die aber zugleich, da sie in der subjektiven Narration vorliegen, immer auch innere Aushandlungs-

prozesse aufzeigen. Dieser Befund muss in Beziehung zur gewählten Auswertungsmethode, der Grounded Theory Methodology, gesetzt werden; so geht es auch auf den Fokus der gewählten Methodologie zurück, dass ich verstärkt Aushandlungsprozesse beobachtet habe und hier den Schwerpunkt der Interpretation setze. Mit der GTM nämlich lassen sich insbesondere Prozesse herausstellen, während zum Beispiel Diskurse und latente Sinnstrukturen nicht primär erfasst werden.

Im Folgenden zeichne ich die drei signifikant heraustretenden Bereiche der Aushandlungsprozesse nach – in der Reihenfolge des Auftretens in persönlichen Biografien: Ich beginne mit den Erzählungen zum Coming-out, die in allen Interviews vorkamen und die biografischen Darstellungen deutlich gliederten (Kap. 5.1.1). Darauf folgt die Darstellung der Erzählungen, wie die Interviewten zum Pfarrberuf kamen, die sowohl ihre Motivationen als auch ihre Strategien zum Umgang mit auftretenden Spannungen bei der Berufswahl zeigen (Kap. 5.1.2). Das dritte hier vorgestellte Aushandlungsfeld ist schließlich der Umgang mit Sexualität bzw. dem Reden über Sexualität und Lebensformen im Pfarramt (Kap. 5.1.3).

5.1.1 Coming-out-Erzählungen – zwischen Sicherheit und Sichtbarkeit

Alle von mir interviewten Pfarrpersonen erzählen von sich aus und auf sehr ähnliche Art und Weise – teils sogar mit übereinstimmender Wortwahl – von der Erfahrung, dass sich das Coming-out ständig wiederhole und nie gänzlich abgeschlossen sei. Dabei scheint diese Erfahrung weitgehend von Alter, Geschlecht, beruflicher Position und Landeskirche unabhängig zu sein. Von dieser steten Notwendigkeit, sich selbst zu erklären, unterscheidet sich das Narrativ, ein Coming-out zu haben, als temporär begrenztes biografisches Ereignis.

Im Anschluss an die Darstellung des Kapitelaufbaus werde ich kurz die Funktion von derartigen Coming-out-Erzählungen benennen, um vor diesem Hintergrund die Erzählungen in den Interviews zu analysieren.

Das folgende Unterkapitel beinhaltet die Darstellung der Bewusstwerdung, des inneren Coming-out (Kap. 5.1.1.1), wobei ich die Erzählungen der transgeschlechtlichen Pfarrer_innen bewusst getrennt verhandele, da sich nur hier explizit Berufsbild und Coming-out vermischen. Auf die Schilderungen der inneren Aushandlungen folgen zwei Formen des äußeren Umgangs, die sich beide durch Nicht-Erwähnung auszeichnen, die »schweigende Marginalisierung« (Kap. 5.1.1.2) und das »Versteck« (Kap. 5.1.1.3). In den Interviews wurde deutlich der Wunsch geäußert, nicht »versteckt« zu leben. Dazu passend folgen in meiner Darstellung die Gründe für ein Coming-out in der Kirche (Kap. 5.1.1.4) sowie die Darstellung einer Coming-out-Strategie, die ich performativ-nonverbales Coming-out nenne und als eine spezifische Form des Informationsmanagements im Pfarramt deute (Kap. 5.1.1.5). Abschließend widme ich mich den Erzählungen in den Interviews, die davon handeln, dass die Pfarrpersonen ihr Coming-out nicht selbstbestimmt erlebten, sondern von schmerzhaften Outings durch Andere berichten (Kap. 5.1.1.6). Dies führt zur Beobachtung, dass in der Schilderung von Krisen und Momenten des Kontrollverlustes, als welche ich das unfreiwillige Outing einordne, von den Befragten narrativ Agency hergestellt wird (Kap. 5.1.1.7). Diese Agency bindet sich deutlich an die Gottesbilder der Befragten. So kann, über das Thema des Coming-outs

hinausgehend, aber auch gerade einhergehend mit Prozessen der Bewusstwerdung, gezeigt werden, dass Krisenerfahrungen in den Narrationen mit stärkenden Gottesbildern verbunden werden (*Die Gottesbeziehung*), die sich wiederum auf die Amtspraxis auswirken (*Die Auswirkungen des Gottesbildes auf das Pfarrbild*).

Coming-out-Erzählungen können als narratives Genre verstanden werden, dem eine gesonderte Funktion im Interview zukommt.[1] Die Befragten konstituieren mit der erzählbaren geteilten Erfahrung des Coming-outs die Zugehörigkeit zur kollektiven Identität LGBTIQ* und stellen ihre Erfahrungen in den Kontext queerer Coming-out-Erzählungen.[2] So wie das Vikariat und die Ordination klassische Teile der Erzählung der Pfarrbiografie sind, gehört das Coming-out zur Erzählung der eigenen LGBTIQ*-Biografie.[3] Coming-out-Erzählungen komme nach Woltersdorff zudem die Funktion zu, Wissen zu gliedern, Chronologie herzustellen – und sie beförderten Handlungsmacht.[4]

Angesichts dieser gesonderten Funktion von Coming-out-Erzählungen in den Interviews komme ich auf diese in Kapitel 6 unter dem Aspekt der narrativen Agency erneut

---

1 »Auch das Berichten über die eigenen Erfahrungen während des Coming-Out, beispielsweise in einem queeren Freundeskreis oder während eines Interviews, erfüllt mehrere Funktionen. Zum einen dient die Erzählung der Perspektivenfindung und psychischen Verarbeitung eigener Erfahrungen durch die Betroffenen als biografische Bedeutungszuweisungsinstanz, zum anderen werden über die Narrative auch szenenspezifische Sozialisationserfahrungen und Normen an nachfolgende Generationen vermittelt.« Schomers 2018, 179.

2 Die Wiedererzählung von Coming-out-Prozessen fügt sich in bestimmte Narrative des *Queer-Seins* ein; auch im Interview bestätigt sie ein Zugehörigkeitsgefühl sowie möglicherweise auch die Rechtfertigung der eigenen Position als Interviewte. Vgl. zur Verstrickung der Forschenden in die Coming-out-Thematik Woltersdorff 2005, 13–14.

3 Zwei meiner Interviewpartner_innen hatten bereits bei unserem ersten Telefonkontakt das Gefühl, sich mir gegenüber als »nicht richtig« (Wortlaut) schwul oder lesbisch outen zu müssen. Sie begannen dieses Outing beide mit den Worten »Ich muss Ihnen da aber noch etwas sagen« und erklärten mir, dass sie vor ihrer jetzigen Beziehung auch heterosexuelle Beziehungen geführt hätten und unsicher seien, ob sie damit überhaupt ins Sample passten. Als ich ihnen rückmeldete, dass ihre Lebensgeschichte in jedem Fall für meine Forschung interessant sei, schienen sie beruhigt. Erst nach den Vorgesprächen fiel mir auf, dass es sich auch bei diesen Zwischenfällen um Coming-out-Situationen gehandelt hatte. Beide Zwischenfälle beinhalteten, dass die sich Outenden von der Zuhörerin, mir, Anerkennung bekamen.

4 »Coming-out-Erzählungen deuten nicht nur gelebte Erfahrung, sie bringen sie auch erst im Wechselspiel mit dieser ›großen Erzählung‹ hervor und regulieren damit zugleich den Spielraum zukünftiger Handlungsmöglichkeiten. Diese große Erzählung über die kleinen Coming-out-Erzählungen ist bereits als eigene Coming-out-Erzählung angelegt und lautet ungefähr so: Vor 1969 lebte der Coming-out-Diskurs in versteckter Geheimniskrämerei, dann traute er sich an die Öffentlichkeit und das Coming-out hatte sein Coming-out. Dieser Prozess ist eine fortschrittliche Bewegung von der Lüge zur Wahrheit, unumkehrbar sowie allerorts und jederzeit geboten, also universell. Coming-out ist mithin das notwendige Schicksal einer ebenfalls universellen homosexuellen Identitätskategorie.« Woltersdorff 2005, 15. Eine aktuelle qualitativ-quantitative Studie zu den Coming-out-Verläufen Jugendlicher fertigte Krell im Rahmen der Pilotstudie »Lebenssituationen und Diskriminierungserfahrungen von homosexuellen Jugendlichen in Deutschland« an; Krell und Oldemeier 2017. Einen Überblick zu Coming-out-Forschungen im englischsprachigen Bereich gibt Manning 2015. Explizit mit trans Coming-outs beschäftigt sich die Publikation Vanderburg 2014.

zu sprechen. Es wird dabei zu sehen sein, dass insbesondere die nachfolgend gezeigten Krisennarrationen im Kontext des Coming-outs eine verdichtete Form der Narration darstellen; durch die Art der Erzählung kann Handlungsfähigkeit – in einer ansonsten sehr heteronom erlebten Situation – erlangt werden (Kap. 5.1.1.7). Des Weiteren ist zu sehen, dass die Krisenerzählungen rund um das Coming-out häufig Schilderungen positiver Gotteserfahrungen beinhalten, die sich ins Pfarrbild der Befragten einschreiben (Kap. 7). Entsprechend gilt für das Pfarrbild auch zwanzig Jahre später noch Söderbloms Befund, »daß lebensgeschichtliche und religiöse Veränderungsprozesse wie das lesbische Coming-out, sich dabei ganz offensichtlich wechselseitig beeinflussen«.[5]

5.1.1.1 Inneres Coming-out

Die von mir Befragten berichten davon, dass sie beim Gedanken an ein Coming-out in kirchlichen und pfarrberuflichen Kontexten begannen, gezielt Informationen in kirchlichen lgbtiq* Netzwerken und auf Kirchentagen zu suchen und zusammenzutragen. Die jüngeren Interviewten erzählen zudem von ihrer Vernetzung im Internet, die nicht auf kircheninterne Zusammenhänge beschränkt sei. Diese Informationssuche wird zum Teil als Erstbegegnung mit dem Themenkomplex LGBTIQ* erwähnt.[6] Damit zusammenhängend schildern sie den inneren Prozess, dem eigenen Begehren oder Geschlecht einen Namen zu geben und sich einer kollektiven Identität zuzuordnen, um sich selbst wieder als intelligibel und damit handlungsfähig zu erleben (Kap. 6.2.1.4 und 6.2.3).[7] Die Erzählungen weisen ähnliche Strukturen auf und legen daher die Vermutung einer diskursiv geprägten Wahrnehmung von Coming-out-Prozessen nahe.[8]

---

5 Söderblom 2002, 55. Vgl. zur Nähe von Coming-out-Erzählungen und biblischen Erzählungen Mackowiak und Marek 2007, 16.

6 Zur Informationssuche im Coming-out vgl. Schomers 2018, 210–213.

7 Coming-out-Prozesse werden gängig in verschiedene Phasen unterteilt, die sich grundlegend in zwei Phasen gliedern lassen: das innere Coming-out, welches ein »individuell unterschiedlich verlaufender Prozess der Entdeckung, anders zu sein als das Umfeld« ist, und das äußere Coming-out, die soziale Äußerung dieser Feststellung oder dieser Lebensrealität; Schomers 2018, 164–165, 178–179. Zu Stufenmodellen: Schomers 2018, 194–198. Vanderburg spricht im Rahmen des »Coming-out process« von »Coming-out to ourselves« und »Coming-out to others«; Vanderburg 2014. Derartige Modelle sind nicht als linear zu verstehen, und ein Coming-out kann selbstverständlich auch gänzlich anders verlaufen. Einteilungen in Phasen stellen somit nur eine grobe Orientierung dar; sie können sich für die analytische Einordnung eignen, sollten aber nicht als manifest betrachtet werden. In der vorliegenden Arbeit werden das innere Coming-out und das Coming-out im Familien- und Freund_innenkreis nur betrachtet, wenn sie für das Pfarramtsverständnis prägend waren. Im Interviewleitfaden wurde die Bewusstwerdung über die eigene Sexualität und/oder das Geschlecht aufgenommen, und im Interview wurde danach gefragt, um möglichen Zusammenhängen und Interferenzen von Bewusstwerdung und Berufswunsch nachzugehen. Es ging dabei um die Fragen, in welchem Zeitraum ihres Lebens die Befragten die Bewusstwerdung verorten, ob sie diese vor oder nach dem Berufswunsch orientieren und welche Zusammenhänge sie gegebenenfalls herstellen (vgl. Kap. 5.1.2).

8 Coming-out-Erzählungen werden mitunter auch in einer ritualisierten Form und religiös aufgeladen thematisiert. Woltersdorff analysiert zum Beispiel ausführlich die Nähe von Coming-out-Erzählungen zu Konversionserzählungen vor dem Hintergrund der jüdisch-christlichen Tradition der Autobiografie; Woltersdorff 2005, 108–113. Schomers argumentiert, dass insbesondere das innere Coming-out in Jugend oder Studium – also während des Eintretens in eine neue Lebensphase

Das Coming-out wird von mehreren Befragten als eine Art Wendepunkt geschildert und dient als narrative Gliederung der autobiografischen Erzählung; das zeigt sich etwa in Formulierungen wie »Hab da noch nicht gewusst, dass ich Frauen (.) LIEBE.« oder »Das heißt, ich war auch schon länger lesbisch«.[9] Da meine Eingangsfrage auf den Weg in den Pfarrberuf abzielte, ist dieser Befund interessant; es wäre zu erwarten, dass vorrangig Studienbeginn, Vikariat und Ordination zur narrativen Gliederung des Berufsweges genutzt werden, stattdessen finden sich häufiger Coming-out-Schilderungen als Erzählgliederung. Für die Wahrnehmung und Gliederung der persönlichen Geschichte ist das Coming-out im Schnitt vielleicht relevanter zu bewerten als die pfarramtlichen Wegstationen. Mit dem Coming-out erfolgt die Zuordnung zur kollektiven Identität LGBTIQ*. In Kapitel 6 stelle ich die These auf, dass die unterschiedliche Relevanzsetzung (LGBTIQ* und Pfarramt) mit der Form der zugehörigen Anerkennung zusammenhängt.

An einem Interviewausschnitt lässt sich exemplarisch zeigen, wie die Identität »Pfarrerin« und die Identität »Lesbe« in den Erzählungen verwoben sind.[10] Pfarrerin Kentge erzählt, dass sie beim ersten Kuss mit einer Frau einen Schreck verspürt habe, als sie erfuhr, dass sich die Frau, die sie küsste, als lesbisch bezeichnete. Vorher sei sie einfach in diese Frau verliebt gewesen und habe sie küssen wollen, ihr eigenes Begehren aber nicht benannt:

> *[…] saßen wir irgendwo auf irgendner Fete knutschend rum, und DANN hat sie gesagt, dass sie lesbisch ist und DANN war ich total erschrocken. //lacht// ((lacht)) […] Weil dieser Begriff für mich neu war, […] also es hat dann, es hat dann ungefähr drei Monate gedauert und dann konnt ich das auch so sagen. //mhm// Aber das glaub ich, also mindestens im ersten Jahr, aber eigentlich, ich glaub die, also, ich glaub, als ich im Juni, als wir Labrystheia gegründet haben, war ich auch schon lesbisch. Und im Juni war auch der CSD, Ende Juni war der damals schon in Berlin, das ging relativ sch/, aber es war erstmal ein Schrecken.*[11]

Mit dem Wort »lesbisch« veränderte sich offenbar Frau Kentges Selbstwahrnehmung und ihre eigene Identifikation: Dass ihr Gegenüber sich lesbisch nannte und nicht, wie von ihr angenommen, bisexuell, habe eine innere Auseinandersetzung angeregt.[12] Ge-

---

und der Verknüpfung heterogener Lebensphasen und Umgebungen – vor dem Hintergrund fehlender Initiationsriten auch als Neo-Ritus begriffen werden kann; Schomers 2018, 166–167.

9 T9, 4(26-27); T1, 10(12). Die in die Vergangenheit datierte Redewendung, das Coming-out gehabt zu haben, impliziert zwar einen Abschluss – letztlich aber muss ein Coming-out vor anderen ebenso wie die eigene Identifizierung wiederholt vollzogen werden. Wenn das Coming-out als abgeschlossener Prozess geschildert wird, geht es dabei, hier schließe ich mich Woltersdorff an, meist um die Erlangung eines kommunizierbaren Wissens über sich selbst: »Auf der Oberfläche verschwinden dann Coming-Out-Prozesse augenscheinlich. In dieser Perspektive erscheint Coming-Out als einmaliges Ereignis in der Vergangenheit: […] Dieses Wissen strukturiert aber die eigene und die fremde Wahrnehmung und wird verkörpertes Wissen.« Woltersdorff 2005, 137.

10 Da die Narration sehr lang ist, paraphrasiere ich weite Teile. Vgl. T1, 2(34)–7(4); 19(18)–20(11).

11 T1, 19(32)–20(11).

12 Die impliziten Annahmen über Bisexualität in Frau Kentges Erzählung werden hier nicht näher betrachtet, sind aber auffällig. Vgl. Fritzsche 2007. Zur Dynamik von Dichotomisieren, Essenzialisieren, Homogenisieren und der Erzählung einer in Zweigeschlechtlichkeit verhafteten Wahr-

mäß ihrer Darstellung im Interview wird sie durch den Kuss mit einer lesbischen Frau potenziell auch lesbisch. Lesbisch heißt für meine Interviewpartnerin in der Konsequenz – in ihrer Erzählung – sehr viel mehr als das Begehren; das Wort bekommt eine identitätsstiftende Dimension. Sie sei ja auch vorher in diese Frau verliebt gewesen, doch erst durch die Identifizierung als Lesbe erschließen sich ihr weitere Bereiche wie der Verein für lesbische Theologinnen als Interessenverband, und erst mit Rückgriff auf diese Identifizierung wird sie sich später im Interview als »andere« Pfarrerin mit einer besonderen Offenheit für Andere, aufgrund ihrer »Identität als lesbische Pfarrerin« bezeichnen.[13] In Kentges Eigenerzählung gibt es eine klare narrative Abfolge: Erst nachdem sie das Wort lesbisch für sich auch »so sagen« konnte, wird sie lesbisch. Darauf folgt der Werdegang zur »lesbischen Pfarrerin«.

> *Ähm, ich weiß nicht mehr, wie das im Studium war, ob das, da, da war das weniger wichtig, aber so, von, da kam das mit der Identität als lesbische Pfarrerin, weil man macht ja Beerdigungen und hat diesen Talar an und macht sonntags die Gottesdienste, ähm, wie das dann ist, in der Lesbenszene als Pfarrerin wahrgenommen zu werden. Ähm (.) das ist glaub ich für lesbische Frauen auch nochmal (.) 'n Thema. (.) Ähm, weil, (.) äh, lesbische Frauen, die nichts mit Kirche zu tun haben, von Kirche oft ein bestimmtes Bild haben //mhm// was ja auch in vielen, also viele ham ja die Erfahrung gemacht oder ham, ham 'nen Bild davon oder ham die Erfahrung gemacht, dass Kirche auch homophob ist, (.) ähm, oder konservativ ist, oder für was Konservatives steht. Ähm, (.) und, ich hab dann als junge Frau dann eben, selbst 'ne Rolle finden müssen, inwieweit ich mich jetzt damit identifizier, oder nicht, und wie ich damit umgehe, dass die Anderen mich damit identifizieren und mir klar war, ich kann jetzt nicht sagen »Ich hab damit nichts zu tun«, sondern bin in diese Rolle dann rein gewachsen, dass ich dann irgendwann da sitze und sage »JAWOLL, //mhm// ich BIN das. So. Und muss jetzt irgendwie damit (.) so. Überlegen, wie ich jetzt damit umgehe.« Ähm, für mich selber.*[14]

Frau Kentge spricht hier von einem Rollenfindungsprozess, in welchem sie nicht nur ihre Rolle als Pfarrerin finden musste, sondern dezidiert ihre Rolle als lesbische Pfarrerin – innerhalb der Kirche, aber eben auch, wie im vorliegenden Zitat, entlang der Wahrnehmung lesbischer Frauen. Dass Pfarrer_innen, wie hier im Interview von Frau Kentge erwähnt, mitunter als Bürg_innen für eine Institution verstanden werden, die sie bisweilen nicht in der erwarteten Form vertreten möchten, schilderte schon Ernst Lange.[15] Aus der Schilderung des Rollenfindungsprozesses von Frau Kentge schließe ich, dass lgbtiq* Pfarrer_innen entsprechend häufig zu Darstellenden verschiedener »Gruppen« werden: zum einen der Institution Kirche, zum anderen der Gruppe lgbtiq* Personen.[16] Dieses

---

nehmung des eigenen Begehrens in lesbischen Selbstbeschreibungen vgl. Hartmann 2007. Vgl. zur Unsichtbarkeit von Bisexualität auch Schomers 2018, 191.

13 »*[…] die Leute anders auf mich zukommen, weil sie wissen, ich lebe nicht Vater-Mutter-Kind alles ganz ordentlich wie man das irgendwie so denkt. Und das ist für viele glaube ich, ähm, macht, uns das nochmal zu 'ner andern Gemeinde, und mich auch nochmal zu 'ner andern Seelsorgerin.*« T1, 14(2-5).

14 T1, 6(26)–7(4).

15 Lange 1982a, 148–149.

16 Den Terminus »Gruppe« nutze ich in Bezug auf Emckes Erörterungen zu kollektiven Identitäten in Kap. 6.2.1.2.

Verständnis als Darstellende einer Gruppe ergibt sich, da Begehren und Geschlecht Praxen sind, die zur Lebensweise gemacht werden; von außen per Zuschreibung, von innen durch die Verinnerlichung von Bildern.[17] Die Prozesse, um die eigene Rolle zu finden und eine kohärente Selbstwahrnehmung und Selbstdarstellung zu entwickeln, können unter Hinzunahme von Theorien zu Anerkennung und Authentizität analysiert werden, was in Kapitel 6 vertiefend zu dieser Beobachtung geschehen wird.

Das innere Coming-out der trans Pfarrpersonen

Bei beiden befragten transgeschlechtlichen Pfarrer_innen steht die Erzählung der Bewusstwerdung des eigenen Geschlechts im Zusammenhang mit ihrer Selbstwahrnehmung als Pfarrerin oder Pfarrer. Das eigene Geschlecht wird in der rückblickenden Erzählung von Herrn Stake sogar bereits seit der Kindheit in Beziehung zur zukünftigen Berufsrolle gesetzt. So parallelisiert er die Bewusstwerdung seiner Geschlechtsidentität mit der prozesshaften Herausbildung seines Berufswunsches (Kap. 5.1.2.2):

> *Ja, das war auch ein Prozess. //das ist ja jetzt auch nicht EIN Moment// Ne, genau. Das ist natürlich auch nicht so. Ein Klickmoment und dann weiß man's oder so. //Ja// Also ähm, das ist GENAU wie dieses Pfarramtsding seit dem Kindergarten da. //mhm// Also seit ich denken kann. Ist irgendwie KLAR, ähm, äh, Mädchen bin ich in dem Sinne NICHT. //mhm// So. Und ich hab das auch DEUTLICH geäußert. //Ja// Und hab auch GESAGT, ich würde viel lieber ein Junge sein.*[18]

Beides, nicht nur das Wissen um das eigene Geschlecht, sondern auch sein Berufswunsch, sei seit er »denken kann«, also seit früher Kindheit, vorhanden und von ihm artikuliert worden. Die Einordnung seiner eigenen geschlechtlichen Identifizierung, die Bewusstwerdung darüber, dass er männlich und trans ist, schildert er jedoch als Prozess.[19]

Auch bei Frau Tohm findet sich eine Narration des bereits in der Kindheit vorhandenen Wissens um das eigene Geschlecht, allerdings beschreibt sie dieses Wissen in ihrer Biografie stärker als Herr Stake mit Scham und Angst verbunden. »Trans« sei für sie lange Zeit schlicht keine greifbare Möglichkeit und damit auch keine potenzielle Lösung gewesen.[20]

> *Ähm, ich hatte für mich die feste Überzeugung (.) ja, da das ist etwas, was nicht sein darf. Also ich hatte nicht die Überzeugung das ist pervers oder sowas, aber das ist, ähm, etwas, was nicht sein DARF. (.) Mhm (.) WENN solche Wünsche da waren wurden sie heimlich gelegt, äh, gelebt. Es gab heimliche Depots an Kleidung //mhm// die dann auch immer wieder mal von mir mit schlechtem Gewissen vernichtet wurden. Also irgendwie das Thema schlechtes Gewissen,*

17 Vgl. Emcke 2013, 183.

18 T8, 27(18-22).

19 Der von ihm benannte Prozess des inneren Coming-out gliedert sich in verschiedene Teilprozesse und Folgen. Dabei folgen die Schritte seiner Erzählung einem Narrationsmuster, das auch bei anderen trans Personen vorzufinden ist. Vgl. Ewert 2018.

20 Frau Tohm nutzt im Interview das Wort »trans« als Selbstbenennung, sowohl adjektivisch als auch substantivisch, abwechselnd mit den Worten »transsexuell« und »trans Frau«.

> *Scham das war immer beteiligt. Und der Wunsch, Mädchen zu sein, Frau zu sein war, seitdem ich mich erinnern kann, also seit dem vierten, fünften Lebensjahr.*[21]

Den Umschwung bringt in ihrer Erzählung eine massive suizidale Krise; diese habe letztlich dazu geführt, einzusehen, dass ihr das Verstecken mehr Leid zufügt als ein Coming-out als trans Frau.[22]

Als ursächliche Bedingungen für ihr trans Coming-out nennen beide Interviewte das inhärente Wissen um eine Unstimmigkeit, verbunden mit deutlichem Leid, sowie das Begehren nach einer Änderung ihrer Außenwahrnehmung.[23] Die Benennung ihrer Empfindungen als »transsexuell« und »trans« schildern sie übereinstimmend als entscheidenden Teil des Prozesses.[24] Von »Angekommensein« sprechen Frau Tohm und Herr Stake an den Stellen des Interviews, an denen sie Selbstwahrnehmung, Selbstbild sowie Außenwahrnehmung als zueinander kongruent schildern.[25] In den Erzählungen folgen ausführliche Darstellungen der inneren Aushandlungsprozesse und der Balance von Außen- und Selbstwahrnehmung sowie auch Kämpfe um rechtliche Anerkennung.[26]

Frau Tohm und Herr Stake schildern beide, dass das körperliche Erleben von Kongruenz und die Wahrnehmung der eigenen Transgeschlechtlichkeit sie in eine Krise geführt habe, da es ihnen die Entscheidung abverlangte, ob sie diesen Weg weitergehen und sich outen wollen oder nicht.[27] Beide erzählen von der eigenen Unsicherheit, ob Be-

---

21 T6, 5(11-17).

22 T6, 18–20.

23 Zur ethischen Einordnung von Transidentität und Modifikationen, um Selbst und Außenbild in Kongruenz zu bringen, vgl. Wirth 2018.

24 »*[…] s/s überhaupt erstmal diese ERKENNTNIS, ach Mist, ich bin anscheinend tatsächlich transsexuell und dann dieser Frage, aber was HEIßT das denn jetzt alles?*« T8, 9(35)–10(2).

25 »*Und nach spätestens VIER Wochen hatte ich das Gefühl, ich bin angekommen. Das war unglaublich.*« T6, 13(34-35). Vgl. zur Narration des Angekommenseins und der Kongruenzempfindung Teschmer und Well 2018. Trans Personen erzählen die Übereinstimmung von Begriffen und Empfinden häufig als entscheidenden Moment. In den Interviews werden folgende entscheidende Aspekte des Prozesses der Bewusstwerdung der eigenen Transgeschlechtlichkeit genannt: das Ausprobieren von Rollen, vorrangig mittels Kleidung; der Kontakt mit anderen trans Personen; das Kennenlernen von Begriffen und Identitätsangeboten, die ermöglichten, Intelligibilität zu erlangen sowie einen Umgang mit der eigenen Scham zu finden. Beide Interviewte erzählen, dass sie durch die cisnormative Strukturierung der Gesellschaft ihre eigenen Bedürfnisse und die Wahrnehmung ihrer selbst als unpassend bis hin zu abstoßend erlebten. Längere Erzählabschnitte drehen sich dabei um Kleidung. Beide schildern, dass sie Kleidung des eigenen Geschlechts anprobierten und dabei ein Wohl- und Stimmigkeitsgefühl erlebten. Über diesen Weg hätten sie erkannt, dass ihr Leid mit ihrem Geschlecht zu tun habe. Vgl. dazu auch Schomers 2018, 176, 188.

26 Diese Narrationen wurden aufgrund ihrer Länge hier nur in Zuspitzung aufgenommen.

27 Die Situation von Frau Tohm und Herrn Stake unterscheidet sich durch die Außenwahrnehmung von Körpern in unserer Gesellschaft: Die androzentrische Sicht auf Körper erschwert es Frau Tohm, als Frau und Pfarrerin akzeptiert zu werden. So werden die Körpermerkmale, die cisgeschlechtlich mit Männlichkeit verbunden werden, wie Bart, »Adamsapfel«, tiefere Stimme, Behaarung und Körpergröße, als dominant wahrgenommen. Diese androzentrische Wahrnehmungsgliederung kann es transmännlichen Menschen mitunter erleichtern, als Mann wahrgenommen zu werden – wenn sie männliche Merkmale körperlich erfüllen –, und zugleich kann sie dazu führen, dass es transweiblichen Menschen erschwert wird, als Frau akzeptiert und wahrgenommen zu werden, da sichtbare Merkmale ihrer Körper, wie zum Beispiel Bart(schatten) oder Körpergröße, in cisnormativer

rufswunsch und Transidentität vereinbar seien, und dass sie das Gefühl hatten, die Folgen eines Coming-outs nicht gut abschätzen zu können.[28]

5.1.1.2 Schweigende Marginalisierung

Die Selbstwahrnehmung im Pfarramt ist zum Teil auch durch den Umgang der Herkunftsfamilie mit dem Begehren und Geschlecht der Interviewten geprägt.[29] Herr Plein erzählt in einer Anekdote zu seinem Einführungsgottesdienst in der neuen Gemeinde von der ambivalenten Akzeptanz seines Vaters:

> *Mein Vater, völlig entgeistert, dass für ihn kein Platz frei gehalten worden war ((lacht)) GING dann immer nur durch die Reihen, und sagte immer nur (.) (bedeutsamer Tonfall) »Ich bin der Vater.« //atmet tief ein// (.) Kein Namen, nichts. //lacht// Sondern »Ich bin der Vater.« //lacht// ((lacht. haut sich aufs Knie.)) Herrgott, ich hab nur im Nachhinein gedacht, was bist du froh, dass du das nicht erlebt hast. //lacht// Da ((lacht)) Ja, also so. Aber das war so, so eine Art, da haben die sich wirklich blendend verstanden, die beiden. [Anm. FH: sein Vater und sein Partner] Ne? Also er HATTE schon so Seiten. Und auch die, die, dieses total AMBIVALENTE, dass auf der einen Seite, er SELBER es sich überhaupt nicht vorstellen kann, dass es eine Kirche gibt, die einen Schwulen als Pfarrer einstellt. //mhm// Auf der ANDEREN Seite aber, dass sein Sohn es schafft, sich unter diesen unmöglichen Bedingungen durchzubeißen und sich zu ETABLIEREN. //Ja// Ja? Das war für ihn schon etwas, er hat das im Kopf nicht wirklich zusammen gekriegt, bis zum Ende nicht. (.) Aber er hat schon so einen stillen Respekt gehabt. Also (.) meine Eltern […] das sind Generationen, die haben einfach andere Hintergründe. […] WITZIG dann. Also. Meine Eltern. Beide. Auch meine Mutter. Unfähig darüber zu reden. Ja? Nichts wurde da (.) er [Anm. FH: sein Mann] durfte dann natür/ immer mit/auch bei Familienfeiern oder so. Er war wie selbstverständlich dabei. Er wurd auch/ Mein Vater ging dann immer rum und stellte ihn vor, sagte aber NIE »Das ist der Freund meines Sohnes.« //Ja// oder so. Nichts. Ja? Sondern »Das ist Herr Peters.« Ok. Das ist Herr Peters. ((lacht))*[30]

Sicht männlich interpretiert werden. Trotz dieser Dynamiken ist es auch für trans Männer mit steter Arbeit verbunden, als männlich wahrgenommen zu werden – und die Akzeptanz dessen ist stets prekär und daher häufig mit deutlichen Ängsten verbunden. Vgl. unter anderem Schomers 2018, 174–175.

28 Beide berichten, dass sie sich letztlich entschieden haben, das für sie kongruente Geschlecht zu leben und sich als trans, trans Mann, trans Frau oder transsexuell zu bezeichnen. Während der sehr sensiblen Zeit des ersten Ausprobierens und Herausfindens ihres Geschlechts habe Frau Tohm weder ihrer Gemeinde noch ihrer Frau von der Einnahme von Hormonen und ihrer Vermutung, trans zu sein, erzählt. Es scheint, jedenfalls in der rückblickenden Erzählung, als sei sie von großen Ängsten beeinflusst gewesen und habe ihre Transgeschlechtlichkeit deshalb möglichst lange geheim gehalten: »*Was war mit dem Thema Trans in dieser Zeit? Das war immer präsent. Aber immer heimlich.*« T6, 9(16-17). Schomers spricht im Anschluss an Bourdieus Konzept des Stigmamanagements von einem Vorgang des Täuschens, der für trans Personen mitunter lebenswichtig sei, der aber auch häufig misslinge. Schomers 2018, 174–175.

29 Vgl. zum Zusammenhang von Scham und Identität im Pfarramt Klessmann 2006, 562. Schomers erwähnt die statistisch signifikante Bedeutung familiär erfahrener Unterstützung oder Ablehnung im Coming-out-Prozess für das weitere Leben. So wirke sich innerfamiliäre Unterstützung nachweisbar signifikant auf die Biografien und Beschäftigungsverhältnisse aus. Schomers 2018, 239.

30 T4, 29(26)–30(2).30(4).30(11-15).

In Herrn Pleins Schilderung zeigt sich das Phänomen der »schweigenden Marginalisierung«.[31] Darunter fasst Schomers die gezielte Nichtbenennung von Sexualität oder Geschlechtlichkeit. Der Vikar Werner beschreibt ein solches Schweigen seiner Mutter:

> *Und dann wünscht man seinem Single Sohn natürlich, äh, d/d/ dass er 'nen Partner findet // Ja// also schreibt, das kann sie so, das könnte sie so nicht SCHREIBEN //ok// sondern sie schreibt dann, »dass du jemanden findest.« //mhm// D/D/ so. »Der dich liebt.« oder so. Ja? //mhm// Oder, irgendwie, irgendwie so. Und (.) sie spricht das auch nicht an. (.) wir, wir reden da nicht drüber. Das, da wird nicht drüber gesprochen. //Ja// Das ist in Ordnung. Ähm, (.) aber es thematisiert wirds nicht. //mhm// (.) Sind wir wieder bei diesem Thema. //Jaja// Es wird nicht drüber gesprochen. Da/D/ Das. Da. Ja? Da REDET man nicht drüber. //Ja//*[32]

Die häufige Wiederholung lässt auf Frustration über die Umgangsweise seiner Mutter schließen und steht im Kontrast zu seiner Aussage, dass es so »in Ordnung« sei.

Ihr Erleben in den Gemeinden schildern die Befragten zum Teil sehr ähnlich zu den Prozessen des familiären Verschweigens:

> *Wir KOMMEN nicht VOR. //Mhm// Unter dem Motto, sie wissen es, aber mehr wollen sie auch nicht. Don't ask don't tell. Das ist die Stimmung. (.)*[33]

Mir scheint, dass die geäußerte Frustration durch die Nichtbenennung und das bewusste Ignorieren, wenn die Interviewten in kirchlichen Kontexten lgbtiq* Themen ansprechen, auf einen Mangel an Sichtbarkeit und Anerkennung hinweisen, der sich teils wie direkte Zurückweisung anfühlen kann.[34] Auch Herr Stake schildert eine Situation schweigender Marginalisierung in der Kirche:

> *Es IST glaub ich eher, also für viele in der Gemeinde, also besonders hier, ist es eher so ein stillschweigendes Abkommen //mhm// wir akzeptieren den TOTAL als Pastor und finden das TOTAL schön, wie der sich hier um uns bemüht und kümmert und wie der sich einbringt und so. Dass der schwul ist, machen wir nicht zum Thema. //mhm// Also (.) ähm, es ist so ein bisschen so, »Wir wissen's alle. Aber solange man es nicht laut ausspricht, ist es ja vielleicht auch nicht WAHR.« So! Ha! ((lacht)) Also, ähm, wir haben zum Beispiel so einen so 'nen, so 'ne feste Einrichtung in der Gemeinde, jeden Freitag MORGEN gibt es den sogenannten Freitags-Treff. //mhm// Da treffen sich so vierzig bis fünfzig Leute zum Frühstücken und es gibt zwischendrin so eine kulturelle Viertelstunde und es gibt am Anfang 'ne Andacht und am Ende 'nen Segen. //Ja// So. Genau. (.) Und ähm (.) genau. Und da war es SO, dass eine Frau aus unserer Gemeinde, die (.) eben auch auf FRAUEN steht, DANN gesagt hat, äh, so mal so nebenbei, irgendwie, äh, »Mensch! Ach, ich find das auch toll, dass das möglich ist, dass wir jetzt 'nen schwulen Pastor haben.« //mhm// So. Und der Altersdurchschnitt bei diesem Frühstück ist eben relativ hoch. Und ähm, daraufhin sagte dann tatsächlich wohl (?) eine ältere Dame, »Huch! Also, ähm, es ist ja ok, dass es so ist, wie*

31 Schomers 2018, 12.

32 T7, 10(7-13).

33 T2, 13(15-17).

34 Die von mir geäußerte Vermutung entstammt der These Honneths, dass fehlende Anerkennung als Missachtung verstanden werden könne. Vgl. Honneth 2016, 212, ich führe diesen Zusammenhang in Kapitel 6.2 aus. Vgl. zur Diskriminierung durch Ignorieren Schomers 2018, 240–241.

es ist. Aber laut aussprechen muss man's jetzt ja nicht noch.« ((lacht)) Also es ist so ein bisschen so //Ja// solange wir es nicht bewusst SEHEN oder oder ständig damit konfrontiert sind, oder so, solang, äh, können wir da gut mit leben. Wenn die Zwei jetzt händchenhaltend durch die Stadt gehen, dann gucken wir eben doch vielleicht auch mal weg. //mhm// Oder das wollen wir dann SO genau nicht mehr wissen. Oder sehen. […] Aber ich hab eher so das Gefühl, wir werden hier sehr (.) also sehr in RUHE gelassen eigentlich, was DAS so angeht.[35]

Während die Befragten das Schweigen im Elternhaus einheitlich negativ gefärbt schildern, worin fehlende Anerkennung erkennbar wird, nehmen sie bei Kirche und Gemeinde auch eine wohltuende Normalität in der Nichtthematisierung wahr, die ihnen Distanz ermögliche. Dem zugrunde liegt m.E. die Spannung aus der Sichtbarkeit ihrer lgbtq* Identifizierung, die ihnen diesbezügliche Anerkennung ermöglicht, aber zugleich einen privaten Rückzug erschweren kann (Kap. 5.2.3).

5.1.1.2 Das Versteck

Das Versteck, zu Englisch *closet* (wörtlich: Schrank), begegnet als Topos insbesondere in den Interviews mit Pfarrer_innen der Jahrgänge vor 1980.[36] Die jüngeren Interviewpartner_innen entschieden sich alle dazu, geoutet zu leben, jedoch verschieden offensiv. So berichtet der Vikar Werner aus der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland von seinen Ängsten, die ihn bisher daran hindern würden, in die Offensive zu gehen:

aber wenn man so, gerade diese NEGATIV Geschichten HÖRT //mhm//, ja, oder dann, von diesen Fällen aus SACHSEN hört, die dann wirklich gehen, nach zwei drei Jahren //Ja// weil sie es nicht mehr AUSHALTEN. Da auch die Enge seitens des LKAs nicht aushalten. Ähm (.) da kriegt man schon irgendwie Angst //Ja// wie das, einem so selbst ergehen wird. ((lacht)) (.) Und ANDERERSEITS merke ich dann aber, wenn diese Angst kommt, diese, dieser, diese Einsicht dann irgendwann, aber das kann, ich KANN mich doch davon nicht besiegen lassen //mhm// also ich KANN doch nicht, (.) ich KANN doch nicht (.) mein, diese Angst über mich siegen lassen //Ja// und aufgrund dieser Angst es dann verheimlichen und (.) cl/closet Schwuler werden. //Ja// Das geht doch nicht![37]

Herr Plein, vor 1980 geboren, berichtet:

und für MICH war aber KLAR, ich arbeite nicht in diesem Beruf, wenn ich da (.) ein dauerndes Versteckspiel spielen muss. //mhm// Also das war von vorneherein ausgenommen. […]
Und DAS war aber dann genau das, wo mir sehr schnell klar war, das willst du NICHT. Also die lebten ALLE verhuscht //mhm// da durfte der Freund immer erst im Dunkeln kommen, die Rollläden mussten runter sein, das Auto musste drei Straßen weiter geparkt werden //mhm// und

35 T8, 17(30)–18(13.18-19).

36 Im *closet* zu sein, muss allerdings kein statischer Zustand sein und ist an die jeweiligen Kontexte gebunden. *Closet* kann auch eine Haltung darstellen, eine Art, weniger sichtbar zu sein, unauffällig aufzutreten. Wenn beispielsweise eine männliche Person eher feminin gelesene Handbewegungen macht, durch diese aber viel Abwertung erfährt, kann sie dazu übergehen, sich diese abzutrainieren oder (zeitweise) abzulegen und sich selbst damit in der eigenen Persönlichkeit zu verändern.

37 T7, 23(11-18).

> *so, also alle dieses, dieser VORAUSeilende ((klopft auf den Tisch)) GEHORSAM, ja? Der dann immer als Vorwurf an die KIRCHE gerichtet wurde, aber im Grunde/ Sie waren mit sich selber nicht im Klaren. //mhm// Und, da hab ich gedacht, ne. Dafür hast du jetzt den ganzen Stress nicht auf dich genommen, dass du da dein Leben lang dir Stress machst. So nicht.*[38]

Mit ganz ähnlichen Worten äußert sich Frau Meinhardt:

> *Ne, ich hab/ ich sag ja, Versteckspielen liegt mir nicht. //mhm// Lag mir auch damals schon nicht. //Ja// Genau.*[39]

Herr Plein führt das Verstecken seiner »Kollegen« auf deren Persönlichkeit zurück; in seiner Wortwahl »Sie waren mit sich selber nicht im Klaren« lässt sich sogar der Vorwurf einer internalisierten Homofeindlichkeit vermuten. Er geht von seiner eigenen Erfahrung aus und schließt daraus, dass ein Leben als geouteter schwuler Pfarrer möglich sei, wenn man sich genügend dafür einsetze. Die Formulierungen »verhuscht«, »Stress machen« sowie »von vorneherein ausgenommen« bringen seine Wahrnehmung eines mit dem *closet* verbundenen Leids zur Sprache und richten sich zugleich gegen einen Modus der Anpassung und Selbstbeschränkung. Für ihn sei vor Antritt der Pfarrstelle klar gewesen, dass er mit seinem Mann ins Pfarrhaus ziehen werde – und die Stelle nur unter dieser Bedingung annehmen werde. Eine solche Klarheit, was das gemeinsame Leben mit dem_r Partner_in betrifft, schildern auch weitere Interviewpartner_innen.[40]

Derartig beeinflussen sie allein durch ihr Coming-out heteronormative Strukturen in der Kirche. Denn das Heraustreten aus dem Versteck (aus der Unsichtbarkeit) ist zwar durch heteronormative Strukturen verursacht, zugleich aber auch eine eigenständige Gliederung des Raumes, der sich in der Folge anders gestalten muss und dessen Normen sichtbar und mitunter neu geordnet werden.[41] Deutungsmacht und der Raum werden

---

38 T4, 7(14-16).8(9-15).

39 T5, 41(20-21).

40 Herr Stake schildert, dass er von Anfang an deutlich gemacht habe, dass er nur dann auf die Stelle komme, wenn sein Mann mit ins Pfarrhaus ziehen könne; T8, 17(7-11). Dasselbe gilt für Frau Meinhardt; T5, 12(14-20). Frau Schröder bemühte sich daher um eine Pfarrstelle ohne Dienstwohnung, da zum gegebenen Zeitpunkt das gemeinsame Wohnen in der Dienstwohnung in der EVLKS nicht gestattet war; T9, 10(21-22). Vgl. Kap. 6.2.3.4.
Die Beobachtung, dass Pfarrer_innen die Freiheit ihrer Lebensgestaltung bewahren wollen, schildert auch Hildenbrand; Hildenbrand 2016, 94.

41 »Coming-out stabilisiert jedoch nicht nur die Identitätskonzepte, die es in Anspruch nimmt. Vielmehr produziert es erhebliche Irritationen. Ein wesentliches Merkmal, mit dem Coming-out in das Feld der Macht interveniert, ist die Überschreitung von Grenzen und Normen. Die Überschreitung ist ein weiterer performativer Aspekt des Coming-out. Die dabei verletzten Grenzen sind zahlreich und vielfältig. Zunächst stört es die ›heterosexuelle Matrix‹ der Einheit von anatomischem Geschlecht (sex), sozialem Geschlecht (gender) und Begehren und ihrem kulturellen Überbau, in den die Geschlechterordnung eingelagert ist (Butler 1991). Das betrifft zum einen die binären Grenzziehungen zwischen den Geschlechtern, zwischen Privatsphäre und Öffentlichkeit, Wahrheit und Falschheit, Original und Kopie, Sein und Schein, Gesundheit und Krankheit und alle übrigen über Sexualität und Geschlecht hergestellten Bedeutungsgegensätze. Analytisch wären sie auf einer paradigmatischen Achse anzusiedeln. Auf einer syntagmatischen Achse stehen Sprachgrenzen infrage, nämlich solche, die zwischen Sagbarem und Unsagbarem oder über die Angemessenheit

durch das Subjekt selbst bestimmt.[42] Herr Plein berichtet im Interview betont lässig, dass sich die Gemeinde an ihn und seinen Partner als das neue Pfarrpaar gewöhnt habe – was letztlich als Neuordnung bisheriger Normen gedeutet werden kann. Die Störung der Norm wird nicht mehr als stetige Hauptsignifikanz wahrgenommen, stattdessen wird eine Normalität erreicht.[43]

Zugleich kann das Versteck auch ein Schutz sein.[44] Der Schutz, den es bieten kann, ist zum Beispiel der vor – auf Dauer sehr belastenden und auch krank machenden – »Blicken« und damit auch ein Schutz vor Objektivierung.[45] Vor diesem Hintergrund kann das Verschweigen von Anteilen des Selbst, die hauptsächlich durch die Umgebung mit Bedeutung aufgeladen sind, eine performative Strategie sein und seinerseits eine Äußerung darstellen, wie Eve Sedgwick hervorhebt.[46]

5.1.1.4 Gründe für ein Coming-out in der Kirche

Herr Stake und Herr Werner sprechen beide wortwörtlich von einem »konstanten Coming-out«.[47] Ihre *Selbsterklärung* befindet sich dabei in einem steten Spannungsverhält-

---

oder Anstößigkeit bestimmter sprachlicher Äußerungen entscheiden. Außerdem kommen Grenzen in Betracht, die den Raum in ein Innen und Außen aufteilen und Schwellen markieren: die Innerlichkeit der Psyche und die Äußerlichkeit oder Oberfläche des Körpers, das Innen des Hauses und das Außen des öffentlichen Raumes, das Innen der Subkultur und das Außen der Gesellschaft, das Innen der Gesellschaft von Staatsbürgern und die Oberfläche der diese repräsentierenden staatlichen Institutionen. All diese Grenzen werden in ihrer Überschreitung zeitweise suspendiert.« Woltersdorff 2005, 135.

42 Vgl. Woltersdorff 2005, 133–135; Schomers 2018, 163–164.

43 Herr Plein führt zum Beispiel aus, dass sein demonstratives Coming-out (er habe sich vor der Gemeindeversammlung geoutet und das Zusammenwohnen mit seinem Mann als Bedingung zum Antritt der Pfarrstelle gemacht) dazu geführt habe, dass die Gemeinde einen Weg finden musste, ihm schriftlich zuzusichern, dass er mit seinem Mann ins Pfarrhaus ziehen dürfe. Eine solche schriftliche Zusicherung habe er eingefordert. Derartige Zusicherungen waren bis dahin nicht üblich, entsprechend existierte keine Rechtsform dafür.

44 Sara Ahmed macht zugleich darauf aufmerksam, dass die Annahme, beim Coming-out handele es sich um *den* Emanzipationsschritt für Schwule und Lesben, eine weiße und westlich zentrierte sei; Ahmed 2006, 175–176. Die »orientation towards others« – Ahmed spielt hier bewusst sprachlich auf den »Orient« als Exotisierung aus weißer Perspektive und auf das »Andere« der Phänomenologie an – unterscheide sich stark zwischen Kulturen und Personen; folglich bedeutet auch der Vorgang des *Queerens*, was die eigene Orientierung und das eigene Auftreten betrifft, für verschiedene Menschen sehr verschiedene Dinge. Vgl. Ahmed 2006, 115–116.

45 Zur gliedernden Macht von Blicken und der Verinnerlichung sogenannter Blickregime vgl. Foucault 2016, 220–229, 258–259; Penz 2015 sowie zur Verletzlichkeit durch Blicke Bieler 2017, 49.

46 »›Closetedness‹ itself is a performance initiated as such by the speech act of a silence – not a particular silence, but a silence that accrues particularity by fits and starts, in relation to the discourse that surrounds and differentially constitutes it. The speech acts that coming out, in turn, can comprise are as strangely specific. And they may have nothing to do with the acquisition of new information.« Sedgwick 1990, 3.

47 Der Zusammenhang von Selbsterklärung und Konfrontation mit der Norm sowie die dahinterstehenden gesellschaftlichen Verhältnisse, Rekonstruktionen und epistemischen Grundannahmen sind ein wesentlicher Anteil queerer Theoriebildung. So schreibt Foucault: »Die modernen Gesellschaften zeichnen sich nicht dadurch aus, daß sie den Sex ins Dunkel verbannen, sondern daß sie unablässig von ihm sprechen und ihn als das Geheimnis geltend machen.« Foucault 1991,

nis zwischen Subversion und Anpassung.[48] Sedgwick führt diese Spannungsverhältnisse, im Anschluss an Foucault, auf die durchgehend binäre Gliederung der – westlichen, weißen – Gesellschaften zurück, die jegliche Wahrnehmung und alles Denken strukturiere.[49] Das Coming-out sei daher ein »highly vulnerable management of information«.[50] Sedgwick beschreibt die wiederholte Erfahrung des Coming-outs als anhaltende notwendige Austarierung von »secrecy or disclosure«, die an Schlüsselstellen des Lebens gesondert hervortrete:

> »[…] every encounter with a new classful of students, to say nothing of a new boss, social worker, loan officer, landlord, doctor, erects new closets whose fraught and characteristic laws of optics and physics exact from at least gay people new surveys, new calculations, new draughts and requisitions of secrecy or disclosure. Even an out gay person deals daily with interlocutors about whom she doesn't know whether they know or not; it is equally difficult to guess for any given interlocutor whether, if they did know, the knowledge would seem very important.«[51]

Der Vikar Werner erzählt von genau diesem Informationsmanagement und den Abwägungen zwischen »secrecy and disclosure« im Pfarrkontext:

> *Aber, dass man sich da immer wieder auseinander setzen muss. Mit dieser Frage. In jedem neuen Kontext, in den man rein kommt. (.) //atmet ein// (.) Und (.) so (.) ist das eigentlich bis heute geblieben. Also, ähm, (…) ja, überall, wo man neu hinkommt. (.) Also das war jetzt wieder, zum Beispiel, ich ich spring jetzt ein Stück //Ist egal. Ja.// Jetzt zum Beispiel am Anfang des VIKARIATES. Wo man sich dann plötzlich die Frage stellt, oute ich mich in der*

---

40. Priebe definiert Coming-out entsprechend als Erkenntnis und »Bekenntnis zu einer anderen sexuellen Orientierung als der heterosexuellen«; Priebe 2002. Diese Definition ist um Trans- bzw. Cisgeschlechtlichkeit sowie um Inter- bzw. Endogeschlechtlichkeit zu ergänzen.

48 Michel Foucault erarbeitet, wie das Reden über Sexualität – bzw. über die polymorph-perverse Sexualität – zu einer grundlegenden Technik der Wissensgenerierung über das Subjekt in der Moderne geworden sei, die immer machtvoll gegliedert sei. Macht existiert im foucaultschen Sinne nicht außerhalb von Interaktionen, sondern ist allen Diskursen zu eigen. So schreibt er: »[…] vielmehr interessiert es uns, daß man davon spricht, wer davon spricht, interessieren uns die Orte und Gesichtspunkte, von denen aus man spricht, die Institutionen, die zum Sprechen anreizen und das Gesagte speichern und verbreiten, kurz die globale ›diskursive Tatsache‹, die ›Diskursivierung‹ des Sexes. Daher wird es darauf ankommen, zu wissen, in welchen Formen, durch welche Kanäle und entlang welcher Diskurse die Macht es schafft, bis in die winzigsten und individuellsten Verhaltensweisen vorzudringen, […] kurz, man muß die ›polymorphen Techniken der Macht‹ erforschen.« Foucault 1991, 18–19. Foucault legt darauf aufbauend dar, wie im 19. Jahrhundert eine homosexuelle »Persönlichkeit« erschaffen worden sei, die das gesamte Leben umfasse, anstelle kontingenter sexueller Verhaltensweisen und Begehrensstrukturen; Foucault 1991, 47. Davon ausgehend versteht er den sogenannten Geständniszwang als eine Grundlage der Subjektivierung; Foucault 1991, 62, 65. Damit stehen seine Annahmen von der diskursiven Erschaffung einer kollektiven Identität in einem kritischen Spannungsverhältnis zu einem essentialistischen Verständnis homosexuellen Begehrens des_der Einzelnen. Vgl. dazu auch Woltersdorff 2005, 10. In der vorliegenden Arbeit wird dies in Kap. 5.1.3.1 ausgeführt.

49 Sedgwick 1990, 9–11.

50 Sedgwick 1990, 70.

51 Sedgwick 1990, 68.

Gemeinde? //mhm// Wenn ja, wie? (.) ähm, (.) Sag ich's nur, wenn ich angesprochen werde? Sag ich's gar nicht? We, ja? Sag ich's meinen Vorgesetzten? So? Das. Ja? //Ja// Sag ich's in Ausbildungskontexten? //Ja// Predigerseminar. Regionale Studienleitung und so weiter und so fort. //Ja// Personaldezernat. Und so weiter. Wa, was es da alles so für BezugsGRÖßEN // Jaja// oder für für Akteure gibt. (.) Und im Studium aber GANZ GENAUSO. //mhm// Wie wie verhält man sich in Seminaren? Sagt man was? Sagt man nichts? We, d, d, wenn dieses Thema? Trägt man seinen ja auch irgendwie anderen Blick //mhm// auf auf Theologie und auf Lebensentwurf/-entwürfe und so, trägt man diese Sichtweise ein? Oder lässt man's lieber? Und immer wieder, immer wieder dieses, dieses Changieren (.) Und ich hab (.) ((leicht beschämter Tonfall)) man denk ja so ein bisschen NACH ((lacht)) Vorfeld so des Interviews, und ich hab mir gestern so gedacht. Gestern Abend kam mir so eine Formulierung, das IST EIGENTLICH (.) wie ein permanentes Coming-out. //mhm// (.) Immer wieder. (.) Das wird vielleicht WENIGER, wenn man dann mal länger an einem Ort ist und länger in einem Kontext arbeitet, dann wird es vielleicht geringer. Aber jetzt so in dieser, Studienortwechsel, Vikariat, nach dem Vikariat in die erste eigene Gemeinde, falls das so gerade geht, der Weg. Immer wieder diese, so, so wie so ein PERMANENTES Coming-out. (.)[52]

Herr Werner nennt hier das Einbringen seiner Perspektive als möglichen Grund für ein Coming-out. Später im Interview erwähnt Herr Werner, dass er einen ambivalenten Druck empfinde, auf der einen Seite im Mittelpunkt einer ungewollten Aufmerksamkeit zu stehen und sich zugleich outen zu müssen, um nicht das Gefühl zu haben, sich zu verstellen.

[…] und DA hab ich dann so gedacht. Oder DENK ich jetzt, […] Vielleicht hätte man DOCH offensiver damit //mhm// umgehen müssen. (…) Ich bin mir, NICHT //Ja//, ich bin, bin mir da echt, bin da auch noch nicht fertig. //mhm// (.) bin mir da auch noch nicht sicher. Ähm, man sagt immer ja so, man sagt ja immer so, äh, warum ist es überhaupt ein THEMA? //mhm// Warum muss das noch THEMA sein, //mhm// wie jemand liebt? Ähm, warum überhaupt, permanent, dieses, dieses Outing, oder, warum das immer thematisieren? Ein Heterosexueller sagt doch auch nicht »Ich bin heterosexuell.« Ja, weil er's nicht muss! (Hand auf den Tisch) //Ja// (.) Ja? Und weil, weil er's nicht muss. Weil (.) alle Welt (.) davon ausgeht, dass alle Menschen so leben //mhm// wie dieses heterosexuelle Paar. //Ja// So. (.) Weil er's nicht muss. Und ICH merke, wenn ich das so, wenn ich das so durch acker dieses Thema, dass ich's, irgendwie, MUSS weil, //mhm// weil's da zu mir, w/weil's zu mir dazu gehört. Und WEIL man (.) mich NICHT (.) kff/ vollständig kennt, sag ich jetzt mal ins Unreine. Weil man mich nicht kennt, wenn man das nicht von mir weiß.[53]

Neben seinem deutlichen Unbehagen an der Notwendigkeit des »Outings« äußert Herr Werner zugleich das Gefühl, dass auch sein kirchliches Arbeitsfeld dieses Wissen benötige. Ähnlich schildert auch Frau Schröder ihren eigenen Wunsch, dass die Gemeinde, bei der sie sich bewerbe, von ihrem Lesbischsein wisse:

52 T7, 2(28)–3(11).

53 T7, 21(22-33).

> *Sag ich, ich will euch das, also ich will IHNEN, euch das sagen, dass ich mich hier bewerben werde //mhm// und (unv.) ich will aber, dass Sie auch wissen, dass es was gibt über mich, was Sie noch nicht wissen //mhm// und das sollen Sie wissen, wenn Sie WÄHLEN, […]*[54]

Da Herr Werner ebenso wie Frau Schröder ihr Lesbisch- und Schwulsein als entscheidenden Teil ihrer Persönlichkeit betrachten, erleben sie die Wahrnehmung ihrer Person ohne diesen Aspekt offenbar als nur anteilig und damit unzufriedenstellend. Gelingende Anerkennung, so scheint es, setzt für sie das Wissen um die sexuelle Orientierung voraus (Kap. 5.1.3.1 und 6.2.1.4).[55]

Die Formulierung, dass man »seinen ja auch irgendwie anderen Blick« in den Pfarrberuf einbringe, lässt vermuten, dass Herr Werner sein Schwulsein auch als Chance und Stärke sieht. Um jedoch Scham und weiterer Demütigung zu entgehen, kann er diese Stärke nicht unvorbelastet einbringen, sondern muss seine Bedürfnisse innerlich aushandeln.[56] Die Anstrengung dieses Balancierens von Wissen über die eigene Person ähnelt dem Umgang mit ganz anderen tabuisierten und potenziell schambelasteten biografischen Aspekten im Pfarrberuf, zum Beispiel einen inhaftierten Vater zu haben. Persönliche und biografische Details können insbesondere in der Seelsorge als Wissensressource dienen, zugleich muss die Person sich unter Umständen *outen*, um dieses Wissen anderen mitzuteilen, und macht sich dadurch stärker verletzlich.

Die Besonderheit der sexuellen Orientierung und der Geschlechtsidentität ist dabei, dass diese sehr häufig als identitätsstiftend empfunden wird; die Gefahr liegt daher in einer Missachtung der eigenen Identität (Kap. 6.2.1).[57] Die Unsicherheit bei der situativen Einschätzung und der Abwägung des Für und Widers eines Coming-outs bleibt immer spannungsgeladen; die Befragten müssen zwischen Selbstschutz und Bedürfnissen abwägen und die Risiken und Chancen beurteilen.[58] Neben dem Potenzial birgt die Kommunikation des eigenen Begehrens oder der eigenen Geschlechtsidentität auch im-

---

54 T9, 8(11-13).

55 Hier findet sich die von Foucault beschriebene Strukturierung des Wissens im Sexualitätsdispositiv wieder. Vgl. Foucault 1991, 47.

56 Die Aushandlung, wann eine Pfarrperson von ihrem Beruf erzählt, nennt Klessmann »die Scham des Pfarrers/der Pfarrerin«; Klessmann 2006, 562.

57 Edman spricht von der zusätzlich zu balancierenden Gefahr der »spiritual violence«, zumal eine Ablehnung auf spiritueller Ebene die Identifizierung deutlicher angreife; Edman 2017, 126.

58 Woltersdorff spricht aufgrund der dem Coming-out immer innewohnenden Ambivalenz von Freiheit und Unterdrückung vom »Coming-out als ermächtigende[r] Selbstentmächtigung«; Woltersdorff 2005, 134. Der Sprechakt verursache sowohl die Selbstbehauptung des Subjekts als auch die Unterwerfung unter das heteronorme System. Das Coming-out sei nicht nur eine individuelle, sondern immer auch eine politische Praxis, welche wiederum in divergierende Diskurse eingebettet sei. So gebe es in der Schwulenbewegung in Deutschland die Idee des Stigma-Managements (im Anschluss an Goffman) ebenso wie die radikale Vertretung eines immer notwendigen Comingouts und die Ansicht, ein Verschweigen sei unsolidarisch gegenüber anderen LGBT*. Dabei seien alle Varianten wechselseitig auch idealisiert und pathologisiert worden – auch in der historischen Analyse der Bewegungen bildet sich also das Schwanken zwischen *zu viel* und *zu wenig* Out-Sein ab. Vgl. Woltersdorff 2005, 142–149 sowie Woltersdorff 2005, 132.

mer das Risiko, diskriminiert zu werden.[59] So berichten vor allem diejenigen, denen die Kirche offiziell auferlegte, ihre Lebensform nicht zum »Gegenstand der Verkündigung« zu machen, von schweren psychischen Belastungen.[60] Sie schildern, dass sie in der Befürchtung, ihre Äußerungen könnten als Verkündigung verstanden werden, auch ihre Handlungen entlang der Frage, ob diese homosexuell wirken könnten, beschnitten haben. Drei Pfarrer_innen brachten die Analogie zur Regel »Don't ask, don't tell« der US-Army ins Gespräch ein (Kap. 5.1.3.1).[61]

5.1.1.5 Performativ-nonverbales Coming-out

Alle Befragten berichten von steten Re-Evaluierungen ihres Vorgehens beim Coming-out.[62] Bei den älteren Pfarrer_innen ist als Tendenz auszumachen, dass sie berichten, inzwischen proaktiver vorzugehen. Jüngere hingegen scheinen eher zur Vorsicht zu neigen; die von ihnen befürchtete Gefährdung bezieht sich dabei weniger auf Dienstrechtliches als auf Zurückweisung, Vorurteile und das Aberkennen der eigenen Subjektivierung. Altersübergreifend zweifelte keine_r an der Notwendigkeit einer überlegten Strategie und keine_r überließ das Coming-out dem Zufall.[63] Die gewählten Strategien sind letztlich auch abhängig von der Persönlichkeit und der Landeskirche der Befragten. Grob kann zwischen direktem und indirektem Coming-out unterschieden werden.

Schon im Bewerbungsschreiben kann ein Coming-out entweder explizit, indem beispielsweise auf den_die Partner_in hingewiesen wird, oder implizit geschehen, etwa

---

59 Laut Schomers ist es für Personen mit einer offen queeren Identität nicht möglich, diskriminierungsfrei zu leben; Schomers 2018, 256. Zu den üblichen Befürchtungen von LGBTIQ* vor ihrem Coming-out vgl. Schomers 2018, 250 sowie Schomers 2018, 163.

60 Vgl. T9, 10(2-4).

61 In »Mit Spannungen leben« des Rates der EKD heißt es dazu: »Wird […] an eine Beeinflussung gedacht, die das Ziel (und die Wirkung) hat, heterosexuelle Menschen in ihrem Empfinden und Verhalten umzuorientieren, dann muß man konstatieren, daß eine solche Beeinflussung, soweit man heute weiß, – jedenfalls bei psychisch stabilen Erwachsenen – nicht möglich ist. Da sich die sexuelle Prägung im Jugendalter jedoch erst in einem Wechselspiel zwischen (formbarer) Disposition und eigenen Verhaltensentscheidungen herausbildet, gewinnt auch der prägende Einfluß, der von sozial anerkannten Bildungsinstanzen ausgeht, an Bedeutung. Ebenso muß das Problem der orientierenden Wirkung im Hinblick auf bisexuelle Menschen bedacht werden. Wer die These von der Gleichrangigkeit der unterschiedlichen Formen des Zusammenlebens vertritt, wird in einer solchen Prägewirkung kein Problem sehen. Da diese These hier jedoch zugunsten der Leitbildfunktion von Ehe und Familie abgelehnt wurde (s.o. Abschn. 3.2.2 b), muß dieses Problem ernstgenommen und in die Urteilsbildung einbezogen werden.« *Rat der EKD 1996, 5.3.* Diese Idee der Beeinflussung scheint ähnliche Annahmen der *Ansteckung* zu transportieren wie andere Zensuren queeren Lebens, beispielsweise das Verbot »Don't ask, don't tell« der US-Army. Vgl. Butler 2006, 181–183, zur Idee der Ansteckung durch das Coming-out: 192–193. Die grundsätzlich performative Kraft des Coming-outs, so führt es Butler aus, werde durch den Zusatz, dass man zwar homosexuell sei, sich aber nicht derart verhalten werde, wieder entkräftet; Butler 2006, 184. Auf der anderen Seite führt oft erst ein Coming-out zu Unterstützung und besserer Lebensqualität (etwa zur Ermöglichung des Zusammenlebens mit Partner_innen) und ist zur Inanspruchnahme von Rechten notwendig. Vgl. Jagose 2005, 82. Bezogen auf das Coming-out in kirchlichen Kontexten in den USA vgl. Edman 2017, 124–126.

62 Zur Re-Evaluierung von Coming-out-Prozessen vgl. Schomers 2018, 179; Schomers 2018, 210–213.

63 Vgl. zur Empfindung von Notwendigkeit Schomers 2018, 176.

wenn die Zugehörigkeit zu einem lesbisch-feministischen Verein erwähnt wird, wie Frau Kentge dies erzählte. Bei einem derartigen performativ-nonverbalen Coming-out wird mit Symbolen und Insiderwissen gearbeitet. In den Interviews kommunizieren die Befragten mir gegenüber ihren damit verbundenen Wunsch, dass ihr Gegenüber bei Interesse nachfragen möge, damit sie sich verbal outen können. Auf diese Weise kann das Coming-out selbst initiiert und zugleich die heteronormativ geforderte Zurückhaltung gewahrt werden:[64] Mit impliziten Symbolen ist es nicht nötig, sich selbst in den Fokus zu stellen. Der Nachteil eines derartigen nonverbalen Coming-outs liegt darin, dass die Entscheidung über die eigene Sichtbarkeit beim Gegenüber liegt.[65] So erzählt Pfarrerin Kentge:

> *es gab EIN Stichwort in der schriftlichen Bewerbung, dass ich geschrieben hab, dass ich einen Gesprächskreis für lesbische Frauen in Dortmund (.) geleitet habe. Das war 'n bisschen, das stimmte eigentlich gar nicht //mhm//, aber das war quasi so 'ne Verklausulierung von »Ich bin da bei diesem Gesprächskreis, und war da irgendwie, und es taucht einmal das Stichwort auf, und wenn das irgendjemanden interessiert, dann kann der da einta/ Wenn irgendjemand, wenn klar ist, irgendwie, um Gottes Willen, was macht die denn da, oder was soll das? Dann können die da einhaken. Und hab das beim Bewerbungsgespräch mir VORHER überlegt […] Ähm, dann bin ich hingefahren zu meiner (.) meiner (.) Kirche und hatte hinten aber auch wieder den Regenbogenaufkleber drauf und hab den Wagen nicht so geparkt, dass man's nicht sieht. Also der stand da mit dem Kennzeichen und die Leute sind dran vorbei und es kann sehen, wer so/*[66]

Frau Kentge setzt darauf, dass Personen in der Gemeinde, bei der sie sich bewirbt, die Symbole deuten können; umgekehrt bringt sie in Erfahrung, ob ein geteilter Kenntnishorizont besteht – wenn etwa der Regenbogen nicht als christliches, sondern als Pride-Symbol verstanden wird. Woltersdorff spricht in seiner Arbeit zu schwulen Coming-outs von einem Entschlüsselungsspiel, an dem alle teilnähmen, die Hierarchien jedoch klar verteilt seien.[67] Die Hierarchie des Coming-out beschreibt Foucault in Bezug auf das Geständnis folgendermaßen:

> »Der Zuhörende ist nicht mehr bloß der Herr der Verzeihung oder der verurteilende und freisprechende Richter; er wird der Herr der Wahrheit sein. Seine Funktion ist her-

64 Die Angst vor dem Missverständnis des Coming-outs als sexualisierter Äußerung erklärt Woltersdorff für den schwulen Kontext folgendermaßen: »Dass ein Coming-out trotzdem als Sexualisierung missverstanden werden kann belegt die Begründung der Regelung: ›Don't ask, don't tell‹. Das liegt daran, dass ein Schwuler gar nicht erst obszöne Dinge tun muss, um obszön zu sein, sondern dass er an sich bereits obszön ist. Seine sichtbare Gegenwart wirkt sexualisierend. Coming-out wird deshalb als beschämende Schamlosigkeit empfunden. In einer solchen Anordnung ist outness immer anstößig […]«, Woltersdorff 2005, 149. Dass dies für Lesben nicht zwingend gleichermaßen gilt, liegt m.E. an sexistischen Stereotypen einer geringeren eigenständigen Sexualität von Frauen.

65 Butler benennt bewusstes Verschweigen von Homosexualität in ihren Ausführungen zu *Hate Speech* sehr eindeutig als implizite Zensur und damit Diskriminierung. Butler argumentiert damit, dass Zensur darauf ziele, den öffentlichen Diskurs zu gliedern; Butler 2006, 199.

66 T1, 10(21-27).11(1-4).

67 Woltersdorff 2005, 33.

> meneutisch. In bezug auf das Geständnis besteht seine Macht nicht allein darin, es zu fordern, bevor es gemacht ist, oder eine Entscheidung zu fällen, nachdem es ausgesprochen ist; sie besteht darin, durch das Geständnis und seine Entschlüsselung hindurch einen Wahrheitsdiskurs zu konstituieren.«[68]

Indem die Zuhörenden also den Regenbogenaufkleber entschlüsseln, erschaffen sie zugleich eine Wahrheit über die Situation und die betreffende Person. Die sich bewerbende Pfarrerin wird mit der Entschlüsselung zur lesbischen Pfarrerin.

Die Situation scheint zwar demzufolge hierarchisch gegliedert zu sein: Die sich Outende macht nur ein Angebot, das bei der Wahrheitsgenerierung durch das Gegenüber aufgegriffen werden kann – und sei es im Verschweigen. Und doch bietet ein nonverbales Coming-out-Angebot die Möglichkeit, die Balance zwischen *secrecy and disclosure* eigenmächtig zu steuern.[69] Die Verwendung der Regenbogenfahne anstelle eines verbalen Coming-outs könnte daher auch als gezielte Inszenierung gelesen werden:

> »Offen homosexuelles Verhalten oder eindeutig zuzuordnende Bekleidungsstile und zur Schau getragene visuelle identitätspolitische Marker, wie die Regenbogenfahne beispielsweise als Button am Revers der Jacke oder als Aufkleber am Auto, lassen sich ebenfalls als verkörperte Ausdrucksmöglichkeiten queerer Performativität auch ganz ohne Worte lesen: ›Und auch wenn sie nicht sprechen und keine verhandelbaren Forderungen vorbringen, wird hier ein Ruf nach Gerechtigkeit laut […] Sie [die Körper] verlangen, anerkannt und wertgeschätzt zu werden, sie machen das Recht geltend, zu erscheinen und ihre Freiheit auszuüben, und sie fordern ein lebbares Leben.‹«[70]

Der Anspruch, »Freiheit auszuüben«, findet sich auch im Interview mit Pfarrerin Kentge:

> *wenn die tatsächlich DANN noch nachfragen sollen, müssen die so schon sehr UNVERSCHÄMT werden //mhm// so damit wissen die, wie ich im Pfarrhaus wohnen werde und – dann wär's das.*[71]

Frau Kentge benennt zwar ihre lesbische Orientierung im Gespräch nicht direkt, ermöglicht aber deren Thematisierung und setzt zugleich die Spielregel fest, dass diese zu akzeptieren ist.

Neben der Nutzung von Symbolen und Insiderwissen kann auch das Abwarten von Fragen als weitere handlungsermächtigende Taktik der Balance zwischen selbst initiiertem Coming-out und Sicherheit herstellender Zurückhaltung verstanden werden. So erzählten einige Interviewpartner_innen, sie würden im Bewerbungsgespräch auf die Frage nach ihrem Familienstand oder Wünschen ans Pfarrhaus warten, um sich dann zu outen. Frau Schröder berichtet davon, wie sie die heteronormativen Annahmen im Bewerbungsgespräch genutzt habe, um weder lügen noch sich als Lesbe outen zu müssen. Das sei etwa dann der Fall, wenn sie lediglich gefragt werde, ob sie einen Mann habe.

---

68 Foucault 1991, 70.

69 Vgl. Sedgwick 1990, 4.

70 Schomers 2018, 252–253. Sie zitiert Butler 2018, 38–39 (Anmerkung im Original).

71 T1, 10(33-34).

Sie erläutert ihr Vorgehen und auch die Hintergründe für ihr Verschweigen folgendermaßen:

> *B: Also der VORTEIL ist, ich, ich ähm (.) dass ich natürlich, nicht so viel LÜGEN muss. Sondern mich (unv.) ja gefragt hat, ob ich einen Mann habe oder nicht.*
> *I: Jaja gut, genau. Das/ //lacht// kenn //lacht// ich selber, ja.*
> *B: Das wenn ich nicht sagen will //Ja// ((lachend)) ich trotzdem ehrlich sein kann. Aber jedenfalls es ist, natürlich nur 'ne halbe Ehrlichkeit. Und es fühlt sich auch nicht so gut an. (.) […] Und möglicherweise auch die Angst vor der Zurückweisung dann //mhm// war größer als ähm, (.) die Anstrengung, es zu verbergen. So schien es mir zunächst. //mhm// (.) Und (…) ähm (.) und es war ja vor allem ein Nicht-Sagen. (.) ((lacht)) (.) //Ja// (.)Ja. Aber es hat sich eben dann zunehmend als anstrengend angefühlt.*[72]

5.1.1.6 Outing – der Verlust der eigenen Erzählung

Einen Sonderfall in den Coming-out-Narrationen bilden diejenigen Erzählungen, in denen die Befragten davon berichten, dass sie sich nicht selbstständig vor Kirche und/oder Gemeinde outen konnten, sondern dass dies durch andere und ohne ihr Zutun geschah. Ich spreche im Folgenden in Abgrenzung zum Coming-out, das von Personen selbst initiiert wird, von einem unfreiwilligen Outing.

Die diesbezüglichen Erzählungen haben gemeinsam, dass die Befragten Situationen schildern, in denen sie sich als ausgeliefert erlebten oder Kontrollverlust und Ängste empfanden. Auch von tatsächlichen Drohszenarien wird erzählt. So berichtet Herr Zechau, dass ein anonymer Hinweis mit der Drohung, ihn zu outen, in der Gemeinde eingegangen sei. Diesen Hinweis hat er offenbar als existenzbedrohend erlebt.

> *Und eines schönen Tages kriege ich einen anonymen Brief, äh, »Ich weiß von deiner schwulen Beziehung mit dem [Name]. Und ich werde das im nächsten Gottes/ in einem Gottesdienst auch öffentlich ansprechen.« //Ach du jeh// Eben ohne Absender so schön. //mhm// Und offenbar hatte der Absender das auch an den Superintendenten geschickt. //mhm// Und ähm, (.) da hat mich eben der Superintendent zu sich gerufen und gesagt, er hätte da so einen anonymen Hinweis bekommen und ob ich denn schwul wäre? Und da hab ich gesagt, nein. //mhm// Weil ich meine Anerkennung wollte. //mhm// Weil ich dachte, das ist todsicher so, dass ich dann raus bin. // Ja// (.) Das muss (.) Ende der 70er gewesen sein.*[73]

Herr Stake erzählt ebenfalls von einem anonymen Hinweis, der während seines Vikariats bei seinem Mentor eingegangen sei. Frau Tohm berichtet davon, durch Gerüchte vor Kolleg_innen geoutet worden zu sein.[74] Diese schwierigen, mit Blick auf die Existenzbedrohung vielleicht sogar traumatisch erlebten Erfahrungen wurden zugleich in den Interviewerzählungen gedeutet und derart narrativ wieder Handlungsmacht erlangt. Anhand der Erzählung von Herrn Thomas erläutere ich in diesem Unterkapitel zuerst die Erzählung des Autonomieverlustes, um im folgenden Unterkapitel darzustellen, wie die Agency von ihm narrativ wiederhergestellt wird.

---

72 T9, 27(10-16.19-22). B = Befragte, I = Interviewerin.

73 T3, 13(1-8).

74 T6, 15(26)–16(28).

So verknüpft Pfarrer Thomas in der Schilderung seines »Zwangsoutings« verschiedene Ebenen.[75] Sowohl sein Pfarrbild als auch die Erzeugung von Handlungsmacht lässt sich hier exemplarisch herausarbeiten. Er erzählt von den Folgen des Outings durch seine damalige Frau:

> *Und BEVOR ich da sein KONNTE (.) ist sie […] ins Presbyterium gegangen. //Mhm// (.) sie war montags im Presbyterium, dienstags haben sie mit mir gesprochen, mich üte/ überschüttet mit irgendwelchen ANDERN Vorwürfen. So unter dem Motto, ich wär (.) wär manchmal weg und sie wüssten nicht wo. //Mhm// Und sowas. Und haben dann tatsächlich am Donnerstag schon einen Abberufungsbeschluss gefasst, ohne dass ich überhaupt GELEGENHEIT hatte mit irgend/ mit wem zu reden.*[76]

Herr Thomas betont hier besonders die fehlende Möglichkeit, Stellung zu nehmen. Er fühlte sich angegriffen – »überschüttet mit Vorwürfen« – und ohne eine Möglichkeit, sich zu diesen zu verhalten. Dieses Erleben fehlender Handlungsmöglichkeiten zeigt sich im Interview auch sprachlich. So formuliert er passivisch oder spricht von sich vorrangig als Objekt des Geschehens, wie hier:

> *Oder sie haben mir gesagt »Zum eigenen Schutz musst du jetzt gehen.« Ne? So lief das. (.) ähm, OFFIZIELL haben sie dann immer gesagt, Homosexualität haben sie kein Problem mit.*[77]

Durch die kontrastierende Erzählfolge von »musst du jetzt gehen« mit »OFFIZIELL« und »Homosexualität haben sie kein Problem mit« deutet er die Gründe für seine Abberufung mit Homofeindlichkeit an. In seiner Darstellung, die sich auf die Begegnungen mit Gremien und kirchenleitenden Stellen bezieht, taucht er selbst nur noch als reagierender Teilnehmer auf. Dies steht in inhaltlichem Gegensatz dazu, dass er im Interview auch schildert, genauestens über die Vorgänge in der Institution Kirche Bescheid zu wissen, seine Rechte gut zu kennen und sich notfalls auch Unterstützung für Konfliktfälle einzuholen. Die passivisch anmutende Narration lässt sich daher als Schilderung der Empfindung eines massiven Autonomieverlustes lesen; diese Empfindung wird inhaltlich unterstützt durch die Erzählung dessen, dass über ihn, aber nicht mit ihm geredet worden sei.

> *Und (.) nein, es ist offen nicht angesprochen worden. Der Superintendent hat ge/ äh, mir gesagt, dass sie mit IHM darüber gesprochen haben. Aber nicht mit mir. //Ja.// Und das ist eigentlich auch so das VERLETZENDSTE gewesen, dass ich KEINE Gelegenheit hatte, mal darüber zu sprechen. //Mhm// In IRGENDEINER FORM, auch mit dem Presbyterium zu reden. Es hat nicht EINE Gelegenheit gegeben, äh, darüber zu sprechen. Es wurd mir sogar VERBOTEN mich von den Kreisen oder sonstwo zu verabschieden. (.) Ich durfte NIEMANDEM auf, äh auf Wiedersehen sagen.*[78]

75 T2, 4(25).
76 T2, 6(20-26).
77 T2, 7(32-33).
78 T2, 7(4-10).

Während seine Kindheitserzählung einige aktive Wendungen enthält und der Weg in den Pfarrberuf als Eigeninitiative beschrieben wird, erzählt er vom Outing und der Abberufung grundsätzlich passivisch. Dennoch eignet sich Pfarrer Thomas narrativ auch das Selbsterleben als Akteur seiner Lebensgeschichte an, wie ich im Folgenden darlege. Ich schließe daraus, dass er sich in der Situation zuerst handlungsunfähig erlebt hat, sich das Bewusstsein für seine Handlungsfähigkeit aber nachträglich wieder angeeignet hat und somit auch das Geschehene mit einem anderen Fokus deuten kann. Dies erklärt, warum sich beide Narrative – Autonomieverlust und Agency – im selben Interview zeitlich nah beieinander finden.

5.1.1.7 Krisenerzählungen – Konstruktion narrativer Agency

Vor dem Hintergrund der Schilderung der Erfahrung des Verlustes von Handlungsmöglichkeiten lässt sich nun sehen, wie in den Interviews Agency – als das Gegenteil von Handlungsunfähigkeit – narrativ hergestellt wird.[79] Dies geschieht besonders eindrucksvoll dort, wo die Befragten von Krisen erzählen. Ich fahre mit der Auslegung der Erzählung von Herrn Thomas fort, der die Abberufung in seine Erzählung mit einer Deutung versehen einbindet:

> *Und dann kam also relativ zügig eben das Outing, in dieser Gemeindepfarrstelle. (.) Ähm, Zwangsouting durch meine Frau/ Frau/ Exfrau. (.) Ähm (.) Sodass diese Kirchengemeinde DANN innerhalb von drei Tagen Abberufungsbeschluss gefasst hat. (…) Und dabei lag erstmal alles in Trümmern. ((lacht)) Das! //Ja// Das! //Glaub ich. ja.// (.) Ich bin dann sofort beurlaubt worden, wegen dieses Abberufungsbeschlusses, ähm, was im Nachhinein auch, oft erkennt man auch im Nachhinein erst, welchen Sinn es hat. Das ist für mich Gebetserhörung. //schmunzelt// Den Sinn dessen zu verstehen, den Weg, den Gott mit mir geht. Ähm, ich konnte zum Beispiel während der Beurlaubung meine Dinge alle regeln privat. //mhm// Scheidung und all diese Dinge. Ich hatte keinen Dienst, war ein wunderbarer Sommer. […] Und hab dann innerhalb von fünf Monaten hier die Krankenhausseelsorgestelle bekommen, die ich jahrelang wollte. //Ja// Ähm, ja und bin dann seit 200(.)6 bin ich jetzt hier Krankenhauspfarrer. (.) und da kann man sagen, angekommen.*[80]

Hier endet auch seine Erzählung auf meine Eingangsfrage. Herr Thomas bettet den emotionalen Schock des »Zwangsoutings« und der Abberufung erzählerisch kohärent in seine Lebensgeschichte ein. Anstatt passives Opfer der Geschehnisse zu bleiben, macht er sich durch diese Deutung wieder zum Akteur: Er habe alle Dinge regeln und sich auf eine neue Stelle bewerben können. Auch Gott taucht in der erzählten Geschichte als Akteur_in auf; Gottes Handeln steht dabei nicht isoliert, sondern wird in Beziehung zum eigenen Handeln gesetzt.[81]

Die Geschehnisse deutend, spricht Herr Thomas hier von »Sinn« und von einem »wunderbare[n] Sommer«. Letzteres klingt zwar angesichts der später im Interview auftauchenden Erzählung, dass er massive Angst gehabt habe, das Sorgerecht für seinen

79 Zum Begriff und Konzept Agency vgl. Kap. 6.2.3.

80 T2, 4(24)–5(2).

81 Vgl. Kap. 5.1.1.7, 6.2.3.4, 6.3.

Sohn zu verlieren, rückblickend stark positiv eingefärbt.[82] Dennoch dürfte der Ausdruck des »Sinns« nicht willkürlich an dieser Stelle auftauchen: Vielleicht hat der Bruch dazu geführt, dass er sich mit seinen Wünschen auseinandersetzte und sich für seine Bedürfnisse, die ihm vorher unerreichbar erschienen, wie schwul zu leben, Vater zu sein und das Gemeindepfarramt zu verlassen, einsetzen konnte. Mit der positiven Erzählung, dass er »alle Dinge regeln« konnte – die er ohne das Zwangsouting und die Scheidung nicht hätte regeln müssen –, beschreibt er die Krise als eine Notwendigkeit. Die religiöse Rahmung bietet ihm in der als gewaltvoll geschilderten Abberufungssituation eine kraftvolle Lösung, diese Erfahrungen nicht seine Berufswahl und -ausübung überschatten zu lassen. Im folgenden Abschnitt ist diese Deutung des Bruchs nachvollziehbar:

> *Ähm (.) aber aus den TRÜMMERN heraus (.) ist ja genau das gewachsen, was ich WOLLTE. // Mhm// (.) Und DAS ist für mich echt so, so'n, so ein persönliches GLAUBENSwunder auch. Dass AUS den Trümmern heraus was wächst, was (.) sonst nie gewachsen wäre. //Mhm// Wenn ich diesen Weg nicht gegangen wäre. Insofern bin ich meiner Exfrau fast DANKBAR, weil, ähm, so ein schnelles Outing hätte ich alleine gar nicht hingekriegt. Ich musste gar nichts mehr machen. //schmunzelt// ((lacht)) DAS! […] Schritt für Schritt mich outen müssen. Ich musste NIEMANDEM mehr was sagen. (.) Es war BUMS, 'ne Explosion, jeder wusste es, (.) und so war das ganz EINFACH. //schmunzelt// Ich weiß, so denkt man nicht, wenn man drin steckt, ((lachend)) aber, im NACHHINEIN.*[83]

Herr Thomas schildert die von ihm wahrgenommenen Konsequenzen einer massiven Außeneinwirkung; die Metaphorik kommt aus dem Bereich des Disruptiven, der Explosion. Aus den »Trümmern« heraus wachse aber schließlich etwas, sogar etwas Neues, was »sonst nie gewachsen wäre«, womit er hier sprachlich religiöse Muster aufgreift.[84]

Der empfundene Kontrollverlust spiegelt sich auch in der Schilderung, dass ein Oberkirchenrat die Massivität der Missachtung verstanden habe, was er positiv in Erinnerung behielt:

> *Also da fiel zum Beispiel so ein Satz, äh, vom Oberkirchenrat (zwei die mir ? unv.) wirklich wichtig waren »Ich verstehe, dass Sie um Ihre Würde kämpfen.« war das eine //Mhm// und das andere war »Wenn ich mir Ihren Fall angucke, müssen wir gucken, wie Presbyterien mit Synodenbeschlüssen umgehen.« Das war das Andere. Ähm, dass das fand i/ war 'ne gute Erfahrung.*[85]

---

82 »*und der Knackpunkt bei uns war immer mein SOHN (.) sie hat mir, mir dann einen Zettel hingelegt und hat gesagt, sie möchte von mir unterschrieben haben, (.) dass bei einer Trennung, äh, [Name] heißt der, ›nie bei dir leben wird.‹ (.) und das hab ich nicht gemacht //Mhm// und darauf hat sie gesagt, dann mach ich dich beruflich fertig.*« T2, 6(16-19).

83 T2, 8(19-28).

84 Insbesondere die Schilderungen der Wiederaufrichtung Jerusalems bei Jesaja kommt mir durch die Wortwahl »aus den Trümmern heraus was wächst« in den Sinn (unter anderem Jes 43,19; 61,4), aber auch Bilder aus der Offenbarung (Offb 21). Jenseits biblischer Texte erinnert mich die Darstellung an den »Engel der Geschichte« von Walter Benjamin: »Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst.« Benjamin 2011, 961.

85 T2, 6(35)–7(4).

Vor dem Hintergrund, dass sich Pfarrer Thomas der Möglichkeit beraubt sah, seine Perspektive selbst darzustellen, möchte ich die damit zusammenhängenden Fragen nach Deutungshoheit und Identifizierung in den Blick nehmen. Die Unmöglichkeit, selber Position zu beziehen, führte dazu, dass sich Herr Thomas seiner Erzählung nach in einer Situation wiedergefunden habe, in der andere über ihn und nicht mit ihm sprachen, was Folgen für seine Identifizierung mit sich brachte; die drastische Metaphorik der Explosion sowie die stete Erzählung im Passiv lassen, wie bereits erwähnt, vermuten, dass er dies als massiven Kontrollverlust empfand.[86] Ein solcher Verlust der eigenen Deutungshoheit äußert sich besonders schmerzhaft in unfreiwilligen Outings.[87]

Indem Herr Thomas nun aber diese Erfahrung in eine religiöse Erzählung und in ihm bekannte religiöse Deutungsmuster – »persönliches Glaubenswunder« – einbettet, kann er verhindern, das Erlebte ausschließlich als Bruch wahrzunehmen. Diese Art der narrativen Kohärenzherstellung ermöglicht es ihm, sich weiterhin als Subjekt wahrzunehmen und letztlich in der Konsequenz daraus auch seinen Pfarrberuf weiterhin mit Freude auszuüben. Die Kohärenzherstellung beschreibt dabei einen weiten Spannungsbogen: Bereits zu Beginn des Interviews führt Herr Thomas in Bezug auf sein Vikariat und seine erste Gemeindestelle aus, dass er sich im Gemeindepfarramt immer unwohl gefühlt habe. Die Abberufung aus der Gemeindestelle, die anschließende Beurlaubung und schließlich die Krankenhausseelsorge werden vor diesem Hintergrund zu einer positiven Wendung. Die schmerzhaften Erfahrungen in der Gemeindestelle hingegen prägen zwar die Erzählung des Interviewten, sie leiten aber nicht die gesamte autobiografische Narration an. Auch haben die negativen Erfahrungen offenbar nicht zu einem Bruch mit seinem Glauben geführt; er bettet diesen wie im obigen Ausschnitt in seine Schilderung ein.

Die ambivalente, zugleich positive wie negative Darstellung von Krisen im Zusammenhang unfreiwilliger Outings und Abberufungen ist auch in anderen Interviews zu finden.[88] Mit Worten wie »Befreiung« und »Erlösung« wird ihnen eine entlastende Funktion zugeschrieben und werden die Erfahrungen in die eigene Biografie narrativ eingebettet.[89]

---

86 Butler beschreibt dieses Phänomen der Verkennung: »An dieser Stelle möchte ich behaupten, daß eine diskursive Produktion von bzw. ein Sprechen oder Schreiben über Homosexualität und deren institutionelle Anerkennung nicht mit dem Begehren gleichzusetzen ist, von dem gesprochen wird. Zwar konstituiert der diskursive Apparat der Homosexualität deren gesellschaftliche Wirklichkeit, aber nicht im umfassenden Sinne. Die öffentliche Erklärung, das Coming out, ist sicher eine Art Handlung, ohne daß diese den Referenten, auf den sie sich zurückbezieht, vollständig konstituiert. Die Erklärung verwandelt Homosexualität in Diskurs, aber sie macht den Diskurs nicht referentiell.« Butler 2006, 192.197-198.

87 Zu schmerzhaften Objektifizierungen schreibt Woltersdorff: »Die freiwillige Selbstbezichtigung setzt eine Diskursmaschine in Gang, über die der Coming-outler nicht mehr verfügt. Sie legitimiert eine voyeuristische Schaulust, die seine autobiografischen und pornografischen Erzählungen befriedigen sollen. Allgemeiner gesagt zwingt das Coming-out seine Protagonisten dazu, Wahrheiten über sich selbst zu produzieren, indem Widersprüche zur Norm problematisiert und dem Individuum als Identität aufgebürdet werden. Diese Identität wird narrativ hergestellt und entfaltet. Sie hat einen fest vorgegebenen Rahmen, […].« Woltersdorff 2005, 35.

88 So in T2, T3, T6, T8, T9, T11.

89 T2, 18(7); T11, 21(24-25); T8, 31(29-30). T6, 14(32).

Selbst wenn ein Outing durch Andere nicht aus drohenden, sondern aus wohlwollenden Motiven erfolgt, kann dies Ängste verursachen, wie eine Erzählung von Pfarrer Stake zeigt. Eine ältere Frau aus seiner Vikariatsgemeinde habe ihrem Kirchenchor erzählt, dass er früher eine »Frau gewesen sei«. Zwar interpretiert der Interviewte diesen Vorfall so, dass die Betreffende diesen Inhalt als Stärke und als, im positiven Sinne, etwas Besonderes an ihrem Pastor wahrgenommen habe; trotzdem schildert er, dass das Outing und darin auch die Fremdbezeichnung als »Frau« im ersten Moment in ihm Ängste ausgelöst habe, unter anderem da er nicht vorhersehen konnte, wie die Gemeinde reagieren würde. Letztlich habe die Gemeinde positiv reagiert; da es sich aber um ein Machtwissen über seine Person handelt, schildert er die Situation als unangenehm.[90] Abschließend fügt er jedoch deutend an:

> *Also das war dann überhaupt kein Moment mehr, wo es hätte schwierig werden können. Im Gegenteil, sie hat mir da nochmal viele Türen geöffnet, dass es so das letzte //Ah// halbe Jahr über, nochmal intensiver wurde //mhm// so.*[91]

Ähnlich wie Herr Thomas deutet hier auch Herr Stake das Outing im Nachhinein als eine Art glücklicher Fügung, die ein positives Ergebnis einläutet.

Ebenfalls eine nachträgliche Deutung findet sich in der Erzählung von Pfarrerin Schröder. Sie erzählt, wie sie vor der Entscheidung über die Verlängerung ihrer damaligen Stelle in einem Gottesdienst von einem Gemeindevorstands-Mitglied geoutet worden sei.

> *Und da hat der, NE, NICHT in dem Gottesdienst der Installation, sondern später im Erntedankgottesdienst, hat dieser Kirchvorsteher, der damit eben einfach, heute versteh ich das besser, der konnte damit nicht umgehen und auch mit dem, nicht nur für sich SELBST, sondern er hatte das Gefühl, das ist für die GEMEINDE schlecht //mhm// das von seinem Verständnis her //mhm// ähm, (.) also (.) ist so ein bisschen krude (.) so mit der LEITER der Gemeinde so ist diese, diese Vorstellung und die sagen wirklich LEITER. Deswegen ist männliche Form. Der in SÜNDE lebt, dann kontaminiert das praktisch die Kirchgemeinde //mhm// und also macht sie KAPUTT. So. (.) Und das hat der also mir, äh, im persönlichem Gespräch versucht nahe zu bringen und ähm, dann hat der da im Gottesdienst 'ne Erklärung verlesen, dass er (.) ähm (.) also sein Amt, Mandat niederlegt als Kirchvorsteher, aber eben auch erklärt WARUM. Und da von Sodom und Gomorrha und von Todsünde die Rede //atmet durch// (.) und damit wars dann öffentlich //Ja// er hat mir im Grunde (.) 'nen GEFALLEN getan, weil nämlich ich vielleicht nie das geschafft hätte, zu den Kirchvorstehern zu sagen, »und jetzt können Sie drüber reden«. Oder vielleicht HÄTTE ich's geschafft, ich weiß es nicht. //Ja// (.) Aber so war es natürlich ((lachend)) Stadtgespräch danach. Das war ein schrecklicher Gottesdienst. (.) Ähm. Das war auch so, das war ja eben Familiengottesdienst. //mhm// Erntedank ist ja (unv.) Familiengottesdienst. Es waren auch viele Kinder da, die gar nicht verstanden haben, worum*

Coming-out-Erzählungen wohne auch grundsätzlich inne, Erfolgsgeschichten darstellen zu müssen, wenn das Individuum sich nicht selbst diskreditieren wolle, so Woltersdorff 2005, 10.

90 Ähnliche Situationen erzählen trans Personen sehr häufig, da unfreiwillige Outings oft in Beisätzen wie »Ich kannte sie ja noch unter dem Namen …« geschehen. Das Preisgeben des Geburtsnamens von trans Personen wird auch als *deadnaming* bezeichnet. Vgl. Teschmer und Well 2018, 55.

91 T8, 13(24-26).

> *das ging. Die nur gemerkt haben, hier ist eine unheimliche Spannung im Raum. //Ja// (.) Also nachdem er das gesagt hatte, da haben dann Leute REINGERUFEN, haben dann gerufen, irgendwie »Wer ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein.« Dann stand jemand anderes auf. »Und sündige hinfort nicht mehr.« ((lacht)) (.) ((lacht)) Und so, das, das war 'ne Atmosphäre //Ja// die für 'nen Gottesdienst VÖLLIG ungewöhnlich ist. //Ja// Und ähm, und das hat viele AUFGEBRACHT gegen ihn. //mhm// Erstens, dass er das so öffentlich gemacht hat //Ah.// Und zweitens, dass er, also dass, in diesem Familiengottesdienst gemacht hat und seine EIGENEN Kinder nicht mitgebracht hat. (.) Und das hat mir GEHOLFEN. //mhm// Also dass er das, also dass er, ((lachend)) viele die ART und WEISE negativ fanden //mhm// (…) Und dass es dann eben einfach raus war. Das war sehr erleichternd. //Ja//*[92]

Frau Schröder schildert, wie die Gemeinde sich hinter sie gestellt habe, es Zwischenrufe im Gottesdienst gegeben habe und die Situation letztlich zu ihren Gunsten ausgelegt wurde. Dennoch schildert auch sie die Tatsache, dass sie ihr öffentliches Coming-out nicht selber steuern konnte, als ambivalent. Auf der einen Seite benennt sie den Gottesdienst als »schrecklich« und dass sie zum »Stadtgespräch« geworden sei; auch sie hatte offenbar das Gefühl, es werde über sie und nicht mit ihr gesprochen. Auf der anderen Seite hebt sie positiv hervor, dass sie sich in der Folge nicht mehr jeweils einzeln outen musste, und betont den anerkennenden Zuspruch der Gemeinde. In ihrer Erzählung deutet sie die Erlebnisse letztlich als befreiend. Auf diese Weise stellt auch sie durch ihre Narration wieder Subjektivität und Handlungsfähigkeit her.

Die Gottesbeziehung

Die in den Interviews thematisierten Krisen stehen alle im Zusammenhang mit einem lesbisch-schwulen und/oder trans Coming-out sowie zum Teil im Zusammenhang mit einem unfreiwilligen Outing.[93] Die Krisen wurden durch die Interviewten wie oben dargestellt oft nachträglich gedeutet und mit Sinn versehen; dies geschah mitunter mittels Rückgriffen auf religiöse Narrative.

Die Rolle des persönlichen Glaubens führe ich noch einmal anhand der Erzählungen des trans Coming-outs aus. Hier zeigt sich ein anerkennendes und positives Gottesbild, welches den Interviewten Kraft gegeben und geholfen habe, sich selbst anzuerkennen.[94] Die Interviewten schildern, dass sie sich von Gott in ihrem individuellen Sein angenommen fühlten. So berichtet Herr Stake davon, wie er während seiner körperlichen Transition, die mit medizinischen Herausforderungen verbunden war, seinen Glauben als wichtige Kraftquelle identifizierte:

> *Und, also das war/ waren so Semester, wo ich mich im Nachhinein auch frage, wie ging das eigentlich? ABER ich muss sagen, so dieser GLAUBE daran, du kriegst das hin. Und und Gott trägt das hier auch gerade alles MIT, so. Hat das möglich gemacht, dass ich da irgendwie Kräfte*

92 T9, 9(2-26).

93 Das heißt natürlich nicht, dass alle Krisen der Befragten mit ihrer lgbtq* Verortung in Zusammenhang stehen, sondern nur, dass der Fokus der Erzählung im Interview darauf lag.

94 Vgl. Beardsley und O'Brien 2016 zu weiteren Glaubenserzählungen und Gottesbildern von trans Christ_innen.

hatte, ((lachend)) von denen ich mich heute frage, wo sind die her gekommen so? (.) //Ja// Aber es hat dann alles so funktioniert.[95]

Dass der Weg, sich selbst anzunehmen, sich von Gott angenommen zu wissen und auf die Annahme durch Kirche, Gemeinde, Freund_innen und Familie zu vertrauen, aber auch mit vielen Zweifeln verbunden war, geht aus folgender Schilderung Herrn Stakes hervor:

Genau! Also daher kam so dieses GEFÜHL, das ist total heikel //mhm// und schwierig. Und, und dann war das letztlich, ja, eben, so eine Parallelentwicklung von innerem Ringen und Suchen, ähm, was ist das für ein Gott, der das zulässt? Was ist das auch für eine BESCHEUERTE Kirche, //mhm// für die ich eigentlich arbeiten will und die ich eigentlich cool finde. Also, da KAM auch so diese Frage nach Institution nochmal sehr auf. //Ja// So. Wo ich so merkte, okay, also ich muss KRASS differenzieren, zwischen Glaube und Institution und dann wiederum einzelnen Menschen, die für die Institution arbeiten. […] Und, (.) und das ging eben einher mit dieser Frage, was, was bist DU für ein ((laut)) GOTT? Ja? ((lacht)) Der, der jetzt irgendwie, diese, diese super schräge Situation provoziert hat, in der ich //mhm// jetzt stehe. Und DANN gab es eben so nach und nach immer mehr so diese Auflösung der Situation. Die aber tatsächlich auch, ähm, diese Anstöße von außen brauchte. Also so dieses »Okay« von [Frau in kirchenleitender Position der Landeskirche] zum Beispiel. //mhm// »Geh den Weg weiter. Wir werden ZUsehen, dass wir irgendwie eine Zukunft für dich finden.« So, ne? Also (.) ähm, das hat dann auch vieles andere gelöst und geklärt. (.) Wo, wo ich dann eben so für MICH so die die Lebensdeutung sozusagen gefunden habe, ähm, das (.) ähm (.) dass das auch (.) ein göttliches motiviertes Okay von ihr war. //mhm// so. Ne? Also dass sie in dem Moment sozusagen wiedergegeben hat, was was sozusagen Gottes Lösung für mich war. Oder so. (…) Genau. Also das (.) würde ich dann (.) schon irgendwie als i/ i/ in sich sehr stimmig und verflochten und und sinngebend irgendwie deuten und sehen so. (.) Ähm (.) Aber, genau. (.) Also das (.) hat hat ganz viel so Reflexionsarbeit gebraucht. Ne? //mhm// (.) //Ja// Und da ist viel diese, diese immer wieder sich, oder ganz viel diese sich immer wieder KLÄRENDEN Sortierungsmomente //Ja// ne? Wo ich irgendwie sagen musste, okay, das ist jetzt eine Aussage von DEM und das ist nicht verbindlich für DAS. Und, mein Glaube wiederum sagt jetzt DA, und das hat jetzt aber die INSTITUTION, beziehungsweise, Frau [Name] gesagt, die dafür steht //mhm// und so und das sagen KANN und so. Also ich musste immer unheimlich gucken, woran halte ich mich. Und wo stehe ich aber auch selbst. Und was heißt das wiederum für meinen, für meinen GLAUBEN? //Ja// Und meine Gottesbeziehung? So. Also da spielte (.) da war ganz viel los in der Zeit einfach. //Ja// Da spielte unheimlich viel zusammen, so ne?[96]

Neben die ohnehin schon als anstrengend und verwirrend geschilderte Reflexion seiner eigenen Geschlechtsidentität und seines Begehrens trat für ihn die Frage, inwiefern er seine Transidentität und sein Schwulsein in der Institution Kirche leben könne. Pfarrer Stake fragte sich nicht nur »was bedeutet das für meine Beziehung, mein Leben, meine Familie, dass ich ein trans Mann bin?«, sondern auch »was heißt das wiederum für meinen, für meinen GLAUBEN? Und meine Gottesbeziehung?«; damit verbunden differenziert er wiederum zwischen seinem eigenen Glauben und seiner Position in der Insti-

95 T8, 12(18-22).

96 T8, 24(14)–25(8).

tution Kirche. Ähnlich wie das Coming-out und die Transition schildert Herr Stake seine Gottesbeziehung als Prozess ebenso wie als Ressource. Die Zusage der Kirchenleitung – Symbol für die Unterstützung durch die Institution –, den Weg mit ihm gemeinsam zu gestalten und zu ermöglichen, interpretiert er zusätzlich zum Rückhalt in der Kirche als Zusage Gottes, dass dieser Weg die »Lösung« für ihn sei. Ebenso wie in der Erzählung von Frau Tohm begegnet hier im Zusammenhang mit der Transition und Coming-out der religiöse Begriff »Erlösung«.[97]

Ich folgere, die Pfarrer_innen deuten die erfahrene Krise mitunter als einen Weg mit Gott und können somit die Krise in ihre Gesamterzählung des Weges in den Pfarrberuf einbetten, die auch spirituelle Anteile enthält: Die Krise markiert keinen Bruch mit dem Pfarrberuf, sondern ist eine Erweiterung des eigenen Erlebens mit Gott, des eigenen Glaubens und der eigenen Frömmigkeit; statt eines Bruchs auf religiöser Ebene, der ebenfalls denkbar wäre, kommt eine Glaubens- und Gotteserzählung hinzu und die Erzählungen werden mit Begriffen wie »befreiend« und »erlösend« verbunden.[98] Die Erzählung des eigenen Lebens gemeinsam mit Gott ermöglicht den Interviewten, eine kohärente Geschichte zu erzählen, in der die Krise eine Erweiterung bedeutet, teilweise sogar das Potenzial des Erfahrungswissens und der Wissensanreicherung beinhaltet – anstelle einer Katastrophenschilderung, an der die Einzelnen zugrunde gehen. Auch wenn dabei zum Teil eine rückblickende positivierende Glättung geschehen mag, bleiben die Erzählungen doch auch in ihrer Ambivalenz stehen und halten diese aus.

Auch Herr Müller berichtet, dass sein Glaube konstant da war, als er in einer Auseinandersetzung mit Gott gewesen sei:

> *ich hatte dort Orgel gespielt und bin dann nachts in die Kirche gegangen und hab gesagt, »Gott, du bist ein Arschloch.« //schmunzelt// Und hab mich auf den, also ich bin dann auf den Boden der Kirche zusammengebrochen und hab geweint. //mhm// Stundenlang. So kam mir das vor. Es war vielleicht 'ne halbe Stunde. //Naja gut, aber// //mhm// So und wirklich geweint, ach Gott, du bist ein Arschloch. Und du hältst das jetzt aus, dass ich das zu dir sage. //mhm// Aber wenn du mich jetzt hier herein gebracht hast, dann hol mich auch wieder raus. Also dieser // Ja// Dieser Gottesglaube war schon DA.*[99]

Dies widerspricht dem Befund Zeindlers, dass Pfarrpersonen Lebenskrisen meist auch »als spirituelle Krisen« erlebten.[100] Stattdessen scheint es hier eher, dass die Coming-out-Krisen die Gottesbeziehung intensivieren oder dass die Krisen aufgrund einer bereits soliden Gottesbeziehung aushaltbar bleiben und die Gottesbeziehung zur Ressource in der Krise wird. Insgesamt findet sich in den Interviews ein begleitendes und annehmendes Gottesbild, das zum Teil im Kontrast zur erfahrenen Ablehnung steht (Kap. 6.3). Die Erzählung eines anerkennenden und sehenden Gottes kontrastiert auf der Wortebene mit jener des sich stets notwendig wiederholenden Coming-outs, in der sich kämp-

97 T8, 31(30). Frau Tohm spricht im Zusammenhang mit der Einnahme von Hormonen im Rahmen ihrer Transition von »Befreiung«. T6,14(32).

98 T2, 18(7); T11, 21(24-25); T8, 31(29-30). T6, 14(32).

99 T12, 8(34)–9(5).

100 Zeindler 2016, 80–81.

ferische Begriffe und ein Vokabular der Ablehnung – sowie der Antizipation der Ablehnung – häufen.

Die Auswirkungen des Gottesbildes auf das Pfarrbild

Anschließend an die Beobachtung, dass die erlebten Lebenskrisen nicht als Glaubenskrisen dargestellt werden und ein annehmendes Gottesbild den Befragten offenbar dazu verhilft, sich wieder als Subjekt ihrer Geschichte wahrzunehmen und derart Handlungsfähigkeit zu erlangen, ist es nicht verwunderlich, dass sich dieses Gottesbild auch mit ihrem Pfarrberuf verbindet. Dies zeigt sich in der oben zitierten Erzählung von Herrn Stake, aber auch in der Erzählung von Frau Schröder, die Folgendes über das Segnen erklärt:

> *Und auch wenn ich ((lächelnd)) den Segen spreche, ((atmet schmunzelnd aus)) das hab ich erst in den letzten Jahren so richtig verstanden, dass der Aaronitische Segen (.) äh, (.) ja im Grunde genommen was, was von den Formulierungen in sich birgt, was so ähnlich ist wie, liebevoll angeschaut werden, von der Mutter ((lacht)) das Leuchten in den Augen der Mutter sagen da ja wohl die Psychologen //mhm// also das gibt dem Kind das Gefühl, »ich bin in Ordnung. Und werde geliebt. Und ich darf sein.« oder wie auch immer. Und ähm, dass ich sozusagen von sowas spreche ((lacht)) das macht mir zum einen Freude, weil ich selber (.) jemand bin, die sich danach sehnt. So angesehen werden. Und dass ich das vermitteln kann. Ja, und das, ich stell mich da selber ja auch letztlich auch mit mit rein.*[101]

Mit Worten wie »liebevoll angeschaut werden« bewegt sich Frau Schröder im üblichen Verständnis der Bedeutung des Segenszuspruchs; zugleich lässt ihre Formulierung zu, Aspekte des Sein-Dürfens und Geliebt-Werdens in Bezug auf ihre eigene Lebensgeschichte und ihr Lesbischsein zu hören.[102] Zu Beginn des Interviews schildert Johanna Schröder, dass sie das Gefühl gehabt habe, als Christin in der DDR »nicht in Ordnung« zu sein und, daran anschließend, als Lesbe nicht einfach sein zu dürfen – auch dies eine Erzählung von Missachtung.[103] Sie möchte nun ein gegenteiliges Gefühl von bedingungsloser Liebe durch Gott vermitteln, welches sie selbst auch als Jugendliche in der Kirche erlebt habe.[104] Die Weitergabe eines solchen akzeptierenden Gottesbildes trage sie in die verschiedenen Bereiche ihres Amtes, sie erwähnt im Interview Seelsorge, Liturgie und Predigt. Nahezu wortgleich beschreibt auch Frau Meinhardt, dass sie insbesondere Jugendlichen das Gefühl vermitteln wolle, sie seien »ok«, so wie sie seien. Beide Frauen vermuten aus ihrer eigenen Erfahrung heraus, dass auch andere in der Gemeinde mit sich selbst hadern und sich nach Anerkennung sehnen, und möchten

---

101 T9, 26(9-17).

102 Vgl. Klessmann, der Pfarrer_innen – ebenfalls am Beispiel des Aaronitischen Segens – als Übertragungsfiguren schildert: Klessmann 2006, 568.

103 T9, 2(25-27). 3(7-35).

104 Das Bild des Getragenseins verwendet Frau Schröder auch im Zusammenhang mit ihrer Partnerin, die sie, insbesondere bei Konflikten mit der Landeskirche, trage. Wenn ihre Beziehung und ihre Liebe von außen nur als Freundinnenschaft oder nur als Sexualität wahrgenommen werde, also differierend zu ihrer eigenen Sicht, fühle sie sich in diesem Aspekt ihrer Beziehung, der gegenseitigen liebenden Fürsorge, nicht gesehen. T9, 21(1-22).

mit ihrer Tätigkeit diese offenbar vermitteln. Die Erfahrungen mit Gott werden als Erzählungen von Geborgenheit und Akzeptanz dargestellt, die sich im Pfarrbild niederschlagen. Vor dem Hintergrund dessen, dass insbesondere die Gottesbilder als stützend in Krisen erlebt wurden und Handlungsfähigkeit ermöglichten, lässt sich hier auch ein Wunsch nach Ermutigung und Ermächtigung anderer vermuten (Kap. 5.2.2.2, 6.2.1.4, 6.3, 7.1). Dieser Befund ist natürlich nur unter dem Punkt zu betrachten, dass keine Berufsaussteiger_innen befragt wurden, was vermutlich ein anderes Ergebnis zur Folge hätte.

Ich halte fest: Alle Befragten griffen in ihren Erzählungen auf das Genre »Coming-out-Erzählung« zur Gliederung ihrer Biografie zurück. Darüber hinaus ermöglicht ihnen das Coming-out die Herausbildung einer eigenen Rolle als lgbtq* Pfarrperson und die Nutzung darin liegender Stärken, was zu einem Wunsch nach Sichtbarkeit als lgbtq* Pfarrperson führt. Die Befragten berichten von einem gezielten Informationsmanagement sowie Erfahrungen der Unsichtbarmachung. Von außen erfolgte unfreiwillige Outings werden als massive Krisen erlebt; zugleich zeigt sich in den Narrativen – ebenso wie bei den Krisenschilderungen im Zusammenhang mit einer Transition – ein hohes Maß an Agency, das mit konkreten Glaubenserfahrungen und Gottesbildern verknüpft wird.

5.1.2 Berufsmotivationen und Berufungserzählungen

Die erzählgenerierende Eingangsfrage nach dem Weg in den Pfarrberuf evozierte bei allen Interviewten ein Sprechen über die Motivationen für den Beruf. Dabei lassen sich trotz aller Individualität der Berufsbiografien Muster herausarbeiten, die zeigen, wie sich die verschiedenen Motivationen auf die Strategien beim Coming-out, beim Umgang mit Kirche und Gemeinde sowie auf die Selbstwahrnehmung auswirken.[105]

Die Erzählungen lassen sich pointiert zwei Gruppen zuordnen. Die Mehrheit der Befragten schildert den Weg ins Pfarramt vorrangig als einen kontinuierlichen, von inhaltlichem Interesse an Studium und Beruf getriebenen Prozess, diese nenne ich *Interessenserzählungen* (Kap. 5.1.2.1). Die andere Gruppe umfasst diejenigen, die von einer göttlichen Beauftragung berichten, diese nenne ich *Berufungserzählungen* (Kap. 5.1.2.2).[106] Nur Herr Zechau erzählt von einem isolierten Berufungsmoment, die anderen sprechen von einer kontinuierlich wachsenden Gewissheit der göttlichen Beeinflussung, ohne ein punktuelles Berufungserlebnis zu schildern.[107]

---

105 Zu den Wechselwirkungen verschiedener Berufsmotivationen vgl. Klessmann 2006, 556–558.

106 Auch wenn der Begriff Berufung nicht von allen Interviewten dieser Gruppe selbst genutzt wird, weisen sie eine deutliche inhaltliche Nähe untereinander auf. Busch führt aus, dass die Empfindung der persönlichen Berufung als besondere Ausprägung der *vocatio interna* verstanden werden könne. Vgl. Busch 1996, 286. Vgl. in Abgrenzung dazu zur Phänomenologie des Berufungsbegriffs in der katholischen Theologie Karl 2015, 18.

107 In seiner ausführlichen Lesung von Balthasar und Rahner zur Berufung macht Feeser-Lichterfeld deutlich, welche »Totalität« die Berufung in der Wahrnehmung der Person bekommen könne, wenn Balthasar davon spreche, dass der »antwortende Gehorsam« vom Gerufenen fordere, alles auf die Karte des Rufes zu setzen; Feeser-Lichterfeld 2005, 243. Herrn Zechaus Schilderung seines Berufungserlebnisses lässt eine ähnliche »Totalität« vermuten.

In diesem Kapitel stelle ich zuerst diese beiden Zugänge der Befragten zum Pfarrberuf dar, um anschließend die gewählten Strategien im Umgang mit geschilderten Spannungen im Arbeitsfeld Kirche herauszuarbeiten (Kap. 5.1.2.3). Denn es zeigt sich insbesondere der Unterschied, dass diejenigen Interviewten, die aus einer Interessensmotivation zum Pfarrberuf fanden, dazu neigen, sich weitere berufliche Einkommensmöglichkeit zu schaffen (*Strategie: Nebenerwerb und offensiver Umgang*), wohingegen die Pfarrer_innen mit einer expliziten Berufungserzählung ihren Berufswunsch hingegen offenbar eher als alternativlos wahrnehmen und vermutlich daher keine weitere Einkommensmöglichkeit suchen oder nur eine solche, die sich ebenfalls in einem religiösen Rahmen bewegt. Diese zweite Gruppe zeigt mitunter eine höhere Bereitschaft, ihr Begehren in den Hintergrund treten zu lassen. Zugleich sprechen die Betreffenden auch von einer inneren Berechtigung zum Pfarrberuf, die es ihnen ermögliche, sich heteronormativen Ansprüchen des Amtes zu widersetzen (*Strategie: Innere Berechtigung*).

Abschließend diskutiere ich, inwiefern das Narrativ der persönlichen Berufung im Spannungsfeld zwischen Person und Institution auch Phänomene der Entgrenzung befördert (Kap. 5.1.2.4). Das Bild der persönlichen Berufung unterstütze, so unter anderem Enzner-Probst, problematische Tendenzen der entgrenzten Arbeit und verstärke eine Trennung zwischen Pfarrpersonen und anderen kirchlichen Mitarbeitenden.[108] In den Interviews wurde gleichwohl auch sichtbar, dass vor dem Hintergrund erfahrener Diskriminierungen das Narrativ der Berufung den interviewten Pfarrpersonen auch ein Selbstermächtigungs- und Entlastungspotenzial bietet.

5.1.2.1 Interessenerzählungen

In seiner empirischen Studie zu Beruf und Berufung arbeitet Alfred Busch zwei Beweggründe für die Entscheidung zum Theologiestudium heraus, zum einen die »Berufsentscheidung« und zum anderen die »Entscheidung für die Themen der Theologie«.[109] Er trennt dabei die Entscheidung für den Pfarrberuf, die unterschiedlich begründet werde und auf eigene Glaubenserfahrungen zurückgehe,[110] von der Entscheidung für das Theologie-Studium, da sich die Entscheidung für oder gegen den Pfarrberuf erst nach der Ausbildung stelle.[111] Beides findet sich so auch in den Interviews wieder.

Frau Kentge fasst die von ihr wahrgenommene Unabhängigkeit von Studien- und Berufswahl gleich im ersten auf meine Erzählaufforderung folgenden Satz zusammen:

> *Dass und OB ich Pfarrerin werde, das hat sich erst im Vikariat geklärt. Das war so als ich, ähm, nach dem Abitur wusst ich noch gar nicht genau was ich studiern wollte und hab irgendwie Praktika gemacht, ähm, in Behinderteneinrichtungen, und so und dann hab ich ähm, ich hab viel in meiner Jugend, oder man muss noch früher anfangen, genau ((lacht)) dann (unv. man?)*

108 »Suggeriert der traditionelle Berufungsbegriff eine umfassende Verantwortlichkeit, von der es letztlich keine Entlastung, etwa durch Arbeitsteilung gibt, so erleichtert gerade der Begriff der ›Arbeit‹ die Vorstellung von Arbeits-Teilung, von Zusammen-Arbeit, von einer Gleichstellung der Mit-Arbeit von LaiInnen und TheologInnen.« Enzner-Probst 1995, 195.

109 Busch 1996, 285.

110 Busch 1996, 286.

111 Busch 1996, 285.

> *gehts immer weiter zurück, ähm, ich komm aus 'ner Kleinstadt und in der, ähm, mh, hat die Kirche viele Angebote für Jugendliche gemacht und das war in den 80er Jahren, Anfang der 80er Jahre, die Zeit der, also gegen die Atomkraft, oder bei uns in der Gegend wurden Atomraketen stationiert, da gabs viel politisches Engagement der Kirchengemeinden und das hab ich kennen gelernt und darüber auch viele Leute der Kirchengemeinde kennen gelernt. Darüber und über musikalische Sachen und über Jugendarbeit bin ich in die Gemeinde reingekommen und hab aber währenddessen irgendwie nie darüber nachgedacht dass ich Pfarrerin werden soll oder nicht.*[112]

Hier anschließend führt sie ausführlich ihr Interesse am Theologiestudium aus, das sie aus »Wissensdurst« heraus begonnen habe.[113] So erzählt sie, wie sie mit der Vikarin ihrer Jugendgemeinde gesprochen und dabei das Gefühl bekommen habe, sie könne mit einem Theologiestudium ihrem Drang, Neues zu lernen und sich vielschichtig weiterzubilden, nachgehen.[114] Sie erzählt, dass sie aus einer Arbeiterfamilie komme und Kirche und Theologie als einen Ort erlebt habe, in dem sie ungehemmt ihrer Wissbegierde nachgehen konnte. Auf diese Verortung, die sie mit dem Wort »Milieu« benennt, kommt sie im Laufe des Interviews immer wieder zu sprechen.[115] Ihre Motivation zum Theologiestudium schildert sie, ihrem Erzähleinstieg entsprechend, nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Motivation, Pfarrerin zu werden. Ihr jugendliches Interesse an Theologie und Kirche stellt sie als Folge der erlebten Vielfalt in der Kirche – musikalisch wie politisch – dar. Auch die anderen Interviewten benennen die Nähe zu den Gemeinden ihrer Kindheit und Jugend als Motivation: In dieser Zeit hätten sie ein Interesse an Kirche und Orten der Religiosität entwickelt und dieses kontinuierlich ausgebaut. Die meisten schildern den Weg in den Pfarrberuf vor dem Hintergrund einer »religiöse[n] Sozialisation«, entweder durch das Elternhaus oder durch den nahen Kontakt zur Kirchengemeinde im Jugendalter.[116]

Ähnlich wie Frau Kentge spricht auch Herr Plein von seinem Weg in den Pfarrberuf auf eine Weise, die sich vielleicht mit dem Begriff Kontinuum fassen lässt.

> *Der Weg ins Pfarramt (.) äh, pff (.) hat sich so entwickelt. Ich gehöre nicht zu irgendwelchen frommen Fraktionen, die ein Bekehrungserlebnis hatten und auf einen Tag und eine Minute sagen können //schmunzelt// wann der Herr ihnen erschienen ist, sondern ich komme aus einem typischen, äh, typisch vielleicht nicht, aber üblichen, preußisch-protestantischen Hintergrund, meine Eltern beide aus dem Osten kommend*[117]

Seine Herkunft nimmt im Interview viel Raum ein; seinen Wunsch, Pfarrer zu werden, verortet er auch vor dem Horizont seiner familiären Sozialisation. Von einem

112 T1, 2(8-18).

113 T1, 2(22).

114 Zur Rolle von bestärkenden Vorbildern als lesbische Theologin im Studium vgl. Dauenheimer 2017, 111.

115 Erste Erwähnung: T1, 7(32-34).

116 Den Begriff »religiöse Sozialisation« nutzt T3, 1(11).

117 T4, 2(14-18).

Berufungserleben grenzt er sich hingegen deutlich ab, wobei er als Begriff »Bekehrungserlebnis« wählt. Dieser Begriff impliziert ein punktuelles Ereignis sowie eine Abkehr von einem vorherigen Weg und das Einschlagen eines neuen.[118] Er verbindet ein solches »Bekehrungserlebnis« mit einer bestimmten Form der Religiosität und bestimmten Menschen, den »fromme[n] Fraktionen«, von denen er sich abgrenzt. Im Kontrast dazu stellt er seine Wahl, Pfarrer zu werden, als logische und konsequente Folge seiner familiären und bürgerlichen Sozialisation dar. Er betont dabei vor allem das bürgerliche Ansehen des Berufs und die Absicherung durch Verbeamtung; das Pfarramt ist für ihn eine solide Berufswahl. Dieser kontinuierlich verfolgte Weg ins Studium und in den Beruf bringt ihn letztlich dazu, seine schwule Identifizierung mit seiner Berufswahl zu vereinen und nicht als Gegensätze zu konstruieren.

Allen Interessenserzählungen ist gemeinsam, dass sie von einem kontinuierlichen Prozess und mitunter auch deutlichen Zweifeln am Berufsziel Pfarramt handeln.[119] Dabei ist zu berücksichtigen, dass die auf den ersten Blick säkulare Berufswahlerzählung nicht strikt gegen eine religiöse Berufungserzählung abgegrenzt werden kann. Auch die allmähliche Bewusstwerdung sowie die Kontextualisierung eigener Interessen und Entscheidungen könne, so Alfred Busch und Eduard Lohse, eine Form von Berufungserzählung im Sinne einer inneren Motivation oder einer *vocatio interna* darstellen.[120] Lohse beschreibt diesen Vorgang:

> »Die innere Berufung kann mich auf höchst unterschiedliche Weise und auf oft merkwürdigen Wegen erreichen. Häufig ist es das Vorbild eines Pfarrers […], das den Gedanken weckt: Sollte ich nicht auch diesen Weg gehen? […] Diese Frage kann sich ganz plötzlich melden, sie kann aber auch langsam heranreifen und nach vielen, bisweilen quälenden Überlegungen am Ende eine Antwort finden.«[121]

Es gibt in den Interviews ferner auch einen Zwischentypus zwischen Interessens- und Berufungserzählung; dort, wo die Befragten Krisen reflexiv religiös deuteten und damit

118 Zu Nähe und Abgrenzung des Berufungs- vom Konversionsbegriff in der katholischen Theologie vgl. Karl 2015, 209–210.

119 Frau Meinhardt zum Beispiel schildert, sie habe anfänglich auf Lehramt studieren wollen, viele Zweifel gehabt, immer wieder Informationen eingeholt und ausprobiert. In ihrer Erzählung mischt sich dies mit ihrem Coming-out; T5, 4(10)–9(7). Herr Werner berichtet, dass er Theologie zuerst auf Lehramt studiert hat, um dann doch ins Pfarramt zu wechseln, was er sich bereits als Jugendlicher vorgestellt habe. Er schildert, dass Lehrer_innen und Verwandte versucht hätten, ihn davon abzubringen, und den Berufswunsch des Pfarrers für komisch erachtet hätten, und bringt dies in Zusammenhang mit deren DDR-Hintergrund; T7, 1(34)–2(16); 6(26-34).

120 Busch kann durch die von ihm vorgenommene Trennung von Berufs- und Studiumsentscheidung letztlich allen Entscheidungen für den Pfarrberuf eine *vocatio interna* zuweisen; Busch 1996, 286. M. E. ist jedoch fraglich, ob das Bild der Berufung tatsächlich für alle Motivationen zum Pfarrberuf tauglich und tragbar ist.

121 Lohse 1985, 15. Die Ausführungen Lohses liegen einige Zeit zurück, sie erscheinen mir dennoch weiterhin den Vorgang der inneren Berufung treffend zu beschreiben.

auch den Weg in ihre jetzige Pfarrstelle als einen gemeinsam mit Gott beschrittenen Weg darstellen (Kap. 5.1.1.7).[122]

5.1.2.2 Persönliche Berufungserzählungen

Herr Zechau schildert seinen Weg in den Pfarrberuf konkret in Form einer persönlichen, situativ verankerten Berufungserzählung. Die relativ knappe Schilderung des Hintergrunds seiner Studienwahl mischt sich mit der Erzählung zu seinem inneren Coming-out und seiner Entscheidung für den Pfarrberuf trotz vermuteter Widrigkeiten.

> *Dann war ich vor der Berufswahl, Oberprima, und wollte Landschaftsgärtner werden. // Mhm// Und ich war schon im Praktikum und da überfiel mich dann so ein Tagestext, ich las damals immer noch so, äh, Handreichungen, Morgenandachten: »Ich will mich mit dir verloben in Ewigkeit.« Und das war für mich der Spruch //Mhm// wo ich dann sagte, »Gott beruft mich, zum Pfarrer« und hab mich dann an der [Hochschule] angemeldet, //Mhm// zum Griechisch-Kurs, im Herbst noch, des Jahres. Das war so im August ungefähr, äh, ja, [Anfang der 70er]. […] Also ich war mitten schon im Studium drin, wo ich mein Coming-out hatte. Und dann hab ich mir folgendes überlegt: Entweder hörst du jetzt auf, machst was ganz anderes. Sagst auch dir selber »Ich tauge nichts für den Beruf.« oder du machst weiter und nimmst aber in Kauf, dass du Schwierigkeiten bekommst. Heftige Schwierigkeiten //Mhm// Es war ja noch 'ne andere Zeit.*[123]

Später im Interview kommt er mehrfach auf den geschilderten Moment – »Gott beruft mich, zum Pfarrer« – und auf die für ihn daraus folgende Legitimation zu sprechen, wie hier:

> *Also ich will nochmal sagen, für mich war auch eben der Punkt der BERUFUNG. //Mhm// Ich hab eine Berufung zum Pfarrer. Und da bleib ich auch heute bei. (.) //Ja.// Auch wenn ich in den Ruhestand gehe, wird mich diese Berufung, oder auch diese Fähigkeit, Seelsorger zu SEIN, nicht verlassen. //Mhm// Das werd ich weiter machen. Das ist mein Lebenselixier auch ein Stück. Und mein, meine Identität.*[124]

Seine »Berufung« verbindet Herr Zechau mit der »Fähigkeit, Seelsorger zu SEIN«: Die Befähigung zur Seelsorge, die wiederum mit dem Pfarrberuf verknüpft wird, wirkt in seiner Wortwahl mehr wie eine ontologische Qualität denn eine erlernbare Profession; es ist denkbar, dass er mit »Fähigkeit« von einem Charisma spricht. Herr Zechau gibt dieser Fähigkeit nicht allein aus einer altruistischen, helfenden Motivation heraus Relevanz, sondern sie bekommt auch für seine eigene Identität und Selbstwahrnehmung

---

122 Zu Berufsmotivation und Berufswahl weist Feeser-Lichterfeld m.E. zu Recht darauf hin, dass auch die Berufswahl nicht einseitig als planbares, rein rationales Geschehen anzusehen ist, sondern vom komplexen Zusammentreffen von sozialem Hintergrund, Stimmungen und auch Zufällen, etwa Stellenangeboten, abhängig ist; Feeser-Lichterfeld 2005, 65–66. Im vorliegenden Fall geht es allein um die Darstellung der Berufsmotivation durch die Befragten, und damit um deren eigene reflexive Deutung dieser Motivation.

123 T3, 1(21-26.34)–2(3).

124 T3, 3(34)–4(3).

Bedeutung. Aus seiner Selbstwahrnehmung als Pfarrer mit einer göttlichen Beauftragung und mit einer besonderen seelsorgerlichen Begabung ziehe er Lebenskraft: »Das ist mein Lebenselixier.« Dieses Wort, »Lebenselixier«, kommt bei Herrn Zechau noch in einem zweiten Themenfeld vor: im Zusammenhang mit seinem schwulen Begehren und seiner Sexualität. Er spricht beiden Anteilen einen lebensstiftenden sowie für seine Identifizierung bestimmenden Charakter zu.

Obwohl Herr Stake zwar nicht von einem konkreten Berufungsmoment erzählt, lässt sich auch in seiner Schilderung die Empfindung einer persönlichen Beauftragung durch Gott ausfindig machen:

> *Da brannte ich dann für und hab wirklich INTENSIV auch im Studium gerungen, mit sämtlichen FRAGEN, die da so rein spielen. Und gerade tatsächlich so mit dieser Frage, ganz urlutherisch, wie finde ich eigentlich 'nen gnädigen Gott //mhm// weil ich immer wieder merkte, ich komme da mit diesen Genderfragen an meine Grenzen. Und, ähm, geschaffen als das was ich bin, ist irgendwie nicht so einfach. ((lachend)) Also erstmal irgendwie gucken, was heißt das jetzt eigentlich und wie gehe ich damit um und WAS ist das auch für ein Gott, das war dann so die URFRAGE, was ist das eigentlich für ein Gott, der/ mich zum einen transsexuell macht und zum anderen aber sagt, werd mal Pastor. So. //schmunzelt// Wo ich dachte, das KANN doch nicht sein, also dass Gott Dinge schickt, die so ABSOLUT sich diametral gegenüberstehen und ausschließen //mhm// dafür KANN es keine, also gab es tatsächlich zu meiner Zeit ((lachend)) noch keine Lösung. //Ja// So. //Ja// Und ich dachte, also jetzt wirds, wirds aber richtig hackig irgendwie, ne? Und das war, letztlich, also bin ich da SEHR sehr gestärkt raus gegangen, aus dieser gansi/ganzen Transitionsgeschichte auch. Die lief ja dann parallel zum Studium auch und war dann mit dem Examen auch abgeschlossen. Aber das waren tatsächlich so JAHRE, in denen ich so ums Leben GERUNGEN habe. Intensivst.*[125]

Herr Stake spricht davon, dass Gott ihn »transsexuell« gemacht und gesagt habe: »werd mal Pastor« – beides benennt er als von Gott »geschickt«. Im Interview mischen sich die Begründungen und Ziele seiner Studienmotivation. So spricht er an einer Stelle davon, dass er das, was ihn »wirklich beschäftige« und »bewege«, in der Theologie und ihren Themen fände; vom Pfarrberuf spricht er dabei nicht. Wenn er von seinem Berufswunsch im Zusammenhang mit seinem Geschlecht spricht, redet er jedoch immer vom Pfarrberuf, nicht von der Theologie. An manchen Stellen knüpft er sein Interesse auch vorrangig an konkrete Orte und Kirchräume. Seinen Wunsch, Pfarrer zu werden, bringt er narrativ letztlich vor allem mit seinem Kirchenbild in Zusammenhang. Dies geschieht vor dem Hintergrund seiner eigenen Selbstwahrnehmung; so habe er die Kirche in Kindheit und Jugend als Ort erleben können, in dem er sich akzeptiert gefühlt und Themen wie Geschlecht und Leistung als weniger dominant wahrgenommen habe als in anderen Bereichen. Hier mischen sich in seiner Erzählung die christliche Sozialisation und der Ruf (»werd mal Pastor«) als Erklärungen seines Studieninteresses; ähnlich wie in den anderen oben geschilderten Interviews.

Persönliche Berufung verstehe ich vor diesem Hintergrund nicht allein als einen zeitlich klar benennbaren Moment, wie bei Herrn Zechau, sondern als ein verinnerlichtes

125 T8, 8(31)–9(10).

Wissen der Interviewten, dass Gott sie auf verschiedene Weise zum Pfarrberuf aufgefordert habe und dass sie diese Aufforderung annehmen.[126] In der Identitätskonstruktion derjenigen mit Berufungserzählung, sowohl von Herrn Stake, aber ebenso von Herrn Zechau, lässt sich hier nicht nur eine sehr deutliche Identifizierung mit dem eigenen Geschlecht oder Begehren feststellen (das ist bei allen Befragten der Fall), sondern auch mit dem Pfarramt. Herr Stake nennt schließlich beide Identifizierungen »Berufungsmomente«:

> *Und ich finde jetzt ENDLICH 'nen Weg, wie diese zwei völlig (.) diametral sich gegenüberstehenden, ja, Berufungsmomente ((lachend)) sozusagen //Ja// vereinbar sind //Ja// und jetzt ist es aber auch die Aufgabe, das UMZUSETZEN. //mhm//*[127]

Scherzhaft, aber nicht ohne ernsten Hintergedanken stellt Herr Stake also nicht nur seinen Ruf ins Pfarramt als »Aufgabe« Gottes an sein Leben dar, sondern ebenso seine Transidentität. Beide gelte es »umzusetzen«, also anzunehmen und zu gestalten. Bei beiden erläutert er im Interview, dass sie sowohl freudige als auch mühsame Phasen enthalten. Darüber hinaus ähneln sich beide »Berufungsmomente« auch darin, dass sie ein Prozess sind, in steter Auseinandersetzung mit der Umgebung geschehen und zum Teil auch auf dem Prüfstand stehen.

Angesichts dieser Verbindung von der »Berufungsmomente« werde im Folgenden kurz darstellen, wie sich bei Herrn Stake seine Berufsmotivation mit seinem Coming-out als trans Mann narrativ verbindet. Der Pfarrberuf, so meine These, hat ihm auch einen Imaginationsraum für seine Geschlechterperformanz ermöglicht.

Sein inneres Coming-out als trans Mann habe Herr Stake erst im fortgeschrittenen Studium gehabt und damit sehr viel später als den Wunsch, Pfarrer zu werden. Er schildert, wie sein Berufswunsch bereits immer männlich gewesen sei, und datiert den Anfang dieses Berufswunsches extrem früh, in seine frühe Kindheit. So beginnt er seine Erzählung:

> *Ähm, ja, also tatsächlich, (.) begleitet mich glaube ich, diese IDEE, Pastor werden zu wollen, seit ich, (.) ja, nicht ganz seit ich denken kann, aber ich denk so, seit ich so vier oder fünf war.*[128]

Herr Stake bemerkt später im Interview, dass er sich auch als Kind nie habe vorstellen können, Pastorin zu werden, dass also sein Berufswunsch bereits mit einem klaren Bild des eigenen Geschlechts verbunden gewesen sei.

> *I: Zu deiner, zu deiner Anfangserzählung (unv.)/*
> *B: Also, also tatsächlich da sprichst du noch/*

126 Beide von mir interviewten Pfarrpersonen, die explizit die Wahrnehmung einer Beauftragung schildern, sind Männer. Dies könnte mit einem gegenderten Amtsverständnis einhergehen, aber auch schlicht Zufall im Rahmen des überschaubaren Samples sein. Zum Zusammenhang von Geschlecht und Pfarrbild vgl. Sammet 2013, 40–41 sowie zu Geschlecht und Motivationen zum Theologiestudium vgl. Enzner-Probst 1995, 73–98.

127 T8, 11(34)–12(1).

128 T8, 2(26-27).

I: Dass das so von Anfang an so ein/
B: Genau.
I: Der Pastor das Thema war.
B: Da sprichst du tatsächlich auch noch wirklich einen PUNKT an. (.) Ich hatte NIE im Kopf, PastorIN sein zu wollen. //Ja// Sondern es war für mich immer klar, wenn dann wirst du PASTOR. //Werde ich Pastor. Ja.// Also, das war TOTAL KLAR. Immer. Und es hat immer alle total gewundert. Sodass sie dachten, so nach dem Motto, wie kann man denn, jetzt sozusagen als Mädchen Pastor sein wollen? //Ja// Und nicht Pastorin, ne? Haben nicht explizit gesagt, PastorIN, aber nicht //Jaja// aber zum Beispiel war mir auch, quasi vor der Transition schon total klar, wenn ich könnte, wie ich wollte, wäre ich SCHWUL. //mhm// Dann müsste ich aber erstmal ein Mann sein. //mhm// Und dann noch 'nen Mann finden. So. Aber (.) DAS war total klar. Also ich hab meine Zukunft IMMER schon, anscheinend, dann, total männlich gesehen. //mhm// Und gedacht, äh, ja, so.[129]

Da sich die Narrative überlagern, ist rekonstruktiv nicht klar auszumachen, ob Herr Stake tatsächlich seit Beginn wusste, dass er Pfarrer werden wollte, oder ob unter Umständen der Pfarrberuf eine Möglichkeit war, sich selbst imaginativ männlich zu erleben. Vielleicht, so meine Vermutung, konnte er durch den Berufswunsch Pastor und die Artikulation dessen diesen Gedanken durchspielen, ohne Sanktionen zu erwarten. Er berichtet, dass ihm durchaus Pastorinnen bekannt gewesen seien und dass fehlende Vorbilder somit eher kein Grund gewesen sein könnten. Weiter erzählt er, dass sein kindliches Beharren auf dem Berufswunsch und dem Wort Pastor – statt Pastorin – seinen Umkreis amüsiert habe, dass er sich jedoch nicht davon habe abbringen lassen. Aufgrund dieser Ausgangslage folgert er, dass er sich bereits als Kind männlich erlebt habe, was er ausdrückt mit: »meine Zukunft IMMER schon, anscheinend, dann, total männlich gesehen.« Es liegt nahe, dass die männliche Wortwahl »Pastor« von seinem Umfeld aufgrund der Annahme eines grammatischen generischen Maskulinums nicht weiter thematisiert wurde. Möglicherweise wurde so der Beruf »Pastor« für ihn zu einem Freiraum der Imagination des passenden Geschlechts. Auf seinem Weg, seine Geschlechtsidentität zu finden und sich seiner Männlichkeit bewusst zu werden, hatte er derart womöglich Zugriff auf die Autorität des Berufsbilds und konnte dieses für sich nutzen. Vielleicht kann er sogar auch in seinem jetzigen Pfarralltag mittels der Autorität des tendenziell männlich konnotierten Pfarramts potenziellen Spekulationen und Vorurteilen über sein Geschlecht aus dem Weg gehen. So ist er zum Zeitpunkt des Interviews in seiner Gemeinde nicht als trans geoutet. Es ist zu vermuten, dass Herrn Stakes Wahrnehmung als Pastor direkt mit der männlichen Wahrnehmung des Berufes verknüpft wird und ihn dadurch auch schützt. Vermischungen von Vergeschlechtlichung und Amtsverständnis prägen auch die Erzählung von Frau Tohm. Im Gegensatz zu Herrn Stake – aber in der Interpretation kohärent – schildert sie allerdings, dass der Pfarrberuf ihre Wahrnehmung als Frau eher erschwere, da der Beruf weiterhin männlich konnotiert sei.[130]

129 T8, 36(30)–37(13). B = Befragter, I = Interviewerin.
130 T6, 36(11-24). 15(28-29). 16(11-17).

5.1.2.3 Umgang mit Spannungen

Alle Befragten erzählen, dass sie – meist erst im Studium oder Beruf – eine Spannung zwischen ihrer Studien- und Berufswahl und ihrer Sexualität und/oder Transgeschlechtlichkeit ausgemacht haben. Frau Meinhardt berichtet darüber hinaus, dass auch Andere mit Ablehnung von ihr rechneten:

> *Und der sagte »Naja, also, ob Sie mit Ihrer Lebensform im [Region der Pfarrstelle] ankommen,« //mhm// weiß er ja nicht. Stimmt, er hat selber auch Eltern im [Region der Pfarrstelle]. (.) Aber ich sollte es mal ruhig versuchen. ((lacht)) (.) Ja. So, hab mich halt hier bew/ also nicht hier, sondern in [Stadt] beworben. Und (.) ähm, das ging ganz (.) gut*[131]

Herrn Müllers Erzählung ist die Internalisierung dieser Spannung zu entnehmen:

> *und habe ich gedacht, wenn du das dir EINGESTEHST, also bist, mmja (.) ne! das wär ein EINGESTÄNDNIS zu SAGEN (.) wenn al/wenn alles gut klappen würde. So war das eher, naja, noch die Chance, solange die Kirche das verbietet, //mhm// vielleicht bin ich's ja dann auch nicht. //mhm// (.) Ja? Das ist komische Logik. Aber das, war irgendwas Tröstliches. //mhm// Du brauchst/äh du BRAUCHST ja gar nicht schwul sein (…) weil dann wird's mit der Kirche leichter. Das war so. Hatte sowas Entlastendes. Für den Moment. //mhm// Auf Dauer merkt man aber, (.) ne. Das passte eigentlich gar nicht. //Ja// Ja? Das war schwierig. (.) Ja! Und ja! (.) Mhm.*[132]

Ebenso wie er (»dann wird's mit der Kirche leichter«) schildern alle, zumindest zeitweise mit Ablehnung im Pfarrberuf auf der Grundlage ihrer lgbtq* Verortung gerechnet zu haben.[133]

Die artikulierte Spannung ist bei keiner_m der von mir Befragten theologischer oder religiöser Natur. Zwar berichten mehrere, dass sie sich eingehend mit Bibeltexten und Hermeneutik sowie zum Teil im individuellen Gebet mit dem Thema auseinandergesetzt hätten, jedoch nennt keine_r die eigene lgbtq* Verortung als ein Problem vor und mit Gott. Für das Sampling ist es mir nicht gelungen, Pfarrer_innen der EKD für ein Interview zu finden, die aus religiösen Gründen mit ihrem Begehren oder ihrem Geschlecht hadern. Dies lässt sich möglicherweise schlicht damit erklären, dass es zu extremen inneren Spannungen führen würde, die eigene Identifizierung als religiöses Problem wahrzunehmen und zugleich ein religiöses Amt zu füllen. Es kann aber auch daran liegen, dass die Scham derart empfindender Pfarrpersonen zu groß ist, um sich für ein Interview zu melden, oder auch an der Art meines Aufrufes, da er die theologische Akzeptanz verschiedener Lebensformen implizierte. Für mein Sample bedeutet das an dieser Stelle eine geringere Kontrastierung, die dazu führt, dass weder die religiöse Ablehnung der eigenen Identifizierung noch daraus hervorgehende Zusammenhänge mit

---

131 T5, 12(3-5).

132 T12, 27(2-19).

133 Weitere Beispiele: T3, 3(31-34): »*ich hab mich da im KIRCHENKREIS nochmal geoutet, 200[x], als der Kardinal Ratzinger da so ein Papier verbrochen hat, gegen Homosexuelle. //Mhm// Da hab ich mich GEOUTET und da gibt es so schöne Leserbriefe dazu. Was die Leute so meinen. JA, äh, ich hatte mit mehr gerechnet. Aber (.) dann war irgendwann RUHE und ja.*« Sowie T7, 23(29)–24(12); T9, 11(24)–12(4).

Selbstwahrnehmungen und Amtsverständnissen betrachtet werden. Nun bleibt es aber gerade vor diesem Hintergrund interessant, dass dennoch ein Spannungsverhältnis artikuliert wird.

Dem Inhalt der geschilderten Spannung und der zugrunde liegenden Diskurse werde ich in Kapitel 5.1.3 und 5.2 nachgehen. In diesem Unterkapitel hingegen werden anhand der Berufsmotivationsschilderungen Unterschiede im Umgang mit entsprechenden Spannungen nachgezeichnet. Denn die Strategien, mit angesprochenen oder vermuteten Spannungen umzugehen, fallen nicht nur erwartungsgemäß je nach Kontext und Alter der Befragten unterschiedlich aus. Sie stehen auch, so meine Beobachtung, in einem direkten Zusammenhang mit den geschilderten Berufsmotivationen.

Die Strategien im Umgang mit besagten Spannungen lassen sich grob zwei Gruppen zuordnen. Einige Interviewte begegneten ihnen, indem sie einen weiteren Beruf, eine weitere Lohnerwerbsmöglichkeit erlernten, um ökonomische Unabhängigkeit vom Pfarrberuf zu erlangen. Vor allem Pfarrpersonen mit einer *Interessenserzählung* schufen sich Erwerbsmöglichkeiten außerhalb des Arbeitgebers Kirche. Herr Stake hingegen, der eine Berufungserzählung schildert, verblieb mit seinem Nebenerwerb im kirchlichen Arbeitsfeld, und Herr Zechau lernte gar keinen anderen Beruf. Daher lässt sich die Vermutung anschließen: Die von beiden empfundene Berufung führt offenbar für die von mir Interviewten zu einer als recht alternativlos wahrgenommenen Berufstätigkeit im religiösen Kontext. Die Befragten selbst problematisieren die wahrgenommene Alternativlosigkeit im Zusammenhang mit dem eigenen Begehren oder Geschlecht.

Um die Schwierigkeiten, die aus zwei absolut gesetzten Identifizierungen – in den Pfarrberuf berufen *und* schwul/transmännlich zu sein –, die zudem als »diametral« wahrgenommen werden, abzumildern, schaffen die Befragten eigene Handlungsmöglichkeiten der Vereinbarkeit und Deutung.[134] Angesichts einer als alternativlos wahrgenommenen Bindung an die Organisation der Landeskirche lassen sich folgende Herangehensweisen ausmachen: direkte und indirekte Vorgesetzte in Unkenntnis über die eigene Lebensform lassen, Fragen danach nicht wahrheitsgemäß beantworten, Anerkennung und Dienstermöglichung auf der obersten Leitungsebene einholen. Wenig überraschend findet sich besonders bei einem älteren Pfarrer, bei dem ein Outing einst noch den Pfarrberuf gefährdet hätte, das Vorgehen, die Kirchenleitung und Gemeinde in Unkenntnis zu lassen.[135]

Durch die vergleichende und systematisierende Betrachtung der Erzählungen ergab sich: Die Bereitschaft der interviewten Pfarrpersonen, sichtbar lgbtq* aufzutreten, unterscheidet sich je nach Berufsmotivation. Diejenigen, in deren Identitätswahrnehmung der Topos Berufung viel Raum einnimmt, scheinen bereiter, ihre Lebensform oder ihre Transidentität zu verstecken. Bei denjenigen, die ihre Motivation auf Interesse zurückführen und die eine zweite Erwerbsmöglichkeit erwähnen, findet sich hingegen eine geringere Bereitschaft dazu, ihre Lebensform an äußere Erwartungen anzupassen. Allerdings sind hier auch individuelle biografische Spezifika zu beachten. So hatten manche noch zu befürchten, dass ihre sexuelle Orientierung als Ordinationshindernis bewertet

134 »diametral«: T8, 9(4). Die lesbischen Pfarrerinnen erzählen alle im Stil der Interessenserzählung von ihrem Berufsweg.

135 T3, 2(18-21).

werde, weshalb für sie die Motivation, jene zu verbergen, qualitativ anders zu bewerten ist.

Strategie: Nebenerwerb und offensiver Umgang

Das Erlernen oder Ausbauen einer zweiten Erwerbsquelle lässt auf die Wahrnehmung des Pfarrberufes als eines Berufes schließen, der zur Erwerbssicherung gedacht ist und den Erzählenden zwar als Wunschberuf, aber nicht alternativlos erscheint.[136] So führt Herr Plein nach der Erzählung seiner Ordination, also des Abschlusses der Ausbildungsphase, Folgendes aus:

> *Naja und ich hab dann ganz deutlich gesagt, »Also in dieser Kirche arbeite ich nur, wenn ich (.) ähm, irgendwie, (.) DAS mit meinem Leben in Einklang bringen (unv.) //mhm// ansonsten geh ich. Dann, dann mach ich was anderes.«*[137]

Dies schließt an Hildenbrands Beobachtung an, dass Pfarrer_innen vermehrt nicht mehr bereit seien, sich Zwängen auszusetzen, die Generationen vor ihnen noch hingenommen hätten.[138] In die von Herrn Plein eingeforderte Freiheit des eigenen Lebensentwurfes mischt sich allerdings die Sorge um seine ökonomische Existenzsicherung. Er schildert, wie er zu einer Zeit massiver Stellenknappheit seine erste halbe Stelle gefunden und wie er dort nebenher eine Lehre gemacht habe. Zuvor gab er seine damalige Befürchtung wieder, die von ihm gewünschte Pfarrstelle in der Konkurrenz mit einer verheirateten Kollegin mit Kindern nicht bekommen zu können:

> *[…] »Ich bin nicht verheiratet, ich hab keine Sozialpunkte, nichts, ich kann da machen, was ich will //Ja.// ich krieg die Stelle nicht.« (.) Und, DA wars dann richtig, da wurd es richtig brenzlig. Ich hatte dann inzwischen auch (.) also in diesen acht Jahren HALBE Stelle, ((ironischer Tonfall)) weil ich da zuerst natürlich dann noch den Vorsitz gemacht hab, mit halber Stelle //schmunzelt// […] Ne? Und hab gedacht, du musst aber selber irgendwie dich zwingen (.) dann tatsächlich Zeit zu reduzieren. Was macht man dann? Man überfordert sich TOTAL. ((lacht)) Ich hab dann nämlich noch 'ne Lehre gemacht. Als Augenoptiker. Ähm, ja, drei Jahre lang. Also habe einen ordentlichen Gesellenbrief als Augenoptiker //Wow// Das ist mein EIGENTLICHER Stolz //Ja.// Weil's das in meiner Familie nämlich ÜBERHAUPT nicht gibt ((lacht)) //lacht// sowas. Ähm, das hat die //nicht schlecht// Gemeinde UNGLAUBLICH mitgetragen.*[139]

Vor dem Hintergrund derartiger Befürchtungen, was die Chancen auf eine Pfarrstelle betrifft, kann eine weitere Erwerbsmöglichkeit neben dem Pfarramt auch eine Strategie sein, um mit Verletzungen durch Zurückweisung umzugehen; dadurch nämlich

136 Zur Infragestellung des Pfarrberufs sowie zum daraus folgenden Rat an Theologiestudierende, sich einen Nebenerwerb zu suchen, vgl. Busch 1996, 267–268. Busch arbeitet heraus, dass dies die Gleichrangigkeit der Amtsträger_innen mit anderen Gemeindegliedern zur Folge habe, weil die Pfarrperson so ein_e Charismaträger_in unter vielen werde; Busch 1996, 273.

137 T4, 10(9-11).

138 Vgl. Hildenbrand 2016, 94.

139 T4, 12(12-23).

kann die eigene Existenz gesichert und damit einhergehend die eigene Autonomie gewahrt werden. Darüber hinaus kann eine zweite Erwerbsmöglichkeit, wie hier mit der Erwähnung des Stolzes zu sehen ist, auch eine Möglichkeit sein, Anerkennung zu erlangen und eigenen Wünschen nachzugehen (Kap. 6.2.1). Des Weiteren ermöglicht ein zweiter Beruf oder ein Nebenerwerb, wie die Notfallseelsorge oder das Fundraising, den Befragten, sich weniger ausweglos in Abhängigkeitsverhältnissen zu fühlen und mehr Verhandlungsspielraum – sowie eine innere Berechtigung dazu – zu haben. Durch eine finanziell absichernde Alternative zum Pfarrberuf verringern die Befragten das Risiko persönlicher Ablehnung.

Als weiterer Grund für eine zweite Erwerbsquelle wird wie erwähnt auch Stellenknappheit in der Kirche genannt.[140] So schildern einige, dass sie sich Sorgen gemacht hätten, in Zeiten des Stellenmangels arbeitslos zu werden; manche wirkten, wie Herr Plein, dieser Sorge mit einer beruflichen Zusatzqualifikation oder einem außerkirchlichem Beruf entgegen.[141] Die in den 80er Jahren bei Pfarrer_innen allgemein verbreitete Sorge um eine Pfarrstelle verband sich bei den Interviewten mit der Furcht, aufgrund ihrer Lebensform abgelehnt zu werden und nicht mit heterosexuell/heteronormativ lebenden Anwärter_innen konkurrieren zu können.[142] Die Schilderung dieser Sorge unterscheidet sich stark je nach Alter und Landeskirche der Befragten, was auf Differenzen und Veränderungen in der (Wahrnehmung der) Diskriminierung spezifischer Lebensformen schließen lässt. Während die Pfarrer_innen der EKiR und EVLKA entsprechende Sorgen in die Vergangenheit datieren, berichtet Frau Schröder, Pfarrerin der EVLKS, dass sie auch zum Zeitpunkt des Interviews (2017) noch das Gefühl habe, aufgrund ihrer Lebensform in Gemeindepfarrämtern abgelehnt zu werden und daher nicht von ihrem Funktionspfarramt ins Gemeindepfarramt wechseln zu können. Sie setzt ihre erfolglosen Bewerbungen eindeutig in Zusammenhang mit ihrem Lesbischsein:

> *Und es ist eben jetzt das THEMA, wir dürfen jetzt ins Pfarrhaus zusammenziehen, das ist seit 200(.)12, ähm, Anfang des Jahres, (.) ERLAUBT. Die Kirchenleitung hat das beschlossen. (.) Und geht auf dem Hintergrund des, E, EKD //mhm// Pfarrdienstgesetzes, das geändert wurde. Es hat in der Synode dann trotzdem noch riesen Trara gegeben deswegen. Und der ganzen Landeskirche. Und die Schwierigkeit ist, dass das Thema jetzt in den letzten Jahrn nochmal SO HEFTIG diskutiert //mhm// worden ist, auch in so Medien wie Idea Spektrum, die ja ihre eigene Leserschaft haben. Und dann (.) äh, dass dass es SCHWER ist 'ne, 'nen Kirchenvorstand zu finden, wo ALLE sagen, ja, oder wir stehen dazu //mhm// wir wählen so jemanden und wir stehen dazu. Und natürlich kommt dazu, dass ich mich jetzt auch immer auf Stellen beworben habe, wo auch andere Leute hinwollten. Und wenn man die Wahl hat. Also denk ich zum einen, war das so, dass einmal auch ganz klar, die den MANN wollten. Da hat meine Lebensführung glaube ich keine große Rolle gespielt. //mhm// (.) Ähm, (…) aber bei der ERSTEN Pfarrstelle war es so,*

140 Vgl. T2, 3(31-34).

141 Ein Interviewpartner hat ein Handwerk gelernt, eine hat eine Zusatzqualifikation als professionelle Fundraiserin und Ehrenamtsmanagerin sowie IT-Fachkraft; eine Interviewpartnerin berichtet von einem zweiten Standbein in der Notfallseelsorge, ein weiterer ist journalistisch ausgebildet, eine der Interviewten ist im Coaching tätig und weitere haben ein zweites Berufsfeld an der Universität.

142 Zur erhöhten Anzahl Theologiestudierender und Sorgen vor Stellenmangel vgl. Hartmann und Matthes 2019, 196.

> *auf die ich mich beworben hatte, dass da ein Kirchvorsteher gesagt hat, er kann sich das überhaupt nicht vorstellen. Damit war die Einmütigkeit //Ja// nicht möglich. Da hat man mich gebeten, die Bewerbung zurückzuziehen, da hat man das praktisch im Vorfeld abgefragt. //atmet schnell aus// Bevor ich mich überhaupt vorgestellt habe. //Ja// Dann hab ich bei der zweiten Stelle (.) Das weiß ich gar nicht mehr. Aber jedenfalls bei der dritten, auf die ich mich beworben hatte, in […], da hatte ich, drum gebeten, dass ich mich erst vorstellen kann. //mhm// Aber NATÜRLICH ist mir dieser Ruf voraus gegangen. //mhm?// Also wenn man mich googelt. (.) Hm, findet man, (.) das mit der Lebensform, weil ich natürlich, oder, naja, natürlich, aber jedenfalls //mhm// bin ich schon mehrmals in der Zeitung gewesen und auch im Fernsehen inzwischen. Mit dem Thema. Und (.) und das, also da hab ich mir von Kollegen sagen lassen, das verunsichert die Kirchvorsteher. //mhm// Also. Das EINE ist ob sie selber wählen würden, das andere ist können sie sich vorstellen, das dann auch gegenüber der Gemeinde zu vertreten. //mhm// (.) Viele Leute sagen so, naja im Grunde genommen ist das doch nicht so wichtig, aber wenn es dann um theologische Diskussionen geht, ist es schwer, positive Argumente zu finden. //mhm// Ja? Da haben die Anderen es viel leichter. //mhm?// Die sagen, die sagen, es ist Sünde. (.) Ja, (.) und das ist mir so ein bisschen auf die Füße gefallen bisher. Jetzt hab ich gerade wieder mich beworben. (.) Inzwischen auf eine Pfarrstelle, wo eher keiner hinwill. //lacht mit zynischem Unterton// ((lacht)) Das ist auch so ein bissl, also empfinde ich schon auch so ein bisschen als 'ne Niederlage. //mhm// Wobei ich denke, also, Pfarrerin sein kann ich da auch.*[143]

Frau Schröder berichtet also ebenso wie Herr Plein, dass sie das Gefühl habe, im Vergleich zu heterosexuellen Kolleg_innen keine Chance zu haben. Ihre Formulierung »Und wenn man die Wahl hat« impliziert, dass sie vermutet, nicht konkurrenzfähig zu sein. Sie bitte Gemeindevorstände darum, trotz ihrer lesbischen Partnerschaft zu einem Gespräch eingeladen zu werden und sich persönlich vorstellen zu dürfen. Ihre Lebensform wird derart zu einem Kriterium für die Amtsausführung und bekomme, so vermutet sie, im Bewerbungsprozess mitunter sogar höheren Stellenwert als andere Aspekte ihrer Persönlichkeit und ihrer pastoralen Identität.[144] Ähnliche Vermutungen stellt Frau Tohm im Hinblick auf ihre Transgeschlechtlichkeit bei einem Berufungsverfahren an:

> *ich wette darum, das würde ich heute noch, ähm, meine Hand für ins Feuer legen, dass ich FACHLICH besser war als der Kollege, der es geworden ist. Ähm (…) aber das war [Ende 2000] schon. Ich war, sah, wenn ich heute die Bilder sehe androgyn aus //mhm//. Also es gibt dann irgendwas, wo, jemand der das beurteilen hat, sagt, mhm! Das stimmt doch nicht so ganz. (.) Und deswegen wurde der Kollege letztlich so vom Bauchgefühl gewählt. Sehr gegönnt. Wüsst auch nicht, was geworden wäre, wenn ich wirklich so, ähm, (.) in die offi/ das wär ja noch offizieller gewesen.*[145]

Neben der geschilderten Ablehnung findet sich hier erneut wie in den Krisendarstellungen eine narrative Agency-Bildung (Kap. 5.1.1.7 und 6.2.3.4).

---

143 T9, 11(8)–12(2).

144 Bereits 1990 kritisierte Manfred Josuttis diese Art der Eingrenzung des Pfarramtes auf Amtsträger_innen mit bestimmten Lebensformen als eine dem Evangelium nicht gemäße Moralisierung; Josuttis 1990, 25.

145 T6, 15(17-23).

Strategie: Innere Berechtigung

Herr Zechau hat keinen weiteren Beruf erlernt und das Risiko der Alternativlosigkeit in Kauf genommen. Dies ist konsistent mit seiner Schilderung des Wissens um Gottes Plan mit ihm. Trotz der Alternativlosigkeit hat er Strategien gefunden, um mit Verletzung und Abhängigkeit umzugehen und sich Handlungsfähigkeit zu bewahren. Pfarrer Zechau sowie einige andere Befragte erzählen, dass sie im vollen Wissen um die Risiken von Ablehnung und Arbeitslosigkeit aktiv die Entscheidung für einen potenziell schweren Weg getroffen haben: »und nimmst aber in Kauf, dass du Schwierigkeiten bekommst. Heftige Schwierigkeiten«[146] Dabei ergibt sich folgendes Bild: Auf der einen Seite wird der Pfarrberuf als »natürlich[es]« und plausibles Berufsziel infolge einer Berufungserfahrung dargestellt, wodurch die Berufswahl den Anschein der Alternativlosigkeit erhält (»Und äh, ich wollte natürlich Pfarrer werden und musste alles eben tun, damit die Kirche jetzt nicht sagte ›Schwul? Geht nicht.‹«[147]); auf der anderen Seite wird der Weg in diese Alternativlosigkeit als selbstständiger Entschluss geschildert.

Was zunächst bemerkenswert erscheinen mag, ist, dass einige der interviewten Pfarrpersonen mit einer Interessenserzählung bei aller Offensivität ihrer eigenen Auskunft nach vergleichsweise bürgerlich und normativ angepasst lebten, während Herr Zechau auch zeitweise wechselnde Sexualkontakte und, wie er es nennt, »Ausflüge in die Szene« schildert.[148] Eine Erklärung dafür kann die inhärente Logik der Berufungserzählung und deren Einfluss auf die Identifizierung des Befragten liefern; Herrn Zechaus Selbstwahrnehmung als Pfarrperson ist sehr klar und alternativlos und nicht einfach durch normative Ideale zu gefährden. Die Identifizierung mit dem Pfarramt und der persönlichen Berufung nimmt in den Erzählungen von Herrn Zechau und Herrn Stake viel Raum ein; demnach scheint sie für das Identitätskonzept mit diesem Zugang zum Beruf ebenso bedeutsam, möglicherweise sogar bedeutsamer zu sein als ihr Begehren und/oder Geschlecht. Herr Zechau nimmt das versteckte Ausleben seiner Sexualität hin, da es für ihn zu Beginn seiner Amtszeit anders nicht möglich gewesen wäre, als Pfarrer tätig zu werden. Er wusste, dass er mit diesen Spannungen umgehen musste. Sein Drang, Pfarrer zu werden, war offenbar größer als die empfundene Notwendigkeit, das eigene Begehren nicht zu verstecken. Da er eine »innere Berechtigung« verspürt, sieht er es auch als seine Aufgabe an, diese Berufung und seine Befähigung zum Seelsorger zu schützen, so meine Interpretation. Es tat dies, indem er seine Orientierung verbarg und seine Berufung vor der heteronormativen Strukturierung der Kirche schützte, die ihn ansonsten nämlich daran gehindert hätte, seine »Begabung« einzusetzen:

> *Und äh, ich wollte natürlich Pfarrer werden und musste alles eben tun, damit die Kirche jetzt nicht sagte »Schwul? Geht nicht.« //Mhm// Ne? //Mhm// Also an der Stelle hab ich auch einmal einen Superintendenten BELOGEN //Mhm// wo der mich gefragt hat. Weil ich wollte die Anstellungsfähigkeit haben. Ich hab gesagt, ich hab die innere Berechtigung Pfarrer zu sein //Ja.// ich mache genauso 'ne gute Arbeit wie alle anderen auch //Ja.// die verheiratet sind. Das Verheiratetsein qualifiziert ja nicht automatisch dazu //schmunzelt// ein guter Pfarrer zu*

146 T3, 2(2); vgl. auch T8, 11(34)–12(1) (vgl. S. 140); T12, 19(22).24(32)–25(3).

147 T3, 2(17-19).

148 T3, 7(14-15).

> *sein. //Ja.// So. Und dann hatt ich meine Anstellungsfähigkeit, hab mich in [Ort] beworben // Mhm// bin dann auch GEWÄHLT worden. Hab natürlich in meiner Bewerbung und auch im Gespräch NICHTS davon gesagt //Mhm// dass ich einen festen Partner habe, weil ich wollte mir nicht selber den Stuhl vor die Tür gestellt //Mhm//*[149]

Im Gegensatz zu anderen, wie Frau Kentge, die einen prozesshaften Zugang zum Pfarrberuf schildern, scheint für Herrn Zechau das Pfarramt die einzig sinnvolle Folge aus dem Studium gewesen zu sein, was sich in der Wortwahl »natürlich« bemerkbar macht. Damit dürfte zusammenhängen, dass er auch moralische Kompromisse eingeht, um den Pfarrberuf ergreifen zu können. Im zitierten Absatz schildert er, wie er einen Superintendenten auf dessen Frage, ob er schwul sei, belogen habe. Diese Strategie ordnet er in den Kontext seiner Berufungsgewissheit ein: Die »innere Berechtigung« legitimiert für ihn offenbar, nötigenfalls zu lügen, um seinen Weg in den Pfarrberuf und zur *vocatio externa* durchzusetzen. Hätte er die Frage, ob er schwul sei, bejaht, so hätte ihm dies schlimmstenfalls als Ordinationshindernis ausgelegt werden können. Im Fortgang des Interviews erzählt er, dass er schließlich doch abberufen worden sei, und führt dies auf sein Schwulsein zurück, auch wenn dies von der Gemeinde bestritten worden sei. Er schildert, wie er trotz des Vorwurfes der Pädophilie noch längere Zeit in der Gemeinde habe ausharren müssen, dann »ohne Beschäftigung« gewesen sei und schließlich »aus Gnade der Landeskirche eine Stelle im Kirchenbucharchiv« vermittelt bekommen habe.[150] Diese Arbeitsstelle habe er eine Zeitlang ausgefüllt, bevor er wieder mit dem Landeskirchenamt Kontakt aufnahm:

> *Und hab denen dann auch gesagt, im Landeskirchenamt: »Leute, dafür habe ich nicht Theologie studiert. //Ja.// um Kirchenbücher hier auszuwerten, für Familien(.)forschung.« (.) Und dann haben sie im selben Jahr, im Herbst, so kurz vor Weihnachten angerufen, »Da ist ein Superintendent, der will Sie als Krankenhausseelsorger.«*[151]

Ich vermute, dass seine Motivation hier eine entscheidende Rolle spielt. Aufgrund seiner besonderen Motivation, Pfarrer zu werden, und der empfundenen Alternativlosigkeit dieser Berufswahl setzte sich Herr Zechau offenbar entschlossen dafür ein, einen Beruf in einem pastoralen Arbeitsfeld zu bekommen. Zu jenem Zeitpunkt hatte er die *vocatio externa* schließlich bereits erlangt.[152] Im Narrativ der Berufung kann daher auch ein subversives Moment enthalten sein, mit Nachdruck für sich selbst einzustehen, auch wenn die Umstände widrig erscheinen.

Im Gegensatz zu Herrn Zechau, der seine Homosexualität früher verschwiegen hatte, verfolgt Herr Stake eine andere Strategie. Er war zum Interviewzeitpunkt Mitte 30 und hat folglich zu einer anderen Zeit Theologie studiert und die Ordination erlangt als

149 T3, 2(17-26).

150 T3, 3(14-15).

151 T3, 3(19-22).

152 Ich sehe die Spannung, die sich in seinen Schilderungen zeigt, vor dem Hintergrund des Dilemmas, dass er durch sein Berufungsgefühl eine Beauftragung (*vocatio externa*) anstrebt. Vgl. Lohse, der ausführt, dass Pfarrpersonen ihren Beruf nicht allein auf das Vertrauen in Gott und die eigenen Gedanken aufbauen könnten, sondern der *vocatio externa* bedürften; Lohse 1985, 16–17.

Herr Zechau. Herr Stake erzählt, dass er sich im Rahmen seines inneren Coming-outs Unterstützung von »oberster Stelle« geholt habe:

> *Genau, das war ein bisschen lustig. Ich hatte da in der [Abteilung der Kirchenleitung] angerufen und hab halt gesagt, »ich brauche einen Termin ((lachend)) mit der Kirchenleitung.« Und daraufhin sagte dann die Sekretärin, ((lachend)) »das ist ja total nett, dass Sie mal vorbeikommen wollen, aber für Studierende ist eben das Ausbildungsdezernat zuständig.« Und so. Also das wär jetzt hier quasi doch 'ne Nummer zu groß. //Ja// Und daraufhin hab ich dann aber BEHARRT, ne, es ist wirklich 'ne SUPER elementare Geschichte und ich MUSS [Name] haben. Und alle anderen GEHEN NICHT.*[153]

Es wird in seiner Erzählung deutlich, wie er diese für ihn äußerst wichtige und prekäre Angelegenheit mit niemand anderem als der Kirchenleitung bereden möchte. Aufgrund seiner Beharrlichkeit und seiner deutlichen Eigeninitiative habe er letztlich einen Termin zum Gespräch bekommen. In diesem Gespräch habe er von seiner Transgeschlechtlichkeit erzählt, von seiner Gesprächspartnerin viel Unterstützung erfahren und mit ihr das weitere Vorgehen besprochen.

Herr Stake nimmt seinen Berufswunsch deutlich ausgeprägt wahr; in seiner Narration setzt er das Wissen um seinen Berufswunsch vor der Bewusstwerdung seiner Transgeschlechtlichkeit an. Die von ihm hergestellte Verknüpfung von Geschlecht und Berufswunsch sowie die Befürchtung, als trans Mann nicht Pfarrer werden zu können (Kap. 5.1.1.7 und 5.1.2.2), könnte der Grund dafür sein, wieso mit dem vermuteten Konflikt zwischen seiner Geschlechtsidentität und seinem Berufswunsch für ihn das »ganze LEBEN in Frage« gestanden habe.[154] Möglicherweise ist diese empfundene Absolutheit – alles stehe in Frage – auch eine Form, die Notwendigkeit und Ausweglosigkeit darzustellen, die dazu führte, Gespräche aufzunehmen und für sich einzutreten; er habe sich erst zufrieden gegeben, als er mit der höchste Ebene der Landeskirche selbst gesprochen habe. Auf diesem Wege erreichte er eine Autorisierung seiner Berufsfähigkeit, die ihm nicht ohne Weiteres wieder genommen werden kann.

5.1.2.4 Berufung: Zwischen Subjektivierung und Entgrenzung

Die Ausführungen zu Motivationen abschließend werde ich in diesem Unterkapitel darstellen, dass die Vorstellung der Alternativlosigkeit des Pfarrberufes, die sich im Begriff der Berufung spiegelt, Probleme der Entgrenzung von Privatem und Beruflichem hervortreten lässt. Diese sind für den Amtsbegriff von Bedeutung, da das Privatleben einen Teil der eigenen Identifizierung bildet. Derartige Entgrenzungstendenzen vermischen sich mit dem Wunsch nach Anpassung, der Sorge vor Berufsverlust ebenso wie mit unbewussten Subjektivierungsvorgängen; letztere können, so werde ich hier ausführen, zu massivem Stress bei den Pfarrpersonen beitragen.

Die erzählten Motivationen, den Pfarrberuf zu ergreifen, deuten auf bestimmte Subjektivierungen hin. Unter Subjektivierung verstehe ich die Verbindung von Selbstwahrnehmung und Strukturen sowie nach Reckwitz »den permanenten Prozess, in

153 T8, 9(23-28).

154 T8, 10(4).

dem Gesellschaften und Kulturen die Individuen in Subjekte umformen […]: das *doing subjects*«.[155] Ein derartig prozessuales und kontingentes Verständnis von Subjekt ergänzt die Konzepte, auf die ich in Kapitel 6 zu sprechen kommen werde.[156] Die Pfarrpersonen übernehmen äußere Erwartungen sowie ihre eigenen Selbsterwartungen und passen ihr Verhalten ebenso wie ihre Selbstwahrnehmung wechselseitig an.[157] Bezogen auf das Spannungsfeld zwischen Beruf und Privatleben wurden diese Subjektivierungsstrategien in der Pastoraltheologie schon eingehend untersucht.[158] Gerade im Pfarrberuf sind Professionelles und Privates zum Teil deutlich ineinander verwoben.[159]

Der Topos der Berufung – als sehr spezifischer und wenig flexibler Berufswunsch – fügt diesem Feld einen weiteren Aspekt hinzu, der sich sowohl auf das Verhalten der Pfarrperson als auch auf die Kirche auswirkt. Dies ist insbesondere dann anzunehmen, wenn die Kirche gewissermaßen das Monopol über die Ausübung der Berufung, des evangelischen landeskirchlichen Pfarrberufs, innehat – sieht man einmal von der Möglichkeit der Gründung einer freikirchlichen Gemeinschaft ab.[160]

---

155 Reckwitz 2017, 125 (Hervorhebung im Original).

156 »Dabei macht man sich die semantische Doppeldeutigkeit des lateinischen *subiectum* als eine agierende, autonome Instanz *und* als etwas Unterworfenes zu Nutze: Im gesellschaftlichen Prozess der Subjektivierung unterwerfen sich die Individuen bestimmten Schemata und Matrizen, so dass sie durch diese Unterwerfung hindurch zu sozial als autonom anerkannten – mit Interessen, Reflexivität, Selbstverwirklichungswunsch etc. ausgestatteten – Subjekten werden. Die Autonomie ist also Realität und Schein zugleich. Es gibt gar keine vorsozialen ›Individuen‹, die der ›Gesellschaft‹ gegenüberstehen, keine *agency* gegen die *structure*, keine personale Identität gegen die soziale Identität, sondern immer allein mannigfache Prozesse von Subjektivierungen.« Reckwitz 2017, 126 (Hervorhebung im Original).

157 Im Anschluss an Foucaults Analyse der Zusammenhänge von äußerer Macht und interner Subjektivierung bei der Bildung des Subjekts nenne ich die Strategien der Herausbildung des Subjekts Subjektivierungsstrategien, diese treten bereits in Foucaults Analysen zum Geständnis hervor und zeigen den Zugriff auf das Private: Foucault 1991, 62. Die Fokussierung auf die Unterwerfung des Subjekts in »Der Wille zum Wissen« bedarf der Erweiterung um seine späteren Theorien zu Bio-Macht und Gouvernementalität, wie er selbst anführt: »Es ging mir nicht darum, Machtphänomene zu analysieren oder die Grundlagen für solch eine Analyse zu schaffen. Vielmehr habe ich mich um eine Geschichte der verschiedenen Formen der Subjektivierung des Menschen in unserer Kultur bemüht.« Foucault 2005b, 269. Zunächst ist das Konzept der »Subjektivierung« hier hilfreich, da er die Wechselwirkung von Institution und Person – im konkreten Fall auch von Kirchenbild, Kirchenselbstdarstellung und Pfarrbild – verdeutlichen kann und zugleich das Potenzial von Subversion in sich trägt, auf das sich spätere Theoretiker_innen wie Butler, Bhabha und Ahmed auch durchaus kritisch beziehen. Butler spricht von Subjektivation; Butler 2012, 200–203. Vgl. Butler 2006, 125–127; Butler 2001 [1997], 25–29. Ich nutze hier einen poststrukturalistischen Zugang der Kritik, ebenso denkbar wäre ein systemtheoretischer. Feeser-Lichterfeld erwähnt zum Zusammenhang von Subjekt und Organisation die systemtheoretische Kritik von Fuchs, der zufolge die Praktische Theologie mitunter zu stark subjektbezogen sei und die Systeme aus dem Blick verliere. Vgl. Feeser-Lichterfeld 2005, 89–90. Reckwitz erklärt, dass sich Subjektivierung als heuristisches Konzept in der Empirie auch gerade eigne, um die Interaktionen zwischen Körper, Handeln, Wahrnehmung und System aufeinander zu beziehen; Reckwitz 2017, 128.

158 Vgl. unter anderem Luther 2014, 58–59; Hermelink 2014c; Schendel 2017b.

159 Vgl. unter anderem Meyer-Blanck und Weyel 2008, 60; Hildenbrand 2016, 91 sowie kritisch Klessmann 2006, 538.

160 Dies gilt also nur für Pfarrpersonen, die nicht bereit sind, sich von der Landeskirche abzuwenden. Feeser-Lichterfeld argumentiert aus katholischer Perspektive, dass im Hinblick auf die Berufswahl

Die Flexibilisierung der Arbeitsverhältnisse sowie die unklaren Grenzen zwischen Arbeits- und Berufsleben werden in der Berufssoziologie mit dem Theorem der Entgrenzung gefasst.[161] Auch die Arbeit im Auftrag des Evangeliums und die Anforderungen an Pfarrer_innen können mit einer derartigen post-fordistischen Entgrenzung der Arbeit verbunden sein.[162] Wenn nämlich das Pfarramt nicht nur als ein Beruf unter vielen in der kirchlichen Landschaft, sondern als eine Berufung angesehen wird, wird es – ebenso wie andere Berufe, bei denen eine derartige Entgrenzung festzustellen ist – zu einem die ganze Person umfassenden Subjektivierungsunternehmen.[163] Zugleich zeigen die Interviews: Einige Pfarrer_innen konnten unpassenden Anforderungen von Kirchenleitungen und Gemeinden bisweilen gerade wegen ihres Berufungsverständnisses ausweichen, da sie sich nämlich durch das Wissen um die eigene Berufung für das Pfarramt legitimiert sahen. Indem sich die Betreffenden den Weg in die Kirche und zur Ordination erarbeiten, tragen sie zur Veränderung der Kirche und deren Strukturen bei.[164] Einmal im Pfarramt angekommen, nutzten manche ihre lgbtq* Verortung im Beruf und sorgen für eine allmähliche Normalisierung verschiedenster Lebensverhältnisse im Pfarramt und für deren Sichtbarkeit in den Gemeinden. Derart zeigt sich hier das subversive Potenzial der Subjektivierung, welches im Spiel zwischen Übernahme und Abänderung liegt und auf das insbesondere Butler aufmerksam machte.[165] Reckwitz beschreibt dies treffend: »In der Prozessualität der Subjektivierung ist zugleich jedoch von vornherein die Möglichkeit der Umdeutung, des Abweichens, Scheiterns und des Neuanfangs enthalten.«[166] In den Motivationserzählungen lässt sich dieser wechselseitige Zusammenhang zwischen Kirchen- und Pfarrbild der Befragten ablesen.[167]

Mithilfe des kontrastierenden Beispiels der SOS-Kinderdörfer möchte ich den Zusammenhang von Subjektverständnis und Organisation illustrieren. Auch die SOS-Kinderdörfer als Organisation arbeiteten mit dem Berufungsbegriff und wiesen laut der Ethnologin Sarah Speck eine religiöse Symbolik auf, wenngleich diese nicht intrinsisch

---

von Pfarrer_innen die Rückwirkungen der Personen in die Organisation zu gering eingeschätzt werden; Feeser-Lichterfeld 2005, 88. Zur Berufswahl von Theolog_innen sei zu beachten, dass »die (vermeintliche) Monopolstellung des kirchlichen Arbeitgebers suggeriere, dass wer Glaube und Beruf miteinander verbinden will, keine nicht-kirchlichen Organisationsalternativen zur Auswahl hat.« Feeser-Lichterfeld 2005, 90. Betrachtet man jedoch den Berufswunsch »Gemeindepfarramt«, geht es auch um weitere Gründe als nur die Verbindung von Glaube und Beruf. Die These Hildenbrands, dass Pfarrpersonen sich auch für eine Lebensform entschieden, erscheint mir daher treffender. Vgl. Hildenbrand 2016, 226–230.

161 Hildenbrand erörtert, wie diese Analyse auch auf den Wohnbereich des Pfarrhauses zutreffe; Hildenbrand 2016, 91.

162 So vor allem Hildenbrand 2016, 91; aber auch Schendel 2017b, 69. Die Anforderungen beinhalten dabei sowohl die der Leitungsebene als auch die der Gemeinden sowie die der Pfarrpersonen an sich selbst.

163 Vgl. Hildenbrand 2016, 91.

164 Zur Darstellung des »ganz Anderen« in der »Organisation« durch Pfarrpersonen vgl. Hermelink 2014c, 143–144.

165 Vgl. Butler 2012, 200–203; Butler und Athanasiou 2013, 83.

166 Reckwitz 2017, 127.

167 Feeser-Lichterfeld spricht von einer Gegenüberstellung von Selbstkonzept und Organisationsimage; Feeser-Lichterfeld 2005, 89.

religiös motiviert sei.[168] SOS-Kinderdorfmütter haben wie Gemeindepfarrpersonen die Überschneidungen von Privatem und Beruf zu managen.[169] Speck erforschte das Phänomen »Kinderdorfmutter« als Beruf. Sie beschreibt, wie SOS-Kinderdorfmütter das Haus als Wohlfühlort gestalten müssten und sich die arbeitgebenden Stellen erlaubten, das Beziehungsleben der Mütter zu begrenzen. Das Haus der Kinderdorfmütter weist demnach Parallelen zum parochialen Oikos auf, insbesondere dann, wenn dieses den Wohnort der Pfarrpersonen einschließt. Auch die Beziehungen der Pfarrpersonen werden durch Lebensordnungen und Pfarrdienstgesetze reguliert. Für die SOS-Kinderdörfer schildert Speck, dass zum Teil keine Partner_innen zugelassen seien oder waren oder dass diese das Dorf immer bei Sonnenuntergang verlassen müssten, also nicht bei Kinderdorfmüttern schlafen dürften. Die Argumente für diese Einschnitte folgen ähnlichen Motiven wie im Falle der Pfarrer_innen: Beide Institutionen argumentieren moralisch mit einem *größeren Gut* und dem Schutz Schwächerer, denen die Kinderdorfmutter oder Amtspersonen in einer Fürsorgeposition gegenüberständen.[170] So zitiert Frau Tohm einen Superintendenten nach ihrer Transition; jener habe sich in der Folge sehr unterstützend verhalten, seine erste Reaktion schildert sie dem hier erwähnten Motiv folgend:

> *»Aber du kommst nicht als Frau, oder?« (.) »Äh, doch? Hab ich dir doch geschrieben?« //mhm// »Das kannst du mit/ nicht machen. Kannst du der Gemeinde nicht antun.«*[171]

Während nicht heteronormativ lebenden Pfarrer_innen mitunter vorgeworfen wurde, ihr Verhalten schade der Gemeinde, da es diese verwirre oder entzweie, und sie zum Verstecken ihrer Sexualität oder ihrer Geschlechtsidentität angehalten wurden (und in manchen Kontexten noch werden), wird Kinderdorfmüttern offenbar nahegelegt, zum Schutz der Kinder ihre Partnerschaften nicht offen zu zeigen.[172] Speck fand in ihrer Studie verschiedene Subjektivierungsstrategien der Kinderdorfmütter, darunter auch das Narrativ der Berufung. Sie schreibt:

> »Da es sich (kulturell) um zwei unterschiedliche Sphären handelt, bedarf das Zusammenfallen von Beruflichem und Privatem der Legitimation respektive Plausibilisierung. Eine Begründungsfigur, die im Organisationsdiskurs an verschiedenen Stellen auftaucht, ist die Semantik der Berufung: Ist man zu etwas berufen, so wird die Logik der Sphärentrennung von Arbeit und Leben außer Kraft gesetzt.«[173]

---

168 Zur symbolisch-religiösen Aufladung der SOS-Kinderdörfer: Speck 2014, 189 sowie zum Berufungsbegriff: Speck 2014, 193.

169 Um zu prüfen, ob tatsächlich Ähnlichkeiten mit anderen Berufungserzählungen und Institutionsverständnissen wie den SOS-Kinderdörfern vorzufinden sind, müssten vergleichende Analysen vorgenommen werden. Entsprechend handelt es sich hier lediglich um eine Illustration von Ähnlichkeiten.

170 Vgl. zur paulinischen Einordnung in Starke und Schwache Karle 2001, 83–88.

171 T6, 19(35)–20(1).

172 Vgl. T9, 9(35)–10(8); T11, 35(14-16); T12, 25(15-18).

173 Speck 2014, 193.

Die EKD-Gliedkirchen erlebten in den letzten Jahrzehnten eine ökonomische Professionalisierung ihrer Organisationsstrukturen, zugleich blieb das Motiv der Berufung für den Pfarrberuf als eines von vielen erhalten.[174] Die Berufsmotivation der Berufung steht in der kirchlichen Wahrnehmung offenbar nicht grundsätzlich im Widerspruch zum Professionalisierungsstreben der Institution.[175] Dies ist anders als bei SOS-Kinderdörfern, die den Begriff »Berufung« laut Speck inzwischen vermeiden. In der »policy« des SOS-Kinderdorf e. V. gehe es laut Speck vorrangig um das Ansehen der Organisation, bei der Kirche hingegen geht es nicht nur um das Ansehen der Organisation, sondern auch um Ansehen und Schutz der Verkündigung.[176] Damit ist der Berufungsdiskurs und die Frage nach der privaten Lebensgestaltung der Pfarrperson als Verkünder_in unweigerlich aufgeladen. Von Pfarrpersonen wird durch Pfarrdienstgesetze und Lebensordnungen gefordert, ihr Leben so auszurichten, dass es der Verkündigung nicht im Wege stehe.[177]

Diese Problematik der Entgrenzung erhält eine weitere Dimension, wenn die eigene Lebensgestaltung als Teil der Verkündigung betrachtet und zugleich die Bedeutung dessen nicht präzise ausformuliert wird. Inzwischen findet sich im *PfDG* nur noch die Formulierung »glaubwürdige Ausübung des Amtes«; einige Interviewpartner_innen berichten noch, dass ihnen früher auferlegt worden sei, ihre Homosexualität nicht zu thematisieren, da diese nicht Gegenstand der Verkündigung sein dürfe (Kap. 3.2).[178] Die oben thematisierte Subjektivierung im Wechselspiel zwischen Struktur und Selbstwahrnehmung, Selbstbeschränkung und Sichtbarkeit ist hier in den Interviews zu lesen. Frau Schröder berichtet, dass für sie nicht ohne Weiteres ersichtlich gewesen sei, was diesbezüglich als Gegenstand der Verkündigung gelte und was nicht. Die von ihr vorgenommene Selbstregulation schildert sie als Stress:

> *Zumal in Sachsen damals galt, (.) ich musste sozusagen zustimmen, dass ich, bevor ich in (.) dieses Dienstverhältnis auf Lebenszeit übernommen wurde, dass ich meine Lebensform nicht zum Gegenstand der Verkündigung mache, //mhm// dass ich, dass mir klar ist, dass wir nicht zusammen im Pfarrhaus leben dürfen. Obwohl man auch verpflichtet ist, im Pfarrhaus zu leben. Sprich, ((sarkastisch lachend)) dass wir nicht zusammen leben dürfen. (.) Und das dritte? (.) Weiß ich jetzt gerade gar nicht mehr. (.) Fällt mir wahrscheinlich noch ein. (.) Und alleine diese Frage ja, also, was HEIßT denn, ich mache meine Lebensform zum Gegenstand der Verkündigung //mhm// Also wenn ich in 'ner Predigt auf irgendwas Bezug nehme, ich hatte nämlich am Anfang, hat mich das richtig GESTRESST. Dass ich immer gedacht habe, könnte das jetzt so ausgelegt werden? //Ja// Ähm (.) dass ich jetzt hier über meine Lebensform rede oder so. (.) Das war (.) das war schwierig. (.) Aber es hat sich dann eben beruhigt. (.) Sowohl im Ort, als auch für mich selbst. Ist natürlich logischerweise verbunden damit. //mhm// Und dann war es wirklich*

174 Vgl. zum seltenen Gebrauch eines Berufungsnarrativs in evangelischen Landeskirchen Klessmann 2006, 557.

175 Klessmann bezeichnet daher das Pfarramt auch als »Totalrolle«, »in der Individualität und Institution miteinander weitgehend identifiziert sind«; Klessmann 2012, 125.

176 Vgl. Klessmann 2012, 119. Zum Ansehen der Institution: Klessmann 2012, 125.

177 »Die Ordinierten sind durch die Ordination verpflichtet, […] sich in ihrer Amts- und Lebensführung so zu verhalten, dass die glaubwürdige Ausübung des Amtes nicht beeinträchtigt wird.« *Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland 10. November 2010.*

178 T9, 9(35)–10(8); T11, 35(14-16); T12, 25(15-18).

> *viel einfacher. Vorher war das so, wenn ich, wenn Marion mich besucht hat, (.) die hat ja, wir haben ja nicht zusammen gelebt, sie war Pfarrerin an einem anderen Ort zu der Zeit, dass wir immer gucken mussten, dass wir den Abstand halten, der irgendwie, den man //lacht// instinktiv eben eigentlich //Ja// nicht mehr hält, weil man sich eben viel näher ist. //Ja// Und ((lacht)) und das war dann nicht mehr so nötig. Das war sehr schön. //Ja// (.)*[179]

Die Wechselseitigkeit der Subjektivierung ist an dieser Stelle sehr deutlich. Denn kontrastiv zum Stress berichtet Pfarrerin Schröder auch von einer Gewöhnung in den Orten ihrer Berufstätigkeit an sie als Person und auch an ihre Lebensform. Mit der Zeit sei die Fokussierung auf die Lebensform also schwächer geworden; dadurch sei es im Gottesdienst und bei anderen pastoralen Tätigkeiten wieder möglich gewesen, Themen ihres Alltags anzusprechen, ohne dass dies als Gespräch über die eigene Lebensform wahrgenommen worden sei. Demzufolge fand also ebenso eine Veränderung der Struktur durch ihre Präsenz statt (Kap. 5.1.3.1).

Diese hier von Frau Schröder geschilderte Veränderung fügt sich in die Befunde der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen sowie den Befund des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD ein.[180] Die Wahrnehmung der Kirche geschehe laut Schendel in der Gegenwart zwar weiterhin über die Pfarrpersonen, aber es gehe weniger um die direkte Interaktion als stärker um das öffentliche Auftreten sowie das darstellende Handeln.[181] Zugleich rückt die Person auf andere Art in den Fokus, denn er stellt auch fest, wer eine Pfarrperson kenne, fühle sich der Kirche verbundener als jene, die keine Pfarrperson kennen.[182] Die Pfarrperson kann derart eigenständige Beziehungen zur Gemeinde aufbauen, wenn sie die Hürde der an ihr Auftreten gebundenen Erwartungen überwunden hat. So muss sich Frau Schröder aufgrund der eigenen Beziehung zu ihrer Gemeinde mit der Zeit weniger Sorgen um die Erfüllung unbestimmter Erwartungen machen. Vor diesem Hintergrund lässt sich schließen, dass eindeutige Formulierungen in Regularien auch dem Schutz der Pfarrpersonen dienen.[183]

Ich fasse zusammen: In den Interviews gibt es zwei Arten von Erzählungen, wie die Befragten zum Ergreifen des Pfarrberufs kamen: Interesse und Auftrag/Berufung. Während das reine Interesse die Befragten aus der Sorge um Berufsverlust zum Erlernen weiterer Erwerbsmöglichkeiten führte, scheint eine konkrete göttliche Beauftragung als alternativloser wahrgenommen zu werden. Darin liegt einerseits die Gefahr einer Entgrenzung der Arbeit und potenziell verstärkter Spannungen mit der Organisation Kirche. Die Begründung der Berufswahl durch die eigene Gottesbeziehung ermöglicht aber zugleich auch einen subversiven Umgang mit Strukturen.

---

179 T9, 9(35)–10(15).

180 Schendel 2017b.

181 Schendel 2017b, 87–88.

182 Schendel 2017b, 58–59.

183 Dies bestärkt Stoellgers Ausführungen zur Sichtbarkeit im Pfarrdienst und seine Kritik an den weit gefassten Formulierungen des Pfarrdienstgesetzes. Diese beinhalteten gerade in ihrer »Unbestimmtheit« eine »Lizenz zur Willkürfreiheit«, da das »Regulativ ein nicht näher bestimmtes imaginäres ›Pfarrerbild‹« sei. Stoellger 2016, 139–140.

5.1.3 Sexualität im Pfarramt – Spannung zwischen Schutzraum und Versteck

Ich komme nun zur dritten Kategorie, *Sexualität*. Die von den befragten Pfarrer_innen wahrgenommenen Schwierigkeiten im Spannungsfeld von Privatleben und Amtsleben drückten sich besonders in der Artikulation von Spannungen im Bereich Sexualität und Kirche aus. So sprachen einige Interviewpartner_innen über Sexualität als ein Thema, bei dem sich Schwierigkeiten in der Vereinbarkeit mit ihrem Berufsbild ergäben, insbesondere da es sich um einen in kirchlichen Kontexten unzureichend thematisierten Bereich des Lebens handele. In der Auswertung der Interviews zeigte sich dabei, dass sich bei der Art der Thematisierung von Sexualität deutliche Unterschiede zwischen den Geschlechtern ausmachen lassen; außerdem ließen sich klare Abgrenzungsmuster sowie Strategien des Umgangs mit Erwartungen und Normen herausarbeiten.

Da von den Befragten selbstständig eingebrachte Thematisierungen und Abgrenzungen die Strukturen und Diskurse, in denen sich die Befragten aufhalten und verorten, erkennen lassen, werde ich die von den Interviewten vorgenommenen Abgrenzungen herausarbeiten und zwei Gruppen zuordnen. Derart versuche ich das Themenfeld der Sexualität zu strukturieren, selbst wenn dieses in den Interviews mitunter vage bleibt und sich auch mit anderen Themen stets mischt. Deshalb erörtere ich zuerst die grundlegende Strukturierung der Diskurse und Erfahrungen, die sich in den Erzählungen zeigen und die deutlich machen, wie wenig freie Artikulation möglich scheint (Kap. 5.1.3.1). Vor dem Hintergrund dieser Beobachtungen über eine stete Lenkung von Gesprächen stelle ich vor, was internalisierte Erwartungen sind (Kap. 5.1.3.2), und gehe in den Unterkapiteln auf die zwei hauptsächlich gefundenen ein. Anschließend zeige ich, dass sich im Bild der Ehe sowie in vorgenommenen Abgrenzungen der Interviewpartner_innen Aushandlungen über christliche Sexualethik und deren Einfluss auf das Pfarrbild der Befragten finden (Kap. 5.1.3.3). Es zeigte sich, dass häufig eine Spannung zwischen »Sexualität« und »Kirche« dargestellt wurde – ich arbeite die zwei Strategien des Umgangs mit Spannungen in diesem Feld heraus (Kap. 5.1.3.4). Das Unterkapitel abschließend argumentiere ich, dass beim Reden über Sexualität vor allem Fragen nach der Sichtbarkeit von Intimität und Lebensformen verhandelt werden (Kap. 5.1.3.5).

5.1.3.1 Machtvolle Gliederung der Diskurse

Sexualität generell sowie im Speziellen ihre Sichtbarkeit und der Umgang mit ihr wurden von den Befragten selbstständig thematisiert und deutlich problematisiert. Da die Nähe zur Wahrnehmung der Befragten kennzeichnend ist für die gewählte Forschungsmethode, wird das von den Pfarrpersonen eingebrachte Thema der gelebten Sexualität hier aufgegriffen und näher betrachtet. Zugleich sollte aber im Bewusstsein gehalten werden, dass lgbtiq* Personen häufig auf ihre Sexualität oder ihr Geschlecht reduziert werden und dass es einer grundlegenden Diskussion um den Umgang mit Sexualität und Normativität im Pfarramt bedarf, die sich nicht auf scheinbare Abweichungen fokussiert; meine Ausführungen sind hier nun ein empirischer Anstoß. Die empfundene Erwartungshaltung an lgbtiq* Personen beim Thema Sexualität erwähnt Herr Schmeln im Interview:

> *So, und das nächste ist, nun wird UNS lesbischen und schwulen Theologen, Theologinnen, //die Sexualität// UNS wird das zugeschoben //Ja// beschäftigt ihr euch mal damit //Ja// Wir machen's gerne! Aber! Naja ich weiß nicht //ja, ja// aber ich will es nicht mehr*[184]

Auf der einen Seite birgt ein erneutes Adressieren der Sexualität von lgbtiq* Personen immer die Gefahr, die Bedeutung von Beziehungen, Lebensformen, individuellen Geschichten für die Fragestellung – im vorliegenden Fall: zu Identifizierungen und Amtsvorstellungen – als Themen zu überlagern. Auf der anderen Seite kann die Nichtbeachtung von Sexualität auch elementare Bereiche des Lebens und der Selbstwahrnehmung von Personen ausblenden und mitunter zu einem schamvollen Verschweigen von Sexualität führen. Letzteres reproduziert unter Umständen heteronormative Narrative, die queere Sexualität entweder zu etwas Verschämtem und Unpassendem oder zu etwas nicht Erwähnenswertem machen; dadurch bleibt eine heteronormative Deutungsmacht beim Reden über Begehren und Sexualität erhalten.[185] Ich wähle daher einen Mittelweg, bei dem das Thema nur eine von mehreren Kategorien ist und vorrangig die Gliederung der Diskurse im Fokus liegt.

Denn besonders die Art und Weise, wie in den Interviews über Pfarramt und Sexualität gesprochen – oder nicht gesprochen – wird, liefert Aufschluss über die in diesem Feld vorhandenen Diskurse. So scheinen Gespräche stets auf eine Weise gelenkt, die eine entspannte Kommunikation verhindern. Herr Thomas beschreibt diesen Vorgang anschaulich:

> *Ähm, (…) aber (.) es wird nicht GELEBT. (.) das heißt, ähm (.) ich KANN nicht wie Andere von meinem Mann reden. //Mhm// Mein persönliches Leben. (.) Ich kann von meinem Sohn reden, das ist //Mhm// das ist ok. Wenn ich den nicht HÄTTE, hätte ich kaum ein Thema mit den Leuten. //Mhm// Also wenn, (.) ich das machen WÜRDE (.) dann würden die das sofort als (.) Überforderung verstehen, ich rede von Homosexualität. (…) Und dadurch ist das gesamte Familienleben letztlich tabu. //Mhm// (.) Ähm, das ist ein starker Druck im kirchlichen Raum. (.) Ähm, (.) dem ich nachgebe. Also ich, ähm, (.) akzeptiere das. Aber GLEICHZEITIG merke ich, indem es so ist, wie es ist, bewegt sich nichts. Wir KOMMEN nicht VOR. //Mhm// Unter dem Motto, sie wissen es, aber mehr wollen sie auch nicht. Don't ask don't tell. Das ist die Stimmung. (.) Und ähm, wenn ich dann selbstverständlich auch von meinem Mann mal REDE, in der Fortbildung zum Beispiel ist mir das passiert, dann fangen die LEUTE sofort an über HOMOSEXUALITÄT zu reden. Das ist zum Kotzen! //Ja.// Als wenn (.) ein Heterosexueller, der von seiner Frau redet ((haut auf das Sofa mit der Hand)) so da sofort über Heterosexualität gesprochen wird. // Ja.// Das ist so ANSTRENGEND! Und so NERVIG! //Mhm// Ähm, also sag ich lieber ((klatscht mit der Hand auf den Oberschenkel)) nichts. //Mhm// Und ähm, das ist aber auf der anderen Seite eben nicht schön. //Mhm// Dass man also auf Synoden, WO man überall mit den Leuten zu tun hat, (.) eben nicht so selbstverständlich über seine Familiensituation reden kann, wie andere.*[186]

---

184 T11, 42(6-8).

185 Für die Darstellung in der Empirie ergibt sich daraus die Anforderung, das Thema Sexualität weder übersteigert zu betonen, um nicht gesellschaftlich dominante Diskurse zu reproduzieren, noch das Thema zu tabuisieren, wenn es von Relevanz ist.

186 T2, 13(8-24).

Anschließend an Foucaults Erörterungen zur Gliederung gesellschaftlicher Diskurse lässt sich diese Schilderung deutend nachvollziehen. Foucault weist in seiner Betrachtung der Diskurse um »Sexualität und Wissen« auf die inhärente machtvolle Strukturierung von Gesprächen und Interaktionen entlang von Sexualität hin.[187] Diese Strukturierung von Wissen und Nachfragen erscheine als eine natürliche und verschleiere so die zugrunde liegenden Machtverhältnisse. So schreibt er:

> »Die Kausalität im Subjekt, das Unbewußte des Subjekts, die Wahrheit des Subjekts im anderen, der weiß, das Wissen in ihm von dem, was es selber nicht weiß – all das hat im Diskurs des Sexes seine Entfaltung finden müssen. Keineswegs jedoch auf Grund eines Naturvermögens, das dem Sex innewohnt, sondern als Funktion von Machttaktiken, die diesem Diskurs immanent sind.«[188]

Eine derartige Macht äußert sich auch in der Nachfrage zur eigenen Sexualität, wie sie Pfarrer Thomas schildert. Die von ihm erwähnte Nachfrage fokussiert auf ein bestimmtes Wissen über das Gegenüber, nämlich seine Homosexualität; dementsprechend beklagt Herr Thomas, dass das Gespräch sich nicht mehr um den Inhalt drehe, den er gesetzt habe, sondern um einen anderen, gesellschaftlich dominanten Diskurs, an dem sein Gegenüber Interesse habe. Pfarrerin Schröder beschreibt für ihre alte Gemeinde denselben Mechanismus:

> *Dass ich das Gefühl hatte, ich werde STÄNDIG da drauf angesprochen. Meistens von GUTWILLIGEN Menschen. Aber ich, //mhm// hat, also das hat irgendwie SO angestrengt, dass ich das Gefühl hatte, meine Lebensform ist ständig irgendwie THEMA. (…) Und (.) Und für die meisten ja auch sehr mit Sexualität besetzt, //mhm// was es für mich so persönlich gar nicht so IST. Sondern für mich ist es eben einfach eine Partnerschaft. //Ja// Mit 'nem MENSCHEN. (…) Und da, (.) das war sehr anstrengend.*[189]

Vor dem Hintergrund der Foucault'schen Analyse zeigt sich: Die Nachfragen mögen zwar aus Interesse resultieren und keine bewusste Machtausübung darstellen, die Neugierde selbst beinhaltet aber eine hierarchische Dynamik. Vom ursprünglichen Gesprächsthema wird abgewichen, die Konversation wird zum machtvollen Sexualitätsdiskurs hin verschoben; es geht nun, im Beispiel von Herrn Thomas, nicht mehr um Familie und Urlaub, sondern um die abweichende Subjektkonstitution der Sprechenden, die sich über Sexualität artikuliert.[190] Dabei erzwingt die Interaktion einerseits eine Artikulation des eigenen Begehrens, andererseits schränkt die Befürchtung, es könne um Sexualität gehen, zugleich das gesamte Gespräch ein.

---

187 Unter Umständen gründen auch die Wünsche nach Authentizität des Gegenübers in jenem »Willen zum Wissen«: nämlich dann, wenn gewünscht wird, dass das Gegenüber sich nicht verstecke, aber zugleich auch keine vollkommene Sichtbarkeit erlange. Die Thematik der Blick- und Wissensregime wird in Kap. 5.2.3 und 5.2.4 weitergehend betrachtet.

188 Foucault 1991, 73.

189 T9, 9(30-35).

190 Zu zugeschriebener Subjektkonstitution vgl. Butler 2001 [1997], 140–141; Butler 2018, 86–88.

Herr Thomas erlebt diesen wiederholt erfahrenen Diskurswechsel hin zu einem sehr intimen Bereich, der Sexualität, als Verletzung. Die Überforderung seiner Gesprächspartner_innen schildert er als »Druck« und damit als inhärent regulierenden machtvollen Mechanismus. Das »Tabu« des Redens über Homosexualität, möglicherweise auch über Sexualität insgesamt, wirke sich dabei auf sämtliche Gespräche über Privates und Familiäres aus. Aufgrund dieser steten Dynamik sieht Herr Thomas die Gruppe der homosexuellen Kirchenmitglieder und Kirchenangestellten weiterhin ausgeschlossen und in direkter Folge der fehlenden Repräsentation auch in ihren spezifischen Bedürfnissen (etwa solche queerer Familien) nicht vertreten.[191]

5.1.3.2 Internalisierte Erwartungen

Im Folgenden kläre ich zuerst, was ich unter internalisierten Erwartungen verstehe. Daran anschließend stelle ich in zwei Unterkapiteln zwei Formen dieser internalisierten Erwartungen dar: die Annahme, dass Sexualität und Kirche nicht zusammenpassten (*»Sexualität und Kirche passen nicht zusammen«*), sowie die zugleich beobachtete heteronormative Prägung der Pfarrbilder (*Heteronormative Rahmung*). Um der Schwierigkeit in der Vermittlung gelebter Sexualität mit der Tätigkeit und dem Selbstverständnis als Pfarrer_in näherzukommen, muss differenziert werden, worüber gesprochen wird. Für das Themenfeld Sexualität ist daher zu unterscheiden, ob es in den Narrationen um die Selbstwahrnehmung als Pfarrer_in oder um konkrete Situationen geht. Sehen es die Befragten als Problem an, als transgeschlechtliche und/oder homosexuelle Person mit einer lebendigen Sexualität Pfarrer_innen zu sein? Oder schildern sie konkrete Probleme dabei, sich selbst als sexuelle Person im Gottesdienst oder in der Seelsorge zu erleben, also während der Ausübung pastoraler Arbeitsfelder? Letzteres wurde in den Interviews nicht angesprochen. Dementsprechend geht es, so meine anschließend dargelegte Folgerung, bei der Thematisierung von »Sexualität« um die Integration privater und für die Identität relevanter Persönlichkeitsanteile ins Pfarrbild. Dies geschieht vor dem Hintergrund, dass jenes Bild weiterhin heteronormativ geprägt ist, wie ich ausführen werde.

Die meisten Befragten äußern ein klares Bild davon, dass Sexualität und Kirche nicht zusammengehörig zu denken seien, und beschreiben ihre Strategien des Umgangs mit diesem Problem. Hier schließt die Frage an, woher sich dieser Diskurs speist; zumal Sexualität grundsätzlich durchaus als Teil des protestantischen Pfarrhaushaltes angesehen wird – der Pfarrhaushalt ist bereits seit der Reformation als eheliches Zusammenleben angelegt, und das evangelische Amt ist bewusst nicht zölibatär gestaltet.[192] Zunächst ist zu beobachten, dass die Befragten Erwartungen an sich schildern, unter denen sie selbst leiden. Sofern diese nicht als äußere Erwartungen benannt und abgegrenzt

191 Eine ähnliche Fokusverschiebung ließ sich auch in den Diskussionen um die Orientierungshilfe »Zwischen Autonomie und Angewiesenheit« beobachten (Kap. 3.2.1). Die innerkirchliche Diskussion drehte sich immer weniger um Fragen der Familienführung, sondern um die kirchliche Akzeptanz von Homosexualität. Dies führte dazu, dass diese Debatte schließlich auch medial in den Vordergrund rückte und die Fragen der Familienführung verdrängte. Vgl. Thiessen 2015, 153. Zu Repräsentation vgl. Kap. 5.2.3 und 6.2.1.

192 Vgl. Karle 2014, 84.113.

werden, lässt sich vermuten, dass es sich um internalisierte Erwartungen handelt. Dafür spricht, dass die Interviewten Leid artikulieren, ihnen zugleich aber eine Zurückweisung dieser Erwartungen schwerzufallen scheint. Bei internalisierten Diskursen und Erwartungen kann es sich um persönliche Erwartungen handeln, aber auch um gesellschaftliche und damit mehrheitsgeprägte. Durch ihre konstante Wiederholung und ihr Einschreiben als Normativ werden sie von den Betreffenden verinnerlicht.[193] Darüber hinaus kommen Normalisierung und Regierung durch Lebensordnungen, Gesetze, aber auch durch moralische Setzungen als Horizont der Erwartungen in Betracht. Es kann davon ausgegangen werden, dass sich im Sinne einer »Gouvernementalität« kirchliche Vorschriften in der eigenen Lebensgestaltung und möglicherweise gar in den eigenen Wünschen wiederfinden (Kap. 6.2.1.4 und 6.2.3.4).[194]

Derartige verinnerlichte Normalisierungen spiegeln sich in Abgrenzungen, die im Interview vorgenommen und folgend dargestellt werden, wider. Angesichts dessen ist zu erörtern, welche Idee von christlich legitimer und förderlicher Sexualität den Erzählungen zugrunde liegt und ob die Interviewten das Gefühl äußern, andere Erwartungen erfüllen zu müssen als Gemeindeglieder. Letzteres ist zur Analyse des Amtsverständnisses interessant, da Pfarrpersonen an dieser Stelle gegebenenfalls exponiert werden.[195] Die vor dreißig Jahren bereits kritisch gestellten Fragen von Stollberg und Josuttis zur Ehe von Pfarrer_innen bleiben aktuell, solange Idealisierungen zu beobachten sind:

> »Ein zweiter Schwerpunkt muß natürlich jenen Erwartungen gelten, die noch immer, und in der Gegenwart wahrscheinlich verstärkt, auf die Bewohner/innen des Pfarrhauses gerichtet werden. Woher rühren die Tendenzen zu idealisierenden Projektionen? Welche Beschädigungen lösen sie unter Umständen aus? Wie können die Betroffenen mit solchen Erwartungen umgehen?«[196]

»Sexualität und Kirche passen nicht zusammen«

Herr Thomas erzählt im Interview, dass ihm diese Annahme, Sexualität und Kirche gehe nicht zusammen, häufig begegne. Ich werde auf diese konkrete Interviewstelle noch eingehen, werde aber zunächst erläutern, was mit dem Begriff »Sexualität« in den Interviews verbunden wird sowie auf welche Art das Narrativ »Sexualität und Kirche passen nicht zusammen« auch von den Interviewten selbst reproduziert wurde.

---

193 Vgl. zur Verinnerlichung die von Foucault sogenannte »Diskursivierung des Sexes«: Foucault 1991, 18–19 sowie zu Biomacht, den Techniken der Macht und Gouvernementalität: Foucault 2006, 13–16, 162–163. Stoellger stellt die Konzepte in Bezug zum Pfarramt; Stoellger 2016, 136–137.

194 Vgl. Stoellger 2016, 138–139. Eine kurze Erklärung von Gouvernementalität gibt Schieder 2006: »Mit dem Begriff der *gouvernementalité* versucht Foucault, den Zusammenhang von politischem Regieren und Selbstregierung zu erfassen.« Schieder 2006, 715 (Hervorhebung im Original).

195 Vgl. Josuttis 1994, 52–53.

196 Vgl. Josuttis und Stollberg 1990, 8. Josuttis vertritt die These, das Pfarrpersonen ein Leben führten, das Gemeindeglieder nicht führen könnten oder wollten. Zugleich macht er deutlich, dass die Vorstellungen dessen, was das »heilige« Leben sei – und auch was dies sexualethisch bedeute –, wandelbar seien und dass Wandel konstitutiver Bestandteil des Amtes sei. Seine Theorie wurde in Bezug auf andere Anteile der Persönlichkeit wiederholt kritisiert, der Aspekt der Sexualität blieb meines Wissens jedoch weitgehend unbeachtet. Josuttis 1990, 22.

Wenn Pfarrer Zechau davon berichtet, dass seine »Sexualität« einen bedeutenden Teil seines Lebens ausmache, ist nicht klar zu ermitteln, ob er damit konkret das Ausleben von Sexualität meint oder das Wissen um seine Sexualität im Ganzen und als wichtigen Teil seiner Persönlichkeit. Der Vikar Werner hingegen benennt seine Sexualität explizit als integralen Bestandteil seiner Identität:

> *Weil dieses, weil dieser Baustein meiner Identität halt einfach für mich ein BEDEUTENDER Baustein ist.*[197]

Dabei ist jedoch wiederum nicht eindeutig, ob es um seine sexuelle Orientierung oder um das Erleben von Sexualität im Allgemeinen geht. Herr Schmeln benennt hingegen klar sein Erleben von Sexualität als identitätsrelevant:

> *also ich, äh, äh, BRAUCHE jetzt zum Beispiel die schwule Sauna und ich brauche die sexuellen Erlebnisse dort, oder DAS sexuelle Erlebnis dort, //mhm// WEIL also, äh, also DAS tut mir gut //mhm// und das hilft mir für meine Identität, äh. Punkt. //Ja// Also das ist ganz wichtig. Ja?*[198]

Auch wenn bei Herrn Zechau und Herrn Werner nicht klar ist, ob mit dem Begriff Sexualität konkretes Erleben oder allgemeines Begehren gemeint ist, wird aber ihre Relevanz hervorgehoben. So reden sowohl Herr Werner als auch Herr Schmeln im Zusammenhang von Sexualität von »Identität«. Herr Werner benennt seine Sexualität als etwas, was ihn ausmache und »bedeutend« sei, Herr Zechau als etwas, das ihn lebendig mache, Herr Schmeln schildert sie als hilfreich. Alle drei schildern Sexualität und Begehren als ein erfüllendes Erleben, in dem sie sich lebendig fühlten. In den jeweiligen Passagen lässt sich ein Gefühl von Stimmigkeit und empfundener *Authentizität* wahrnehmen. Die benannte Lebendigkeit kann daher rühren, dass die betreffende Person sich im sexuellen Erleben im Einklang mit den eigenen Bedürfnissen und Emotionen von Freude und Lust erlebt.[199] Alle drei schildern im selben Narrationsabschnitt allerdings auch Spannungen. So beschreibt Herr Zechau seine »Zerrissenheit«:

> *So die unterschiedlichen LEBENSwelten. //mhm// Ne? Also in Kirche //Ja// vor allem auch in der damaligen Zeit, also vor 80, vor, äh, AIDS //mhm// Muss man auch sagen (.) dazu. Da hatte ich natürlich, äh, (.) ein gewisses Sexualleben //mhm// um mich vorsichtig auszudrücken. (.) Ich war ja ein junger Mann. //Ja// Und dann kommt man in die Frauenhilfe, ne, dann //mhm// ist Gottesdienst, das sind alles, na, fast asexuelle Veranstaltungen, //mhm// will ich mal dazu sagen. //Ja// Es ist schon SEHR verschieden, diese Welten. Ne? Also zu ver/ in zwei sehr*

197 T7, 23(30-31).

198 T11, 41(20-22).

199 Im Hinblick auf sexuelles Erleben nimmt die geschilderte Lebendigkeit unter Umständen auch eine Sonderposition ein. So beschreibt Karle anschließend an Luhmann das Gefühl der Stimmigkeit im Erleben von Sexualität auch als ein Merkmal moderner Gesellschaft. In dieser werde das Individuum vermehrt durch »Teilbarkeit« definiert. Das ausdifferenzierte Individuum erlebe nun im Spüren des Körpers eine Identitätsvergewisserung; Sexualität ermögliche daher vielen Menschen, eine innere Stimmigkeit zu erleben. Karle 2014, 96–98.

unterschiedlichen Welten zu agieren. (.) Das hat mich ein Stück zerrissen auch //mhm// innerlich. (.) Auf der einen Seite, hab ich gedacht, was ich da mache in der schwulen Welt ist nicht VERBOTEN //mhm// also vom Glauben her. (.) Und auf der anderen Seite muss ich eben, wenn ich in diese kirchliche Glaubenswelt eintrete das Thema komplett ausblenden. //mhm// Was mich eben lebendig macht. //Ja// Oder lebendig GEMACHT hat, ne?[200]

Herr Werner berichtet von mangelnder Einheit:

Also wenn ich (.) ja, wenn ich sag, wie beschreib ich meine Identität, dann würde ich sagen auf der einen Seite (.) ist mein Privatleben (.) und (…) und da ist mir zum Beispiel meine, mein, mein Schwulsein unheimlich, WICHTIG. Und und und ich merke immer WIEDER auch, in Gesprächen, auch in Diskussionen mit anderen, wie ich mich DARÜBER, wie ich mich DARÜBER (.) identifi/ oder //mhm// ja, wie ich mich darüber auch definiere. Und andererseits hast/ hat man so eine Art (?), berufliche Identität. //mhm// (.) Und die zwei sind noch nicht so wirklich. (.) Also das, das ist noch nicht ineinander. Oder, oder. Ja? Das sind zwei Seiten, irgendwie, von mir. (.) die neben einander stehen. (…) würd ich sagen.[201]

Beide schildern also auch, dass ihre Sexualität, die sie als »lebendig« machend oder sie definierend bezeichnen, in der eigenen Wahrnehmung nicht zum Selbsterleben in der kirchlichen Arbeitsumgebung passe, wodurch das Gefühl zweier nicht vereinbarer Bereiche entstehe.[202] Die Wortwahl – »zerrissen«, »ausblenden müssen« – und das Vergangenheitstempus verdeutlichen diese Wahrnehmung. Dabei macht die schwule Welt offenbar lebendig und ein Rückzug aus ihr traurig; Letzterer wird aber als Notwendigkeit für die Arbeit in der Kirche dargestellt.[203] Herr Zechau benennt jedoch auch die kirchliche Welt als »Lebenselixier«, das er offenbar ebenso wenig missen will (Kap. 5.1.2.2).[204] Er trennt im Interview die Bereiche Kirche und Glaube sowie das eigene Schwulsein sprachlich sehr deutlich voneinander. Über Ersteres spricht er mit einem respektvollen, ernsten und kirchlich geprägten, aber persönlich intimen Wortschatz, etwa mit dem Ausdruck »mein Bund mit Gott«.[205] Die Schilderung des eigenen Schwulseins und schwuler Szenen hingegen changiert zwischen beschämt distanzierter und expliziter Sprache.[206] Die geschilderte Trennung der »Welten« findet also auch sprachlich ihren Ausdruck im Interview. Zugleich gelingt auch die sprachliche Trennung nicht

200 T3, 7(27)–8(1).

201 T7, 5(30)–6(2).

202 Eine Spannung zwischen Erwartungen und sexueller Praxis bei Pfarrpersonen schildert auch Karle 2014, 78.

203 Auf den Mangel der Wahrnehmung der Libido in der kirchlichen Arbeit wies Josuttis bereits hin: »Libido als Lebensenergie kommt in der Theologie und auf kirchlichen Tagungen fast ausschließlich als ethisches Problem zur Sprache, als Phänomen, das zu kontrollieren und zu reglementieren ist. […] Libido ist aber keineswegs nur ein ethisches Problem, sondern eine elementare Triebkraft des Lebens.« Josuttis 1994, 64. Aktueller findet sich diese Mangelanzeige bei Schardien 2022; Dabrock et al. 2015, 4.1.

204 T3, 4(3).

205 T3, 1(13).

206 Vgl. T3, 1(19), 2(7), 7(29), 9(15-22).

durchgängig, was symptomatisch für das Interview ist, da Herr Zechau Konflikte beim Zusammendenken beider Bereiche schildert.[207]

Anders verhält sich die Darstellung von Pfarrer Thomas. Zunächst berichtet Herr Thomas zwar ebenfalls von der seiner Meinung nach vorherrschenden Anschauung, dass Sexualität und Kirche nicht zusammenpassten. Er bedauert diese Sicht jedoch ausdrücklich und macht sie sich nicht zu eigen. Der Gebrauch des Wortes »Sexualität« ist bei ihm auch mit Lebensform und sexueller Orientierung zusammengehörig und weniger auf das sexuelle Erleben fokussiert. Daraus erklärt sich auch seine Verletzung, wenn er im Gespräch ohne sein Zutun auf das Thema Sexualität gelenkt werde, wie oben gezeigt (Kap. 5.1.3.1). Von der Trennung der beiden Bereiche berichtet er distanziert und frustriert:

> *Weil ich immer wieder auch der Meinung begegne »Sexualität und Kirche passen nicht zusammen.« //Mhm// (.) Also (…) also schwule Männer reden relativ OFFEN über, äh, sexuelle Dinge. Und dann kommt SOFORT so die Vorstellung »Das darfst du ja wohl nicht.« Ne? // Mhm// ((lacht)) Es ist ja ein Tabu über Sexualität zu sprechen. Ähm, das finde ich manchmal ganz spannend. (.) Ich finde es extrem SCHADE, dass, ähm, vieles von dem, das die erlebt haben, so wenig von der Kirche wahrgenommen wird. […] DA eck ich aber dann auch wieder bei der Kirche an. (.) Wenn ich die versuche einzubringen.*[208]

Die von ihm geschilderte Trennung, sowohl an dieser Stelle als auch durch die Rediskursivierung, ist insofern interessant, da Herr Thomas im Rückblick auf die Zeit seiner heterosexuellen Ehe nicht von der Erwartung, diese nicht zu thematisieren, berichtet. Im bereits zitierten Abschnitt schildert er seine Vermutung, dass Gespräche über die Familie heterosexueller Paare keine Verschiebung hin zu einem Gespräch über Heterosexualität erfahren würden.[209] Die erzählte Erwartungshaltung scheint daher nicht nur zu sein, dass »Sexualität und Kirche« nicht zusammenpassten – wobei auch dies mehrfach in den Interviews thematisiert wird –, sondern insbesondere, dass nichtheteronorme Sexualität und Kirche nicht zusammenpassten. Das erklärt sich mir wie folgt: Die grundsätzlich formulierte Kluft zwischen Sexualität und Kirche wird in einer heteronormativen Rahmung entproblematisiert. Dies geschieht, indem Sexualität in kirchlichen Arbeitsfeldern vorrangig im Zusammenhang mit festen Beziehungen und der Ehe thematisiert wird.[210] Sofern nun schwule und lesbische Sexualität kontrastiv außerhalb derartiger institutionalisierter Beziehungen imaginiert wird, erscheint sie offenbar mit diesem Bild schwer vereinbar. Findet sie hingegen in Form einer festen Beziehung statt – im Ideal verbunden mit einer Familiengründung –, kann sie Raum in einem solchen Kirchenbild finden. Herr Plein schildert seine Beziehung als einem normativen Ideal entsprechend, problematisiert aber zugleich die Erwartungshaltung einer Familiengründung:

---

207 Der Konflikt zwischen Körperlichkeit, Sexualität und Kirchenbild war in der Interviewsitzung dermaßen deutlich, dass ich Herrn Zechau in den Nachfragen darauf ansprach.

208 T2, 10(34)–11(7).

209 S. 156.

210 Vgl. Kap. 2.3.9; Schardien 2022, 30–35. Eine stattdessen an Kriterien und Lebensdienlichkeit orientierte Sexualethik schlagen Dabrock et al. vor; Dabrock et al. 2015, 2.4.

> *Wir kriegen nicht einfach Kinder ((lacht)) //Ja// Und da ist die Diskussionslage, dann schon eine andere. Aber DA waren wir uns dann auch schnell einig, das wi/ da war für uns der Zeitpunkt verpasst. //mhm// Also, ähm (.) wir waren da inzwischen einfach zu alt. […] Aber DAS war dann wirkl/ das wird dann an/ von ANDEREN an einen herangetragen, ja, also. Hab ich auch gedacht »Pr. Leute könntet ihr auch eigentlich uns überlassen.« //Ja// Aber (…) Jaja, da gab's hier so Witze, das die dann sagten, »Wir legen euch irgendwann einfach mal eins vor die Tür.«*[211]

Auch wenn sich Herr Plein humoristisch von der Anfrage abgrenzt, scheint er hier eine Grenzüberschreitung zu thematisieren. In den potenziell gut gemeinten Anfragen an ihn wird offenbar übergangen, dass er und sein Partner in Bezug auf ihre Kinderlosigkeit eigene Gründe und, wie er vorher beschreibt, einen auch nicht ganz einfachen Entscheidungsfindungsprozess hinter sich haben.

Heteronormative Rahmung

Die Beobachtung, dass in der Regel nicht über die Sexualität von Pfarrpersonen gesprochen wird, führt zur weiteren Analyse diskursbeherrschender Narrative und Annahmen. Um im folgenden Unterkapitel die Abgrenzungsstrategien der Interviewten darzustellen, thematisiere ich nun kurz die Rahmung des Redens über Beziehungen und Sexualität im evangelischen Pfarramt. Dieser Diskurs taucht als Hintergrundwissen in den Interviews auf, so ermöglicht schließlich erst das Wissen um den Diskurs den Befragten die Abgrenzung, und daher ist er für die Darstellung im Sinne der Kontextsensitivität relevant.

Normal scheint es den Ausführungen der Interviewten zufolge, dass Pfarrpersonen zwar Sex haben, dieser Fakt aber nicht thematisiert wird. Dies geschieht, wie oben dargestellt, vorrangig durch das Zusammendenken von Sexualität mit institutionalisierten Beziehungen und Familie. Herr Plein spricht zweimal vom »Pfarrbild« und verbindet dies mit Bildern von Familie und heterosexueller Ehe (Kap. 5.1.2.1):

> *Jajaja, also die, äh, also ich bin da tatsächlich, sehr, eigentlich, EIGENTLICH entspreche ich sehr den Klischee-Vorstellungen. Bis auf die Tatsache, dass ich eben keine Frau und keine vier Kinder habe.*[212]

Nicht nur die Tatsache, dass er mit einem Mann liiert ist, besonders seine Kinderlosigkeit wird von ihm als Abweichung zum Ideal geschildert; zum »Klischee« Pfarrer gehören offenbar Kinder.

Zugleich ist Sexualität oft auch in ihrer Nichtthematisierung und in der Objektivierung von LGBTIQ* – zum Beispiel als Personen, mit denen man prima über Sex reden

211 T4, 22(29)–23(8).

212 T4, 38(14-16).

könne (Kap. 5.1.3.1) – immer wieder auf latente Weise präsent.[213] Beides gehört in den Kontext eines heteronormativen Raumes.[214]

Ein heteronormativer Raum zeichnet sich unter anderem dadurch aus, dass er ein auf scheinbar selbstverständliche Weise gegliederter Raum ist, was Sexualität miteinschließt: Gelebte Sexualität wird in Liebesbeziehungen als Norm angenommen, über die vorerst nicht weiter kommuniziert werden muss. Kommunikation wird erst durch scheinbare *Störungen* dieser Norm nötig.[215] Zugleich wird Sexualität in Beziehungen und damit auch in Beziehungen von Pfarrer_innen – gerade indem nicht über sie gesprochen wird – durch die normative Strukturierung an Fortpflanzung und Familie gebunden.[216] Die von Luther angenommene Vollendung der Ehe durch Kinder trage sich laut Hildenbrand bis heute durch die Geschichte des Pfarrhauses:

> »Die Abschaffung des Zölibats brachte es mit sich, dass Ehepaare und Familien im Pfarrhaus nicht nur möglich waren, sondern langfristig Ehe und Familie allgemein anerkannte Lebensformen für Pfarrer wurden. Dies entwickelte sich in der Moderne so weit, dass Familie (gemeint ist: Familie mit Kindern) zur geradezu normativen Lebensform wird: ›In der Ökumene wird das Pfarrhaus außer in der Römisch-Katholischen Kirche in der Regel von Familien bewohnt.‹«[217]

Wenn Pfarrer_innen zum Beispiel ohne Liebesbeziehung leben wollen, in kinderlosen Beziehungen oder mit nichtleiblichen Kindern, ergebe sich im Pfarramt eine Problematisierung dessen. Die Problematisierung von Lebensformen im Pfarramt durch Gemeinden und Kirchenleitungen spiegelt dabei meist mehrheitsgesellschaftliche Einstellungen und ist damit stark kontextuell und entsprechend zeit- und regionsabhängig.[218]

---

213 Vgl. T2, 10(35)–11(1). Hier zeigt sich, warum es bei allen Unterschieden auch Gemeinsamkeiten lesbischer, schwuler, bisexueller, queerer sowie anderweitig nicht normativ präsenter Sexualitäten und Geschlechtsidentitäten gibt: Die Betreffenden müssen sich äußern und darstellen, um in den Wahrnehmungsraum zu gelangen oder um einer an sie herangetragenen Erwartung zu entgehen. Aufgrund dessen ist auch weiterhin eine Community unter dem Umbrella-Term LGBTIQ* existent und solidarisch vernetzt. Vgl. Kap. 6.2.1.4.

214 Vgl. Wagenknecht 2007.

215 Vgl. Althaus-Reid 2000, 88; Foucault 1991, 40.

216 Die Zuspitzung kirchlicher Sexualethik auf die Erzeugung von Nachkommenschaft wird zwar bereits 1971 in der Denkschrift selbstkritisch hinterfragt und im Laufe der Jahrzehnte immer weniger zur sozialethischen Begründung der Legitimität von Sexualkontakten genutzt. Vgl. Keil 2013; Dabrock et al. 2015, 2.4. Die vornehmliche Fokussierung auf dauerhafte Zweierbeziehungen bleibt jedoch in der Rede über Sexualität weitgehend erhalten. Vgl. Karle 2014, 85–86. Schardien kritisiert dies und fordert eine schärfere Differenzsensibilität, insbesondere um zwischen Gewalt und lebensdienlicher Sexualität zu unterscheiden; Schardien 2022. Durch die Fokussierung auf Zweierbeziehungen besteht die Gefahr, dass Lebensrealitäten, in denen Sexualität auch außerhalb von Beziehungen oder in mehreren Beziehungen konsensuell gelebt wird, nicht differenziert genug wahrgenommen werden – in manchen Interviews führt dies zur Schilderung deutlicher innerer Konflikte.

217 Hildenbrand 2016, 40.

218 Zu den Problemen und Stigmatisierungen gewollt kinderloser Frauen vgl. Diehl 2015. Zur Thematisierung Alleinstehender in der Seelsorge vgl. unter anderem Liebau 1994; Reese-Schnitker 2006. Zu Asexualität vgl. unter anderem Karle 2014, 94–95. Die gesellschaftlich dominante Wahrneh-

Gerade wenn eine gezielte Thematisierung von Sexualität vermieden wird, bleibt der Diskurs also oft einem heteronormativen Duktus verhaftet, selbst wenn von lesbischen und schwulen Paaren im Pfarrhaus die Rede ist. Die Interviewpartner_innen beklagen hierbei zwei Muster als Wahrnehmungsschablonen ihrer Person und ihrer Beziehungen. Auf der einen Seite würden lgbtiq* Beziehungen mit heteronormen Beziehungen (Ehe, Zwei-Eltern-Familie) analogisiert sowie untereinander homogenisiert, ohne ihre Eigentümlichkeit und Differenzen zu achten.[219] Mitunter würden zudem, wie gezeigt, die Themen Sexualität und Erotik vermieden, selbst wenn diese von den Betreffenden selbst als wichtiger Persönlichkeitsanteil benannt würden. Auf der anderen Seite würden schwule, bisexuelle und lesbische Orientierungen und Lebensentwürfe zur Projektionsfläche sexueller Vorstellungen und damit exotisiert, unabhängig davon, ob die Betreffenden selbst Sex als entscheidenden Teil ihrer Orientierung begriffen. Es ergibt sich also eine Problemlage in zwei Richtungen.

Die Grenze des Privaten ist im Pfarramt in den meisten Bereichen sehr unscharf, beim Thema Sexualität hingegen wird sie klarer gezogen und bietet somit auch Schutz. Daraus ergibt sich das Paradox, dass Pfarrer_innen – dasselbe gilt für viele andere Berufe – zwar als Personen ohne sexuelles Privatleben wahrgenommen werden, im evangelischen Ideal ihr Leben aber dennoch mit Ehe und Kindern – also einer bestimmten Lebensform – verbunden wird. Insbesondere das Pfarrhaus werde, so Hildenbrand, nach wie vor als bürgerlich wirkmächtiger Ort imaginiert sowie Pfarrpersonen als Vertreter_innen entsprechender Lebensformen.[220] Durch die Lebensordnungen und Teile der pastoraltheologischen Debatte gerahmt, wird weiterhin erwartet, dass Pfarrpersonen in einer institutionell gefestigten monogamen Beziehung leben und im besten Fall gemeinsame Kinder großziehen. Dass diesem Ideal in sehr vielen Fällen nicht entsprochen wird – beispielsweise im Falle von Singles, Patchwork-Familien, Geschiedenen oder Verwitweten –, ist zwar allgemein bekannt, schränkt die Wirkmächtigkeit des Normativs jedoch offenbar eher wenig ein. Darauf deuten jedenfalls die Interviewnarrationen hin, in denen es sich weiterhin findet. Die zwei sprachlichen Abgrenzungsmuster in den Interviews, die ich im Folgenden darstelle, setzen demnach die Kenntnis und Reproduktion dieses heteronormativen Diskurses voraus.

5.1.3.3 Leitbild Ehe

Im Themenfeld Sexualität grenzten sich die interviewten Pfarrer von zwei Narrativen ab, einmal von »bürgerlichen« Ehevorstellungen, dann von Vorstellungen *der* schwulen Szene. So ordnet Herr Werner die Ehe explizit als bürgerlich, und damit implizit als heteronorm, ein:

---

mung intimer Beziehungen gliedert sich entlang des Vorhandenseins von Sexualität, dem Asexuelle nicht in diesem Maß nachkommen können oder wollen – die Intimität von Beziehungen mit der Anwesenheit sexueller Handlungen korrelieren zu lassen, scheine daher problematisch. Vgl. Karle 2014, 98.

219 Vgl. exemplarisch die Aussagen von Herrn Thomas: T2, 12(28-29); T2, 15(30-32); T2, 29(29).

220 Vgl. Hildenbrand 2016, 279–280.

> *Öffnung der Ehe für Homosexuelle. (.) Das ist ein Thema, was mich gerade unheimlich umtreibt. (…) Aber anders, als das die Community macht. //mhm// (.) Also (.) um Gottes Willen, die sollen die Ehe für alle öffnen. Aber (.) ich bin zur Zeit gerade so dabei, irgendwie, also ich hinterfrage EHE gerade unheimlich //mhm// ooähh, das ist doch! jetzt fangen die Schwuchteln auch noch an zu heiraten. //Ja// Was ist denn, was ist denn nur aus dieser Welt geworden? So ungefähr. ((lacht)) //Ja// Und das! Das ist auch so ein bisschen, so eine nostalgische Erzählweise. Von, zumindestens von der Schwulencommunity. Jetzt fangen die auch alle an, bürgerlich zu werden. ((lacht)) //Jaja.// So, aber. Und denk mir, mein Gott, brauchen wir, brauchen wir heutzutage noch dieses, dieses ja BÜRGERLICHE Institut, was wir da irgendwie religiös aufladen //mhm// (.) und würde THEOLOGISCH, um das mal THEOLOGISCH aufzugreifen (.) nicht sagen, lasst uns doch dieses Institut nicht weiter BEDIENEN […].*[221]

Während sich in den Interviews nur zwei Pfarrer explizit vom Institut der Ehe abgrenzen, findet sich eine zumindest anteilige Abgrenzung zu promisk imaginierten lgbtiq* Szenen jedoch in fast allen anderen Interviews mit Männern. Herr Müller grenzt sich als Einziger bereits durch seine Selbstbezeichnung ab, so führt er auf meine Frage aus:

> I: *Nennen Sie sich selber schwul?*
> *B: Nein. […] Ich finde diesen, ich nehme diesen Begriff, den die Kirche verwendet. //Ja// Und der ist, (……) Wie hat die das? Jetzt ist es weg. Homos/ Homosexuell/ empfindende Menschen //mhm// oder so ähnlich. Mhm, sowas. //Ja// Ach schwul nenn ich mich nicht. Weil ich damit ja selber auch, äh, sowas wie CSD und sowas verbinde.//*
> *I: //Deswegen frag ich//*
> *B: //die nackigen Wagen//*[222]

Interessanterweise spricht er jedoch von sich selbst während des Interviews als schwul, aber immer in derselben Abgrenzung: »Wenn ich sage, ich bin jetzt, ich bekenne mich dazu, äh, schwul zu sein (.) und (.) schwul ist nicht gleich schwul. DAS muss ich auch sagen.«[223]

Auch wenn die Interviewpartnerinnen durchaus auch über lgbtiq* Szenen und Orte sprechen, wird das Thema Sexualität und konkrete sexuelle Kontakte insgesamt von den cis Frauen selten angesprochen, ihr Lesbischsein artikulieren sie weniger in Form körperlichen Begehrens und stärker in Form von Beziehungen.[224] Frau Meinhardt kommt mehrfach kurz auch auf Sexualität zu sprechen, sie grenzt sich auch nicht vom CSD ab, sondern erklärt im Gegenteil, dass sie besonders »den SCHRILLEN Paradiesvögel[n]« viel Normalität und Akzeptanz zu verdanken habe.[225]

---

221 T7, 15(32)–16(7).

222 T12, 43(1-18). Er führt seine Abgrenzung zum Wort anschließend noch weiter aus, indem er erzählt, dass er politische Veranstaltungen gegen Gottesdienste erlebt habe, die er mit dem Wort »schwul« und dem »CSD« verbinde, welche er als »Hetze« und »Störung« empfand und die ihn verletzt haben. T12, 43(25)–44(3). B = Befragter, I = Interviewerin.

223 T12, 27(10-11).

224 Dies steht m.E. in Zusammenhang mit erlernter weiblicher Kommunikation beim Thema Sex. Vgl. Karle 2014, 103. Zur unterschiedlichen Thematisierung von Sexualität in lesbischen und schwulen Bewegungen: Jagose 2005, 85–90.

225 T5, 26(33).

Da beide Abgrenzungsmuster nicht durch die anfängliche Interviewfrage eingebracht, sondern von den Befragten selbst in ihre Erzählung eingebunden und thematisiert wurden, ist ihre Nennung von empirischer Relevanz: In ihnen zeigt sich, in welchen Debatten und Perspektiven die Befragten sich verorten und welchen Vorannahmen sie zu begegnen meinen.

In den Interviews wird häufig sprachlich keine Trennung zwischen Sexualität und Partnerschaft vollzogen, stattdessen wird Sexualität als Überbegriff verwendet und dabei wiederholt auch synonym zum Begriff des Begehrens genutzt; darin zeigt sich erneut, dass der erwähnte christlich-protestantisch dominante Diskurs, der Sexualität vorrangig mit einer romantischen Liebesbeziehung zusammendenkt und – in der Vergangenheit stärker und aktuell rückläufig – auf Prokreation zuspitzt, auch die Interviewnarrationen prägt (Kap. 5.1.3.2).[226]

Bei der Erzählung zu schwuler Sexualität, von der sich einige Interviewpartner_innen abgrenzen, findet sich die klischeehafte, durch die Medien häufig verstärkte Narration vom triebhaften Schwulen, der keine festen Bindungen eingehen möchte. Damit wird auch ein bestimmtes Ideal vordergründig autonomer, entemotionalisierter männlicher Sexualität gezeichnet.

Beide Narrative schaffen ein Extrem, in dem wenig Raum für individuelle und andere Formen des Beziehungslebens und familiären Zusammenlebens bleibt.[227] Eine Erklärung für die jeweilige Darstellung, die Herr Müller im Interview auch selbst einbringt, ist, ob die Erzählenden sich selbst eher konservativ oder eher liberal verorten. Ich vermute, dass die Abgrenzung, gerade in den Fällen, in denen sie ambivalent geschieht, jedoch auch auf Anerkennungslogiken zurückzuführen ist: Indem sich die schwulen Interviewpartner von der Idee des bindungslosen, rein körperorientierten Schwulen abgrenzen, bekommen sie die Möglichkeit der Teilhabe an der christlichen Beziehungslogik und Ehe, die ihnen ansonsten verwehrt wird.[228] Aus einem solchen Wunsch nach Zugehörig-

226 Zu diesem Diskurs zählen auch bürgerliche Bilder im protestantischen Eheverständnis, das verstärkt auf Liebe zwischen den Partner_innen und die gelungene Gestaltung dieser Liebe setzt – im Gegensatz zu einer stärker funktional orientierten Ehe. Vgl. Schardien 2022, 31, 36; Gutmann 1990, 100–101; Karle 2014, 115.

227 Zu den gesellschaftlichen Hürden des familiären Zusammenlebens vgl. Kreß 2013; Auga 2012. Häufig wird in lgbtiq* Familien von Privilegien wie der Eheschließung nicht allein aus Überzeugung hinsichtlich der Institution Ehe Gebrauch gemacht, sondern auch um sich und die eigenen Kinder vor Marginalisierung und Ausschluss zu schützen.

228 Dass christliche Sexualethik sich zum Teil sehr deutlich und explizit von bindungsloser schwuler Sexualität abgrenzt und diese nicht als freudvoll, sondern leidbelastet wahrnimmt, lässt sich an einem Zitat exemplarisch illustrieren: »Das Leiden von Homosexuellen rührt nicht aus der Neigung oder Orientierung selbst, ›sondern aus den gesellschaftlichen und kirchlichen Konventionen, die Homosexuellen ein Leben in Würde und Bejahung ihrer Persönlichkeit versagt, sie stigmatisiert und unterdrückt und letztendlich in Milieus abdrängt, in denen sie keine Möglichkeit für einen verantwortungsvollen Umgang mit ihrer Sexualität haben. Das bedeutet aber auch, dass eine Gesellschaft und Kirche, die homosexuell veranlagte Menschen ausgrenzt und ihnen dadurch die Möglichkeit zu einer verbindlichen und verantworteten Lebensgemeinschaft verweigert, an diesen Menschen und ihrer Würde vor Gott schuldig wird. Um dies zu verhindern, muss gerade die Kirche alles tun, damit homosexuell veranlagte Menschen nicht in eine Subkultur verdrängt werden und damit der Promiskuität geradezu ausgeliefert werden.‹« Jens Herzer, »Der Buchstabe

keit zu christlich legitimierter, moralisch wertvoller Sexualität lässt sich die artikulierte Distanzierung zu diesem Topos erklären, obwohl dieser von mir als Interviewerin nicht fragend eingebracht wurde. Jedoch erscheint dieser Diskurs um legitimierte und illegitimierte Sexualität und die darin beinhalteten Normative wiederholt in den historischen Auseinandersetzungen sowie in queer-theologischer Literatur zur Ehe. So schreibt Fitschen über die Auseinandersetzungen in der HuK in den 80ern rund um die Frage, für was gestritten werde: »Der Vorwurf an die Führung der HuK lautete, sie bevorzuge eine ›Strategie, die den Kirchenleitungen einen chemisch gereinigten Homosexuellen, der in einer eheähnlich geprägten Partnerschaft lebt, andient.‹«[229] Den Kontrast in den Eheverständnissen führt Mark Jordan in seinem Buch zu gleichgeschlechtlichen Segnungen und Ehen für den US-amerikanischen Kontext aus: So werde »die christliche Ehe« mit Exklusivität, die sich zum Teil auch als Enthaltsamkeit äußere, zusammen gedacht; damit stehe die christliche Ehe im Kontrast zu einer in schwulen Ehen häufigen Vorstellung von Ehe als konsensuellem Verhandlungsraum, in dem sexuelle Exklusivität nicht per se gesetzt sei.[230] Intimität, so auch Althaus-Reid, scheine im klassisch christlichen Eheverständnis keine bewegliche Kategorie und damit inhärent nicht verhandelbar zu sein.[231] Für den deutschen Kontext scheint das Konzept der Enthaltsamkeit nicht passend, die Betonung sexueller Exklusivität in Paarbeziehungen und der Ehe ist in der christlichen Sexualethik jedoch ebenso präsent.[232]

---

tötet« (2. Kor 3,6). Exegetische und hermeneutische Überlegungen zur aktuellen Debatte um die Homosexualität, unveröffentlichtes Manuskript, zitiert in: Karle 2014, 133.

229 Fitschen 2017, 23.

230 »Second, gay relationships are imagined as more negotiable than standard marriages. Combining the principles yields a subcultural expectation that partners can choose to be committed in love through a variety of sexual events or arrangements. ›Fidelity‹ can be negotiated to have different meanings – even while the impulse to invective remains in the broken-hearted. The commonplace that gay relationships have negotiable sexual boundaries impels many Christians to deny them the name of marriage. The distinguishing feature of Christian marriage is, for many, a strict sexual exclusivity between two and only two partners – at least according to the ideal. Conversely, the long history of Christian discourse on sex can be told as a story of making marriage into the only safe place to house it. There is a double bond between marriage and sexual exclusivity. Marriage requires ›forsaking all others‹ for one sexual partner, and marriage is the only place for approved sexual activity. When gay relationships seem to hedge on sexual exclusivity, they appear to violate both the explicit commandment against adultery and the equally basic impulse to quarantine all sex by locking it within marriage. After Christian theology restricts sex to marriage, it restricts sex within marriage.« Jordan 2013, 157. So treffend Jordans Aussagen auch scheinen, fehlt leider eine Ausführung, welches christliche Eheverständnis konkret Exklusivität einfordere. Für das protestantische landeskirchliche Christentum in Deutschland kann die Restriktion von Sexualität allein auf die Ehe so nicht bestätigt werden, auch in der aktuellen Ehe-Agende der UEK wird kein Verbot außerehelicher Sexualität beschrieben. Es handelt sich hier also vorrangig um einen Erwartungsraum, den die Befragten schilderten. Zur generellen Debatte der »respectability politics« vgl. Warner 2000; Duggan 2002.

231 Vgl. Althaus-Reid 2000, 141.

232 Vgl. Karle 2014, 100, sowie explizit in Bezug auf schwule Subkultur: 133. Der Topos der Enthaltsamkeit wurde insbesondere in Bezug auf jugendliche Sexualität breit diskutiert. Vgl. Keil 2013. Zur Betonung der Ehe im Zusammenleben vgl. Wirth 2021a, 181. Karle tritt zwar für eine Trennung von Ehe und Sexualität ein, bindet aber Sexualität und Liebesbeziehung aneinander: »Nach christlichem Verständnis sollte Sexualität in eine *Liebesbeziehung* eingebunden sein.« Karle 2014,

Die Umkehrung dieser Anerkennungslogik – Teilhabe durch Abgrenzung von promisk imaginierter Sexualität – hieße dann, stattdessen Anerkennungskämpfe zu führen. So beschreibt es Herr Schmeln. Er artikuliert einen Wunsch nach theologischer Auseinandersetzung mit Sexualität abseits von Tabuisierungen:

> *Das heißt ich bin, also hab mich das erste Mal in eine schwule Sauna gewagt. Und fand das also sehr, sehr erregend und sehr, sehr schön. Und aber, aber, aber, wenn DAS jetzt jemand hört. Also dass du schwul bist //mhm// ist ja, ist ja, also ist ja kein Problem mehr, aber jetzt hören die auch noch, dass du DORT hin gehst. Oder dass du dir da einen Porno anguckst. 'Nen schwulen Porno und so weiter und so fort. Ähm, also das sind jetzt weiter gehende Fragen. Oder, //mhm// oder, weiter, weitergehende, ja, man möchte auch sagen, theologisch moralische Fragen. Oder theologisch-ethische Fragen. Es wurd immer, immer gesagt, wenn die Partnerinnen und Partner füreinander, also wenn die eine EHEÄHNLICHE //mhm// und damit also, ähm, auf LANG, auf lange Zeit angelegte und Verantwortung //Ja// tragende und mhm mhm, dann ist es, dann ist ok. //mhm// Und alles, was darunter ist, ist Schmutz. //Ja// Und das ist mir jetzt ein großes Fragezeichen. Geworden. Und das ist, das ist eigentlich ne, das ist jetzt eine theologisch-ethische Fragestellung an der ich zur Zeit //mhm// INNERLICH dran bin. Nicht dass ich arbeiten würde da drüber. Aber ich sage, es steht an. //Ja// Ich will das mal (unv. benennen?)*[233]

Dabei begründet er seinen Wunsch nach einer theologischen Auseinandersetzung damit, dass dieses – nicht an langfristige Beziehungen gebundene – Erleben von Sexualität für ihn notwendig und identitätsrelevant sei. So knüpft an diese Passage im Interview die vorher besprochene und zitierte Verknüpfung von Sexualität und Identität an (Kap. 5.1.3.1).[234] Der von ihm erwähnte Kontrast zwischen »schwul sein« und gelebter Sexualität auch außerhalb von Paarbeziehungen zielt auf die Frage danach, was als anerkannt gilt und in welcher Form Homosexualität akzeptiert wird. Jacobsen und Pellegrini erwähnen in ihrer Kritik am Toleranzbegriff – da dieser zu häufig Assimilation voraussetze und Homosexualität nur akzeptiere, da diese auch Teil der Schöpfung sei, nicht als Wert an sich – genau diesen Spagat in christlicher Sexualethik mit sehr ähnlichen Worten: »Certainly, the issue of homosexual conduct cannot be sidestepped if we are interested in the freedom not simply to be gay, but the freedom to ›do‹ gay.«[235]

Dass die Befragten in den Interviews überhaupt eine Diskrepanz schildern zwischen einem Pfarrbild, das offenbar keinen Raum für offen gelebte Sexualität jenseits rein partnerschaftlicher Bindungen lasse, und dem Wunsch nach Zugehörigkeit zu

---

161. Anders Schardien, sie plädiert nicht nur für eine Differenzierung zwischen Ehe und Sexualität, sondern ebenso zwischen Liebe und Sexualität. Sie spricht von der »Trias des Mit-, Neben- und Gegeneinanders von Liebe und Sexualität«. Eine solche Differenzierung könne letztlich besser ermöglichen, auch die förderlichen und stützenden Aspekte der Ehe zu sehen, dies aber nicht per se an Sexualität in der Ehe zu binden; Schardien 2022, 31, 36.

233 T11, 40(8-20).

234 T11, 41(17-22): »*Und das wär, ja das wär richtig gehend für mich, äh, so, WENN Weiterarbeit, auch so ne, wissenschaftliche //mhm// oder geistige Arbeit an dem Thema, dann würde es für mich zum Beispiel in diese Richtung gehen, ne? //mhm// Da. (…) Ach so. Und. Um meine Rede vielleicht auch nur eins abzurunden, also […] DAS sexuelle Erlebnis dort, //mhm// WEIL also, äh, also DAS tut mir gut //mhm// und das hilft mir für meine Identität, äh. Punkt. //Ja// Also das ist ganz wichtig. Ja?*«

235 Jakobsen und Pellegrini 2004, 76.

einem christlichen Beziehungsideal, zeigt, welche Wirkmacht die heteronormativen Diskurse nach wie vor entfalten. Dabei betrifft dies letztlich nicht nur das Feld der Sexualität, sondern auch des gewählten Zusammenlebens. Herr Plein schildert die heteronorme Erwartungshaltung in Bezug auf Familienbilder:

> *Es gibt immer einen Grund, warum Gemeinden sie nicht wollen, weil sie das //mhm// traditionelle Pfarrbild wollen, den Mann mit Ehefrau, die ehrenamtlich die Frauenhilfe macht //schmunzelt// und den drei Kindern, die Cello und Geige spielen. Ja? Also das/ //lacht// Ja, es IST so. //Ja, jaja.// Das Pfarrbild, das die Gemeinden wollen ist ja VIEL traditioneller, als die Menschen es sich vorstellen. (.) Die FINDEN sich dann immer ab, wenn man nicht so ist.*[236]

Er thematisiert das Bild zwar überspitzt als Klischee, benennt das »traditionelle Pfarrbild« aber zugleich als häufige Erwartungshaltung. Auch wenn sich die Gemeinden dann mit einer anders lebenden Pfarrperson abfänden, so sei dies, seiner Narration folgend, dennoch eine Abweichung, und die Wortwahl »abfinden« drückt auch eine hierarchische Gliederung aus. Angesichts dessen werde ich im Folgenden erläutern, welche Wege die Befragten für den Umgang mit diesen Erwartungen und ihren eigenen Bedürfnissen fanden.

5.1.3.4 Divergente Persönlichkeitsanteile: Strategien des Umgangs

Im Umgang mit der empfundenen Unvereinbarkeit von *Sexualität* und *Kirche* finden verschiedene Strategien Anwendung und werden in den Interviews thematisiert. Ich unterteile diese in Strategien der *Trennung* sowie der *Zusammenführung* der Persönlichkeitsanteile.

Die verschiedenen Ansätze und Strategien sind durchaus bei ein und derselben Person in verschiedenen Abschnitten der Narration zu beobachten. Da es sich um lebensgeschichtliche Erzählungen handelt, zeigt sich darin die Kontextabhängigkeit von Verhaltensweisen als Reaktionen auf ein Umfeld.

Trennung der Anteile: Akzeptanz der Uneinheitlichkeit

Als eine Strategie der Trennung beider auch identitätsstiftender Bereiche – Kirche und Sexualität – beobachte ich, dass Interviewpartner_innen von verschiedenen Stellen an sie gerichtete Fragen zur eigenen sexuellen Orientierung und Sexualität offensiv thematisierten; durch diese Offensivität zogen und kommunizierten sie zugleich eine deutliche Grenze zwischen den Bereichen Pfarramt und Sexualität. Des Weiteren lässt sich die Strategie feststellen, eine Trennung der Bereiche durch bewusste Nichtthematisierung zu erreichen.

Diejenigen Interviewpartner_innen, die nicht versuchen, die Bereiche *sexuell aktive Person* und *Pfarrperson* zu einem kohärenten und einheitlichen Bild zusammenzufügen, sondern sich diesbezüglich verschiedene Rollen und Räume vorbehalten, berichten im Ganzen deutlich weniger von belastenden Problemen. Mit der Trennung der Rollen ist hier kein Verstecken der eigenen sexuellen Orientierung und keine dementsprechende

236 T4, 21(19-23).

heimliche Verlagerung in unterschiedliche Räume gemeint, sondern eine klare Grenzziehung: entweder durch gezielte Nichtthematisierung oder durch einen selbstgesteuerten offensiven Umgang mit der eigenen Orientierung und Sexualität; ein Verstecken der eigenen Orientierung wird hingegen von den Interviewpartner_innen als eher belastend dargestellt (Kap. 5.1.1.3 und 5.2.3).

Herr Plein erzählt, wie er in einer konfrontativen Situation zur Zeit seines Vikariats reagierte:

> *Und bin dann DA mal in eine Klasse rein gekommen ((schmunzelt)) weil mein Berufsschulpfarrer, der hat für mich dann auch sehr schnell/also die haben mich irgendwie alle immer sehr schnell auch alleine LAUFEN lassen //mhm// ja? Und (.) dann bin ich in 'ne Klasse reinge/das war 'ne GEWERBLICHE Berufsschule und das war eine ((lachend)) Klasse von Heizungsmonteuren, NUR Jungens, (.) geballtes Testosteron ((lacht)) und ich komm da rein und GROß an der Tafel steht »Ist Herr Plein schwul?« GROßES Fragezeichen //schmunzelt// und sie saßen da alle mit grinsendem Gesicht und ich hab mir dann des/die Kreide genommen, hab groß dahinter geschrieben »JA« mit ((schmunzelnd)) Ausrufezeichen, //schmunzelt// hab mich hingesetzt und hab meinen Unterricht gemacht und KEINER hat GEWAGT irgendwas zu sagen. //mhm// Ja? Also das war (.) das war der Tabubruch an sich ((lacht)) //Ja// ((lachend)) Dass ich das einfach so/ (.) Ja, und das war dann, also ((klopft auf den Tisch)), auch in der Gemeinde, die Konfirmanden natürlich auch ganz schnell dann/ (.) Und, DADURCH, dass ich da eben NICHT groß geleugnet oder sonstwie/es war dann einfach bekannt und damit war's erledigt.*[237]

Er antwortet bejahend und offensiv auf die Frage, ob er schwul sei – wissend, dass im Rahmen des heteronormativen Settings eine Leugnung erwartet wurde, was ich aus seinen Worten »Tabubruch an sich« schließe. Er scheint also davon auszugehen, dass Schwulsein als etwas Beschämendes eingeordnet wird und dass erwartet wird, dass ein Mann in seiner Position dies leugne.[238] Durch die Erzählung über die Bejahung der Frage nimmt er der Situation ihre Macht, widersetzt sich ihr und zeigt darüber hinaus, dass er sich nicht schämt.[239] Die Konsequenz sei gewesen, dass seine sexuelle Orientierung nicht weiter thematisiert wurde und somit seine verschiedenen Rollen – als schwuler Mann und als Vikar im Berufsschulpfarramt – wiederhergestellt waren. Der offensive Umgang kann somit als eine Strategie der Grenzwahrung verstanden

237 T4, 8(18-30).

238 Mary Douglas bearbeitete in ihrer viel kritisierten, aber zum Thema Reinheit weiterhin stark rezipierten ethnologischen Studie »Purity and Danger« die Zusammenhänge religiöser und gesellschaftlicher Reinheitsvorstellungen und Tabuisierungen. Dabei sieht sie die Konstruktion von Unreinheit bezüglich des Körpers und der Sexualität als eine Verstärkung moralischer Regeln, die das soziale Leben gliedern sollen. Die Vorstellung des Tabus und der Unreinheit sorge für eine wiederhergestellte Ordnung, wenn äußere Disziplinierungen dies nicht bewerkstelligen könnten. Herr Plein stellt in der geschilderten Situation die Autoritätsordnung auf andere Weise wieder her, nämlich indem er das Tabu absichtlich nicht akzeptiert und somit die moralischen Regeln derart verschiebt, dass sie ihm wieder lebensdienlich sind. Vgl. Douglas 1985, 182.

239 Ob Herr Plein bei all seiner Offensivität doch auch Bloßstellung empfand, lässt sich nicht klären und ist nicht Teil der Untersuchung. Ebenso ist für seine Erzählung irrelevant, ob die Schüler_innen weiter über ihn geredet haben, denn er bekam seiner Aussage nach nichts davon zu spüren, oder er verschob seine Wahrnehmung derart, dass er sich diesbezüglich abgrenzen konnte.

werden: Die sexuelle Orientierung wird nicht länger diskutiert, weil sie als simpler Fakt geradezu verkörpert wird.[240]

Hier muss hinzugefügt werden, dass es für Herrn Plein sowohl bereits aufgrund veränderter kirchlicher Rechtslage als auch vermutlich aufgrund seines persönlichen und beruflichen Hintergrundes möglich war, derart offensiv mit seinem Schwulsein umzugehen. Diese Umgangsweise stand und steht demnach nicht allen befragten Pfarrer_innen gleichermaßen offen. Aufgrund der unterschiedlichen Kontexte gilt es, das bewusst gewählte Trennen der Bereiche von einer als notwendig erlebten Separierung zu unterscheiden. So berichtet zum Beispiel Herr Zechau, dass er sich dereinst nicht geoutet habe, um so seinen Berufswunsch zu schützen, und dass er deswegen eine »große Anspannung« verspürt habe; er, inzwischen im Ruhestand, habe damals ein Berufsverbot fürchten müssen.

> *Das ist ja ein zweigleisiges Fahren. //mhm// Den einen Bereich wollen Sie schützen, und auf dem anderen sind Sie beruflich tätig. //mhm// Beziehungsweise man macht dann auch Ausflüge in die »Szene«, wie man so schön sagt, und am nächsten Tag sitzt man dann im Schulgottesdienst //mhm// oder muss einen Schulgottesdienst halten. Das ist schon KOMISCH. Muss ich sagen. //Ja// Also, da hab ich auch ein Stück dran gelitten. Muss ich auch sagen. (.) und, und, ähm, also richtig wohl hab ich mich da natürlich nicht gefühlt, auch eben unter der GROßEN Anspannung, »Ich will PFARRER werden.« //mhm// »Ich will da ANERKANNT werden, ich will genauso gut sein wie alle Anderen.« //mhm// Ne? Also das war nicht einfach. Das muss ich sagen.*[241]

Herr Zechau empfindet die deutliche Trennung offenbar eher als Problem. Herr Thomas hingegen berichtet, dass für ihn beide Anteile – Pfarrer und sexuelle Person – Teile seiner Persönlichkeit seien, die er nicht zwingend vereinbaren müsse. Statt sie zu vereinen, bemühe er sich um eine deutliche räumliche und zeitliche Trennung, vorrangig um sich vor Objektivierung und Vorurteilen zu schützen. Dieses Vorgehen ist ihm auch deshalb möglich, da er in einer Funktionspfarrstelle arbeitet und sich in schwulen Freundeskreisen bewegt; somit kann er beide Zugehörigkeiten unabhängig voneinander aus- und erleben. Doch auch er schildert, dass er diesbezüglich anders agieren würde, wenn er heterosexuell wäre:

> *In der Klinik rede ich nicht über meine sexuelle Orientierung. //Ja.// Oder über mein Familienleben. (.) Und ich bin mir SICHER, wenn ich heterosexuell verheiratet wäre, würde ich es tun. […] Und ich mache es nicht zum Thema, weil ich keine LUST habe, (.) während meiner ARBEIT über ((klopft bei jedem Wort)) über dieses Thema zu reden. //Mhm// (.) Und darauf letztlich reduziert zu werden. //Ja.// Da habe ich keinen Bock drauf. Dadurch verweigere ich mich vielleicht auch ein Stück weit die Gesellschaft zu VERÄNDERN, aber da bin ich dann auch zu faul zu. ((lacht)) So, das will ich nicht. ((lacht))*[242]

---

240 Die Art der Erzählung lässt auch eine Freude am Tabubruch vermuten. Vgl. Woltersdorff 2005, 146: »So bejahen viele Coming-out-Erzählungen die Außenseiterrolle und genießen die Aufmerksamkeit, die sie weckt. Je schwerer das Verbot wiegt, desto größer verspricht auch der Genuss bei seiner Überschreitung zu sein.«

241 T3, 7(13-20).

242 T2, 14(13-14.18-22).

Ähnlich schildert Frau Kentge diese Selbstbeschränkung:

> *Ich merk das dann auch selber in diesen Momenten, oft, ähm, dass ich anders reden würde, wenn ich mit 'nem Mann zusammen, oder verheiratet wäre.*[243]

Im Unterschied zur geschilderten Offensivität von Pfarrer Plein und im Gegensatz zu dem notwendigen Verschweigen von Herrn Zechau nutzt Herr Thomas mit der Strategie der Nichtthematisierung das *Versteck* als Schutz vor Objektivierung (Kap. 5.1.1.3). Herr Plein hingegen möchte jede Form von Verschweigen vermeiden, die er als Beschränkung empfindet, wie er mehrfach wiederholt. Beide Pfarrer sind in derselben Landeskirche und in einem ähnlichen Alter, Herr Plein in einem Gemeindepfarramt und mit seinem Partner im Pfarrhaus lebend, Herr Thomas in der Krankenhausseelsorge – einer Stelle, die er bewusst aufgrund der dadurch möglichen Distanz zwischen Lebens- und Arbeitsort präferiere. Neben kontextuellen Differenzen sind offenbar Unterschiede in der Selbstwahrnehmung entscheidend für die Wahl der Strategien – und dies mit weitreichenden Konsequenzen, in diesem Fall für die Wahl des Einsatzortes, ob also eine Gemeinde- oder eine Funktionspfarrstelle angestrebt wird.

Zusammenführung der Anteile: Suche nach Kohärenz

Im Unterschied zu diesen Strategien der Trennung erzählen mehrere Pfarrer_innen, dass sie versuchen, die Bereiche Sexualität und Pfarramt kohärent in ihrer Person zu vereinen, was erhebliche Belastungen mit sich bringe. Hier geht es nun also um die Strategien der Zusammenführung der beiden Bereiche. Zum einen wird offenbar versucht, möglichst nah an ein empfundenes Pfarrideal heranzureichen, um befürchteten Konflikten zu entgehen. Dieser Strategie liegt meist die tatsächliche Erfahrung von Konflikten zugrunde. Alternativ zu diesem Ansatz, ein möglichst »normales« (Selbstbenennung von Frau Meinhardt) Pfarrbild zu leben, wird zum anderen auch das Vorgehen gewählt, die eigene »Besonderheit« (Selbstbenennung von Frau Kentge) aufgrund der eigenen sexuellen Orientierung zu betonen. Letztere Strategie hebt dabei die Perspektive der Minorität als Qualität hervor, sie arbeitet bewusst mit der Differenz (Kap. 5.2.3).

Als wie belastend die Anstrengung um Kohärenzbildung und die Bemühung um eine einheitliche Rolle, die alles umfasst, dargestellt wird, lässt sich an folgendem Ausschnitt aus dem Interview mit dem Vikar Werner illustrieren.

> *Es hat NATÜRLICH auch was mit der Homosexualität zu tun. Dass diese Klischees. Oder, d/das gesetztere ROLLENbilder //mhm// dieses Berufs, bei mir nicht aufgehen. //mhm// Das ist überhaupt nicht schlimm. Das, b, b, ich find das nicht, ich find das nicht weiter dramatisch,(.) aber dann andererseits zu sagen, ich formulier klar, 'ne Berufsrolle oder ein Berufsbild, (.) wo ich drin AUFGEHEN kann //mhm// also wo, wo irgendwie Rolle und Person (.) kohärenter zueinander stehen. (.) Das ist mir bisher noch nicht gelungen. //mhm// Und das bleibt sicher Aufgabe. Und je nachdem, wo man hinkommt und so. Ähm (.) aber ich sag mal, bisher steht es irgendwie, wenn ich so ZURÜCK gucke, auch im STUDIUM, steht immer so ein bisschen nebeneinander. Ich, äh. Vielleicht noch so, vielleicht ((lacht)) so eine biografische Anekdote. ((lachen Ende)) Wenn in Berlin CSD war, bin ich zum CSD gegangen. (…) Und dann (.) ((lacht verhalten)) ich*

243 T1, 12(32-34).

> *sag mal ((Lachen verhaltener bis zum Ende)) dann war das mein Gottesdienst an diesem Wochenende. //mhm// Da wär mir nie, da wär mir NIE IM LEBEN, wär mir NIE eingefallen, an diesem Wochenende //Ja// 'ne Kirche aufzusuchen. //Ja// Braucht ich nicht. //Ja// Ist doch Quatsch. ((lacht)) Hatte was anderes zu tun. An dem Wochenende. ((Lachen zu Ende)) Und es steht tatsächlich. Ich würde sagen, es steht tatsächlich so ein bisschen nebeneinander. //mhm// Ja? (.) Also wenn ich (.) ja, wenn ich sag, wie beschreib ich meine Identität, dann würde ich sagen auf der einen Seite (.) ist mein Privatleben (.) und (…) und da ist mir zum Beispiel meine, mein, mein Schwulsein unheimlich, WICHTIG. Und und und ich merke immer WIEDER auch, in Gesprächen, auch in Diskussionen mit anderen, wie ich mich DARÜBER, wie ich mich DARÜBER (.) identifi/oder //mhm// ja, wie ich mich darüber auch definiere. Und andererseits hast/ hat man so eine Art (?), berufliche Identität. //mhm// (.) Und die zwei sind noch nicht so wirklich. (.) Also das, das ist noch nicht ineinander. Oder, oder. Ja? Das sind zwei Seiten, irgendwie, von mir. (.) die neben einander stehen. (…) würd ich sagen.*[244]

Herr Werner erlebt seine Rollen offenbar als getrennt, das Wort »noch« lässt allerdings vermuten, dass er sich um Kohärenz bemüht, was sich im weiteren Interview bestätigt.

Im Grunde freut sich Herr Werner auf den Pfarrberuf, er sieht sich als guten Pfarrer und ist sich seiner Stärken bewusst. Jedoch macht ihm der Bereich seiner sexuellen Orientierung zu schaffen. Er sieht es für sich nicht als valide Möglichkeit an, sowohl Pfarrer als auch schwuler Szenegänger zu sein und beides nebeneinander zu leben. Seine Spiritualität beschreibt er nicht als im Kontrast zu seinem Schwulsein stehend; so rahmt er den CSD als Gottesdienst. Trotzdem schildert er differente, seiner Empfindung nach widersprüchliche Anteile in sich und seine Suche nach einem Berufsbild, in dem er »aufgehen« und beide Anteile miteinander vereinen könne. Deshalb bereite ihm dieses Thema solche Angst, dass er manchmal in Erwägung ziehe, entgegen seinem Wunsch und der bereits investierten Zeit und Mühe doch nicht ins Gemeindepfarramt zu gehen. In seiner Erzählung mischt sich das eigene Bemühen darum, eine kohärente Amtsperson zu werden, mit der Furcht vor homofeindlichen Tendenzen in den Gemeinden sowie Vorstellungen der Unvereinbarkeit von lustvollem Leben und konservativen Pfarrbildern.

Angesichts dessen, dass einige Pfarrer_innen die Trennung beider Persönlichkeitsanteile – ohne sich verstecken zu müssen – durchaus strategisch nutzen, stellt sich die Frage, was die konkreten Befürchtungen von Herrn Werner sind und worin sein Gefühl gründet, er selbst könne nicht derart im Pfarramt leben. Hintergrund seiner Sorgen ist, so meine Vermutung, neben gemachten Erfahrungen homofeindlicher Demütigungen, die er deutlich artikuliert, auch sein Pfarrbild. So geht er von einem Gemeindepfarramt aus, in welchem die Pfarrperson ihr gesamtes Leben mit dem Leben der Gemeinde teile. Dabei scheint es fast, als habe er Sehnsucht nach einem Leben ohne Rückzugsräume und als gehe er davon aus, dass nicht geteilte Erlebnisse unmittelbar eine unerwünschte Distanz zur Gemeinde aufkommen ließen. Damit passt sein eigenes Pfarrbild zur von Schendel dargelegten häufigen Einforderung von Seiten der Gemeinden, über das private Leben der Pfarrpersonen weitgehend Bescheid zu wissen. So zitiert Schendel Anforderungen an Pfarrer_innen, die sich im Bild der authentischen Pfarrperson äußerten:

244 T7, 5(16)–6(2).

»Diese Vorstellung von Authentizität begegnet uns übrigens auch in den Gesprächsgängen darüber, ob gleichgeschlechtliche Paare im Pfarrhaus wohnen dürfen. Hier sind die Meinungen geteilt; sie reichen von einer Ablehnung, die mit der Vorstellung von einem ›christliche[n] Haus‹ oder auf imaginierte Einwände anderer verweist, bis hin zu einer Duldung beziehungsweise Toleranz, die dann allerdings auch einen authentischen Umgang einfordert (›Man darf es nur nicht verheimlichen‹).«[245]

Nah an diesen Vorstellungen empfindet Herr Werner vor allem das mit der Gemeinde geteilte Leben als Kernelement des Pfarramtes. Er sieht sich weniger als Liturg, Prediger, gelegentlicher Seelsorger und Lehrer, der auch ein Recht auf seinen Privatraum hat (im Kontrast zu Herrn Thomas), sondern als einen Pfarrer, der gewissermaßen im Ideal der »Totalrolle« sein gesamtes Leben teilt. Gelingt das nicht, wird es als Scheitern ausgelegt.[246] Zu vermuten ist, dass seine Anforderung eines dermaßen vollständig mit der Gemeinde geteilten Lebens eine Überforderung sowohl für die Gemeinde als auch für die Pfarrperson bedeutet.

Also dieser erste Schritt sagen, ok, ich will mit denen LEBEN, ich will versuchen mit denen Leben zu teilen und Glauben zu teilen, dann, dann muss ich doch, dann müss/haben die doch ein Recht drauf, zu erfahren, wer, wer ich BIN. //mhm// (.) Und wenn ich's dann, und wenn ich DAS dann durchspiele, das offen zu legen, dann kommt diese Angst. //mhm// Diese Angst, wirklich gedemütigt zu werden //mhm// von (.) irgendwelchen Reaktionären //mhm// (.) Die sich, die dann/ die dann/ endlich ein Thema finden, sich in den Vordergrund zu spielen. //Ja// (…) Und da gibts, da gibt's keine allgemeingültige Antwort drauf, aber die FRAGE ist schon, die Frage ist schon, wie man das löst.[247]

In seiner Erzählung benennt Herr Werner sehr deutlich die Idealform, mit der er sich schwertue.[248] Die Ursache sieht er im Konflikt zwischen seinem Schwulsein und den von ihm antizipierten an ihn gerichteten – und verinnerlichten – Erwartungen an ihn als Pfarrer. Darin liegt ein deutlicher Unterschied zu den interviewten älteren Pfarrer_innen, der vermutlich auch in der mangelnden Erfahrung Herrn Werners im Beruf und in der Kommunikation seiner eigenen Grenzen gründet. So schildern diejenigen, die bereits mindestens zehn Jahre im Amt waren, dass sich ihre Grenzwahrnehmung und deren Kommunikation verändert hätten.[249]

Besonders im Vergleich zu den Schilderungen von Herrn Plein wird dies deutlich. Herr Plein kommuniziert ebenso, dass es für ihn zu seinem Pfarrverständnis gehöre, das Leben zu teilen und auch privat manchmal zurückzustehen. Zugleich sieht er das weniger als Schwierigkeit.

Das gehört für mich dazu. Also man, entweder man will mit der Gemeinde auch LEBEN, oder man lässt es. Weil ansonsten, (.) kriegt man sich auch nicht (.) entsprechend abgegrenzt. […]

245 Schendel 2017a, 208. [Anm. FH: Er zitiert hier eine Fokusgruppe.]

246 Zum Begriff der »Totalrolle« vgl. Kap. 2.3.3.2 und 2.3.4.

247 T7, 23(34)–24(6).

248 Eine solche Reibung mit einem Idealbild ist natürlich nicht nur lgbtiq* Pfarrpersonen zu eigen.

249 Vgl. Kap. 5.2.1.1.

> *Und ich KANN auch nicht mit den Leuten diskutieren, wann ich meinen Freiraum habe und ob ich, warum ich jetzt nicht zu dem Geburtstag gehe, weil ich da eigentlich meinen freien Tag, ja aber sie sollen doch nur zum GE/ das ist doch keine Arbeit, ich lad sie doch zum Kaffee ein, da KANN man mit den Menschen nicht diskutieren. Die leben in anderen Zusammenhängen, für die ist Arbeit ein anderer Zusammenhang. Wenn ich das für mich so entscheide, was ich an bestimmten Stellen auch tue //mhm// muss ich das auch für mich verantworten. //mhm// Und dann sag ich eben, »tut mir leid, ich kann nicht.« Erklären tu ich da nichts. Ich kann nicht. Und dann akzeptieren die das auch.*[250]

Herr Plein agiert hier in seiner Grenzsetzung ähnlich offensiv wie bei der Frage nach seinem Schwulsein. Für ihn zeigt sich das gemeinsame Leben mit der Gemeinde deutlich im Pfarrhaus, was Konsequenzen für seine Beziehung und seinen Partner hat:

> *Und, wie wir unser Privatleben führen sowieso. Andere Seite, AUCH. Hab ich auch [Partner] von vornherein gesagt, als wir hier eingezogen sind, OFFENES Pfarrhaus? Ja? Keine abgeschlossene Burg. Hier finden ständig Dienstgespräche statt, also Vorbereitung Kindergottesdienst, Vorbereitung Konfirmandenunterricht, ähm, (.) Bauausschuss, oder sonstwas. Alle möglichen Dinge. Alles hier im Haus. Damit die sich erst gar keine Bilder machen, wie wir hier wohnen. Die wissen, wie wir hier wohnen.*[251]

Zugleich berichtet er, dass er in der Gemeinde keinen Urlaub machen könne und auch im Ruhestand wegziehen möchte.[252] Die Gründe, dass er weniger Spannungen zum gemeinsamen Leben mit der Gemeinde sieht, liegen zum einen vermutlich, wie er selbst erklärt, in seiner deutlichen Grenzsetzung; zugleich können sie auch verringert sein, da er, wie er selbst oft betont, sehr »spießig« und angepasst lebe.[253] Entsprechend empfindet er eine geringere Spannung: Die vermeintliche Abweichung zum Ideal fällt in seiner Wahrnehmung offenbar geringer aus und auch von seinem Partner kann er erwarten, dass dieser den Pfarrberuf seines Mannes und die Implikationen für das gemeinsame Privatleben mitträgt. Dazu trägt bei, dass er sich von Erwartungen zugleich gut abgrenzen kann. So führt er auch mit gewissem Stolz in Bezug auf die Bürgerlichkeit aus:

> *Und dann war meine Ordination nämlich ein richtiges FEST (.) gegen die BÜRGERLICHEN Klischees //lacht// unserer Kirche und so.*[254]

Hier lassen sich Unterschiede und Gemeinsamkeit im Amtsbild von Pfarrer Plein und Vikar Werner sehen. Die Möglichkeit, dass es Herrn Werner bisher vielleicht einfach noch nicht zufriedenstellend gelungen ist, sich von den Erwartungen der Gemeinde abzugrenzen, zieht Herr Werner selbst im Interview nicht in Betracht. Stattdessen führt er die Spannung explizit auf sein Schwulsein zurück und räumt diesem Konflikt viel Raum

250 T4, 39(32-34).40(12-18).

251 T4, 41(19-24).

252 »*Und ich sag immer, nach der Rente zieh ich aus der Gemeinde raus! Ich bleib da nicht! //mhm// Ich will dann in Rente gehen. Und das ist so die Debatte, in der wir stecken.*« T4, 48(22-24).

253 T4, 26(30).

254 T4, 9(31-32).

im Interview ein. Dies kann darin begründet sein, dass er im Interview explizit zum Thema Schwulsein und Pfarramtsbiografie gefragt wurde. Andererseits thematisiert er auch – ohne danach gefragt worden zu sein – seine Wahrnehmung von Spannungen zwischen der Bürgerlichkeit des Pfarramtes und seiner eigenen politischen Einstellung, die sich in einem grün-linksliberalen Horizont bewege und von der seiner thüringischen Gemeinde abweiche. Diese Spannungen kann er aber offenbar besser aushalten, zumindest nehmen sie weniger Raum in seiner Erzählung ein, auch bezeichnet er seine politische Haltung nicht als etwas, was ihn »ausmache«. Vor diesem Hintergrund lässt sich vermuten, dass er die Spannungen rund um Sexualität anders erlebt und dass sich infolgedessen auch die Grenzziehung anders gestaltet. Ich sehe den Grund für diese Unterschiede darin begründet, dass sich Herr Werner im Falle politischer Haltungen nicht in seiner für ihn als unverwechselbar empfundenen Identität angegriffen und zurechtgewiesen fühlt. Sofern die Konflikte jedoch seine sexuelle Orientierung berühren, empfindet er es als notwendig, diese Spannungen auf Dauer abzubauen.

> *Ich beschreib das Klischee immer, das, das kommt jetzt auch in der Ausbildung immer mal wieder, so wenn man, wenn, an der eigenen Person arbeitet //mhm// wird das immer mal wieder Thema. Beschreib das immer mit dem Bild (.) ich nenn das immer Thüringer Landpfarrer des 19. Jahrhunderts. //mhm// Also der ist so, das, das, das ist ein MENSCH, der (.) also der, der MUSS, der MUSS irgendwie fromm sein //mhm// und das muss man dem, das muss man dem ABSPÜREN //mhm// dass das 'ne fromme Person ist. Und der ist aber gleichzeitig irgendwie auch 'ne Autoritätsperson, da hat man, vor dem hat man noch //Ja// Respekt. Wa, was, was der sagt, gilt noch. //mhm// Oder irgendwie so? //Jaja.// Ja? (.) Und der hat 'ne bestimmte Art zu LEBEN. Also der lebt nicht ausschweifend. //mhm// zum Beispiel. Ja? Ist 'ne gemäßigte Person. Ne? Ne, so. Und, und vielleicht ist es wirklich, dieses, dieses KLISCHEE, äh, an dem ich mich so REIBE, weil das, (.) also, äh, ich bin glaube ich nicht der frommste Mensch //Ja// ne, so? Ich bin relativ, ich leb relativ ausschweifend, also ich VERSUCHS ((lacht)) zumindest immer. Wenn, wenn sich mal ein Fenster öffnet //Ja// nutz ich das. ((Ende des Lachens, aber immer noch schmunzelnd)) Autorität ist so eine Sache, wo ich, wo ich sag, das BRAUCHTS nicht //mhm// ich brauch nicht qua ROLLE Autorität, sondern, ja, so. Und und ich glaub DAS sind so, d/ d/ das ist so ein Knackpunkt. Und wenn man da, wenn man da Homosexualität oder (.) 'nen alternativen Lebensentwurf, oder wie man das immer nennen will, da REIN trägt in dieses Spannungsfeld, glaub ich, da ENTSTEHEN solche Punkte, wo, wo //mhm// ja? Wo man dann sieht. Es hat NATÜRLICH auch was mit der Homosexualität zu tun. Dass diese Klischees. Oder, d/ das gesetztere ROLLENbilder //mhm// dieses Berufs, bei mir nicht aufgehen. //mhm// Das ist überhaupt nicht schlimm. Das, b, b, ich find das nicht, ich find das nicht weiter dramatisch,(.) aber dann andererseits zu sagen, ich formulier klar, 'ne Berufsrolle oder ein Berufsbild, (.) wo ich drin AUFGEHEN kann //mhm// also wo, wo irgendwie Rolle und Person (.) kohärenter zueinander stehen. (.) Das ist mir bisher noch nicht gelungen. //mhm// Und das bleibt sicher Aufgabe. Und je nachdem, wo man hinkommt und so. Ähm (.) aber ich sag mal, bisher steht es irgendwie, wenn ich so ZURÜCK gucke, auch im STUDIUM, steht immer so ein bisschen nebeneinander.*[255]

Diese Ausführungen bestärken die Annahme, dass dem Wunsch und der Schwierigkeit von Herrn Werner, die vielschichtigen Rollenbilder zu vereinen, nicht nur, wie von ihm selbst benannt, ein bestimmtes bürgerliches Ideal zugrunde liegt, sondern auch ein

255 T7, 4(34)–5(23).

Pfarrbild, das von einer authentischen und unverletzlich einheitlichen (im Gegensatz zu einer verletzlichen und fragmentarischen) Person ausgeht und dabei auch widersprüchliche Züge nicht toleriert (Kap. 6.2.2). Ein solches Pfarrbild hängt wiederum eng mit dem von ihm kritisierten Ideal zusammen. Wird von einem Pfarrbild ausgegangen, das auch das private Leben der Pfarrperson als vorbildlich voraussetzt, so wird dabei unter Umständen ein Ideal zugrunde gelegt, welches nicht nur generell moralische, sondern auch dezidiert heteronormative Ansprüche beinhaltet (Kap. 5.1.3.2, 6.2.2.3 und 6.2.3.4).

5.1.3.5 Sexualität im Pfarramt: Eine Frage des Anstands?

Der Vikar Frieder Werner schildert am deutlichsten, wie er an den Rollenbildern, die er wahrnehme, scheitere und wie er diese Frustration erlebe (Kap. 5.1.3.4). Die von ihm erwähnten heteronormativen Pfarrbilder fordern Anständigkeit und Zurückhaltung im Umgang mit Sexualität, während der Bereich Sexualität doch einen wichtigen Anteil seiner persönlichen Identifizierung ausmache. Zwar steht bei den geschilderten Erwartungen meist keine explizite Homofeindlichkeit im Raum, sondern die heteronormative Vorstellung eines zurückhaltenden Umgangs mit Lust und Begehren. Jedoch ist es gerade der nicht zurückhaltende Umgang mit Sexualität, der für viele LGBTIQ* eine befreiende und wichtige Erfahrung in ihrem Leben ist (Kap. 5.1.1.3, 5.1.3.2 und 5.2.3). Die Forderung, zurückhaltend zu sein, wird deshalb als besonders belastend erlebt, da Sichtbarkeit auch durch gezeigte körperliche Nähe – durch Umarmungen, Küsse, Handhalten oder andere Formen öffentlich sichtbarer Intimität – hergestellt wird. Als deutlicher Eingriff in das eigene Leben wird die Forderung nach Zurückhaltung insbesondere dann erwähnt, wenn angenommen wird, dass dieselben Gesten der Intimität bei heterosexuellen Paaren toleriert würden, etwa öffentliches Umarmen und Küssen.[256] Sicherlich sind der Grad der Intimität und auch die Umgebung mitentscheidend – so gelten im urbanen Raum andere Regeln als im ländlichen –, weshalb keine allgemein gültige Aussage dazu getroffen werden kann. Dennoch lässt sich weiterhin eine Differenz in der Wahrnehmung lesbischer/bisexueller/schwuler/queerer Intimität im öffentlichen Raum einerseits und Hetero-Intimität andererseits finden, die sich auch auf Pfarrämter überträgt. So beschreibt Herr Thomas für die besondere Lage älterer LGBTIQ* und deren mangelnde Wahrnehmung in der Kirche die Forderung nach »Anpassung« als kennzeichnend:

> *aber ich glaube, das wird nicht passieren. ähm (.) die werden IMMER durchs Raster fallen. (.) So nach dem Motto, »Ihr könnt euch ja anpassen.« Und das ist ja das, was von uns generell erwartet wird. Anpassung.*[257]

Althaus-Reid arbeitet in ihrem Werk »Indecent Theology« deutlich heraus, wie die Forderung der Anständigkeit (auf Englisch »decency«) auch in der theologischen Sexualethik

256 Deutlich nach außen sichtbare Intimität findet zum Beispiel bei Begrüßungen auf Bahnhöfen und Flughäfen statt, wenn Liebende sich bei der Ankunft am Bahnhof überschwänglich umarmen und küssen. Frau Kentge, Herr Stake und Frau Schröder nutzen Formulierungen wie »wenn ich hetero wäre, hätte ich das erzählt« oder »[…] hätte ich das gemacht«.

257 T2, 12(25-27).

maßgeblich als Herrschaftsinstrument gebraucht und missbraucht werde und dass sie theologisch aufgearbeitet gehöre. So schreibt sie über einen Mann in der Kirche, der sich nur mithilfe von Lügen getraut habe, seinem Begehren nachzugehen, und wegen dieser Lügen unter Schuldgefühlen litt: »[…] what a pity that he never searched for a theology out of the closet of decency, in order to be able to reflect in a dialogue with his desires about this.«[258] Dies ist zwar über zwanzig Jahre her, doch angesichts der in den Interviews geschilderten Frustrationen, des Leids und der steten Bemühungen zur Verringerung der Spannungen wird weiterhin zu erörtern sein, wie eine Pastoraltheologie »out of the closet of decency« aussehen kann (Kap. 7.3). So treten innere Konflikte offenbar besonders dann auf, wenn die Pfarrperson das Gefühl bekommt, negieren zu müssen, auch eine sexuelle Persönlichkeit zu besitzen. Dementsprechend geht es hier also um eine Variante der Akzeptanz von Unvollständigkeit im Pfarrberuf und um eine selbstbestimmte Steuerung der Persönlichkeitsanteile (Kap. 6.2.2.3 und 6.2.3.4). Dabei scheint es, dass diejenigen von mir befragten Personen, die sich in ihren Erzählungen um eine Form der »Totalrolle« bemühen, genau an diesem Anspruch scheitern.[259] Auffällig ist zudem, dass die Bemühung um Rollenzusammenführung sich vorrangig auf den Bereich der Sexualität und der sexuellen Orientierung bezieht.

Die Interviewpartner_innen – diese Stärke thematisierten insbesondere die Frauen –, die sich nicht vorrangig um ein kohärentes Bild bemühten, konnten die Stärken ihrer sexuellen Orientierung im Pfarramt deutlich benennen (geteilter Erfahrungsraum, Kap. 5.2.2.3, 5.2.3 und Kap. 6.2.1.4).

Abschließend lässt sich festhalten: Es gibt im Pfarramt weiterhin wirkmächtige Diskurse über Sexualität, die sich in Erwartungshaltungen und Tabuisierungen artikulieren. Die befragten Pfarrer_innen inkludieren diese Bilder in ihre eigenen Amtsbiografien. Dabei problematisieren sie hauptsächlich die Erfahrung des Othering sowie des fehlenden Artikulationsraumes. Einerseits kann das Pfarramt, ebenso wie der sprichwörtliche Schrank, ein Ort des Schutzes vor einem empfundenen Sexualitäts- und Konsumimperativ sein.[260] Andererseits kann es aber auch ein Ort der Zurichtung der eigenen Persönlichkeit sein; dies ist dann der Fall, wenn Anteile, die für die Selbstwahrnehmung als elementar und lebensdienlich beschrieben werden, keinen Raum bekommen oder im Verborgenen bleiben müssen. Der freudige, lebensbejahende und -dienliche Anteil gelebter Sexualität, von dem die zitierten Stellen berichten, benötigt auch im Leben von Pfarrpersonen einen Raum und erfordert, dass Rückzug und Privatheit außerhalb der Beobachtung und steten ungewollten Thematisierung möglich sein müssen. Dies schließe ich aus dem geschilderten Leid und der geschilderten Zerrissenheit der Befragten, sofern diese Persönlichkeitsanteile zurückgehalten werden, oft auch als Reaktion auf Grenzüberschreitungen. In den Interviews zeigt sich zudem, dass diese Ermöglichung eines Rückzugs ins Private von ihnen nicht allein durch räumliche Trennung von privaten und beruflichen Orten bewerkstelligt werden kann, sondern einer offensiven, aktiv geschaffenen Trennung seitens der Pfarrer_innen bedarf.

---

258 Althaus-Reid 2000, 141.

259 Vgl. zur »Totalrolle« Kap. 2.3.4.

260 Vgl. Sedgwick 1990, 65.

In Kapitel 6 wird vor dem Hintergrund eines Authentizitätsparadigmas noch einmal dieser Zusammenhang von Selbstwahrnehmung und Schutz der Person einerseits und Vorbildfunktion und Darstellung der eigenen Person andererseits erörtert.[261]

5.2 Strategien der Wahrnehmung und Weltordnung

Im Folgenden stelle ich zuerst die grundsätzliche narrative Konstruktion *zweier Welten* dar sowie die konkreten Subkategorien (Kap. 5.2.1.). Im Anschluss daran erörtere ich die Folgen dieser Trennung, die sich in der Kategorie des »Raumes« zeigt (Kap. 5.2.2): die Wahrnehmung kirchlicher Räume als freiere Räume (Kap. 5.2.2.1), zugleich die Trennung von Kirche und LGBTIQ*, die zur Einnahme einer Brückenfunktion (Kap. 5.2.2.2) und dem Wunsch, Räume zu öffnen, führt (Kap. 5.2.2.3). Vor diesem Hintergrund zeige ich, dass es sich bei all diesen auch um ein Ringen um Sichtbarkeit und Anerkennung handelt (Kap. 5.2.3). Dazu werde ich den erfahrbaren und sichtbaren Pfarrkörper noch einmal in den Fokus nehmen (Kap. 5.2.4), um die Schwierigkeiten und Potenziale herauszuarbeiten, die die gezielte Bewegung in der Spannung zwischen den Welten mittels Brückenfunktion und Raumeröffnung erkennen lassen. Ein Fazit der gesamten Empirie schließt das Kapitel ab (Kap. 5.3).

5.2.1 Zwei Welten

In allen Interviews lässt sich eine sich durchziehende Spannung zwischen verschiedenen, kontrastiv dargestellten Lebens- und Wahrnehmungsbereichen auf sprachlicher wie auf inhaltlicher Ebene beobachten. Mehrere Interviewte weisen explizit, wenn es um das Thema Sexualität geht, auf eine Binarität hin. Am eindrücklichsten geschieht dies mit den Worten »zwei Welten«, weshalb dieser Ausdruck als In-vivo-Code genutzt wird und zur Kernkategorie ausgeweitet wurde. Wörtlich findet sich dieser bei Herrn Zechau:

> *Es ist schon SEHR verschieden, diese Welten. Ne? Also zu ver/ in zwei sehr unterschiedlichen Welten zu agieren.*[262]

Die Aufteilung in *zwei Welten* findet sich bereits in der Darstellung der Biografien selbst wieder. So steht die Schilderung einzelner Befragter, dass Kirche und ihr restliches Leben nicht zusammenpassten oder schwer vereinbar seien, mitunter im Widerspruch zu ihrer Schilderung, vor allem *Normalität* zu erleben. Beide mischen sich in den Erzählungen der Interviewten immer wieder, so auch bei Frau Meinhardt:

> *also ich sag immer, ich weiß nicht, ob Sie diesen Artikel gelesen haben, da steht ja auch drüber »Ihr Lieblingswort ist normal.« //Mhm, ja doch, den hab ich gelesen.// Wir sind halt wirklich so NORMAL. //Ja// Also, (.) es gibt ja auch andere Frauen, (.) die halt so extrovertierter sind,*

261 Zum Authentizitätsparadigma vgl. Anselm 2014, 85.

262 T3, 7(31-32). Ähnlich Herr Thomas: »da prallen WELTEN aufeinander«, T2, 11(9).

oder denen man es halt DIREKT ANsieht […] Also, äh, es gibt halt da ja die Klassiker, wo man das halt direkt, äh, sieht, und eben bei uns sieht man es nicht direkt. Es sei denn wir gehen zum CSD. ((lacht)) //schmunzelt// Ja, und das ist, das ist das Andere. Wir sind hier voll integriert und leben hier auch gerne, auf der anderen Seite, LIEBEN wir den CSD in Köln //mhm// weil es einfach so diese VÖLLIG andere, man denkt, »Hach, guck mal! Alle wir wir!« So, ne? //Ja// Also, ähm (.) das ist, äh, viel, LANGE Jahr unser Jahresurlaub gewesen.[263]

Die Betonungen (»Wir sind halt wirklich so NORMAL.«) lassen ein selbstständiges Erzeugen von *Normalität* durch die Befragte – mittels der Narration getrennter Welten (»Es sei denn wir gehen zum CSD. Ja, und das ist, das ist das Andere.«) – vermuten; die auf diese Weise hergestellte *Normalität* ermöglicht ihr die Teilhabe an der jeweiligen Normalität. Frau Meinhardt reflektiert dabei im Interview die Nutzung eines spezifischen Narrativs der »Normalität« von sich aus:

weil also der CSD für uns was ganz Wichtiges ist //Ja// na und (.) identitätsstiftend weiß ich nicht, ob das das richtige Wort ist. (.) […] dass man halt einfach zeigen kann, auch ganz NORMALE //Ja// Leute, können so zusammenleben. Ähm, (.) eh, (.) das war/ach, als ich das erzählt hab, mit dem »normal«. Ich hab vor kurzem einen Blog von irgendwem gelesen, der sagt, äh (.) das, irgendwie, äh, dass die, die SCHRILLEN Paradiesvögel so, so schlecht angesehen sind. Und er sagt, aber DIE haben aber wirklich was für uns GETAN. //mhm// Und ich sag »Ja, stimmt.« Es ist so. //mhm// Ne? Also, wenn wir alle NICHT auffallen würden, na super. Dann hätten wir auch nichts davon.[264]

Auch in den anderen Interviews beobachte ich eine ähnliche narrative Erschaffung von Normalität, weswegen ich der Vermutung der Teilhabe durch eine Narration der Trennung in Kapitel 6.2.3 unter dem Begriff Agency weiter nachgehe.

Im Folgenden stelle ich zuerst dar, wie die Trennung geschieht. Andrew Kam-Tuck Yip zufolge sind Spannungen zwischen Religion und Sexualität als zwei voneinander getrennte Sphären ein häufiges Narrativ im Themenfeld Queer und Religion.[265] Die von ihm erwähnten Spannungen tauchen sehr ähnlich in den Interviews auf. Dabei kann das Narrativ der *zwei Welten* als konkrete Ausformung der von Yip beschriebenen Umgangsstrategie – »to compartmentalize« – mit jener Spannung angesehen werden. Zur Trennung von Religion und Sexualität schreibt Yip:

»Among LGB religious actors, one of the most commonly deployed strategies to reduce tension and conflict is to compartmentalize their religious faith and sexuality. This strategy involves a conscious effort to conceal their sexual orientation in heteronormative spaces such as a place of worship or the family, where they know being open about their sexual orientation could potentially exact a high coast.«[266]

263 T5, 20(8-11.16-20).

264 T5, 26(28)–27(2).

265 Yip 2015. In einer autobiografischen Schilderung berichtet Amrou Al-Kadhi von massiver Kompartmentalisierung von (muslimischer) Religiosität und queerer Identität mit gravierenden psychischen Folgen, aber auch der Befreiung durch queere Lektüre der eigenen religiösen Praxis; Al-Kadhi 2020.

266 Yip 2015, 125.

In den Interviews lässt sich eine solche Umgangsweise der Trennung vor allem anhand der Coming-out-Strategien der Befragten nachvollziehen. (Kap. 5.1.1)

Zum kontrastierenden Verhalten innerhalb religiöser und LGB-Orte schreibt Yip:

> »Thus sexuality is deliberately downplayed in such spaces, and religiosity is sometimes heightened to overcompensate sexuality. The presentation of the heterosexual self (i.e., acting the heterosexual role) is therefore crucial in this context, at least in signposting one's ability to conform to heteronormative religious and cultural norms such as marriage.
> In contrast, in spaces that are deemed safe, LGB religious actors foreground the sexuality, and their religious identity then assumes a secondary position. Interestingly, these safe spaces, including the LGB community, could be inhospitable to those who profess a religious faith due to the anti-religion undercurrents of such spaces, which arise from the connection between LGB identity and secularity in the dominant discourse of LGB identity construction.«[267]

Im Anschluss führt Yip vier Strategien auf, die zur Behebung der Spannung genutzt würden: erstens die Unterdrückung von Sexualität, zweitens ein Narrativ der Heilung und eines »normalen« Lebens, drittens die Erschaffung gegenseitig exklusiver und sich ausschließender Bereiche und viertens die Erschaffung lgbtiq*-freundlicher religiöser und spiritueller Bereiche.[268] Bezüglich der Interviews wäre zu erwarten gewesen, darin vorrangig letztere Strategie zu finden, da Pfarrpersonen schließlich auch Erschaffende spiritueller Bereiche sind und sich hier vielleicht die Orte schaffen, die sie selbst vermisst haben. Dies wird auch thematisiert, aber relativ verhalten. Stattdessen ist häufiger von sich gegenseitig ausschließenden, exklusiven Räumen und einer deutlichen Trennung die Rede.

Für die Kernkategorie *Zwei Welten* lassen sich in den Interviews Subkategorien ausmachen: Lebensabschnitte, Alltag und Feiertag, Selbstverwirklichung, Teilidentitäten, Kultur, Körpererleben.[269] Diesen Subkategorien lassen sich drei Eigenschaften mit ihren Dimensionen und Bedingungen – im Sinne der Dimensionalisierung nach Corbin und Strauss – zuordnen:[270]

---

267 Yip 2015, 125.

268 Yip 2015, 127.

269 Nicht in jedem Interview lassen sich alle Subkategorien finden, aber immer mindestens eine, meistens mehrere.

270 »Eigenschaften: Attribute oder Charakteristika, die zu einer Kategorie gehören. Dimension: Anordnung von Eigenschaften auf einem Kontinuum. Dimensionalisieren: Der Prozeß des Aufbrechens einer Eigenschaft in ihre Dimensionen.« Strauss und Corbin 2010, 43. Eine erläuternde Grafik zur Illustration von Kategorie, Eigenschaften und Definition im offenen Codieren: Strauss und Corbin 2010, 53. Zur Definition von Bedingungen, Kontext und Konsequenzen: Strauss und Corbin 2010, 75. Zur Inbezugsetzung der Eigenschaften und Dimensionen im Prozess des selektiven Codierens innerhalb von Kernkategorien: Strauss und Corbin 2010, 100. Die verschiedenen Coding-Schritte und Erstellungen von Schemata werden hier nicht dargestellt, sondern in der Darstellung der Subkategorien präsentiere ich nur die Endergebnisse. Die konkreten Bezeichnungen der analysierten Eigenschaften und Dimensionen wurden in Zusammenarbeit mit einer Auswertungsgruppe der Europäischen Ethnologie der Humboldt-Universität zu Berlin entwickelt. Bei der Zuordnung innerhalb der Kernkategorie »Zwei Welten« sowie des schematischen In-Beziehung-Setzens

- Parallelität: In welcher Form, wann und wie können die beiden *Welten* parallel existieren und welche Bedingungen sind dafür nötig?
- Steuerbarkeit: Können die Befragten selbst steuern, welche der beiden *Welten* gerade dominant ist, und, wenn ja, wie, in welchem Ausmaß und mit welchen Konsequenzen?
- Authentizitäts- und Wohlgefühl oder Fremdheitsgefühl: Welche Emotionen und Begriffe werden in der Narration mit der Darstellung getrennter Bereiche (der *Welten*) verbunden und wie wirken sich diese auf die gesamte Schilderung und Wahrnehmung aus?

Ich stelle nun die jeweiligen Subkategorien – die Strategien der narrativen Trennung zweier Bereiche – und ihre Eigenschaften (Parallelität, Steuerbarkeit, Wohlgefühl) knapp dar.

5.2.1.1 Lebensabschnitte

Eine Form der narrativen Ordnung in der Schilderung von Wahrnehmung und Erlebtem, die die Interviewten wählen, ist dessen zeitliche Einordnung in Lebensabschnitte; in mehreren Interviews begegnet eine Trennung zwischen Jugend und Studium auf der einen Seite und Berufstätigkeit auf der anderen Seite.

> *Aber wie gesagt, das war Jugendsünden. Wo ich dann gedacht hab, ((flüstert)) es ist ja eigentlich doch gut, dass es [Anm. FH: das Interview] anonym ist. ((lacht)) Ja. […] Das war auch so eine, ich sag mal, so eine Findungsphase. Wie das halt ja im Studium öfter mal ist, dass man halt irgendwie noch guckt, wo es lang geht. //Ja// so ungefähr.*[271]

Ebenso begegnet in den Schilderungen der älteren Interviewpartner_innen eine Verbalisierung der stärkeren systematischen Diskriminierung in der Vergangenheit, wie bei Herrn Zechau:

> *Und dann hab ich mir folgendes überlegt: Entweder hörst du jetzt auf, machst was ganz anderes. Sagst auch dir selber »Ich tauge nichts für den Beruf.« oder du machst weiter und nimmst aber in Kauf, dass du Schwierigkeiten bekommst. Heftige Schwierigkeiten //Mhm// Es war ja noch 'ne andere Zeit. //Jaja// Ich hab da auch noch so ein Dokument in der Mappe //schmunzelt//, von 1977.*[272]

Durch die logische Bedingung von Zeit und Kohärenz ergibt sich daraus auch ohne gezieltes Zutun der Erzählenden eine klare Trennung; Parallelität zweier zeitlich getrenn-

---

zu den anderen Kategorien wurde erneut deutlich, dass sich neben Anerkennung und Vertrauen die Felder Handlungsmacht und Authentizität durch die Erzählungen der Interviewten ziehen (Kap. 6).

271 T5, 41(13-18.21-22).

272 T3, 1(35)–2(4).

ter Erlebnisse ist ausgeschlossen.[273] In der Darstellung von Lebensabschnitten sind nur Entwicklungen vorgesehen, und alles wird als irreversibel geschildert.

Die Steuerung der Trennung geschieht auf narrativer Ebene: durch die Betonung des Vergangenen, wie bei Frau Meinhardt, durch die Schilderung der Begrenzungen, wie bei Herrn Zechau, oder durch Berichte über Entscheidungen; so schildert Frau Tohm, dass für sie auch ein anderes Studium möglich gewesen wäre und ihr andere Wege ermöglicht hätte – die Welten werden also im Heute getrennt und zugleich darauf verwiesen, dass es sich um autonome Entscheidungen handelte. Es ist hier relevant zu erwähnen, dass im vorliegenden Sample niemand befragt wurde, die_der sich entschieden hat, das Pfarramt wieder zu verlassen – und entsprechend eine andere Folge von Lebensabschnitten gezeigt hätte. Dies wäre in einer weiteren Untersuchung zu erheben.

Ob ein Wohlgefühl dargestellt wird, erscheint abhängig von dieser narrativen Steuerung: in der Schilderung einer sinnvollen, einer guten Entwicklung oder des Gefühls, zu einem zufriedenstellenden Beruf gekommen zu sein. So wird die Abgrenzung der beiden Welten (Damals – Heute) in Form einer persönlichen Fortentwicklung geschildert: »das ist schon lange her (.) ich würd mich da heute mehr abgrenzen.«[274] Zugleich wird von einigen auch ein hohes Wohlgefühl in der Jugend geschildert, sofern Jugend mit dem Gefühl von Freiheit assoziiert wird.

5.2.1.2 Alltag und Feiertag

Eine weitere zeitliche Ordnung schaffen die Interviewten durch die Erwähnung von Ausnahmen in Form von außerkirchlichen lgbtiq* Veranstaltungen sowie lgbtiq* Treffen auf Kirchentagen, die ich zusammenfasse und wegen ihrer kontrastierenden Darstellung zum Alltag *Feiertag* nenne.

> *Wenn in Berlin CSD war, bin ich zum CSD gegangen. (…) Und dann (.) ((lacht verhalten)) ich sag mal ((Lachen verhaltener bis zum Ende)) dann war das mein Gottesdienst an diesem Wochenende. //mhm// Da wär mir nie, da wär mir NIE IM LEBEN, wär mir NIE eingefallen, an diesem Wochenende //Ja// 'ne Kirche aufzusuchen. //Ja// Braucht ich nicht. //Ja// Ist doch Quatsch. ((lacht)) Hatte was anderes zu tun. An dem Wochenende. ((Lachen zu Ende)) Und es steht tatsächlich. Ich würde sagen, es steht tatsächlich so ein bisschen nebeneinander.*[275]

Herr Werner expliziert hier die Parallelität, die beiden Bereiche seiner Persönlichkeit (er spricht im Interview von »Schwulsein« und »Privatleben« einerseits und »beruflicher Identität« andererseits) sind »nebeneinander«, nicht vermischt – aber sie sind bei genauem Hinsehen auch nicht klar getrennt: Denn er spricht auch davon, dass der CSD dann sein Gottesdienst sei. Von anderen Befragten werden, um in der Narration Klarheit und Nachvollziehbarkeit zu erreichen, die Schilderungen von Alltag und Ausnahme zusätzlich chronologisch getrennt und selten parallel geschildert. In allen Fällen entsteht eine Normalwelt, der Alltag einerseits sowie der Feiertag, die queere Exzeptions-

273 Beziehungsweise eine parallele Darstellung würde zeigen, dass es sich entweder um eine Fiktion oder ein traumatisches (Wieder-)Erleben handelt. Eine parallele Darstellung chronologisch entfernter Ereignisse findet sich in den Interviews nicht.

274 T1, 8(31-32).

275 T7, 5(24-29).

welt – insbesondere im Narrativ des *Christopher Street Days* – andererseits. So auch bei Frau Meinhardt:

> *weil also der CSD für uns was ganz wichtiges ist //Ja// na und (.) identitätsstiftend weiß ich nicht, ob das das richtige Wort ist. (.)*[276]

Eine weitere Trennung geschieht durch die geografische Trennung: Der Alltag findet in allen Schilderungen an einem anderen Ort statt als der Besuch des CSDs. Sofern beide vermischt werden, etwa wenn gezielt als Pfarrer_in und nicht Privatperson der CSD besucht wird, wird dies erwähnt und begründet. Die Anwesenheit *als* Pfarrer_in auf dem CSD erscheint offenbar erklärungsbedürftig. Zwischen den *Welten* kann hier, im Gegensatz zur Lebensabschnittserzählung, gewechselt werden.

Somit geschieht die erzählerische Steuerung bewusst, ebenso wie die klare Trennung. Es wird in den Interviews deutlich mehr Verankerung der Person im Alltag als in der Ausnahme geschildert, was allein aufgrund der Seltenheit der Exzeption plausibel erscheint.[277] Denn würden die Betreffenden sich ausschließlich in der Exzeption als authentisch wahrnehmen, müssten sie in anderen Bereichen mit einem konstanten Unwohlsein leben. Das wiederum hätte erheblichen Einfluss auf die Identitätswahrnehmung; denn wer sich konstant der Exzeption zuwendet, ist zu einem steten Spagat zwischen Lebensbereichen, die per definitionem ausschließlich sind (die Besonderheit ist nur mit einem Alltag als Kontrast denkbar), gezwungen. Formulierungen wie »zerrissen sein« lassen bei einigen Interviewten durchaus Tendenzen in diese Richtung vermuten und beeinflussen die Erzählung darüber, ob die Selbstwahrnehmung positiv ausfällt (Kap. 5.1.3.2).[278]

5.2.1.3 Selbstverwirklichung

Des Weiteren trennen die Erzählenden zwischen einer äußeren Welt, die vorrangig durch Ansprüche und Erwartungen gekennzeichnet wird, und einer inneren Welt, die vor allem hinsichtlich der eigenen Bewusstseinswerdung dargestellt wird. Mehrere erzählten, dass sie von außen immer wieder mit der Haltung, Homosexualität und Pfarramt gingen nicht zusammen, konfrontiert würden. So schildert Herr Zechau:

> *Die Frage »Wie lebst du deine Homosexualität?« //mhm// Also von anderen. »Heimlich? Lebst du noch bei der Mutter? Die Mutter darf nichts wissen?« So dieses. Oder »Bist du gerade in der Kirche? Als Priester?« und das darf überhaupt nicht nach außen kommen. Oder du lebst eben in einer Beziehung und machst mal einen Seitensprung oder sowas, ne?*[279]

---

276 T5, 26(28-30).

277 Der von mir gewählte Begriff des Feiertages deutet auch an, dass auch die religiösen Feiertage identitätsstiftenden Charakter haben können. Mit Perspektive auf religiöse Feiertage ließe sich nämlich auch fragen, ob nicht gerade der Feiertag – insbesondere in Form des wöchentlichen Feiertages, aber auch der Hochfeiertage – identitätsstiftend und lebensverankernd erlebt werden kann und sich eher der Alltag aufgrund der Verankerung im Feiertag auch als authentisch erleben lässt.

278 T3, 7(33). Herr Werner schildert ähnliche Gefühle im Anschluss an obige Passage.

279 T3, 8(19-23).

Die Innenwelt kommt insbesondere in den Erzählungen zum Coming-out zur Sprache. Herr Thomas spricht bildlich davon, dass er immer mehr durch seine Wünsche und sein Begehren »in diese zweite Welt« hineingezogen worden wäre, je mehr er sich damit auseinandergesetzt habe.[280] Das Innere erscheint derart als etwas Feststehendes, das es »nur« zu entdecken gelte (Kap. 6.2.2).

Beide Bereiche, das Innen und das Außen, können in der Erzählung parallel existieren. Für die Selbstwahrnehmung lässt sich die Parallelität nur vermuten; die Befragten schildern Konflikte, wenn sie Innen und Außen (Erwartungen und Selbstwahrnehmung) als unvereinbar wahrnehmen.

Die Steuerung erfolgt über die Kohärenzbildung oder die gezielte Trennung von inneren Wünschen und äußeren Ansprüchen. So kann sich eine Person zum Beispiel als *schwuler Pfarrer* darstellen und die eigene *Queerness* als besonderen und förderlichen Teil des Pfarrberufs interpretieren – oder bewusst beide Bereiche trennen und auf ein Coming-out in kirchlichen Kontexten verzichten.

Die Schilderung von Wohl- und Authentizitätsgefühl erscheint abhängig davon, ob in der Erzählung der Wunsch geäußert wurde, dass beide Bereiche zusammenfallen. Entscheidend ist offenbar die Wunschlage und deren Erfüllung. Es scheint nicht wichtig zu sein, ob beide Bereiche zusammenfallen, sondern ob der Wunsch der Person kohärenten Ausdruck findet. Auch dort, wo ein Zusammenfallen beider *Welten* nicht angestrebt wurde, finden sich Schilderungen von Zufriedenheit.

5.2.1.4 Teilidentitäten

Narrativ unterschieden wird auch zwischen einer sexuellen und einer pastoralen Identität (Kap. 5.1.3.2).[281] Die Trennung korrespondiert direkt mit den beiden vorherigen Subkategorien Selbstverwirklichung und Exzeptionswelt. Ob und wie ein Konflikt zwischen den beiden Teilidentitäten wahrgenommen wird, hängt auch davon ab, ob Erwartungen von außen als hinderlich dargestellt werden oder nicht, ob die verschiedenen Identifizierungen als widersprüchlich empfunden werden und ob eine Vermischung beider gewünscht ist. Dementsprechend gestaltet sich auch das Erleben der Steuerbarkeit abhängig von der Selbstwahrnehmung. Manchmal werden beide Anteile als in Räumen und Narrationen vereinbar geschildert, ebenso werden sie in unterschiedlichen Räumen – im Sinne des Exzeptionalismus – verortet. Das Authentizitätsgefühl scheint davon abhängig zu sein, ob die Interviewten von fluiden Identifizierungen und Rollen, von einer essenziell in der Person angelegten oder von einer als kohärent zu gestaltenden Identität ausgehen.[282]

5.2.1.5 Kultur

Die Interviewten liefern Schilderungen zur Kirchensubkultur sowie zur queeren Subkultur. Teils ordnen sie diese den Bereichen Amt (Kirche) bzw. Privat (LGBTIQ*) zu. Die beiden Subkulturen werden als getrennte verhandelt oder aber gezielt verbunden, wie

280 T2, 5(31) sowie die Entwicklung: 10(1-7).

281 Vgl. T7, 5(30)–6(2).

282 Dies passt zu Charles Taylors Beobachtungen zu Identität und der Suche nach Authentizität, vgl. Kap. 6.2.2.2.

im »Regenbogen Gottesdienst« oder der kirchlich angebundenen trans »Selbsthilfegruppe«.[283]

Eine zufällige Mischung beider Kulturen findet sich in den Erzählungen nicht, die Steuerung geschieht offenbar bewusst. Beide sind prinzipiell parallel erfahrbar. Auch beeinflussen sich beide Subkulturen gegenseitig, sie sind also faktisch weniger getrennt als etwa Lebensabschnitte. Die Intensität, in der die Parallelität geschildert wird, scheint abhängig von der beruflichen Bindung an die Kirche. Die Pfarrpersonen schildern die Kirchensubkultur in der Regel auch als berufliches Feld. Wo dies nicht der Fall ist – wenn sie sich also in einem kirchlichen Feld bewegen, in dem sie nicht zugleich beruflich aktiv und bekannt sind –, markieren sie dies deutlich, wie hier Herr Thomas:

> *Und ich bin ja, ähm, BERATEND im Presbyterium in [Ort] (.) und fahr voller Dankbarkeit immer von den Sitzungen ((lachend)) nach Hause und sag »Wie wunderbar, dass ich da nur beratend drin bin.« Und hier nichts mit diesen Diskussionen in verantwortlicher Position zu tun habe. (.) Da HÄTTE ich keine LUST drauf. (.) Und zwar aufgrund dieser Strukturen der Diskussionen.*[284]

Die lgbtiq* Subkultur wird als Kontrast zu kirchlichen Kulturen dargestellt, zum Teil werden beide auch als unvereinbar geschildert.[285] Die stärksten Authentizitätsgefühle werden bei einem Zusammenfall beider Bereiche geschildert, zum Beispiel in Berichten vom Kirchentag.

5.2.1.6 Körperleben

Ich nutze den Begriff Körpererleben, auch wenn an mancher Stelle schwer auszumachen ist, ob die Erzählung sich um den Körper oder eher um die Rolle dreht. Die von mir ausfindig gemachten narrativ getrennten Felder sind der Pfarrkörper einerseits und der private (auch intime oder sexuelle) Körper andererseits. Im Gespräch mit Herrn Zechau frage ich nach, was er mit »komisch« meine, nachdem er sein Erleben vorher so benannt hatte:

> *I: Und was, was war komisch? Ist es auch d/ist es die Angst irgendwie ent/, also, ENTDECKT zu werden, sag ich jetzt, nenn ich das jetzt mal? Oder was war das Komische? Wenn Sie das benennen können? Am nächsten Tag wieder im Schulgottesdienst zu sein?*
> *B: So die unterschiedlichen LEBENSwelten. //mhm// Ne? […] Da hatte ich natürlich, äh, (.) ein gewisses Sexualleben //mhm// um mich vorsichtig auszudrücken. (.) Ich war ja ein junger Mann. //Ja// Und dann kommt man in die Frauenhilfe, ne, dann //mhm// ist Gottesdienst, das sind alles, na, fast asexuelle Veranstaltungen, […]*[286]

Auch hier wird eine Trennung dargestellt. Im Gegensatz zu allen anderen als getrennt geschilderten Bereichen lässt sich aber vermuten, dass im Rahmen des sexuellen Erle-

283 T8, 34(21-31).

284 T2, 18(21-25).

285 Eine solche Trennung schildert in anderer Form, aber anknüpfbar, Klessmann, wenn Pfarrer_innen sich schämen, sich als solche außerhalb der Kirche erkennen zu geben; Klessmann 2006, 562.

286 T3, 7(23-31). Zitat ungekürzt: S. 160–161.

bens die Parallelität weniger zu Wohlgefühl als vielmehr zu Befremdung führt. Dabei scheint es einen qualitativen Unterschied zu geben, abhängig von der Abfolge des Erlebens. So wird sexuelles Erleben chronologisch vor einer kirchlichen Veranstaltung problematisiert, aber nie umgekehrt. Ist es leichter einzuordnen, wenn ein Körper, nachdem er eine Segensgeste gemacht hat, sich sexuell betätigt, als wenn umgekehrt der Segen von einem Körper vermittelt wird, der vorher Sex hatte? Dieser Fund weist womöglich in den Interviews auf implizit empfundene Reinheitsgedanken und Wahrnehmungen von Sakralität hin.[287]

Eine weitere Möglichkeit ist, dass die imaginative Trennung von Privat- und Amtskörper auch eine schützende Funktion hat. Professionalisierung, durch Habitus und Ort, sowie Insignien der Profession, wie die Amtskleidung, dienen der Kontrolle, dem Umgang mit der Befremdung und der Wahrung der eigenen Aufgabe und Rolle. Sie bieten aufgrund der klaren Markierung der Rolle einen Schutz für alle Beteiligten.[288] So führt Johanna Schröder die Autorität des Amtes deutlich an:

> *Es ist ganz praktisch. Also ich weiß das, also deswegen ich/ fällt, äh, weil Leute also mir mehr zutrauen als ich mir selbst //mhm// mitunter. Und das HILFT mir manchmal so eine Autorität, äh, wie so, ich hab wie so 'nen Mantel an //mhm// der mir auch, obwohl ich den Talar ja nur im Gottesdienst trage //lacht// aber (.)ähm. Der mir selber bissl Stabilität gibt. //Ja// (.) Obwohl ich schon auch versuche, das mit meiner Person zu FÜLLEN. Aber es ist, es ist 'ne Hilfe. //Ja// Das fehlt mir im Krankenhaus. Hab ich im Krankenhaus erst richtig verstanden. Da bin ich ja, da hab ich diese Rolle in dem Maße so nicht. //mhm//*[289]

287 Vgl. zu Trennung von Glaube und Sexualität sowie Sakralität und Sexualität Angel 2017, 98; zu Reinheit und Sakralität Douglas' breit rezipierte Studie, in der sie vor allem der These nachgeht, dass durch Reinheit die Abgrenzung zu anderen Gruppen erfolge (vgl. FN 238). In ihren Erörterungen zu Riten im Buch Levitikus kommt sie zu dem Schluss, dass Heiligkeit und »Einsein« zusammen gedacht würden. Verunreinigung stehe in einem Zusammenhang mit Teilungen. Heiligkeit bedeute Integrität. Douglas 1985, 68–74. Angel führt in der oben zitierten Publikation aus, dass diese Trennung auch christlich fortexistiere, in der Inkarnationstheologie aber zu neuen Fragen führe. Folgt man Douglas' Annahmen – die m.E. allerdings durchaus streitbar sind –, kann bezogen auf die Befremdung, wenn die beiden Bereiche Sexualität und Religion zusammenkommen, Folgendes vermutet werden: Die Homogenität der Gruppe (im Sinne einer nicht erfolgenden Vermischung, vgl. Douglas 1985, 73), die Sakralität ermögliche, macht womöglich Sexualität nicht unproblematisch imaginierbar. Christlich-religiöse Heiligkeitsvorstellungen und Vorstellungen von Integrität und Reinheit schließen in der Sicht der Pfarrpersonen möglicherweise Sexualität nicht mit ein. Ich zögere, Douglas in ihren Schlussfolgerungen zu folgen, dennoch liegt hier eine interessante Beobachtung, denn die offensichtliche Schwierigkeit der Vereinbarkeit zieht sich nicht nur durch meine Interviews, sondern lässt sich auch an der immer wiederholten Thematisierung des Spannungsfeldes Sexualität und Religion beobachten.

288 Dieser Schutz geht entsprechend in verschiedene Richtungen. Meine Arbeit fragt nicht nach grenzüberschreitender Intimität durch Pfarrpersonen; diese zum Teil sexualisierte Form der Gewalt hat nichts mit der in den Interviews besprochenen Sexualität zu tun. Dass ich diese daher hier nicht benenne, liegt nicht daran, dass ignoriert werden soll, dass auch Pfarrpersonen zu Täter_innen werden können und das Thema sexualisierte Gewalt gerade im Kontext kirchlicher Machtsysteme sehr wichtig zu bearbeiten ist, sondern daran, dass es ein anderes Thema ist.

289 T9, 28(14-20).

Die Autorität des Amtes verhilft ihr zu Zutrauen und schützt sie, überlagert aber offenbar nicht ihre Person, die das Amt fülle. Die Trennung und Steuerung der Erzählung und Wahrnehmung des körperlichen Erlebens zielt also vermutlich weniger auf Reinhaltung des Sakralen als auf die Erhaltung der Integrität und Sicherheit der Amtsperson selbst sowie die der Gemeinde. Durch die strikte Trennung der Wahrnehmung vom Pfarrkörper und privatem Körper kann dann auch grenzüberschreitende Intimität – zum Beispiel drängende Nachfragen nach dem Privatleben – verhandelt werden. Die Interviewten mit mehr als zehn Jahren Amtserfahrung schildern, dass ihnen die Steuerung zwischen Privat und Amt mit zunehmender Erfahrung sehr viel besser gelinge. Sofern es die Befragten selbst nicht stört, dass derselbe Körper verschiedene Aufgaben und verschiedene Intimitäten (so ist zum Beispiel Segnen unter Umständen ein intimer körperlicher Moment, aber unterschieden von sexueller Intimität) vereint, und sofern die Grenzen als klar steuerbar wahrgenommen werden, schildern die Pfarrpersonen keinen Mangel an Authentizität.

5.2.2 Umgang mit verschiedenen Räumen

Im Unterschied zur Kategorie *Zwei Welten* sind die Phänomene, die ich der Kategorie »Raum« zuordne, die ebenfalls eine Gliederung der Wahrnehmung darstellt, nicht derart dichotom gegliedert. Einige Phänomene lassen sich aber als Folge der Trennung lesen. Das Motiv des Raumes begegnet in den Interviews sowohl in der Schilderung tatsächlich geografisch getrennter Räume als auch im übertragenen Sinne, in Form von Imaginationsräumen und Möglichkeitsräumen. Ich werde in diesem Unterkapitel die verschiedenen Wahrnehmungen, die in den Interviews zur Sprache kommen, darstellen und anschließend erläutern, inwiefern sich die Befragten auch als Vermittelnde zwischen den Räumen sehen.

Sofern eine Vermittlungsfunktion angenommen wird, bedingt dies die Unterscheidung von zu vermittelnden Bereichen. Eine solche Distinktion, die sich nur in einigen Narrativen findet, betrifft das Kirchenbild der Befragten. Dabei wird das Arbeitsfeld aufgeteilt in die »Frommen« auf der einen Seite und die Säkularen auf der anderen Seite.[290] In derartigen Narrationen, zum Beispiel bei Herrn Plein, finden sich nur wenige Schilderungen einer möglicherweise auch ambivalenten Vermischung oder Abstufung dieser beiden Gruppen. Diese Trennung betrifft also die Wahrnehmung der Außenwelt und nicht die Selbstwahrnehmung; ergänzt wird sie um die begriffliche Aufteilung in Kirchräume und »säkulare« Räume. Die Pfarrpersonen positionieren sich selbst dabei vor dem Hintergrund dieser Außenwelt. Die Annahme einer »säkularen« Welt – die mit lgbtiq* Erleben in Bezug gesetzt wird und von der Kirche deutlich getrennt erscheint, führt in einigen Erzählungen zu einem entsprechenden Pfarrbild als Vermittler_in zwischen diesen Welten.

5.2.2.1 Kirchenräume: Schutz vor konsumorientierter Objektivierung

In den Interviews wurden bezüglich der Wahrnehmung von Sexualität und Kirche deutliche Spannungen und Artikulationsschwierigkeiten thematisiert; ich habe heraus-

290 T4, 2(15).

gearbeitet, dass es zu verschiedenen Abgrenzungen und Handlungsstrategien kommt (Kap. 5.1.3). Diese beeinflussen, wie ich folgend darstelle, auch die Wahrnehmung der Räume, in denen sich die Pfarrpersonen bewegen. Im Kontrast zu den vorgenommenen Abgrenzungen mancher Kolleg_innen gegenüber lgbtiq* Szenen (Kap. 5.1.3.3) grenzen sich Herr Plein, Herr Zechau und Herr Schmeln weder von *der* Szene ab noch von *der* Kirche, sondern differenzieren hier stärker. Manche Interviewte grenzen sich zwar nicht explizit von lgbtiq* Szenen ab, sie betonen jedoch ihre eigene »Normalität« als Kontrast. So merkt etwa Frau Meinhardt an, dass man ihr und ihrer Frau eben nicht ansehe, dass sie lesbisch seien. Damit impliziert sie, dass es ein Auftreten gebe, bei dem die lesbische Sichtbarkeit erhöht sei.[291]

Pfarrer Plein grenzt sich zwar nicht von *der* Schwulenszene ab (Kap. 5.1.3.3), sehr deutlich jedoch von fetischisierenden und körpergebundenen Formen der Schwulenszene, die er an seinem Wohnort erlebe und als essentialisierend und darin einschränkend schildert:

> *Und dieses, sich spezialisieren, wie das hier in der Szene ist, ja? Also entweder man IST 'n Yuppie, oder man IST 'n Bärchen, oder man IST Leder, oder man IST Plastik, oder was weiß ich. Also, das kannte ich nicht, und das mag ich auch nicht und, ähm, ich mein ich bin jetzt eh in einem Alter, wo man da nicht mehr so rennt //schmunzelt//. Ja, ist so. Mit Mitte 50 ist man einfach, ja? Aber, ähm (…) Das war in [anderer Ort] angenehmer. //mhm// VIEL, viel angenehmer. Da gab's mehr Normalität.*[292]

Den Begriff »Normalität« verwendet er hier interessanterweise nicht, um weniger sichtbare Schwule zu charakterisieren, sondern um eine empfundene Akzeptanz von Differenz und Vielfalt zu beschreiben.[293] Ihn stört offenbar eine Form der Gruppenbildung und Oberflächlichkeit, die er unter Schwulen beobachte und die er mit einer konsumorientierten Grundhaltung in Verbindung bringt:

> *Schwule sind, ja, natürlich auch nicht alle, aber im großen (.) gut ausgebildet, verdienen gut, haben //mhm// durchaus (.) Kohle. Müssen keine Kinder versorgen, mh, ja, leben gerne. Und ähm, wenn man da normal so ein bisschen (.) diesen, reich, ich hab ja nichts dagegen gut zu leben, ich leb selber auch gerne gut. Aber es gibt so, halt auch GRENZEN des Konsumrauschs //mhm// ja? Und wenn man das dann mal in Frage stellt, da ist/ pf! (.) Also da gibts schon gar kein Gespräch mehr //mhm// Ja? Das ist einfach, »Wie doof ist der denn?« Joa. (.) ((lacht))*[294]

---

291 Vgl. Zitat S. 180–181; T5, 20(8-11.16-20).

292 T4, 20(30-35).

293 So schildert Herr Plein, dass Verhaltensweisen seltener Aufsehen erregt hätten und dass stattdessen eine gelassene Hinnahme üblich gewesen sei: »*VIEL, viel angenehmer. Da gab's mehr Normalität. Also, äh, wo die hier so, sie seien so super tolerant. Ja in Bochum hab ich die erste richtige Volltunte erlebt, die im Plisseeröckchen mit Spitzenblüschen ihren Bus fuhr. //Ja// Als Busfahrerin, ja? Hat sich KEIN MENSCH drüber aufgeregt dort. Fanden die ein bisschen speziell, aber der fuhr gut Bus, also warum sollen sie nicht einsteigen? //schmunzelt// Ja, also das. Hat man halt so hingenommen. (.) Wobei ich diese Plisseeröcke und Spitzenblüschen //schmunzelt// das fand ich ganz schrecklich. ((lacht)) Aber (.) nun gut. Er mochte es. Bitte.*« T4, 20(34)–21(5).

294 T4, 32(25-30).

Einhergehend mit der Distanzierung von der beklagten konsumorientierten Haltung kann sich Herr Plein offenbar mit seinem Pfarramt in Form eines eher zurückhaltenden, auch deutlich bürgerlichen Lebens gut identifizieren.[295] Er scheint ohnehin, anders als zum Beispiel Herr Werner, keinen Kontrast zwischen seinem Schwulsein und seinem Leben in einer christlichen, eher bürgerlichen Partnerschaft im Pfarrhaus zu sehen (Kap. 5.1.3.4).

Angesichts der in Kapitel 5.1.3.3 dargestellten Narrative zur christlichen Ehe ist Herrn Pleins Darstellung gerade deswegen interessant, weil er sich nicht von den Beziehungsmodellen anderer abgrenzt. Außerdem gibt er an, nicht nach Anerkennung durch eine Trauung zu streben. Er lebt, so lässt sich schließen, in der Gewissheit einer guten Partnerschaft, für die er keiner Anerkennung von kirchlicher Seite bedarf. Die rechtliche Anerkennung seiner Lebensform durch die Gemeinde erlangte er durch die eingeforderte schriftliche Absicherung, mit seinem Mann im Pfarrhaus leben zu dürfen.

Vor dem Hintergrund der Wahrnehmung schwuler Szeneorte als oberflächlich auf Körper und Sexualität fokussiert, die mehrere der interviewten Pfarrer benannten, erscheinen kirchliche Räume, das Pfarrhaus und daher auch der Pfarrberuf als Schutz. Hier stünden ihr Körper und deren Attraktivität – ausgedrückt mit den Worten »der sexuelle Marktwert« – nicht in dem Maße im Fokus, wie sie es von *der* Szene gewohnt seien.[296] Hier könnten sie ihre Fähigkeiten in den Vordergrund rücken sowie sich, wenn es ihrer Wunschlage entspreche, besser tieferen Gesprächen und Beziehungen widmen. Angesichts dessen, dass gesamtgesellschaftlich der objektivierend sexualisierende Blick neben Frauen und Schwarzen Personen besonders lgbtiq* Personen trifft, kann der Kirchraum und das Pfarramt offenbar von den Interviewpartner_innen auch als ein zeitweiser Schutzraum vor (Cis-Hetero-)Sexismus gelten (Kap. 7.3).[297] Amtskleidung, wie der Talar, kann diesen Effekt verstärken, indem sie vorrangig die Rolle und weniger

295 Eine originelle Analyse zum Körperkult in schwulen Szenen, dem Zusammenhang mit Klassenausschlüssen und klerikaler Kultur bietet Brinkschröder 2007, 60.

296 T3, 9(10-11). Zur paulinischen Grundlage der christlichen Geringachtung eines leibvergessenen Körperkultes vgl. Karle 2014, 46, 51. Zur Etablierung von Sexualität als Statusmerkmal heterosexueller cis Männer, einhergehend mit der sexistischen Abwertung von Frauen, vgl. Karle 2014, 148, die hier auf Eva Illouz‹ Analysen zu Liebe in der Moderne Bezug nimmt: Illouz 2015.

297 Dabei möchte ich diese Annahme nicht generalisieren, denn hier ist mit intersektionalen Überschneidungen zu rechnen. Exotisierende Blickregime, die rassistische Stereotype vertiefen, wären in der Kirche noch einmal gezielt anzusehen. Ich schreibe vor dem Hintergrund eines Samples mit mehrheitlich weißen Personen und kann daher nicht sagen, ob dieser Schutz für Schwarze Pfarrpersonen ebenso gelten kann. Ähnlich gilt dies für sichtbare Behinderungen und weitere Diskriminierungsformen. Zu sexualisierenden Blicken: Penz 2015. Fanon beschreibt die Veränderung des Selbstverhältnisses durch den rassistischen Blick auf den Schwarzen Körper; Fanon 2013, 96. Ein aktuelles literarisches Zeugnis der Exotisierung beim Dating ist die Kurzgeschichte Dushime 2021. Zu den komplexen Verhältnissen von Queerness und Schwarzsein vgl. Snorton 2014. Zur Schreibweise vgl. Obulor und Rosamag 2021, 224.

den Körper inszeniert oder für eine gezielte Inszenierung genutzt wird.[298] Des Weiteren sprechen manche der interviewten Männer davon, dass sie langfristige, nicht rein körperlich orientierte Beziehungen leichter unter Christen fänden und auch darum Netzwerke homosexueller Christ_innen besonders schätzten.

Vor dem Hintergrund dieser Schilderungen verwundert es nicht, dass einige Interviewte gerade im Narrativ des »Normalen« und »Spießigen« einen Ort für sich gefunden haben und sich darum bemühen, diesen auch erzähltechnisch gegen die von ihnen selbst eingebrachte Folie des oberflächlichen Schwulen abzugrenzen, um so den Ort ihrer Akzeptanz zu schützen. Herr Plein trägt die von ihm selbst so benannte Spießigkeit mit einem gewissen Stolz:

> *Ja? Also (…) wir sind nun, das kommt natürlich hinzu, wir sind auch nicht irgendwie besonders auffällig oder so, ja? (.) Die Einfahrt wird regelmäßig gekehrt //schmunzelt// der Garten wird gepflegt, wir laufen nicht mit der rosa Federboa rum, also von daher (.)*[299]

Trotz aller betonten Unauffälligkeit gibt es in seiner Erzählung einen Bruch mit der Idealvorstellung von der im Pfarrhaus lebenden Familie mit Kindern (Kap. 5.1.3.2). Statt zu versuchen, auch diesbezüglich dem Ideal zu entsprechen, nimmt er diese Erwartungshaltung jedoch humoristisch in seine Erzählung auf:

> *Also (…) ne. Ich wüsste jetzt nicht, wo wir hier ein Problem haben, mit unserer Lebenswirklich/ wir sind EHER total die Spießer. (.) Also wir sind richtig die Spießer //mhm// Ja, wir sind, mein dass wir auch schon seit zwanzig Jahren zusammen leben //lacht// Dagegen //lacht// Das ist für die ((lacht)) Ja, hier sind fast alle geschieden. Die Kinder werden alle in Patchworkfamilien groß, ja also das ist eher. //Ja// Das gab, das war tatsächlich auch hier Thema, DAS war tatsächlich Thema, als wir [hierher] kamen.*[300]

5.2.2.2 Mittelpersonen

Die Erfahrungen beider *Welten*, also die Erfahrungen von LGBTIQ* in Kirche *und* kirchenferner Gesellschaft, die sich auch auf die Wahrnehmung der Räume auswirkt, führen dazu, dass einige Interviewpartner_innen sich als vermittelnde Personen zwischen diesen Räumen und ihren Gruppen verstehen. Es ist anzunehmen, dass Ähnliches für Pfarrpersonen, die sich in anderen Subkulturen bewegen, ebenfalls gilt. Herr Thomas beschreibt seine Kommunikation mit nichtkirchlichen Schwulen folgendermaßen:

> *mittlerweile verheimliche ich meinen Be/äh Beruf nicht mehr, aber ich bin immer gefasst auf alle möglichen Reaktionen. (.) Und ähm, die sind WIRKLICH extrem unterschiedlich. (.) äh, wenn*

298 Zugleich ist auch die Amtskleidung immer in die Wahrnehmung der Pfarrer_innen als geschlechtliche Person eingebunden. Pfarrpersonen können den Effekt der Vergeschlechtlichung durch Kleidung sowie die Inszenierung von Geschlecht und auch erotischer Ausstrahlung und Wahrnehmung bewusst verstärken, gezielt einsetzen und mit der Irritation der Gemeinde spielen. Vgl. Plüss und Schweyer 2018, 145–146; Hof 2018, 135–136; Plüss 2008, 202–203.

299 T4, 18(24-27).

300 T4, 22(16-22).

man meinen Beruf erfährt. Ein Großteil der Schwulenszene (.) hat mit der Kirche sehr verletzende Erfahrungen gemacht. (.) ähm, wird dann sicherlich auch katholische, evangelische oft in einen Topf geschmissen, aber (.) ein Großteil hat mit Kirche wirklich NICHTS zu tun. (.) Und dann werde ich bombardiert mit FRAGEN. (.) Die wichtigste Frage ist immer, was meine Ki/, äh, »Was sagt deine Kirche dazu? Dass du verpartnert bist?« Das ist immer die wichtigste Frage. Ähm, und dann in dieser Einstieg ist, wenn ich dann die sch/äh Position unserer Kirche erläuter, dann ist oft auch Eis gebrochen und dann geht das tatsächlich auch um existentielle Fragen, dass sie, viele dann eben auch Glaubensfragen und und und haben, aber (…) […] Dass sie es fremd finden auch. […] Ich finde es extrem SCHADE, dass, ähm, vieles von dem, das die erlebt haben, so wenig von der Kirche wahrgenommen wird. //Ja.// Ich bin SEHR froh, dass ich, äh, viel mit diesen Menschen zu tun habe, die mit Kirche nichts zu tun haben, da ich dadurch glaube ich ganz anders geerdet bin. Und auch ganz andere, ja, Vorstellungen, von manchen Dingen habe. DA eck ich aber dann auch wieder bei der Kirche an. (.) Wenn ich die versuche einzubringen. Und das versuche ich, ich bin ja auch im Kreissynodalvorstand inzwischen, also da VERSUCHE ich das immer, und da MERK ich, da prallen WELTEN aufeinander.[301]

Die beschriebene kirchenkritische Haltung gründet vermutlich sowohl in den von Herrn Thomas erwähnten persönlichen Verletzungserfahrungen als auch in einer Antizipation von Ablehnung gegenüber LGBTIQ*, dies vor dem Hintergrund des Wissens um massive christlich motivierte Gewalt und eine mitunter anhaltende kirchliche Homofeindlichkeit[302].

Für in der Kirche arbeitende lgbtiq* Personen bedeutet die verschiedene Haltung innerhalb der Räume zu den Themen Queer und Kirche oft einen Spagat: Innerhalb der Kirche sind sie weiterhin oft stark cis-heteronormativen Denkweisen und Vorurteilen ausgesetzt, innerhalb von lgbtiq* Szenen werden sie dafür kritisiert, sich in eine so restriktive und konservative Institution begeben zu haben.[303] Der empfundene Verlust von Rückhalt und Unterstützung auf beiden Seiten führt dazu, dass sich einige meiner Interviewpartner_innen als isoliert und »zerrissen« bezeichnen.[304] In manchen Narrationen deutet sich infolgedessen auch ein Gefühl von Einsamkeit an, etwa bei Herrn Plein:

Freunde sind nicht viele geblieben. Das ist auch was, was wir feststellen. (.) Was wir beide feststellen. (.)[…] äh, SCHWULES Leben ((klopft auf den Tisch)) verbunden mit Glaubensleben und so, das (klopft zu jedem Wort auf den Tisch) IST eine Zusammensetzung, die ist für viele sehr schwierig. ((hört auf zu klopfen)) //mhm// DIE, (.) sag ich jetzt mal so, ungeschützt, Schwulen, die oft sehr, an Kirche KLEBEN //Ja// sind dann auch oft entsprechend (.) problematisch, um es nett zu sagen. Ja? Das will ich nicht. Das ist mir zu klebrig. (.) Die, die BEWUSST die Abkehr getroffen haben //mhm// oft auch aus GUTEN Gründen, die ich SEHR nachvollziehen kann, haben kein Verständnis dafür, dass ICH da noch //mhm// drin ARBEITE. Ja?[305]

---

301 T2, 10(20-30.34).11(3-9).

302 Vgl. Fitschen 2018; Küpper und Zick 2014, 156; Mann 2013, 205–206. Kirchliche Homoablehnung wurde in den Interviews nicht nur in der EVLKS, sondern auch der EKiR explizit im Zusammenhang mit der sächsischen Landeskirche und dem ehemaligen Landesbischof der ELVKS, Carsten Rentzing, erwähnt.

303 Das zeigte bereits 1996 Söderblom; Söderblom 1996.

304 T3, 7(33).

305 T4, 31(22.32–)32(3).

Herr Plein benennt hier sowohl Probleme zu lgbtiq* Personen innerhalb der Kirche als auch zu solchen, die kirchenkritische Haltungen vertreten. Er sucht sich in der Folge seine eigene Position.

Pfarrer Müller schildert die Situation in der sächsischen Landeskirche als besondere Herausforderung: Er bedauere, dass seine Kirche keine klare Linie zum Thema Homosexualität vertrete. Er wisse daher nicht, wie er in nichtkirchlichen lgbtiq* Räumen auftreten könne, obwohl er als schwuler Pfarrer durchaus angefragt werde. Da er sich als Pfarrer auch in lgbtiq* Räumen als Pfarrer als Vertreter seiner Landeskirche und nicht als Privatperson wahrnehme, vermeide er letztlich diese Begegnungen.[306]

> *Und jedenfalls, was soll ich denn dort vertreten, wenn ich nicht weiß, was ich vertreten soll? Da da blamier ich ja nur Kirche. //mhm// Da sag ich lieber gar nichts. Schade! Ja! Das ist schade! […] Dass man wirklich da auch, seine Stimme auch (.) und auch Einfluss //Ja// geltend machen kann. Ähm (.) das könnte die Kirche doch auch! GERADE in diesen kritischen Kreisen! //Ja// Jetzt! Nach der Wende! […] Jetzt haben wir doch 'ne Chance! Und die Kirche verbaut sich's. //mhm// Also, an/ an solchen Stellen! Und warum, geh ich da nicht selber hin? Ja was soll ich sagen? Und als Privatperson. //Ja// Aber das bin ich nicht. Da bin ich Pfarrer. //Ja// An der Stelle. (.)*[307]

Trotz dieser teils zu Einsamkeit führenden Trennungen war es für einige Pfarrer_innen meiner Deutung nach im positiven Sinne überaus wichtig, dass sie eben gerade sichtbar als lgbtiq* identifiziert werden, da sie sich dadurch nämlich als Vertrauensperson für LGBTIQ* wahrnehmen. Die Erwartungen von lgbtiq* Personen könnten sich gewissermaßen verschieben: Die Betreffenden schildern, dass sie zwar weiterhin als Repräsentant_innen der Institution Kirche wahrgenommen werden, jedoch mit einem erweiterten Erfahrungshorizont. Dieser ermöglicht ihnen, so meine Interpretation, ein erstarktes Amtsvertrauen, insbesondere in Bezug auf die Kasualienseelsorge.[308]

Entsprechend können die von Klessmann 2012 zur Lage der Kirche und des protestantischen Pfarramtes in Deutschland gestellten Fragen zu den Rollen von Pfarrer_innen in diesem Fall positiv beantwortet werden. Klessmann fragte, ob Pfarrpersonen gesprächsbereit seien für säkularisierte Zeitgenoss_innen und ob sie sich über diejenigen Aspekte ihres eigenen Glaubens im Klaren seien, »die als Anknüpfungspunkte und Brücken für weitergehende Gespräche dienen könnten?«[309] So sei Pluralität zwar nicht immer freudig und unproblematisch, aber unumgehbar für eine protestantische Kirche. Er schreibt:

> »Gerade die protestantische Theologie war und ist daran interessiert, die ›Menschwerdung Gottes‹, die ›Weltwerdung theologischer Gehalte‹ immer neu zu verdeutlichen; insofern sollten aus protestantischer Sicht die positiven Konnotationen im Begriff und Phänomen der Säkularisierung wahr- und ernst genommen werden.«[310]

306 T12, 32(18-32).
307 T12, 32(19-21.27-32).
308 Vgl. Karle 2001, 78–79.
309 Klessmann 2012, 66.
310 Klessmann 2012, 66.

Klessmanns Anfragen folgend kann hier festgestellt werden, dass die Interviewpartner_innen pluralitätsbewusst handeln und ihre Aufgabe auch in der Erarbeitung pluraler Strukturen sehen.[311] Die besondere Sensibilität für säkularisierte Themen sowie für kirchenferne, aber auf der Suche befindliche Menschen zeigte sich, wie bei Herrn Thomas, zum Teil ganz explizit in den Interviews:

> *Ich bin SEHR froh, dass ich, äh, viel mit diesen Menschen zu habe, die mit Kirche nichts zu tun haben, […] DA eck ich aber dann auch wieder bei der Kirche an. (.) Wenn ich die versuche einzubringen. Und das versuche ich, […]*[312]

Ihre *Brückenfunktion* ist den Pfarrer_innen also bewusst. Dabei nutzen sie ihren Aussagen nach die vermeintliche Tabuisierung von Sexualität auch gezielt als Brücke zum Gegenüber.[313]

5.2.2.3 Raum eröffnen

Auf der einen Seite schildern die Befragten, dass sie sich wünschten, dass trans Personen, Lesben, Bisexuelle und Schwule »ganz normal« im und am Gemeindeleben teilhaben und nicht als etwas Besonderes gelten würden. Auf der anderen Seite betonen sie, dass LGBTIQ* als Gruppe ganz eigene Bedürfnisse hätten, etwa nach Aids-Seelsorge oder der Seelsorge für Kinderlose aufgrund der vorhandenen Strukturen, und eigene Räume bräuchten. (An den Beispielen lässt sich allerdings bereits absehen, dass diese Bedürfnisse nicht immer nur auf LGBTIQ* beschränkt sind.) Pfarrer Thomas spricht im Interview beide Seiten an:

a) *Also da/ (…) zum Beispiel dass, ähm, (.) den Schwulen immer irgendeine Sonderrolle gegeben wird. //Mhm// Dass man sagt, »So, wir machen jetzt was für Schwule.«*[314]
b) *Ich treffe WIRKLICH viele, die sagen, »Ich würde gerne glauben.« (.) »Und kann es nicht.« (.) Weil sie in Glauben immer sehen, in Verbindung auch zur Kirche die sie erleben. Und das kriegen sie nicht zusammen. Und ich ermunter dann immer, das, zu sagen, »Kümmer dich um den Glauben und lass die Kirche mal da, wo sie ist.« (.) ähm, erstmal nur DAHIN zu gucken. Und DANN zu gucken, gibt es vielleicht einen Ort, wo ich den Glauben leben kann. Und DAS (.) das ist, äh, manchmal TRAURIG auch. Ähm, das sind ja nun auch viele existentiell, ähm, (.) betroffen. Auch durch AIDS und all diese Dinge (.) der ungeheure Wunsch bei vielen, Familie zu haben, die sie nicht können, haben können. Einsamkeit. (.) Angst zu haben, vor dem Älter werden. (…) Und da haben sie glaube ich, ich weiß nicht, auch in der übrigen Gesellschaft, da gibt es kaum einen Ort, äh, (.) der sich dessen annimmt. Also ich würde mir zum Bespiel wünschen, dass Kirchen, ich mein, hier in [Landkreis] vielleicht nicht, aber irgendwo, verstärkt auch Altenheime für Schwule und Lesben bauen. Und (.) das BEWUSST eben auch als Gruppe wahrnehmen, die andere Bedürfnisse haben, ähm, (.) aber ich glaube, das wird nicht passieren.*[315]

---

311 Vgl. zu Pluralitätsbewusstsein als kirchlicher Aufgabe Klessmann 2012, 62–63.

312 Zusammenhang des Zitats: S. 187, FN 284.

313 Vgl. die Zitate von Herrn Zechau in Kap. 5.2.3.

314 T2, 11(20-21).

315 T2, 12(17-30).

Damit LGBTIQ* in Gemeinden sowohl integriert als auch in eigenen Gruppen akzeptiert sein können, müsse Kirche nach dieser Auffassung als Raum für lgbtiq* Menschen erst eröffnet oder weiter geöffnet werden. Dies könne Pfarrer Thomas und weiteren Interviewpartner_innen zufolge unter anderem durch mehr Sichtbarkeit von lgbtiq* Personen in der Kirche geschehen. Tatsächlich erzählen die interviewten Pfarrer_innen, wie sie mit ihrer eigenen Sichtbarkeit als LGBTQ* und ihrer bewussten Präsenz, neben der Individual- und Kasualseelsorge, einen Raum geschaffen haben, der lgbtiq* Leben in ihrer Kirche und Gemeinde ermöglichte oder verstärkte.

Die Interviewten machen auch deutlich, dass es für ihre eigene Arbeit in der Gemeinde bedeutend war und ist, dass LGBTIQ* sichtbar und anerkannt sind (Kap. 5.2.3). In den Narrativen finden sich mehrfach Wendungen, die den Raum Gemeinde betreffen und eine Anwesenheit in Zufriedenheit suggerieren, wie »angekommen« oder »der Boden war wirklich bereitet«.[316] Diese Zufriedenheit führe ich auf gelungene Anerkennung zurück (Kap. 6.1). Daher ist davon auszugehen, dass Sichtbarkeit und Anerkennung zusammenfallen. Darauf aufbauend nehmen die Interviewten ihre *Brückenfunktion* ein.

5.2.3 Sichtbarkeit und Anerkennung

Der sich durch die Interviews ziehende Wunsch nach Sichtbarkeit *als* lgbtq* Person wurde ganz explizit geäußert, in Formulierungen wie:[317] »Ich werd mich nicht verstecken« oder »Wir finden verstecken doof«.[318]

Ebenso vermute ich diesen Wunsch nach Repräsentation in impliziten Formulierungen wie:

> *Das Stichwort Jugendliche – da wissen das natürlich auch viele, also von denen, die zur Jugendgruppe gehören, oder die, die länger da sind, dabei sind, die, die mit uns Fußball gucken, die das so SEHEN, die irgendwie, wenn, wenn so Events sind, oder sie, so, so, sehen, dass ich ständig neben dieser Frau, also dass diese Frau ZU mir gehört und dass alle die so behandeln wie, als ob die zu mir gehört.*[319]

Die Interviewten berichteten von verschiedenen Herangehensweisen, um ihre lgbtq* Sichtbarkeit zu erhöhen, die ich hier anonymisiert zusammenfasse: Für die Tageskinder der Frau einer Pfarrerin sei es gut, wenn sie zwei Frauen als Paar sehen würden; zwei Interviewte sind im Gemeindebrief/Telefonbuch als LGBTIQ*-Ansprechperson vertreten; einer hat eine eigene Internetseite, die ihn als schwulen Pfarrer ausweist; mehrere

316 T2, 5(2); T1, 11(15).

317 Zu Politiken der Sichtbarkeit im Pfarramt und an der Universität vgl. Stoellger 2016, 142. Da ich Begehren und Geschlecht als Auswahlkriterium verwende, bringe ich natürlich durch das Interviewsetting bereits eine Fokussierung in die Erzählung ein. In Nebensätzen der Biografien kommen jedoch sehr viele weitere Themen vor, die ebenfalls Grundlage eines Wunsches nach Sichtbarkeit hätten sein können (sozialer Hintergrund, zusätzliche Ausbildungen, besondere Interessen etc.), aber nicht mit einem solchen verbunden werden.

318 T7, 26(8); T5, 18(32).

319 T1, 13(9-12).

hatten mit der Presse Kontakt und haben dabei über ihre Lebensform gesprochen; eine Pfarrerin initiierte viel Pressearbeit und äußerte dazu, dass es ihr darum gegangen sei, anderen zu zeigen, dass sie nicht alleine seien; einige leben im Alltag sichtbar mit Partner_innen im Pfarrhaus; mehrere engagieren sich im Kontext des Deutschen Evangelischen Kirchentags.

Im Umgang mit Sichtbarkeit und Repräsentation zeigt sich also die Spannung zwischen einerseits einer unerwünschten Sonderrolle, die durch Othering und Rediskursivierung geschieht (Kap. 5.1.3.1), und der Wahrnehmung gesonderter Bedürfnisse andererseits (Kap. 5.2.2.2). Die zum Teil beklagte Außenseiterposition wird daher an mancher Stelle auch als Vorteil und Bereicherung für den pastoralen Alltag interpretiert. Sehr deutlich wird das in der Erzählung von Frau Kentge:

> *Es ist, mh, es WERDEN ganz viele wissen, ähm, dass ich lesbisch bin, auch in, von denen, die ich noch gar nicht kenne, vermut ich mal, ähm, weil, ähm, ich mitkriege, wie viele Lesben und Schwule es in der Gemeinde gibt //mhm// also das wird mir dann ganz oft GESAGT. […] ich hab das letztens meiner Kollegin mal gesagt, und die sagt »Dat ist bestimmt irgendwie, liegt an den Straßen, wo du bist.« //lacht// Ich sag »Dat liegt… «so! //lacht// ((lacht)) Da merk ich dann die Grenzen von meinen heterosexuellen Kolleginnen und Kollegen. Aber das, da merke, also es gibt, ähm, das ist 'n ganz großes, also 'n ganzes Thema noch für sich, was das für 'ne CHANCE ist, wenn die Pfarrerin lesbisch ist. (.) Und zwar nicht nur für die lesbischen und schwulen, ähm (.) oder wie auch immer (.) ähm, Gemeindeglieder. Ich hatte mal eine Konfirmandenmutter, deren Mann […] ähm, das war für sie bestimmt nicht einfach, mit 'nem Mann zu kommen, der im Gottesdienst einfach mal aufstand und nach vorne ging und guckte und sich dann wieder hinsetzte. //mhm// Oder den die zurückholen mussten. […] Und die kam mal zu mir und sagte, »Sie wissen ja wie das ist, wenn es anders ist.« //mhm// Und ich wusste, was sie MEINTE. //mhm// Und, also d, das, und solche Erfahrungen gibt's öfter, dass ich MERKE, dass die Leute, »Bei Ihnen, Sie wissen ja wie das ist, wenn es anders ist.« oder dass nicht alles so ist, wie es, so dieses, diese, diese, dass die Leute anders auf mich zukommen, weil sie wissen, ich lebe nicht Vater-Mutter-Kind alles ganz ordentlich wie man das irgendwie so denkt. Und das ist für viele glaube ich, ähm, macht, uns das nochmal zu 'ner andern Gemeinde, und mich auch nochmal zu 'ner andern Seelsorgerin.*[320]

Das in der Gemeinde bestehende Wissen um ihre Abweichung ist ihrer Darstellung zufolge der Impuls, die Voraussetzung für den Satz »Sie wissen ja wie das ist, wenn es anders ist«. Das *Andere* wird in Pfarrerin Kentges Seelsorgearbeit zu einer Qualität, welche es ihr ermöglicht, Verbundenheit herzustellen und eine Ansprechpartnerin zu werden. Um diese Qualität zu nutzen, ist es offenbar unerheblich, ob zuerst sie selbst sich als *anders* ansieht oder ob dieser Impuls aus ihrer Umgebung kommt. Die Identifizierung mit ihr als ebenfalls *anders* führt scheinbar zu Verbundenheit aufseiten der entsprechenden Gemeindeglieder. Diese Identifizierung generiert sich wiederum erst durch die Anerkennung Kentges als lesbische Pfarrerin, die wiederum voraussetzt, dass sie sich als lesbisch zu erkennen gibt. Erst das Wissen um ihre Lebensform führe dazu, dass »die Leute anders auf [sie] zukommen«. In Kentges Darstellung ihrer eigenen Geschichte findet sich hier eine Struktur, die Bedorf die »Elementarstruktur der Anerkennung« nennt und

320 T1, 13(14)–14(5).

mit der ich im Folgenden noch arbeiten werde (Kap. 6.2.1.3). Bedorf erklärt das grundlegende Merkmal dieser Struktur, der Stiftung von Identität in Zusammenhang mit Verkennung, folgendermaßen:

> »Das Risiko besteht [also] nicht darin, daß man von Anderen in einer Hinsicht gesehen wird, in der man nicht gelten will, sondern darin, daß überhaupt Identität nur in der Spannung zur primären Andersheit gestiftet werden kann.«[321]

Wenn die Pfarrpersonen als schwul, lesbisch und/oder trans angesehen werden, wird nämlich immer auch ein Teil ihrer Identifizierung verkannt, da sie auf eine bestimmte Teilidentität unter einer bestimmten Perspektive – zumindest situativ – festgelegt werden. Zugleich ermöglicht diese Ansprache erst die von Kentge geschätzte Identifizierung als Seelsorgende mit einem besonderen Zugang.[322] Pfarrerin Kentge begreift dies als Chance und nutzt für die Benennung dieser Besonderheit den Begriff des Charismas. So lautet ihre Erzählung, die an die oben zitierte Stelle anschließt:

> *Und das glaub ich ist bei, in den seelsorgerlichen Situationen wirklich öfter der Fall, dass die dann Dinge erzählen, dass die KOMMEN und wissen, hier geht irgendwie auch das, weil es hier irgendwie anders ist, und dass die erzählen. […] und das bezog sich ÜBERHAUPT nicht, das war uns allen klar, auf Lesben oder Schwule, sondern darauf, dass es so 'ne Gesamt, so 'ne Gesamtsituation ist. Und das ist zum einen, weil die so sind und immer schon so waren. Aber das, dazu trägt auch dabei, dass sie ihre Pfarrerin offen lesbisch leben lassen. (.) und das, im Konfirmandenunterricht, das mit den Jugendlichen, die vielleicht im Coming-out sind, dat weiß ich immer nicht ((lacht)) ähm, aber die zu Hause, ähm, mit zwei Frauen zusammen leben, oder so, das find ich dann immer ganz, (.) ähm (.) wichtig (.) und gut, dass die das, dass die das mitkriegen, dass ich denen Signale gebe […] Sie sagt immer »Eltern« und es sind die beiden Frauen und ich weiß das und sie weiß das und ich war auch schon bei denen und die wissen irgendwie, also, also ich saß da, und es war klar, dass die auch wissen, dass ich lesbisch bin, und so, das war, woher weiß ich gar nicht, weil die GANZ, auch ganz, gemeindefern, kerngemeindefern sind, ich glaub, die sind gar nicht in der Kirche, die Frauen. (.) Also das ist 'n Charisma. Was irgendwie Lesben und Schwule und da auch welche, die anders leben in die Gemeinde mit einbringen können.*[323]

Frau Kentge berichtet von ihrer Vermutung, dass ihr Besuch bei den Eltern einer Konfirmandin vielleicht weniger beängstigend für diese war oder auch Möglichkeit zur Identifikation bot, weil bereits bekannt war, dass die Pfarrerin lesbisch ist. Sie rahmt die Erzählungen über diese Bekanntheit ihrer Lebensform mit der Äußerung, dass »das« (was Schwule und Lesben mit in die Gemeinde bringen) ein »Charisma« sei. Manche Interviewpartner_innen gehen entsprechend davon aus, dass das gezielte Nach-außen-Tragen ihrer Identifizierung als lgbtiq* das Vertrauen stärken kann (Kap. 6.2.1.4). Marginalisierte Personen, so die Deutung einiger Interviewten, fassten leichter Vertrauen zu

321 Bedorf 2010, 154.

322 Dieser Vorgang, die spezifische Ansprache als lesbische Pfarrerin findet auch im Interview selbst statt – schließlich fragte ich sie nach eben nach den Überschneidungen genau dieser Teilbereiche: Pfarramt und lesbisch sein.

323 T1, 14(8-29).

Pfarrpersonen, wenn sie von geteilten Erfahrungen ausgehen könnten. Herr Zechau berichtet:

> *Also so ARBEITE ich mit dem Thema und ich hab auch im Krankenhaus GELEGENTLICH, wo ich es für sinnvoll und angebracht hielt, mich geoutet. Aber nur in GANZ seltenen Situationen und das hat in der Regel das Gespräch BEFÖRDERT. Es wurde ehrlicher. Und jemand anderes konnte auch mal sagen, »Ich hab einen Sohn.« oder »Meine Freundin ist lesbisch« irgend sowas kam dann auch. VIELE Leute haben mit dem Thema zu tun. Wenn man das mal antippt. Und das ist ja dann befreiend. Wenn sie endlich mal jemanden finden, der mit ihnen darüber SPRECHEN kann, und zwar eben aus der INNENsicht.*[324]

Frau Tohm schätzt ihre Rolle ähnlich ein:

> *Jetzt nach fünf Jahren kann man zusammenfassen, es IST natürlich mit großen Schwierigkeiten gewesen. //mhm// Und wenn ich so ein Zusammenfassen der letzten fünf Jahre sagen soll, dann muss ich sagen, ich glaube, dass ich hier schon Pionierarbeit geleistet habe, (.) mmh auch mmh, (.) dass Menschen anders sein können, […].*[325]

Auf der Grundlage dieser Beobachtungen lassen sich der Wunsch der Pfarrpersonen nach Sichtbarkeit *als* lgbtiq* Pfarrer_innen und ihre Handlungsstrategien zum Erhöhen dieser Sichtbarkeit – recht häufig durch den Einsatz der Presse – besser einordnen. Mitunter verfolgen sie damit auch einen ganz konkreten seelsorgerlichen Anspruch. Das gilt vermutlich umso mehr dort, wo dem Amt ihrer Einschätzung nach kein Vertrauen, sondern eher Misstrauen entgegenschlage. Die Befragten sehen sich mitunter als Ansprechpersonen für LGBTIQ* und daran anknüpfend für Kirchenferne, Außenseiter_innen und Menschen, die mit Kirche schlechte Erfahrungen gemacht hätten (Kap. 6.2.1.4). Darüber hinaus sehen sich manche auch in einer Vorbildfunktion, wie hier von Frau Meinhardt beschrieben:

> *das ist, also meiner Frau und mir auch so in unserer ALLTAG wichtig, einfach deutlich zu machen. »Das gibts.« und das ist ganz NORMAL. Jetzt bin ich wieder bei dem Wort. Weil, ähm, ich sag mal, es ist auch, (.) für die Konfirmanden ein Vorbild. //Ja// Oder eben auch, wir haben ja Tageskinder, ne? //Ja// Die halt damit groß werden, dass es zwei Frauen gibt.*[326]

Pfarrerin Meinhardt möchte durch alltägliche Sichtbarkeit als Vorbild wirken und derart zu Normalisierung beitragen. Durch die von ihr benannte Vorbildfunktion fließen ihr eigenes Begehren und ihre Geschlechtsidentität auch in ihr Pfarrbild ein. Meinhardt möchte zeigen, dass es überall lgbtiq* Personen gibt, auch im Pfarramt, und dass diese somit Normalität darstellen – passend zur geäußerten Vermutung Josuttis, dass eine Le-

324 T3, 6(8-15).
325 T6, 21(27-30).
326 T5, 32(2-5).

bensform erst dann in der Kirche gesamt akzeptiert werde, wenn sie bei Pfarrpersonen anerkannt sei.[327]

Die Vorbildfunktion, in der sich hier einige Interviewte sehen, steht in einem Spannungsverhältnis zur Beobachtung Hildenbrands, dass die Mehrheit der Pfarrpersonen es ablehne, das Pfarrhaus als »soziales Modell mit Vorbildfunktion« zu sehen.[328] Hildenbrand fragt aufgrund der sich auftuenden Grauzone zwischen Beruf und Privatleben sogar, ob das durch das Pfarrhaus geprägte Pfarrbild nicht an sich eine Lebensform sei und diese als Teil des Berufes angenommen werde.[329] Ausgehend davon kann gefragt werden, warum manche der interviewten Pfarrpersonen diese Lebensform »Pfarrhaus« nicht auch als Potenzial deuten: Könnte das Othering des »Leben in Pfarrhäusern« nicht auch eine Befreiung vom Othering als LGBTIQ* ermöglichen, da jenes eine gesellschaftlich womöglich weniger feindlich angegriffene »Lebensform« bietet?[330] Bietet sich lgbtiq* Pfarrer_innen hiermit sozusagen eine Nische, um anderen Zuschreibungen zu entgehen? Herr Stake und Herr Plein nutzen diese Nische tatsächlich auch, wenn sie gezielt auf die bürgerlichen Narrative des Pfarramtes zurückgreifen (Kap. 5.1.3.4). Dennoch handelt es sich bei der Entscheidung der Befragten für das Pfarramt vermutlich nicht vorrangig um eine Wahl für eine Lebensform, stattdessen liefern alle Befragten religiöse oder Interessenserzählungen. Die Erzählung Herrn Stakes, der seit seiner Kindheit gewusst habe, dass er Pastor werden wolle, stellt eine interessante Ausnahme dar; bei ihm ist tatsächlich denkbar, dass das Pfarramt für ihn eine erstrebenswerte Lebensform bot, wobei zugleich auch religiös benannte Motivationen eine Rolle für die Berufswahl spielten (Kap. 5.1.2.2).

Vor dem Hintergrund des Charisma- und Vorbild-Motivs lässt sich eine positive Nutzung der Trennung der Welten und Räume beobachten. Dass die Befragten ihr *Anderssein* als Charisma wahrnehmen können, liegt in der normativen Strukturierung der Gesamtgesellschaft begründet. Das empfundene Charisma basiert auf Erfahrungen des *Geandert-Werdens*, in seinem Effekt nimmt es somit das positive Potenzial der Differenz ernst. Indem die Erfahrung des Andersseins aufgenommen wird, kann der Kontakt zu Personen, die sich als Außenseiter_innen empfinden, hergestellt werden, und diese können zu den betreffenden Pfarrpersonen Vertrauen fassen (Kap. 6.2.1.4). Diese positive Wendung von Erfahrungen, die zunächst auch mit Scham und Schuldgefühlen belastet waren (Kap. 5.1.1.7, 5.2.1), beschreibt Yip folgendermaßen:

> »A paradigmatic epistemological shift takes place when LGB religious actors, having learned to trust their own positive lived experiences, turn shame and guilt into pride and courage, unleashing an emancipatory energy that liberates and transforms not only their own lives but also the institutional and cultural underpinnings of the religious space.«[331]

---

327 »Wirklich akzeptiert ist aber in der Kirche nur das, was beim Subjekt der Verkündigung zugelassen ist.« Josuttis 1990, 15.

328 Hildenbrand 2016, 233–234.

329 Hildenbrand 2016, 229.

330 Titel des Buches: Hildenbrand 2016.

331 Yip 2015, 132–133.

Yip spricht davon, dass die Akteur_innen sich selbst vertrauten und dass dadurch ihr Potenzial freigesetzt werde. Dies scheint mir für die eingeholten Erzählungen anschlussfähig. Ich argumentiere daher in Kapitel 6, dass Selbstvertrauen von Anerkennung abhängt, und werde Anerkennungstheorien als Grundlage meiner pastoraltheologischen Betrachtung der Spannungen und Potenziale, die sich in der Empirie zeigten, starkmachen.

5.2.4 Der sichtbare Körper: Potenzial und Verletzbarkeit

In die Erörterung zur Sichtbarkeit von lgbtiq* Pfarrpersonen sowie der Balance von Privat und Amt gehört auch die Rolle des Körpers der Pfarrperson. Das Pfarramt wird im wahrsten Sinne verkörpert und die Pfarrperson immer auch körperlich wahrgenommen.[332] An der Erzählung von Frau Tohm werde ich im Folgenden darstellen, wie sich das Ringen um das Verhältnis von Außenwahrnehmung, Selbstwahrnehmung und Handlungsmacht an dieser Stelle verdichtet. Auch wenn das Amt mitsamt seinen Kennzeichen wie Amtskleidung und Wohnort einen Schutz darstellen kann, illustriert die Erzählung von Frau Tohm sehr anschaulich, dass die Pfarrperson mitunter nicht hinter das Amt zurücktreten und dass das Amt die Person nicht in jedem Fall schützen kann.[333] Vorab sei darauf hingewiesen, dass ich die hier aufgeworfenen Themen des gegenseitigen Vertrauens und der Handlungsmacht theoretisch fundiert in Kapitel 6 ausbauen werde.

Pfarrerin Tohm erzählt, dass sie nach einer tiefen, letztlich suizidalen Krise während eines längeren Krankenhausaufenthaltes ihr inneres Coming-out erlebt und sich entschieden habe, in Zukunft nicht mehr eine männliche Rolle zu spielen. Aus ihrer Narration geht nicht nur hervor, dass sie vor dieser Entscheidung Männlichkeit offenbar als Rolle gespielt hat, sondern auch, dass sie dabei die männliche Aufladung des Pfarrberufes genutzt hat. So glich sie Brüche in ihrer Männlichkeitsperformance durch den Rückgriff auf die männliche Konnotation des Pfarramts und damit verbundene Klischees aus:

> *das Thema trans, immer da! Und zwar extremer. Ähm, ich hab nach draußen hin dann meinen Mann gelebt (.) mit einer ((macht tiefe Stimme nach)) ganz ganz tiefen Stimme »Guten Tag liebe Gemeinde!« //lacht// »Ich heiße Sie herzlich willkommen.« ((Ende der tiefen Stimme)) (.) Mit allen Männerklischees, die da waren //mhm// Fußball gespielt, hier im Verein Fußball gespielt.*[334]

Sie erzählt weiter, wie sie nach ihrem Krankenhausaufenthalt mit weiblichem Vornamen und weiblich konnotierter Kleidung zurück in die Gemeinde gekommen sei. Es folgt eine lange Narration über das Coming-out in der Gemeinde, die deutlich gegliedert ist; sie erzählt von wortwörtlichen Schwellen (Türschwellen, »Kirchenschwelle«), die Erzählung

332 Diese Verkörperung ist auch in digitalen Formaten der Fall, in denen sich Pfarrpersonen präsentieren; etwa wenn bei Instagram Selfies besonders stark wahrgenommen werden und Youtube-Videos ebenso die Körper abbilden.

333 Zur Kritik der nahezu sakralisierenden Verkörperung vgl. Stoellger 2016, 137.

334 T6, 11(29-33).

erinnert an Stufen und baut sich kontinuierlich von Ablehnung zu Anerkennung auf.[335] In ihrer Erzählung sind klare Schilderungen von Zurückweisung enthalten, wie beispielhaft der folgende Abschnitt illustriert:

> *Also es gab Menschen die glaub ich eher zum Teufel gegangen wären als äh, den Fuß über die Kirchenschwelle zu setzen um einen meiner Gottesdienste zu erleben. Also Stammpublikum, Kerngemeinde. Jeden Sonntag zu mir gekommen waren, wo ich immer das Echo hatte ((exaltierte Tonlage)) »Hach, der macht so SCHÖNE Predigten.« //mhm// und »Der kann SO gut predigen.« und »Der hat so schöne Bilder und der macht sich so viel Mühe.«» Ne, die Predigten sind einzig« ((schnippst mit dem Finger)), die plötzlich dann von einem Tag auf den anderen nicht mehr gekommen sind.*[336]

Pfarrerin Tohms Verletzung wird in ihrer Erzählung meines Erachtens deutlich. Sie schildert, dass sie sich äußerlich verändert, dass sie ihren Namen und ihr Auftreten geändert habe, und führt die ausbleibenden Kirchenbesuche auf diese Veränderungen zurück. Die einst gelobten Bilder und die Qualität ihrer Predigten können ihrer Schilderung nach offenbar die Abkehr, die auf die Veränderung ihres Auftretens folgte, nicht verhindern.[337] Mit den starken Bildern »Schwelle« und »Teufel« stellt sie die Wahrnehmung ihres Auftretens in den Kontext von Sünde und Vergehen.

Die vorher empfundene Vertrauensbasis ist offenbar gestört, wobei Frau Tohm betont, dass sie die Distanzierung der Gemeindeglieder akzeptiere. Die Wahrnehmung einer Störung des vorherigen Vertrauens lässt sich auch an folgender Erzählung nachvollziehen. Der Besuchskreis habe ihr geschrieben, nicht mehr mit ihr zusammenarbeiten zu wollen. Da bis dahin eine langjährige Zusammenarbeit bestanden habe, beschloss Frau Tohm, die Ehrenamtlichen persönlich zu besuchen.

> *Die zweite Person, die ich besuchte, empfing mich NUR an der Tür. Ließ mich nicht rein, weil sie ja doch gleich Besuch BEKÄME, plötzlich brach sie in Tränen aus, mit den Worten »Ach Martina, das kann sein, dass du ((imitiert weinenden Tonfall)) VIEL mitgemacht hast, wirklich viel, aber WIR auch. GLAUB DAS MAL, GLAUB DAS MAL, WIR AUCH!« ((normaler Tonfall wieder) Und ich konnte mit diesen Tränen überhaupt nicht umgehen. //mhm// Wieso weint einer um mich? Hä?*[338]

---

335 Die Metaphorik der Schwelle wurde in der Pastoraltheologie besonders von Ulrike Wagner-Rau in ihrer gleichnamigen Monografie geprägt: »Die Schwelle – das ist auch der Raum zwischen Innen und Außen, der von dem Pfarrer und der Pfarrerin als spezifischer Ort aufmerksam wahrgenommen werden muss«, Wagner-Rau 2009, 7. Auch der Begriff »Grenzgängerinnen«, der in der feministischen Theologie häufig genutzt wurde, der Name eines Vereins zur Förderung feministischer Theologie ist, sowie der Titel der Dissertation von Kerstin Söderblom zur Bedeutung der Religion in den Lebensgeschichten christlicher Lesben arbeiten mit diesem Motiv; Söderblom 1996.

336 T6, 25(3-9).

337 Frau Tohm misst ihren Erfolg in der Gemeinde an den Rückmeldungen zu ihren Predigten, an der Anzahl der Gottesdienstbesuchenden sowie an der Wahlbeteiligung, die sie deutlich gesteigert habe. Vgl. zur Gegenüberstellung von theologischer und personaler Kompetenz Klessmann 2006, 541.

338 T6, 25(27-32).

Das Wort »empfangen« ist auffällig und erinnert an theologisch geprägte Sprache. Dass sie nicht ins Haus gelassen wird, empfindet Frau Tohm offenbar als direkte Ablehnung. Ihr Nachsatz »Wieso weint einer um mich?« erscheint mir durchaus auch Ausdruck ihrer ambivalenten Gefühlslage: wütend, verletzt und zugleich verwundert schamvoll. Sie fährt mit der Erzählung fort:

> *Die nächste Äußerung, die ich bekam, war, (.) dass jemand sagte, (.) dass (.) da kann ich gleich noch was zu sagen, da ist ein Zeitungsartikel erschienen, »Meine Tochter […] ruft mich an und ich weiß nicht mehr, wie ich dazu stehen soll, nach außen hin kann ich das nicht ertragen. //mhm// Das ist viel zu/hat das viel zu große Kreise bekommen.« (.) Die VIERTE sagte mir, im Besuch, die mich herzlich empfing, (.) »Ach, weißte, ich hab das Problem, ich weiß nicht, was ich ANTWORTEN soll, wenn mich jemand auf das Thema anspricht. Das kommt ja doch immer.« Da sag ich »Ach, das ist ganz einfach. (.) Sagste doch, sag doch einfach, du findest das als ganz großes Kompliment, dass dir das anvertraut wird. Du freust dich drüber das zu hören, weil das ein Vertrauensverhältnis widerspiegelt //mhm// und du gibst die Information an Pfarrerin Tohm weiter, die macht einen Besuch.« »Ach das ist aber 'ne gute Idee. Ja, das kann ich machen. Das. Ne, prima, dann arbeite ich gerne weiter.« //mhm// (.) und die fünfte mit der hab ich ein LANGES Gespräch geführt. Was damit endete, dass sie mich HERZLICH in den Arm nahm, mich DRÜCKTE und sagte, »Martina, tu mir einen Gefallen. Gib bitte nicht auf. Bitte gib nicht auf, das musst du mir versprechen.«*[339]

Pfarrbesuche formen eine klassische Aufgabe pastoralen Alltags: Die Pfarrerin Tohm bemüht sich um das Zusammenhalten des Kreises, macht kompetent Lösungsvorschläge und balanciert Nähe und Freundschaft. Ihre vorher sehr passivisch erzählte Biografie kommt an der Stelle, an der sie Anerkennung schildert (»herzlich empfangen«), wieder in Fluss – sie schildert sich selbst als aktiv und wird wieder zur Akteurin ihrer eigenen Erzählung.

Frau Tohms Darstellung zufolge reiben sich die Menschen aus der Gemeinde an ihrer Person: Die Spannung beziehe sich nicht auf Fragen der Religion oder Kompetenz, es gehe nicht um die Füllung ihres Amtes, sondern um ihre körperliche Erscheinung und ihre Entscheidung, ihr Frausein zu leben. In ihrer Erzählung lenkt Frau Tohm diese Spannungen nicht von sich weg:

> *hab mich in mein Zimmerchen gesetzt, was ich damals dann/, da in dieses Appartement, als ich alleine gewohnt hab, bin vor den Spiegel gegangen, hab ich mich angeguckt und gedacht »Was hab ich denn HIER erlebt?« Fünf SO extrem unterschiedliche Äußerungen //Ja// die aber alle sagen, wir sehen uns nicht mehr im Stande gemeinsam hier den Besuchsdienstkreis weiterzumachen. Hä? Was ist das denn? Komisch. (…) Dann bin ich ja ein bisschen psychologisch geschult, […] Und ich dachte, da draußen ist immer ein Spiegel des Inneren. Was hab ich denn in mir selber drin?*[340]

Die Erzählung vom Blick in den Spiegel wirkt wie ein sorgfältig gewähltes Bild, möglicherweise sogar der Schilderung einer kurzzeitigen Entfremdung und der darauf fol-

339 T6, 25(32)–26(10).

340 T6, 26(10-17).

genden Selbstwahrnehmung. Vielleicht ermöglicht das Bild des Spiegels Frau Tohm eine doppelte Distanzierung, die ihr hilft, von der Wahrnehmung der anderen auf sie und auf ihren Körper zu sich zurückzufinden. Sie thematisiert dabei sowohl die körperliche Erfahrung des Blicks der anderen auf sie selbst als auch den Prozess der Spiegelung, auf den sie schließlich konkret eingeht. Ihr Satz »Was hab ich denn in mir selber drin?« kann auch als eine Schilderung des Coming-outs und der existenziellen Erfahrung des Transseins verstanden werden. Ihre Geschlechtsidentität ist »in ihr drin«, wird aber erst jetzt auch für andere sichtbar. Die Anekdote schließt folgendermaßen ab:

> *Ah ja klar. Ich kenne das auch, dass ich mich selber nicht empfäng/ empfangen kann. Ich kenne das AUCH, dass ich drauf achte, was sagen die Leute und wenn das bis Aachen geht, SCHEIßE, Mensch, das ist 'ne Nummer zu viel. Ich kenne das genauso, dass ich um mich weine und mich betrauer. Ich kenne genauso, dass ich so g/ getickt bin und getaktet bin, dass ich mir einen GUTEN Plan machen kann, wie ich etwas umsetzen kann, dass ich sehr strukturiert sein kann. Ich kenn das auch, dass ich sage auf KEINEN Fall gebe ich jetzt auf. Also sind das ja alles so Sachen in mir. Kein Wunder, dass die Außenwelt das widerspiegelt. Die Konsequenz für mich? Ich kann nur NOCH mehr zu mir selber STEHEN und nicht ständig dieses Hin und Her in Zweifel und, und Wut und sowas.*[341]

Diese sehr intime Schilderung Frau Thoms nimmt die theologisch und psychologisch geprägte Sprache ihrer vorhergehenden Erzählung auf und berichtet von ihren Gefühlen im gesamten Prozess: Selbstablehnung, Wut und Trauer sowie Durchhaltevermögen. Indem sie die Erfahrungen der Ablehnung derart narrativ anekdotisch einbettet, ist sie ihren Gefühlen nicht hilflos ausgeliefert. Somit erschafft Frau Tohms Darstellung narrativ Handlungsmacht, wodurch sie trotz der erfahrenen Ablehnung und des geschwächten Vertrauens durchgängig Nähe und Empathie für ihre Gemeinde bekunden kann (Kap. 6.2.3).

5.3 Fazit: Pastorales Selbstverständnis der Interviewten

Trotz der deutlichen Vielfalt der Erfahrungen und der eingeschränkten Generalisierbarkeit unterschiedlicher Biografien lassen sich einige Tendenzen erkennen.

Zunächst ist grundsätzlich – in verschiedener Intensität – ein Spannungsverhältnis festzustellen. Dieses drückt sich in der steten Aushandlung mindestens zwei verschiedener Bereiche aus, was ich mit der Kernkategorie *Zwei Welten* zu fassen versucht habe. Diese Spannungsfelder lassen sich in innen/außen, versteckt/sichtbar, privat/öffentlich, kirchlich/nichtkirchlich unterteilen.

Des Weiteren kann ein Wunsch nach Sichtbarkeit und damit einhergehend nach Anerkennung festgestellt werden. Vor diesem Hintergrund scheint es den Befragten neben der erhöhten Sichtbarkeit ein Anliegen zu sein, Räume zu eröffnen. Vielfach berichten sie von der Erfahrung, dass sie durch ihre Präsenz und ihr *offenes* Leben Räume schaffen würden, in denen Marginalisierte sich willkommen fühlen könnten.

---

341 T6, 26(19-26).

Um einerseits sich selbst sowie im Falle derjenigen, die sich von Gott beauftragt sehen, auch das Amt zu schützen und um andererseits Prozesse anzustoßen, durch die sie als Ansprechperson auftreten und Räume eröffnen können, handelt jede Pfarrperson in ihrer Erzählung individuell und kontextbasiert einen Weg zwischen Konfrontation und Zurückhaltung aus. Dabei spielen vor allem Fragen der Zugehörigkeit und der Verortung der eigenen Person eine Rolle; mit diesen Fragen verbunden sind die Spannungsfelder zwischen den *zwei Welten*. Die Narrationen zeigen verschiedene Strategien auf, mit den Polaritäten und Spannungen umzugehen: von einer strikten räumlichen und persönlichen Trennung, wie in manchen Funktionspfarrstellen, bei der die Pfarrperson nie das eigene Privatleben zeigt, bis hin zum Wunsch, Amts- und Privatperson und alle Rollen und Welten gleichermaßen und kohärent in sich zu vereinen. Diese individuelle Suchbewegung ist auch als Suche nach der eigenen Rolle und dem Ort, an dem sich die Befragten zugehörig fühlen, zu verstehen.

Eine weitere festzuhaltende Beobachtung ist, dass die Befragten von einer steten diskursiven Rückführung auf die eigene Sexualität und Lebensform innerhalb alltäglicher Gespräche berichten, die auch geschehe, wenn sie das Thema nicht explizit adressierten. Die Navigation der eigenen Sichtbarkeit wird somit zu einer steten Alltagsaufgabe und einer Schablone, die sich über jede Kommunikation legt. Angesichts dessen wurde die Kompetenz, deutlich Grenzen zu setzen, mehrfach als notwendig betont.

Nur selten wird in den Erzählungen ein entspannter Artikulationsraum, was gleichgeschlechtliches Leben und Sexualität angeht, erkennbar, und die Umwelt wird einheitlich als (cis-)heteronormativ geprägt geschildert. Dies steht mitunter in Spannung zu Schilderungen des eigenen Alltags, der als »normal« bezeichnet wird. Vor dem Hintergrund, dass die Interviewten auch schildern, dass in Kirchräumen Gemeinde und Religion im Vordergrund stünden und nicht ihr persönliches Leben, könnte diese Ambivalenz erklärt werden; eine derartige Rahmung des eigenen Lebens als normales Leben einer Pfarrperson kann somit auch als Entlastung gelesen werden.

Insbesondere bei der nachträglichen Deutung von Krisenerzählungen kommt in manchen Interviews die persönliche Spiritualität deutlich zum Vorschein. Im Zentrum stehen hier Bilder bestärkender und stützender Gottesbeziehungen. Welche Strategien beim Umgang mit Kirche und Gemeinde gewählt und wie sie legitimiert werden, steht, so zeigte sich, in Zusammenhang mit der eigenen Berufsmotivation und dem etwaigen Gefühl einer Berufung sowie den eigenen religiösen Erfahrungen und Vorstellungen. Auf dieser Beobachtung aufbauend werde ich, anschließend an die Ausführungen zu Anerkennung, Authentizität und Agency, in Kapitel 6.3 das Thema Rechtfertigung mit den Amtsbildern verbinden.

6. Praktisch-theologische Diskussion

Im vorliegenden Kapitel entfalte ich die über die konkreten Interviews hinausführende Theorie. Es ist folgendermaßen aufgebaut: Zu Beginn stelle ich kurz die Haltung der empirisch informierten Praktischen Theologie vor, bette die Studie in den Kontext der Pastoraltheologie ein und knüpfe kurz an die Hauptstränge der Empirie an, um einleitend zu erklären, wie ich zu den im Anschluss genutzten Theoriefeldern von Anerkennung, Authentizität und Agency komme (Kap. 6.1). Im folgenden Unterkapitel stelle ich jene Theorien vor, die nach eingehender Interpretation der Daten zur Erschließung hinzugezogen wurden. Diese werden je in einen Dialog mit den Beobachtungen aus den Interviewdaten gebracht und anschließend zu den jeweiligen weitergehenden Einsichten zu Amtsverständnissen und Identitätskonstruktionen in Bezug gesetzt (Kap. 6.2). Zum Schluss des Kapitels zeige ich, dass alle dargestellten Prozesse auch im Kontext des Rechtfertigungsgeschehens zu lesen sind (Kap. 6.3). Wenn die Konstruktion von Agency in den Erzählungen vor dem Hintergrund des Rechtfertigungsgeschehens betrachtet wird, ist es nämlich möglich, nicht nur fehlende Anerkennung und deren Folgen zu betrachten, sondern darin auch die Ermöglichung befreiter Subjektivität zu entdecken, wie sie in der grundsätzlich komplexen Vermischung von Anerkennungs- und Abhängigkeitsbeziehungen stattfindet.[1] Die befreite Subjektivität liegt letztlich der Verkündigung der Pfarrpersonen zugrunde. In Kapitel 7 werde ich darauf aufbauend die Folgen für das Amtsbild erkunden und einen Ausblick auf die ekklesiologischen Implikationen geben; dabei argumentiere ich, dass Kirche und Amt auch als Räume ermöglichter Freiheit erfahren werden können.

6.1 Empirisch informierte Theologie

Die Ansätze zur empirischen Fundierung praktischer Theologie sowie zur Theologisierung von Empirie sind vielfältig.[2] Häufig kommen Fallstudien zum Einsatz, die

1 Vgl. zur Wahrnehmung von Abhängigkeit in Anerkennungstheorien Lassiter 2017, 29.

2 Vgl. zu dieser Diskussion unter anderem Dinter, Heimbrock und Söderblom 2007; Gräb 2013; Heimbrock 2011; Knoblauch 2003.

einer theologisch informierten Beschreibung der Fälle zugrunde liegen; die Empirie dient dann den praktisch-theologischen Ausführungen als Hintergrundwissen. In der empirischen Erhebung der vorliegenden Arbeit sprachen Theolog_innen miteinander, die Daten selbst entstanden also bereits in einem theologischen Kontext. Ein Gespräch mit einer Ethnografin hätte – aufgrund anderer Erwartungshaltungen – möglicherweise andere Daten erzeugt.[3] Die Interviewpartner_innen sollen an dieser Stelle noch einmal explizit als Theolog_innen und als Expert_innen für ihr Leben und ihr Pfarramt herausgestellt werden.

Die an die obige Datendarstellung und Einbettung (Kap. 5) nun folgende Reflexion ist durch die Daten und deren Auslegung inspiriert und wurzelt in ihnen, sie ist aber nicht auf diese beschränkt. Ich schließe mich dem Vorschlag an, von einer »empirisch inspirierten theoretischen und theologischen Reflexion« zu sprechen.[4]

6.1.1 Amt und Person: Klassische Konfliktlinien

Meine Beobachtungen zum Amtsverständnis bewegen sich zwischen pastoralpsychologischen Pfarrbildern, die die individuell-innerliche Persönlichkeit betonen, und professionstheoretischen Pfarrbildern mit einer Betonung der nach außen tretenden Berufspersönlichkeit. Zu Beginn dieser Arbeit habe ich die beiden Entwürfe von Karle und Klessmann, die in besonderer Weise für die genannten Richtungen stehen, in den Blick genommen.[5] Beide Entwürfe scheinen mir im Lichte meiner Forschung näher beieinanderzuliegen und sich mitunter stärker zu ergänzen, als ihre Vertreter_innen mutmaßlich wahrnehmen. Beide wollen sowohl Pfarrer_innen vor Überlastung schützen als auch Gemeinden vor rein selbstzentrierten Pfarrpersönlichkeiten.[6] Deutliche Divergenzen gibt es jedoch im Konfliktfeld der Persönlichkeit und des der Pfarrperson Zumutbaren. Eine Zusammenführung beider Ansätze schließt diese Arbeit ab (Kap. 7).

Wie im Forschungsstand dargelegt, lege ich dieser Arbeit ein Verständnis von Identität zugrunde, das Identität als eine jeweils kontextuell und situativ konstruierte Form begreift, die das Subjekt handlungsfähig macht und einen Selbstbezug ermöglicht. Identität ist somit keine im Subjekt aufzufindende Wirklichkeit. Um die Prozesshaftigkeit und

3 Dabei ist eine entscheidende Frage hinsichtlich der Rolle der Empirie für den theologischen Erkenntnisgewinn, was Daten zu spezifisch theologischen Daten macht. Daten werden nicht allein dadurch, dass die Urhebenden Theolog_innen sind, zu theologischen Daten. Zugleich können alle Daten auch theologischer Natur sein, zum Beispiel Gespräche in der Kneipe, weltliche Rituale etc. Kirstine Johansen vertrat in einem Vortrag im Mai 2019 in Sandbjerg die Theorie, dass Daten, die aus einem kirchlichen Feld, etwa Gottesdiensten, kommen, als solche stets bereits theologisch sind, unabhängig davon, in welcher empirischen Wissenschaft die Auswertung geschieht.

4 Diesen Hinweis und die Bezeichnung »empirisch inspirierte Theologie« verdanke ich Jakob Egeris Thorsen (Associate Professor in Systematic Theology an der Universität Aarhus), genauer: seinem Vortrag und einem anschließenden Gespräch in Aarhus im November 2018 anlässlich des Doktorats-Kurses »Theology and Empirical Studies: Contributing to Critical and Constructive Theological Discourse?«.

5 Karle 2001; Klessmann 2012.

6 Letzteres steht bei Karle im Vordergrund. Auch Klessmann betont die eigenständige Reflexion, sodass Pfarrpersonen diese Reflexionsprozesse nicht in die Gemeinde tragen müssten.

Subjektivität dessen zu betonen, greife ich auf den Begriff der Identifizierung zurück.[7] Identifizierung ist immer mit Lebens- und Wirkumständen verflochten und geschieht in Interaktion. Das protestantische Pfarramt begreife ich als in diesen Verflechtungen stehend: Es wird von den Identifizierungsprozessen des Subjekts (der Pfarrperson) geprägt, und zugleich prägen das Amtsverständnis sowie die Wahrnehmung des Pfarramtes innerhalb der Kirche die Identifizierung der Person.

In der Auswertung tat sich vor diesem Hintergrund durchgehend eine der klassischen Konfliktraditionen der evangelischen Pastoraltheologie auf: die Dynamik zwischen der Deutung des eigenen Erlebens (Person) sowie der Darstellung kirchlicher Praxis und christlicher Tradition (Amt). Im vorliegenden Fall handelt es sich dabei, so das Ergebnis meiner Analyse, vorrangig um Aushandlungen von Anerkennung, Handlungsfähigkeit und Authentizität. Die Befragten schildern ihre Suche nach Anerkennung. Sie nutzen Strategien, um Anerkennung zu erlangen und um handlungsfähig zu sein und zu bleiben. Im Kern geht es darum, sich in ihrer Rolle und ihrem Amt authentisch zu erleben; insbesondere bei der Verhandlung um individuelle Verkörperung und Sichtbarkeit der Pfarrpersonen wird um Authentizität gerungen.[8]

6.1.2 Kurze Rückbindung an die Empirie

Die im empirischen Teil dargestellten Handlungsstrategien weisen das gemeinsame Ziel auf, Gefühle der Fremdbestimmung zu vermeiden und Selbstbestimmung in Form individueller Subjektivierung zu bewahren.[9] Dies ergeben die Interpretationen der Interviews, die ich hier noch einmal skizziere.

Zunächst zeigte sich die Vermeidung von Fremdbestimmung in den Coming-out-Erzählungen: Das als gezielt und geplant dargestellte Coming-out, ob performativ-nonverbal oder konkret verbalisiert, kann als Methode verstanden werden, die Erzählung über die eigene Person selbst in die Hand zu nehmen und somit Subjekt der eigenen Erzählung zu bleiben und als solches Anerkennung zu bekommen und sich authentisch zu erleben (Kap. 5.1.1). Auch die Darstellungen der Berufswahl – sowohl jene der Sicherung eines Nebenerwerbs als auch jene der »innere[n] Berechtigung« – haben zur Folge, die Handlungsspielräume in der Biografie eigenständig zu gliedern und sich als handelndes Subjekt in die eigene Geschichte einzuschreiben (Kap. 5.1.2).[10] Diese Strategien dienen der selbstbestimmten Trennung oder Integration der Persönlichkeitsbereiche

---

7 Vgl. zum Konzept Identifizierung als kontinuierlichen Prozess unter anderem Luther 1992a, 168; Butler 2001, 140–141; Bieler und Gutmann 2008, 200; Nancy 2010, 76; Bedorf 2010, 117.

8 Dabei geht es beim Begriff der Anerkennung nicht um die Feststellung Klessmanns, dass Theolog_innen häufig ein erhöhtes Bedürfnis hätten, sozial gemocht zu werden. Dies kann aufgrund der hier erhobenen Daten weder bestätigt noch von der Hand gewiesen werden. Der Begriff Anerkennung wird vorliegend im Anschluss an Honneth als Kategorie zur Erlangung von Selbstverhältnissen und Identifizierung genutzt. Vgl. Klessmann 2006, 544.
Der Zusammenhang von Verkörperung, Sichtbarkeit und Ringen um Anerkennung und Authentizität wurde im Interview mit Frau Tohm besonders sichtbar (Kap. 5.2.4).

9 Zu Prozessen der Subjektivierung in der Biografieforschung und Wissenssoziologie: Griese 2010, 39–40; Poferl und Schröer 2014, 76; Menke 2011, 235.

10 T3, 2(21).

Sexualität und Pfarramt – vor dem Hintergrund der Erfahrung, dass die eigene Sexualität wiederholt von Anderen thematisiert wird (Kap. 5.1.3); die Pfarrer_innen setzen dabei individuell differente Schwerpunkte. Mithilfe dieser Strategien der Gliederung, Trennung und Integration erlangen sie in Gefühlslagen des Kontrollverlustes wieder Kontrolle (Kap. 5.2).

Der Kontrollverlust, der ansonsten existenziell bedrohlich erlebt würde, beruht – so meine These – auf mangelnder Anerkennung, weil die persönliche Selbstbeziehung empfindlich angetastet wird. Meine Schlussfolgerung lautet daher, dass es in den Schilderungen weniger um die Autonomie der Handlungen der Pfarrer_innen geht als um die grundsätzliche Anerkennung ihrer Autonomie.[11] Nicht die Einschränkung autarker Handlungen wird dabei befürchtet, sondern der Verlust der eigenen Identität als Selbstbeschreibung. Da Identität Voraussetzung von Handlungsmacht ist, sind konkrete Handlungen und Subjektivierung sowie Identifizierung nicht voneinander zu trennen.[12] Das Gefühl, in der eigenen Identifizierung nicht anerkannt zu werden, wird somit nicht nur als Kontrollverlust geschildert, sondern als verletzend wahrgenommen – dies zeigte sich besonders in den Schilderungen von Misstrauen.[13] Darum liegen in den Kategorien Vertrauen und Authentizitätserleben aufschlussreiche Konkretisierungen für die Betrachtung der Handlungsmacht von Pfarrpersonen.

6.2 Anerkennung, Authentizität und Agency

Die folgende Darstellung erfolgt in umgekehrter Richtung zum Auswertungsprozess: Was in der Empirie gefunden wurde, wird nun durch Theorien eingeordnet, die ich zunächst jeweils inhaltlich verdichten werde.

Da die Theorien der Anerkennung eine der wichtigen Grundlagen zur Reflexion von Prozessen der Identifizierung und Interaktion bilden und die theoretische Voraussetzung für das Verständnis der folgenden Überlegungen zu Authentizität und Agency, beginne ich mit diesen und greife dabei auf die Konzepte von Axel Honneth, Carolin Emcke und Thomas Bedorf zurück (Kap. 6.2.1). Mit Charles Taylors Überlegungen zur Authentizität lege ich dar, wie sich das Spannungsfeld der Authentizität in den Interviews gestaltet (Kap. 6.2.2). Daran schließe ich mit Taylors ethischer Theoriebildung zu Agency an,

11 Vgl. Honneth 2016, 174, 192. Kritisch zu einer falsch verstandenen Autonomiekonzeption als Bestandteil eines Unverwundbarkeitsmythos: Bieler 2017, 58–59 sowie zu Care und Autonomie: Lassiter 2017, 21.

12 Auf die grundlegende Problematik dabei, Anerkennung und Erkennen zu koppeln, da die Identifizierung des Einzelnen nie *richtig* erkannt werden kann und damit immer kontingent bleibt, geht Bedorf in seiner Kritik an gängigen Anerkennungstheorien ausführlich ein. Vgl. Bedorf 2010, 145; zur Notwendigkeit von Identität als Bedingung für Handlungsfähigkeit: Bedorf 2010, 187.

13 Da Anerkennung die anthropologische Grundkonstante – und daher das Erwartbare – sei, sei jede fehlende Anerkennung bereits als Störung des erwarteten Handelns zu sehen und könne somit bereits als Missachtung empfunden werden; Honneth 2016, 221–223. Emcke legt anschließend an diese Feststellung Honneths dar, dass aufgrund der Angewiesenheit auf das responsive Verhalten des Gegenübers die Verweigerung von Anerkennung ebenso konstitutiv für Identität sei wie Anerkennung; Emcke 2000, 293–294.

welche ich um die Konzepte von Mustafa Emirbayer und Ann Mische sowie Gabriele Lucius-Hoene und Arnulf Deppermann ergänze, um mithilfe dieser Theorien und Konzepte darzustellen, an welchen Stellen in den Interviews Handlungsmacht/Agency konstruiert wurde und was dies über das jeweilige Amtsverständnis aussagt (Kap. 6.2.3).

6.2.1 Anerkennung

Ich beginne meine Darstellung der Anerkennungstheorien mit derjenigen von Axel Honneth, da sich die drei von ihm ausgemachten Anerkennungsbereiche signifikant in den Interviews zeigen und Aufschlüsse zur Gestaltung der Identifikationsprozesse und Amtsbilder liefern (Kap. 6.2.1.1). Mit Carolin Emckes Klassifizierung von Typen kollektiver Identität veranschauliche ich, welche Abgrenzungsprozesse im Kontext der Anerkennungssuche in den Biografien stattfanden (Kap. 6.2.1.2). Nach einer kurzen Erläuterung der Thesen Thomas Bedorfs werden Honneths und Emckes Entwürfe mit Blick auf die Empirie noch einmal kritisch auf ihre Offenheit für Ambivalenzen hin hinterfragt (Kap. 6.2.1.3). Anschließend bringe ich alle drei Theorien mit den Analysen aus der Empirie in Dialog und betrachte die Besonderheiten im Pfarrbild der Befragten (Kap. 6.2.1.4).

6.2.1.1 Kampf um Anerkennung

In allen Interviews kamen Spannungsverhältnisse mal mehr, mal weniger explizit zur Sprache; einmal in Form von Aushandlungsprozessen des eigenen Handelns (Kap. 5.1), dann in Form einer dualistischen Wahrnehmung (Kap. 5.2). Bei latenten Spannungsverhältnissen handelt es sich auch um die stete Aushandlung impliziter Konflikte.[14] Daher greife ich vorrangig auf die Theorie Honneths zurück, der in »Kampf um Anerkennung« eine einflussreiche Theorie der »moralischen Grammatik sozialer Konflikte« erarbeitete.[15] Honneths Theorie beinhaltet nicht nur eine Deskription sozialer Konflikte, sondern sein Konzept von Anerkennung dient ihm auch als ethische Richtlinie auf dem Weg zu einer gerechten Gesellschaft.[16] Unter anderem unter Rückgriff auf Mead und Hegel fasst

14 Etwa innerer Konflikte zur Frage, ob und wann sich eine Person outen solle – ein Konflikt, der zugleich den äußeren Konflikt spiegelt, ob die Präsenz von lgbtiq* Pfarrpersonen als erwünscht wahrgenommen wird. Die Schilderungen von Abberufungen aus den Pfarrstellen sind allesamt auch als Konfliktschilderungen zu verstehen. Den Begriff Konflikt nutze ich nicht wertend, sondern deskriptiv zur Beschreibung einer interpersonalen Spannung.

15 So lautet der Untertitel »Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte«, Honneth 2016. Tobias Braune-Krickaus führt in einem Kapitel mit dem Titel »Anerkennung. Über einen Grundbegriff sozialen Lebens« anschaulich in die Bedeutung der Anerkennungstheorien für die Anthropologie und die Lehre sozialer Gefüge ein und erläutert die Ursprünge der Theorie Honneths innerhalb der sozialphilosophischen Diskussion um Anerkennung; Braune-Krickau 2015, 67–91.

16 Vgl. Honneth und Stahl 2013. Braune-Krickau nennt als prominente Distinktion der Honneth'schen Theorie der Anerkennung von anderen Sozialtheorien vor allem deren immanente Kritik, wodurch sie immer einen normativen Anspruch habe. Sie versuche, Kritik bereits aus der Beobachtung und Analyse der Praxis zu formulieren und damit auch in Kommunikation mit dieser zu sein. Hierdurch eigne sich Honneths Theorie besonders für eine empirische Verwendung und Prüfung; Braune-Krickau 2015, 73. Die Aufnahme der Anerkennungstheorien in die Theologien der Rechtfertigung

Honneth drei Muster intersubjektiver Anerkennung zusammen: Liebe, Recht und Solidarität.[17] Diesen drei Mustern ordnet er jeweils eine Form der Selbstbeziehung sowie der spezifischen Missachtung zu.[18] Die Selbstbeziehungen, konkret Selbstvertrauen, Selbstachtung und Selbstschätzung, würden erst durch die Erfahrung der Anerkennung mühsam erworben und seien nicht im Subjekt angelegt. Zugleich brauche jedes Subjekt diese, um handlungsfähig zu sein. Die Erwartung der Anerkennung sei daher die eigentliche anthropologische Grundlage.[19] Werde dieser erwartbaren Anerkennung nicht entsprochen (Missachtung), ergäben sich potenziell massive Störungen in den genannten Selbstbeziehungen, die sich auch auf weitere Interaktionen auswirkten[20]. Darüber hinaus, so möchte ich ergänzen, führen gerade Missachtungen nicht nur zu Störungen der Selbstbeziehungen einer Person, sondern mitunter auch zu äußerer und körperlicher Gewalt, denn: Wenn einer Person homofeindliche und transfeindliche Gewalt zugefügt wird, gründet diese Gewalt in Missachtung.[21]

Nachfolgend expliziere ich die drei von Honneth ausgemachten Muster, die ich später auf die Interviews und die herausgearbeiteten narrativen Strategien beziehen werde.[22]

Liebe – Selbstvertrauen

Das erste von Honneth beschriebene Muster, die basale Form der Anerkennung, ist das reziproke Anerkennungsverhältnis der Liebe. Dieses führe überhaupt erst zur Ermöglichung, sich als Subjekt zu erfahren und das Vertrauen eines »Selbst« zu entwickeln.[23] Das Individuum erlebe die eigene Abhängigkeit und zugleich die Erfüllung der eigenen Bedürfnisse und erlerne somit Vertrauen in die Erfüllung seiner Bedürfnisse, als Basis menschlichen Lebens.[24] Ausgehend von Beobachtungen aus der Psychoanalyse Winnicotts erörtert Honneth, wie der Säugling ebenso wie die sorgende erwachsene Person im Gefühl des Gehaltenwerdens nicht nur ihre wechselseitige Abhängigkeit

sowie die Rezeption der Frage nach einer wechselseitigen Anerkennung auf Gottesbild und Theologie stellt knapp Markus Buntfuß dar; Buntfuß 2017.

17 Honneth 2016, 148–151.

18 Honneth 2016, 148–211.

19 Honneth 2016, 217.

20 Honneth 2016, 221–223. Den Motor für soziale Bewegungen sieht Honneth daher darin, dass Menschen die Erfahrung machten, dass ihrer Erwartungshaltung hinsichtlich Anerkennung nicht begegnet werde und sie somit zu Kämpfen um Anerkennung strebten; Honneth 2016, 224, 263–264.

21 Vgl. Lassiter 2017, 14: Ein Aggressor, der eine trans Frau angreift, verneine letztlich ihre Anerkennung als Frau.

22 Damit knüpfe ich an Honneths eigenen Anspruch an, dass sich die von ihm herausgearbeiteten und zusammengefassten Muster letztlich in der Empirie erweisen müssten. Dies ist bereits vielerorts geschehen, die vorliegende Studie erarbeitet einen weiteren Aspekt heraus. Vgl. Honneth 2016, 150.

23 Honneth 2016, 172.

24 Sigmund Freud sprach vom Urvertrauen, Eriksson arbeitet in seinem religiösen Stufenmodell mit dem Urvertrauen als Grundlage für die Gottesbeziehung. Vgl. Erikson 1973/2017.

erleben, sondern ebenfalls die Herauslösung aus der symbiotischen Verbindung und damit das Erleben des Anderen und des Selbst.[25]

Recht – Selbstachtung

Das zweite Muster, die öffentliche Anerkennung in Form geltenden Rechts, beschreibt Honneth als Voraussetzung für das dritte Muster, die wertschätzende Anerkennung. Denn erst wenn sich das Subjekt als öffentlich-rechtlich anerkannt wisse und auf der Grundlage rechtlicher Absicherung sowie auf dem Selbsterleben als Person, der Rechte zugebilligt und damit Verstandesbegabung zugeschrieben wird, könne es persönliche Wertschätzung erleben und handelnd hervortreten[26]. Die Ermöglichung, Rechte einzuklagen, gibt dem Subjekt das Wissen, moralisch zurechnungsfähig und am Erlangen der Ziele der Gesellschaft beteiligt zu sein.[27] Das Absprechen von Rechten sei daher die direkte Negation dieser Anerkennung von Zurechnungsfähigkeit und Anteilhabe. Da diese Missachtung den Einzelnen ihre Verstandesfähigkeit abspreche, erlaube sie auch keine Abstufungen.[28]

Solidarität – Selbstschätzung

Das dritte Muster der Anerkennung, die solidarische Wertschätzung, folge aus der Annahme, dass die andere Person am Erreichen gemeinsamer Wertvorstellungen – und damit den Zielen der Gesellschaft – teilhabe. Unter anderem an Max Webers soziologische Überlegungen anschließend, unterscheidet Honneth zwischen der früheren ständischen Ordnung, in der ein Individuum am Wert der Zugehörigkeitsgruppe gemessen wurde und entsprechend bemüht war, zu dieser zu gehören oder sich von dieser abzugrenzen, und der heutigen Ordnung, die den Wert einer Person aufgrund individueller Züge bemisst.[29] Leistungen würden in letzterem Fall gerade nicht mit anderen einer Gruppe geteilt.[30] Es seien also nicht mehr kollektiv geteilte Eigenschaften, sondern die »lebensgeschichtlich entwickelten Fähigkeiten des einzelnen [sic!]«, die Anerkennung

25 Honneth 2016, 160–162. Honneth spricht an dieser Stelle im Anschluss an die von ihm genutzten psychoanalytischen Theorien exklusiv von der Mutter. Weder Schwangerschaft und Geburt noch die spätere Sorge für den Säugling sind jedoch allein Müttern und Frauen vorbehalten; auch um transmännliche gebärende Väter und nicht-binäre Personen sprachlich nicht auszuschließen, nutze ich alternative Begriffe.

26 Honneth 2016, 177; zur Grundlage des Rechts als Ermöglichung der Teilnahme an der Gesellschaft: Honneth 2016, 190. Bedorf macht darauf aufmerksam, dass hier ein Bruch zwischen Honneths Analyse und der Theorie Kants bestehe. Honneth beziehe die soziale Achtung auf das Individuum als Träger von Fähigkeiten und Eigenschaften, während Kant nicht von der einzeln erfahrbaren Person, sondern dem Menschen als Ganzem – als Träger unveräußerbarer Würde – ausgehe. Bedorf 2010, 56–57. Die grundsätzlich hiermit aufgeworfene Frage nach der Möglichkeit des Strebens nach Wertschätzung außerhalb der ermöglichten Strukturen ist notwendigerweise viel diskutiert. Vgl. Spivak et al. 2011; Butler und Athanasiou 2013, 83.

27 Vgl. Honneth 2016, 194–195.

28 Vgl. Honneth 2016, 192–194.

29 Vgl. Honneth 2016, 200–210.

30 Honneth 2016, 200–210.

im Muster der Wertschätzung gewähren.[31] Die soziale Wertschätzung stehe daher auch im Zusammenhang mit einer Individualisierung des Leistungsbegriffs.[32] Da sich Individuen derart wechselseitig als bedeutsam für die Ziele der Gesellschaft erachteten, spricht Honneth hier neben Wertschätzung auch von Solidarität; so geschehe in derartiger Interaktion eine affektive Teilnahme am Besonderen der anderen Person.[33] Jedes Subjekt habe folglich ohne kollektive Abstufungen die Chance, sich selbst anhand eigener »Leistungen und Fähigkeiten als wertvoll für die Gesellschaft zu erfahren«, und könne sich »positiv auf sich selber zurückbeziehen«.[34] Diesen Selbstbezug bezeichnet Honneth mit dem Begriff der Selbstschätzung, umgangssprachlich ist der Begriff des Selbstwertgefühls gebräuchlich.

6.2.1.2 Typen kollektiver Identität

Carolin Emcke erarbeitet eine differenzierte Typisierung kollektiver Identitäten und ihrer Anerkennungsformen.[35] Sie unterscheidet zwischen einer kollektiven Identität, welche aus der freien Zustimmung von Individuen zu Inhalten und Praxen einer Gruppe erfolge (Typ I), und einer solchen, die durch die Zuordnung von außen – zum Beispiel als Distinktionsmerkmal – geschehe (Typ II).[36] Selbst wenn sich die Angehörigen einer kollektiven Identität des zweiten Typs mitunter auch freiwillig der jeweiligen Gruppe zuordneten und immer auch Mischformen existierten, liege hier, so Emckes zentrale These, dennoch eine bedeutsame Differenz zur Identität Typ I vor. Dies spiegele sich auch in Interaktionen der Anerkennung. So stimmten die Einzelnen in diesem Fall (Typ II) nicht den Praxen und Meinungen der Gruppe zu, sondern der Erfahrung von Ausgrenzung, die sie mit den Anderen in der Gruppe teilten – und die sie nicht wünschten.[37] Das Erstreiten von Rechten könne zwar auch bei Typ II eine Reproduktion der kollektiven Identität

31 Honneth 2016, 203. Der Begriff der Wertschätzung lege bereits nahe, dass es sich um eine graduelle Anerkennungsform handele.

32 Honneth 2016, 204–205. Nicht mehr anhand der Ehre aufgrund der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe oder eines Standes, sondern anhand des Prestiges oder Ansehens einer Person werde gemessen. Die Instabilität dessen führe zu einem kulturellen Dauerkonflikt, bei dem die einzelnen Gruppen aufzuzeigen versuchten, inwiefern ihre Lebensweisen die Zielsetzungen der Gesellschaft unterstützten.

33 Honneth 2016, 209–210.

34 Honneth 2016, 210; Honneth 2016, 209.

35 Zum durchaus umstrittenen Konzept der »kollektiven Identität« empfehlen sich auch die einführenden Bemerkungen der Forscher_innen eines DFG-Projekts zur kollektiven Identität türkischer Migrant_innen und deren Selbstverortungen als *national* oder *religiös-national*. Die Bewertung des Konzepts der »kollektiven Identität« hänge vor allem daran, was mit dem Begriff der Identität verbunden werde: ob ein Mit-sich-identisch-Sein angenommen wird oder eine Zuordnung. Vgl. Sackmann et al. 2005, 13–14. Es herrsche zu Recht Skepsis gegenüber dem Begriff des Kollektivs vor, da dieser die Subversivität und Agency der Einzelnen beschränken könne. Sackmann et al. 2005, 32. Dennoch: Mit der Typisierung Emckes scheint mir das Konzept »kollektive Identität« trotz seiner nicht abzustreitenden Ambivalenz für meine Analyse gut nutzbar. So geht auch Emcke nicht von einem stabilen Identitätsbegriff aus, was ihren Ansatz für die Vorstellung einer kontingenten Identifizierung anschlussfähig macht.

36 Emcke 2000, 190–199.

37 Vgl. Emcke 2000, 226–227.

und eine nicht zu vernachlässigende affirmative Zustimmung zur Gruppe bedingen;[38] Emcke arbeitet jedoch heraus, dass die Genese der kollektiven Identität – also ob es eine Identität von Typ I oder II ist – entscheidend für die späteren Anerkennungsprozesse und für Fragen nach Gerechtigkeit und Teilhabe sei.[39]

Ich nutze Emckes Analyse, um die Positionierung der befragten Pfarrpersonen zur *Gruppe* LGBTIQ* sowie die spezifische Anerkennung *als* schwuler Pfarrer, lesbische Pfarrerin, trans Pfarrer_in oder ihre diesbezügliche Abgrenzung einzuordnen. Laut Emcke kann LGBTIQ* zuerst einmal grundsätzlich als eine kollektive Identität des zweiten Typs begriffen werden; nämlich als Reaktion auf die gesellschaftliche Ausgrenzung und Gefährdung aufgrund von Homo-, Inter-, Queer- und Transfeindlichkeit.[40] Die spezifische Missachtung sei vorrangig darin zu sehen, dass den Subjekten kein Selbstverständnis zugestanden werde.[41] Über Emckes Zuordnungen hinaus bleibt zu überlegen, inwiefern sich auch außerhalb einer Dualität von Zustimmung und Ablehnung gewissermaßen queere Ausdrucksformen und Selbstverständnisse ergeben könnten, die nicht in einer Binarität zwischen Dekonstruktion und Rekonstruktion verharren und einen subversiven Umgang des Subjekts mit der Abhängigkeit von Anerkennung für möglich halten.[42] Ich werde in Kapitel 6.3 darauf zurückkommen. Mir scheint dennoch, dass für die individuelle Bewertung der Lebensform einer Pfarrperson trotz aller Kritik am Konzept kollektiver Identität genau diese von Emcke benannte Genese relevant wird; daher bietet sich ihre Theorie zur Analyse an.

Die Bezugnahme auf die Genese geschieht etwa, wenn gleichgeschlechtlich lebende Pfarrer_innen in Beziehung zu bestimmten Bibelstellen (zum Beispiel Lev. 18,22) gesetzt werden – wie in der Diskussion um die Zulassung von schwulen oder lesbischen Paaren im Pfarrhaus. Die Bezugnahme wird derart zu einem Teil der kollektiven Identität »homosexuell«, ungeachtet dessen, ob die genannten Verse für die bezeichneten Personen eine persönliche Relevanz besitzen.[43] Dasselbe gilt für Blicke auf den Körper von Perso-

38 Vgl. Emcke 2000, 314. Diese affirmative Zustimmung sei nicht zu vernachlässigen. Vgl. Emcke 2000, 248. Sie führt an dieser Stelle das Beispiel solidarischer Praxen innerhalb schwuler Communitys in der Aids-Krise an, die viele schwule Männer dazu führt, diese Netzwerke bis heute sehr zu schätzen. Die derart praktizierte Fürsorge hat gegenüber einem rein auf die Familie konzentrierten Fürsorgeverständnis sehr große Stärken. Aus der Notwendigkeit – Krankenversorgung wurde nicht ausreichend zur Verfügung gestellt und die Herkunftsfamilien ließen die Betroffenen im Stich – entstand ein anderes Fürsorge- und Familienverständnis, welches viele weiterhin dem Konzept der Kleinfamilie vorziehen. Es ergab sich an dieser Stelle also ein Kampf um Anerkennung mit politischer Motivation, der darum ringt, auch die eigene Lebensform als wertvoll geschätzt zu wissen und nicht nur die Integration in bereits anerkannte Muster.

39 Emcke 2000, 17–18, 331–332. Es sei für die Betrachtung von Konflikten und der Suche nach Lösungen erheblich, ob es sich bei der Konfliktursache um gewollte oder zugeschriebene Differenzen handelt.

40 Als Typ II ordnet Emcke LGBTIQ* auch vorrangig ein; Emcke 2000, 244 sowie Emcke 2000, 141.

41 Emcke 2000, 243.

42 Dies wirft eine der Grundsatzfragen der Queer Theory auf, nämlich die des subversiven Handelns des Subjekts innerhalb bestehender Strukturen. Vgl. Lorey 1996. Ich mache in Kap. 6.3 einen Vorschlag im Rahmen der Pastoraltheologie.

43 Diese existenzielle Einbettung erläutert Emcke: »Wem alltäglich Diskriminierung und Mißachtung widerfährt, wem täglich nahegelegt wird, sich mit falschen oder verzerrenden ›Selbst‹Bildern zu identifizieren, wem suggeriert wird, er oder sie müsse sich für seine Neigungen, Orientierun-

nen. Wer die Erfahrung des fremden und urteilenden Blickes auf den eigenen Körper macht, baut diesen Blick in die eigene Selbstkonzeption – und wenn es in Abgrenzung zum Blick geschieht – ein.[44]

6.2.1.3 Verkennende Anerkennung

Anschließend an die Theorie zur wertschätzenden Anerkennung (Honneth) und vor dem Hintergrund der kollektiven Identität (Emcke) stellt sich unweigerlich die Frage, *was* anerkannt wird. Es ist nicht nur die individuelle wertschätzende Anerkennung, die benötigt wird, sondern vor allem auch die Anerkennung *als* Teil eines Kollektivs. Dies jedoch führt immer auch zu Verkennungen, wie Bedorf darstellt. Der Zusammenhang von Anerkennung und Verkennung zeige sich insbesondere, so Bedorf, wenn Identität als eine kontingente Größe zur Erlangung von Handlungsfähigkeit begriffen werde, aber nicht als vollendeter Status.[45]

> »Auch wenn es unvermeidlich ist, wie wir seit Freud wissen, sich mit etwas zu identifizieren, so folgt doch daraus nicht, daß eine Identität besteht. In jeder Identifizierung bleibt das ›Risiko der Inkohärenz der Identität‹ bestehen. Gegenstand der Anerkennung kann nur diese vorläufige und unsichere Identität sein, da der Prozeß der Identifizierung selbst kein Gegenstand ist. […] Die Ambivalenz zwischen Identifizierung und Identität trägt eine Spannung in die Anerkennung ein, die vor allem darauf beruht, daß jemand als etwas anerkannt wird. Diese Spannung rückt dasjenige, was anerkannt wird, und dasjenige, als was es anerkannt wird, auseinander und bindet sie zugleich aneinander.«[46]

Honneths Anerkennungstheorie legt zugrunde, dass eine Anerkennung der Fähigkeiten und Leistungen gegeben werden könne, die – vielleicht nicht ungebrochen, aber zumindest ansatzweise – zu einer stimmigen Selbstschätzung führe. Da die Person als Subjekt aber immer nur kontextuell konstituiert ist, scheint die Beschreibung dieses Prozesses als »verkennende Anerkennung« etwas präziser zu sein und besser geeignet für die Analyse der kontextuellen Konstitution von Pfarrpersonen. Bedorfs Differenzierung nimmt Ambivalenzen und Zwischentöne auf, ohne auf die Notwendigkeit von Anerkennung als Bedingung der Handlungsmacht des Subjekts zu verzichten. Er beschreibt die verkennende und dennoch unumgehbare Interaktion folgendermaßen:

> »Es handelt sich um einen Einsatz in einem Spiel, dessen Ausgang ungewiß ist. Die Motivation für den Einsatz, der darin besteht, sich mit einer Anerkennungsgeste an den Anderen zu wenden, besteht darin, daß die gelingende Reziprozität Identität verspricht. Die bekannten Theorien, die die Anerkennung ins Zentrum ihrer Begrifflichkeit rücken, haben darin recht, daß weder soziale Akteure noch politische Kollektive

---

gen, Zugehörigkeiten oder Überzeugung schämen, der wird ab irgendeinem Zeitpunkt diese alltägliche Erfahrung der Mißachtung zu einem Teil seiner Selbstinterpretation machen (müssen), weil sie faktisch einen erheblichen Teil seiner Identität ausmachen.« Emcke 2000, 246.

44 Vgl. Bieler 2017, 49–50.

45 Bedorf spricht von der »Elementarstruktur der Anerkennung« (x erkennt y als z an); Bedorf 2010, 122.

46 Bedorf 2010, 117–118.

> auf eine Stabilisierung ihrer Identität verzichten können. Der Preis des Verzichts wäre der Verlust der Handlungsfähigkeit.«[47]

Um Handlungsfähigkeit zu erlangen bzw. zu behalten, benötige es Identität. Der Prozess der Anerkennung binde dasjenige, was anerkannt wird, und das, als was es anerkannt wird, aneinander. In der Anerkennung geschehe somit zugleich die Stiftung derjenigen Identität, die anerkannt werde. Daraus folgt: Für die einzelne Person – und deren Handlungsfähigkeit – ist von Bedeutung, was der (immer vorläufige) Gegenstand der Anerkennung ist; daher ist die Betrachtung jenes Anerkennungsgegenstandes in seiner notwendigen Verkennung – und zugleich als Stiftungsakt einer (kollektiven) Identität – auch notwendig für eine Analyse des Amtsbegriffs.[48] Die Stiftung von Identität, so betont Bedorf, geschehe dabei immer unvollständig und paradox.[49] Geht es den Pfarrer_innen um die Anerkennung einer autonomen Identität, einer kollektiven Identität mit eigenen Inhalten, um die Anerkennung einer bestimmten Erfahrungswelt oder um die Anerkennung einer kollektiven Identität, die sich sowohl aus Erfahrungen als auch aus selbst gesetzten Inhalten speist – und welche Konsequenzen hat dies für ihr Amtsbild?

6.2.1.4 Anerkennung in den Interviews

Die drei Bereiche der Anerkennung nach Honneth sowie Emckes Überlegungen zur kollektiven Identität und Bedorfs Ansatz der Verkennung werden nun in Bezug zu den Interviews und dem Pfarramt gebracht. Bei den Anerkennungsbereichen nach Honneth, mit denen ich beginnen werde, gehe ich zudem jeweils auch auf die entsprechenden Formen der Missachtung ein.

Liebe

In den erhobenen Interviews trat an vielen Stellen, besonders aber in den Erzählungen rund um die innere Bewusstwerdung und Transition der transgeschlechtlichen Pfarrer_innen eine Narration des *Getragenseins* in einer Krise hervor. Die Betreffenden erzählen, dass sie sich in Zeiten, in denen sie sich öffentlich und privat enorm angefochten fühlten, von Gott getragen wussten und sich somit auch in ihrer Identifizierung anerkannt und als Person gesehen erlebten (Kap. 5.1.1.7). Diese erzählte Erfahrung der Anerkennung im Muster der Liebe führt zu einer Stärkung des Selbstvertrauens, das allen weiteren Selbstbeziehungen zugrunde liegt. Ich werde darauf in Kapitel 6.3 zurückkommen.

Missachtung der Liebe

Auch wenn in den Interviews durchaus von Misshandlungen – diese benennt Honneth neben Vergewaltigungen als die dem Muster der Liebe zugeordnete Form der Missach-

47 Bedorf 2010, 187.

48 Dabei geht es um den Gegenstand der Anerkennung, nicht um die Anerkennung selbst. Denn diese ist, wie Emcke zu Recht ausführt, ein Verhältnis und stiftet gesellschaftliche Situationen, allerdings kein zu verteilendes Gut. Emcke 2000, 331–332.

49 Bedorf 2010, 105.

tung[50] – die Rede war, werden diese hier nicht weiter betrachtet, da sich die geschilderten Erlebnisse meist auf das Kindheits- und Jugendalter beziehen, während der Fokus dieser Arbeit auf der Interaktion in den Kirchen und Gemeinden als Erwachsene liegt. Es ist jedoch davon auszugehen, dass gravierende Gewalterfahrungen das Selbsterleben der Personen nachhaltig beeinflussen und daher auch in jeder späteren Interaktion als Subtext potenziell wiederzufinden sind. Längst nicht jede Missachtung auf der ersten Anerkennungsebene muss zu einem Trauma und einer massiv gestörten Selbstbeziehung führen, doch jede beinhaltet zumindest das Risiko einer solch gravierenden Verletzung des Gefühls der eigenen körperlichen Integrität, die in ihrem Schaden auch körperlich-materiell verstanden werden muss.[51]

Recht

Das Anerkennungsmuster des Rechts findet sich in den eingeholten Erzählungen erwartungskonform vorrangig in Zusammenhang mit Dienstgesetzen, kirchlichen Ordinarien und kirchenleitendem Handeln.[52] Kirchenleitendes Handeln bekommt vor dem Hintergrund der Anerkennung nicht nur einen besonderen Stellenwert, weil es der einzelnen Pfarrperson Sicherheit und die Ermöglichung ihres Lebensstils gewährt, sondern auch – und damit untrennbar verbunden –, weil sich genau darin eine eigene Anerkennungsform ausdrückt, die zur Selbstachtung der Person führt.[53] Denn während die der Wertschätzung zugrunde liegenden geteilten Werte zwischen Pfarrperson und Gemeinde ausgehandelt werden können, liefern die Ordination und die geltenden Dienstgesetze eine vorerst nicht weiter zu verhandelnde, sondern zu akzeptierende Grundlage von Rechten und Pflichten.[54] Die Veränderung von Rechtsgrundsätzen unterliegt anderen Dynamiken als die Veränderung von Wertgrundlagen der intersubjektiven Wertschätzung. Mit der deutlichen Trennung der Anerkennungsmuster von Recht und Wertschätzung wird auch vermieden, dass nicht näher explizierte Erwartungen als geteilte Werte angenommen werden, und es wird sichergestellt, dass sich alle Beteiligten auf bestimmte Voraussetzungen verlassen können.

---

50 Vgl. Honneth 2016, 214–215.

51 Vgl. Honneth 2016, 214–215. Meines Erachtens zählen Eingriffe in die physische Autonomie, wie sie bei Zwangsoperationen an intergeschlechtlich geborenen Menschen stattfinden, ebenfalls zur Form der extrem destruktiven Missachtung, durch die das Vertrauen in die Zuverlässigkeit der Welt nachhaltig erschüttert wird.

52 Unter kirchenleitendem Handeln verstehe ich immer auch gemeindeleitendes Handeln, das je nach Landeskirche die Dienstaufsicht hat. Aus Gründen der Lesbarkeit – und um die Trennung von Institution und Gemeinde nicht durch gesonderte Begriffe zu bestärken – nutze ich im Folgenden aber nur den Begriff des kirchenleitenden Handelns. Erzählungen über staatsrechtliche Anerkennungen, die durchaus in den Interviews zu finden sind, sind hier insofern nicht weiter von Interesse, da sie sich in der Auswertung als nicht ausschlaggebend für den Amtsbegriff erwiesen.

53 Vgl. Honneth 2016, 194–195.

54 Vgl. Honneth 2016, 180–181. Die Veränderung von Ordinarien kommt inhaltlich in Honneths Konzept durchaus vor – als ein Kampf um die Teilnahme an Gesellschaft. Nicht gemeint ist jedoch – hier schließt Honneth an die kantische Formel des universellen Respekts vor der Willensfreiheit des Anderen an – der Anspruch des Einzelnen auf Wahrung zugesagter Rechte.

Derart fungiert das Recht als verlässliche Basis gelingender Interaktion und Erwartungssicherheit.[55] Angesichts dessen wird durch die Zusicherung des Rechts auf die eigene sexuelle und geschlechtliche Identifizierung ausgedrückt, dass jede Person mit ihrer Identifizierung vollwertige Teilhabe an der Gesellschaft (in diesem Fall der Kirche) hat. Eine individuelle Bewertung, also die konkrete Wertschätzung und Akzeptanz bestimmter Eigenschaften und Leistungen, ist dabei nicht vonnöten, sondern es handelt sich um eine überindividuelle Respektierung der Zurechnungsfähigkeit des Gegenübers.[56] Vor diesem Hintergrund schreibt Tobias Braune-Krickau treffend über die Besonderheit dieser Form der Anerkennung, die sich als Anspruch zeigt:

> »Diese Ansprüche ›zu Recht‹ und selbstverständlich stellen zu dürfen, macht einen wesentlichen Teil dessen aus, was hier mit Selbstachtung gemeint ist.«[57]

Somit kann kirchenleitendes Handeln, wenn es der einzelnen Pfarrperson zur Seite steht und auf der Ebene des Rechts feste Rahmenbedingungen stellt, während es diese zugleich stets re-evaluiert, die Voraussetzungen für pastorale Gestaltungsfreiräume und Verkündigung bieten. Kirchenleitendes Handeln trennt nämlich, da es sich in der Sphäre der rechtlichen Anerkennung bewegt, die individuellen Handlungen der Pfarrperson und deren moralische Bewertung von den grundlegenden Rechten dieser Person.[58] Ich komme in Kapitel 7.2 darauf zurück.

Missachtung des Rechts

Die in den Interviews thematisierte Verletzung durch Zurückweisung individueller Rechte – wie das Verbot, als lesbisches Paar im Pfarrhaus zu leben – lässt sich mit Rückgriff auf Honneths Theorie leicht erklären. Demnach handelt es sich hier nicht nur um die fehlende Erlaubnis, ein individuelles Bedürfnis zu befriedigen, sondern tiefgreifender um ein Vorenthalten von Selbstachtung sowie eine Beurteilung der Person und ihres Rationalitätsvermögens.[59] Honneth beschreibt die in einer derartigen Interaktion evozierten Gefühle:

> »Das Besondere an solchen Formen der Mißachtung, wie sie in der Entrechtung oder dem sozialen Ausschluß vorliegen, stellt daher nicht die gewaltsame Einschränkung der persönlichen Autonomie allein dar, sondern deren Verknüpfung mit dem Gefühl, nicht den Status eines vollwertigen, moralisch gleichberechtigten Interaktionspartners zu besitzen; […]«[60]

---

55 Vgl. Karle 2001, 154–164.

56 Honneth 2016, 177.

57 Braune-Krickau 2015, 88.

58 Als ein grundlegendes Recht kann hier auch die Gleichbehandlung gelten, zum Beispiel dass Paare gemeinsam im Pfarrhaus leben dürfen, unabhängig davon, ob eine Ehe geschlossen wurde, und ungeachtet des Geschlechts der Partner_innen. Vgl. Emcke 2000, 303–330.

59 Vgl. Honneth 2016, 180–181.

60 Honneth 2016, 216.

Diese mindere Beurteilung ihrer selbst schilderten die Pfarrpersonen im Interview zum Beispiel mit Äußerungen wie die eingetragene Lebenspartnerschaft sei ein »faule[r] Kompromiss«, in Bezug auf eine Zeit, in der die Ehe noch auf heterosexuelle Paare beschränkt war: »[…] ich mache genauso 'ne gute Arbeit, wie alle anderen auch die verheiratet sind« oder »ich möchte in meiner Partnerschaft ernst genommen werden und möchte mit meinem Partner zusammenwohnen«.[61]

Solidarität

Obwohl die Muster Liebe und Recht in den Interviews durchaus aufzufinden sind, handelt es sich an den meisten Stellen, in denen ein Wunsch nach oder Ringen um Anerkennung codiert wurde, um Anerkennung im Muster der Wertschätzung/Solidarität.[62] Dies gilt für die Anerkennungsbestrebungen innerhalb der Narration zu kirchlichen Arbeitsfeldern ebenso wie zu lgbtiq* Szenen und zu gemischten Situationen. Sofern die Pfarrer_innen von gegenseitigem Vertrauen in ihrem Arbeitsfeld berichten, kann hier eine erfolgreiche Anerkennungsbeziehung nach dem dritten Muster beobachtet werden.[63] In derartigen Schilderungen erkennen sich Gemeindeglied und Pfarrperson jeweils sowohl als Träger_innen von Verstand und Rechten an (Muster des Rechts) als auch in ihrem Wert als Teile der Gemeinschaft – in diesem Fall der Kirche – und für das Erlangen der Ziele der Gemeinschaft. Sie trauen sich also gegenseitig die Arbeit daran zu. In reziprok gegebenem Vertrauen zeigt sich somit Anerkennung im Muster der Solidarität.[64] Derartige Anerkennung auf der Wertschätzungsebene kann sich verschieden ergeben: im Zweiergespräch einer Pfarrperson mit einem Gemeindeglied; ebenso außerhalb kirchlicher Kontexte in einem Gespräch zwischen lgbtiq* Personen, wenn aufgrund des gemeinsamen Erfahrungshintergrunds Vertrauen hergestellt wird.[65] Frau Kentge gibt eine längere Erzählung dessen, ich zitiere einen gekürzten Ausschnitt:

> *das ist 'n ganz großes, also, 'n ganzes Thema noch für sich, was das für 'ne CHANCE ist, wenn die Pfarrerin lesbisch ist. (.) Und zwar nicht nur für die lesbischen und schwulen, ähm (.) oder wie auch immer (.) ähm, Gemeindeglieder. […] macht, uns das nochmal zu 'ner andern Gemeinde, und mich auch nochmal zu 'ner andern Seelsorgerin. Aber es gilt auch für die ganze Gemeinde, weil (.) die wissen, dass ich offen lebe, […] Die Gemeinde, so, wir gehören dazu, und die Gemeinde ist da (.) also auch mal einige sind da glaub ich auch ganz stolz drauf, dass die Gemeinde so ist. Dass IHRE eigene Gemeinde so ist. (.) Und das glaub ich ist bei, in den seelsorgerlichen Si-*

61 T4, 22(5); T3, 2(21-21); T11, 22(20-21).

62 Ausnahmen sind Erzählungen, die explizit das Recht benannten oder sich um privat-persönliche Familien- und Liebesbeziehungen drehten. Interviewstellen, die ich dem Muster der Wertschätzung/Solidarität zuteile, werden oben exemplarisch dargestellt. Letztlich lässt sich nicht *nachweisen*, dass hier um Anerkennung gerungen wird, sondern dies ist immer nur zu interpretieren. Da diese Einschätzung jedoch in mehreren Auswertungsrunden auch von anderen Beteiligten geteilt wurde, beurteile ich sie – im Sinne der überindividuellen Einschätzung – als zutreffend.

63 Vgl. Kap. 5.2.3.

64 Es scheint vor diesem Hintergrund nicht verwunderlich, dass gerade der Bereich des Vertrauens sowohl in den geführten Interviews als auch in den pastoraltheologischen Debatten über Person und Amt immer wieder hervortritt.

65 Vgl. Kap. 5.2.3.

tuationen wirklich öfter der Fall, dass die dann Dinge erzählen, dass die KOMMEN und wissen, hier geht irgendwie auch das, weil es hier irgendwie anders ist, und dass die erzählen.[66]

Des Weiteren zeigt sich Anerkennung auf der Wertschätzungsebene auch in manchem kirchenleitenden Handeln: Wenn etwa der Superintendent einer Pfarrerin persönliche Unterstützung zusagt, vermittelt er keine überindividuelle Unterstützung nach dem Muster des Rechts, sondern eine nach dem Muster der Wertschätzung und Solidarität.[67]

Honneth macht mit der Nutzung des Begriffs Solidarität auf die grundlegende Struktur dieser Interaktion aufmerksam.[68] Ungeachtet weiterer Gruppenzugehörigkeiten – oder Nicht-Zugehörigkeiten – achten sich die Subjekte gegenseitig als Beteiligte einer größeren Struktur. Im vorliegenden Fall kann dies zum Beispiel die gegenseitige Versicherung sein, Teil der Kirche zu sein. Ein derartiger Anerkennungsbegriff stärkt demzufolge ein Verständnis von Kirche und ihrer Ämter als Gemeinschaft aller Christ_innen und führt dazu, Kirche nicht allein auf die verfassten Organisationen der Gliedkirchen oder Ortsgemeinden zu beschränken.[69]

Missachtung der Solidarität

Die Missachtung im Muster der Solidarität fasst Honneth unter Entwürdigungen und Beleidigungen zusammen, die das positive Selbstverhältnis der Person angreifen und damit direkt auf ihre Würde zielen.[70] Sehr klar lässt sich diese Missachtung einem Zitat von Herrn Müller entnehmen, während er über Aussagen von Herrn Rentzing, dem ehemaligen Bischof der EVLKS, spricht:

Wo ich aber wirklich lange zu kämpfen hatte, war dieser Bischof. Dieses Wort. Weil das, weil das (.) so beleidigend war. So so so mit, was er gesagt hat, also Pfarrer (.)äh, //Ja// wie ich, die gehören in keine Gemeinde. //mhm// Ich. Das ist wie Pfarrer zweiter Klasse. Und der hat das gesagt, da war der selber noch Pfarrer. Das geht nicht! Das ist einfach! Rotzfrech! //Ja// Das ist frech. Und da ist auch die Gesprächsgrundlage weg.[71]

Auch Frau Dr. Becker beschreibt, wie verletzend sie die Außensicht und Einordnungen ihres Lesbischseins erlebt:

Ich bin lesbisch, ich bin Teil dieser Kirche und ich lasse mir von niemanden sagen, dass ich da nicht DAZU gehöre, oder dass ich da nicht mehr hingehöre oder dass ich eigentlich (.) unpassend bin.[…] Dass, (.) 20(.)17 Leute, (.) beschreiben, dass (.) wer ich bin und wie ich bin, dass es krank ist. Das hat die WHO schon lange //Ja// aus ihren Statuten gestrichen. Das entspricht, einfach keineswegs meiner Selbsteinschätzung ((schmunzelt)). Und ähm (…) das ist auch sowas, ich denke eigentlich, äh, a, also, ich möchte mit denen mal REDEN. Wie kommen die auf sowas?

66 T1, 13(23)–14(11). Zitat in längerer Form: S. 197.

67 Vgl. T6, 16(17-19); T2, 7(1-3).

68 Inwiefern der Begriff der Solidarität passend ist, diskutiert Honneth auch selbst. Dazu wurden zudem einige Debatten geführt, auf die hier nicht weiter eingegangen wird, da sie für die vorliegende Frage keine tiefere Relevanz haben. Daher arbeite ich mit den von Honneth gewählten Begriffen.

69 Vgl. Müller 2019, 67–76.

70 Honneth 2016, 212.

71 T12, 34(9-13).

> *Wie kommen die da hin? Ist mir völlig schleierhaft. Und was hat das mit meinem Glauben zu tun, oder mit ihrem?*[72]

Meines Erachtens zeigen beide Zitate, dass es sich in der Missachtung des Musters der Solidarität sowohl um einen Angriff auf die Selbstverhältnisse und damit einen Angriff auf die Würde handelt als auch immer damit zusammenhängend um Zugehörigkeit, also um die gegenseitige Anerkennung als beteiligte Subjekte in einer Struktur.

Konfliktpotenzial

An die Feststellung, dass es in den Interviewerzählungen um Anerkennung im Muster des Rechts und der Solidarität geht, schließt eine zentrale Beobachtung an: Die grundlegende Anerkennung im Muster der Liebe kann einer Pfarrperson nicht von der Gemeinde entgegengebracht werden, denn diese Form der Anerkennung hat ihren Raum allein im Privaten und nicht in öffentlichen Rollen und gesellschaftlichen Bezügen.[73] Hier zeigt sich die Vermischung, aber auch die notwendige Trennung von Amt und Person sehr deutlich. Folgt man nämlich Honneth in seinen Ausführungen, so liegt die Unmöglichkeit der Liebes-Anerkennung durch Kirche oder Gemeinde schon allein darin begründet, dass die Anerkennung im Muster der Liebe einer dyadischen, an ein symbiotisches Verhältnis zwischen je zwei Individuen angelehnten Struktur folgt.[74] Sofern sich Pfarrpersonen wünschen, in ihrem Arbeitsumfeld basale Anerkennung im Muster der Liebe zu erfahren, birgt dies ein hohes Konfliktrisiko. Dasselbe gilt, wenn Kirchenleitungen oder auch Gemeinden versuchen, von Pfarrer_innen derartige Anerkennung zu erhalten, oder sich eine symbiotische Beziehung erhoffen.[75] Konflikthafte Situationen entstehen demnach vor allem, wenn nicht transparent geregelt ist, was der private Raum und was die öffentliche Rolle ist. Folgt man Honneth, dass es der Anerkennungsform der Liebe zu eigen sei, die »individuelle biografische Besonderheit« hervorzubringen[76], dann ergeben sich unweigerlich Konflikte, wenn nicht für alle Beteiligten klar erkennbar ist, was Teil privater *(Liebe)* und was öffentlicher Anerkennung *(Recht und Solidarität)* ist.

Kollektive Identitäten

Festhalten lässt sich bis hierhin, dass bei den betrachteten Anerkennungsprozessen sowohl die rechtliche Anerkennung als Angehörige einer marginalisierten Gruppe und damit die Zuerkennung gewisser Rechte – wie der Ermöglichung ihrer Lebensform – relevant ist als auch die wertschätzende Anerkennung *als* lesbische Pfarrerin, *als* transmännlicher Pfarrer usw. (Kap. 5.1.1.1).

Letzteres – wertschätzende Anerkennung – wird nun aus verschiedenen Richtungen entgegengebracht. Erstens wird sie aus der Gruppe LGBTIQ* heraus gegeben, zum

---

72 T10, 28(15-17.28-33).

73 Vgl. Braune-Krickau 2015, 89.

74 Die Subjekte befänden sich entweder in einem symbiotischen Verhältnis, oder es werde versucht, die erste erfahrene Symbiose nachzuahmen. Damit hänge die Fähigkeit, allein sein zu können, zusammen. Vgl. Honneth 2016, 167–169.

75 Zum Risiko, sogenannte religiöse Übertragungssituationen mit Bedürfnissen nach Liebe aufzuladen, vgl. Klessmann 2012, 132.

76 Vgl. Braune-Krickau 2015, 91.

Beispiel wenn sich lgbtiq* Personen Kasualien gezielt von der lgbtiq* Pfarrperson wünschen. Dabei nehmen jene an, dass die Pfarrperson durch ihre eigene Gruppenzugehörigkeit bestimmte subkulturelle Codes und Narrative (und klassische Fauxpas) kenne, was sie für solche Anfragen besonders qualifiziere.[77] Zweitens wird wertschätzende Anerkennung aber auch von nicht lgbtiq* Personen gegeben. Denn für die Anerkennung als *lesbische Pfarrerin* ist die eigentliche Privatbeziehung letztlich nicht relevant, da sich diese Anerkennung nicht auf die individuelle Identifizierung, sondern die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe bezieht. Was die individuelle Person unter ihrem Begehren, ihrem Geschlecht und unter ihrer Identität versteht, spielt in den ersten Anerkennungsbegegnungen keine Rolle. Erst in weiteren Begegnungen und persönlichen Gesprächen wird gegebenenfalls die Artikulation der persönlichen Identifizierung Teil der Anerkennungsinteraktionen.[78]

Vor dem Hintergrund des Konzeptes der kollektiven Identifizierung lässt sich sehen, dass auch hier Identität erst produziert wird. Wenn in einer Interaktion sowohl die rechtliche als auch die wertschätzende Anerkennung als transmännlicher *und* schwuler Pfarrer gesucht wird, so wird dabei diese spezifische Identität hergestellt. Denn bis dahin handelte es sich um Teilidentitäten oder Rollen, aber nicht um eine zusammengehörige Identifizierung. Die Erfahrung der Überschneidung begründet diese kollektive Identität. Ich verdeutliche dies an einem weiteren Beispiel: So können wir eine kollektive Identität *Lesbe* annehmen und eine kollektive Identität *Pfarrerin;* daraus nun kann, sich auf Bekanntes berufend, eine neue Identität erzeugt werden: die der *lesbischen Pfarrerin*.[79] Mit Bedorf kann hier vom Paradox der Stiftung in der Anerkennung gesprochen werden.[80]

Indem Anerkennung als *lesbische Pfarrerin* gegeben und somit diese kollektive Identität konstruiert wird, können andere Pfarrerinnen narrativ und selbstbestätigend darauf zugreifen. Die wiederholte Interviewerzählung über Vorgänger_innen, über Literatur und Orte, an denen bereits schwule/lesbische/trans Pfarrer_innen anzutreffen waren, sind derartige Fälle.[81] Mit dem Rückgriff auf diese anderen Personen wird narrativ eine kollektive Identität hergestellt. Zunächst haben die Erzählenden zwar individuelle

77 Dabei ergibt sich unter Umständen ein Erkennen-Anerkennen-Problem; so findet die Zuordnung aufgrund bestimmter subkultureller Codes, nicht klarer Eigenarten der Person, statt. Anerkennung benötigt dann die Kenntnis der Codes.

78 Interessant ist hier, dass vor allem die lesbischen Interviewpartner_innen davon berichten, dass sie ohne Partnerin nicht wüssten, wie sie sich outen sollten: Die Kollektivzugehörigkeit schien ihnen einfacher artikulierbar, wenn sie eine Partnerin hatten.

79 In Emckes Typologien gesprochen, ist Erstere in der Tendenz Typ II und Letztere Typ I zuzuordnen. Gerade bei der Zuordnung der Pfarrerinnen, im Gegensatz zu Pfarrern, ist dies aber durchaus je nach Kontext diskutabel.

80 Bedorf 2010, 105.

81 Auf die Frage von Studierenden, ob sie als lgbtiq* Personen Pfarrer_innen werden könnten, folgt meiner Beobachtung nach häufig ein Verweis auf Bücher oder Webseiten von lgbtq* Pfarrpersonen. Auch hier wird also auf eine kollektive Identität verwiesen, um die Vermutung des Alleinseins zu nehmen und Möglichkeit zur Anerkennung zu bieten.

und andere Erfahrungen gemacht als diejenigen, von denen sie erzählen; sie stellen sich aber mit ihnen in einen gemeinsamen Erfahrungshorizont.[82]

Dass Anerkennungsprozessen eine solche Stiftungslogik innewohnt und dass sie nie vollends gelingen können, macht sie zwar einerseits immer riskant, senkt zugleich aber die Gefahr, in Vorurteilen verhaftet zu bleiben.[83] Denn das, was eine Erzählende persönlich unter *Lesbischsein* versteht, ist nur individuell zu erfassen: Es ist sowohl unterschieden vom Verständnis der anderen lesbischen Pfarrerinnen als auch von dem, was nichtlesbische Personen unter einer lesbischen Pfarrerin verstehen, sowie von dem, was lesbische Frauen, die selbst nicht Pfarrerin sind, annehmen. Die Innen- und Außensichten differieren in allen Fällen. Des Weiteren sind die Genese der kollektiven Identität und der damit zusammenhängenden (Vor-)Urteile relevant für die erfolgende Anerkennung: Ob es sich bei der Bezeichnung »lesbisch« um eine freiwillige Selbstzuordnung oder eine Fremdzuschreibung handelt, ist ein erheblicher Unterschied und beeinflusst, wie das Lesbischsein der Pfarrerin eingeordnet wird.[84]

Gelungene Anerkennungen nach dem Muster der Wertschätzung kommen in den Interviews häufig zusammen mit Erwähnungen kollektiver Identifizierungen zur Sprache. Zum Beispiel erzählt Pfarrerin Kentge, dass ihr durch die Erwähnung eines queeren Weihnachtsgottesdienstes während der Abkündigungen in ihrem Vorstellungsgottesdienst deutlich wurde, dass es bereits eine Solidarität zwischen sowie gegenüber lgbtiq* Gemeindegliedern gibt.[85] Sie betont, dass dieser Gottesdienst genau zu Beginn ihres Dienstantritts in der Gemeinde stattgefunden habe, womit sie die besagte Erwähnung in ihr Leben einbezieht: Für sie war es ein Neustart in der Gemeinde, und die Abkündigung vermittelte ihr ein gutes Gefühl. Dies geschah allein dadurch, dass die Existenz von Gemeindemitgliedern, die vermeintlich über ähnliche Erfahrungen verfügen, zur Sprache kam. Die Relevanz dieses Ereignisses mag auf den ersten Blick gering erscheinen. Zusammen mit weiteren, ähnlichen Momenten geglückter Anerkennung führt es in der Erzählung von Frau Kentge letztlich aber nicht nur zur Aussage, dass sie sich in der Gemeinde wohlfühle, sondern sogar zur expliziten Feststellung, ein »Charisma« in ihrem Lesbischsein zu besitzen.[86] Die besagte Erwähnung eines queeren Gottesdienstes mündet also in eine klare Artikulation der Selbstschätzung: Frau Kentge sieht sich als wertvollen Teil einer Gemeinschaft, hier der Gemeinde, mit eigenen, spezifischen Gaben, die nicht beliebig durch andere ersetzt werden können.

---

82 Auf diese Weise geschieht auch ein eigenständiges – und auch strategisches – Handeln, das nicht auf den Diskurs beschränkt ist. Ich folge hier der Kritik vieler, dass Foucault das Subjekt in unterdrückenden Diskursen verhaftet lasse. Vgl. Braune-Krickau 2015, 76–77 zu Honneths Umgang mit Foucault sowie Lorey 1996.

83 Vgl. die Ausführungen zur Forderung »We're here, we're queer, get used to it«: Bedorf 2010, 154–156.

84 Zum Beispiel, ob lesbisch zu sein als Entscheidung wahrgenommen wird, ob es in Bezug zu biblischen Schriften gesetzt wird, ob es als genetische Konstitution wahrgenommen wird oder als eine Mischung aus Freiwilligkeit, Sozialisation und ontologischer Konstante. Besonders zeigt sich das auch beim Begriff »homosexuell«, der zum Teil als Selbstbeschreibung genutzt wird, zum Teil verpönt ist.

85 T1, 11(9-17).

86 T1, 14(28).

Die kontingente Zuordnung zu kollektiven Identitäten spielt aufgrund der Dynamik von Verkennung und Anerkennung auch für die hervortretenden Amtsbilder eine Rolle.[87] Wie Frau Kentge berichteten nämlich einige weitere davon, von kirchenfernen Menschen eher Vertrauen aufgrund ihrer Lebensform und somit *trotz* statt *wegen* ihres Amtes entgegengebracht zu bekommen.[88] Derart wird Anerkennung im Muster der Solidarität gegeben, und zwar aufgrund angenommener ähnlicher Erfahrungen vor dem Hintergrund geteilter kollektiver Identität. Besonders deutlich schildert dies Herr Stake für die trans Community:

> *ich hatte das Gefühl, dass Transidentität sehr viel mehr verbindet, als das angestrebte Pfarramt 'nen Differenzmoment auslöst. […] Also es war erstmal total klar, ähm, dass es ein Mittransidenter. […] Und danach war dann, ach ja und du wirst ja Pastor […] Aber genauso war das eine Maschinenbauingenieurin und das, […] Also das spielte 'ne absolut untergeordnete Rolle. […] diese Transcommunity ist sehr cosy […] Also weil, weil man einfach SO elementare Erfahrungen […] parallel erlebt oder oder so, dass man, ähm, (.) selbst wenn sich gar nicht großartig kennt, sich an vielen Stellen doch aber sehr blind versteht.*[89]

Dabei kann diese Anerkennung von der Selbstwahrnehmung abweichen. In Kapitel 5.1.3.1 habe ich den Prozess der Rediskursivierung auf das Thema der Sexualität anhand einer Interviewstelle erläutert, in der Herr Thomas beklagt, dass nicht seine individuelle Beziehung gesehen werde, sondern nur sein Schwulsein; dies geschah zudem mit einem Bild schwulen Lebens, das nicht seiner eigenen Vorstellung entspricht. Obwohl also die Identifizierung als schwuler Mann und unter Umständen auch gerade als schwuler Pfarrer durch Andere Anerkennung erfährt, geschieht diese doch in einer steten Verkennung. Schließlich wird nicht *seine* Identifizierung anerkannt.[90] Sowohl Anerkennung als auch Missachtung geschehen also, so der Schluss, aufgrund der Zuordnung zu einer kollektiven Identität, und zwar in der Außensicht auf diese.[91]

Jene Missachtung, die durch kollektive Zuordnung geschieht, gestaltet sich besonders dramatisch, wenn zum Beispiel aufgrund der Zuordnung zum lgbtiq* Kollektiv die Ordination verweigert oder das gemeinsame Wohnen nicht erlaubt wird. Aufgrund der Zuordnung zu einer kollektiven Identität werden gewisse Rechte nicht gewährt. Wird dabei eine Identität anerkannt (LGBTIQ*) und zugleich Missachtung (Verweigerung von Rechten) an diese Anerkennung gebunden, erklärt dies, warum die geschilderten Missachtungen derart existenziell empfunden werden. In den Beschreibungen derartig ver-

87 Dabei ist die Zuordnung zu kollektiven Identitäten eine andere als die zu sozialen Kategorien, vgl. Sackmann et al. 2005, 32.

88 Vgl. Klessmann 2006, 538. Vgl. Hermelink 2014c, 143–144.

89 T8, 35(1-8).

90 Vgl. zum grundsätzlichen Problem der Verkennung erneut Bedorf; Bedorf 2010, 154.

91 Die Bedeutung des Kollektivs ist unterschiedlich für diejenigen, die Teil davon sind, und diejenigen, die es von außen betrachten. Dasselbe gilt für die Wahl der Benennung: Die Benennung von außen wird zwar identitätsstiftend – was innen als Gemeinsamkeit der Gruppe gilt, kann davon jedoch sehr abweichen. Emcke bringt das Beispiel Brodskys, der nicht Jude genannt werden möchte: »Der Junge schämt sich nicht dafür, Jude zu sein, sondern er lügt über seine (also von *außen* bewertete und gewichtete) Identität.« Emcke 2000, 45 (Hervorhebung im Original).

mengter Anerkennungs- und Missachtungserfahrungen finden sich an dieser Stelle, ich zitiere Emcke,

> »[…] Konflikte, die durch die Diskrepanz zwischen eigenem voluntativem Selbstverständnis und den sozialen-politischen [sic!] Bedeutungen und Wertungen der dominanten Mehrheitskultur entstehen können; beispielsweise wenn man sich mit einem Lebensentwurf identifiziert, der einem aufgrund von persönlichen Eigenschaften oder Merkmalen verwehrt wird, die man *selbst* für die eigene personale Identität für vollständig *irrelevant* oder kontingent hält.«[92]

Honneth schreibt, dass auf der Annahme gemeinsamer Erfahrungen der Ausgrenzung eine Solidarität innerhalb der Gruppe entstehe, die sich identitätsstiftend auf das Kollektiv und die Individuen in ihm auswirke.[93] Werde ein solches Kollektiv auch von außen als marginalisiert wahrgenommen, könne ihm von nicht marginalisierten Personen oder Gruppen Anerkennung gegeben werden – hier liege die Grundlage rechtlicher Anerkennung in den Kämpfen von Kollektiven.[94] Eine solche Anerkennung aufgrund der zugeschriebenen Gruppenidentität als Marginalisierte kann auch Individuen entgegengebracht werden.

Emckes Typologie hilft dabei, die verschiedenen erzählten Positionen der Interviewten zu anderen lgbtiq* Personen und Orten einzuordnen. So kann die Distanzierung von *der* Community und die Abgrenzung mancher Pfarrer zur *Schwulenszene* (5.1.3.2) vor diesem Hintergrund als eine ambivalente Beziehung und Suche nach einem eigenen Handlungsraum gelesen werden: So sehen sich die Einzelnen aufgrund gemeinsam gemachter Erfahrungen der Ausgrenzung und Diskriminierung zwar als Teil der kollektiven Identität LGBTIQ* (im Sinne von Typ II), zugleich aber distanzieren sie sich von Praktiken und Haltungen, die sie nicht teilen möchten. Prinzipiell steht dies nicht im Widerspruch dazu, diese Praktiken und Haltungen anderen der Gruppe zuzugestehen. Die Konfliktsituation und die narrative Abgrenzung kommt vermutlich zustande, weil die Interviewten befürchten, von außen mit diesem Teil der kollektiven Identität identifiziert zu werden, mit dem sie sich selbst nicht identifizieren – weil sie also eine Anerkennung bekommen, die sie nicht möchten.[95] Daher sind kollektive Identitäten immer, aufgrund der individuellen Reflexionsprozesse und der Identifizierungen der in ihnen vereinten Subjekte, in ihrer Heterogenität zu sehen und treten letztlich nur zweckgebunden homogen auf.[96] So sind die Haltungen der Befragten gegenüber der Community Ausdrücke

92 Emcke 2000, 238 (Hervorhebung im Original).

93 Vgl. dazu auch Honneth 2016, 263–264.

94 Vgl. Honneth 2016, 263–264; Emcke 2000, 303–330. Vgl. ebenfalls Butler 2018, 71–72.

95 Zu ungewollter Anerkennung vgl. Emcke 2000, 300.

96 Vgl. Emcke 2000, 341–342 sowie Spivak: funktionaler Essentialismus, Spivak 1988, deutsch: Spivak et al. 2011. Auch innerhalb von Gruppen und unter demselben Begriff (beispielsweise »schwul«) wird um Anerkennungen und Rechte gekämpft.

individueller Reflexionsprozesse.[97] Als Prozesse sind sie immer nur als ein Abbild einer gegenwärtigen Position im gegenwärtigen Kontext zu lesen.[98]

Darüber hinaus ermöglicht die reflektierte Bezugnahme auf die kollektive Identität auch positive Positionierungen. Sie beziehen sich auf den positiven Umgang mit Krisen, als Folge von Ausgrenzung, und auf Solidarität zwischen LGBTIQ*. Von Solidarität innerhalb der Community berichtet zum Beispiel Frau Kentge. Sie erzählt, dass sie sich sogar mit Pfarrer_innen grundsätzlich verbunden fühle, mit denen sie sonst inhaltlich und auch von der Lebensvorstellung nichts gemein habe, »außer« dass sie alle lesbisch oder schwul lebten:

> *Gemeinsamkeit, d, die recht, die, die, die in Verbundenheit auf'ne A-, bestimmte Art und Weise schafft. Ob die mir nun irgendwie ähnlich sind oder ich die eigentlich schnarchig oder nervig oder so finde, aber das ist, äh, ((lacht)) so. »Tach auch!«*[99]

Ausschlüsse und soziale Ausgrenzungen im Amt

Mit einem Beispiel möchte ich das Problem von Ausschlüssen vom Amt, welche mit Konfliktlinien der Anerkennung kollektiver Identitäten zusammenhängen, erläutern. Herr Zechau äußerte eher beiläufig, dass Verheiratete keine besseren Pfarrer seien als Nicht-Verheiratete:

---

97 Als solche bewegen sie sich aber weiterhin im Gesamthorizont der kollektiven Identität und sind somit auch in der Abgrenzung als Re-Inskribierung in jene zu verstehen.

98 Betrachtet man die Stellung intergeschlechtlicher Menschen im Kollektiv LGBTIQ*, wird die Problematik kollektiver Identitäten, die Vielschichtigkeit der Reflexionsprozesse und die Heterogenität der Individuen anschaulich. Klöppel legt in ihrer historischen Forschung dar, dass die Pathologisierungen und Medizingeschichte intergeschlechtlicher Menschen immer auch mit der Beurteilung und Einteilung von Begehrensstrukturen (»Neigungen«) zusammenhingen, da diese in die Pathologisierung und Beurteilung von »Hermaphroditismus« eingeflossen seien. Gerade hier zeige sich also, dass Geschlecht und Begehren nicht eindeutig zu trennen seien. »Aus einer queeren historiografischen Perspektive muss deshalb konsequent der sexuellen und geschlechtlichen Vielfalt quer zu Identitätskategorien Rechnung getragen werden. Und es ist erforderlich, konsequent die Möglichkeit der nicht binären Klassifikation und der Verwobenheit von Geschlecht und Sexualität mitzudenken.« Klöppel 2014, 112.
Zugleich jedoch kämpfen intergeschlechtliche Menschen ebenso wie manche trans Personen verständlicherweise auch – gerade angesichts der Pathologisierungsgeschichte und nicht im Kontrast dazu – um eine Wahrnehmung ihrer Körper (sex) getrennt von ihrem Geschlecht (gender) und ihrem Begehren (desire); nur so sind letztlich individuelle Positionen in ihrer Verschiedenheit möglich. Um jedoch um gesellschaftliche Teilhabe zu kämpfen, müssen sie sich mit anderen zusammentun – und landen dabei in der Zusammenfassung LGBTIQ*. Das ist sinnvoll, weil es eben um eine kollektive Identität durch Marginalisierung aufgrund von Geschlecht – und durch die äußere Zuschreibung auch von Begehren – geht und nicht um eine freiwillig zugeordnete Identität. Zugleich aber werden sie mit dieser Zuordnung oft unsichtbar, etwa wenn LGBTIQ* von außen nur als schwul (relativ dazu sind lesbische und bisexuelle Positionen unsichtbarer) gelesen wird.

99 T1, 16(10-12). Auch Herr Plein, der von sich selbst berichtet, nie Ausgrenzung erlebt zu haben, möchte sich in mancherlei Hinsicht einer ganz bestimmten Szene zuordnen (der seiner Vikariatsstadt), einer anderen (der seines heutigen Wohnortes) nicht. Erst mit einem differenzierten Modell kollektiver Identitäten und verschiedener Anerkennungsprozesse kollektiver Identitäten können diese Heterogenitäten als konstitutiver Teil kollektiver Identifizierung berücksichtigt werden.

> *Ich mache genauso 'ne gute Arbeit wie alle anderen auch //Ja.// die verheiratet sind. Das verheiratet sein qualifiziert ja nicht automatisch dazu //schmunzelt// ein guter Pfarrer zu sein.*[100]

Somit setzt er das Narrativ voraus, demzufolge das Zusammenleben als Paar ein relevanter Teil des Pfarramtes sei, und zweifelt zugleich diese Setzung des (heterosexuellen) Zusammenlebens als relevanten Inhalt und Bewertungsmaßstab für das Pfarramt an. Die Bindung des Pfarramtes an Heirat – und da diese noch vor der Eheöffnung war, an Heterosexualität – erscheint ihm willkürlich. Ebenso beschreibt es Frau Becker:

> *also als Theologin bin ich immer mal FASSUNGSLOS, welches Gewicht unsere Lebensform haben soll, für die Art, wie wir arbeiten. //mhm// Also als Pfarrerin, d(.)d(.) behaupte ich mal, das spielt in praktisch keinem Gespräch irgendeine Rolle, ob ich mit 'ner Frau, 'nem Hund, 'nem Mann oder zehn Kindern zusammenwohne. (.) Sondern es spielt 'ne Rolle, dass ich zuhöre, dass ich wach bin, dass ich, ähm, Sachen aufnehmen und ansprechen kann. Dass ich, ähm, (.) mit biblischen Geschichten, mit Liedern, mit theologischen Grundthemen umgehen kann und die kommunizieren kann. Und es spielt 'ne Rolle, dass Menschen mich als Person authentisch wahrnehmen können.*[101]

Emcke schreibt zur Willkür derartiger Zugangsbeschränkungen, die Formen der sozialen Ausgrenzung darstellen:

> »Solche *Formen der sozialen Ausgrenzung* beruhen darauf, daß für die Ausübung bestimmter Rechte, den Zugang zu bestimmten gesellschaftlichen Bereichen oder zu bestimmten Ressourcen Kriterien aufgestellt werden, die in qualitativer Hinsicht irrelevant sind. Mit irrelevant ist gemeint, daß die Verweigerung des Zugangs oder Anspruchs aufgrund dieser Kriterien willkürlich ist.«[102]

Der Ausschluss von kirchlichen Ämtern wurde und wird aber zum Teil als berechtigt dargestellt und nicht als Willkür angesehen. So wurde in den 80er Jahren, zu der Zeit, in der Herr Zechau die Ordination erlangen wollte, in den Ordinationsregelungen der EKiR noch ausgeführt, dass die geschlechtliche Orientierung für den Zugang zum Pfarramt durchaus theologisch relevant sei – und damit eine qualitative Wertung eingebracht. Der beiläufige Satz von Herrn Zechau über seine heterosexuellen Kollegen illustriert somit anschaulich einen massiven Konflikt zwischen ihm als einzelnem Pfarrer, seiner persönlichen Theologie, der landeskirchlichen Theologie, geltendem Kirchenrecht – und sogar dem Staatsrecht. Die Übernahme des erneuerten Pfarrdienstgesetzes durch einzelne Gliedkirchen ab 2010 lässt sich dahingehend lesen, dass zwar das familiäre Zusammenleben weiterhin als für das Pfarramt qualitativ relevant gilt (ansonsten könnte der § 39 gänzlich entfallen), dass es aber nach inhaltlichen Maßstäben und nicht anhand der Orientierung geregelt werden soll.[103]

---

100 T3, 2(21-23).

101 T10, 28(1-8).

102 Emcke 2000, 296–297 (Hervorhebung im Original).

103 Vgl. dazu auch Stoellger 2016, 137–140.

Somit ist die Anerkennung von Pfarrpersonen immer davon abhängig, ob die jeweiligen Wertesysteme sich auf ähnliche Relevanzsetzungen einigen können. Pastoraltheologische Entwürfe und kirchliche Regelungen setzen an dieser Stelle einen Rahmen und vermitteln derart Anerkennung oder Missachtung.[104] Theologie trägt in der Folge durch die dargestellten Anerkennungsprozesse immer auch zur Identitätsbildung der gegenwärtigen Amtsanwärter_innen bei. Ich komme zur Veranschaulichung noch einmal auf die Prozesse der Anerkennung kollektiver Identität zurück. Ich schließe mich Emckes Sicht an, der zufolge

> »ganze *Sorten* von Eigenschaften oder Lebensweisen (nämlich sexuelle Orientierung), die für die betroffenen Personen selbst noch gar nicht einmal identitär entscheidend sein müssen, als relevante Hinsicht der Unterscheidung und der Ungleichbehandlung eingezogen werden können und erst daraufhin diese Merkmale oder Eigenschaften für die betroffenen Personen zu einem identitär-relevanten Kriterium werden.«[105]

An den Ausschlüssen wird deutlich, dass der beschriebene Konflikt zwischen Amt und Person auch ein Konflikt um die Deutungshoheit über die Inhalte des Pfarramtes ist. Wenn es nämlich als inhaltlich relevant gilt, ein bestimmtes Lebensmodell zu leben oder sich auf eine bestimmte Art zu identifizieren, so wird dies zu einem Inhalt des Amtes.

Dabei spielen auch Sichtbarkeiten in der Theologie eine Rolle, also die Frage, an wen bei Regelungen überhaupt gedacht wird. Welche Menschen und Identifizierungen finden theologische Beachtung – und welche werden auch durch die Theologie aus der allgemeinen Wahrnehmung »herausgeschrieben«? Auf diesen Sachverhalt hat aus queerer Perspektive ganz besonders Althaus-Reid aufmerksam gemacht.[106] Theologische Überlegungen finden auch über den Weg der Ordinationsregelungen Ausdruck und prägen vor diesem Hintergrund die Identifizierung der Pfarrer_innen. Da diese wiederum die Kirche und ihre Verkündigung prägen, zeigt sich hier exemplarisch, wie sich theologische Wissenschaft auch im konkreten Leben und Identifizierungsprozessen von Nicht-Theolog_innen wiederfindet.

Vertrauen: Anerkennung im Rahmen geteilter Wertsysteme

In der Interviewauswertung zeigte sich, dass reziproke Anerkennung, welche sich im Zusammenspiel von Vertrauen und Handlungsspielräumen ausdrückt, zur subjektiven Wahrnehmung, eine »gute« Pfarrperson zu sein, führt.[107] Nun ist es nicht nur in Bezug auf die Handlungsfähigkeit und die jeweilige pastorale Arbeit von Interesse, wann Pfarrpersonen sich als selbstwirksam erleben und sich selbst »gut« bewerten; sondern darüber hinaus zeigt Hermelink in seiner Erörterung zur Frage der Qualitätssicherung

104 Vgl. Honneth 2016, 221–223.

105 Emcke 2000, 299 (Hervorhebung im Original).

106 Althaus-Reid 2000.

107 Code »*Ich bin ein guter Pfarrer*«: T3, 2(21-23); T5, 40(13-14); T6, 11(19); T10, 10(19)–11(8); T10, 28(1-10); T12, 23(11-20).

des Pfarramtes auf, dass eine Bewertung als »gute« Pfarrperson immer auch mit einer Bewertung der gesamten Person einhergehe.[108]

> »Die protestantische Unterscheidung von Person und Werk, die schon ›coram Deo‹ schwer fällt, ist ›coram hominibus‹ noch viel schwieriger, erst recht bei einem so stark mit der Person verbundenen Beruf wie dem der Pfarrerin. Vor allem damit dürfte die allergische Reaktion auf den Begriff ›Qualität‹ wohl zu erklären sein: Wenn nach der Qualität pastoraler, überhaupt kirchlicher Arbeit gefragt wird, dann kommt eben nicht nur die Qualität einzelner Vollzüge in den Blick, und auch nicht nur die Qualität eines organisatorischen Zusammenhangs – von der Qualität der ›gemeindlichen Arbeit‹ zu sprechen, wäre wahrscheinlich nicht so konfliktträchtig. Vielmehr wird hier auch und wesentlich die Person beurteilt, die sich Erfolg und Wirkung, die sich Qualität zuschreiben kann: ›Ich bin etwas‹ – oder eben nicht(s).«[109]

Die befragten Pfarrpersonen haben sich nicht allein aufgrund seelsorgerlicher Kompetenzen als gute Seelsorgende oder wegen homiletischer Kenntnisse als gute Predigende geschildert, sondern vielfach vor allem aufgrund ihrer Persönlichkeit und ihrer Erfahrungen, die sie einbringen. Mit Honneths Wortwahl kann hier von den »Eigenschaften und Fähigkeiten« der Einzelnen gesprochen werden. Anerkennung wird der betreffenden Person dann nicht als Teil eines Standes und wegen einer entsprechenden Ausbildung – Geistliche, Theolog_in – zuteil, sondern gerade weil sie sich auf besondere Weise hervortut.[110] Es zeichnet sich in den Interviews also ein Amtsverständnis ab, das vor allem der individuellen Person Raum gibt. Das heißt, wenn Pfarrer_innen beschreiben, dass sie sich selbst als *gut* erleben und wirkmächtig empfinden, geht dieser Selbsteinschätzung vermutlich eine intersubjektive Interaktion wertschätzender Anerkennung voraus.[111]

Wie gezeigt kann die Pfarrperson durch die Trennung von rechtlicher und wertschätzender Anerkennung als einzelnes Subjekt anerkannt werden und nicht nur als Vertreter_in einer Gruppe. Wenn zum Beispiel Schwulsein dienstrechtlich irrelevant ist oder zumindest nicht negativ bedacht wird, und wenn die Wertschätzung als Teil der kollektiven Identität gegeben wird, kann der schwule Pfarrer mit seinen individuellen Handlungen – und nicht nur als Vertreter einer Gruppe – gesehen werden.

Dementsprechend ist auch das Vertrauen in die Struktur des Amtes multidirektional.[112] Von Seiten der Gemeinde wird in die konkrete Kompetenz der Amtsträger_innen

---

108 Letztlich muss bei der Frage nach der Qualität das gesamte Amt – also sowohl die Person als auch der Hintergrund der Institution des kirchlichen Amtes – einbezogen werden. Hermelink 2014a, 194.

109 Hermelink 2014a, 194.

110 Honneth 2016, 183.

111 Ein solches im Voraus gegebenes Vertrauen könnte auch ein Korrektiv bieten für die von Klessmann zu Recht kritisierte Überforderung, die bereits im Studium beginne, da den Kandidat_innen von Anfang an der Weg in eine bestimmte Existenzform vorgegeben werde. Vgl. Klessmann 2001c, 14.

112 Das Vertrauen in die Pfarrperson korrespondiert mit Entwürfen, die vorrangig auf Kompetenzorientierung und Professionalität im Pfarrberuf abzielen.

vertraut sowie in die Kompetenz höherer Instanzen der Kirchenleitung, die die Ordination verantworten, die Ausbildung regeln und die Kompetenz der Amtsträger_innen prüfen. Die Kirchenleitung vor Ort vertraut darauf, dass die Pfarrperson ihr Examen und ihre Ordination zu Recht erlangt hat. Die Pfarrperson selbst vertraut darauf, dass sie ein Amt ausübt, in dem sie geschult und kompetent ist und in welches sie ordiniert wurde.[113] Alle Beteiligten vertrauen darüber hinaus auf die Geistkraft Gottes angesichts dessen, dass die Botschaft des Wortes letztlich unverfügbar bleibt und nicht erwirkt werden kann.

In der Forschungsliteratur wird hervorgehoben, dass Vertrauen in Pfarrer_innen häufig an das Wissen um die privaten Lebensverhältnisse der Pfarrpersonen gebunden sei.[114] Vorrangig die Ehe liegt hier als geteiltes Wertesystem zugrunde, auf dem nach dem Muster der Solidarität reziproke Anerkennung geschieht.[115] Das entgegengebrachte Vertrauen fußt an dieser Stelle auf der Annahme eines geteilten Wertesystems aufgrund eines bekannten Lebensmodells.[116] Die Kontingenz des Vertrauens ins Pfarramt wird hier noch einmal deutlich – schließlich hat die Ehe bei Weitem nicht mehr dieselbe Bedeutung für die Beurteilung sittlichen Zusammenlebens wie vor 50 Jahren.[117] Nun basiert das geschilderte Vertrauen kirchenferner lgbtiq* Personen ebenso auf der Annahme geteilter Werte sowie auf der Vermutung ähnlicher Erfahrungshorizonte. Die Heterogenität unter lgbtiq* Personen kann dabei vorerst vernachlässigt werden – die vermuteten Werthorizonte und die Einordnung in die kollektive Identität und erwartete Solidarität genügen als erste Vertrauensgrundlage. Mitunter zeigt sich in den Schilderungen der Befragten sogar die Annahme, dass von ihnen erwartet werde, eine höhere Loyalität zur lgbtiq* Community als zur Kirche zu haben.[118]

6.2.2 Authentizität

Beim Systematisieren und In-Beziehung-Setzen der Kategorien (Selektives Codieren) wurde deutlich, dass im Erlangen eines Selbstverhältnisses durch Anerkennung letzt-

113 Diese Formen des Vertrauens in das Amt hat besonders Karle mit ihrem professionstheoretischen Ansatz ausführlich und hilfreich bearbeitet; Karle 2001.

114 Hildenbrand 2016, 232. Ebenso Klessmann: Kirchenmitglieder erwarteten bei »ihren« Pfarrer_innen eine vorbildliche private Lebensführung; Klessmann 2012, 98.

115 Dass dies allerdings nicht durch die äußere Form, sondern mittels innerer Übereinkünfte geregelt werden müsse, zeigt Spilling-Nöker auf. »Hier stellt sich erneut die Frage, weshalb nicht Freiwilligkeit, Liebe, Vertrauen, dauerhafte Verbindlichkeit, Gewaltfreiheit und wechselseitige Verantwortlichkeit zum Leitbild erklärt werden, das homosexuell lebende kirchliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter doch ausdrücklich bejahen, wenn sie eine Lebensgemeinschaft nach dem LPartG eingegangen sind oder eingehen wollen. Die Tatsache, dass Ehebruch, Gewalt, Machtausübung, Gleichgültigkeit etc. erfahrungsgemäß auch in Pfarrehen vorkommen, zeigt, dass das Leitbild Ehe kein Garant für die eigentlich wesentliche Vorbildfunktion ist.« Spilling-Nöker 2006, 162.

116 Dies wird auch bei Karle deutlich, die die Mitgliedschaft in der Organisation Kirche als eine Verhaltenserwartungen stabilisierende Gemeinsamkeit sieht; Karle 2001, 45.

117 Vgl. Honneth 2016, 310; Honneth 2018, 222–223 sowie in Bezug auf das PfDG Hermelink 2014d, 206.

118 Dies ließe sich etwa in Studien zu anderen Ausgrenzungserfahrungen wie Rassismus und Ableismus intersektional weiterverfolgen.

lich auch häufig ein Gefühl der Stimmigkeit angestrebt wurde.[119] Im Folgenden möchte ich der Frage nachgehen, wie hierfür der Begriff der Authentizität genutzt werden kann und welche Implikationen damit verbunden sind.

Als Einstieg erörtere ich Authentizitätswünsche als ein Symptom der Aushandlungsprozesse im Pfarramt vor dem Hintergrund der dargestellten Anerkennungstheorien (Kap. 6.2.2.1). Anschließend stelle ich Charles Taylors Ausführungen der »Ethics of Authenticity« vor (Kap. 6.2.2.2), um vor dem Hintergrund eines derartigen Authentizitätsverständnisses auf die Empirie zu blicken (Kap. 6.2.2.3). Auf das Gefühl, sich als mit sich selbst im Reinen zu erleben und in der Folge eine aufgerichtete Haltung zu verkörpern, werde ich in Kapitel 6.3 erneut zu sprechen kommen.[120]

6.2.2.1 Authentizitätswünsche: Aushandlung von Nähe und Distanz

Den Pfarrer_innen, in deren Erzählungen gegenseitige Anerkennung und Vertrauen im Zentrum stehen, scheint die Aushandlung von Nähe und Distanz in der Tendenz sehr viel besser zu gelingen als jenen, die von viel erfahrener Missachtung zu berichten hatten. Zugleich war in vielen Erzählungen wiederholt von einer Spannung zu hören: Auf der einen Seite wurde erzählt, dass das Zeigen öffentlicher Zuneigung, wie Händehalten, vermieden werde, auf der anderen Seite wurde der Wunsch geäußert, sich nicht zu verstellen sowie mit der Gemeinde zu »leben«, wozu jene die ganze Person kennen müsse.[121] Mit dieser Unverstelltheit oder Ganzheit könnte Authentizität gemeint sein. Jedoch scheint es in vielen Fällen dort, wo die Pfarrpersonen darüber sprechen, dass sie gesehen werden wollen, dass sie sie selbst sein, sich nicht verstellen oder verstecken wollen, vorrangig um Anerkennung zu gehen und erst zweitrangig um ein Gefühl von Authentizität. Anerkennung ist dabei wie oben dargestellt als notwendige Voraussetzung für Handlungsfähigkeit zu verstehen. Daher ist dieser Wunsch, sie selbst zu sein, sich nicht verstellen zu müssen, keine Bagatelle, sondern sagt etwas über das grundlegende Amtsverständnis der Befragten aus. So zeigt sich, dass einige sich erst dann als handlungsfähig darstellen, wenn sie ein Gefühl von Unverstelltheit – oft einhergehend mit der Benennung von Stimmigkeit – erlangt haben; zugleich ist Handlungsfähigkeit unabdingbar für die Ausübung des Pfarrberufs.

In den autobiografischen Narrativen tritt ein deutlicher Zusammenhang zwischen Authentizität, Identifizierung und Handlungsfähigkeit zutage: Die einzelnen Pfarrpersonen beschreiben sich dann als mit sich im Reinen und benennen Gefühle wie »angekommen« und »richtig fühlen«, wenn sie über Situationen sprechen, in denen sie das Gefühl hatten, sich zu identifizieren und viel Handlungsspielraum zu haben. Herr Thomas beendet seine Stegreiferzählung, nachdem er Konflikte und Krisen geschildert hatte, mit diesem Terminus:

---

119 Strauss und Corbin 2010, 94.

120 Vgl. Bieler und Gutmann 2008, 91; Bieler 2014, 21.

121 Herr Werner zum Beispiel reflektiert diese Spannung ganz konkret; er spricht von einer ihm fehlenden Kohärenz von »Rolle und Person« bzw. seiner schwulen und seiner beruflichen Identität: T7, 5(22). Vgl. Kap. 5.1.3.4.

Ähm, ja und bin dann seit […] bin ich jetzt hier Krankenhauspfarrer. (.) und da kann man sagen, angekommen.[122]

Authentizität wird also dann thematisiert – oder, in abgeschwächter Form, zumindest nicht als fehlend problematisiert –, wenn gelungene Anerkennung zu Handlungsspielräumen führt.[123] In der Konsequenz kann sich ein Gefühl der Authentizität kaum einstellen, solange noch um Anerkennung gerungen werden muss.

Aufgrund dieser Zusammenhänge folgt dem Themenkomplex Anerkennung hier die Kategorie Authentizität.[124] Authentizität ist jedoch nicht im Sinne einer Abgeschlossenheit zu verstehen, sondern wird von mir ambivalent als Bedingung und Folge der Möglichkeiten von Identifizierung verstanden.[125] Jede andere Vorstellung von Authentizität, im Sinne von Ganzheit, würde eine zu enge Vorstellung der Machbarkeit eigener Identität beinhalten, die auch ein falsches Verständnis von Kohärenz beinhalten würde, wie Henning Luther sehr treffend ausführte:

> »Problematisch erscheint der Identitätsgedanke in dem Moment, in dem er nicht mehr kritisch-regulativ gebraucht wird, sondern zum normativen Leitbild erreichbarer (oder herzustellender) Identität wird und sich mit dem Begriff der Ich-Identität Vorstellungen von Ganzheit, Vollständigkeit sowie von Kontinuität und Dauerhaftigkeit verbinden.«[126]

Daher möchte ich in meinen Ausführungen auch immer ein Verständnis von Fragmentarität wachhalten, auf welches ich im Anschluss zurückkommen werde (Kap. 6.3 und 7.3).[127] Authentizität ist dabei auch als etwas Produziertes zu verstehen oder im Anschluss an Goffman als »Spiel«; so schreibt Schroth: »Authentizität lässt sich also in gewissem Sinn als eine Art Spiel auf der beschriebenen Schwelle zwischen öffentlicher Amtsrolle und privater Person verstehen.«[128] Ferner hält ein solches Verständnis das Risiko präsent und wehrt der Vorstellung, dass zum Beispiel durch ein Coming-

122 T2, 5(2). Vgl. Kap. 5.1.1.7. Ähnlich: T1, 11(15.28-29); T6, 13(35)–14(3).

123 Vgl. zum Zusammenhang von Handlungsfähigkeit und Anerkennung Bedorf 2010, 187.

124 Andersherum fordert die Beschäftigung mit Authentizität als Betrachtung von Identitätskonstruktionen häufig eine Beschäftigung mit Anerkennungsprozessen. Vgl. Taylor 2003, 46. Für eine ausführliche Diskussion der Aufnahme des Konzeptes Authentizität in der Praktischen Theologie vgl. Wiesinger 2019.

125 Dies entspricht der von Henning Luther beschriebenen, auf die Zukunft orientierten, kommunikativ in der Gegenwart verankerten und sich erinnernden fragmentarischen Ich-Identität. Luther 1992a, 168–169.
Auch aufgrund der von Bedorf aufgezeigten Mechanismen der Verkennung bleibt das authentische Selbst, dem Anerkennung entgegengebracht werden kann, letztlich eine Fiktion – dennoch scheint das Streben nach Authentizitätsempfinden leitend für Gefühle von Selbstwirksamkeit und Handlungsfähigkeit.

126 Luther 1992a, 168.

127 »Blickt man jedoch auf menschliches Leben insgesamt, d.h. sowohl in seiner zeitlichen Erstreckung als auch in seiner inhaltlichen Breite, so scheint mir einzig der Begriff des Fragments als angemessene Beschreibung legitim.« Luther 1992a, 168.

128 Schroth 2020, 565. Vgl. Goffman 2009.

out Authentizität erlangt werden könne oder müsse.[129] Ein verengtes Verständnis von machbarer Authentizität birgt die Gefahr, in einer Geständniskultur zu verharren.[130]

6.2.2.2 The Ethics of Authenticity

In seinen Ausführungen »The Ethics of Authenticity« arbeitet Taylor heraus, dass an die Stelle eines Gesellschaftsvertrags, wie er in der Sozialphilosophie häufig vertreten werde, eine Art Vertrag der Einzelnen mit sich selbst getreten sei. Er sieht darin eine Logik der Innerlichkeit, die fordere, dass jede Einzelperson das wahrhaft eigene Selbst verwirkliche – welches sie zuvor entsprechend gesucht und gefunden habe.[131] Werde dies zum Richtwert, so müsse die Suche nach dem Selbst und dessen Verwirklichung zum obersten gesellschaftlichen wie individuellen Ziel werden.[132] Das Problem, auf Anerkennung angewiesen zu sein, entstehe demnach erst, wenn Identität im Paradigma der Authentizität als Verfolgung innerer Ziele – Selbstfindung und Selbstverwirklichung – verstanden werde und wenn diese Anschauung verinnerlicht worden sei. Der Gegensatz zu einem solchen Verständnis von Identität als Verfolgung innerer Ziele ist ein Verständnis von Identität als etwas, das sich aus äußeren Gegebenheiten ergibt, etwa bei einem Beruf, der aus Tradition, nicht aus Selbstverwirklichungsgründen erlernt wird.[133] Identität als Inneres könne letztlich nur im Dialog mit Anderen entstehen.[134] Die eigene Identi-

---

129 Vgl. Butler 2006, 196: Das Coming-out kann als Handlung das, was es zu beschreiben versucht, nicht gänzlich konstruieren. Vgl. auch Wirth 2021a, 184–188. Wirth diskutiert den Imperativ des »truth-telling«, der zwar beim Coming-out immer die Reaktion der Anerkennung – und somit das Gelingen und Voranschreiten sozialer Interaktionen – ermögliche, als Imperativ aber zugleich auf der einen Seite die Verantwortung verlagere und zum anderen nicht offenlasse, dass es keine Pflicht auf Wahrheit gäbe.

130 Vgl. Foucault 1991, 24. Foucault wies darauf hin, dass das Geständnis zur Technik der »Wahrheitsproduktion« geworden sei und sich kulturelles Leben entsprechend gliedere; Foucault 1991, 62.

131 Taylor schreibt: »There is a certain way of being human that is my way. I am called upon to live my life in this way, and not in imitation of anyone else's. But this gives a new importance to being true to myself. If I am not, I miss the point of my life, I miss what being human is for me. […] Being true to myself means being true to my own originality, and that is something only I can articulate and discover. In articulating it, I am also defining myself. I am realizing a potentiality that is properly my own. This is the background understanding to the modern ideal of authenticity, and to the goals of self-fulfilment or self-realization in which it is usually couched. This is the background that gives moral force to the culture of authenticity, including its most degraded, absurd, or trivialized forms. It is what gives sense to the idea of ›doing your own thing‹ or ›finding your own fulfilment.‹« Taylor 2003, 28–29.

132 Zur Kritik unter anderem von Foucault, dass dieses Modell den Kern des Selbst »wie eine feststellbare Tatsache behandle«, vgl. die Entgegnungen Menkes. Dieser fasst zusammen: »Die Ethik der Authentizität bezieht sich auf das Verhältnis des Selbst *zu* einer sozialen Welt, genauer: zu den Normen und Regeln, die eine soziale Welt ausmachen.« Menke 2011, 227 (Hervorhebung im Original).

133 Menke weist darauf hin, dass Selbstverwirklichung in dieser Taylor'schen Konstruktion nur im normativen Raum existiere, die Normativität selbst gebe es nur subjektiv. »Die Norm existiert nicht vor, sondern in ihrer Anwendung; ihre Wirklichkeit ist ihre Verwirklichung. […] In diesem Sinne ist Verwirklichung der Norm ihre *Selbst*verwirklichung.« (Hervorhebung im Original) Menke 2011, 229.

134 Taylor 2003, 35. Ähnlich auch Luther 1992a, 169.

tät sei somit abhängig von der Anerkennung der Anderen, insofern sich das Individuum dafür selbst entdecken müsse, was wiederum nur in der Differenz geschehen könne.[135] Hier geht Taylor einen ähnlichen Weg wie die Vertreter_innen der vorgestellten Anerkennungstheorien. Er bringt aber darüber hinaus noch den Aspekt der »Werte« mit ein. Der Identitätsfindungsprozess des Subjekts erfolge, entsprechend der notwendigen Anerkennung durch Andere und in der Differenz zu Anderen, vor einem gesellschaftlichen »horizon of significance«: Nicht jede Identifizierung werde für das einzelne Individuum relevant und benötige Anerkennung.[136] Der Gefahr einer individualistischen Authentizitätsvorstellung – dass die Erfüllung der eigenen Selbstverwirklichung als Gebrauch der Freiheit zum obersten Ziel werde – setzt Taylor entgegen, dass Selbstverwirklichung zugleich zu einer reicheren Existenz führe. Pluralität sei zwar kein Wert an sich, führe aber im besten Fall zu kulturellen Weiterentwicklungen.[137]

Taylor verbindet schließlich die Idee der »Selbstentdeckung«, die die Basis der Authentizitätsbestrebungen darstelle, mit der Kunst. Basierend auf der Annahme, dass *Selbstentdeckung, ποίησις*, ein aktives, kreatives Schaffen benötige, stellt er beide in einen gemeinsamen Deutungshorizont.[138] Authentizität als Neuschaffung sei daher auch immer vor dem Hintergrund der Nonkonformität zu sehen und als Revolte gegen Konventionen.[139]

Des Weiteren beschreibt Taylor Liebesbeziehungen als den Ausdruck schlechthin für eine als nach innen gerichtet verstandene Identitätsfindung. Erst durch die historischen Veränderungen des *inner turns* werde Anerkennung für Begehrensmuster und Liebesbeziehungen überhaupt relevant.[140] Die erst im 19. Jahrhundert entstandene Vorstellung

---

135 »My discovering my identity doesn't mean that I work it out in isolation but that I negotiate it through dialogue, partly overt, partly internalized, with others. That is why the development of an ideal of inwardly generated identity gives a new and crucial importance to recognition. My own identity crucially depends on my dialogical relations with others. The point is not that this dependence on others arose with the age of authenticity. A form of dependence was always there. The socially derived identity was by its very nature dependent on society. But in the earlier age recognition never arose as a problem. Social recognition was built in to the socially derived identity from the very fact that it was based on social categories everyone took for granted. The thing about inwardly derived, personal, original identity is that it doesn't enjoy this recognition a priori. It has to win it through exchange, and it can fail. What has come about with the modern age is not the need for recognition but the conditions in which this can fail. And that is why the need is now acknowledged for the first time. In premodern times, people didn't speak of ›identity‹ and ›recognition‹, not because people didn't have (what we call) identities or because these didn't depend on recognition, but rather because these were then too unproblematic to be thematized as such.« Taylor 2003, 47–48.

136 Taylor 2003, 52.

137 Taylor 2003, 74. Butler spricht im Kontext der Selbsterfüllung von Lebbarkeit als Produkt der Anerkennung; Butler 2018, 85. Zu dem Schluss, dass Selbsterfüllung zu Weiterentwicklungen führe, kommt im Kontext des Pfarramts auch Klessmann, der den Begriff der Pluralität daher auch für Kirche und Pfarramt als leitend ansieht. Vgl. Klessmann 2012, 62–63.

138 Taylor 2003, 62.

139 Taylor 2003, 65.

140 »Love relationships are not important just because of the general emphasis in modern culture on the fulfilments of ordinary life. They are also crucial because they are the crucibles of inwardly generated identity.« Taylor 2003, 49.

von Innerlichkeit verbindet sich nun mit Idealen der romantischen Liebe.[141] Die Vorstellung von Liebe wiederum, so möchte ich ergänzen, verbindet sich mit der ebenfalls im 19. Jahrhundert von außen erfolgten Benennung und Kategorisierung der »Homosexualität«.[142] Im Hinblick auf das protestantische Pfarrverständnis – und darin den Umgang mit Fragen des privaten Zusammenlebens – scheint mir diese Verknüpfung von Identitätskonstruktionen und Vorstellungen romantischer Liebe als Selbstentdeckung von hoher Relevanz. So ist anzunehmen, dass sich in Amtsbildern und damit den Vorstellungen des Beziehungslebens von Pfarrpersonen ein Beziehungsideal zeigt, das seinen Ursprung im 19. Jahrhundert hat und von einer bestimmten Form der Liebe und Zweisamkeit – monogam, heterosexuell, romantisch, auf Fortpflanzung angelegt, in ökonomischer Abhängigkeit – ausgeht.[143] Dieses Ideal prägt sowohl das Selbstverständnis der einzelnen Personen in einer Beziehung, da Liebe und Beziehung individualistisch zugespitzt werden, als auch die Rollenverteilung in Beziehungen und die damit einhergehenden Konstruktionen von Geschlecht.[144] Diese Verknüpfung von individueller Identität und Beziehung zeigt sich recht simpel daran, dass die lesbischen Interviewpartner_innen unsicher waren, wie sie sich outen konnten, ohne eine feste Partnerin zu haben, sowie daran, dass das Ideal selbst in den meisten Interviews angesprochen und problematisiert wurde.

Die Ideale des 19. Jahrhunderts nehmen in Form von Liebesbeziehungs- und Ehevorstellungen, die vorrangig ins Individuum verlagert werden, auch Einfluss auf das Amtsverständnis: etwa wenn Beziehungsgestaltung grundsätzlich als eine individuelle, emotionsbegründete, aber immer freie Entscheidung wahrgenommen wird – und nicht als auch Zwängen (zum Beispiel ökonomischer Natur) und rein rationalen Überlegungen unterworfen.[145] Es wäre sicherlich aufschlussreich, weitere Forschungen zu diesem Komplex anzustellen, da die Vorstellungen von Beziehungen auch das Verständnis des Amtes prägen.[146] Dies zeigte sich sehr deutlich bei den Diskussionen um die Zulassung von Frauen und später Lesben und Schwulen in den Pfarrdienst und um die Rolle der »Pfarrfrau«.[147]

---

141 Beck und Beck-Gernsheim 1990, 69.

142 »Der Homosexuelle des 19. Jahrhunderts ist zu einer Persönlichkeit geworden.« Foucault 1991, 47. Zum Begriff der Homosexualität: Harasta 2016, 134.

143 Die Ursprünge dieses Verständnisses sieht Karle bereits im reformatorischen Eheverständnis angelegt. Vgl. Karle 2014, 193–211.

144 Zur Entstehung des personenbezogenen Verständnisses von Liebesbeziehungen vgl. Beck und Beck-Gernsheim 1990, 66–73 sowie zum Einfluss auf die Geschlechterverhältnisse in heterosexuellen Partnerschaften vgl. Beck und Beck-Gernsheim 1990, 43–56. Zur Wirtschaftsgemeinschaft der Ehe und den Auswirkungen auf das klassische Mutterbild vgl. Vinken 2001, 80–90. Zur Kritik an dieser Wirtschaftseinheit als »christliche[m] Wert«: Josuttis 1994, 58.

145 Zum Zusammenhang von Ehevorstellungen und patriarchalen Werten im Christentum vgl. Radford Ruether 2001.

146 Vgl. Harasta 2016, 80.

147 Vgl. Spilling-Nöker 2006, 162; Riemann 2015, 158–172; Enzner-Probst 1995, 127–167. Interessant ist an dieser Stelle, dass die Interviewpartnerinnen von Enzner-Probst die fehlenden Rollenmodelle für Pfarrmänner beklagen, die Übertragbarkeit der typischen Arbeitsfelder der Pfarrfrau auf den Pfarrmann ist offenbar nicht vorstellbar. In meinen eigenen Interviews sprechen durchaus einige von ihren Partner_innen als »Pfarrfrau« oder als »Pfarrmann« – zum Teil auch vom schwu-

6.2.2.3 Authentizität in den Interviews

Ich argumentiere im Folgenden, dass LGBTIQ* und Pfarramt möglicherweise als zwei Identifizierungen empfunden werden, die in Konkurrenz zueinander stehen, und dass eine gegenseitige Ergänzung deshalb keine Erwähnung findet (*Konkurrenz der Selbstverwirklichungen*). Daran anschließend arbeite ich heraus, wie sich Amtsbild und Identitätskonstruktionen als Modi der Selbsterkenntnis vermengen und ergänzen, dies vor dem Hintergrund von Anerkennungstheorien und des dargestellten Authentizitätsverständnisses; dafür richte ich den Blick auf die Schilderungen der »Gestaltungsfreiheit« im Pfarrberuf in den Interviews (*Gestaltungsfreiheit als Basis des Amtsverständnisses*).

Konkurrenz der Selbstverwirklichungen

Im Falle von LGBTIQ* und Pfarramt konkurrieren nun, so meine These, zwei Formen der von Taylor beobachteten »Selbstverwirklichung«. Zunächst erscheint das Ringen um Anerkennung und Handlungsfreiheiten mittels gezielter Strategien in den Erzählungen vorrangig wie ein Ringen um die kreative Freiheit im Pfarramt. Denn wie dargelegt schützen die Regularien und Normen zwar einerseits das Amt und ermöglichen gegenseitiges Vertrauen, andererseits schränken sie es aber auch deutlich ein, wenn sie zu eng gefasst sind oder Gesetze als scheinbar naturgegeben übernommen werden.[148] Geht man nun davon aus, dass die individuelle Gestaltung des Amtes gerade seine Nonkonformität bedingt (s.u.), dann ist das Dilemma der gewünschten und erwarteten Authentizität bereits im Amtsverständnis angelegt.

Das Thema der Selbstentdeckung und -verwirklichung lässt sich gut im Topos der Berufung finden. Den Pfarrberuf zu ergreifen erscheint in den Interviewerzählungen, die von einem Ruf Gottes sprechen, als eine Art Erfüllung einer inneren Bewusstwerdung. Der Beruf wird weder als Folge einer ständischen Erbreihenfolge beschrieben, noch wird die göttliche Berufung als rein von außen kommend geschildert. Herr Zechau zum Beispiel berichtet davon, dass er in dem Moment gewusst habe, dass Gott ihn zum Pfarrer berufe, als er eines Tages in der Tageslosung gelesen habe.[149] Auch das Gottesbild wird in seiner Narration dieser Bewusstwerdung also nach innen verlagert. Bei denjenigen, die nicht von einem göttlichen Ruf, sondern ihrem Interesse berichten, folgen die Erzählungen über die Berufswahl häufig einem für moderne Berufsbiografien nicht unüblichen Narrativ der Selbstverwirklichung. Die Berufung wird letztlich zu einer Be-

---

len Partner als »Pfarrfrau«, womit sie mit dem Erwartungshorizont des Pfarrhaushaltes sowie Geschlechterrollen spielen.

148 Anselm spricht daher von der Relevanz des »Common Sense« in der ethischen Urteilsfindung. Er kritisiert, dass durch überhöhte Forderungen und eine destruktive Moralisierung der kontingente Charakter des Common Sense, der die Grundlage der Anerkennungsordnung sei, nicht erkannt werde; Anselm 2014, 85. Ähnlich fasst es Honneth, der in seiner Betrachtung der Hegel'schen Theorie von einer kontingenten »Anerkennungsordnung« spricht. Die Kontingenz schütze vor Absolutheit. Er warnt daher vor der Gefahr der »›Naturalisierung‹ an sich kontingenter Verhaltenszüge«, die er insbesondere in der ritualisierten Reproduktion von Ämtern gegeben sehe; Honneth 2018, 223–224.

149 T3, 1(22-24).

stätigung des inneren Findungsprozesses. Hier zeigt sich ein Anerkennungsprozess im Taylor'schen Sinne.[150]

Nun zählen, vor dem »horizon of significance« unserer Gesellschaft, Sexualität und Geschlechtsidentität ebenso wie das Pfarramt als Beruf oder Berufung zu wichtigen Bereichen des »Authentischen«: Bereiche, die der These Taylors zufolge entdeckt und zur Entstehung einer kontingenten Identität – als Bedingung von Handlungsfähigkeit – verwirklicht werden müssten. Angesichts dessen geraten beide, Pfarrberuf und Geschlechtsidentität/Begehren, in eine fast konkurrierende Position zueinander. Neben den verschiedenen kollektiven Identifizierungen konkurrieren hier zudem zwei Selbstverständnisse, die beide auch einen hohen gesetzlichen Schutz beanspruchen.[151] Aus diesem Grund kommt es zu den dargestellten Konfliktsituationen für lgbtiq* Pfarrer_innen: etwa wenn in pastoraltheologischer Literatur, in der Gemeinde oder durch die Kirchenleitung in Frage gestellt wird, dass es überlebensrelevant für die betreffende Person ist, ihre lgbtiq* Identifizierung offen und deutlich zu leben und sich diesbezüglich selbst zu verwirklichen, oder wenn die vor diesem Hintergrund gesetzten Prioritäten der betreffenden Person kritisiert werden und der Bereich der privaten Selbstverwirklichung als etwas angesehen wird, das dem Amt grundsätzlich unterzuordnen sei.

Ich gehe davon aus, dass das Ergreifen des Pfarrberufs, ob nun aus innerer Berufung oder Interesse, immer auch eine Form der Selbsterfüllung darstellt, also eine kreative ποίησις, die auf die Selbstentdeckung folgt.[152] Deshalb zeigt sich an der Frage der Selbstverwirklichung symptomatisch, warum der Bereich der Authentizität so stark umkämpft ist. Denn zum einen scheint die Ermöglichung des Pfarramtes notwendig für die eigene Selbstverwirklichung und damit Identifizierung, zum anderen scheint es ebenso notwendig, lgbtiq* zu leben. Die eigene Sexualität und das eigene Geschlecht bilden dann nicht nur das Private, sondern einen entscheidenden Teil des Pfarramtes.[153]

---

150 Taylor 2003, 47–48. Der Kritik, dass Taylor zu einer Essentialisierung von Selbstverwirklichung beitrage, entgegnet Menke, dass Taylor vor dem Hintergrund der Authentizität gerade Handlungen und nicht Essentialität betone; Menke 2011, 237–238.

151 Wenn nämlich die private Lebensgestaltung gesamtgesellschaftlich eine so hohe Priorität bekomme, wenn also die Erfüllung eines passenden Lebensideals als höchstes Ziel des menschlichen Lebens gelte, führe dies, so Anselm, dazu, dass der Bereich des Privaten als politisch absolut schützenswert gelte; Anselm 2014, 84.

152 Eine Ausnahme ist womöglich das Folgen eines konkret formulierten transzendenten Rufes, das ich eher als Gehorsam einordnen würde. Doch auch hier wäre zu diskutieren, inwiefern nicht auch darin noch Handlungsmacht und *poiesis* eine Rolle spielen. Dass der Ruf nicht zwingend als Befolgen eines transzendenten Rufes wahrgenommen wird, zeigen die Interviews in ihrer Verschiedenheit; es gibt sowohl die explizite Benennung eines transzendenten Rufes als auch die gezielte Abgrenzung von einer derartigen Narration: Kap. 5.1.2.

153 Anselm folgert im Anschluss an Taylor, dass die Logik der Authentizität, die zu einer Ausweitung des Privaten führe, unweigerlich relevant für das Pfarramt werde, da das Pfarramt als vermittelndes Amt in dieser Logik von der individuellen Lebensführung der Person abhängig gemacht werde; Anselm 2014, 84. In der Folge werde eher die individuelle Lebensführung – in Form privater Tugenden – als die theologische Ausbildung zum Maßstab für die Ausübung des Amtes. Das decke sich mit den Erwartungen der Kirchenmitglieder, aber nicht mit dem Selbstbild der Pfarrer_innen. Anselm 2014, 85.

Gestaltungsfreiheit als Basis des Amtsverständnisses

Bevor ich Selbstverständnisse und Identifikationsprozesse näher erörtere, werde ich nun auf die Verknüpfung von Identitäts- und Amtsverständnis vor dem Hintergrund der individuellen Gestaltungsfreiheit der Person eingehen. Die Konstruktion der eigenen Selbstverhältnisse, Identifizierungen und Amtsverständnisse als Ziel von Anerkennungsinteraktionen erscheint abhängig davon, welche Vorstellung von Authentizität zugrunde gelegt wird. Die Interviews verweisen auf einen Amtsbegriff, der mit einer hohen individuellen Freiheit im Beruf korrespondiert und auf dieser aufbauend Verkündigung ermöglicht.

In Reflexionen zum Pfarrberuf taucht häufig der Begriff der Authentizität auf.[154] Sofern Authentizität im Pfarramt als Kohärenz von Privat- und Amtsperson verstanden wird, beruht dies auch auf der Voraussetzung von Gestaltungsmöglichkeiten, die das Pfarramt der einzelnen Pfarrperson bietet. Ohne Handlungsspielräume und gestalterische Freiheit kann nämlich auch keine individuelle Entfaltung der Person im Pfarramt und entsprechend auch keine Füllung des Pfarramts mit den eigenen Persönlichkeitsanteilen erwartet werden.[155] Das lässt sich zum Beispiel daran nachvollziehen, was Klessmann zum Pfarramt als Predigtamt am Beispiel der Kirchenordnung der EKiR schreibt:

> »Öffentliche Verkündigung des Evangeliums und Verwaltung der Sakramente stellen den vorrangigen Auftrag des Pfarramtes dar. […] Voraussetzung für die Ausführung dieses Auftrags ist, dass Pfarrer und Pfarrerinnen ordiniert und in eine Pfarrstelle berufen werden. […] Ordination und Einführung begründen das Recht, dass Pfarrer und Pfarrerinnen ihr Amt ›selbständig‹ ausüben (Art. 51,1). Die Selbstständigkeit der Amtsführung beinhaltet, dass der formale Auftrag zur Verkündigung des Evangeliums in der Praxis recht unterschiedlich akzentuiert werden kann […].«[156]

Besteht also die Erwartung, dass die individuelle Person im Pfarramt sichtbar wird und selbstständig Akzente setzt, so müssen Pfarrer_innen die Möglichkeit haben, diejenigen Anteile der eigenen Person, die für sie selbst von Bedeutung und identitätsstiftend sind,[157] zu zeigen und einzubringen.

Basis eines solchen Pfarrbildes ist damit eine doppelte Anerkennungssituation: 1) die rechtliche Anerkennung als *Pfarr*person, welche sich in der Ordination ausdrückt und die Bedingung für Verkündigung und Sakramentsverwaltung bildet; 2) die Anerkennung als Pfarr*person*, welche sich in wertschätzender Anerkennung mit privaten Persönlichkeitsanteilen ausdrückt und die in der Konsequenz zu einer glaubwürdigen Amtsausübung führt. Glaubwürdig wird die Amtsausführung, weil sich die Befragten selbstwirksam er-

154 Vgl. Kap. 2.3.3, 2.3.6.

155 Vgl. die Ausführung Klessmanns, dass alle theologischen und fachlichen Kompetenzen letztlich personell vermittelt werden müssten; Klessmann 2001a, 75.

156 Klessmann 2012, 86–87.

157 Vgl. Emcke 2000, 234. Im Gegensatz dazu stehen Anteile der Identität, die nur von Anderen als bedeutsam wahrgenommen werden. Vgl. Emcke 2000, 45 sowie Emcke 2000, 246. Identität ist dabei als immer veränderbar zu verstehen und als im kommunikativen Prozess entstehend; d.h. sie ist nicht als feststehende Ausgangslage, wie etwa das Theologiestudium, anzusehen.

leben und persönlich erfahrbar in Erscheinung treten. Authentizität und Anerkennung stehen entsprechend Taylors Ausführungen in einem Kausalzusammenhang.

Einige Pfarrer_innen schildern in den Interviews Phasen des Zweifels, ob sie überhaupt *richtige* Pfarrer_innen werden könnten.[158] Dies geschieht dann, wenn sie selbst ihr Pfarrbild mit heteronormativen Erwartungen füllen und an Kinder und Ehe knüpfen – wiederholt thematisieren sie, dass sie an diesen Bildern scheiterten (Kap. 5.1.3). Mit derartigen Narrativen binden sie ihre Eignung weniger an ihre theologischen und persönlichen Qualitäten als an ihre Lebensform.[159] In den Pfarrbildern der Befragten zeigt sich hier die weiterhin existierende Verknüpfung des Amtsverständnisses an Ehe und daraus hervorgehende Familie. So Herr Plein:

> *EIGENTLICH entspreche ich sehr den Klischee-Vorstellungen. Bis auf die Tatsache, dass ich eben keine Frau und keine vier Kinder habe.*[160]

Wie geschildert, hängt das persönliche Authentizitätserleben, da es auf Anerkennung gründet, auch von der Ermöglichung von Sichtbarkeit ab (die erst Anerkennung ermöglicht; Kap. 6.2.1.4); entsprechend kann hier ein klarer Zusammenhang zwischen dem Verlust des Authentizitätsgefühls und Heteronormativität sowie Cisnormativität ausgemacht werden.[161]

Die Betonung des Lebenswandels im Pfarrdienstgesetz zielt darauf ab, dass der Lebenswandel der Pfarrperson die Verkündigung nicht beeinträchtigen solle[162]. Nun erscheint es aber im vorliegenden Feld eher so zu sein, dass die Vorstellungen von einem angemessenen Lebenswandel mitunter die Verkündigung beeinträchtigen.[163] Denn wenn nun Verkündigung als kreatives Geschehen, zum Beispiel als Inszenierung des Evangeliums, verstanden wird, beeinflusst eine derartige internalisierte Heteronormativität, wie sie in Gestalt der Pfarrbilder hier auftritt, auch die Gestaltungsfreiheit der Pfarrpersonen.[164] Die Ermöglichung/Einschränkung der Gestaltungsfreiheit wirkt sich zum einen auf die *persönliche* Glaubwürdigkeit der Pfarrperson (das Stimmigkeitserleben) aus. Zum anderen beeinflusst sie die Verkündigung selbst. Denn diese kann nicht allein durch die Organisation der verfassten Kirche sichergestellt werden, wie Hermelink ausführt:

---

158 Zum Beispiel T7, 5(16)–6(2).

159 Vgl. Anselm 2014, 84–85.

160 T4, 38(14-16).

161 Zur Spannung der persönlichen Akzentuierung vgl. Klessmann 2012, 85.

162 Vgl. die entsprechenden Regelungen der jeweiligen Pfarrdienstgesetze, insbesondere: »Die Ordinierten sind durch die Ordination verpflichtet, […] sich in ihrer Amts- und Lebensführung so zu verhalten, dass die glaubwürdige Ausübung des Amtes nicht beeinträchtigt wird.« *Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland 10. November 2010* sowie die Erklärung dessen in: *Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland 10. November 2010, Begründung Teil 2 Ordination § 2 Ordination* und spezifische Regelungen für Ehe und Beziehung in: *Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland 10. November 2010, Kapitel 2, § 39* (Kap. 3).

163 Zu den unterschiedlichen Formulierungen des PfDG, wie ein »des Evangeliums würdige[r] Wandel« zu leben sei, sowie dazu, dass Pfarrer_innen in ihrer Lebensführung »ihrem Auftrag verpflichtet« sind: Klessmann 2012, 119.

164 Vgl. Meyer-Blanck 1997.

> »Auch im Blick auf das kirchliche Christentum, genauer: auf die kirchliche Organisation symbolisiert die Pfarrerin nicht zuletzt die Grenze der kirchlichen Verfügungsmacht. Sie ist zweifellos die Vertreterin der Kirche vor Ort, sie erscheint als ›Filialistin‹ des kirchlichen Großbetriebs (Herbert Lindner) – und diese ihre Leistung kann wohl auch gemessen werden. Zugleich jedoch symbolisiert sie, dass Gott nicht nur in, mit und unter der erfahrbaren Kirche präsent ist, sondern auch außerhalb, ja trotz dieser Organisation. Indem die Pfarrerin je und je auch die Freiheit von kirchlichen Vorgaben markiert, symbolisiert sie auch (nicht nur!) die Selbstbegrenzung des kirchlichen Christentums. Oder, mit Josuttis gesagt: die Arbeit am Heiligen, die der Pfarrer real wie symbolisch, vollzieht, geht in der kirchlichen Bindung des Heiligen nicht auf.«[165]

Ich folge diesen Ausführungen und schließe daraus, dass die hohe Eigenverantwortung und Selbstbestimmung im Pfarramt der Sorge um die Verkündigung entspringt, die ein hohes Maß an aktivem Einbringen der eigenen Person erfordern kann. Pfarrpersonen verwiesen in ihrem Wirken immer auch auf ein »Außerhalb« der »Organisation« Kirche. Dieses Verweisen bleibe dabei Hermelink zufolge nicht nur allein auf der Ebene der Vorbildfunktion; er selbst arbeitet an dieser Stelle mit den Begriffen der »göttlichen Präsenz« und des Segens.[166] Auch in den Interviews sprechen einige Erzählende nicht nur ihre Vorbildfunktion als lgbtiq* Personen an, sondern auch ihre spezifischen Gaben, die sie einbringen (Kap. 5.1.1.4 und 5.2.3).

Der Raum für die Ermöglichung göttlicher Präsenz wird dann offen gehalten, wenn er nicht zu eng reglementiert wird.[167] Demnach ermöglicht die individuelle Gestaltungsfreiheit der Pfarrperson, auf das Göttliche innerhalb, aber auch außerhalb der Institution hinzuweisen. Wird an dieser Stelle eine Balance erreicht zwischen der Entfaltung der individuellen Persönlichkeit und einem aber auch überfordernden Streben nach Authentizität, kann sich, so meine These, auch im Pfarramt die Stärke von Authentizitätserwartungen im Taylor'schen Sinne zeigen. Taylor spricht davon, dass Authentizität bestenfalls »a richer mode of existence« sein könne, da sie Subjekte zur Selbstreflexion herausfordere und individuellen Potenzialen ermögliche, hervorzutreten.[168]

Mein Befund deckt sich mit anderen Erhebungen zu Pfarrbildern, die als Idealbild des Pfarramtes eine Mischung aus Persönlichkeit sowie pfarramtlichen Sachkompetenzen vorschlagen.[169] Jedoch gelingt es offenbar nur dort, die eingebrachte persönliche

---

165 Hermelink 2014a, 202–203.

166 Hermelink 2014a, 202–203. Anselm führt, den Authentizitätsüberlegungen Taylors folgend, aus, dass das private Handeln in Form des Vorbilds Relevanz für die ethische Dimension des Pfarrberufs habe, da ethische Urteilsbildung der persönlichen Zustimmung letztlich eher zugänglich sei als der argumentativen; Anselm 2014.

167 Vgl. Stoellger 2016.

168 Taylor 2003, 74. Diese Potenziale sind dabei nicht nur bei den Pfarrpersonen, sondern vor allem auch in der Gemeinde zu erwarten.

169 Unter anderem zeigte bereits 2005 eine EKHN-Studie, dass sich Pfarrer_innen von Fortbildungen vor allem eine Vertiefung von Methoden und Kompetenzen wünschten, die die Profilierung und Akzentuierung der eigenen Person bezweckten: Klessmann 2012, 97. Dies steht im Widerspruch zu den Ausführungen Anselms, dass gerade die persönliche Amtsausfüllung und weniger die Kompetenzen relevant für das Pfarramt und dessen Wertevermittlung seien. »Es ist keinesfalls ausgemacht, dass die Faktoren, die für die Einschätzung individueller Glaubwürdigkeit von Bedeutung

Identität als Stärke des Pfarramtes zu sehen, wo die Pfarrperson den Erwartungen von Kirche und Gemeinde an ihre – kontingente, aber durch Reflexion und Selbstverwirklichung produzierte – Identifizierung entspricht. Das Pfarrbild, das die Pfarrpersonen im Kopf haben oder von dem sie denken, dass es von ihnen erwartet werde, muss von ihnen auch selbst erfüllbar sein, damit sie ihre persönlichen Potenziale einbringen können. Ein cis- und heteronormatives Pfarrbild, welches sich auch in Internalisierungen und Regelungen zum Privatleben von Pfarrpersonen spiegelt, beschränkt daher auch die Potenziale, die sich für die Verkündigung ergeben.

Rückgreifend auf Emckes Begrifflichkeiten der kollektiven Identitäten lässt sich vielleicht auch sagen, die Beteiligten müssten den Überzeugungen und Praktiken der kollektiven Identität »Pfarrer_in« freiwillig affirmativ zustimmen.[170] Sofern diese Praktiken und Haltungen der kollektiven Identität »Pfarrer_in« aber ihre eigene Lebensform, ihr Geschlecht oder einen anderen Bereich ihrer Identifizierung einschränken oder ausschließen, ist eine solche affirmative Zustimmung nicht zu erwarten (sie ist zweifelsohne dennoch möglich, aber nicht selbstverständlich).[171] Dasselbe gilt, sofern Lebensform, Geschlecht oder andere Identifizierungen vor differenten Werthorizonten eingeordnet werden, worauf ich im Folgenden zu sprechen komme.

6.2.3 Agency – Handlungsmacht

Der Grounded Theory Methodology liegt das Verständnis eines intentional handelnden Subjekts zugrunde – damit ist eine grundlegende Handlungsfähigkeit vorausgesetzt. Da diese Methodologie meiner Erhebung zugrunde liegt, erörtere ich zu Beginn dieses Subjektverständnis und zeige die daraus folgenden Implikationen für den Amtsbegriff auf (Kap. 6.2.3.1). Um dem Zusammenhang zwischen Identifizierung und Agency nachzugehen, greife ich auf die Agency-Theorie Taylors zurück, da sie in der Lage ist, ambivalente Bezüge zu Strukturen mit aufzunehmen (Kap. 6.2.3.2). Im Anschluss stelle ich das funktionale Verständnis von Agency in Narrativen nach Emirbayer/Mische und Lucius-Hoene und Deppermann dar (Kap. 6.2.3.3) und ordne anschließend die Beobachtungen aus den Interviews den unterschiedlichen Ansätzen zu Agency zu (Kap. 6.2.3.4).

---

sind, in einem Zusammenhang stehen mit den für das Ausüben einer ethischen Analyse oder auch eines Berufs notwendigen Kompetenzen.« Anselm 2014, 85.

170 Dabei ist keine generalisierte affirmative Zustimmung vorauszusetzen, sondern in der Vielfalt der Identitäts- und Rollenangebote des Pfarrberufes muss diesen jeweils einzeln zugestimmt oder aber sie müssen jeweils abgelehnt werden, um ein reflektiertes Verhältnis zu ermöglichen. Vgl. zur Vielfalt der Rollenangebote und zu deren Anteil an der individuellen Identitätsbildung Klessmann 2006, 547.

171 Eine Folge solcher fehlender Zustimmung könnte eine innere Distanzierung von der Identität Pfarrperson sein, wenn die zu ihr gehörigen Praktiken und Überzeugungen einer anderen kollektiven Identität widersprechen. Im Zusammenhang mit beobachteten Überforderungen ist in einer solchen Distanzierung möglicherweise auch ein Potenzial zu sehen, da Grenzen besser gewahrt werden können. Jedoch ist zu vermuten, dass sie dem Amt auch schadet: Denn dieses vertritt auch die Institution Kirche, und eine ablehnende Distanzierung kann als erheblicher Bruch mit Verhaltenserwartungen der Gemeinde gelesen werden, sofern sie offen artikuliert wird.

6.2.3.1 Agency: Voraussetzung des Subjektverständnisses

Die bisher dargestellten Konzepte betreffen vorrangig die innere Haltung der Pfarrpersonen. Im Folgenden wird darüber hinaus die Konstruktion von Handlungen betrachtet werden, da diese insbesondere für die theologische Einordnung der Pfarrperson als handelnde Subjekte im Verkündigungsgeschehen elementar ist.

Aus den methodologischen Überlegungen folgte ein spezifisches, auch der Empirie zugrunde gelegtes Subjektverständnis (Kap. 4.1). Dieses beinhaltet die Vorstellung, dass Menschen – immer kontingent und kontextuell verankert – grundsätzlich individuell handlungsfähig sind, woraus trotz aller Einschränkungen die Annahme der Subjektivität und von individueller Freiheit folgt.[172] Konzepte von Handlungsmacht, auf Englisch Agency, knüpfen an dieses Verständnis menschlicher Akteur_innen, von »human agents«, an.[173] Im Folgenden verwende ich neben dem Begriff Handlungsmacht vorrangig den auch im deutschsprachigen Raum etablierten englischen Begriff Agency, der den_die Agent_in sprachlich sichtbar hält.[174]

Während es bei Anerkennung und Authentizität um Aushandlungen und Selbstverhältnisse infolge von Interaktionen geht, bezeichnet Agency die Voraussetzungen und Bedingungen individuellen und kollektiven intentionalen Handelns.[175] Andersherum

---

172 Wobei hier ein westlich-kontinentalphilosophisch geprägtes Konzept zugrunde gelegt wird, was schon allein dadurch gegeben ist, dass es von den Befragten vertreten wird. Qualitative Forschung, darauf weist Reichertz zu Recht hin, arbeitet immer mit der Grundannahme eines gewordenen, sich artikulierenden und handelnden Subjekts; Reichertz 2010, 46.

173 Geiger beschreibt die Entstehung des gegenwärtig in der Soziologie und Ethnologie genutzten Agency-Begriffs und macht die prominentesten Streitpunkte aus: »In den Diskursen geht es um die Überwindung des beschriebenen Dualismus, welcher auf der einen Seite Handlungen als sozialdeterminiert, auf der anderen Seite Individuen als autonome Subjekte konzipiert. Anstatt dessen wird versucht, Struktur und Agency aufeinander zu beziehen. Soziale und gesellschaftliche Strukturen werden dabei als Rahmen für individuelle und kollektive Handlungen ebenso wie als Produkt derer aufgefasst. Es geht darum, ›sozial nicht determinierte Handlungsfähigkeit von Individuen und sozialen Gruppen selbst als sozial ermöglicht‹ (Scherr 2013: 231) zu verstehen und damit ›das Soziale‹ (ebd. 2012: 231) nicht nur als beschränkend wahrzunehmen. Der Diskurs zielt somit auf eine theoretisch angemessene Bestimmung von Handlungsfähigkeit von individuellen und kollektiven Akteuren im Zusammenspiel mit strukturellen Kontexten.« Geiger 2016, 45.

174 Dabei kann die Handlungsmacht auf individueller oder struktureller Ebene verortet werden; weiter kann sie unabhängig sein von der faktischen, kontextuell gegebenen Möglichkeit von Handlungen, sie kann also auch allein von der subjektiven Empfindung von Handlungsmacht getragen sein sowie von der Empfindung von Ohnmacht eingeschränkt werden. Vgl. Helfferich 2012, 13–17.

175 Taylor führt aus, Entscheidungen zu treffen, sei die Bedingung für die Möglichkeit von Identifizierung. Dies wird im Folgenden noch genauer dargelegt. Taylor 1985, 34–35.
Der Begriff der Handlungsfähigkeit ist in der Philosophie (und Soziologie) vielfach kritisch diskutiert worden. Es geht um eine der Kernfragen moderner und alter Philosophie: um die Fähigkeit des Subjekts, autonome Entscheidungen in den Strukturen, in die es eingebettet ist, zu treffen. Gerade in der poststrukturalistischen Tradition und in der Auseinandersetzung mit der Wirkmacht des Diskurses, die besonders durch Foucault starkgemacht wurde, wurde und wird diese Debatte massiv geführt. Die Kontroverse zwischen Judith Butler und Seyla Benhabib über die Ursprünge performativer Konstruktion und damit auch über die Frage nach Widerspruch fasst Benhabib treffend zusammen: »Im Mittelpunkt steht die Frage, wie wir die Aussage *Das Ich ist zwar durch den Diskurs konstituiert, aber nicht determiniert* auslegen sollen.« Benhabib 1995, 241 (Hervorhebung im Original). Später schlägt Benhabib den Begriff der »aktiven Handlungsfähigkeit« als Alterna-

setzt intentionales Handeln als Ausdruck eines die Welt erfahrenden und reflektierenden Subjekts jene Selbstverhältnisse grundlegend voraus.[176] Je intentionaler ein Subjekt das eigene Handeln gestalten kann, desto höher ist die potenzielle Handlungsmacht. Auch Nicht-Handeln ist mit Handlungsmacht ausgestattet, sofern es nicht als einzig mögliche Reaktion geschieht (unfrei), sondern selbstständig gesetzt wird (freiwillig).[177] Ein auf Gestaltungsfreiheit aufbauender Amtsbegriff, wie ihn die meisten Befragten vertreten (Kap. 6.2.2.3), geht von einem freiheitlich handelnden – entscheidenden – Subjekt aus, oder zumindest von der Möglichkeit freier Handlungen durch ein Subjekt mit einem individuellen Erfahrungshorizont und dem Potenzial zu rationaler Urteilsbildung (Kap. 6.2.2).[178]

Vor dem Hintergrund dieser Arbeit eignet sich die Theorie Charles Taylors zur Erklärung der Zusammenhänge von Identität und Agency. Denn Taylor betont auf der einen Seite die Abhängigkeiten von und in Strukturen und dass es keine kontextfreie Autonomie des Subjekts gebe, die einer Illusion totaler Freiheit gleichkäme; auf der anderen Seite aber hebt er die Fähigkeit und die Verantwortung jedes einzelnen Menschen für sich selbst hervor.[179] Daher eignet sich seine Theorie gut für die Analyse jener ambivalen-

---

tive vor, um die Widersprüche zu vermeiden, die sich ergäben, wenn man Handlungsfähigkeit im Zwischenraum zwischen Subjekt und Struktur betrachte. Dieser Begriff würde »Handlungsmöglichkeit nicht als Attribut oder Willenszug autonomer individueller Subjekte verstehen, sondern als Ergebnis eines Diskurses […]«, Benhabib 1995, 246. Dies ist dem hier genutzten Agency-Begriff nicht unähnlich; so nutze ich selbst einen funktionalen und situativen Agency-Begriff, der die Konstruktion von Agency in die Analyse mit aufnimmt. Agency wird also nicht als schlicht gegeben betrachtet, sondern immer als diskursives Geschehen.

176 Vgl. Taylor 1985, 37 sowie Hannah Arendts Überlegungen zum Verhältnis von Willen, Bewertung und Wahrnehmung, insbes. Arendt und McCarthy 1978, 76.

177 Freiwilligkeit impliziert einen freien Willen und dem folgende Handlungen. Vgl. zum Moment des Wollens auch Ahmeds Ausführungen zu widerständigem Handeln, zu dessen Zusammenhang mit hierarchisch akzeptierten Seinsweisen, zur Möglichkeit des Aufbegehrens gegen Unterdrückung durch ein »Nein« gegen ein »Nein« sowie zur grundlegenden Agency der Präsenz, die transformierende Kraft besitze. Ahmed schreibt dazu in ihrer zum Teil zynischen, aber analytisch treffenden Art: »Indeed, willfulness as a judgement tend to fall on those who are not compelled by the reasoning of others. Willfulness might be what we do when we are judged as being not, as not meeting the criteria for human for instance. Not to meet the criteria for human is often to be attached to other nots, not human as not being: not being white, not being male, not being straight, not being able-bodied. Not being in coming up against being can transform being.« Ahmed 2014, 15.

178 Es liegt nahe, bei den angeschnittenen Themen immer wieder auf Fragen des Subjekts und der Willensfreiheit zu sprechen zu kommen. Die diesbezügliche philosophische Debatte wird im Folgenden allerdings nicht in der Tiefe behandelt, da dies für die Konkretion, die es an dieser Stelle braucht, nicht möglich und notwendig ist. Diese Debatte soll damit keineswegs abgewertet werden – im Gegenteil plädiere ich aus den gegebenen Gründen für eine Re-Evaluierung des Subjektverständnisses in der modernen Pastoraltheologie und der empirischen Theologie. Dies müsste jedoch eher im Rahmen einer theoretischen – und erneuten methodologischen – Auseinandersetzung geschehen, weniger im Kontext einer Auslegung empirischer Ergebnisse. Letztere sind aufgrund ihrer Kontextualität gewiss immer auch Ergebnis solcher Auseinandersetzungen; sie können daher Ausschnitte aus aktuellen Diskursen und Reflexionen darstellen, nicht aber deren Genealogie nachzeichnen. Vgl. Reichertz 2010, 39–40.

179 Innerhalb eines solchen ethischen Bezugsrahmens gibt es zwar keine absolute Freiheit, aber doch immer eine Freiheit zu handeln. Vgl. zur Stärke der Reflexivität in der kommunikativen Ethik auch

ten Bezüge innerhalb einer Gruppe, die sich in Strukturen bewegen muss, die sie nicht selbst gewählt hat und die ihr deutliche Grenzen auflegt – ohne aber ein fatalistisches und defizitäres Bild zu zeichnen.[180] Stattdessen ermöglicht diese Theorie, die Handlungen – hier in Form von Erzählungen – nicht nur als Reaktionen auf ein äußeres Umfeld zu verstehen, sondern auch als kreative Leistungen.

6.2.3.2 What is Human Agency?

In seinem Aufsatz »What is Human Agency?« erörterte Charles Taylor 1985 in Abgrenzung zur *Radical Choice Theory* seine anthropologische Prämisse, dass der Mensch ein interpretierendes Wesen sei.[181] Agency versteht er entsprechend dieser Prämisse als Evaluierung von *Wollen* (»desires«), eingebettet in die Fähigkeit des Menschen, sich selbst zu hinterfragen und Werturteile zu fällen[182]. Wünsche hätten verschiedene Wertigkeiten, die qualitativ abgewogen werden müssten, bevor Entscheidungen getroffen werden könnten.[183] In einer ausführlichen Betrachtung verschiedener Bewertungsszenarien legt Taylor dar, dass es keine wertfreien Entscheidungen gebe, da »reflection, evaluation and will« bereits in dem, was wir unter »Person« verständen, angelegt sei.[184] Bereits die Art und Weise, mit der auf eine Entscheidung geblickt werde, sei individuell geprägt und unvergleichlich.[185] Der Wille und die Evaluierung des Willens beinhaltet für Taylor somit immer auch eine ethische Dimension: Die Wertung müsse begründet erfolgen und habe ethische Konsequenzen.[186] So könne auch Identität nicht allein aus einem bestimmten sozialen Hintergrund, individuellen Fähigkeiten, physischer Beschaffenheit und Ähnlichem bestehen, sondern Identität speise sich vor allem durch die Bewertungen, die Menschen vornehmen. Dementsprechend werde Identität erst im Subjekt gebildet, indem dieses bewerte, welche Anteile identitätstragend seien[187]. Das eigene Wertsystem wird somit zur Grundlage der Identitätsbildung. Er schreibt:

Benhabib 1995, 59. Vgl. zu Autonomie als Unverwundbarkeitsmythos, der die situative Vulnerabilität von Menschen – verortet nicht nur in ihrer Person, sondern auch in Struktur und Politik – vernachlässige, Bieler 2017, 58–59.

180 Zumindest um Pfarrer_in in der Landeskirche zu werden, *muss* sich die betreffende Person tatsächlich exakt in dieser Struktur bewegen.

181 Taylor 1985, 16.

182 Der Begriff Wollen entstammt meiner Übersetzung. Denkbar wäre für *desire* auch: Verlangen, Vorhaben, Begierde, Wünsche.

183 Harry Frankfurts Einteilung in Entscheidungen erster und zweiter Ordnung folgend, unterscheidet Taylor zwischen starker und schwacher Evaluierung; Taylor 1985, 15. Der von Taylor betonte Zusammenhang von »value« und »evaluation« lässt sich im Deutschen am treffendsten mit den Begriffen »Wert« und »bewerten« wiedergeben, das Fremdwort evaluieren lässt diese Verbindung hingegen nur über den Umweg des Lateinischen zu.

184 Taylor 1985, 23.

185 Taylor 1985, 26.

186 Taylor 1985, 28–33. Hier kommt Taylors Kritik an der Radical-Choice-Theorie zum Tragen: Diese sei nicht dazu geeignet, eine ethische Theorie für Dilemma-Entscheidungen zu liefern, da sie unbeeinflusste und »freie« Entscheidungen mit moralisch höherwertigen Urteilen gleichsetze. »But a choice utterly unrelated to the desirability of the alternatives would not be intelligible as a choice. […] It wants to have strong evaluations and yet deny their status as judgements.« Taylor 1985, 32.

187 Taylor 1985, 34–35.

> »The notion of identity refers us to certain evaluations which are essential because they are the indispensable horizon or foundation out of which we reflect and evaluate as persons. To lose this horizon, or not to have found it, is indeed a terrifying experience of disaggregation and loss. This is why we can speak of an ›identity-crisis‹ when we have lost our grip on who we are. A self decides and acts out of certain fundamental evaluations.«[188]

Dabei weist Taylor auch auf die wichtige Rolle der »Artikulation« und der »Selbstinterpretation« hin.[189] So seien Selbstinterpretationen konstitutiv für die Rezeption der Welt. Wenn der Mensch sich selbst als gesund interpretiert, nehme er Dinge anders wahr – und entscheide anders –, als wenn er sich als krank einstuft. Die Wahrnehmung des Selbst und die Interpretation dieser Wahrnehmung hingen entsprechend wechselseitig voneinander ab.[190]

Dies lässt sich gut mit der Anerkennungstheorie in Einklang bringen. Das Selbstverhältnis der einzelnen Person entsteht durch die Interaktionen mit anderen und prägt weitere Interaktionen. So zeigte sich in den Interviews: Die Selbstwahrnehmung als *gute* Pfarrperson führte zum Beispiel in der Tendenz eher zu weiteren gelingenden Anerkennungen als zu Missachtungen (Kap. 6.2.1.4).

Taylor sieht den Menschen als grundsätzlich zu tiefgehenden Reflexionen (abseits von reinen Geschmacksurteilen) fähig. Daher sei die Verantwortung, die an Entscheidungen gebunden ist, auch stets als kontingent zu verstehen, alle Entscheidungen und deren Einfluss unterliegen stetem Wandel. So könnten neue Einsichten immer zu Veränderungen der Evaluation führen – und damit auch zu einer Veränderung der Selbstinterpretation und Identität. Dies ergänzt sich gut mit den Überlegungen von Nancy und Bedorf, die von Identifizierung sprechen, um diese Prozesshaftigkeit abzubilden.[191] Weil Einsichten möglich seien, ergebe sich, so Taylor, auch eine ethische Aufforderung zur Re-Evaluierung bisheriger Entscheidungen.[192] Solche identitätsbezogenen Re-Evaluationen seien extrem komplex und kompliziert, da sie bereits die zugrundeliegenden Werte, nach denen das Subjekt bewertet und entscheidet, in Frage stellten. Er schreibt:

> »Now this kind of re-evaluation will be radical […] in principle no formulations are considered unrevisable.
> What is of fundamental importance for us will already have an articulation, some notion of a certain mode of life as higher than others, or the belief that some cause is the worthiest that can be served; or the sense that belonging to this community is essential to my identity. A radical re-evaluation will call these formulations into question.«[193]

---

188 Taylor 1985, 35. Der Radical-Choice-Theorie gehe, da ihr der »horizon of evaluation« fehle, das Selbst innerhalb der Entscheidung verloren. Dieses aber sei für ethisch relevante Entscheidungen als Träger_in der Verantwortung unumgänglich.

189 Taylor 1985, 36.

190 Taylor 1985, 37.

191 Nancy 2010, 76; Bedorf 2010, 117.

192 »So that within the limits of my capacity to change myself by fresh insight, within the limits of the first direction of causal influence, I am responsible in the full direct, ›modern‹ sense for my evaluations.« Taylor 1985, 39.

193 Taylor 1985, 40.

Derartig fundamentale Vorgänge führten zu so viel Verwirrung, »pain of uncertainty« und Bewusstwerdung von Unterdrückung, dass im Menschen häufig ein Widerstand gegen Änderung entstehe.[194]

Folgt man Taylors Konzept der Handlungsmacht, benötigen Selbstdeutungen also Evaluierung, und diese braucht wiederum Wertesysteme, innerhalb derer die evaluierende Selbstdeutung stattfindet.[195] Wenn die Agency des Subjekts nun von den Werturteilen der Umgebung massiv verschieden ist, führt dies entweder zu äußeren Spannungen oder, wenn *äußeren* Konflikten aus dem Weg gegangen wird oder gegangen werden muss, zu starken *inneren* Konflikten. Letzteres gilt insbesondere dann, wenn das Subjekt versucht, Wertsysteme zu übernehmen und für die eigene Identität zu nutzen, die den eigenen Werten entgegenstehen (Kap. 6.2.2.3).

Wenn es nun, Taylor folgend, zur Verantwortung des Menschen gehört, sich zu evaluieren, zu ändern und das eigene Potenzial als verantwortungsvoller Agent zu leben, ist es wichtig, dass die einzelne Person *sich* treu ist, also eine Form der gegenwärtigen stimmigen Bewertung der eigenen Identität findet, die in diesem Sinne von ihm auch mit dem Begriff der Authentizität verbunden wird.[196] Damit ist das Ausleben des eigenen Geschlechts und der eigenen sexuellen Orientierung nicht nur ein überlebensrelevanter Akt, sondern auch eine Form aktiver Verantwortungsübernahme. Andere können dem mit Anerkennung begegnen und ihren Teil dazu beitragen, die Übernahme dieser Verantwortung zu ermöglichen.[197]

Das Selbst ist durch die Begegnung mit anderen herausgefordert, Entscheidungen über eigene Konturen zu treffen.[198] Dies geschieht sowohl durch Re-Evaluierung eigener Bewertungen als auch durch Akzeptanz ihrer Vorläufigkeit und Unvollständigkeit und letztlich auch, indem ein Umgang mit dieser tiefen Verunsicherung gesucht wird. Die Kenntnis und das Wissen um die grundlegende Verkennung kann derart auch zu einer positiven Deutung führen, nämlich dazu, zu akzeptieren, die_den Andere_n nicht bestimmen zu können – und ebenso zu akzeptieren, immer verkannt zu werden. Dies hätte zur Folge, ein Streben nach perfekter Authentizität aufzugeben.[199]

---

194 Taylor 1985, 42.

195 Taylor 2003, 52.

196 Taylor deutet dies mit Blick auf die Psychoanalyse Wolfs an; Taylor 1985, 44.

197 Denn erst mit der Anerkennung dessen, was das Subjekt wertend als essenziell – gleichwohl kontingent – bestimmt, ist es in der Lage, sich selbst zu evaluieren und Wertesysteme miteinander abzustimmen. Beide Akteur_innen werden sich in diesem Prozess verändern, sind aufeinander angewiesen und verkennen sich zugleich immer. Vgl. auch Sabrina Müller, die den Sachverhalt der steten Produktion und Re-Evaluation von Identität für das Priestertum aller Gläubigen fruchtbar macht; Müller 2019, 27.

198 Hier ist auch an den Gedanken von Emmanuel Levinas zu denken, dass der Andere das Selbst jeweils in die Verantwortung rufe; Levinas 1998, 224. Zum Zusammenhang von Rechtfertigung und dem Anblick des Anderen: Bieler und Gutmann 2008, 102.

199 Diese Unverfügbarkeit der Wahrnehmung des Anderen und damit immer auch des Selbst und letztlich Gottes Unverfügbarkeit hat besonders Martin Buber in seiner Ich-Du-Dialogizität ausgedrückt. »Stehe ich einem Menschen als meinem Du gegenüber, spreche ich das Grundwort Ich-Du zu ihm, ist er kein Ding unter Dingen und nicht aus Dingen bestehend. […] Ich kann die Farbe seiner Haare oder die Farbe seiner Rede oder die Farbe seiner Güte aus ihm holen, ich muß es immer wieder; aber schon ist er nicht mehr Du.« Buber 1983/1995, 8–9.

6.2.3.3 Narrative Agency

In den Interviews finden sich die Erzähler_innen linguistisch in beiden Rollen, als *Agens* und als *Patiens*, mitunter klar unterschieden, mitunter in der Schwebe zwischen Aktivität und Passivität. Diesem Umstand werde ich mich nun mittels Konzepten narrativer Agency näher widmen.

Die Soziolog_innen Mustafa Emirbayer und Ann Mische legen in ihrer viel zitierten Ausarbeitung über Agency dar, dass menschliches Handeln weder als nur autonom aktiv noch als nur heteronom passiv-reaktiv, weder als allein durch Strukturen bedingt noch als rein im Individuum verankert zu bewerten sei.

> »We define it as *the temporally constructed engagement by actors of different structural environments — the temporal relational contexts of action — which, through the interplay of habit, imagination, and judgment, both reproduces and transforms those structures in interactive response to the problems posed by changing historical situations*.«[200]

Emirbayer und Mische vertreten ein zeitlich-perspektivisches Agency-Verständnis und gehen davon aus, dass Handlungen durch vergangenes Erleben informiert sind und vor diesem reflektiert werden (»iterational dimension«).[201] Agency enthalte die Fähigkeit, zukünftige Alternativen von Handlungen zu imaginieren (»projective dimension«)[202]. Des Weiteren umfasse Agency die Fähigkeit, Gewohnheiten und Erfahrungen mit der Gegenwart und intervenierende Erfahrungen zu jenen zukünftig projizierten Vorstellungen in Bezug zu bringen (»practical-evaluative dimension«).[203] Aus diesem Grund

200 Emirbayer und Mische 1998, 970 (Hervorhebung im Original). Zur soziologischen Nutzung von Emirbayer und Misches sowie von Oevermanns Agency-Theorien vgl. Scherr 2012.

201 »Past experiences condition present actions ›when they have taken on the organized structure of tendencies‹ (Mead 1932, p. 18). In this section, we examine how the past, through habit and repetition, becomes a stabilizing influence that shapes the flow of effort and allows us to sustain identities, meanings, and interactions over time.« Emirbayer und Mische 1998, 975.

202 »In our view, projectivity is neither radically voluntarist nor narrowly instrumentalist; the formation of projects is always an interactive, culturally embedded process by which social actors negotiate their paths toward the future, receiving their driving impetus from the conflicts and challenges of social life. The locus of agency here lies in the hypothesization of experience, as actors attempt to reconfigure received schemas by generating alternative possible responses to the problematic situations they confront in their lives. Immersed in a temporal flow, they move ›beyond themselves‹ into the future and construct changing images of where they think they are going, where they want to go, and how they can get there from where they are at present. Such images can be conceived of with varying degrees of clarity and detail and extend with greater or lesser reach into the future; they entail proposed interventions at diverse and intersecting levels of social life. Projectivity is thus located in a critical mediating juncture between the iterational and practical-evaluative aspects of agency. It involves a first step toward reflectivity, as the response of a desirous imagination to problems that cannot satisfactorily be resolved by the taken-for-granted habits of thought and action that characterize the background structure of the social world.« Emirbayer und Mische 1998, 984.

203 »The problematization of experience in response to emergent situations thus calls for increasingly reflective and interpretive work on the part of social actors. This exercise of situationally based judgment has been variously termed practical wisdom, prudence, art, tact, discretion, application, improvisation, and intelligence; here we designate it as the practical-evaluative dimension of agency. The primary locus of agency in its practical-evaluative dimension lies in the contex-

kann die narrative Konstruktion von Kohärenz in autobiografischen Schilderungen als Moment großer Handlungsmacht interpretiert werden.[204] Das Subjekt setzt Schwerpunkte, schreibt sich wechselnd handelnd agentisch ein oder beschreibt sich passivisch als Opfer. Diese Beschreibung ist ein Moment der eigenen Handlungsmacht, da das erzählende Subjekt die Deutung der Situationen eigen*mächtig* vornimmt.[205]

Alle drei Bereiche, die Emirbayer und Mische benennen, werden in den Interviewerzählungen berührt, es entstehen eigene – neue – Geschichten, die vom vergangenen Erlebten informiert sind, eine andere Zukunft (eine machtvolle statt ohnmächtige) imaginieren können sowie mit der gegenwärtigen Situation (einem wissenschaftlichen Interviewsetting) arbeiten. Dabei zeigt sich auch, wie die verschiedenen Dimensionen je verschiedene Handlungsformen zur Folge haben.

Das Konzept von Emirbayer/Mische wird von mir um die Entwürfe von Deppermann und Lucius-Hoehne ergänzt, um den Fokus auf narrative Agency zu legen. Deppermann gliedert für seine empirischen Erörterungen die gängigen Annahmen von Agency in sechs Dimensionen und verortet Agency damit nicht binär (vorhanden/nicht vorhanden), sondern graduell.[206] Lucius-Hoehne stellt zudem für Narrationen dar, dass die Darstellung von Ereignissen vom Verständnis der Erzählenden abhängt und dass sich dieses Verständnis in der Sprache der Schilderung abbildet und gesehen werden

---

tualization of social experience. Again, we echo the pragmatists in stressing the communicative transactional dimension of such processes; through deliberation with others (or sometimes, self-reflexively, with themselves) about the pragmatic and normative exigencies of lived situations, actors gain in the capacity to make considered decisions that may challenge received patterns of action. This communicative process is what distinguishes the ›strong‹ situational moment of deliberative decision making from the ›weak‹ situatedness of what we call, in the iterational dimension, tacit maneuver. By increasing their capacity for practical evaluation, actors strengthen their ability to exercise agency in a mediating fashion, enabling them (at least potentially) to pursue their projects in ways that may challenge and transform the situational contexts of action themselves (although, given the contingency and uncertainty of interactions, the consequences of their actions cannot be controlled and will often ›feed back‹ in ways that necessitate new agentic interventions).« Emirbayer und Mische 1998, 994.

204 Vgl. Lucius-Hoene und Deppermann 2002. Zur theologischen Kritik an einem einseitigen Kohärenzbegriff und zur Forderung nach einem offenen Kohärenzverständnis als Wahrnehmungshilfe vgl. Bieler 2014, 24.

205 Zur genauen sprachlichen Einordnung von Prädikatsausdrücken, semantischen Rollen, Wirkmächten und Darstellung vgl. Lucius-Hoene 2012, 49–56.

206 »Auf jeder [Dimension, Anm. FH] kann eine Handlung durch einen hohen oder niedrigen Grad von Agency gekennzeichnet sein: 1. Aktivität vs. Passivität, d.h., nicht Handelnder, sondern von Handlungen Betroffener zu sein; dabei zählt intentionale Unterlassung auch als Handeln, 2. Handlungsverursachung durch das Selbst (Autonomie) oder andere (Heteronomie), 3. Bewusstheitsgrad des Verhaltens, wobei vorbewusste Routinehandlungen eine wichtige Variante sind, 4. Kontrolle und Kontrollierbarkeit und damit Verantwortlichkeit des Handelns, 5. Intentionalitäts- und Planungsgrad: Während strategische und spezifisch situiert entworfene Handlungen einen hohen Grad von Agency aufweisen, haben konventionelle, sozial präformierte Routinehandlungen einen mittleren Grad und unabsichtliche, ungeplante Handlungen geringe Agency; autonomes Handeln impliziert intentionales Handeln, 6. moralische Beurteilung hinsichtlich (Zweck-)Rationalität und ethischer Qualität des Handelns.« Deppermann 2015, 65.

kann.[207] Sie unterscheidet verschiedene Ebenen, auf denen Agency in Erzählungen konstruiert wird:

- »Agentivierung seitens des Erzählers in den Erzählsätzen«,
- »Agentivität des Erzählers in der Interaktion mit dem Hörer und den kommunikativen Vorgaben der Erzählsituation«,
- »narrative Agency des Erzählers durch Art der Geschichtenversion, Evaluation und Moral der Geschichte«.[208]

Die Betonung gradueller Übergänge, mit denen diese Ansätze arbeiten, sowie ihre Offenheit für Gewohnheiten und wiederkehrende Routinen bedingen ihre Stärke für eine theologische Nutzung des Konzepts Agency, welches einer binären Aktiv-Passiv-Aufteilung widersteht.[209] Damit eignen sich die Konzepte auch sehr gut, um Narrationen zu betrachten, die anekdotischen Charakter haben, was in den Interviews häufig der Fall war. Auch Routinen und Rituale können ein Ausdruck von Agency sein, da ihnen die Möglichkeit zu Reflexion und Änderung innewohnt.[210] Sie unterscheiden sich somit auch von äußerlichem Zwang.[211]

Anschließend an Taylors Verständnis der Re-Evaluation beinhalten diese Vorstellungen von Agency in ihrer Vielschichtigkeit auch immer die Möglichkeit von Widerstand und moralischem Urteilen, da die Handlung, auch die narrative, in der_dem Handelnden reflexiv verortet werden kann.[212] Sie stehen zugleich in einer gewissen kritischen Distanz zu einer rein auf Aktivität zugespitzten Lesart der Agency-Theorie Taylors, die unreflektierte Handlungen, wie Routinen und Rituale, nicht als Aktivität einstuft. Eine

---

207 Lucius-Hoene 2012, 44–45. »Die Sprache stellt der erzählenden Person durch ihre grammatikalischen und satzsemantischen Vorgaben das Repertoire zur Verfügung, ihre Erfahrung von Handlungs- und Wirkmacht entsprechend zu markieren. […] eine Analyse der semantisch-pragmatischen Aspekte der Darstellung bietet so einen Zugang zum Erleben der Erzählerin im Hinblick auf ihre eigene Handlungsmächtigkeit oder Ohnmacht.« Lucius-Hoene 2012, 45.

208 Lucius-Hoene 2012, 43.

209 Vgl. Geiger 2016, 53.

210 Vgl. Geiger 2016, 52.

211 Vgl. Emirbayer und Mische 1998, 976. »Even relatively unreflective action has its own moment of effort; the typification and routinization of experience are active processes entailing selective reactivation of received structures within expected situations, dynamic transactions between actor and situation. We follow a current of thought (also documented by Camic) that never did succumb to the aforementioned tendency to conceive of habit as a ›fixed, mechanical reaction to stimuli‹ (Camic 1986, p. 1046). According to this perspective, habit entails much more than biophysiological (or institutional) processes; it includes as well the element of agency – no less than do the more reflective and deliberative modes of action.« Zu Routinen als bewährtes Rationales in der Rational Choice Theory: Reichertz 2010, 32–33. Im Hinblick auf äußerlichen Zwang und Entscheidungen aus freiem Willen macht Sarah Ahmed auf die Verstrickung von Machtverhältnissen und auf den wichtigen Sachverhalt aufmerksam, dass auch Gewalt als »gewollt« erscheinen könne – dass ihr sogar rational zugestimmt werden könne und sie nicht als Zwang empfunden werden müsse, wenn andere Zwänge in einem spezifischen Kontext dominanter ausgeprägt seien. Wird also von Zwanglosigkeit gesprochen oder vom »freien Willen« des Subjekts, stehe dies nicht grundsätzlich in Opposition zu Gewalt und Erfahrungen von Ohnmacht. Vgl. Ahmed 2014, 55.

212 Vgl. Taylor 1985, 42.

solch kritische Betrachtung hinterfragt die Möglichkeit des Subjekts, unter allen Umständen aktiv aufzutreten, welche Strukturen vernachlässigt.

6.2.3.4 Narrative Konstruktion von Agency in den Interviews

Im Folgenden greife ich einzelne Punkte aus den Daten noch einmal heraus, um an ihnen die Dimensionen von Agency im Verhältnis zu Anerkennung zu konkretisieren.[213]

Besonders deutlich traten in den Erzählungen über Krisen verschiedene Dimensionen der narrativen Konstruktion von Agency hervor (Kap. 5.1.1.7). Dies ist stimmig mit den Ausführungen Taylors zur Re-Evaluierung des Selbst in der Identitätskrise. Auffällig ist in den Interviews, dass die Erhaltung von Handlungs- und Identifikationsfreiräumen meist mit Schilderungen der persönlichen Gottesbeziehung zusammenfällt. So berichten die Befragten zwar, dass sie sich in manchen Bereichen ihrer Autonomie und Identifikation stark eingeschränkt fühlten; deutlich wird aber auch, dass sie dadurch nicht jedes Selbstverhältnis verloren, sondern dieses vor allem in ihrer Gottesbeziehung und der dort verspürten Anerkennung bewahren konnten. Die Krisenerzählungen der Interviewten sind immer auch dynamische Schilderungen voller Ambivalenz. In der Retrospektive wird die Krise nie rein negativ geschildert. Nur in einem Fall verharrt die Schilderung in Ohnmacht und Passivität (Kap. 5.1.1.6). Durch narrative Agency mindern die Erzählenden die aktuellen persönlichen Folgen der ihnen widerfahrenen Gewalt in Form absichtlicher oder unabsichtlicher Missachtung und Misshandlung. Die Erfahrungen verharren derart nicht in der Empfindung, einer Fremdbestimmung ausgeliefert zu sein, vielmehr wird durch kreative Eigenleistung und intentionale Kontrolle retrospektiv Agency und somit auch Autonomie erlebt.[214]

> *dass ich schon schwierig finde, wie lange das braucht, bis so 'n Tanker sich so 'n bisschen bewegt, also wen man alles mitnehmen muss. Das finde ich, also jetzt so als, Vertreterin der Institution in der Kirche seh ich das, und ist das gut, wenn der Tanker sich so langsam bewegt, weil man ganz, ganz viele mitnimmt.*[215]

Frau Kentge äußert einerseits ihren Unmut über die Dauer von Veränderungen in der Kirche und betont zugleich aus ihrer gegenwärtigen Perspektive (»also jetzt so«) ihr Verständnis. Sie nutzt die Metaphorik des Schiffs und nimmt derart auch eine mögliche Routenveränderung in den Imaginationsraum auf.

Im Rückblick und aus der Distanz werden Krisen also auch angeeignet, oft werden sie mit Begriffen aus der Wortfamilie des Sinns oder des Wachsens belegt (Kap. 5.1.1.7).

---

213 Wie auch bereits vorher in diesem Kapitel werden ebenso in diesem Textteil die empirischen Ergebnisse der Lesbarkeit halber gebündelt paraphrasiert und nur an manchen Stellen in den Fußnoten mit Beispielen versehen.

214 Die Wahrnehmung von Heteronomie und infolgedessen eine extrem geringe Agency liegen offensichtlich dann vor, wenn sich die Befragten durch geltendes Recht nicht bestärkt, sondern eingeschränkt sehen, Gleiches gilt für Gemeindeleitungsbeschlüsse. Zum besonderen Verhalten von Institutionen im Hinblick auf Änderungen, die zwar durchaus gewünscht sind, aber dennoch schwerfällig geschehen, vgl. Ahmed 2014, 143–152. Im Unterschied zur »brick wall« beschrieben die befragten Pfarrpersonen die Institution Kirche nicht als unbeweglich, sondern behäbig.

215 T1, 37 (22–25).

Sehr klar benennt dies zum Bespiel Herr Thomas: »[…]oft erkennt man auch im Nachhinein erst, welchen Sinn es hat.«[216] Er kombiniert Zerstörung und Veränderung: »Dass AUS den Trümmern heraus was wächst, was (.) sonst nie gewachsen wäre.«[217]

Inwiefern die Befragten bereits in der Krise diese als »sinnstiftend« wahrnahmen, lässt sich natürlich nicht rekonstruieren, daher ist hier von einer nachträglichen Deutung die Rede. Manche der Interviewten, zum Beispiel Herr Thomas und Frau Tohm, sprechen explizit davon, dass sie diese Sicht erst nachträglich gewonnen hätten.[218]

Des Weiteren wird ein hohes Maß an individueller Agency, und zwar in Form persönlicher Aktivität, geschildert, wenn sich die Befragten an ihrem Arbeitsort willkommen fühlen. Insbesondere wenn Interviewte davon erzählen, dass die Zugehörigkeit zu einer Gruppe, damit zusammenhängende Lebenserfahrungen oder das Wissen um besondere Codes als spezifische persönliche Qualität – als Gabe – wahrgenommen und anerkannt werden, tun sie dies in Form aktiv formulierter Schilderungen. Die Erfahrung, im positiven Sinne als besonders wahrgenommen zu werden, tritt zum Beispiel hervor, wenn Interviewte erzählen, dass sie von marginalisierten Menschen gezielt für Kasualien angefragt würden.[219] Dasselbe gilt für die Schilderung, dass die Arbeitgeberin (Gemeinde, Kirchenkreis) um die lgbtiq* Identifizierung der betreffenden Pfarrperson wisse und ihr in der Folge zum Beispiel die Telefonseelsorge für LGBTIQ* anvertraue oder eine solche Stelle einrichte. Wie etwa bei Frau Kentge:

> *das steht im Telefonbuch, das find ich, //Ah, Ja// deshalb find ich das wichtig, //Ja, ok// dass ich das immer noch mache. Also unter KIRCHE steht dann irgendwann »Gleichgeschlechtliche Paare« //Aah, ja. Mmh// So, wenn man das Telefonbuch aufschlägt, Diakonie, ahahahahah, Kindergärten, tödeltahahahah, ähm, und ich, ähm, ich bin ja seit 15 Jahren hier, in den ersten 5,6,7,8 Jahren kamen häufiger Anrufe von, ähm, Leuten im Coming-out, oder von Eltern, und die ham dann auch danach gefragt //mhm// Also es war weniger dann, das war, hab ich dann aber irgendwann bald begriffen, weniger dieses »Wir möchten heiraten, können Sie uns da weiterhelfen?« //Ja// Die hab ich dann auch immer schön an ihren Gemeindepfarrer verwiesen, hab gesagt, »Wenn Sie da nicht weiter kommen, rufen Sie wieder an.« aber es waren öfter seelsorgerliche Gespräche irgendwie darum. Ähm, und ich hatte AUCH öfter, in DEM Zusammenhang, weil das da im Telefonbuch steht, glaub ich, aber auch weil man in [Stadtname] weiß, dass ich 'ne lesbische Pfarrerin bin. Mindestens in der Szene weiß man //mhm//, in der [Gemeindename]*

216 T2, 4(28-29).

217 T2, 8(20-21).

218 Vgl. zur Erstellung von Sinn in narrativer Biografie und Konstruktion Reichertz 2010, 45–46; Linde 1993. Die Sicht auf eine Lebenskrise als sinnstiftend, oder als Katalysator für persönliches Wachstum, verbunden mit der eigenständigen Erlangung von Agency kann auch als eine mögliche Form des von Tedeschi und Calhoun sogenannten »posttraumatischen Wachstums« (meine Übersetzung) gelesen werden. Vgl. Tedeschi und Calhoun 1995. Ob die Krisen für die Befragten eine traumatische Belastung darstellten, kann ich im Rahmen meiner Arbeit nicht sagen, möchte aber dennoch auf diesen möglichen Sachverhalt hinweisen.

219 Hier werden sie zudem doppelt anerkannt: sowohl als LGBTIQ* als auch aufgrund ihrer Kompetenz als Pfarrpersonen. Dies trifft etwa zu für Anfragen, die eingeleitet werden mit »Sie wissen ja, wie das ist …«, auf die Frau Kentge hinweist. T1, 13(34).

ist, die sind da offen für und, ich glaub die, also alle die irgendwie das kennen, wissen das, dass ich lesbisch bin.[220]

Es lässt sich hier sehen, wie Situationen gelingender Anerkennung mit der Empfindung von Handlungsmacht verbunden sind; Voraussetzung dafür ist die Erfahrbarkeit bzw. Sichtbarkeit der prekären Persönlichkeitsanteile.[221]

Angesichts dessen lässt sich anschließend an Taylor folgern: Sofern die Pfarrperson ihre sexuelle Orientierung oder ihre Geschlechtsidentität (oder beides) in ihrer Erzählung positiv hervorhebt, eventuell sogar als Gabe beschreibt und beurteilt, wird ihr damit ermöglicht, ihrem dementsprechenden Handeln eine ethische Qualität beizumessen. Derart wird das Sichtbarmachen ihrer sexuellen Orientierung und Geschlechtsidentität – statt nur eine zweckrationale Handlung zur Selbsterhaltung (sich nicht verstecken müssen) zu sein – zu einer Handlung, der ihrerseits ein spezifischer Wert beigemessen wird.[222] Diese Einschätzung als Fähigkeit wird von den Befragten sehr bewusst reflektiert und strategisch genutzt. Herr Werner schildert dies im Interview:

Trägt man seinen ja auch irgendwie anderen Blick //mhm// auf auf Theologie und auf Lebensentwurf/-entwürfe und so, trägt man diese Sichtweise ein? Oder lässt man's lieber?[223]

Eine solche strategische Nutzung setzt ein Gefühl von Kontrollierbarkeit voraus. Schlechte Erfahrungen in der Vergangenheit wirken sich in den Erzählungen negativ auf die Einschätzung der eigenen Handlungsmacht aus (Kap. 5.1.1.6). Diejenigen, die selbst Verletzungen durch Kirche und Gemeinde erfahren hatten oder denen dergleichen von Mentor_innen/Kolleg_innen vermittelt wurde, schätzen ihre Möglichkeiten in der Tendenz negativer ein als diejenigen, denen vor allem positive Erlebnisse geschehen sind oder vermittelt wurden. Die tragende Rolle der iterativen Dimension von Agency für die individuellen Einschätzungen und ihr Einfluss auf Evaluation und Handlungen werden hier konkret sichtbar.

Auch bei den Coming-out-Schilderungen kann ein hohes Maß an Aktivität – in Verbindung mit Intentionalität und strategischer Planung – vernommen werden. Mit dem Coming-out wurde zugleich das eigene Autonomieerleben gestärkt. Das genaue Gegenteil stellen die Schilderungen von Zwangsoutings dar, in denen der Verlust der autonomen Identifizierung zutage tritt (Kap. 5.1.1.6). Dasselbe gilt für Schilderungen von Abberufungen. An dieser Stelle erlebten die Befragten Heteronomie als über die alltägliche Kontingenzerfahrung hinausreichend, und damit als für Autonomie und Selbstbeziehung sehr bedrohlich. Wie andere Krisenerzählungen auch, werden solche Schilderungen meist durch Narrationen mit hoher Agency ergänzt (Kap. 5.1.1.7).

---

220 T1, 35(31)–36(8).

221 Ich benenne diese hier als prekär, da sie, Bedorf folgend, immer riskante Anerkennungssuchen beinhalten; Bedorf 2010, 154.

222 Vgl. Taylor 1985, 42. Mit Sichtbarkeit meine ich eine grundsätzliche Erfahrbarkeit: dass zum Beispiel eine Pfarrerin darüber redet, mit einer Frau zusammenzuleben. Zum öffentlichen Charakter des Amtes: Müller 2019, 23.

223 T7, 3(2-4). Dieser Prozess wird gezielt gesteuert, wie Herr Zechau auch berichtet: T3, 6(13-19), S. 199.

Was in den Biografieerzählungen nicht vorkommt, sind Schilderungen zufälliger Coming-outs, die eine geringe Intentionalität vermuten lassen würden. Alle Darstellungen erzählen von planvoll kontrolliertem Handeln.[224] Hier lässt sich das Miteinander von Agency und Verletzlichkeit exemplarisch wahrnehmen. Bei gezielten Coming-outs können die Einzelnen ihre Verletzlichkeit zumindest teilweise steuern. Sie greifen hier auf die praktisch-evaluative Dimension von Agency zu und können die Situation sowohl vorab imaginieren als auch selbstständig kontextualisieren. Derart können die Beteiligten das Risiko der Missachtung besser einkalkulieren, da sie das konkrete Ziel vor Augen haben, die eigene Identifizierung darzustellen und den eigenen Handlungsspielraum zu behalten oder zu erweitern.[225] So können sie sich auf die Ängste und die Nervosität und auch auf die möglichen Ausgänge der Interaktion emotional vorbereiten.[226]

Nun kann die Betonung individueller Handlungsmacht so wirken, als ob das Subjekt gänzlich selbst für seine Lage verantwortlich wäre. Dies würde jedoch sowohl strukturelle Machtverhältnisse als auch die Wirkung von Affekten (Angst, Sorge) vernachlässigen. Sowohl der Kontext als auch die individuelle Verletzbarkeit, die Vorgeschichte der Person, ihre emotionalen und kognitiven Ressourcen und die Gesamtstruktur sind einzubeziehen.[227] Eine Verkürzung auf individuelle Handlungen kann beim Subjekt zu Selbstausbeutung und Überforderung führen. Gerade Überforderung und überhöhte Selbstansprüche sind ohnehin, wie vielfach herausgearbeitet wurde, typische Problemfelder des Pfarramtes.[228] Denn mit dem hohen Maß an Autonomie und der damit einhergehenden Macht sowie der identitätsstiftenden Komponente des Amtes kommen notwendigerweise viele Verantwortungen und Erwartungen, insbesondere Selbsterwartungen, auf jede Pfarrperson zu.[229] Herr Plein beschwerte sich im Interview, dass viele seiner Kollegen (sic!) sich nur aus vorauseilendem Gehorsam nicht outen würden. Damit fällt er ein Werturteil, das die individuellen Kontexte seiner Kollegen ignoriert; zugleich macht er auf einen wichtigen Punkt aufmerksam. Die Rolle von Agency bleibt ambivalent: Die Übernahme von Agency derart in Form einer undifferenzierten Forderung an Personen

224 Dass das Narrativ des Coming-outs von den meisten Interviewten nicht in Frage gestellt, sondern dass dabei meist auf bekannte Narrative zurückgegriffen wird (Kap. 5.1.1), liegt auch an der diskursiven Einbettung in eine weiß-christliche und heteronormativ strukturierte Gesellschaft. Bereits der Terminus Coming-out, der dem Ausdruck »in the closet« gegenübersteht, enthält einen Dualismus, der das Subjekt den Regeln des Systems unterwirft. Vgl. unter anderem Butler und Athanasiou 2013. Ahmed macht darauf aufmerksam, dass die Annahme des Leidens unter dem *closet* eine weiß und westlich zentrierte Perspektive sei. Vgl. Ahmed 2006, 175–176.

225 Vgl. Bedorf 2010, 154. Ich nutze hier das Wort »darstellen«, um die performative Dimension von Coming-outs aufzugreifen.

226 Eine solche Vorbereitung ist natürlich immer nur bruchstückhaft, weiterhin bleiben viele Risiken der Verletzung bestehen; das Gefühl einer grundlegenden Kontrollierbarkeit scheint aber bereits ein guter Schutz zu sein – möglicherweise weil damit ermöglicht werden kann, die eigene Identifizierung nicht aus der Hand zu geben.

227 Vgl. Bieler 2017, 33–37, 47–61.

228 Vgl. Wagner-Rau 2009, 21.

229 Beim vorliegenden Thema kommt die empirische Beobachtung hinzu, dass marginalisierte Personen häufig annehmen, besser als andere sein zu müssen, um Anerkennung zu bekommen. Vgl. unter anderem Söderblom 2013b, 143.

heranzutragen, ignoriert die individuellen Situationen, und zugleich kann die Erinnerung an das Potenzial von Agency eine Möglichkeit sein, sich nicht vorbewusst oder unabsichtlich in vorgefundene Strukturen zu ergeben.[230]

Trennungen und Normalisierungen – Schaffung von Privatraum

Eine besondere Form der Schaffung von Agency stellt in den Interviewnarrationen die gezielte normalisierende Abgrenzung (Kap. 5.1.3) sowie die zumeist trennende Einteilung in *zwei Welten* dar (Kap. 5.2). Meine Schlussfolgerung, die ich vor dem Hintergrund des Konzepts Agency ziehen werde, lautet, dass eine derartige Trennung den Erzählenden Schutz ihrer Person und ihres Privatlebens bietet.

Die Bereiche Pfarramt und Privat bzw. LGBTIQ* werden nämlich nicht nur räumlich getrennt, wie im Fall von Dienstwohnsitzen und Funktionspfarrämtern, sondern auch in der eigenen Wahrnehmung und Deutung, und zwar mit dem Narrativ der *zwei Welten* (Kap. 5.2). Diese Trennung kann sowohl ein aktives Nutzen von Agency sein als auch eine bloße Reaktion auf mangelnde Anerkennung.

Die Schilderungen der Interviewten, so lässt sich zunächst festhalten, neigen dann zu einer dichotomen Trennung, wenn diese von Missachtungen gegenüber ihrer Person erzählen. Indem sie konstatieren, »da prallen WELTEN aufeinander«, gelingt es den Pfarrer_innen, nicht allein bei sich Schuld oder Versagen zu verorten, sondern das Problem auch und vor allem in der Strukturierung von Kirche und Gesellschaft zu sehen.[231] Vor dem Hintergrund von Erfahrungen von Missachtung und Verkennung führt der Wunsch nach Authentizität in den verschiedenen Anteilen ihrer Identität dazu, dass die Pfarrpersonen ihre Handlungsmacht nutzen, indem sie Bereiche aktiv trennen – womit sie aber auch zu einer Reproduktion und Vertiefung der besagten Trennung beitragen.

Diese narrative Trennung ist vermutlich weniger Abbild einer derart dichotom erlebten Struktur, sondern ist vielmehr ein deutlicher Versuch, in beiden Welten – mit den verschiedenen Anteilen der eigenen Identifizierung und mit den dazugehörigen kollektiven Identitäten – leben zu können, Anerkennung zu erhalten und handlungsfähig zu bleiben. Hier kommt die von Emirbayer und Mische als praktisch-evaluativ benannte Dimension von Agency deutlich zum Tragen. Die narrative Trennung ermöglicht den Pfarrer_innen, sich für sie selbst passend zu identifizieren und ihre Identität nicht zu verleugnen, ohne das Vertrauen des Gegenübers und das Vertrauen in sich selbst zu verlieren. Sie können sich somit fluide und angemessen in sehr verschieden kulturellen Kon-

---

230 An diese Überlegung anschließend: Das Konzept Agency ist auch in anderen theologischen Erörterungen äußerst hilfreich, um bei Fragen der Pluralität und Inklusion nicht die Spannung zwischen Hilfe und Bevormundung zu übergehen und um Nachfolge und widerständiges Christentum in seiner Ambivalenz sichtbar zu halten. Es geht also darum, von wem in welchem Maß Befreiung, aber auch Schutz erwartet wird und wann Schutz zu Paternalisierung und Bevormundung gerät. Vor allem zu den Themen Alter und Behinderung sowie in feministischen Diskussionen werden diese Debatten vielfach geführt. Vgl. Falk et al. 2012.

231 T2, 11(19).
Hiermit befreien sie sich davon, strukturelle Krisen als persönlich verschuldete Krisen zu übernehmen, wie dies in der individualisierenden Erzählung immer wieder geschieht. Vgl. zur Befreiung aus dieser Übernahme im Rechtfertigungsgeschehen Bieler und Gutmann 2008, 79. Zum Konzept situativer Vulnerabilität: Bieler 2017, 47–66.

texten bewegen. In der Kirche können sie – bewusst gesteuert und mit hoher Agency – ein sie schützendes konservativeres Bild ihrer selbst vermitteln; zugleich können sie – ebenso bewusst gesteuert – in lgbtiq* Kreisen, die sie als grundsätzlich offener beim Themenfeld Sexualität schildern, ansprechbar und weniger konservativ wirken.[232] Befragte, die sich an einer hohen Sichtbarkeit von lgbtiq* Pfarrpersonen und ihrem pastoralen Wirken interessiert zeigten, unternahmen mitunter deutliche Bemühungen zur Vereinbarkeit der beiden Welten, die anderen weniger.

Die Befragten ordnen zum Teil ihre Erzählungen und Lebensgeschichten in ein normatives Setting ein, um sich Rückzug zu ermöglichen. Manche benennen sich zum Beispiel im Interview wiederholt als »normal«, was von mir ganz im Goffman'schen Sinne der Inszenierung des eigenen Lebens und der eigenen Rollen verstanden wird.[233] Denn wenn sie entlang gesellschaftlich erwarteter Scripts wahrgenommen werden, entgehen sie Nachfragen.[234] Dabei kann es sein, dass sie für diese Inszenierung selbst hintanstellen, dass sie sich an einem möglicherweise auch zunehmend schwindenden Ideal orientieren. So kann in den Interviews ein bürgerlich-heteronormativer Erwartungskodex, was die Gestaltung einer Ehe betrifft, festgestellt werden, den einige zu inszenieren versuchen (Kap. 5.1.3.2 und 5.1.3.3). Die Pfarrer_innen nutzen die ihnen bekannte Erzählung des heteronormativ orientierten Pfarrhaushaltes, um sich selbst aus der kritischen Beobachtung herauszuziehen.

Meine Beobachtung, dass es keinen entspannten Artikulationsraum für die eigene Lebensform gibt (Kap. 5.1.3), bringt folgenden – hier bewusst überspitzt formulierten – Befund hervor: Als ermöglichten Privatbereich gibt es im Pfarramt nur Heteronormativität.[235] Denn nur im idealtypischen (hetero-)normativen Narrativ scheint die Pfarrperson keine zusätzlichen Strategien anwenden zu müssen, um zu zeigen, dass sie einen ethisch vertretbaren Lebenswandel lebt.[236] Dies liegt an der Vertrautheit und Bekanntheit dieser

232 Diese Prozesse führen mitunter zu einer oberflächlichen Anpassung an ein erwartetes Lebensmodell, ohne dass dieses auf explizite Weise an die Personen herangetragen worden wäre. Der hier beschriebene Spagat wurde von Althaus-Reid als eine leidverursachende Vermischung von Liebe und Sexualität in christlicher Theologie beschrieben; Althaus-Reid 2000, 88.

233 Vgl. Goffman 2009. Menke bringt Foucaults »Unbehagen« gegenüber Prozessen der Normalisierung in Dialog mit Wittgenstein und Taylors Ethik der Authentizität; Menke 2011, 235.

234 Scripts verstehe ich, Emcke folgend, als übliche, überdurchschnittlich häufig auftretende Formen sozialen Verhaltens, sozialer Herkunft und Gestaltung. Ein Beispiel: Einer Person, die in einem Heim groß wird, da beide Eltern früh verstorben sind, wird eher mit Schweigen oder mit mehr Nachfragen begegnet, da ihre Kindheit und Jugend nicht den üblichen Scripts entsprechend verlaufen ist. Vgl. Emcke 2000, 292.

235 Dies steht in spannungsvoller Entsprechung zur professionsethischen Forderung, dass die »Selbstmitteilung« keine »Selbstexpression« sein solle, eine derartige Offenlegung des Selbst habe ihren Raum im Privaten, in Freundschaften und Beziehungen. Vgl. Karle 2001, 107–108. In welchem Ausmaß im Pfarramt Cisnormativität vorherrscht, kann mit dieser Arbeit nicht zur Gänze empirisch beantwortet werden, unter anderem da im Sample keine heterosexuelle trans Person befragt wurde. Dazu müssten weitere Untersuchungen angestellt werden. Aufgrund der engen Verknüpfung von Cisnormativität und Heteronormativität und der gesellschaftlich in allen Bereichen vorherrschenden Cisnormativität lässt sich eine starke Beeinflussung allerdings mit hoher Wahrscheinlichkeit vermuten. Vgl. Butler 2012.

236 Zu fragen ist, wann und wo diese Lebensform derart überhaupt gelebt wird. Daher gehe ich von einem idealtypischen Bild aus.

Lebensform. Nur wenn die Pfarrperson nicht als »anders« wahrgenommen wird, entgeht sie dem *Othering* und damit auch Nachfragen, oder hat zumindest eine erweiterte Kontrolle über die Nachfragen.[237] Sie bekommt also einen Bereich zugesprochen, der vor zu starker Nachfrage und Neugierde geschützt werden darf. Sozial etablierte Regeln des Anstandes verbieten das tiefere Eindringen in den Privatbereich. Durch diese bessere Nähe-und-Distanz-Regelung gelingen auch Anerkennungsbegegnungen besser, wie sich beim Umgang der Interviewten mit normativen Familienbildern zeigte (Kap. 5.1.3.2 und 5.1.3.4).

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen kann die durch die Pfarrpersonen vorgenommene Normalisierung als ein bewusst eingeschlagener Weg zur Wahrung privater Grenzen und zum Schutz vor Verletzung gelesen werden.[238] Somit kann diese Normalisierung einen hohen Grad an Agency aufweisen, abhängig davon, ob sie bewusst und intentional geschieht.[239] Angesichts meiner Erörterung zur Handlungsfähigkeit präzisiere ich also: Auch auf den ersten Blick sehr restriktiv und subordinierend wirkende Verhaltensweisen können Agency beinhalten, die über den reinen Selbstschutz hinausreicht.[240] Wenn Anerkennung und in der Folge Identifizierung sowie Amtsbilder abhängig sind vom gemeinsamen Werthorizont der beteiligten Akteur_innen und wenn dieser differiert zwischen den sich gegenseitig Anerkennenden, ermöglichen die Normalisierung sowie die Zwei-Welten-Trennung den interviewten Pfarrpersonen, dennoch weiterhin im Pfarramt tätig zu sein.

Diese Strategien geraten jedoch mit dem Erleben von Authentizität in Konflikt, sofern dieses Erleben an Anerkennung gekoppelt ist. Auch geht mit Normalisierung, insbesondere wenn sie nicht bewusst geschieht oder wenn sie als eine notwendige Zurück-

---

237 Dass Pfarrpersonen, egal welchen Geschlechts und welcher Orientierung, diesen Raum immer wieder verteidigen müssen, wird in der pastoraltheologischen Empirie deutlich. Vgl. Hildenbrand 2016, 91.

238 Zur Erfahrung der Objektivierung als Erschaffung von Verletzlichkeit vgl. Bieler 2017, 50.

239 Vorbewusste und unabsichtliche Handlungen sind hingegen eher als reaktiv denn als aktiv einzustufen. Die Lesart, die Foucault für Normalisierung anbietet, suggeriert eine starke Beschränkung der Handlungsfähigkeit des Subjekts. Ich schließe mich an dieser Stelle der Kritik Honneths und Emckes in Bezug auf Anerkennungsmöglichkeiten an. Bei Foucault fehle eine Wahrnehmung verschiedener Machtsphären und der entsprechenden unterschiedlichen Formen des Zwangs. Damit fehle, darauf macht Emcke aufmerksam, auch eine Möglichkeit, diese zu messen. Vgl. Emcke 2000, 155–175.

Ahmeds Ausführungen zu eigensinnigen (*willful*) Handlungen des Subjekts innerhalb von Machtstrukturen sind hier ebenfalls hilfreich: Sie zeigen, dass menschliche Interaktionen nicht in einem reduktionistischen Verständnis von »Überwachen und Strafen« aufgehen. Vgl. Ahmed 2014, 137–138. Ahmed knüpft ihre grundsätzliche Kritik an einem durch Machtstrukturen reduzierten Verständnis von Handlungsmacht des Subjekts nicht allein an Foucault; es ist auch fraglich, ob Foucault derart reduktionistisch zu lesen ist. Das Problem der Gleichursprünglichkeit von Identität und Unterdrückung, auf das vielerorts aufmerksam gemacht wurde, bleibt jedoch selbst bei einer differenzierten Foucault-Lektüre bestehen. Vgl. Lorey 1996; Spivak et al. 2011; Benhabib 1995, 246; Butler 1997b, 99; Emcke 2000, 165.

240 Zum Thema Defizitorientierung vgl. auch Geigers Ausführungen, was die Nutzung des Agency-Konzeptes bei der Betrachtung extrem restriktiver und marginalisierter Felder der Sozialen Arbeit betrifft, etwa im Hinblick auf Handlungsoptionen geflüchteter Menschen in Deutschland; Geiger 2016, 69.

haltung der persönlichen Identifizierung wahrgenommen wird, ein potenzieller Zwang einher.[241] Bieler, Stoellger und Hermelink haben auf die gravierenden Folgen innerhalb praktisch-theologischer und pastoraltheologischer Felder aufmerksam gemacht, wenn eine normalisierende Disziplinierung unkritisch übernommen oder sogar als inhärenter Bestandteil des Pfarrberufes nahegelegt wird.[242] Stoellger fordert daher, dass Figur und Grund (Pfarrperson und Lebensform) unterschieden werden müssten. Dies ist für die hier betrachteten Prozesse der Normalisierung aufschlussreich. Er schreibt in diesem Zusammenhang zum Körper der Pfarrperson:

> »In dieser Amtsrolle und Funktion hat auch der Pfarrer zwei Körper: den Talar und was darunter ist, den Amtskörper und den natürlichen Körper seiner Person. Der Amtskörper ist sichtbar, und darum auch visuell markiert und mit der Amtstracht (und allem, was dazugehört) gestaltet.«[243]

Es ist daher zu folgern, dass die Praxis der Normalisierung eine bewusste und reflektierte Entscheidung voraussetzt, um als solche positiv erfahren zu werden. Dies gelingt nur, wenn das Ziel der Normalisierung im Sinne der oben erläuterten freien Zustimmung erfolgt und nicht im Widerspruch zu einer anderen Verkörperung steht (Kap. 5.2.4 und 6.2.2.3).

In den Fällen, in denen sich Normalisierung über die Person allein nicht erreichen lässt – weil die Privatperson entweder körperlich sichtbar bleibt oder durch Dynamiken, die sich nicht steuern kann, immer wieder in die Sichtbarkeit gerät –, ergeben sich Konflikte (Kap. 5.2.4). In diesen vermag die Amtsrolle den »natürlichen Körper« durchaus zu schützen. Es kann allerdings nicht das Ziel obiger Trennung von Figur und Grund sein, dass sich die Pfarrperson so weit körperlich selbst verleugnen muss, dass ihr Körper wieder in die Amtsrolle passt.

Im Bild des Talars wird die bewusste Steuerung der Wahrnehmung des Körpers auch in den Interviews deutlich. Frau Kentge spricht von ihrer Wahrnehmung als Pfarrerin im Anschluss an Amtskleidung und Amtshandlungen im Unterschied zum Studium:

> *Ähm, ich weiß nicht mehr, wie das im Studium war, ob das, da, da war das weniger wichtig, aber so, von, da kam das mit der Identität als lesbische Pfarrerin, weil man macht ja Beerdigungen und hat diesen Talar an und macht sonntags die Gottesdienste, ähm, wie das dann ist, in der Lesbenszene als Pfarrerin wahrgenommen zu werden.*[244]

---

241 Im Hinblick auf Prozesse der Normalisierung und der Zurückhaltung der eigenen Identifizierung bleibt ein Verweis auf Foucaults Analysen unumgänglich. Foucault spricht von Gouvernementalität und beschreibt diese Form des unausgesprochenen Zwangs mit dem Konzept der Biomacht, welches Ulrike Auga für die systematisch-theologische Diskussion von Familien nutzt. Foucault 2005a; Auga 2012.

242 Vgl. Bieler 1999, 283; Hermelink 2014d.

243 Stoellger 2016, 136–137. Der Amtskörper sei somit Bild- und Biopolitik, also Gouvernementalität unterlegen.

244 T1, 6(25-29).

Der Talar verleiht der Person auch immer die Autorität, ihre Rolle auszuüben, und gibt dem Körper die notwendige Freiheit, primär als Amtskörper wahrgenommen zu werden – und erst danach zum Beispiel als transgeschlechtlich. Die Nutzung der Amtsinsignien ist damit eine für den Pfarrberuf überaus bedeutsame und wohlbekannte agentische Steuerung, die hier eine weitere Bedeutung erhält. Eine trotz Talar missglückte Anerkennungssituation, die aber auf die Wahrnehmung des Talars als Amtstracht verweist, schildert Frau Tohm:

> *Der saß in diesem Gottesdienst, ich hatte 'nen Talar an, also kein, wahrlich kein Kleid //schmunzelt// (.) und am Schluss steht man als Pfarrerin an der Kirchentür, oder Pfarrer, gibt jedem der Besucher die Hand und der baut sich vor mir auf, verschränkt die Arme, guckt mich von oben bis unten an und verweigert mir den Handschlag.*[245]

Der Wohnort: eingeforderter Handlungsraum

Der Wohnort der Pfarrperson – und damit das private Zusammenleben, zum Beispiel als Paar oder Familie – ist der sichtbare, erfahrbare Ausdruck der Lebensformen von Pfarrer_innen und darum diskursiv umkämpft.[246] Gerade hier zeigt sich, was in der jeweiligen Gemeinde als »normal« angesehen wird.[247]

Zugleich schildert ein Pfarrer im Interview das Pfarrhaus als denjenigen öffentlichen Raum, der das »Andere« in der Gesellschaft ermögliche, der nicht nur Kontaktstelle zur Gemeinde außerhalb des Kirchraums sei, sondern auch Freiheit im Denken erlaube.

> *Und für mich ist es, ähm, soll es so ein HORT tatsächlich des, des Nachdenkens und des Nachdenkens in so einem geschützten Rahmen //Ja// sein können. Also (.) wo man auch experimentell denken darf. //Ja// Und auch mal in eine Sackgasse denken darf. Und so. Also durchaus schon ein Stückweit vielleicht auch als intellektuelles Haus. Das aber IMMER auch den Anspruch hat, ähm, dann auszustrahlen. In die Praxis hinein.*[248]

Diese Freiheit könne von dort nach außen getragen werden.[249] Daraus folgere ich, dass der Wunsch, im Pfarrhaus zu wohnen, nicht nur als ein Sehnen nach Anerkennung verstanden werden kann, sondern darüber hinaus auch als (eingeforderte) Ermöglichung

---

245 T6, 24(28-32).

246 Es fällt auf, wie häufig in den und in Vorbereitung der Interviews das Thema Pfarrhaus angeschnitten wurde. Das Bild der Pfarrfamilie sowie das des Pfarrhauses tauchte in den Vorbesprechungen am Telefon mit den Interviewpartner_innen – sowie später in den Interviews – immer wieder auf. Wenn ich von meiner Forschungsarbeit erzählte, wurde häufig »queeres Leben im Pfarrhaus« gehört, obwohl ich von »Amtsbegriffen« gesprochen hatte. Das Amt wird offenbar direkt mit dem Pfarrhaus assoziiert. Interviewpartner_innen gingen wiederholt von sich aus darauf ein, obwohl es weder in der Einleitungsfrage noch in den Nachfragen vorkam. Vgl. zur Rolle der Debatte um gleichgeschlechtliches Leben im Pfarrhaus unter anderem Hildenbrand 2016, 279–280; Krohn 2011; Spilling-Nöker 2006.

247 Vgl. Hildenbrand 2016, 235–236.

248 T8, 42(10-14).

249 »Von jeher traute man dem Pfarrhaus zu, eine ethische Gegenwelt zu repräsentieren. Zur Ressource des politischen Personals wurde es jedoch erst nach der friedlichen Revolution 1989.« Eichel 2012, 12.

einer Tradition protestantischer Verkündigungs- und Bildungsarbeit.[250] Als solcher bewegt er sich insofern in den geschilderten Anerkennungsdynamiken, als die Pfarrpersonen *mit* ihrer sexuellen Orientierung und ihrer Geschlechtsidentität – nicht trotz – ein Teil dieser Tradition sein möchten.

6.3 Rechtfertigung

Die vorgestellten Theorien zu Anerkennung, Authentizität, Identifizierung und Handlungsfähigkeit sind allesamt Theorien über Beziehungsgeschehen und über Subjekte in Beziehungen und Strukturen, welche sowohl ermöglichen als auch einengen. Vor diesem Hintergrund deute ich die in den Erzählungen erschaffenen Freiräume der Einzelnen auch als Rechtfertigungsgeschehen, das aus einengenden Strukturen der Macht befreit, die verhindern, dass sich das Subjekt als mit sich im Reinen und handlungsfähig erleben kann.[251]

Unter Rechtfertigungsgeschehen verstehe ich, anschließend an Bieler und Gutmann, die Herstellung eines »Beziehungsgeschehens«, das an die Stelle »tödlicher Beziehungslosigkeit« tritt.[252] Die in diesem Beziehungsgeschehen entäußerte Liebe des geoffenbarten Gottes ist die göttliche Wesensäußerung und damit zugleich immer ultimativ frei gegeben.[253] In Form der unverdienten, völlig frei geschenkten Liebe ermöglicht sich im derartigen Beziehungsgeschehen heilschaffende Wirklichkeit. Dabei gehe es, so Bieler und Gutmann, letztlich nicht um die Subjektbildung im Sinne einer individualisierten Identitätsformung, sondern »Subjektwerdung im Lichte des Rechtfertigungsgeschehens« beinhalte immer schon eine eschatologische Perspektive.[254]

Entsprechend den vorherigen Ausführungen ist davon auszugehen, dass Anerkennung im Muster der Wertschätzung ebenso notwendig für die Ausübung des Pfarrberufes ist wie die rechtliche Anerkennung durch die Ordination.[255] Die mitunter vorgetragene Forderung nach Zurückhaltung beim öffentlichen Zeigen der eigenen Lebensform

250 Vgl. Hildenbrand 2016, 62–64. Das Pfarrhaus mache exemplarisch die »Totalrolle« sichtbar, Klessmann 2012, 125.

251 Foucault folgend gehe ich davon aus, dass jeder Raum, in dem sich Interaktion ereignet, und jegliches Beziehungsgeschehen immer machtvoll gegliedert ist. Dies sagt nichts über dessen Qualität aus, sondern besagt zuerst nur, dass in jeder Interaktion sowohl die Möglichkeit von Unterdrückung als auch von Befreiung besteht. »Es stimmt nicht, dass es in einer Gesellschaft Leute gibt, die die Macht haben, und unterhalb davon Leute, die überhaupt keine Macht haben. Die Macht ist in der Form von komplexen und beweglichen strategischen Relationen zu analysieren, in denen niemand dieselbe Position einnimmt und nicht immer dieselbe behält.« Foucault 2005b, 805–806.

252 Bieler und Gutmann 2008, 21.

253 Bieler und Gutmann erläutern Barths und Cremers Verständnis der Selbstmitteilung Gottes derart: »Gott gibt sich in seinem Wesen als Liebe zu verstehen, und gerade darin als Ausdruck seiner Freiheit – denn Liebe ereignet sich aus Freiheit und in Freiheit, oder sie ist nicht Liebe.« Bieler und Gutmann 2008, 68.

254 Bieler und Gutmann 2008, 101 sowie Bieler und Gutmann 2008, 97.

255 Dass die Ordination an sich nicht genügt, zeigt sich in der Notwendigkeit des Vertrauens, das wiederum weder allein an die Ordination noch an die Unauffälligkeit gebunden werden kann, wie oben ausgeführt.

oder der eigenen Geschlechtsrepräsentation ist daher je nach Kontext auch als Missachtung einzustufen.[256] In der Folge kann auch von einem Recht auf Sichtbarkeit gesprochen werden.[257] Angesichts eines solchen Rechts auf Sichtbarkeit und Repräsentation möchte ich noch einmal auf das Konzept der Normalisierung sowie auf die Frage nach queeren Auswegen aus den Kämpfen nach Anerkennung zurückkommen und in den Dialog mit der Rechtfertigungslehre bringen. Butler führt im Anschluss an Sedgwick aus, dass es mitunter eine Notwendigkeit gebe, eine »queere Flucht« aus dem Ringen nach Anerkennung zu erlangen, um Lebbarkeit jenseits von Überwachung und Überprüfung zu erlangen.[258] Diese könne zum Beispiel auch recht paradox im ansonsten heteronormativ verankerten Sprechakt der Eheschließung geschehen, wenn dieser eine begehrte Sexualität jenseits der öffentlichen Anerkennung ermögliche.

Es scheint in den Erzählungen der befragten Pfarrer_innen genau solche Momente queeren Herauslösens aus den Zwängen ihrer Umgebung zu geben, die ich als hochpotente Momente der Befreiung lese und in den Horizont einer Theologie der Rechtfertigung stellen möchte. Die heilschaffende Zuwendung Gottes bedeutet auch: Die Subjekte sind bereits gesehen, bevor sie sich Sichtbarkeit erkämpfen können und müssen. In der Erkenntnis dessen, dass sie im Beziehungsgeschehen der Rechtfertigung schon immer gesehen und grundlegend anerkannt sind, erlangen sie Agency, die wiederum zu radikalen Änderungen unterdrückender Strukturen führen kann. Statt der von Althaus-Reid beschriebenen »eviction« von Subjekten aus der Theologie können sich die Pfarrer_innen in die Geschichte ihrer Kirche einschreiben.[259] Sich von dem Streben nach menschlicher Anerkennung zu befreien, kann nämlich nicht nur als aktives queeres Ausbrechen und damit Handeln eines Subjekts geschehen; eine solche Befreiung kann im Glauben auch das Gnadengeschehen zwischen Gott und den Einzelnen sein, verbunden mit der Kraft, Subjekte aus Zwängen menschlicher Anerkennungsdynamiken zu lösen.[260] Damit

256 »Die Unterdrückung als ›Unsichtbarmachen‹ äußert sich in einer Verweigerung der öffentlichen, legitimen, d.h. bekannten und vor allem rechtlich anerkannten Existenz, wie auch in einer Stigmatisierung, die nirgends so deutlich wird, wie wenn die Bewegung Sichtbarkeit fordert. Man mahnt sie zur ›Diskretion‹ oder zu eben der Verheimlichung, zu der die Homosexuellen für gewöhnlich gezwungen sind.« Bourdieu 2013, 202.

257 Vgl. Butler 2018, 80–81. Entscheidend ist hier, welches Institutions- und Kirchenverständnis zugrunde gelegt wird. Wird Kirche als demokratische Größe verstanden, geht damit ein Recht auf Teilhabe einher, welches wiederum Sichtbarkeit benötigt. Diese Zusammenhänge wurden bereits in den Anerkennungstheorien dargelegt. Ähnlich, aber mit einer Verschiebung hin zu einer Ethik der Performativität arbeitet Judith Butler im Anschluss an Hannah Arendt damit. Vgl. Butler 2018, 82.

258 »Anerkennung scheint zwar eine wichtige Voraussetzung für ein lebbares Leben zu sein, sie kann aber auch den Zwecken der Überprüfung, Überwachung und Normalisierung dienen, so dass eine queere Flucht notwendig wird, um die Lebbarkeit gerade jenseits von ihr zu erreichen.« Butler 2018, 85. Auch Emcke weist darauf hin, dass kollektive Identitäten zwar für die Kämpfe um Anerkennung geeignet seien, »aber nicht als Zuhause«; Emcke 2013, 183.

259 Althaus-Reid 2000, 74.

260 Der Rahmen der Anerkennung ist damit bereits verschoben, es handelt sich weder um rechtliche noch um wertschätzende Anerkennung. Die Kirche stellt den institutionellen Rahmen für die Subjektivierung der Pfarrer_innen, da jegliche Subjektivierung »lebensweltlich verwurzelte und institutionell gerahmte Praxis« ist. Als interpersonales Geschehen ist Anerkennung immer in Machtsysteme eingebettet. Die Gottesbeziehung und die Rechtfertigung, die ja gerade keine forensische

ist den betreffenden Personen kein weltliches Recht verschafft und auch ihr Leben noch nicht gesichert, aber eine Möglichkeit der Existenz gegeben, die Raum für veränderndes Handeln lässt und sie zugleich vom Druck befreit, diese Herauslösung immer alleine und selbst erwirken zu müssen. Die Befreiung ihrer selbst hängt in der Folge nicht mehr einzig an ihren persönlichen Kämpfen um Anerkennung. Indem die Pfarrer_innen ihre Erlebnisse deutend in den Horizont Gottes rücken, behalten sie die Definitionshoheit über die Erzählung und erfahren narrative Agency durch diese Öffnung zur Transzendenz.[261] Da sie das eigene Leben auch in den Horizont von Transzendenzerfahrungen stellen, weiten sie die Möglichkeiten queeren Ausbrechens und lösen es aus der Erfahrung der Einschränkung.[262]

Hier wird die Relevanz der persönlichen Gottesbeziehung für den Pfarrberuf konkret.[263] So zeigt sich in den biografischen Erzählungen, dass die Pfarrpersonen dann Gelassenheit schildern und Agency erkennbar ist, wenn sie ihr Begehren und ihr Geschlecht nicht als Hindernis in ihrer Spiritualität erleben. Das entspricht Honneths Theorie zum Umgang des Subjekts mit sich selbst. Durch die Erfahrung der liebevollen Zuwendung und der erlernten Gewissheit, dass für die eigenen Bedürfnisse Sorge getragen werde, entwickele sich die »Fähigkeit zum Alleinsein«, die Ausdruck einer »individuellen Selbstbeziehung« sei, des Selbstvertrauens. Das Subjekt könne sich dann entspannt auf sich selbst beziehen.[264] Mitunter betonen die interviewten Pfarrer_innen, diese spirituelle Gewissheit habe Seelsorgegespräche, intensive Lektüre oder die Erarbeitung exegetischer Landschaften benötigt, sie haben sich entsprechend mit ihrem Gottesverständnis auseinandergesetzt.[265]

Das basale Selbstvertrauen (Liebe) der Interviewten scheint nicht von den kirchlichen und gesellschaftlichen Missachtungen gefährdet worden zu sein. Das grundlegende Wissen, ein von Gott anerkanntes »Ich« zu haben, konnte offenbar von der Frage nach dem individuellen, an Leistung und Identifizierung gebundenen Wert (Recht und Solidarität) entkoppelt werden, und die Missachtungen stellen derart keine existenzielle (die Identität und Handlungsmacht betreffende) Gefahr mehr dar.[266] Die Verletzun-

– institutionelle – Rechtsprechung ist, beschränkt sie allerdings nicht. Vgl. zur Institution Honneth 2018, 204. Vgl. zum Problem der alltagssprachlichen Belegung des Begriffs »Rechtfertigung« Bieler und Gutmann 2008, 19–21.

261 Vgl. Lucius-Hoene 2012, 43. Zum Kontext der gelebten Theologie als reflektierte Bezugnahme auf eigenes Erleben und Lebensrealität: Müller 2019, 39. Hier zeigt sich auch die Deutungshoheit über die Beziehung (im vorliegenden Fall die Beziehung zu Gott), auf die Honneth aufmerksam macht; Honneth 2018, 229.

262 Zur Ermöglichung transzendenter Erfahrungen im Kontext der Rechtfertigung vgl. Bieler und Gutmann 2008, 89.

263 Zur Religiosität von Pfarrer_innen und ihrer biografischen Verortung vgl. Dressler und Feige 2017.

264 Honneth 2016, 167–169.

265 Hier bekommt die Notwendigkeit theologisch fundierter Exegesen und Ausarbeitungen erneut Gewicht – da diese sich auch in den individuellen Gottesbeziehungen als wirkmächtig erweisen können. Vgl. zur vermittelten Gottesrede in der Seelsorge Bieler 2017, 72–73.

266 Die Befragten greifen hierbei auf die typische Metaphorik des Getragen- und Gehalten-Seins und auf Bilder der Geborgenheit zurück, wie sie sich auch in der Psychoanalyse für erste Anerkennungsbeziehungen findet. Vgl. Honneth 2016, 160–162. Leistung und Identifizierung sind zudem, im Sinne des Taylor'schen Suchens nach Authentizität als Lebensaufgabe, miteinander verwoben.

gen und Fremdbilder werden zwar zu einem Teil ihrer eigenen Selbstwahrnehmung, sie werden aber nicht zum alleinigen Inhalt des Selbstbildes.[267] Aus diesem Grund sehe ich einen Kontrast zwischen klassischen Anerkennungsbeziehungen unter Menschen und dem Rechtfertigungsgeschehen als Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch. Denn Menschen sind letztlich nie in der Lage, die gesamte Person anzuerkennen, da – mit Bedorfs Begrifflichkeit der verkennenden Anerkennung – jede Anerkennung immer auch Verkennung beinhaltet.[268] Die grundsätzlich verschiedene Form menschlicher Anerkennung und göttlicher Gnade beschreibt Martin Luther in seiner Vorrede zum Römerbrief:

> »So tut doch die Gnade so viel, dass wir für ganz und voll gerecht vor Gott gerechnet werden. Denn seine Gnade teilt und stückt sich nicht, wie die Gaben tun, sondern nimmt uns ganz und gar auf in die Huld, um Christi, unseres Fürsprechers und Mittlers, willen, und darum weil in uns die Gaben angefangen haben.«[269]

So ermöglicht die rechtfertigende Gnade Gottes die Freiheit von der Angewiesenheit auf die wertschätzende Anerkennung anderer Menschen und die Möglichkeit, sich trotzdem als mit sich selbst im Reinen zu erleben. Diese Selbstwahrnehmung kann in Form eines Authentizitätserlebens als Folge gelingender Anerkennungsbeziehungen gelten (Kap. 6.2.2).[270]

Einzig die Angewiesenheit auf liebende Anerkennung bleibt – jene aber wird nicht erkämpft und erworben, sondern frei reziprok gegeben.[271] Im Glauben an Gottes Erlösungshandeln steht hier für die Einzelnen kein Ringen um liebende Anerkennung, son-

---

267 Vgl. Emcke 2000, 246. Zur Einschreibung fremder Bilder in das Selbstbild beschreibt Bieler die Erfahrung der Verletzlichkeit durch den Moment des Angeschaut-Werdens; Bieler 2017, 49.

268 Die grundsätzliche Verkennung erweist sich auch als bestärkendes Moment in der Rede von Gott: Jede Rede von Gott bleibt Stückwerk und darin Verkennung – dass sie aber nie ein Ganzes abbilden kann, darin liegt auch ihre Freiheit.

269 Angepasst in heutiges Deutsch. Wortlaut der WA: »So thut doch die Gnade so viel, das wir ganz und fur vol gerecht fur Gott gerechnet werden. Denn seine gnade teilet und stuecket sich nicht, wie die gaben thun, sondern nimpt uns gantz und gar auff in die hulde, umb Christus unsers Fursprechers und Mittlers willen, und umb das in uns die Gaben angefangen sind.« Luther 1522, 9.

270 Auf die Anschlussfähigkeit der christlichen Gnadenlehre an Anerkennungstheorien macht Lauster aufmerksam; Lauster 2016, 463.

271 Auch die erste zwischenmenschlich reziproke Anerkennung geschehe, so Honneth, zwar in einer ringenden Form, werde jedoch letztlich freiwillig gegenseitig gegeben. Der Kontext des Ringens ergibt sich dabei aus einer als konflikthaft gedeuteten Auseinandersetzung mit dem Anderssein des Gegenübers. Der Prozess der Anerkennung setze voraus, dass die_der Andere eben als Andere_r mit eigenen Grenzen erlebt werde, erst damit werde die_der Andere zum Subjekt. Hegels Anerkennung sei daher kein intersubjektiver Zustand, sondern ein kommunikativer Spannungsbogen. Werde liebende Anerkennung nicht frei gegeben, entspreche sie nicht dem Muster, dass das Subjekt sich der Erfüllung der Bedürfnisse sicher sein könne – es binde dann die Erfüllung der Bedürfnisse an die eigene Fähigkeit, diese zu erwirken. Honneth 2016, 170. Honneth spricht vom »Kampf« um die Struktur der Gesellschaft, im vorliegenden Fall um die Strukturen der jeweiligen Gemeinden und Kirchen. Anerkennung ergibt sich nicht frei. Vgl. Honneth 2016, 264–266.

dern eine freie reziproke Zusage.[272] Reziprok ist sie, da auch der Mensch »Ja« zu Gottes »Ja« sagen muss.[273]

Die wertschätzende Anerkennung der Einzelnen ist zwar äußerst wichtig für die Identitätsbildung und die Ermöglichung von Handlungsräumen innerhalb der Gesellschaft. Fehlt diese Anerkennung aber zeitweise, verlieren sich die Subjekte dennoch nicht völlig, so meine Folgerung aus der Empirie.[274] Die Bedrohung der Missachtung auf das eigene Selbstverhältnis unterscheidet sich qualitativ also deutlich, je nachdem ob die Subjekte sich in einer liebenden Gottesbeziehung wissen.[275] Indem meine Interviewpartner_innen mittels des Verweises auf Gottes Handeln narrativ Kohärenz in ihrer Lebenserzählung schaffen, ist ihre Stabilität weniger stark durch menschliche Missachtung gefährdet.[276] Eine derartige Kohärenzbildung erlaubt auch, fragmentarisch zu bleiben und keine idealisierte Authentizität darstellen zu müssen, dies aufgrund des Wissens um die menschliche Angewiesenheit und damit verbundene Verletzlichkeit.[277] Auf der Anerkennungsstruktur der Liebe beruhend können sich die Einzelnen von Gott gesehen wissen und in verletzlichen Momenten darauf besinnen.[278] Bieler und Gutmann fassen diese zentrale Erfahrung zusammen:

> »Das Glück des Augenblicks gehört zusammen mit der protestantischen Grunderfahrung eigener Begrenztheit als Befreiung von Größenfantasien, vom Zwang einer Selbstverwirklichung durch eigenes Streben und Wollen – zu der Freiheit, die eigene Person in einer Weise zu entfalten, die sich immer schon aufgehoben weiß in einem Grund, den sie nicht selber setzt, aber von dem sie immer vertrauensvoll annehmen kann, dass sie durch diesen Grund wohlwollend gehalten und getragen wird. Die reformatorische Theologie hat diesen Zusammenhang ausformuliert als den in

272 Die Anerkennung im Muster der Liebe zeichnet sich dadurch aus, dass sie das Subjektsein, die Einzigartigkeit sowie die Angewiesenheit des Gegenübers zuerkennt. Reziprok ist die Zusage deshalb, da Glauben als Gottes Wirken und Rechtfertigungsgeschehen, Gottes Ja und das Ja des Menschen zu diesem Geschehen nicht zu trennen sind und zugleich im Menschen stattfinden. Vgl. Luther 1522, 10.

273 Die grundsätzliche Spannung der Reziprozität angesichts des »ganz anderen« Gottes, der nicht zum Grund menschlicher Subjektivität reichen kann, was Fragen zum Subjektsein Gottes aufwirft, haben Bieler und Gutmann mit Fokus auf die homiletische Arbeit betrachtet; Bieler und Gutmann 2008, 112–117.

274 Vgl. Honneth 2016, 278–279.

275 Vgl. Honneth 2016, 214–215.

276 Lauster geht in seinen Ausführungen zu Anerkennung und Rechtfertigung sogar darüber hinaus; er schreibt: »Der Mensch weiß sich von woanders her angenommen, bevor er sich selbst annehmen kann.« Lauster 2016, 467.

277 Zur Kohärenzbildung in Lebenserzählungen und der Möglichkeit, diese fragmentarisch zu gestalten, vgl. Bieler 2014, 24 sowie Bieler 2017, 186. »Die Aufmerksamkeit für das verletzliche Leben verlangt nach Erzählweisen, die der Erfahrung des Fragmentarischen Raum geben. Der Zwang zum widerspruchsfreien und bruchlosen Erzählen wird entsprechend aufgegeben.« Gerade vor dem Hintergrund erlebter Gewalt ist diese Offenheit für Fragmentarität sehr bedeutend.

278 Dies verstehe ich vor allem als ein Entrinnen aus der Erfahrung der schmerzhaften Objektivierung, wie sie in Kap. 5 an mehreren Stellen ausgeführt wurde. Vgl. Bieler 2017, 50.

> der Gottesgemeinschaft begründeten Zusammenhang von Freiheit und Rechtfertigung.«[279]

Vielleicht könnte man sogar davon sprechen, dass manchmal die Selbstbeziehung des Selbstvertrauens kraft der ganz persönlichen Gottesbeziehung transzendiert wird. Das Selbstvertrauen kann sozusagen aus zwischenmenschlichen Bezügen zeitweise ausgelagert werden, wodurch Angriffe auf die Person jenes Selbstverhältnis weniger angreifen. Bieler und Gutmann folgend: Im Rechtfertigungsgeschehen könne sich die einzelne Person noch einmal in einem anderen Licht sehen und befreit werden vom »Zwang der Selbstverwirklichung«.[280]

Sie stellen in ihren Überlegungen zur Predigt im Lichte des Rechtfertigungsgeschehens diese grundsätzliche Unterschiedenheit menschlicher Anerkennung und göttlichen Angesehenwerdens, das über das reine Selbstverhältnis hinausweist, dar:

> »Das menschliche Personsein coram Deo konstituiert sich zuallererst nicht durch unsere Leistungen, sondern dadurch, dass wir von Gott angesehen werden.«[281]

Diese Freiheit, die sich aus dem Angesehenwerden speist, zeigt ihre ermächtigende und subversive Kraft sowie ihre Resilienz gerade dort, wo Menschen nicht die Anerkennung bekommen, die nötig wäre, um Selbstachtung und Handlungsmacht erlangen zu können.[282] In den Narrationen der Interviews zeigt sie sich konkret dort, wo die Pfarrer_innen einen Weg fanden, in der Verkündigung und im Pfarrberuf zu arbeiten, obwohl Anerkennung im Muster des Rechts und der Solidarität – unter anderem durch Kirchengesetze und Gemeindebeschlüsse – verhindert wurde (Kap. 5.1.1.7 und 5.1.2.3). Dieser Weg war mitunter sehr beschwerlich – die Diskriminierung soll mit dieser Perspektive nicht

---

279 Bieler und Gutmann 2008, 90.

280 Bieler und Gutmann 2008, 90.
»Die Gewissheitserfahrung, dass das Leben in Gott aufgehoben ist, macht den Menschen frei davon, den Grund seines Daseins und Lebensvollzugs selber legen zu wollen. Der Mensch erfährt das eigene Leben von einer Macht und einem Sinn getragen, über die er nicht verfügt und den er seinem Leben selber nicht beilegen kann – und auch nicht muss.« Bieler und Gutmann 2008, 91.

281 Bieler und Gutmann 2008, 87.

282 Hier kann also ein Denkanstoß für die theologische Arbeit zur Frage nach dem Handeln des Subjekts in festen Strukturen, also auch innerhalb einer Gesellschaft und einer Organisation liegen, die sich auch in den verschiedenen Ausführungen zur Zwei-Reiche-Lehre immer wieder andeuten. Die Frage der Handlungsmöglichkeiten des Subjekts innerhalb des Staates haben Butler und Athanasiou sehr treffend artikuliert: »What needs to be done or undone in order to use the discursive space of the state and other normative apparatuses as spaces for articulating alternative versions of intelligibility? Is there a way that non-normative subjects, lives, and intimate ties could be legally, culturally, and effectively recognized but also lived beyond the normative propriety and exclusionary proprietariness that govern the operations of liberal recognition? […] This all depends on our ability to function as subjects who can instrumentalize state power without becoming subjugated by it. […] And to what extent must there be a mode of political agency that is unhinged from state power in order to make critical interventions into its domain? Some believe that gay marriage is precisely such an instrumental use of state power, but the question remains open for me whether the activist effort to claim gay marriage rights is not a way of submitting to regulatory power and seeking to become more fully ordered by its norm.« Butler und Athanasiou 2013, 83.

verharmlost werden –, aber die Betreffenden wurden dabei nie gänzlich handlungsunfähig. Im Gegenteil, sie haben sogar weiterhin einen Anteil zur Veränderung der Kirche beigetragen. Dass sie sich selbst mit Wertschätzung begegnen, legt die Grundlage dafür, in ihrer Verkündigung anderen mit einem »liebenden Blick« zu begegnen.[283]

Man könnte auch davon sprechen, dass die Pfarrer_innen die ihnen geschehene Missachtung *queerten*, indem sie mit ihren Selbstdeutungen den Diskriminierenden – sowohl einzelnen Personen als auch den Strukturen – die Macht nahmen; präziser formuliert ermöglicht die erfahrene Befreiung ihnen diese Machtbeschränkung.[284] Dieses Trotzen gegenüber Strukturen der Macht wird von den Interviewten m.E. nicht immer bewusst vollzogen, dennoch hat es in seinen Auswirkungen verändernde Kraft. Hier sehe ich die auch körperliche Erfahrung der oben benannten Gewissheitserfahrung am Werk, ohne dass diese immer kognitiv als solche interpretiert und erläutert wird.[285] Das Zusammenfallen von Selbsterleben, Agency und Glauben im Rechtfertigungsgeschehen macht sich hier deutlich bemerkbar.[286] Ich zitiere noch einmal aus Luthers Vorrede zum Römerbrief:

> »Und solche Zuversicht und Erkenntnis göttlicher Gnade macht fröhlich, trotzig und lustig gegen Gott und alle Kreaturen: das macht der Heilige Geist im Glauben. Daher wird der Mensch ohne Zwang willig und voller Lust, jedermann Gutes zu tun, jedermann zu dienen, allerlei zu leiden, Gott zu Liebe und zu Lob, der einem solche Gnade erzeigt hat. Daher ist es unmöglich, Werk und Glauben zu scheiden, ja so unmöglich, wie Brennen und Leuchten vom Feuer nicht geschieden werden kann.«[287]

Der aktive Umgang mit einem Leben in Strukturen des Zwangs und der Unterdrückung, der Heteronomie, ist ein klassisches Motiv biblischer Befreiungserzählungen.[288] Die Gnade Gottes nimmt der Heteronomie, dem Beherrscht-Werden durch äußere Zwänge, die alleinige Macht über die Selbstkonstitution des Subjekts und ermächtigt dadurch Einzelne sowie Gruppen und Kollektive, aus Strukturen auszubrechen und an der eschatologischen Vision aktiv teilzuhaben. Die Zustimmung der Einzelnen zu diesem Gnadengeschehen schreibt jene agentisch in die Gesamterzählung ein. Die strenge

283 Mit Rückgriff auf Levinas und Kuhlmannerörtern Bieler und Gutmann, wie das Hören der Rechtfertigungsbotschaft das eigene Selbstverständnis und darin auch die Begegnung mit der_dem Anderen verändert; Bieler und Gutmann 2008, 104.

284 Zur Abnahme von Macht und dem Queeren von Diskriminierung vgl. Butler 2018, 86. Die vorhergehenden Beobachtungen zur Agency in den Interviewerzählungen zeigen, wie der Prozess der Machtnahme durchaus aktiv-agentisch zu verstehen ist.

285 Vgl. Bieler und Gutmann 2008, 17.

286 Vgl. Lauster 2016, 469.

287 Angepasst in heutiges Deutsch. Wortlaut der WA: »Und solch zuversicht und erkentnis Gottlicher gnaden, macht frolich, trotzig und lustig gegen Gott, und alle Creaturn, wilchs der heylig geyst thut ym glawben, Do her on zwang, willig und lustig wirt yderman guttis zu thun, yderman zu dienen, allerley zu leyden, Gott zu liebe und lob, der yhm solch gnad erzeygt hat, also, das unmuglich ist werck vom glawben scheyden, also unmuglich, als brennen und leuchten vom fewr mag gescheyden werden.« Luther 1522, 10.

288 Allen voran die Exoduserzählung. Zur Heteronomie im paulinischen Werk vgl. Zimmermann 2016.

Dualität von Autonomie und Heteronomie löst sich auf: Zwar gibt es die entmächtigende Erfahrung der Heteronomie, die Herauslösung aus der Machtlosigkeit ist aber nicht das völlig autonom handelnde Subjekt, sondern dasjenige Subjekt, das sich in die Beziehung zu Gott zu begeben vermag.[289] Die interviewten Pfarrer_innen betten das Leben in der Heteronomie als ganz alltägliche Kontingenzerfahrung in ihre Narration ein, ohne sich ohnmächtig machen zu lassen, und schildern sich zugleich weiterhin in Beziehung – zu Gott und ihren Mitmenschen. Schlussfolgernd ist es in der Interpretation dieser Erzählungen nötig, Identität fragmentarisch zu verstehen – und mit einem offenen Kohärenzbegriff in der narrativen Konstruktion von Identität zu arbeiten.[290] Bieler schreibt im Anschluss an Henning Luther:

> »Die Erfahrung des fragmentierten Selbst wird unterbrochen durch den Zuspruch der Rechtfertigung, ohne völlig aufgelöst oder zum Verschwinden gebracht zu werden. Das Rechtfertigungsgeschehen kann so als heilsame Selbstentfremdung oder vielleicht auch heilsame Fragmentierung verstanden werden.«[291]

Wenn sich Rechtfertigung im Glauben ereignet, ist von einer beidseitigen Interaktion auszugehen, was auch in den Interviewerzählungen aufscheint.[292] Für die Seelsorge benennt Bieler die Stärke des Bewusstmachens nahbarer Gottesverständnisse und der Vergegenwärtigung der »Affizierbarkeit Gottes«, die sich in den biblischen Erzählungen zeige.[293] Manche Interviewpartner_innen greifen in ihren Schilderungen einer Gotteserfahrung in der Krise auf derartige Gottesbilder zurück. Frau Tohm etwa spricht davon, sich getragen gewusst zu haben. Gott wird nicht mitleidend, aber dennoch mitfühlend dargestellt. Genau darin beweist das genutzte Gottesbild unter Umständen eine Stärke – denn Gott kann auch dort noch tragen, wo die Befragten sich selbst nicht mehr tragen können. Weil sie sich angenommen wissen, können die Befragten die *doxa* Gottes erleben und somit – trotz einer möglicherweise stark beschädigten Selbstachtung und Selbstschätzung – mit weniger Angst leben, sie können in der Folge wieder aktiv handeln und mit Agency auch ihre eigene Geschichte »im Fluss« erzählen.[294]

---

289 Vgl. Bieler und Gutmann 2008, 76.

290 Vgl. Bieler 2014, 24. Zum Zusammenhang von Begehren und notwendig inkohärenten Identitätsverständnissen: Butler 2001 [1997], 140.

291 Bieler 2014, 21.

292 Vgl. Lauster 2016, 468.

293 Vgl. Bieler 2017, 67–89, hier insbesondere 81: »Die anthropomorphe und anthropopathische Gottesrede, die wir in der Hebräischen Bibel entdecken können, sollte nicht einfach historisierend (überholte Gottesbilder) oder psychologisierend (›das sind alles nur Projektionen‹) oder um eines vermeintlich rationalen Gottesbegriffs willen ›wegerklärt‹ werden. Vielmehr kann die Rede vom affizierbaren Gott als metaphorische Rede die wirksame, dynamische und auf Gerechtigkeit ausgerichtete Liebe Gottes auf eine Weise zum Ausdruck bringen, dass sie in den Leidenschaften und Verstrickungen menschlichen Lebens wirksam werden kann.«

294 Ich nutze hier den Begriff der *doxa* in Anlehnung an die »Kavodologie« Frettlöhs, um die Vielfalt der Bezüge und Geschlechterbilder sichtbar zu halten. Frettlöh zeigt die Vielfalt der Facetten der *Kavod/Doxa* auf und weist dabei unter anderem auch darauf hin, dass eine geschlechtergerechte Gotteslehre auch gerade von einem unrealistischen Authentizitätsanspruch im Sinne einer vollständigen Kohärenz entlasten kann, da die »Klarheit« erst noch ausstehe; Frettlöh 2006, besonders

Die Möglichkeit, ohne Angst zu leben, führt in der Folge zu einer höheren Sichtbarkeit der marginalisierten Gruppen und Personen oder ihrer Performativität. Auf der Grundlage dieser Sichtbarkeit kann möglicherweise auch jene zuvor nicht gegebene Anerkennung errungen werden.[295] Vielleicht lässt sich die körperliche Erfahrung der Rechtfertigung in Beziehung zur Erfahrung von trans Personen setzen, wenn diese zum ersten Mal mit dem von ihnen gewählten Namen angesprochen werden und somit nicht mehr eine Erfahrung der Missachtung machen, sondern eine der Anerkennung. Ich vermute, dass das Eintreten für Anerkennung – also der Kampf um Anerkennung – sich auch aus der Kraft speisen kann, die aus der Erfahrung der Annahme Gottes gewonnen wird und hier auf diese Art heilswirksam wird.

Angeregt durch Butlers Hinweis, dass *Queerness* sich gerade in Form nicht öffentlich in den Blick genommener verkörperter Performativitäten, in Abweichungen von bisher nicht hinterfragten Inszenierungen findet und daher in mitunter unerwarteten Feldern und Handlungen, beobachte ich hier ein in der Gottesbeziehung und im Rechtfertigungsgeschehen verankertes *Queeren* marginalisierter Biografien und in der Folge auch kirchlicher Arbeitsfelder.[296] Denn die Freiheit des Subjekts aus der Rechtfertigung wirkt auf die Kirche zurück. So kann eine Pfarrperson, die sich selbst vertraut und

---

Frettlöh 2006, 148–149. Zur Metaphorik des Fließens bei Karl Barth und Martin Luther ausführlich: Bieler und Gutmann 2008, 71–73, darin: »Menschen, die in lähmende, bedrückende, beängstigende und beherrschende Geschichten verstrickt sind, werden in andere Geschichten verwickelt, die befreites und getröstetes Leben ermöglichen.« Bieler und Gutmann 2008, 72. Zum In-Fluss-Bringen eigener Geschichten siehe auch Bieler 2017, 187.

295 Vgl. Butlers Ausführungen zur freien Wahl der Geschlechterperformance und zum Recht auf diese Freiheit: »Aber unabhängig davon, ob wir unser Geschlecht oder unsere Sexualität nun als gewählt oder gegeben betrachten, hat jeder Mensch das Recht, dieses Geschlecht und diese Sexualität zu beanspruchen. Und es macht einen Unterschied, ob wir diesen Anspruch überhaupt stellen können. Wenn wir von dem Recht Gebrauch machen, als das Geschlecht zu erscheinen, das wir bereits sind, so üben wir damit, auch wenn wir keine andere Wahl zu haben meinen, eine gewisse Freiheit aus – wir tun aber auch noch mehr. Wenn man frei von dem Recht Gebrauch macht, zu sein, wer man schon ist, und eine soziale Kategorie zur Beschreibung dieser Daseinsweise beansprucht, dann macht man de facto die Freiheit zum Bestandteil eben jener Sozialkategorie und verändert diskursiv die jeweilige Ontologie. Man kann die Geschlechter, die wir zu sein beanspruchen, und die Sexualitäten, die wir leben, unmöglich von unserem Recht trennen, diese Realitäten öffentlich oder privat – oder in den vielen Schwellen, die dazwischen existieren – frei, das heißt, ohne dass Gewalt droht, zu behaupten.« Butler 2018, 83.
In lesbischen und trans Communitys wird bei diesem Sachverhalt häufig Leslie Feinberg zitiert. So findet sich auf einem Flyer zum Programm 2021 des Spinnboden Lesbenarchivs in Berlin das Zitat: »Menschen aller Geschlechter haben das Recht, Feminität, Maskulinität und deren endlose Variationen zu erkunden, ohne dafür kritisiert oder lächerlich gemacht zu werden.«

296 Butler 2018, 45–46. Die Marginalisierung der Interviewten muss kontextuell und intersektional betrachtet werden: Marginalisiert sind sie in der Kirche, da sie nicht die Mehrheit und Allgemeinheit der Pfarrer_innen ausmachen – es wurde häufig über und nicht mit ihnen gesprochen und geurteilt. Gesamtgesellschaftlich sind sie homo-, transfeindlichen und sexistischen Diskriminierungen ausgesetzt, anderen Diskriminierungen aber seltener. So sind evangelische Pfarrer_innen in Deutschland als meist weiße, christliche Akademiker_innen tendenziell eher nicht marginalisiert, sondern privilegiert; insbesondere Mehrfachdiskriminierungen kommen hier in den Blick. So spielt auch der historische und demografische Kontext eine Rolle, zum Beispiel ist das Pfarramt in der DDR nicht mit dem in Westdeutschland zur gleichen Zeit vergleichbar.

sich daher eine grundlegende Agency zuschreibt, auch widerständig mit kirchlichen Regeln, Ordinarien und Begegnungen – sowie mit gesamtgesellschaftlichen Tendenzen –, die ihre Arbeit behindern, umgehen und derart eine Legitimation außerhalb der Organisation Kirche finden.[297] Somit kann sich die Forderung und exemplarisch auch die Zusage der Umkehrung und Veränderung weltlicher Kräfteverhältnisse aus dem zweiten Korintherbrief verwirklichen: »Lass dir an meiner Gnade genügen; denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig«.[298] Auch wenn diese Zusage breiter zu verstehen ist als nur im Sinne menschlicher Anerkennungsökonomien, lässt sich darin doch auch der gesellschaftsverändernde Aspekt der Anerkennung sehen.[299] Legt man nämlich Honneths ethischen Anspruch zugrunde, dass sich eine Gesellschaft daran messen müsse, wie sie mit den Forderungen nach Anerkennungen durch Marginalisierte umgehe, so ermöglicht sich durch die auf der Gottesbeziehung gründende Agency – weil nämlich die zwischenmenschliche Anerkennung nicht mehr die alleinige Grundlage von Identität und Handlungsmacht bildet – *Nachfolge* als gesellschaftsveränderndes und organisationsveränderndes Potenzial der Rechtfertigung.[300] Das gerechtfertigte und frei handelnde Subjekt kann als solches – ob als Pfarrperson oder Laie ist dabei nicht relevant – zu einem widerständigen Moment und Korrektiv innerhalb der Kirche werden.

In den Interviews kann nachvollzogen werden, dass die in kirchlichen Institutionen erlebte Homo-, Trans- und Interfeindlichkeit, die sich gerade in der erwähnten Verunmöglichung von Sichtbarkeit und Sprache auswirkt, nicht mehr das letzte Wort hat – der Macht zwischenmenschlicher Interaktionen zum Trotz.[301] Jede kontingente Identitätsbeschreibung bekommt *coram Deo* eine Erweiterung der *coram hominibus* ermöglichten Identifizierungen. Das Risiko der Verkennung wird damit zwar nicht genommen, aber

297 Hermelink 2014a, 202–203.

298 2. Kor. 12,9-10: »Und er hat zu mir gesagt: Lass dir an meiner Gnade genügen; denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig. Darum will ich mich am allerliebsten rühmen meiner Schwachheit, damit die Kraft Christi bei mir wohne. Darum bin ich guten Mutes in Schwachheit, in Misshandlungen, in Nöten, in Verfolgungen und Ängsten um Christi willen; denn wenn ich schwach bin, so bin ich stark.« Zitiert nach Luther 1984 (2006).

299 Emcke 2000, 343.

300 Vgl. Honneth 2016, 310. Emcke schreibt hierzu: »Anerkennungsdiskurse haben jedoch nicht nur die Schutzfunktion für ansonsten ausgelieferte Minderheiten, sie stellen auch eine Form der gesellschaftlichen Selbstverständigung über unsere moralischen und politischen Standards dar. In ihnen manifestiert und korrigiert sich das gesellschaftliche Verständnis von Recht und Unrecht, von normativer und faktischer Gleichheit, aber auch unsere Vorstellung davon, wer wir sind.
Wer wir sind, macht sich nicht nur an unserer Herkunft und unseren Praktiken fest, sondern auch am Umgang mit Andersdenkenden, sowohl am Respekt vor anderen kulturellen Überzeugungen und Lebensformen, als auch am Umgang mit den eigenen stereotypen Vorurteilen, mit dem Unrecht der Vergangenheit, auf der die Gegenwart nicht zur Ruhe kommt. Anerkennungsdiskurse sind ein unabgeschlossenes, gesellschaftliches Projekt: Sie verändern nicht nur unser Verhältnis zu Abweichendem und Andersdenkenden, sondern darin auch zur vermeintlichen Norm und zu uns selbst.« Emcke 2000, 342–343.

301 Zur Macht zwischenmenschlicher Interaktionen auf Körper und zur grundsätzlichen Prägung von Körpern in den Umgebungen ihrer Bedingung vgl. Butler 2018, 88.

gemindert – und somit wird Energie freigesetzt, um sich diesem Risiko auszusetzen.[302] An die Stelle der Notwendigkeit, sich durch Leistungen zu beweisen, wie sie unter anderem von Söderblom für lesbische Frauen in der Kirche aufgezeigt wurde, tritt die bedingungslose Annahme Gottes, und dadurch bestärkt können Kämpfe um Anerkennung geführt werden.[303]

Als Bewegung ist der Weg von der Anerkennung über die Identifizierung bis hin zur Handlungsfähigkeit – im Pfarramt konkret als Erarbeitung von Gestaltungsfreiräumen – immer auch ein Ringen um die Befreiung von struktureller Macht. Dies kann für Pfarrpersonen auch heißen, dass sie Deutungsmöglichkeiten, die aus ihren eigenen Erfahrungen als LGBTIQ* herrühren, zur Sprache bringen und in ihre Verkündigungsarbeit einfließen lassen.[304] So sprechen einige Interviewte davon, dass sie mit ihrer Erfahrung, lgbtiq* zu leben, auch ein Charisma, eine besondere Gabe mitbrächten, oder davon, dass sie Räume öffnen würden. Die betreffenden Pfarrpersonen halten Räume dabei nicht um der Selbstverwirklichung willen offen, sondern um Beziehungsgeschehen im Lichte des Evangeliums zu ermöglichen.[305] Insofern sie aufgrund ihrer Erfahrungen unerwartete Inszenierungen bieten, reflektieren sie ihr Verhalten und leisten somit einen entscheidenden Anteil der pfarramtlichen Arbeit, nämlich die eigenen Gottesbilder zu überprüfen und bewusst zu halten (Kap. 5.1.1.7).[306]

Ein wichtiges Narrativ, das mit der verändernden Kraft und der Annahme Gottes arbeitet, ist das des Stolzes, englisch »pride«, das ich hier in einen Zusammenhang mit der in den Interviews erwähnten »Gabe« (»Charisma«) stelle. Wenn die Pfarrpersonen ihre lgbtiq* Identität explizit im Rahmen ihrer pfarramtlichen Tätigkeit als Gabe bezeichnen, beinhaltet dies vielleicht auch Stolz auf und Freude über diese Besonderheit; die Erfahrung, »anders« zu sein, bekommt eine positive Konnotation (Kap. 5.2.3). Der Theologe Andrew Yip beobachtet dieses Narrativ generell bei »lgb« Gläubigen, die ihre Religion und ihre Sexualität bewusst nicht trennen. Im spezifischen Stolz, »derart« von Gott geschaffen zu sein und Gott bei sich zu wissen, liege eine große Stärke für Transformation und Gerechtigkeitssuche. Dabei sei das Ziel nicht einfach die Inklusion von lgbtiq* Personen in religiöse Bereiche, sondern es gehe um die Intersektion von Queerness und Religion. In Bezug auf intersektionale Identitätsverständnisse und Identitätspolitiken schreibt Yip:

---

302 Wenn Anerkennungen ein Stiftungsmoment – also eine Zuschreibung der Identifizierung – beinhalten, sind sie riskant. Vgl. zum Risiko der Verkennung Bedorf 2010, 154–156. Zu den konkreten und körperlichen Gefährdungen und »Bedingungen des Erscheinens«: Butler 2018, 58.

303 Vgl. zum Topos des Sich-Beweisens durch besonders gutes Handeln Söderblom 2002, 50. Zum Unterschied der Akzeptanz von Handlungen und Identität: Jakobsen und Pellegrini 2004, 76.

304 »Die Seelsorge kann auch der Ort sein, in der biblische Gottesvorstellungen und theologische Konzepte in elementarisierter Form ins Gespräch eingebracht werden, nicht um Menschen auf indoktrinierende Weise zu belehren, sondern um Deutungsräume zu erweitern, in denen das Leben coram Deo verstanden und die befreiende Kraft des Evangeliums zum Ausdruck gebracht werden kann.« Bieler 2017, 73.

305 Bieler und Gutmann 2008, 132.

306 Vgl. Bieler 2017, 88.

> »In the case of LGB religious actors, this identity politics is more than a human political strategy for resistance and change. It also has a salient spiritual significance and symbolism because of the belief that God is on their side as a god who delivers people from oppression, in line with the divine vision of justice, inclusivity, and fairness. This belief that God and other significant religious figures (e.g., Jesus and Muhammad) are on their side significantly emboldens their spirit, strengthens their resilience, and expands their individual and collective agency for change.«[307]

Demnach handelt es sich bei der Gabe, als die das eigene Geschlecht oder die eigene Sexualität verstanden werden kann, sowohl um eine Ressource, die der konkreten Gemeinde dient, als auch – beides im Sinne von 1. Korinther 12, 7-11, der von Gott geschenkten Gnadengaben – um eine Quelle der Kraft und Erkenntnis, die Teil der Arbeit an der christlichen Gesamtvision ist.

Die interviewten lgbtq* Pfarrpersonen bringen eine eigene Grundlage im Glauben mit und häufig eine tiefe Gottesbeziehung. Zusammen mit dem dargestellten Konzept der überschneidenden Anerkennung – also beispielsweise gerade *als* Lesbe christlich zu sein, statt christlich und lesbisch als zwei Anteile zu sehen – benötigt es m.E. eine konsequente Erweiterung des Amtsbegriffs um Verkörperung und körperliche Erfahrungen.[308] Vor dem Hintergrund der Verkörperung von Verkündigung erscheint mir die Diskussion um eine deutliche Differenzierung von Person und Amt zwar aufgrund des Schutzes der Person verständlich, aber nur begrenzt anwendbar. Da Begehren und Geschlecht aufgrund der komplexen Anerkennungsdynamiken und deren Auswirkungen auf die Handlungsfähigkeit letztlich signifikante Anteile der Persönlichkeit und der Subjektwahrnehmung sind, sind sie entsprechend nicht von der Verkündigung – als interpersonales und verkörpertes Geschehen – zu trennen.

---

307 Yip 2015, 136.

308 Ähnliches findet sich in Theologien, die die Fähigkeit bestimmter sinnlicher Wahrnehmungen, wie Sehen oder Hören, mit in die Füllung des Amtsbegriffs nehmen. An einem Beispiel: Eine Person, die sehr gut hört, aber nicht sieht, nimmt die Welt anders wahr als eine, die sieht, aber nur durchschnittlich hört. Als nicht sehende Person ist sie aber in einer auf Sehen orientierten Welt marginalisiert und hat eventuell auch deshalb einen anderen Zugang zu biblischen Geschichten.

7. Folgen für die pastoraltheologische Diskussion

Nach diesen durch die Empirie inspirierten Vertiefungen komme ich zum Abschluss auf die eingangs erwähnten pastoraltheologischen Diskussionen zurück (Kap. 2 und 6.1.1). Dabei nehme ich zuerst das Zusammenspiel von Identifizierung, Pfarrrolle und Verkündigung in den Blick (Kap. 7.1). Anschließend diskutiere ich kurz die Rolle des kirchenleitenden Handelns (Kap. 7.2), da dieses in den Interviews wiederholt angesprochen wurde und da es den Rahmen pastoralen Handelns innerhalb der Organisation Kirche darstellt. Folgend werde ich im Anschluss an die obigen Überlegungen zur Rechtfertigung (Kap. 6.3) argumentieren, dass Kirche und Gemeinden auch als Freiräume für queere Geschlechter und queeres Begehren erfahren werden können (Kap. 7.3). Das Kapitel schließt mit einer Einordnung der vorgefundenen Amtsverständnisse zwischen Professionstheorie und Pastoralpsychologie (Kap. 7.4) ab, die in einen ekklesiologischen Ausblick mündet (Kap. 7.5).

7.1 Vorbildfunktion und Verkündigung

Angesichts der erörterten Zusammenhänge von Person und Verkündigung ist der Glaube an die freie Annahme durch Gott nicht nur ein zentraler Anteil der eigenen Identifizierung der meisten interviewten Pfarrpersonen, sondern er wird zugleich zu einem relevanten Anteil ihrer Verkündigung (Kap. 5.1.1.7, 6.2.1.4, 6.3).[1] Diese durch die eigene Erfahrung getragene Verkündigung wird geschwächt, wenn sich die eigene Identifizierung und der Verkündigungsinhalt nicht vermischen sollen, wie dies in alten Dienstordnungen und Auflagen der Fall war und wie es sich durchaus auch in Regelungen, die das Zusammenleben im Pfarrhaus regeln oder unterbinden, widerspiegelt (Kap. 3.2).[2] Frau

1 Zur Identifikation mit Marginalisierungserfahrung vgl. Emcke 2000, 246.

2 Zu den Auflagen liegt mir ein Dokument vor, welches Teil des nicht-öffentlichen Anhangs der Qualifikationsarbeit ist. Zum Zusammenhang der eigenen Lebenserfahrung und deren Einbringen in eine emanzipatorische Theologie und als Stärke der Pastoraltheologie vgl. Müller 2019, 67–76. Dies passt zur Annahme Klessmanns, dass Gemeindeglieder authentische Beziehungen suchten, die die Person erkennbar ließen; Klessmann 2012, 123.

Schröder berichtet vom Einfluss der Regelungen auf ihren Dienst und den Komplikationen der Trennung von Person und Verkündigung:

> *Und da, (.) das war sehr anstrengend. Zumal in Sachsen damals galt, (.) ich musste sozusagen zustimmen, dass ich, bevor ich in (.) dieses Dienstverhältnis auf Lebenszeit übernommen wurde, dass ich meine Lebensform nicht zum Gegenstand der Verkündigung mache, //mhm// dass ich, dass mir klar ist, dass wir nicht zusammen im Pfarrhaus leben dürfen. Obwohl man auch verpflichtet ist, im Pfarrhaus zu leben. Sprich, ((sarkastisch lachend)) dass wir nicht zusammen leben dürfen. (.) Und das dritte? (.) Weiß ich jetzt gerade gar nicht mehr. (.) Fällt mir wahrscheinlich noch ein. (.) Und alleine diese Frage ja, also, was HEIßT denn, ich mache meine Lebensform zum Gegenstand der Verkündigung //mhm// Also wenn ich in 'ner Predigt auf irgendwas Bezug nehme, ich hatte nämlich am Anfang, hat mich das richtig GESTRESST. Dass ich immer gedacht habe, könnte das jetzt so ausgelegt werden? //Ja// Ähm (.) dass ich jetzt hier über meine Lebensform rede oder so. (.) Das war (.) das war schwierig.*[3]

In den Interviews wurde deutlich, dass bereits die Sorge, ein Wort oder eine Handlung könne als »Propagierung« oder gar Verkündigung von Homosexualität ausgelegt werden, zu starker Verunsicherung und zu deutlicher negativ konnotierter Selbstrücknahme führte (Kap. 5.1.1.4 und 5.1.2.4).

Die Botschaft »Ich bin angenommen und geliebt« muss gelebt werden, um bezeugt, also erfahrbar zu werden.[4] Das Erleben benötigt die Sichtbarkeit der eigenen Lebensform in aller Ambivalenz, da Sichtbarkeit sowohl Ermöglichung als auch Risiko bedeutet.

Die von Martin Luther dargestellte Energie durch Gnade erleichtert es Pfarrer_innen, glaubwürdig und begeisternd zu verkünden (Kap. 6.3).[5] Als Verkündigung kann dabei nicht verstanden werden, dass Pfarrpersonen vorlebten, wie sich Rechtfertigung ausdrückte – vielmehr verweisen Pfarrpersonen auf diese. Ich folge hier Klessmann, der schreibt:

> »Kein Mensch kann die Botschaft von der Liebe Gottes, von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden mit einem überzeugenden Auftreten, mit authentischer Kommunikation, mit einem makellosen Lebensstil beglaubigen.«[6]

---

3 T9, 9(35)–10(9).

4 »Glaube im Sinne des NT kann nur als Glaube einer Person bezeugt werden, die zu erkennen gibt, dass sie selber vom Evangelium durchdrungen ist.« Klessmann 2012, 118. Zur Aufgabe des Zeugnisses in der Predigt: Bieler und Gutmann 2008, 71. Vgl. zum Zusammenhang von Performativität und Sichtbarkeit Butler 2018, 83.

5 Hiermit soll nicht gesagt werden, dass ein zu jeder Zeit unbedingter Glaube notwendig für den Pfarrberuf wäre – der Zweifel ist durchaus ein entscheidender Teil religiöser Lebenserfahrungen –, aber doch, dass eine glaubwürdige Verkündigung unter dem Gefühl, explizit nicht von Gott angenommen zu sein, massiv leiden wird. Vgl. zu glaubwürdiger Kommunikation Klessmanns Schilderung im Anschluss an Herms und Watzlawick, dass verbale und nonverbale Kommunikation zusammenpassen müssten; Klessmann 2012, 121. Demnach ist zu erwarten, dass sich ein deutlicher Zweifel an der Annahme Gottes potenziell auch in der Kommunikation niederschlägt, die somit an Glaubwürdigkeit einbüßt.

6 Klessmann 2012, 118.

Die interviewten Pfarrpersonen rekurrierten allerdings stets auch auf die Vorbildfunktion des Pfarramtes. Auf eine solche Vorbildfunktion in Form einer »personifizierten Predigt« machen auch Meyer-Blanck und Weyel, durchaus kritisch, aufmerksam:

> »Je weniger selbstverständlich eine christliche Lebenspraxis ist, desto mehr wird der Pfarrer zu einer Anschauungsfigur für gelebtes Christentum. Er gewinnt in der Moderne Beispielcharakter, wird zu einer personifizierten Predigt.«[7]

Sofern unter christlicher Lebenspraxis und »Beispielcharakter« das Vorleben einer Haltung der Selbstannahme – und zwar gerade in aller Unvollständigkeit – verstanden wird, so handelt es sich hierbei vielleicht doch um eine denkbare Erweiterung einer Haltung, die der Verkündigung dient.[8] Hingegen ist einer personifizierten Predigt im Sinne einer moralisch überlegenen Vorbildfunktion oder gar dem Gedanken, Rechtfertigung darzustellen, mit großer Skepsis zu begegnen.[9] Hier muss zwischen einer konkreten bildlichen Vorbildfunktion – also bezogen auf die konkrete Art der Lebensgestaltung – und einer Haltung unterschieden werden. In seiner Betrachtung der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen in der EKD kommt Hermelink zu dem Ergebnis, dass eine vorbildhafte Haltung eine typische Erwartung von Kirchenmitgliedern an Pfarrer_innen sei.[10] Dabei gehe es weniger um etwas konkret Überprüfbares als vielmehr um die Menschlichkeit und die »persönliche Glaubwürdigkeit« von Pfarrer_innen. Die Pfarrpersonen wiesen auf etwas hin und ließen dies über ihre Persönlichkeit erfahrbar werden.[11] Ähnlich sprechen auch Bieler und Gutmann von einer – einzuübenden und stets zu erneuernden – »Haltung der Predigerin«, die die »ganze Existenz affizier[e]«.[12]

Dementsprechend verkörpern Pfarrpersonen in Form einer Haltung und Präsenz die Verkündigung sowie die Organisation Kirche.[13] Sie verkörpern dabei auch eine Tradition, gegebenenfalls auch im eigenen Ringen mit der Institution des Pfarramtes und der kirchlichen Organisation.[14] Stellenweise geht beides, Amt und Organisation, ineinander

---

7 Meyer-Blanck und Weyel 2008, 60.

8 Den Begriff der Haltung entnehme ich dem Vorschlag von Bieler und Gutmann; Bieler und Gutmann 2008, 91. Vgl. zur Unvollständigkeit auch Klessmanns Hinweis, dass die Vorbildhaftigkeit von Pfarrer_innen gerade im bewussten Annehmen ihrer Begrenztheit bestehen könne; Klessmann 2001c, 25.

9 Vgl. Klessmann 2012, 118 sowie Klessmanns Skepsis in Rückgriff auf Stollberg: Klessmann 2001c, 23; Karle 2001, 322 und Hermelink 2014a, 202–203. Dass eine moralisch vorbildliche Lebensführung dennoch häufig von Kirchengliedern erwartet werde, ist ein dazu in Spannung stehender Befund, der letztlich die Frage aufwirft, wie mit derartigen Erwartungen umgegangen wird. Vgl. Klessmann 2012, 98.

10 Hermelink 2014b, 254.

11 Hermelink 2014c, 134, 143.

12 Bieler und Gutmann 2008, 91.

13 Vgl. Karle 2001, 261–262; Klessmann 2012, 112; Klessmann 2012, 124–125; Hermelink 2014c, 133. Diese Verkörperung ist in all der damit verbundenen Ambivalenz zu verstehen. Vgl. hierzu auch Dresslers Ausführungen zu den Chancen und Schwierigkeiten, »Präsenz« als pastoraltheologische Kategorie zu nutzen: Pastorale Präsenz sei als eine Rolle zu verstehen, die Verkörperung sei eine Funktion. Nicht die Person habe präsent zu sein, sondern das, worauf sie verweise. Dressler 2017, 200.

14 Vgl. Hermelink 2014a, 202–203; Müller 2019, 86–87.

über, das Ringen um diesen Übergang sehe ich als wichtigen Bestandteil von Pastoraltheologie wie Ekklesiologie an. An den Stellen, an denen die Organisation der persönlich getragenen Verkündigung der Pfarrpersonen keinen Raum ermöglicht, kann es dazu kommen, dass Pfarrer_innen die Tradition auch ohne die Organisation weitertragen sowie dass Lai_innen die Verkündigung ohne die Organisation tragen. Dies zeigte sich in den Interviews insbesondere im Narrativ der »inneren Berechtigung« (Kap. 5.1.2.3). Auf bemerkenswerte und überraschende Weise ist hier ein subversives Potenzial im Narrativ der Berufung zu sehen gewesen; es zeigte sich, dass sowohl Geschlechtsidentität und sexuelle Orientierung als auch Pfarrberuf als Berufungen verstanden werden können – und beide auf ihre Art mit Traditionen und Brüchen arbeiten. Eine Fortführung von Traditionen außerhalb der Organisation ist auch an anderen Stellen in der Geschichte und Gegenwart der christlichen Kirchen zu beobachten: Wenn die Organisation sich unreflektiert und ohne kritisches Hinterfragen in Normativen verfängt, verteidigen Einzelpersonen, Pfarrer_innen und Lai_innen aus eigener Agency heraus die Tradition gegen die Organisation.[15] Der Schlüssel zur Glaubwürdigkeit ist hier die reflektierte eigene Position.[16] Unter anderem Henning Luther weist darauf hin, dass gerade die Möglichkeit zur Veränderung die Bewahrung der Tradition erlaube.[17] Derart erstarre die Tradition nicht, sie könne mit Veränderungen mitgehen, sich selbst verändern und somit lebendig bleiben.[18]

7.2 Kirchenleitendes Handeln

Angesichts des Spannungsfelds zwischen Pfarrperson und Organisation bedarf es eines Blickes in das Feld des kirchenleitenden Handelns. Klessmann stellt im Anschluss an Josuttis die These auf, dass Kirchenleitungen eher konservativer agieren würden als die Gemeinden selbst, ähnlich formuliert es Karle.[19] Dies lässt sich mit Blick auf die Interviews nicht widerstandslos bestätigen; hier gab es in den Interviews in der EKiR und EVLKA eine leichte Tendenz, dass Kirchenleitungen, insbesondere die Superintendenturen, unterstützend und Gemeinden auch ablehnend geschildert werden. So berichtet

15 So zum Beispiel bei den Reformprozessen um Frauenordination, die bis heute in vielen Kirchen umkämpft ist.

16 Vgl. Klessmann 2012, 118.

17 Luther 2014, 61.

18 Dabei ist bewusst zu halten, dass religiöses Geschehen eben nicht »erwirkt« werden kann. Mitunter dienten Pfarrer_innen als »Überträger_innen«, ohne sich dessen jederzeit bewusst zu sein; denn allein durch ihre Sichtbarkeit als Pfarrer_innen trügen sie das Religiöse mit sich, anders als etwa Therapeut_innen und Sozialarbeiter_innen. Klessmann 2006, 568.

19 Hier ist allerdings in Abgrenzung zu der von mir benutzten Begrifflichkeit »kirchenleitendes Handeln« – in das ich auch die Verwaltung der Gemeinde durch Presbyterien einschließe – zu beachten, dass mit Kirchenleitung bei Klessmann die Leitungsebenen der Landeskirchen gemeint sind, etwa Superintendenturen und Landeskirchenämter. Klessmann 2012, 162. Karle schreibt: »Das Problem der Anerkennung verbindlicher homosexueller Partnerschaften im Pfarrhaus scheint insofern weniger in den Gemeinden selbst, als vielmehr in der Ängstlichkeit und dem mangelnden Mut der Kirchenleitungen begründet zu liegen.« Karle 2006, 245; Karle 2014, 245.

Frau Tohm von der Unterstützung der Kirchenleitung, die sie nach ihrem Outing als trans erhielt:

> *Aber es war diese Front Gemeinde, diese Front der Arbeit. Ähm. Ich hatte einen Superintendenten damals, der, dem ich das als eine der ersten erzählte hatte, […]. Der fantastisch zu mir gestanden hat, mir alle Hilfestellungen geboten, die ich mir wünschen konnte. Einen Kirchmeister, der unglaublich (.) schnell, ähm (.) sich informiert hatte //mhm// im Internet, äh, eine Fernsehsendung gesehen hat und dann VOLLKOMMEN auf meiner Seite war. Also es gab ganz starke (.) Befürworter, die so 'n, (.) ja, (.) so die Hand aufhielten und wo ich mich fallen la/also nicht fallen lassen konnte, aber wo ich begleitet wurde. //mhm// Also ganz starke Stärkung. Rückenstärkung.*[20]

Auch Frau Meinhardt erzählt von der Unterstützung durch ihren Superintendenten:

> *Und ich hatte irgendwie ein Gespräch mit dem Superintendenten und er hat gesagt, also wenn irgendwie meine sexuelle Orientierung eine Rolle spielen würde, dann würde er aber, aber (.) Protest einlegen oder so.*[21]

Die Beobachtung einer unterstützenden Haltung von Kirchenleitungen lässt sich allerdings nicht verallgemeinern und es wurde ebenso deutlich, wie wichtig Einzelpersonen in den Gemeinden sein können. Die Schilderungen fügen sich aber anteilig in die Beobachtung aus der Forschung ein, dass Gemeinden tendenziell konservativere Wünsche an das Leben der Pfarrpersonen hätten als Leitungsebenen.[22]

Angesichts dessen bringe ich die aus der Diskussion mit Anerkennungstheorien gewonnenen Erkenntnisse ein: Kirchenleitendes Handeln, das der einzelnen Pfarrperson zur Seite steht und auf der Ebene des Rechts feste Rahmenbedingungen und Normen schafft, diese aber stets re-evaluiert, kann eine gute Umgebung für freies Handeln und Verkündigung ermöglichen. Denn kirchenleitendes Handeln trennt, wenn es sich in der Sphäre der rechtlichen Anerkennung bewegt, die individuellen Handlungen, Fähigkeiten und Eigenschaften der Pfarrperson sowie deren moralische Bewertung von den grundlegenden Rechten dieser Person. Da es somit klare Regelungen stellen und derart persönlich getragene Verkündigung ermöglichen kann, ist kirchenleitendes Handeln nicht nur personalverwaltendes Handeln, sondern auch immer Amtshandeln, das Anteil an Verkündigung und Sakramentsverwaltung hat. Wird es im Sinne vieler protestantischer Kirchen auch von Lai_innen übernommen, etwa in Form des Gemeindevorstands, erweitert dies die Perspektive des Priestertums aller Getauften. Wenn etwa Gemeindevorstände mitbestimmen, wer die Verkündigungsaufgaben bekommt und welche Themen gesetzt werden, haben sie auch in dieser Hinsicht Anteil an der Verkündigung. Die damit einhergehenden Möglichkeiten, aber auch Verantwortungen sind entsprechend immer wieder neu zu reflektieren.

---

20 T6, 16(16-23).

21 T5, 19(16-18). Weitere Schilderungen der Unterstützung aus kirchenleitender Ebene: T2, 6(34)–7(3); T8, 10(15)–11(3).

22 Vgl. Hildenbrand 2016, 232, Klessmann 2012, 98.

7.3 Kirche als Freiraum

Mehrere der interviewten Pfarrpersonen erzählen, dass sie Kirchen als Freiräume erleben oder erlebt haben. Sowohl Kirchengebäude als auch Gemeinden, Gruppen, Gottesdienste und andere Gemeindeinteraktionen werden als Orte beschrieben, an denen die Einzelnen darauf vertrauen könnten, unverstellt willkommen zu sein und sich angenommen zu fühlen.[23] Dies impliziert ein Authentizitätsgefühl; hervorgehoben wird das Erleben von Kirche als Freiraum insbesondere für diejenigen Lebensabschnitte vor der eigenen Berufstätigkeit, in denen Konflikte mit der eigenen Identifizierung, die als disparat zur Umgebung wahrgenommen und innerlich ausgehandelt wurde, entstanden sind. Des Weiteren wurde Kirche für Zeiten verstärkter Sichtbarkeit als LGBTIQ*, wie während des ersten Coming-outs, als Freiraum benannt. Rückblickend wird sie als Ort der positiven Nichtthematisierung und derart als Rückzugsort dargestellt.[24] Einige Interviewte erzählen, dass sie Kirche gerade zu diesen Zeiten als Ort der Annahme und Anerkennung erlebt haben und dass sie mit ihrer Vorstellung von Kirche als Feld der eigenen Betätigung die Hoffnung verbinden, dass diese auch für andere als Freiraum erfahrbar sei und bleibe. Entsprechend diesen Erfahrungen formulieren sie als Anliegen, dieses Verständnis von Annahme weiterzugeben (Kap. 5.1.1.7).[25]

Die meisten Interviewten stellen ihre persönliche Umgebung insbesondere im Jugendalter als stark heteronormativ und cisnormativ dar. Dies deckt sich mit den aktuellen Ergebnissen einer Studie des Deutschen Jugendinstituts zur Lebenssituation homosexueller Jugendlicher, in der erörtert wird, dass geschützte Räume eine herausragende Rolle für die Entwicklung homosexueller Jugendlicher und junger Erwachsener spielen würden.[26] Kirchlichen Räumen kommt in den Erzählungen vor diesem Hintergrund eine Sonderstellung zu, insofern sie als Orte geschildert werden, in denen die gesamte Person, nicht nur einzelne Persönlichkeitsanteile, ins Zentrum gestellt würden; die eigene Performance könne heilsam in den Hintergrund treten.[27] Kirche wird somit zu einem Möglichkeitsraum für die Agency der eigenen Performance, da sie anderes den-

23 Auch in Söderbloms Forschung werden Kirchenräume als »Oasen« beschrieben; Söderblom 2002, 53.

24 Davon zu unterscheiden ist die Nichtthematisierung in Form schweigender Marginalisierung (Kap. 5.1.1.2).

25 Für den US-amerikanischen Kontext legt Cravens auf empirischer Basis dar, dass sich der Besuch von lgbtq* unterstützenden Kirchen (»affirmative churches«) positiv auf die Selbstwahrnehmung und Identität auswirke; Cravens 2021.

26 Krell 2013, 49.

27 Ich nutze im Zusammenhang mit Geschlecht und Sexualität den englischen Begriff »Performance«, da er die verschiedenen Facetten von Darstellung, Daseinsweise, Ausführung und Leistung beinhaltet, die im Deutschen mehrere Begriffe benötigten.

ken lässt.[28] Indem sie kontrastiv zur Gesellschaft dargestellt werden, bekommen Kirchen narrativ die Funktion des *Anderen*, der Heterotopie.[29]

Zugleich liegt gerade in dieser Wahrnehmung der gesamten Person, die sich in dieser Heterotopie ermöglichen könne, eine Schwierigkeit, wenn es um die Vorstellungen vom Pfarramt geht. Ob die Befragten Kirche in ihrem Leben als Freiraum erlebten oder nicht, ist letztlich abhängig davon, ob ihnen die Distanz und Nähe zu Gemeinde und Kirche kontrollierbar scheinen und ob sie frei darüber bestimmen können (Kap. 5.2.2, 6.2.3.4). Kirche wird nur dann auch im Pfarrberuf weiterhin als *heilsam* und befreiend erlebt, wenn die Genderperformance und das eigene Begehren auch hier in den Hintergrund treten dürfen. Dies kann jedoch nur dann geschehen, wenn auch eine *besondere*, im vorliegenden Fall eine lgbtiq* Performance ihren Raum bekommt, sich Kirche also – zumindest zeitweise – tatsächlich als derartige Heterotopie erweist. Denn mit dem Recht, eine bestimmte Performance zu leben, also zum Beispiel sichtbar aus binären Genderdarstellungen ausbrechend, geht auch das Recht einher, der »zitativen Macht der Geschlechternormen« weniger Raum einzuräumen.[30] Erst die Freiheit, gemäß der eigenen Geschlechtsidentität und Sexualität zu leben (im Wissen um deren Brüchigkeit und Kontextualität), führt schließlich zur Freiheit, diese weniger in den Fokus zu rücken, und dazu, frei von den geschilderten Rediskursivierungen sein zu können (Kap. 5.1.3.1).[31] Diese machtvollen Gliederungen des Diskurses sind von einer steten Vermischung von Geschlecht, Liebe, Lebensform und Sexualität geprägt, die zu leidvollen Erfahrungen des Versteckens führen kann.[32] In Kapitel 5.1.3 fragte ich, wie Theologien jenseits des »closet

28 Ahmed macht in ihrer Genealogie »wollender Subjekte« – anknüpfend an Husserls Überlegungen zum Willen, der nur zwischen Bekanntem unterscheiden könne – darauf aufmerksam, dass Intentionalität nur stattfinden könne, wenn der Ausgang der Intention zumindest imaginierbar sei, somit bedürfe sie immer auch eines Möglichkeitsraumes; Ahmed 2014, 35–36. Die Kraft des Imaginierbaren zeigt sich m.E. in besonderer Weise in den Reich-Gottes-Gleichnissen und in Paulus' Ausführungen zur Hoffnung, die zwar nicht »imago« (Bild), aber dennoch erreichbar und daher intentional zu verwirklichen sei. Ich zeige in Kap. 5.2.2, 5.3 und 6.3, dass die interviewten Pfarrpersonen dazu beitragen, solche Möglichkeitsräume zu schaffen, indem sie selbst sichtbar und erfahrbar sind und somit queere Kirche und Religion imaginierbar machen.

29 Heterotopie nach Foucault: »Es gibt zum einen die Utopien. Die Utopien sind die Plazierungen ohne wirklichen Ort: die Plazierungen, die mit dem wirklichen Raum der Gesellschaft ein Verhältnis unmittelbarer oder umgekehrter Analogie unterhalten. Perfektionierung der Gesellschaft oder Kehrseite der Gesellschaft: jedenfalls sind die Utopien wesentlich unwirkliche Räume. Es gibt gleichfalls – und das wohl in jeder Kultur, in jeder Zivilisation – wirkliche Orte, wirksame Orte, die in die Einrichtung der Gesellschaft hineingezeichnet sind, sozusagen Gegenplazierungen oder Widerlager, tatsächlich realisierte Utopien, in denen die wirklichen Plätze innerhalb der Kultur gleichzeitig repräsentiert, bestritten und gewendet sind, gewissermaßen Orte außerhalb aller Orte, wiewohl sie tatsächlich geortet werden können. Weil diese Orte ganz andere sind als alle Plätze, die sie reflektieren oder von denen sie sprechen, nenne ich sie im Gegensatz zu den Utopien die Heterotopien.« Foucault 1992, 38–39. Original: Foucault 1984, 47.

30 Butler 2018, 87.

31 Vgl. zur Kontextualität des Lebens der eigenen Geschlechtsidentität und Sexualität Butler 2018, 88. So möchte ich hier auch nicht von einer »echten« und eigenen Sexualität und Geschlechtsidentität sprechen, sondern von derjenigen, die für die jeweiligen Personen zu gegebener Zeit im gegebenen Kontext lebensdienlich ist.

32 Althaus-Reid 2000, 88.

of decency« aussehen könnten. Die hier anfänglich skizzierte Heterotopie innerhalb der Kirche, so scheint es, könnte eine Befreiung von Rezitationen und steten Verengungen auf einen bestimmten Anteil der eigenen Person ermöglichen.

Daraus folgt: Indem die lgbtiq* Performance und die verschiedenen kontingenten Identifizierungen und Lebensformen Raum bekommen, kann auch das Amtsbild gestärkt werden, da jene Rollen und Identifizierungen – bewusst gesteuert – wieder in den Hintergrund treten können.[33] Dies geht einher mit der Vorstellung, nicht an einer allumfassenden authentischen Pfarridentität arbeiten zu müssen; ich zitiere noch einmal Henning Luther:

> »Das eigentümlich Christliche scheint mir nun darin zu liegen, davor zu bewahren, die prinzipielle Fragmentarität von Ich-Identität zu leugnen oder zu verdrängen. Glauben hieße dann, als Fragment zu leben und leben zu können.«[34]

7.4 Zwischen Professionsethik und Pastoralpsychologie

Es zeigte sich, dass im Amtsbild der interviewten Pfarrpersonen eine hohe Gestaltungsfreiheit als Voraussetzung persönlich akzentuierter und getragener Verkündigung vorrangig ist (Kap. 6.2.2.3). Die Beschreibungen ihres eigenen Berufsbildes und der geschilderten Stärken und Schwächen des Berufs liegen zwischen den beiden in Kapitel 2.3.3 pointiert dargestellten pastoraltheologischen Entwürfen: zwischen dem Entwurf Klessmanns, der die Totalrolle als Überforderung der Pfarrperson kritisiert, und dem Entwurf Karles, der die auf Vertrauen aufbauende professionelle Vermittlung eines Sachinhaltes und die personale Kompetenz in den Fokus stellt (Kap. 6.1.1).

Karles Betonung der herausragenden Rolle des Vertrauens im Pfarrberuf wird durch meine Untersuchung bestätigt, ebenso der von ihr dargelegte Zusammenhang zwischen der notwendigen Autonomie der Pfarrperson, ihrer Intuition und dem Schutz des wechselseitigen Vertrauens.[35] So benötigen die auf Handlungsspielräumen aufbauenden Amtsbilder der interviewten Pfarrpersonen, die ihnen ermöglichen, ihre Stärken einzubringen, derartige Autonomie. Karle schreibt:

> »Gerade die Brisanz und Riskanz der interaktiven Kommunikation des Evangeliums setzt aber die Autonomie des Pfarrers und der Pfarrerin voraus. […] Pfarrerinnen und Pfarrer müssen auf dem Hintergrund der vielfältigen Informationen, die ihnen als Amtsträgerinnen und Amtsträger anvertraut werden, *individuell* entscheiden können, welches Handeln sachgerecht ist.«[36]

---

33 Vgl. zur Überlagerung aller Rollen durch die Totalrolle Klessmann 2012, 126.

34 Luther 1992a, 172.

35 »Dabei zeigt sich, daß insbesondere das wechselseitige *Vertrauen* und die damit gegebene Stabilisierung von Verhaltenserwartungen eine Grundvoraussetzung pastoralen Handelns darstellt, die von kaum zu überschätzender Bedeutung ist.« Karle 2001, 23 (Hervorhebung im Original).

36 Karle 2001, 270 (Hervorhebung im Original).

Es zeigten sich aber Spannungen zu einer zu einseitigen Betrachtung von Vertrauen. Auf der Grundlage der Profession würden die Verhaltenszumutungen ein Vertrauen garantieren, das eine Einzelperson gar nicht gewähren könne.[37] An dieser Stelle fehlt in Betracht der erhobenen Lebensgeschichten eine kritische Reflexion gesamtgesellschaftlicher Diskurse. So ist nicht grundsätzlich anzunehmen, dass sich Pfarrpersonen aufgrund der ihnen verliehenen Privilegien in der »stärkeren« Position befänden und die Gemeinden vor ihrer Selbstverwirklichung geschützt werden müssten: Wenn sie ansonsten gesamtgesellschaftlich einer marginalisierten Personengruppe angehören, sind hier zumindest Spannungen zu vermuten.[38]

Sofern unter dem für die Amtsübung nötigen Vertrauen vorrangig das Vertrauen der Gemeinde in die Pfarrperson und nicht auch ebenso reziprok das Vertrauen der Pfarrperson in die Gemeinde angesehen wird, fehlt also vor dem Hintergrund von Anerkennungsinteraktionen eine Perspektive. Wird Vertrauen zudem vorrangig an »Verhaltenserwartungen« – und damit auch an die sogenannten »Verhaltenszumutungen« – gebunden, muss vor dem Hintergrund der Empirie der Kritik an einer solchen Verkürzung gefolgt werden, die besagt, dass die Deutungshoheit für die Verhaltenszumutungen sowie der Umgang mit Verhaltenserwartungen nicht ausreichend geklärt seien.[39] Denn in den Interviews zeigt sich, dass genau diese fehlende Klärung des Inhalts der Erwartungen sowie der Deutungshoheit zu tiefgehenden Konflikten führt (Kap. 6.2.1.4). Das große Potenzial klarer Regeln – eine Säule der Professionstheorie –, nämlich Verlässlichkeit für alle Beteiligten zu schaffen und somit nicht nur Gemeinden vor privilegienmissbrauchenden Pfarrer_innen, sondern auch Pfarrpersonen vor einem übergriffigen Zugriff zu schützen, entfaltet sich nur, wenn die Erwartungen der Beteiligten miteinander kompatibel sind und Kompromisse nicht zu Selbstverleugnungen führen.[40] Das erwartbare Handeln der Pfarrperson – der Dienst an der Gemeinde – ist dabei queer gelesen nicht immer in Form einer Geläufigkeit der Lebensform und Geschlechtsidentität der Person erwartbar, und diesbezügliche Erwartungen müssen mitunter enttäuscht

37 Vgl. Karle 2001, 75.

38 Vgl. Karle 2001, 106. Eklatant zeigte sich das da, wo Pfarrer aufgrund ihrer sexuellen Orientierung noch der Gefahr unterliefen, strafrechtlich verfolgt zu werden.

39 Zur Deutungshoheit vgl. Anselms Ausführungen zur »Zustimmungsfähigkeit« als Kriterium für ethisches Handeln; Anselm 2014, 86 sowie zur Kritik, dass es an Reflexion zum Umgang mit Verhaltenserwartungen mangele, Knieling 2006, 117. Karle führt das Spannungsfeld zwischen notwendiger Autonomie und notwendiger Kontrolle aus: Dass Pfarrpersonen nicht ständig kontrolliert werden, sei ein wichtiger Aspekt ihrer Amtsausübung, Karle überlegt daher, ob notwendige Kontrollen weniger sichtbar geschehen sollten – um das Vertrauen der Gemeinde nicht zu schwächen; Karle 2001, 267–273. Ich ergänze: Wird den Pfarrpersonen nicht zugestanden, ihre Lebensform auch außerhalb des Erwartbaren zu verantworten und zu führen und das »Normale« und Erwartbare damit zu erweitern, ringen Pfarrpersonen und Gemeinde um die Kontrolle der Deutungshoheit.

40 An dieser Stelle macht auch Karle deutlich, dass es auch in einem professionstheoretischen Ansatz im Pfarramt nicht um eine »Vorbildlichkeit per se« gehen könne: Karle 2001, 322. Anselm kritisiert, dass die individuelle Lebensführung nicht als Garant für die Glaubwürdigkeit gelten dürfe. Vgl. Anselm 2014, 84. Wiedekind beklagt: »Der Topos Vertrauen spielt in der reformatorischen Amtstheologie noch keine Rolle.« Wiedekind 2015, 220. Ihr fehlt insbesondere eine machtkritische Begutachtung der bisherigen Vorschläge.

oder angepasst werden. Zugespitzt: Queer wäre es, gerade damit zu rechnen, nicht zu wissen, was von Leben und Geschlecht der Person erwartet werden kann. Dies könnte zugleich die Fokussierung auf die theologische Kompetenz stärken. Das Gegenteil geschieht, wenn Pfarrpersonen sich gezwungen sehen, aufgrund der Sorge um ihre Selbstdarstellung vorrangig der Meinung der Gemeinde die Deutungshoheit zu überlassen. Denn dann können sie sich mitunter weder akzentuierend einbringen noch die Stärke der eigenen Reflexion und Verwundbarkeit nutzen (Kap. 6.2.1.4).[41] Zugleich benötigen gerade diejenigen Anteile der Person, die durch die Dynamiken des Diskurses beständig thematisiert werden, den Schutz durch das Amt, um die Vermittlung der Sachthematik überhaupt zu ermöglichen und sich nicht in Rediskursivierungen zu erschöpfen. Eine Trennung von Amt und Person scheint also in beide Richtungen weder möglich noch förderlich, und es bedarf einer Zwischenposition.

Meine Ausführungen zu Authentizität zeigen, dass sich die Einschätzung dessen, ob eine Pfarrperson authentisch wirke und geteilte Wertsysteme angenommen werden könnten, in gegenseitiger Anerkennung und im Vertrauen zwischen Gemeinde und Pfarrperson widerspiegelt (Kap. 6.2.2). Zu vermuten ist, dass eine allzu rigide Trennung von Privatleben und Amtsausübung, statt das Vertrauen zu schützen, zu mehr Misstrauen in den Gemeinden führen kann, da der Eindruck entstehen kann, die Pfarrperson verheimliche etwas Bedeutsames.[42] In Kapitel 6.2.2 habe ich dargestellt, welche Vorbedingungen für Authentizitätsempfinden zu bedenken sind – Authentizität ergibt sich nicht von selbst und ist immer kontextuell an Verstehenshorizonte und Anerkennungsdynamiken gebunden.[43] Pastoraltheologisch ist es vor diesem Hintergrund kritisch zu betrachten, Vertrauen vorrangig an Authentizitätsempfinden und Erwartungssicherheit zu binden.[44] Vertrauen beinhaltet, hier schließe ich mich Klessmann bzw. Giddens an, immer auch einen »wechselseitigen Prozess der Selbstoffenbarung«.[45] Giddens schreibt: »Beziehungen sind Bindungen, die auf Vertrauen beruhen, wobei das Vertrauen nicht vorgegeben ist, sondern bearbeitet wird, und wobei

41 Vgl. Klessmann 2001a, 83.

42 Zu Misstrauen und Ablehnung vor dem Hintergrund des Verdachtes, etwas zu verschweigen: Schendel 2017a, 208.

43 Vgl. auch Anselm 2014, 86.

44 So macht Becker in seinen Überlegungen zu Freiräumen, was Geschlechterdarstellungen in Kirchen betrifft, zu Recht darauf aufmerksam, dass die Annahme der Authentizität, ihrer Ermöglichung und ihrer Feststellbarkeit immer ein Urteil ist und dass sich der Gestaltungsspielraum entsprechend innerhalb dieser urteilenden Grenzen bewegt; Becker 2008, 210.

45 »Das Amt trägt nicht mehr die Person, wie das bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts selbstverständlich der Fall war, sondern die Person muss das Amt beglaubigen und überzeugend repräsentieren. Diese These wird trotz des Einspruchs von *I. Karle* (Karle 2001, 12f.) bestätigt durch die Beobachtung des englischen Soziologen *Anthony Giddens*, dass abstrakte Systeme an Vertrauenswürdigkeit verlieren, wenn das Vertrauen nicht über personale, gesichtsabhängige Zugangspunkte wieder gestärkt werden kann. ›Zugangspunkte sind Stellen, an denen eine Verbindung zustande kommt zwischen den Einzelpersonen oder Kollektiven ohne Fachkenntnisse und den Vertretern abstrakter Systeme. Dies sind Orte, an denen abstrakte Systeme verwundbar sind, aber zugleich Kreuzungspunkte, an denen Vertrauen gewahrt oder aufgebaut werden kann.‹ (Giddens 1996, 113) Vertrauen muss in einem längeren‹ wechselseitigen Prozess der Selbstoffenbarung‹ (Giddens 1996, 152) erworben werden.« Klessmann 2006, 538 (Hervorhebung im Original).

die erforderliche Arbeit einen *wechselseitigen Prozess der Selbstoffenbarung* bedeutet.«[46] Klessmann widerspricht hier eindeutig der Vorstellung, dass Vertrauen aufgrund von Erwartungssicherheit gegeben werden könne.[47] Dabei bezieht er sich auf Giddens, der zwischen einem Vertrauen in Systeme, das »*gesichtsunabhängig*« sei, und einem Vertrauen in Personen, das »*gesichtsabhängig*« sei, unterscheidet.[48] Wird Vertrauen, wie oben vorgeschlagen, als Ausdruck von Anerkennung verstanden sowie durch Selbstoffenbarung und in Abhängigkeit von der Person (»gesichtsabhängig«) erlangt, so kann auch Vertrauen – im Anschluss an Bedorfs These, dass Anerkennung immer ein Risiko der Verkennung beinhaltet – nur riskant erworben werden.

Nun scheint manchen Pfarrer_innen aufgrund der fehlenden Klärung der Deutungshoheiten nicht immer klar und bewusst zu sein, welche Persönlichkeitsanteile und welches Verhalten sie zeigen können/dürfen und was sie besser zurückhalten sollten, um das Vertrauen ins Amt und in sie nicht zu gefährden.[49] In der Folge versuchen sie mitunter, ihr Privatleben völlig abzuschirmen, was entweder misslingt oder zu Misstrauen führt. Eine auf unklaren Deutungshoheiten und Sorge um nicht ausreichende Zurückhaltung beruhende strikte Trennung der *zwei Welten* (Kap. 5.2) verhindert also – im Gegensatz zu einer selbstbestimmt empfundenen Trennung von Privat- und Berufsleben – Anerkennungsinteraktionen, welche ein produktiver Anteil der pfarramtlichen Arbeit sind und die Grundlage eines pastoralpsychologisch orientierten Amtsverständnisses bilden. Entsprechend geht durch eine Haltung, die einseitig auf den Erhalt des Vertrauens von bestehenden, oft konservativ imaginierten Gemeindegliedern bedacht ist, die sich nicht traut, Gemeindegliedern auch Neues zuzumuten sowie aus ihren Reihen selbst Unvorhergesehenes zu erwarten, und die dazu neigt, Gemeinden als homogener anzusehen, als sie sind, der gesamten Kirche und den Personen in ihr etwas verloren.[50] Es lohnt sich daher auch innerhalb von Pfarrbildern, welche die Person und ihre Individualität als konstitutiv für die pastorale Verkündigungsaufgabe betrachten, normkritisch zu bleiben und einen großen Spielraum an Ausdrucksmöglichkeiten einzuräumen.[51] Die Pfarrperson kann dann sich selbst, ihre Identität und ihre Erfahrungen als Teil einer kollektiven Identität nicht nur toleriert wissen, sondern als Bestandteil ihres Amtes – sodass sie

46 Giddens 1995, 152 (Hervorhebung im Original).

47 Klessmann 2006, 538.

48 »*Vertrauen in Systeme* nimmt die Form *gesichtsunabhängiger Bindungen* an, durch die der Glaube an die Leistungsfähigkeit von Kenntnissen, über die der Laie kaum Bescheid weiß, gestützt wird. Das *Vertrauen in Personen* beinhaltet *gesichtsabhängige* Bindungen, durch die Anzeichen für die Integrität anderer Personen (im Rahmen gegebener Handlungsarenen) gesucht werden.« Giddens 1995, 112 (Hervorhebung im Original).

49 Ich schreibe bewusst allgemein Pfarrer_innen, da es hier um die Grundsatzproblematik des Verhältnisses von Beruf und Privatleben im Pfarramt geht.

50 So schätzt auch Hildenbrand ein Verschweigen von Lebensformen im Pfarrhaus ein: »Abgesehen von der psychischen Belastung, die diese Situation mit sich gebracht hat, entmündigt diese Haltung die Gemeindemitglieder, indem sie ihr unterstellt, mit bestimmten Themen menschlich, gesellschaftlich und theologisch nicht umgehen zu können.« Hildenbrand 2016, 236. Vgl. Luther 2014.

51 Vgl. zur Frage, ob von »Person« und Amt oder »Individualität« und Amt gesprochen wird, Karle 2001, 321, Anm. 379.

selbstverantwortlich entscheiden kann, wann und wie sie diese nutzt. Ein solches Pfarrbild erlaubt Momente des Pathischen und das reflektierte Einbringen der eigenen – potenziell brüchigen – Existenz in die Pfarrpraxis.[52]

Werden die spannungsreichen und hochpotenten Krisensituationen, die in den Interviews geschildert werden, im Pfarrberuf gänzlich ausgespart, sobald sie ein Risiko für das Vertrauen der Gemeinde oder auch nur von Einzelpersonen in die Pfarrperson darstellen könnten, geht die Brückenfunktion, von der Klessmann spricht, verloren.[53] Dabei können Pfarrer_innen diese Brückenfunktion, für die ein glaubwürdiges individuelles Auftreten wichtig ist, gerade heute starkmachen – angesichts einer sich immer weiter individualisierenden Gesellschaft (Kap. 5.2.2.2 und 5.2.2.3). Anschließend an Henning Luthers Gedanken, dass eine solidarische Haltung den »Riss« in unserer Welt präsent halte, sowie Klessmanns Gedanken zum Vorbildcharakter, muss dieses glaubwürdige Auftreten allerdings im Wissen darum geschehen, dass das Pfarramt eine *heile Welt* weder darstellen kann noch soll.[54]

Zusammenfassend lässt sich sagen: Angesichts der dargestellten Notwendigkeit von Anerkennung und persönlicher Sichtbarkeit zur Erlangung von Agency und Authentizität im Amtsverständnis der Befragten kann keiner der beiden pastoraltheologischen Ansätze alleinig zufriedenstellen. Der pastoralpsychologische Ansatz mit der Nutzung der Stärke einzelner Persönlichkeitszüge bietet der einzelnen Person zu wenig Schutz, um die Rollen wirklich frei wählen zu können. Der professionstheoretische Ansatz bietet der Person zwar einen besseren Schutz, die vorgeschlagenen Verhaltenszumutungen engen jedoch zu stark ein, um dem auf Gestaltungsfreiheit aufbauenden und die Stärke der eigenen Erfahrung nutzenden Amtsbild gerecht zu werden. Daher bedarf es einer mittigen Position.[55]

7.5 Prekäre Autonomie und Widerstandspotenzial: Ekklesiologischer Ausblick

Es zeigte sich, dass die Pfarrpersonen sich aufgrund der Strukturierung der Diskurse einer wiederholten Thematisierung ihrer Geschlechtsidentität und ihrer sexuellen

52 Vgl. Bieler 2017, 33 und 131; Klessmann 2006, 568 sowie Klessmann 2012, 130–132, der von Pfarrer_innen als »religiösen Übertragungsfiguren« spricht. Vgl. zum Einbringen des eigenen Geschlechts und Begehrens in »gestisch-körperlichen Interaktionen« Plüss 2008, 200.

53 Vgl. außerdem zum Einbringen von Konfliktpotenzial und Spannungen als Teil der Beziehungsebene Klessmann 2006, 539–540.

54 Vgl. Luther 1992b, 238; Klessmann 2001c, 23 sowie ergänzend Müller 2019, 76–79. Müller spricht nicht von Brückenfunktion, sondern von Geburtshilfe. In der modernen pluralisierten Gesellschaft werde die Deutung und Sinnsuche des eigenen Lebens zu einer immer wichtigeren Aufgabe der einzelnen Person. Dieser Gedanke trifft sich mit den oben angeführten Ausführungen Taylors zur Authentizität. Theologisches Deuten setze dabei eine gewisse Sprachfähigkeit der Einzelnen voraus, um ihr eigenes Erleben und ihren Alltag religiös in die Sinnstiftung einzubinden. Diesen Vorgang gelebter Theologie, den Müller vor dem Hintergrund des Priesteramts aller Gläubigen betrachtet, könnten akademisch gebildete Theolog_innen fördern. Dies setze aber voraus, dass sie selbst ihre Theologie auch in ihrem Leben und mit ihrem Leben verankerten.

55 Vgl. zur unterstützenden Funktion der Pfarrrolle für die Person Wagner-Rau 2009, 20.

Orientierung gegenübersahen. Sie erarbeiteten sich Handlungsspielräume mittels narrativer Strukturierungen und Konstruktionen narrativer Agency. Im Pfarramt, so meine Vermutung vor dem Hintergrund der Empirie, konkurrieren mitunter zwei verschieden strukturierte Identitätskonstruktionen: Im Gegensatz zum grundsätzlich als freie Wahl empfundenen Berufsweg steht die Erfahrung der Ausgrenzung aufgrund der eigenen Liebe, Sexualität und Geschlechtsidentität, welche als nicht frei erlebt werden und sich auch durch diese Erfahrung bedingen. Vor diesem Hintergrund konnte gezeigt werden, dass Handlungsspielräume gegenseitige Anerkennung voraussetzen und diese nicht grundsätzlich qua Amt gegeben wird; Vertrauen wiederum ist ein Ausdruck von Anerkennung und wird riskant erworben.

Für einen heterosexuellen cismännlichen Pfarrer stellt sich in der Folge die Frage der an Vertrauen gebundenen Autonomie anders als für eine lesbische transweibliche Pfarrerin (Kap. 5.2.4, 6.2.1.4 und 6.2.2.3). Je nach Kontext in unterschiedlicher Ausprägung, so die Schlussfolgerung, handelt es sich daher im Pfarramt um eine prekäre Autonomie, die gelingende Anerkennungsinteraktionen benötigt.[56] Ihre Anerkennung müssen Pfarrer_innen, hier schließt das Problem der Deutungshoheiten an, stets neu erringen, sie ist nicht an einen Status quo gebunden.[57] Der Rückgriff auf Rechtfertigungstheologien ermöglicht nun, dass diese Re-Evaluation der Werte (Kap. 6.2.2.2) aber nicht – anders als beim Imperativ der Authentizität – zur alleinigen Aufgabe der Pfarrperson und zur Bedingung der eigenen Existenz wird (Kap. 6.3).[58] Somit bietet sich der einzelnen Pfarrperson hier ein Weg aus der »Authentizitätsfalle«: Das Ziel ist nicht mehr die Suche nach der perfekten Erfüllung des eigenen Selbst und also auch der perfekten Pfarrpraxis, sondern liegt außerhalb ihrer selbst.[59] So kann die betreffende Pfarrperson freier entscheiden, wann welcher Anteil ihrer Persönlichkeit und Identifizierung der Verkündigung und dem Auftrag zuträglich ist.[60] Das Wort braucht, hier folge ich Hermelink, mitunter den Raum außerhalb der institutionellen Regelungen bzw. den eigenverantwortlichen Umgang mit jenen, um sich zu ereignen.[61] Auf der Basis eines so ermöglichten Selbstverhältnisses und Freiraumes können Pfarrpersonen potenziell ganz bewusst Grenzen ziehen und müssen nicht immer als »ganze«, unbrüchige Person auftreten. Dies setzt voraus, dass ihnen das Vertrauen entgegengebracht wird, konstruktiv mit ihrer Autonomie umzugehen. Wird darauf vertraut, dass sie selbst einschätzen können, wann ein

56 Die Betonung der Erwartungssicherheiten verweist ebenfalls auf die Angewiesenheit des Amtes auf Interaktion. In deren Störanfälligkeit sieht Karle schließlich den Grund für die Regelung des Verhaltens; Karle 2001, 71–72.

57 Nur die rechtliche Anerkennung ist an den Status der Berufstätigkeit gebunden, die wertschätzende Anerkennung ist dies nicht. Das ergibt sich aus den kontextuellen Normen, die die Erwartungssicherheiten formen. Vgl. Karle 2001, 112.

58 Vgl. Klessmann 2001c, 20–22 sowie Klessmann 2006, 551.

59 So bleibt die Wirksamkeit jedes pastoralen Arbeitens letztlich unverfügbar; Klessmann 2012, 119.

60 Vgl. Klessmann 2006, 539: »Wenn mit Watzlawick die Vermittlung der Inhaltsebene von der Beziehungsebene entscheidend mitbestimmt wird, dann ist Beziehungsgestaltung eine grundlegende Fähigkeit für das Pfarramt.« Takt und Höflichkeit seien Grundlagen für anfängliches Vertrauen. Dabei könne es jedoch nicht bleiben: Auch riskante Prozesse gehörten zur Beziehungsgestaltung dazu.

61 Vgl. Hermelink 2014a, 202–203; Hermelink 2014c, 143–144.

Einbringen oder ein Zurückhalten ihrer lgbtiq* Identität oder Lebensweise produktiv ist, und dass sie sich Rat holen, wenn ihnen die Einschätzung nicht gelingt, führt dies zu Anerkennung und Selbstvertrauen.[62] Hier ergänzt sich die Freiheit der Rechtfertigung mit der Freiheit des Amtsbegriffs. Wenn beide Identifizierungen, Pfarrberuf und lgbtiq*, Anerkennung erfahren und gelebt werden können, nicht bruchlos vereint werden müssen, aber auch nicht versteckt, kann eine Pfarrperson einen CSD-Besuch vollkommen getrennt vom Gottesdienst am darauffolgenden Tag wahrnehmen – ohne dies als persönliche Zerreißprobe zu erleben (Kap. 5.1.3.4, 5.2.1.2). Dies setzt voraus, dass Pfarrer_innen keine Angst haben müssen, dass *die Kirche* »davon« erfahren könne.[63] Hier schließt sich an, dass an Pfarrer_innen grundsätzlich derselbe moralische Maßstab – mit derselben Toleranz von Ambivalenzen und Fehlern – angelegt wird wie an Gemeindemitglieder.[64]

Es bedarf also sowohl des Vertrauens in die Amtspersonen, ihre Identifizierung selbstbestimmt zu thematisieren oder nicht zu thematisieren, als auch des Vertrauens in das Amt und in die Gemeinden, Zumutungen auszuhalten. Pfarrpersonen können verschiedene Bereiche ihrer Persönlichkeit einbringen oder gezielt heraushalten, sofern nicht der unhinterfragte Anspruch besteht, eine bestimmte Lebensform darstellen zu müssen.[65] Dieser Anspruch kann sich auch implizit oder versteckt äußern, wie sich in der Darstellung wiederkehrender Gespräche und Thematisierungen zeigte (Kap. 5.1.3.1 und 6.2.2.3). Ob die Darstellung der Lebensform für das Zusammenleben in der Gemeinde relevant oder ob die Beschränkung auf eine bestimmte Lebensform sinnvoll ist, kann sich dann mit der Zeit kasuistisch klären und angepasst werden, statt bereits zu Beginn den individuellen Handlungsraum zu beschränken und damit die Verkündigung zu gefährden. Somit bleibt abzuwarten, ob Unerwartbarkeiten das Vertrauen zwischen Gemeinde und Pfarrpersonen gefährlich schwächen – oder ob sie nicht auch einen Beitrag zu Pluralitätsbildung leisten können.[66] Dies birgt, wie jedes Ringen mit Pluralität und um Gerechtigkeit, immer ein Risiko.[67] Schließlich muss theologisch immer

62 Dies kann dann als Ergebnis gelungener Anerkennung gelesen werden. Zu den stärkenden Auswirkungen, die das Bewusstsein der eigenen Erfahrungen und Grenzen auf das Pfarramt hat, vgl. Klessmann 2006, 546.

63 Gemeint sind hier ihre Arbeitgeber_innen. In den Interviews wird immer wieder »die Kirche« als Begriff genutzt; konkret ist zum Beispiel der Gemeindekirchenrat, das Presbyterium oder die Superintendentur gemeint.

64 Diesbezüglich sind sich m.E. die gängigen evangelischen pastoraltheologischen Entwürfe einig.

65 Vgl. Klessmann 2012, 162.

66 Dieser Beitrag liegt auch Karle sehr am Herzen, sie macht die Parochie als Ort der Pluralität stark. Hier begegnen sich Klessmann und Karle. Vgl. Karle 2001, 245.

67 Dass es eben nicht unerheblich ist, was als zumutbar gilt und was nicht, was als Gefährdung der Funktionen des Amtes angesehen wird und was als notwendiges Risiko – und dass dies keine theologische Elfenbeinturmdiskussion ist, die mit der Praxis nichts zu tun hätte –, zeigt sich in den Interviews darin, dass das Leben der Pfarrpersonen eben auch dienstrechtlichen Auflagen unterliegt. Diese sind häufig offen gefasst – deshalb ist deren Füllung, auch über die oben erwähnte identitätsstiftende Komponente hinaus, von Relevanz. Verstöße gegen die Auflagen können, wenn etwas als nicht zumutbar eingestuft wird, im schlimmsten Fall dienstrechtliche Konsequenzen haben und Pfarrpersonen vom Dienst ausschließen. Durch Dynamiken der sozialen Rede können sie zudem das Leben vor Ort massiv einschränken. Es geht hier darum, welche Kommunikation

wieder um Anerkennungen gerungen werden, damit Normen weiterhin handlungsstabilisierend wirken, aber nicht stagnieren lassen und nicht wie absolute Wahrheiten erscheinen.[68]

Die große Stärke kirchlich etablierter Normen liegt gerade darin, dass sie gesamtgesellschaftlichen Anerkennungsvorgängen auch widersprechen können. Sie können, wie oben dargestellt, Heterotopien sein sowie durch eigene Agency Momente des Widerstands ermöglichen.[69] Die gerechte Behandlung eines jeden Menschen geschieht *coram Deo* nicht als wertschätzende Anerkennung – sie geschieht unabhängig von Leistung und Eigenschaften allein aus Gnade. Derart ist der Mensch nicht mehr genötigt, stets die Erfüllung des eigenen Selbst zu suchen, sondern kann sich bereits vor allem eigenen Tun in Liebe angenommen wissen. Kirche und Pfarrpersonen weisen auf dieses Rechtfertigungsgeschehen hin. Dieses Verweisen auf Gottes Gerechtigkeit und das Beziehungsgeschehen der Rechtfertigung kann unter anderem geschehen, wenn Kirchen und Pfarrpersonen die menschlichen Kämpfe um Anerkennung bewusst willkommen heißen und sich dem Aufwand und der Mühe dieser riskanten Auseinandersetzungen stellen sowie um die Dynamik von Verkennung und notwendiger Fragmentarität wissen. Kämpfe um Anerkennung bleiben notwendig, weil sie die Bedingung von Handlungsfähigkeit, Identität und Teilhabe sind und somit Anteil christlicher Verantwortung in der Welt. Die befreiende Botschaft verweist schließlich auf das Versöhnungsgeschehen *extra nos* und bezeugt erneut, dass zwar Handlungsfähigkeit, Identität und Teilhabe an menschliche Anerkennung gebunden sind, nicht aber die gesamte Existenz. Kirche und Pfarrpersonen verweisen mit einer Anerkennungskämpfe willkommen heißenden Haltung sowohl auf die gerechte Welt Gottes als auch auf das Angewiesensein auf Erlösung und auf das Geschenk der göttlichen Gnade und des »überraschende[n] Vertrauen[s]«.[70]

---

verantwortet werden kann; daher sind Einschränkungen notwendig. Aber diese müssen kontextsensibel und mit einem Bewusstsein davon, wer von der Kommunikation des Evangeliums auf welcher Grundlage ausgeschlossen wird sowie wann ein Risiko auch als verkündigungsfördernd angesehen werden kann, geschehen. Die Bedingungen des Ein- wie des Ausschlusses gehören zum Feld der Dogmatik, in der Reflexion ihrer praktischen Umsetzung und der Beobachtung der Diskurse, aber auch in die Pastoraltheologie.

68 Zur Handlungsstabilisierung von Normen vgl. Karle 2001, 112. Kirchen können Orte sein, in denen in Kämpfen um Anerkennung gemeinsam erarbeitet wird, wie Normen entstehen, verhandelt und revidiert werden und lebensdienlich eingesetzt werden können. Lassiter macht mit Rückgriff auf Marshall und Douglas deutlich: Um naturalisierte Normen zu destabilisieren und dadurch Räume mit und für gesellschaftlich marginalisierte Personen schaffen zu können, müssten sich Pfarrer_innen ihre eigenen homofeindlichen wie rassistischen und antisemitischen Denkmuster bewusst machen. Lassiter 2017, 36.

69 Vgl. Hermelink 2014c, 143–144. Mit der Beauftragung einer Amtsperson, den Dienst am Evangelium aufzunehmen, geht also die Pflicht einher, diesen Dienst zu ermöglichen. Klessmann schreibt über die Beauftragung durch die Gemeinde: »Die Nachricht von der heilsamen Zuwendung Gottes zu allen Menschen – trotz all der widrigen Lebenserfahrungen, die dem zu widersprechen scheinen, wird in diesem Raum [in der Gemeinde, hier verstanden als oikos, Anm. FH] weitergegeben und immer wieder neu aktualisiert; zugleich hat die Gemeinde den Auftrag, eben diesen Verkündigungsprozeß zu gewährleisten, indem sie Menschen dazu beauftragt.« Klessmann 2001b, 30–31.

70 Klessmann 2001b, 64.

8. Ausblick: Eine Pastoraltheologie der Unerwartbarkeit

»Grenzgängerinnen«, »Auf der Schwelle«, »hinein oder hinaus« treten – die Metaphorik der Grenze, des Zwischenraums, der Vermittlung und Balance ebenso wie der Trennung, zieht sich durch die Pastoraltheologie sowie die queere Theorie.[1] Auch in dieser Arbeit begegnet die Metapher in der Kernkategorie der *zwei Welten*. Es geht um die Frage der Vermittlung zwischen Subjekt, den das Subjekt umgebenden Strukturen und den Systemen, in die das Subjekt eingebunden ist.

Im Rahmen des Themenfeldes Amt und Person führt dies zur Frage: Wie beeinflussen sich Identität und pastorale Praxis, also die Bildung und Artikulation des Subjekts und die Aufgabe, über sich hinauszuweisen auf *das ganz Andere*? Die vorliegende Studie trägt mit einem exemplarischen Einblick zur Verhandlung des Themenfelds bei: Sie fragt nach den Zusammenhängen von Selbstwahrnehmungen, Identitätskonstruktionen und Amtsverständnissen von lgbtiq* Pfarrpersonen.

Im ersten Teil dieses Kapitels bündele ich im Anschluss an eine knappe Schilderung des Vorgehens der Untersuchung die zentralen Ergebnisse (Kap. 8.1). Anschließend schlage ich als Konsequenz dessen für die Praxis eine Haltung vor, um die Funde dieser Arbeit in zukünftige pastoraltheologische Debatten einzuschließen (Kap. 8.2). Ausblickend und diese Arbeit abschließend erläutere ich den durch die Arbeit deutlich gewordenen fortführenden Forschungsbedarf (Kap. 8.3).

8.1 Rückblick

Um den Selbstwahrnehmungen nachzugehen, führte ich zwölf narrative teilbiografische Interviews. Der Einstieg ins Interview erfolgte mit einer offenen Erzählaufforderung zum Berufsweg, anschließend an die freie Narration stellte ich leitfadengestützte

1 So die gleichnamigen Titel Söderblom 1996 und Wagner-Rau 2009 sowie Zitat aus Butler 2018, 71–72. Queere Theoriebildung bezieht sich häufig auf das »Hinein und Hinaus« aus dem »*Closet*«, vgl. Sedgwick 1990. Die langjährige, überregional bekannte, regelmäßige Ringvorlesung der AG Queer Studies an der Universität Hamburg heißt »Jenseits der Geschlechtergrenzen«. Es ließen sich weitere Beispiele finden.

Nachfragen. Das Sample wurde schrittweise durch minimale und maximale Kontrastierung erweitert (Kap. 4). Die transkribierten Interviews wurden alleine sowie in kollektiven Verfahren codiert und die Codes mit Methoden der Grounded Theory zueinander in Bezug gesetzt und Kategorien gebildet (Kap. 5). Dabei hervortretende Abschnitte wurden Narrationsanalysen nach Schütze unterzogen. Derart bildete ich die Kategorien *Coming-out*, *Berufsmotivationen* und *Sexualität*, aus denen sich die beiden Kernkategorien *Anerkennung und Sichtbarkeit* sowie *Zwei Welten* formten.

In den biografischen Erzählungen zeigen sich durchgehend Wünsche nach *Anerkennung und Sichtbarkeit* sowie Spannungen zwischen zwei mitunter konkurrierenden Identifizierungen – den *zwei Welten* Kirche und lgbtq*. Dies führt die Befragten zu Strategien, um den Spannungen zu begegnen und derart *Anerkennung*, *Agency* und *Authentizitätserleben* zu erlangen.

Die durch Systematisierung der Daten ausfindig gemachten Strategien verfolgen das Ziel, Subjektivierung zu bewahren und Fremdbestimmung zu vermeiden sowie Sichtbarkeit zu erlangen. Hierbei handelt es sich um einen zentralen Zusammenhang von Identitätskonstruktionen und Amtsverständnissen in den Interviews. Unter Zuhilfenahme der Theorien von Honneth, Bedorf, Emcke und Taylor zeigt sich: Es handelt sich bei den Strategien zur Vermeidung von Fremdbestimmung um die Ermöglichung eines Selbstbezugs durch grundlegende Anerkennung vor dem Hintergrund normativer Diskurse im Pfarramt (Kap. 6).

So ist Anerkennung notwendig, um Identität – wenn auch nur kontingent – zu konstruieren, und Identität wiederum eine Voraussetzung für Handlungsfähigkeit. Da insbesondere Gestaltungsfreiheit als Voraussetzung der Amtsverständnisse der Befragten erkennbar wurde, kommt der wechselseitigen Anerkennung (zum Beispiel zwischen Pfarrperson und Gemeinde oder Kirchenleitung) hier eine grundlegende Rolle zu. Ohne wechselseitige Anerkennung, als Voraussetzung für Handlungsfähigkeit, kann das Pfarramt nicht selbstgestaltet gefüllt werden. Die Interviews schildern somit auch im Pfarramt »Kämpfe um Anerkennung« vor dem Hintergrund von geteilten kollektiven Identitäten.[2] Die Gottesbeziehung spielt eine unterstützende Rolle in diesen, da sie außerhalb menschlicher Anerkennungslogiken stehen kann.

Aufgrund dieser Beobachtungen lässt sich sagen, dass sich Identitätskonstruktion und Amtsverständnis vor dem Hintergrund normativer Diskurse gegenseitig beeinflussen. Die Konstruktion der eigenen Selbstverhältnisse, der Identifizierung und des Amtsverständnisses als Ziel von Anerkennungsinteraktionen erscheint abhängig davon, welche Vorstellung von Authentizität zugrunde gelegt wird. Die von den Interviewten gezeigten Amtsverständnisse beruhen auf der Annahme hoher Gestaltungsfreiheit, um die eigene lgbtq* Identifizierung in der pastoralen Praxis selbstbestimmt zu nutzen oder nicht zu nutzen. Diese Gestaltungsfreiheit gelingt zugleich erst, wenn die notwendige Handlungsmacht (Agency) vorhanden ist. Durch die herausgearbeiteten Strategien, sei es beim Coming-out, durch alternative Einkommensmöglichkeiten, Narrative einer *vocatio interna*, räumliche Trennungen oder narrative Differenzierungen, schaffen die befragten Pfarrpersonen sich Agency.

2 Vgl. Honneth 2016; Emcke 2000.

Im Pfarramt handelt es sich um prekäre Autonomien, da zum einen die notwendige Anerkennung nur unter dem Risiko der Verkennung erworben werden kann und zum anderen die Anerkennungsprozesse mit Authentizitätserwartungen einhergehen, wobei das Empfinden von Authentizität an geteilte Werthorizonte gebunden ist.[3] An dieser Stelle fällt in den Interviews auf, dass der Erwartungshorizont, wie Pfarrperson leben sollen, auch trotz rechtlicher Anerkennung häufig heteronormativ und cisnormativ ausfällt und die Befragten versuchen, sich in diesen Horizont einzuordnen. Angesichts differierender Werthorizonte gelingt es den Befragten aber, durch ihre eigene Religiosität und Gottesbeziehung sich stellenweise aus diesen Dynamiken zu lösen.

Sobald eine stete Rückführung auf die eigene Geschlechtsidentität oder sexuelle Orientierung geschieht, gestaltet sich für die Pfarrpersonen weniger das *Generalistendasein* als Problem als vielmehr die fehlende Zuerkennung von Sichtbarkeit und grundlegender Autonomie, um eigene Schwerpunkte in der Amtsausübung zu setzen.[4] Dies ist umso problematischer, wenn die Identität nicht als frei wählbar und als Zuschreibung wahrgenommen wird. In der Folge kann im Berufsalltag nicht nur die *Pfarramtsrolle* nicht abgelegt werden, sondern auch die *Lesbenrolle*, *Transrolle* etc. nicht. Dies nutzen manche in ihrer Arbeit, es kann jedoch ebenso als Einschränkung erlebt werden. Wenn jedoch die Geschlechtsidentität und sexuelle Orientierung selbstbestimmt in den Hintergrund treten können, kann auch die pastorale Rolle wieder zentral werden und Kirchräume werden auch als entlastend erlebt (Kap. 7).

Weiterhin wurde als wesentliches Ergebnis meiner Untersuchung deutlich: Die unterstützenden Gottesbilder ermöglichen eine narrative Schaffung von Agency in ansonsten heteronom erlebten Momenten. Unter Bezugnahme auf die Rechtfertigungstheologie konnten hier wirksame Momente der Befreiung gesehen werden: Da die Basis des Selbst nicht durch die Anerkennung von Kirche/Gemeinde errungen werden muss, sondern frei von Gott gegeben und im Glauben empfangen wird, können die Personen Wege in ihrem Leben ergreifen, die ihnen von der Organisation verwehrt werden.[5]

Dementsprechend wurden Lebenskrisen nicht als Glaubenskrisen geschildert, sondern im Gegenteil, der Glaube trug durch die Lebenskrise. Dies steht im Zusammenhang damit, dass die Lebenskrisen mit Ausschlüssen aufgrund der lgbtiq* Identifizierung verbunden sind. So konnte ein annehmendes Gottesbild die Person *coram Deo* trotz der Ausschlüsse *coram mundi* tragen und die Person – sowie möglicherweise auch ihr Amt – in der Krise bewahren.

Insgesamt zeigt sich ein stark religiös geprägtes Amtsbild. Die Befragten sehen sich als Seelsorgende, Liturgiker_innen, Begleiter_innen, Mittler_innen, Segnende und Raum-Öffnende – formale, funktionale und psychologische Amtsbestimmungen wurden genannt. Letztlich zeichnen sie sich aber ebenso als Menschen, die von Gott begleitet und befähigt werden, um die befreiende Botschaft des Evangeliums weiterzugeben. Diese befreite auch sie selbst aus der Enge der Heteronomie. Fehlte die menschliche

3 Bedorf 2010; Taylor 2003, 66–67.

4 Zur Generalistenrolle in der Pastoraltheologie: Karle 2001, 232–243.

5 Vgl. zum »Spannungsfeld von Organisation, Person und ›geistlicher‹ Darstellung« Hermelink 2014c.

und die institutionelle Anerkennung, wurde die Gottesbeziehung als tragend geschildert; darüber hinaus wurde von Gaben und Befähigung gesprochen. Auf Grundlage der komplexen Prozesse der Anerkennung wird deutlich, dass die religiöse Füllung des Amtsbegriffs *queerer* und subversiver ist, als zunächst zu erwarten war. Indem Menschen den Weg mit Gott ergreifen und diesen Weg auch gegen äußere Einwände verteidigen – weil sie sich von Gott grundlegend geliebt wissen –, können sie zu einer sich verändernden – und sich darin bewahrenden – Kirche beitragen. Hier zeigt sich im Amtsverständnis auch direkt ein Kirchenverständnis. Die Verkündigung geschieht im Wissen um die Gnade Gottes durchaus auch im Ringen mit der Institution. Derart verweist die Pfarrperson auf das Rechtfertigungsgeschehen – die Einzelnen finden ihre Kraft für Widerstand durch die im Glauben empfangene Gnade – und zugleich auf die Kirche, denn Ringen ist schließlich kein Beziehungsabbruch. Wären Berufsaussteiger_innen befragt worden, wäre dieser Befund möglicherweise deutlich different.

In den Erzählungen einer inneren Berufung fanden sich überraschend subversive Momente. So kann die innerlich empfundene Berufung durch Gott im Kontrast stehen zu als Regulativ genutzten Normen der Institution und Theologie. Und dennoch ermöglicht die innere Berufung, den Weg ins Pfarramt zu ergreifen. Ein Pfarrer sprach daher von einer »inneren Berechtigung«.

Ähnlich wie Arendt und Butler den Gebrauch der Freiheit für den Raum des Rechtes benannten, bei dem Individuen von ihrer Freiheit Gebrauch machen und derart zur Gesellschaft beitragen, machen Christenmenschen Gebrauch von ihrer Freiheit der Rechtfertigung und führen derart die Kirche weiter in Richtung ihrer Bestimmung der Befreiung aller Unterdrückten.[6]

8.2 Plädoyer

Aus meinen Ergebnissen schließe ich für die Pastoraltheologie, dass es eine Haltung der Unerwartbarkeit braucht. Unerwartbar nenne ich diese zugespitzt aus zwei Gründen: zum einen um eine offene Haltung programmatisch festzuhalten. Diese verbleibt in der Konfliktlinie zwischen professionstheoretischem und pastoraltheologischem Ansatz im Dazwischen: Derartige Offenheit hieße dann eine selbstbestimmte Navigation der Nutzung der eigenen Identität im Pfarramt, in der Konsequenz also weder eine Bindung an ein erwartbares Verhalten einer Pfarrperson noch eine Bindung an ein erwartbares Einbringen der Person. Eine derartige Haltung kombiniert die Stärken der beiden Ansätze miteinander und ermöglicht, die eigene Identifizierung und Verletzlichkeit zugunsten des Sachverhaltes einzutragen, aber ebenso die Person reflektiert zurücktreten zu lassen. Denn, so zeigte sich, beide Seiten begrenzen innerhalb heteronormativer Strukturen die Kommunikation. So wird einerseits erwartet, die Pfarrperson solle ihre lgbtiq* Identität nicht zum Thema ihres Amtes machen, zugleich wird die Person aufgrund der machtvollen Gliederung der Diskurse wiederholt darauf zurückgeführt. Ich gebe ein Beispiel, wie Pfarrpersonen mit einer Haltung der Unerwartbarkeit begegnet werden kann:

6 Vgl. Butler 2018, 83; Arendt 2004, 369–384, insbesondere 376.

Die lesbische Pfarrerin kann ihre queere Identität mit verschiedenen Facetten einbringen und als Charisma wirksam werden lassen, der trans schwule Pfarrer kann es ebenso außen vor lassen und stattdessen sein Wissen über moderne Kirchenmusik einbringen. Weder wird von beiden erwartet, dass ihre Identifizierung Teil des Pfarramtes sein müsse, noch dass es außen vor bleiben müsse. Ähnlich gilt dies ferner für die Lebensverhältnisse und die Pluralität von Lebensentwürfen. So wird derart weder erwartet, dass queere Personen entweder Szenegänger_innen oder verheiratet seien, noch, dass sie es nicht seien. Derart können die *zwei Welten* selbstbestimmt navigiert werden und es ermöglicht, Pfarrpersonen in ihrer Heterogenität wahrzunehmen.

Zum anderen nenne ich sie unerwartbar, um die stete Reflexion der Erwartungshorizonte als basalen Bestandteil evangelischer Pastoraltheologie zu verankern und Deutungshoheiten in den Blick zu nehmen. Denn angesichts der Schilderungen von Ausschlüssen und Missachtungen kommt den von Taylor in die Debatte eingebrachten Werthorizonten (*horizons of significance*) eine weitere Bedeutung hinzu: Sie beschränken, wenn sie als Regulativ genutzt werden, den Zugang zum Amt. Sofern im evangelischen Ordinationsverständnis ermöglicht werden soll, dass Gott Menschen ins Amt ruft – auf den verschiedensten Wegen –, ist es notwendig, die Zugangsvoraussetzungen zum Amt wiederholt kritischen Prüfungen zu unterziehen.[7] Eine Prüfung, ob das Versagen des Zugangs zum Amt der Verkündigung dienlich ist, steht insbesondere dann an, wenn es sich bei den Zugangsvoraussetzungen um bestimmte Identifizierungen und Lebensformen handelt.[8] Daher plädiere ich für eine Pastoraltheologie der Unerwartbarkeit, die offen bleibt für Unvorhergesehenes, auch im Kontext von Lebensentwürfen. Derart bleibt das Amt offen für die Fülle der Wege Gottes, die sich auch in der Vielfalt der Geschlechter und Lebensformen zeigen – die das Amt prägen, verändern und bereichern werden. Denn sie treffen auf ebenso heterogene Gemeinden und Menschen, die darauf angewiesen sind, dass sich ihre Lebensrealitäten auch im Pfarramt wiederfinden, da dieses einen wichtigen Ort kirchlicher Anerkennung darstellt.

Hierzu trägt bei, dass Vertrauen auch aufgrund der gezielten Sichtbarkeit einer Person oder kollektiven Identität entstehen kann. So ermöglicht die geteilte kollektive Identität zugleich umgekehrt positiven Erwartungsspielraum – denn durch die grundlegende Unerwartbarkeit wird eine Distanz zur üblicherweise erwarteten Heteronormativität erreicht und diese Offenheit wiederum erfahrbar. Dies kommt zum Beispiel dann zum Tragen, wenn Menschen sich aufgrund der eigenen Geschlechtszugehörigkeit oder Orientierung sorgen, zurückgewiesen zu werden, und sich bei queeren Pfarrpersonen sicherer fühlen. Die Interviewten berichteten, dass Suchende mit Marginalisierungserfahrungen gerade zu ihnen – im Kontrast zu heterosexuellen Kolleg_innen – Kontakt herstellten – unabhängig davon, ob es um lgbtiq* Themen gehe, aber abhängig vom Empfinden einer Marginalisierung.

7 Vgl. Klessmann 2012, 188–232.

8 Historisch zu sehen in der Frauenordination, der Ordination homosexueller Personen etc.

8.3 Ausblick

An diese Beobachtungen schließen sich Fragen für weiterführende Forschungsprojekte an.

Könnte es sein, dass marginalisierte Personen einfacher Vertrauen zu vermeintlichen Außenseiter_innen herstellen können? Hier wäre nun empirisch zu erkunden, ob sich durch die Anwesenheit von queeren oder anders marginalisierten Pfarrpersonen die Gemeindestruktur ändert sowie ob die mitunter vermutete Nähe von lgbtiq* Pfarrpersonen zu kirchenfernen oder säkularisierten Menschen tatsächlich gegeben ist.

Die Beobachtungen zu den Berufsmotivationen ergeben weitere Forschungsfragen: So ist insbesondere mit Blick auf marginalisierte Personen und Communitys zu untersuchen, welche Narrative einer *vocatio interna* sich finden lassen. Dabei wären die Zusammenhänge der Empfindung einer *vocatio interna* mit den Strukturen und Institutionen sowie den unterschiedlichen Rahmenbedingungen in den Kirchen, in welche sie ordiniert werden möchten, zu erkunden.

Es konnte in der Arbeit gezeigt werden, dass das Vertrauen der Pfarrpersonen in die Gemeindeglieder und in die kirchenleitende Ebene ebenfalls Basis des pastoralen Handelns ist. Darüber hinaus wurde erörtert, dass Vertrauen eine Form der Anerkennung ist und somit immer vor dem Hintergrund geteilter Wertehorizonte gegeben wird. Die Reflexion dieser Werthorizonte ist dementsprechend ein entscheidender Teil evangelischer Pastoraltheologie. Entsprechend wird deutlich, dass weitere Erhebungen zum Familienbild, zum Eheverständnis, Beziehungsverständnis und zur Sexualität nötig sein werden, da sich diese Diskurse sowohl in ermöglichender als auch in regulierender Form im Amtsbild wiederfinden und auf die pastorale Praxis auswirken.

Dem Thema des Zusammenlebens im Pfarrhaus konnte in dieser Arbeit nur in Ansätzen nachgegangen werden; auch hier zeigt sich weiterer Forschungsbedarf im Hinblick auf die Überschneidungen von Amt und Wohnraum von Pfarrpersonen aufgrund der normativ gegliederten Strukturen. Hier ist auch an eine gezielte Betrachtung der Erwartungen an die Partner_innen zu denken – da zu vermuten ist, dass diese nicht nur den generellen Erwartungen an Partner_innen von Pfarrpersonen begegnen, sondern ebenso heteronormativen Erwartungen.

Insgesamt sind in der deutschsprachigen Theologie trans, nicht-binäre und gendernonconforming Geschlechtsidentitäten sowie Intergeschlecht und die spezifischen Formen von *Othering* und Marginalisierung in diesem Kontext noch unzureichend betrachtet. Die hier untersuchten Biografien und anknüpfenden Theorien können nur ein Anfang sein. Es sind weitere Untersuchungen zu Gottesdienstpraxis, Körper, Kasualien und deren komplexen Interferenzen notwendig.

Angesichts der geringen Wahrnehmung von queeren Themen und Identifizierungen, insbesondere von trans und nicht-binären sowie intergeschlechtlichen Personen in der Pastoraltheologie ergibt sich ein weiteres Thema. Aufgrund der Strukturierung der Diskurse ist Wahrnehmung nur im Rahmen dessen möglich, was auch artikuliert werden kann; an dieser Stelle kommt das Feld der Intelligibilität hinzu.[9] Welche Lebensformen und Identitäten sind im Pfarramt überhaupt artikulierbar und erringen somit

9 Butler 2012, 39.

Rechte? Auch dieser Frage muss in weiteren Forschungsarbeiten nachgegangen werden und diese Bearbeitung schließlich Eingang in die Überarbeitungen von Amtsverständnissen, Dienstvorschriften und Lebensordnungen finden. Durch die gewählte empirische Methodologie begründet wurden in meiner Arbeit die Selbst-Erzählungen mit einem Fokus auf Handlungen untersucht; Dimensionen des Unbewussten, Nicht-Intentionalen und Pathischen bleiben somit noch offen. Es bleibt eine pastoraltheologische Aufgabe, auch diese Dimensionen zu berücksichtigen und empirisch zu erkunden.

Ich schließe mich an dieser Stelle Greenoughs Worten an:

> »[…] I am sensitive to the numerous voices which have not been included here, or those who are silenced or have yet to speak. Moreover, one voice is not representative of a particular group: the experience of one is not the same as the other. ›Theology‹ is God-talk, and it must be open to endless conversations from endless voices.«[10]

Meine Arbeit kann unweigerlich nur einen Ausschnitt bieten, aber sie ist ein Teil der Repräsentation queerer Stimmen in der Theologie und reiht sich ein in die endlosen Konversationen von endlosen Stimmen.

Die vorliegende Theorie ist auf der Grundlage empirischer Daten entstanden und bietet einen Beitrag zur Pastoraltheologie. Ein nächster Schritt wird sein, die Ergebnisse auch in Dialog mit systematisch-queer-theologischen Ansätzen zu bringen. Dazu eignen sich insbesondere queer-theologische Kritiken des Identitätsbegriffs sowie Fragen nach pluralen Formen der Gottesbeziehung und der Vielfalt von Körpern und Lebenswelten.[11]

Abschließend eine Bemerkung zum Diversitätsbegriff, der im gegenwärtigen Diskurs als wesentliches Paradigma erscheint, unter welchem queer-politische Fragen des Zusammenlebens und der Geschlechter häufig verhandelt werden. Diversität scheint mir jedoch an dieser Stelle keine geeignete pastoraltheologische Kategorie zu sein, um sich im Sinne einer *ecclesia semper reformanda* tatsächlich davon zu verabschieden, eine singuläre Norm ins Zentrum zu stellen, da sich Diversität weiterhin an der Abweichung orientiert.[12] Statt der Diversifizierung einer Normvorstellung plädiere ich im Kontext der in dieser Studie erörterten Erkenntnisse dafür, offen zu sein für Unordnung, vergleichbar der Vielstimmigkeit durcheinander redender Menschenmengen. »Jedes Ich bringt ein Wir mit«, schreibt Butler zu sozialen Bewegungen.[13] Auch die Kirche ist – insbesondere in ihrem Gründungsmoment – eine soziale Bewegung. Der Pfingstgeist ist ein *Wir*. Das *Ich* der Pfarrperson nimmt das *Wir* der Kirche mit. Das *Ich* der queeren Pfarrperson nimmt das *Wir* der Kirche mit und das *Wir* der kollektiven lgbtiq* Identität,

---

10 Greenough 2019.

11 Zu denken wäre zum Beispiel an die Arbeiten Schneiders und Youngs: Schneider 2008; Schneider und Young 2021.

12 Zum Zusammenhang der Vorstellung von Authentizität mit Normativität vgl. Wirth 2021a, 184. So muss sich an dieser Stelle doch wiederholt die scheinbare Abweichung erklären – zum Beispiel mit der Praxis des Coming-outs. Derartige Vorstellungen von Authentizität verstärken hiermit letztlich die Orientierung an der Norm, statt sie zu pluralisieren. Vgl. Wirth 2021a, 193 sowie Foucault 1991, 24.

13 Butler 2018, 71–72.

im besten Fall als Allianz.[14] Damit dies geschehen kann, braucht es schützende Räume der Unvorhersehbarkeit. Derart wird, zuerst paradox anmutend, Schutz an die Erwartung der Unerwartbarkeit gebunden. Diese Idee der schützenden Räume der Unvorhersehbarkeit bedarf einer noch weitergehenden inhaltlichen Konkretisierung. Dessen unbenommen wurde in der vorliegenden Arbeit deutlich, dass die Kirche ein Ermöglichungsraum einer solchen Heterotopie sein kann.

14 Ebenso ist dies für andere kollektive Identitäten zu vermuten (Kap. 6.2.1.4).

Anhang

Interviewaufruf

Meine Kontaktdaten (Post, E-Mail, Mobiltelefon) waren allen E-Mails und Briefen beigefügt.

Erste Fassung

Hallo,

Mein Name ist Florence Häneke, ich bin 30 Jahre alt und habe im Frühjahr 2014 mein 1. Theol. Examen im Rheinland gemacht. Nun promoviere ich am Lehrstuhl für Praktische Theologie der KiHo Wuppertal/Bethel bei Prof. Dr. Andrea Bieler. Der Arbeitstitel meiner Promotion lautet

»Selbstwahrnehmungen, Identitätsvorstellungen und Amtsverständnisse LGBTIQ* lebender Pfarrer_innen«. Dieser Fragestellung möchte ich mit Methoden der qualitativ-empirischen Forschung nachgehen. LGBT*I* lebende Pfarrer_innen sollen als Expert_innen ihrer eigenen Biographien und Erfahrungen zu Wort kommen.

Ich suche daher interessierte Pfarrer_innen (auch Ruheständler_innen und auch Vikar_innen), die sich selbst dem LGBTIQ* Spektrum zuordnen und bereit sind ein Gespräch über ihre Biographie und ihre Erfahrungen zu führen. Die konkreten Lebensumstände (»out« oder nicht; mit Partner_innen; Kindern; allein etc.) und die Art und Dauer des Pfarramts sind nicht vorrangig. Ich bin an unterschiedlichen Geschichten und Zugängen interessiert.

Es geht um ein ca. zweistündiges Gespräch, auf das sich inhaltlich nicht vorbereitet werden muss und das von den Interviewten selbst gelenkt werden kann. Dieses Gespräch möchte ich auf Tonband aufzeichnen und im Anschluss transkribieren. Grundlage meiner Arbeit wird dann die Transkription dieses Gesprächs sein, die ich mit Methoden der qualitativen Sozialforschung (Reflexive Grounded Theory) auswerten werde. Bei der Auswertung soll es um die Herausarbeitung der Eigentheorien gehen. Die Anonymisierung und der Schutz der Daten der von mir Befragten sind mir sehr wichtig und wird auch vertraglich zugesichert werden. Außer mir und meinen Betreuenden wird niemand

Namen, bzw. Wiedererkennungswerte, wie z.B. Gemeindenamen, erfahren. Sollte es jedoch wichtig sein, wird es auch möglich sein, Namen bereits im Gespräch mit meinen Betreuenden zu anonymisieren. Ausschnitte der Interviews werde ich in kleinen Auswertungsgruppen behandeln, dabei gebe ich aber nie den Gesamtzusammenhang heraus und anonymisiere die Ausschnitte vorher.

Ich würde mich natürlich sehr freuen, wenn ich Ihr Interesse geweckt habe. Sollten Sie sich vorstellen können, ein Gespräch mit mir zu führen oder meine Suche nach Gesprächspartner_innen weiterzuleiten, melden Sie sich gerne per Mail oder lassen Sie uns einen Telefontermin ausmachen, damit ich Ihnen noch mehr Informationen geben kann. Melden Sie sich aber auch gerne, wenn Sie sich noch nicht sicher sind und zuerst noch einige Fragen an mich richten und klären wollen.

Ich freue mich auf Ihre Rückmeldung,
mit freundlichen Grüßen, Florence Häneke

Zweite Fassung

Hallo,

Mein Name ist Florence Häneke, ich bin 31 Jahre alt und habe im Frühjahr 2014 mein 1. Theol. Examen im Rheinland gemacht. Nun promoviere ich am Lehrstuhl für Praktische Theologie der Universität Basel bei Prof. Dr. Andrea Bieler. Der Arbeitstitel meiner Promotion lautet »Selbstwahrnehmungen, Identitätsvorstellungen und Amtsverständnisse LGBTIQ* lebender Pfarrer_innen«. Dieser Fragestellung gehe ich mit Methoden der qualitativ-empirischen Forschung nach. LGBT*I* lebende Pfarrer_innen sollen als Expert_innen ihrer eigenen Biographien und Erfahrungen zu Wort kommen.

Ich suche daher noch weitere interessierte Pfarrer_innen (auch Vikar_innen), die sich selbst LGBTIQ* identifizieren und bereit sind ein Gespräch über ihre Biographie und ihre Erfahrungen zu führen. Die konkreten Lebensumstände (»out« oder nicht; mit Partner_innen; Kindern; allein etc.) und die Art und Dauer des Pfarramts sind nicht vorrangig. Ich bin an unterschiedlichen Geschichten und Zugängen interessiert und für mich gilt selbstverständlich die Selbstbenennung.

Es geht um ein ca. zweistündiges Gespräch, auf das sich inhaltlich nicht vorbereitet werden muss und das von den Interviewten selbst gelenkt werden kann. Dieses Gespräch möchte ich auf Tonband aufzeichnen und im Anschluss transkribieren. Grundlage meiner Arbeit wird dann die Transkription dieses Gesprächs sein, die ich mit Methoden der qualitativen Sozialforschung (Reflexive Grounded Theory) auswerten werde. Bei der Auswertung soll es um die Herausarbeitung der Eigentheorien gehen. Die Anonymisierung und der Schutz der Daten der von mir Befragten sind mir sehr wichtig und wird auch vertraglich zugesichert werden. Außer mir und meinen Betreuenden wird niemand Namen, bzw. Wiedererkennungswerte, wie z.B. Gemeindenamen, erfahren. Sollte es jedoch wichtig sein, wird es auch möglich sein, Namen bereits im Gespräch mit meinen Betreuenden zu anonymisieren. Ausschnitte der Interviews werde ich in kleinen Auswertungsgruppen behandeln, dabei gebe ich aber nie den Gesamtzusammenhang heraus und anonymisiere die Ausschnitte vorher.

Ich würde mich natürlich sehr freuen, wenn ich Ihr Interesse geweckt habe. Sollten Sie sich vorstellen können, ein Gespräch mit mir zu führen oder meine Suche nach Gesprächspartner_innen weiterzuleiten, melden Sie sich gerne per Mail oder lassen Sie uns einen Telefontermin ausmachen, damit ich Ihnen noch mehr Informationen geben kann. Melden Sie sich aber auch gerne, wenn Sie sich noch nicht sicher sind und zuerst noch einige Fragen an mich richten und klären wollen.

Ich freue mich auf Ihre Rückmeldung,
mit freundlichen Grüßen,
Florence Häneke

Konkretisierte Fassung – Sample Verfeinerung

Liebe/r [Vorname Name],

ich melde mich bei Ihnen, da ich [aus Anonymisierungsgründen entfernt] auf Sie aufmerksam geworden bin. [Aus Anonymisierungsgründen entfernt]

Ich promoviere zur Zeit am Lehrstuhl für Praktische Theologie der Universität Basel bei Prof. Dr. Andrea Bieler. Der Arbeitstitel meiner Promotion lautet »Selbstwahrnehmungen, Identitätsvorstellungen und Amtsverständnisse LGBTIQ* lebender Pfarrer_innen«. Dieser Fragestellung gehe ich mit Methoden der qualitativ-empirischen Forschung nach, LGBTIQ* Pfarrer_innen sollen als Expert_innen ihrer eigenen Biographien und Erfahrungen zu Wort kommen.

Für dieses Promotionsprojekt suche ich noch weitere interessierte Pfarrer_innen (auch Vikar_innen), die sich selbst dem LGBTIQ* Spektrum zuordnen und bereit sind ein Gespräch mit mir über ihre Biographie und ihre Erfahrungen zu führen. Die konkreten Lebensumstände (»out« oder nicht; mit Partner_innen; Kindern; allein etc.) und die Art und Dauer des Pfarramts sind nicht vorrangig. Ich bin an unterschiedlichen Geschichten und Zugängen interessiert. Zur Zeit suche ich nun eben besonders nach Pfarrer_innen, die in der EVLKS arbeiten, oder die diese verlassen haben, als Interviewpartner_innen.

Es geht um ein ca. zweistündiges Gespräch, auf das sich inhaltlich nicht vorbereitet werden muss und das von den Interviewten selbst gelenkt werden kann. Dieses Gespräch möchte ich auf Tonband aufzeichnen und im Anschluss transkribieren. Grundlage meiner Arbeit wird dann die Transkription dieses Gesprächs sein, die ich mit Methoden der qualitativen Sozialforschung (Reflexive Grounded Theory) auswerten werde. Bei der Auswertung soll es um die Herausarbeitung der Eigentheorien gehen. Die Anonymisierung und der Schutz der Daten der von mir Befragten sind mir sehr wichtig und wird auch vertraglich zugesichert werden. Außer mir und meinen Betreuenden wird niemand Namen, bzw. Wiedererkennungswerte, wie z.B. Gemeindenamen, erfahren. Sollte es jedoch wichtig sein, wird es auch möglich sein, Namen bereits im Gespräch mit meinen Betreuenden zu anonymisieren. Ausschnitte der Interviews werde ich in kleinen Auswertungsgruppen behandeln, dabei gebe ich aber immer nur kleine Ausschnitte und nie den Gesamtzusammenhang heraus und anonymisiere die Ausschnitte vorher.

Sollten Sie sich vorstellen können, ein Gespräch mit mir zu führen oder auch meine Suche nach Gesprächspartner_innen an entsprechende Pfarrer_innen weiterzuleiten,

melden Sie sich gerne per Mail oder per Telefon, damit ich Ihnen noch mehr Informationen geben kann. Melden Sie sich aber auch gerne, wenn Sie sich noch nicht sicher sind und zuerst noch einige Fragen an mich richten und klären wollen.

Ich freue mich auf Ihre Rückmeldung,
mit herzlichen Grüßen,
Florence Häneke

Letzte Fassung – Sample Verfeinerung

Hallo,

Mein Name ist Florence Häneke, ich habe 2014 mein 1. theologisches Examen in der Ev. Kirche im Rheinland gemacht und promoviere nun am Lehrstuhl für Praktische Theologie der Universität Basel bei Prof. Dr. Andrea Bieler. Der Arbeitstitel meiner Promotion lautet »Selbstwahrnehmungen, Identitätsvorstellungen und Amtsverständnisse LGBTIQ* lebender Pfarrer_innen«. Dieser Fragestellung gehe ich mit Methoden der qualitativ-empirischen Forschung nach. LGBTIQ* Pfarrer_innen sollen als Expert_innen ihrer eigenen Biographien und Erfahrungen zu Wort kommen.

Ich habe bereits die meisten Interviews geführt und suche zum jetzigen Zeitpunkt noch eine interessierte Pfarrperson (auch Vikar_in), die sich selbst lesbisch oder bisexuell/pansexuell/queer identifiziert und/oder mit Frauen zusammenlebt und bereit ist ein Gespräch mit mir über ihre Biographie und ihre Erfahrungen zu führen. Die konkreten Lebensumstände (»out« oder nicht; mit Partner_innen; Kindern; allein etc.) und die Art des Pfarramts sind nicht vorrangig. Ich bin an unterschiedlichen Geschichten und Zugängen interessiert. Zur Zeit suche ich aber insbesondere noch nach Pfarrer_innen, die erst noch im Vikariat sind, oder sich in den ersten Amtsjahren befinden.

Es geht um ein ca. zweistündiges Gespräch, auf das sich inhaltlich nicht vorbereitet werden muss und das von den Interviewten selbst gelenkt werden kann. Dieses Gespräch möchte ich auf Tonband aufzeichnen und im Anschluss transkribieren. Grundlage meiner Arbeit wird dann die Aufnahme und Transkription dieses Gesprächs sein, die ich mit Methoden der qualitativen Sozialforschung (Reflexive Grounded Theory) auswerten werde. Bei der Auswertung soll es um die Herausarbeitung der Eigentheorien gehen. Die Anonymisierung und der Schutz der Daten der von mir Befragten sind mir sehr wichtig und wird auch vertraglich zugesichert werden. Außer mir und meinen Betreuenden wird niemand Namen, bzw. Wiedererkennungswerte, wie z.B. Gemeindenamen, erfahren. Sollte es jedoch wichtig sein, wird es auch möglich sein, Namen bereits im Gespräch mit meinen Betreuenden zu anonymisieren. Ausschnitte der Interviews werde ich in kleinen Auswertungsgruppen behandeln, dabei gebe ich aber immer nur kleine Ausschnitte und nie den Gesamtzusammenhang heraus und anonymisiere die Ausschnitte vorher.

Ich würde mich natürlich sehr freuen, wenn ich Ihr Interesse geweckt habe. Sollten Sie sich vorstellen können, ein Gespräch mit mir zu führen oder meine Suche nach Gesprächspartner_innen weiterzuleiten, melden Sie sich gerne per Mail oder lassen Sie uns einen Telefontermin ausmachen, damit ich Ihnen noch mehr Informationen geben

kann. Melden Sie sich aber auch gerne, wenn Sie sich noch nicht sicher sind und zuerst noch einige Fragen an mich richten und klären wollen.

Ich freue mich auf Ihre Rückmeldung,
mit herzlichen Grüßen,
Florence Häneke

Literatur und Internetquellen

Die Literatur ist mit den einschlägigen bibliografischen Angaben erfasst. Hinweise auf Gesetze und Amtskirchliche Veröffentlichungen sind in den Fußnoten kursiviert hervorgehoben und folgen dem Schema: *Institution Datum bzw. Jahr*. Nachweise von Zeitungsartikeln folgen dem Schema: Nachname Jahr bzw. sofern Autorschaft unbekannt: Institution Datum. Die Referenz bei reinen Internetquellen enthält einen Hinweis auf das Quellenformat und folgt dem Schema: Name Datum bzw. Jahr (I). Dem Literaturverzeichnis liegt ein getrenntes Verzeichnis reiner Internetquellen bei, Quellen mit dem Hinweis (I) finden sich entsprechend dort. Quellen, die sowohl offline als auch online einzusehen sind, sind mit den einschlägigen Angaben im Literaturverzeichnis mit Verweis auf die zusätzliche Online-Quelle angegeben.

Literaturverzeichnis

Soweit nicht anders angegeben, erfolgen Abkürzungen nach:
Schwertner, Siegfried M. (2014): IATG[3] – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliografischen Angaben, Berlin/Boston.

Adam, Jens (2005): »Kaum noch normale Berliner«. Stadtethnologische Erkundungen in einem »sozialen Problemquartier« (Berliner ethnographische Studien 8). Münster.

Ahmed, Sara (2006): Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others. Durham/London.

Ahmed, Sara (2014): Willful Subjects. Durham.

Ahrens, Petra-Angela (2022): Kirchenaustritte seit 2018. Wege und Anlässe (SI-Studien aktuell 1). Baden-Baden.

Aktion Sühnezeichen Friedensdienste (1985): »›Homosexuelle in der Kirche?‹. Ein Text der Theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR«. Berlin.

Albrecht, Christian; Hauschildt, Eberhard; Roth, Ursula (Hg.) (2017): Pfarrhausbilder. Literarische Reflexe auf eine evangelische Lebensform (PThGG 22). Tübingen.

Al-Kadhi, Amrou (2020): The Queer Prophet, in: Hunt, Ruth (Hg.), The Book of Queer Prophets. 24 Writers on Sexuality and Religion. London, 3–11.

Althaus-Reid, Marcella (2000): Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics. London, New York.

Althaus-Reid, Marcella; Isherwood, Lisa (Hg.) (2009): Trans/Formations (Controversies in Contextual Theology). London.

Ammicht Quinn, Regina (2018): Trans*zendenz. Überlegungen zu Genderfragen im Christentum, in: Bauer, Gero, Ammicht Quinn, Regina und Hotz-Davies, Ingrid (Hg.), Die Naturalisierung des Geschlechts. Bielefeld, 79–95.

Ande, Tomke (2017): Aus dem Schrank auf die Vitrine. 30 Jahre ökumenisches Lesbennetzwerk Maria und Martha, in: Brinkschröder, Michael, Horatz, Herbert und Kaern-Biederstedt, Franz, et al. (Hg.), Aufgehende Saat. 40 Jahre Ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche. Stuttgart, 190–195.

Angel, Andy (2017): Intimate Jesus. The Sexuality of God Incarnate. London.

Anselm, Reiner (2014): »Ethik im Zeitalter der Authentizität. Kommentar«, *ZEE* 58 (2), 83–86.

Arendt, Hannah (2004): The Origins of Totalitarianism. With a new Introduction by Samantha Power (Originally published in 1951). New York.

Arendt, Hannah; McCarthy, Mary (1978): The Life of the Mind. San Diego/New York/London.

Aschenbrenner, Cord (2015): Das evangelische Pfarrhaus. 300 Jahre Glaube, Geist und Macht: Eine Familiengeschichte. München.

Auers, Thilo (2019): Zugangs- und Tiefendimensionen in der Bildung pastoraler Identität. Eine systemische Perspektive auf die Arbeit mit Vikarinnen und Vikaren, in: Mikusch, Stephan und Proksch, Alexander (Hg.), Identitäten im Pfarramt. Denkanstöße aus Theorie und Praxis. Leipzig, 165–188.

Auga, Ulrike (2012): »Lasst die Regenbogenkinder kommen.« Biomacht als Herausforderung kritischer politischer Theologie und Religionswissenschaft, in: Schäfer-Bossert, Stefanie und Hartlieb, Elisabeth (Hg.), Feministische Theologie, politische Theologie. Entwicklungen und Perspektiven. Sulzbach/Taunus, 167–184.

Avendaño, Lukas (2019): »Brief eines Indios, der sich nicht festgelegt hat«, *Conc(D)* 55 (5), 524–528.

Baden, Maximilian (2021): Warum studierst Du Theologie? Eine Untersuchung zur Motivation von Erstsemestern (APrTh 83). Leipzig.

Baer, Susanne (2008): Recht: Normen zwischen Zwang, Konstruktion und Ermöglichung – Gender-Studien zum Recht, in: Becker, Ruth und Kortendiek, Beate (Hg.), Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie. Wiesbaden, 555–563.

Barz, Monika (Hg.) (1997): Göttlich lesbisch. Facetten lesbischer Existenz in der Kirche. Gütersloh.

Barz, Monika; Leistner, Herta; Wild, Ute (Hg.) (1987): Hättest du gedacht, dass wir so viele sind? Lesbische Frauen in der Kirche. Stuttgart.

Barz, Monika; Leistner, Herta; Wild, Ute (²1994): Lesbische Frauen in der Kirche. Stuttgart.

Bauer, Robin; Hoenes, Josch; Woltersdorff, Volker (Hg.) (2007): Unbeschreiblich männlich. Heteronormativitätskritische Perspektiven. Hamburg.

Baumgartinger, Persson P. (2017): Trans Studies (challenge GENDER 6). Wien.

Beardsley, Christina; O'Brien, Michelle (Hg.) (2016): This Is My Body. Hearing the Theology of Transgender Christians. London.

Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main.

Beck, Ulrich; Beck-Gernsheim, Elisabeth (1990): Das ganz normale Chaos der Liebe. Frankfurt am Main.

Becker, Barbara (2008): Freiraum für das Geschlechterspiel, in: Walz, Heike und Plüss, David (Hg.), Theologie und Geschlecht. Dialoge querbeet (Theologie und Geschlecht 1). Wien/Zürich/Berlin/Münster, 207–211.

Becker, Dieter; Dautermann, Richard (Hg.) (2005): Berufszufriedenheit im heutigen Pfarrberuf. Ergebnisse und Analysen der ersten Pfarrzufriedenheitsbefragung in Korrelation zu anderen berufssoziologischen Daten (EuKP 1). Frankfurt am Main.

Becker, Reinhold (2016): Beruf Pfarrperson. Eine Untersuchung zu Berufsbild und Ausbildung (ARPäd 62). Göttingen.

Bedorf, Thomas (2010): Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik. Berlin.

Behrendt, Sabine (2017): Das Pfarramt im Spannungsfeld politischer und ethischer Entscheidungen. Ein Blick in die bayerische Kirchengeschichte und ihre Diskussion um Friede und Homosexualität, in: Rehm, Johannes, Kerner, Hanns und Weiss, Hans-Martin (Hg.), Das geistliche Amt im Wandel. Entwicklungen und Perspektiven. Leipzig, 123–142.

Benhabib, Seyla (1995): Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne (Gender Studies 1725 = NF 725). Frankfurt am Main.

Benjamin, Walter (2011): Über den Begriff der Geschichte, in: Benjamin, Walter (Hg.), Gesammelte Werke II. Frankfurt am Main, 957–966.

Bennett, Zoë; Graham, Elaine; Pattison, Stephen; Walton, Heather (2018): Invitation to Research in Practical Theology. Abingdon/New York.

Berger, Eduard; Hermanns, Heinrich; Johannesdotter, Jürgen, et al. (2011): »›Widernatürliche Lebensweise‹. Wortlaut – Der Brief der acht Bischöfe gegen Homosexualität in der Kirche: Die Synodalen der 22 evangelischen Landeskirchen sollen die geplante Liberalisierung kippen«, *Christ&Welt Wochenzeitung für Glaube, Geist, Gesellschaft* (03/2011), 3.

Bethmann, Stephanie; Niermann, Debora; Helfferich, Cornelia, et al. (Hg.) (2012): Agency. Qualitative Rekonstruktionen und gesellschaftstheoretische Bezüge von Handlungsmächtigkeit. Weinheim/Basel.

Bieler, Andrea (1992): »Homosexualität und Protestantismus; Protestantische Sexualethik aus feministisch-theologischer Perspektive«, in: *pro familia magazin* 10 (1), 19–21.

Bieler, Andrea (1999): »Das Denken der Zweigeschlechtlichkeit in der Praktischen Theologie«, *PTh* 88 (7), 272–286.

Bieler, Andrea (2002): »Erotik. Feministisch-theologische Perspektiven«, in: Gössmann, Elisabeth, Moltmann-Wendel, Elisabeth und Schüngel-Straumann, Helen, et al. (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh, 115–117.

Bieler, Andrea (2008a): Gottesdienst interkulturell. Predigen und Gottesdienst feiern im Zwischenraum (Christentum heute 9). Stuttgart.

Bieler, Andrea (2008b): Mimesis und Irritation in der Darstellung von Geschlecht und Ritual, in: Walz, Heike und Plüss, David (Hg.), Theologie und Geschlecht. Dialoge querbeet (Theologie und Geschlecht 1). Wien/Zürich/Berlin/Münster, 203–207.

Bieler, Andrea (2014): Leben als Fragment. Überlegungen zu einer ästhetischen Leitkategorie in der Praktischen Theologie Henning Luthers, in: Fechtner, Kristian und Mulia, Christian (Hg.), Henning Luther. Impulse für eine Praktische Theologie der Spätmoderne (PTHe 125). Stuttgart, 13–25.

Bieler, Andrea (2017): Verletzliches Leben. Horizonte einer Theologie der Seelsorge (APTLH 90). Göttingen.

Bieler, Andrea; Gutmann, Hans-Martin (2008): Rechtfertigung der »Überflüssigen«. Die Aufgabe der Predigt heute. Gütersloh.

Bittner, Ulrike (2016): »Und wenn sich die Lebenssituation ändert, ist das o.k.«. Eine Untersuchung der evangelischen Kirche als Gemeinschaft unter den Bedingungen postmoderner Mobilität (APTLH 88). Göttingen.

Böcker, Anna (2011): »Weder gleich- noch que(e)rstellen. Heteronormativität, Reproduktion und Citizenship in den Debatten zur Lebenspartnerschaft«, *gender-politik-online* (September), 1–28.
Online unter: https://www.fu-berlin.de/sites/gpo/pol_sys/politikfelder/Weder_gleich_noch_queerstellen/annaboeckerglecihnochqueerstellen.pdf (21.08.2022).

Bouillon, Christian; Heiser, Andreas; Iff, Markus (Hg.) (2017): Person, Identität und theologische Bildung. Stuttgart.

Bourdieu, Pierre (²2013): Die männliche Herrschaft. Berlin.

Brash, Alan A. (1995): Facing Our Differences. The Churches and Their Gay and Lesbian Members. Genf.

Braune-Krickau, Tobias (2015): Religion und Anerkennung. Ein Versuch über Diakonie als Ort religiöser Erfahrung (PThGG 17). Tübingen.

Braune-Krickau, Tobias (2018): Wie der Pfarrer ›anders‹ wurde. Pastoraltheologische Umbrüche in den langen 1960er Jahren, in: Greifenstein, Johannes (Hg.), Praxisrelevanz und Theoriefähigkeit. Transformationen der Praktischen Theologie um 1968. Tübingen, 59–84.

Braunschweig, Michael U.; Noth, Isabelle; Tanner, Mathias (Hg.) (2021): Gleichgeschlechtliche Liebe und die Kirchen. Zum Umgang mit homosexuellen Partnerschaften. Zürich.

Bremische Evangelische Kirche (2015): Zustimmungs- und Ausführungsgesetz zum Pfarrdienstgesetz der EKD. AGPfDG. Fassung: 20.05.2015. Online unter: https://www.kirchenrecht-bremen.de/document/33328# (21.08.2022).

Breuer, Franz (2009): Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis (Lehrbuch). Wiesbaden.

Breul, Wolfgang (2013): »Ehe und Sexualität im Pietismus«, *EvTh* 73 (5), 339–352.

Brinkschröder, Michael (1999): »Die befreiungstheologische Wende«, *WeSTh* 6 (1), 24–33.

Brinkschröder, Michael (2007): Jenseits von Klerikalismus und Neoliberalismus. Schwule Befreiungstheologie auf dialogisch-materialistischer Grundlage, in: Schürger, Wolfgang, Herz, Christian J. und Brinkschröder, Michael (Hg.), Schwule Theologie. Identität, Spiritualität, Kontexte (FSy 23). Stuttgart, 31–67.

Brinkschröder, Michael (2008): Queer-Theologie und Befreiungstheologie, in: Walz, Heike und Plüss, David (Hg.), Theologie und Geschlecht. Dialoge querbeet (Theologie und Geschlecht 1). Wien/Zürich/Berlin/Münster, 124–131.

Brinkschröder, Michael; Horatz, Herbert; Kaern-Biederstedt, Franz, et al. (Hg.) (2017): Aufgehende Saat. 40 Jahre Ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche. Stuttgart.

Buber, Martin ([11]1983/1995): Ich und Du. Stuttgart.

Buchmeier, Wolfgang (2017): Die HuK-Arbeitsgruppe Evangelische Kirchenpolitik (EvKipo). Meilensteine und Erfolge von 2000–2016, in: Brinkschröder, Michael, Horatz, Herbert und Kaern-Biederstedt, Franz, et al. (Hg.), Aufgehende Saat. 40 Jahre Ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche. Stuttgart, 74–81.

Buntfuß, Markus (2017): Wechselseitige Anerkennung als Grundbegriff menschlicher Personalität bei Hegel, Honneth und Ricoeur, in: Bouillon, Christian, Heiser, Andreas und Iff, Markus (Hg.), Person, Identität und theologische Bildung. Stuttgart, 95–110.

Burja, Katrin; Roser, Traugott (Hg.) (2024): Queer im Pfarrhaus. Gender und Diverstität in der Evangelischen Kirche. Bielefeld.

Busch, Alfred S. B. (1996): Zwischen Berufung und Beruf. Ein Beitrag zur Stellung des Pfarrers in unserer Zeit. Leipzig.

Butler, Judith (1990): Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity. London.

Butler, Judith (1997a): Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Frankfurt am Main.

Butler, Judith (1997b): The Psychic Life of Power. Theories in Subjection. Stanford California.

Butler, Judith (2001): Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. Frankfurt am Main.

Butler, Judith (2004): Undoing Gender. New York/London.

Butler, Judith (2006): Hass spricht. Zur Politik des Performativen. Frankfurt am Main.

Butler, Judith ([16]2012): Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt am Main.

Butler, Judith (2018): Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung. Berlin.

Butler, Judith; Athanasiou, Athēna (2013): Dispossession. The Performative in the Political. Cambridge.

Cheng, Patrick S. (2011): Radical Love. An Introduction to Queer Theology. New York.

Cheng, Patrick S. (2013): Rainbow Theology. Bridging Race, Sexuality, and Spirit. New York.

Cheng, Patrick S. (2016): »Is Jesus Still ›ACTing Up‹?«, *ThSex* 21 (3), 175–181.

Cherniak, Misha; Gerassimenko, Olga; Brinkschröder, Michael (Hg.) (2016): »For I Am Wonderfully Made.« Texts on Eastern Orthodoxy and LGBT Inclusion. Nieuwegein.

Comstock, Gary D. (1996): Unrepentant, Self-Affirming, Practicing. Lesbian/Bisexual/Gay People within Organized Religion. New York.

Connell, Raewyn ([4]2015): Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten. Wiesbaden.

Corbin, Juliet ([2]2006): Grounded Theory, in: Bohnsack, Ralf, Marotzki, Winfried und Meuser, Michael (Hg.), Hauptbegriffe qualitativer Sozialforschung. Opladen, 70–75.

Corbin, Juliet; Strauss, Anselm (1990): »Grounded Theory Research. Procedures, Canons and Evaluative Criteria«, *ZfS* 19 (6), 418–427.

Cornwall, Susannah (2017): Un/familiar Theology. Reconceiving Sex, Reproduction, and Generativity (Rethinking Theologies 1). London/New York.

Cornwall, Susannah (2019): »Was ist Queer-Theologie? Konstruktive theologische Perspektiven«, *Conc(D)* 55 (5), 505–515.

Cornwall, Susannah; Isherwood, Lisa (2011): Controversies in Queer Theology. London.

Cravens, Royal G. (2021): »Identity-Affirming Religious Experience and Political Activism among LGBT People«, *JCRel* 36 (3), 501–524.

Dabrock, Peter; Augstein, Renate; Helfferich, Cornelia; Schardien, Stefanie; Sielert, Uwe (2015): Unverschämt – schön. Sexualethik: evangelisch und lebensnah. Gütersloh [EPUB ohne festes Seitenlayout].

Dahm, Karl-Wilhelm (2005): Emotionen und Ambivalenzen im parochialen Pfarrberuf, in: Becker, Dieter und Dautermann, Richard (Hg.), Berufszufriedenheit im heutigen Pfarrberuf. Ergebnisse und Analysen der ersten Pfarrzufriedenheitsbefragung in Korrelation zu anderen berufssoziologischen Daten (EuKP 1). Frankfurt am Main, 231–257.

Dauenheimer, Karin (2017): Es muss doch lebbar sein! Lesbische Existenz als Christin in der DDR, in: Brinkschröder, Michael, Horatz, Herbert und Kaern-Biederstedt, Franz, et al. (Hg.), Aufgehende Saat. 40 Jahre Ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche. Stuttgart, 103–112.

Deeg, Alexander (2020): »So ist's ja besser zu zweien als allein…« (Pred 4,9). Die Segnung bzw. Trauung gleichgeschlechtlicher Paare in liturgiewissenschaftlicher Perspektive, in: Schüle, Andreas (Hg.), »Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei!« Partnerschaft, Ehe und Sexualität als Themen der Theologie. Leipzig, 181–198.

Deeg, Alexander; Plüss, David (2016): Liturgik (Lehrbuch Praktische Theologie 5). Gütersloh.

DeFranza, Megan K. (2015): Sex Difference in Christian Theology. Male, Female, and Intersex in the Image of God. Grand Rapids.

DeFranza, Megan K.; Arel, Stephanie N.; Stockly, Kate (2018): »Sex on the Margins. Centering Intersex, Transgender, and Sexually Fluid Voices in Religious and Scientific Discourse«, *ThSex* 24 (2), 65–71.

Degele, Nina (2007): Männlichkeit queeren, in: Bauer, Robin, Hoenes, Josch und Woltersdorff, Volker (Hg.), Unbeschreiblich männlich. Heteronormativitätskritische Perspektiven. Hamburg, 29–42.

Deppermann, Arnulf (2015): Agency in Erzählungen über Gewalterfahrungen in Kindheit und Jugend. Sprachliche Praktiken der Zuschreibung von Schuld und Verantwortung an Täter und Opfer, in: Scheidt, Carl E., Lucius-Hoene, Gabriele und Stukenbrock, Anja, et al. (Hg.), Narrative Bewältigung von Trauma und Verlust. Stuttgart, 64–75.

Deutsche Gesellschaft für Transidentität und Intersexualität dgti e.V. (2017): Reformation für Alle*. Transidentität/Transsexualität und Kirche. Mainz-Kastel.

Diehl, Sarah ([4]2015): Die Uhr, die nicht tickt. Kinderlos glücklich. Eine Streitschrift. Zürich/Hamburg.

Dietz, Alexander (2021): »›Sag mir, wo die Männer sind…?‹. Anregungen zu einer männerorientierten Theologie«, *DtPfrBl* 121 (10), 639–643.

Dinter, Astrid; Heimbrock, Hans-Günter; Söderblom, Kerstin (2007): Einführung in die empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen. Göttingen.

Dionisius, Sarah C. (2021): Queere Praktiken der Reproduktion. Wie lesbische und queere Paare Familie, Verwandtschaft und Geschlecht gestalten (Queer Studies 30). Bielefeld.

Donath, Orna (2016): #regretting motherhood. Wenn Mütter bereuen. München.

Douglas, Mary (1985): Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu. Berlin.

Dresing, Thorsten; Pehl, Thorsten ([6]2015): Praxisbuch Interview, Transkription & Analyse. Anleitungen und Regelsysteme für qualitativ Forschende. Marburg.

Dressler, Bernhard (2017): Personale Präsenz im Pfarramt. Professionstheoretische Überlegungen und Beobachtungen, in: Schöll, Albrecht, Korsch, Dietrich und Fischer, Dietlind, et al. (Hg.), Innenansichten. Zum professionellen Umgang mit Religion im Pfarramt. Leipzig, 189–211.

Dressler, Bernhard; Feige, Andreas (2017): Religion und Biographie im Pfarramt, in: Schöll, Albrecht, Korsch, Dietrich und Fischer, Dietlind, et al. (Hg.), Innenansichten. Zum professionellen Umgang mit Religion im Pfarramt. Leipzig, 13–20.

Dudenredaktion (Hg.) ([28]2020): Duden – Die deutsche Rechtschreibung. Das umfassende Standardwerk auf der Grundlage der aktuellen amtlichen Regeln. Berlin.

Duggan, Lisa (2002): The New Homonormativity. The Sexual Politics of Neoliberalism, in: Castronovo, Russ, Nelson, Dana D. und Pease, Donald E., et al. (Hg.), Materializing Democracy. Toward a Revitalized Cultural Politics. North Carolina, 175–194.

Dushime, Anna (2021): Wir verstehen uns ohne Worte…oder?, in: Obulor, Evein und Rosamag (Hg.), Schwarz wird groß geschrieben. München, 124–129.

Edman, Rev E. M. (2017): Queer Virtue. What LGBTQ People Know about Life and Love and How It Can Revitalize Christianity. Boston.

Ehebrecht-Zumsande, Jens; Gräwe, Veronika; Mönkebüscher, Bernd, et al. (Hg.) (2022): Out in Church. Für eine Kirche ohne Angst. Freiburg im Breisgau.

Eichel, Christine (2012): Das deutsche Pfarrhaus. Hort des Geistes und der Macht. Köln.

Eiffler, Felix (Hg.) (2020): Kirche für die Stadt. Pluriforme urbane Gemeindeentwicklung unter den Bedingungen urbaner Segregation (BEGB 29). Göttingen.

Elliott, Mabel A.; Merrill, Francis E. (2014): Der romantische Fehlschluss, in: Kuchler, Barbara und Beher, Stefan (Hg.), Soziologie der Liebe. Romantische Beziehungen in theoretischer Perspektive. Berlin, 338–362.

Emcke, Carolin (2000): Kollektive Identitäten. Sozialphilosophische Grundlagen. Frankfurt am Main.

Emcke, Carolin (2013): Wie wir begehren. Frankfurt am Main.

Emcke, Carolin (2016): Anfangen. Dankesrede, in: Friedenspreis des deutschen Buchhandels (Hg.), Carolin Emcke 2016. Reden anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels: Sonntag, 23. Oktober 2016. Frankfurt am Main.

Emirbayer, Mustafa; Mische, Ann (1998): »What Is Agency?«, *AJS* 103 (4), 962–1023.

Enzner-Probst, Brigitte (1995): Pfarrerin. Als Frau in einem Männerberuf. Stuttgart.

Erikson, Erik H. ([28]1973/2017): Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze. Berlin.

EKD (Hg.) (2023): Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. Leipzig.

Evangelische Kirchen der Union (Hg.) (2016): Ordnung des kirchlichen Lebens der Evangelischen Kirche der Union vom 5. Juni 1999. Fassung: 17. März 2016.
Online unter: https://www.kirchenrecht-ekm.de/document/9946/search/Lebensordnung (21.08.2022).

Evangelische Kirche in Mitteldeutschland (Hg.) (2011): Kirchengesetz zur Ausführung des Pfarrdienstgesetzes der EKD (Pfarrdienstausführungsgesetz – PfDAG). Fassung: 19.11.2011.
Online unter: https://www.kirchenrecht-ekm.de/document/21667 (21.06.2022).

Evangelische Kirche in Mitteldeutschland (Hg.) (2018): Verordnung über Pfarrdienstwohnungen der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (Pfarrdienstwohnungsverordnung). Fassung: 14. Dezember 2018. PfDwV.EKM. Erfurt.
Online unter: https://www.kirchenrecht-ekm.de/document/12843 (21.08.2022).

Evangelische Kirche im Rheinland (Hg.) (2012): Kirchengesetz zur Ausführung und Ergänzung des Kirchengesetzes zur Regelung der Dienstverhältnisse der Pfarrerinnen und Pfarrer in der Evangelischen Kirche in Deutschland (Ausführungsgesetz zum PfDG.EKD – AG.PfDG.EKD). Fassung: 13.01.2012.
Online unter: https://www.kirchenrecht-ekir.de/document/2733 (21.06.2022).

Evangelische Kirche im Rheinland (Hg.) (2016): Kirchengesetz über die Ordnung des Lebens in der Kirchengemeinde – Lebensordnungsgesetz. LOG: Fassung vom 15. Januar 2016, in: Kirchliches Amtsblatt der Evangelischen Kirche im Rheinland (3). Düsseldorf. Online unter: https://www.kirchenrecht-ekir.de/document/3059# (21.08.2022).

EVLKS (Hg.) (15. November 2001): Handreichungen für den kirchlichen Dienst, in: Amtsblatt der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsen, Jahrgang 2001 – Nr. 21/B53, 15. November 2001. Dresden (EVLKS = Evangelisch Lutherische Kirche in Sachsen).

EVLKS (Hg.) (2011): Kirchengesetz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zur Neuordnung des Pfarrdienstrechts (Pfarrdienstrechtsneuordnungsgesetz VELKD – PfDRNOG.VELKD). Fassung: 8.11.2011.
Online unter: https://engagiert.evlks.de/Rechtssammlung/PDF/3.1.1_PfarrdienstG_EKD.pdf (21.06.2022).

EVLKS (Hg.) (2012): Beschluss der Kirchenleitung vom 21. Januar 2012. Dresden.
Online unter: https://engagiert.evlks.de/fileadmin/userfiles/EVLKS_engagiert/B._Landeskirche/Landessynode/PDF/Beschluss_KL_2012-01-21.pdf (21.08.2022).

EVLKS (Hg.) (23. April 2012): Kirchengesetz zur Ergänzung des Pfarrdienstgesetzes der EKD sowie des Pfarrdienstrechtsneuordnungsgesetzes der VELKD. PfDGErgG. Dresden.
Online unter: https://engagiert.evlks.de/Rechtssammlung/PDF/3.1.2_ErgG_PfarrdienstG.pdf (21.08.2022).

EVLKS (Hg.) (2015): Bericht über den Gesprächsprozess zum Schrift- und Kirchenverständnis. Dresden.
Online unter: https://engagiert.evlks.de/fileadmin/userfiles/EVLKS_engagiert/B._

Landeskirche/Landessynode/PDF/Bericht_zum_Gespraechsprozess_ueber_das_Schrift-_und_Kirchenverstaendnis_Endfassung.pdf (21.08.2022).

Evangelische Kirche von Westfalen (Hg.) (2012): Ausführungsgesetz zum Kirchengesetz zur Regelung der Dienstverhältnisse der Pfarrerinnen und Pfarrer in der Evangelischen Kirche in Deutschland (Ausführungsgesetz zum Pfarrdienstgesetz der EKD–AG PfDG.EKD). Fassung: 15.11.2012.
Online unter: https://www.kirchenrecht-ekvw.de/document/26103/search/500.1 (21.06.2022).

Ewert, Felicia (2018): Trans. Frau. Sein. Aspekte geschlechtlicher Marginalisierung. Münster.

Falk, Ilse; Möller, Kerstin; Raiser, Brunhilde, et al. (Hg.) (2012): So ist mein Leib. Alter, Krankheit und Behinderung: feministisch-theologische Anstöße. Gütersloh.

Fanon, Frantz (²2013): Schwarze Haut, weiße Masken. Wien/Berlin.

Fausto-Sterling, Anne (2000): Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality. New York.

Fechtner, Kristian; Mulia, Christian (Hg.) (2014): Henning Luther. Impulse für eine Praktische Theologie der Spätmoderne (PTHe 125). Stuttgart.

Feeser-Lichterfeld, Ulrich (2005): Berufung. Eine praktisch-theologische Studie zur Revitalisierung einer pastoralen Grunddimension. Münster.

Fitschen, Klaus (2017): Die Anfänge der HuK, in: Brinkschröder, Michael, Horatz, Herbert und Kaern-Biederstedt, Franz, et al. (Hg.), Aufgehende Saat. 40 Jahre Ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche. Stuttgart, 14–23.

Fitschen, Klaus (2018): Liebe zwischen Männern? Der deutsche Protestantismus und das Thema Homosexualität (Christentum und Zeitgeschichte 3). Leipzig.

Fitschen, Klaus (2020): Der deutsche Protestantismus und das Thema Homosexualität. Ein Fallbeispiel für kirchliche und theologische Urteilsbildung angesichts des Wandels von Ehe und Familienbildern, in: Schüle, Andreas (Hg.), »Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei!«. Partnerschaft, Ehe und Sexualität als Themen der Theologie. Leipzig, 61–72.

Flick, Uwe (⁶2014): Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung. Reinbek bei Hamburg.

Forum of LGBT Christian Groups (2016): Open Letter from the European Forum of LGBT Christian Groups to the Holy and Great Council of the Orthodox Church. Gathered at Crete. June 2016, in: Cherniak, Misha, Gerassimenko, Olga und Brinkschröder, Michael (Hg.), »For I Am Wonderfully Made.« Texts on Eastern Orthodoxy and LGBT Inclusion. Nieuwegein, 324–327.

Foucault, Michel (1984): »Des Espaces Autres. Hétérotopies«, *Architecture, Mouvement, Continuité* (5), 46–49.

Foucault, Michel (⁵1991): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit Band 1. Frankfurt am Main.

Foucault, Michel (1992): Andere Räume, in: Barck, Karlheinz et al. (Hg.), Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik. Leipzig, 34–46.

Foucault, Michel (⁵2005a): Analytik der Macht. Frankfurt am Main.

Foucault, Michel (2005b): Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980-1988, in: Foucault, Michel (Hg.), Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Frankfurt am Main.

Foucault, Michel (2006): Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Frankfurt am Main.

Foucault, Michel ([16]2016): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main.

Frettlöh, Magdalene L. (2006): Gott Gewicht geben. Bausteine einer geschlechtergerechten Gotteslehre. Neukirchen-Vluyn.

Fritzsche, Bettina (2007): Das Begehren, das nicht eins ist. Fallstricke beim Reden über Bisexualität, in: Hartmann, Jutta, Klesse, Christian und Wagenknecht, Peter, et al. (Hg.), Heteronormativität. Empirische Studien zu Heterosexualität als gesellschaftlichem Machtverhältnis (Studien interdisziplinäre Geschlechterforschung 10). Wiesbaden, 115–131.

Garfinkel, Harold (2007): Bedingungen für den Erfolg von Degradierungszeremonien, in: Herrmann, Steffen K., Krämer, Sybille und Kuch, Hannes (Hg.), Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung (Edition Moderne Postmoderne). Bielefeld, 49–57.

Geiger, Dorothee (2016): Handlungsfähigkeit von geduldeten Flüchtlingen. Eine empirische Studie auf der Grundlage des Agency-Konzeptes. Wiesbaden.

Giddens, Anthony ([2]1995): Konsequenzen der Moderne. Frankfurt am Main.

Goertz, Stephan (Hg.) (2015): »Wer bin ich, ihn zu verurteilen?«. Homosexualität und katholische Kirche (Katholizismus im Umbruch 3). Freiburg im Breisgau.

Goertz, Stephan (Hg.) (2022): »Who Am I To Judge?«. Homosexuality and the Catholic Church. Berlin/Boston.

Goffman, Erving ([7]2009): Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag. München.

Goss, Robert (2002): Queering Christ. Beyond Jesus Acted Up. Cleveland.

Gräb, Wilhelm (2013): Praktische Theologie als empirisch gehaltvolle Deutung gelebter Religion. Thesen zu den theologiebegrifflichen Bedingungen der empirischen Religionsforschung in der Praktischen Theologie, in: Weyel, Birgit, Heimbrock, Hans-Günter und Gräb, Wilhelm (Hg.), Praktische Theologie und empirische Religionsforschung (VWGTh 39). Leipzig, 143–156.

Gräb, Wilhelm (2016): »Lebenssinndeutung als Aufgabe der Theologie«, *ZThK* 113 (4), 366–383.

Gräb, Wilhelm (2021): Theologie für die pastorale Praxis. Befähigung zu religiöser Lebensdeutung, in: Kißkalt, Michael, Klimt, Andrea und Rothkegel, Martin (Hg.), Pastor bonus. Theologie für die pastorale Praxis: Festschrift für Volker Spangenberg. Kassel, 271–280.

Gramick, Jeannine (Hg.) (1989): Homosexuality in the Priesthood and the Religious Life. New York.

Greenough, Chris (2019): Queer Theologies. London/New York.

Grethlein, Christian (2012): Pfarrer/in – ein theologischer Beruf, in: Iff, Markus und Heiser, Andreas (Hg.), Berufen, beauftragt, gebildet – Pastorales Selbstverständnis im Gespräch. Interdisziplinäre und ökumenische Perspektiven (BThSt 131). Neukirchen-Vluyn, 108–126.

Griese, Birgit (Hg.) (2010): Subjekt – Identität – Person? Reflexionen zur Biographieforschung. Wiesbaden.

Grubauer, Franz; Hauschildt, Eberhard (2015): Religion und Kirche in personaler Kommunikation, in: Bedford-Strohm, Heinrich und Jung, Volker (Hg.), Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Hannover, Gütersloh, 69–89.

Grümme, Bernhard; Werner, Gunda (Hg.) (2020): Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption (Religionswissenschaft 15). Bielefeld.

Gutmann, Hans-Martin (1990): Der Mann, das Chaos und die Ordnung. Martin Luthers Ehe im Kontext des gesellschaftlichen Umbruchs, in: Josuttis, Manfred und Stollberg, Dietrich (Hg.), Ehe-Bruch im Pfarrhaus. Zur Seelsorge in einer alltäglichen Lebenskrise. München, 27–102.

Hafstad, Kjetil (2011): »Homosexuelle Partner im kirchlichen Dienst. Ein Entwurf zur theologischen Begründung«, *NZSTh* 53 (2), 171–186.

Halberstam, J. (2011): The Queer Art of Failure. Durham.

Halberstam, Jack (2018): Trans*. A Quick and Quirky Account of Gender Variability (American Studies Now 3). Oakland California.

Halperin, David M. (1995): Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography. New York.

Halperin, David M. (2003): »The Normalization of Queer Theory«, *Journal of Homosexuality* 45 (2–4), 339–343.

Häneke, Florence (2019): Kirche auf dem Querpfad. LGBTQ* Bewegungen in der evangelischen Kirche und der Aushandlungsort Pfarramt, in: Krannich, Laura-Christin und Reichel, Hanna (Hg.), Menschenbilder und Gottesbilder. Geschlecht in theologischer Reflexion. Leipzig, 236–268.

Harasta, Eva (Hg.) (2016): Traut euch. Schwule und lesbische Ehe in der Kirche. Berlin.

Hark, Sabine; Genschel, Corinna (2003): Die ambivalente Politik von Citizenship und ihre sexualpolitische Herausforderung, in: Knapp, Gudrun-Axeli und Wetterer, Angelika (Hg.), Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik II (Forum Frauenforschung 16). Münster, 134–169.

Hartmann, Jutta (2007): Intervenieren und Perpetuieren. Konstruktionen kritischer Pädagogik in den Feldern von Geschlecht, Sexualität und Lebensform, in: Hartmann, Jutta, Klesse, Christian und Wagenknecht, Peter, et al. (Hg.), Heteronormativität. Empirische Studien zu Heterosexualität als gesellschaftlichem Machtverhältnis (Studien interdisziplinäre Geschlechterforschung 10). Wiesbaden, 95–114.

Hartmann, Jutta; Klesse, Christian; Wagenknecht, Peter, et al. (Hg.) (2007): Heteronormativität. Empirische Studien zu Heterosexualität als gesellschaftlichem Machtverhältnis (Studien interdisziplinäre Geschlechterforschung 10). Wiesbaden.

Hartmann, Oliver G.; Matthes, Ralf (2019): Wie ein Herbergsvater. Die pastoralen Herausforderungen der Gegenwart im Spiegel von Manfred Josuttis' Klassiker »Der Pfarrer ist anders«, in: Mikusch, Stephan und Proksch, Alexander (Hg.), Identitäten im Pfarramt. Denkanstöße aus Theorie und Praxis. Leipzig, 189–205.

Hartmann, Richard (2021): Relevanz des Populismus in den Handlungsfeldern der Pastoraltheologie, in: Nord, Ilona (Hg.), Die Kirchen und der Populismus. Interdisziplinäre Recherchen in Gesellschaft, Religion, Medien und Politik (VWGTh 59). Leipzig, 227–229.

Haubeck, Wilfried (2012): Ämter und ihre Funktionen im Epheserbrief, in: Iff, Markus und Heiser, Andreas (Hg.), Berufen, beauftragt, gebildet – Pastorales Selbstver-

ständnis im Gespräch. Interdisziplinäre und ökumenische Perspektiven (BThSt 131). Neukirchen-Vluyn, 30–67.

Heimbach-Steins, Marianne; Könemann, Judith; Suchhart-Kroll, Verena (Hg.) (2021): Gender (Studies) in der Theologie. Begründungen und Perspektiven (MBT NF 4). Münster.

Heimbrock, Hans-Günter (2011): »Practical Theology as Empirical Theology«, *IJPT* 14 (2), 153–170.

Heinrich-Böll-Stiftung Sachsen-Anhalt; Gunda-Werner-Institut für Feminismus und Geschlechterdemokratie (Hg.) (2015): »Das Übersehenwerden hat Geschichte«. Lesben in der DDR und in der friedlichen Revolution. Halle (Saale).

Helfferich, Cornelia (³2011): Die Qualität qualitativer Daten. Manual für die Durchführung qualitativer Interviews. Wiesbaden.

Helfferich, Cornelia (2012): Einleitung: Von roten Heringen, Gräben und Brücken. Versuche einer Kartierung von Agency-Konzepten, in: Bethmann, Stephanie, Niermann, Debora und Helfferich, Cornelia, et al. (Hg.), Agency. Qualitative Rekonstruktionen und gesellschaftstheoretische Bezüge von Handlungsmächtigkeit. Weinheim/Basel, 9–39.

Hermelink, Jan (Hg.) (2014): Kirche leiten in Person. Beiträge zu einer evangelischen Pastoraltheologie (APrTh 54). Leipzig.

Hermelink, Jan (2014a): Der pastorale Zweifel und seine Darstellung. Zu einer Kriteriologie der Qualitätsbeschreibung pastoraler Arbeit, in: Hermelink, Jan (Hg.), Kirche leiten in Person. Beiträge zu einer evangelischen Pastoraltheologie (APrTh 54). Leipzig, 187–204.

Hermelink, Jan (2014b): Gegenwärtige Anforderungen an den Pfarrberuf. Empirische, soziologische und theologische Überlegungen, in: Hermelink, Jan (Hg.), Kirche leiten in Person. Beiträge zu einer evangelischen Pastoraltheologie (APrTh 54). Leipzig, 239–263.

Hermelink, Jan (2014c): Pastorales Wirken im Spannungsfeld von Organisation, Person und ›geistlicher‹ Darstellung. Aktuelle Tendenzen der Fremd- und Selbstwahrnehmung (2008), in: Hermelink, Jan (Hg.), Kirche leiten in Person. Beiträge zu einer evangelischen Pastoraltheologie (APrTh 54). Leipzig, 124–144.

Hermelink, Jan (2014d): Zwischen Eigenverantwortung und gesamtkirchlicher Bindung. Das pastorale Berufsbild im Spiegel des aktuellen Pfarrdienstrechts (2012), in: Hermelink, Jan (Hg.), Kirche leiten in Person. Beiträge zu einer evangelischen Pastoraltheologie (APrTh 54). Leipzig, 205–219.

Herrmann, Steffen K. (2005): Queer(e) Gestalten. Praktiken der Derealisierung von Geschlecht, in: Haschemi Yekani, Elahe und Michaelis, Beatrice (Hg.), Quer durch die Geisteswissenschaften. Perspektiven der Queer Theory. Berlin.

Herrmann, Steffen K.; Krämer, Sybille; Kuch, Hannes (Hg.) (2007): Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung (Edition Moderne Postmoderne). Bielefeld.

Heymel, Michael (2017): »Da verdient man ja nichts!«. Berufsbiographien von Pfarrerinnen und Pfarrern. Leipzig.

Hildenbrand, Katrin (2013): »… dass ich die treue Gehilfin meines lieben Mannes bin«. Geschlechterkonstruktionen im Pfarrhaus, in: Mantei, Simone, Sommer, Regina und

Wagner-Rau, Ulrike (Hg.), Geschlechterverhältnisse und Pfarrberuf im Wandel. Irritationen, Analysen und Forschungsperspektiven (PTHe 128). Stuttgart, 115–133.
Hildenbrand, Katrin (2016): Leben in Pfarrhäusern. Zur Transformation einer protestantischen Lebensform (PTHe 141). Stuttgart.
Hof, Eleonora (2018): Replik auf Thomas Laubach, in: Nierop, Jantine (Hg.), Gender im Disput. Dialogbeiträge zur Bedeutung der Genderforschung für Kirche und Theologie (Schriften zu Genderfragen in Kirche und Theologie 3). Hannover, 134–136.
Holmen, R. W. (2013): Queer Clergy. A History of Gay and Lesbian Ministry in American Protestantism. Cleveland.
Honneth, Axel ([9]2016): Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main.
Honneth, Axel (2018): Anerkennung. Berlin.
Honneth, Axel; Stahl, Titus (2013): Wandel der Anerkennung. Überlegungen aus gerechtigkeitstheoretischer Perspektive, in: Honneth, Axel, Lindemann, Ophelia und Voswinkel, Stephan (Hg.), Strukturwandel der Anerkennung. Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart (Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie 18). Frankfurt am Main, 275–300.
Hunt, Ruth (Hg.) (2020): The Book of Queer Prophets. 24 Writers on Sexuality and Religion. London.
Hunt, Stephen; Yip, Andrew K. T. (2012): The Ashgate Research Companion to Contemporary Religion and Sexuality. Farnham/Burlington.
Iff, Markus; Heiser, Andreas (Hg.) (2012): Berufen, beauftragt, gebildet – Pastorales Selbstverständnis im Gespräch. Interdisziplinäre und ökumenische Perspektiven (BThSt, 131). Neukirchen-Vluyn.
Illouz, Eva ([3]2015): Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung. Berlin.
Jagose, Annamarie ([2]2005): Queer Theory. Eine Einführung. Berlin.
Jakobsen, Janet R.; Pellegrini, Ann (2004): Love the Sin. Sexual Regulation and the Limits of Religious Tolerance (Sexual Cultures Series). Boston.
Janssen, Dirk-Jan; Scheepers, Peer (2019): »How Religiosity Shapes Rejection of Homosexuality Across the Globe«, *Journal of Homosexuality* 66 (14), 1974–2001.
Jordan, Mark D. (2013): Blessing Same-Sex Unions. The Perils of Queer Romance and the Confusions of Christian Marriage. Chicago.
Josuttis, Manfred (1982): Der Pfarrer ist anders. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie. München.
Josuttis, Manfred (1990): Das heilige Leben, in: Josuttis, Manfred und Stollberg, Dietrich (Hg.), Ehe-Bruch im Pfarrhaus. Zur Seelsorge in einer alltäglichen Lebenskrise. München, 11–26.
Josuttis, Manfred (1994): Gottesliebe und Lebenslust. Beziehungsstörungen zwischen Religion und Sexualität. Gütersloh.
Josuttis, Manfred; Stollberg, Dietrich (Hg.) (1990): Ehe-Bruch im Pfarrhaus. Zur Seelsorge in einer alltäglichen Lebenskrise. München.
Jung, Volker (2016): Sexuelle Vielfalt als Herausforderung für kirchenleitendes Handeln, in: Schreiber, Gerhard (Hg.), Transsexualität in Theologie und Neurowissenschaften. Ergebnisse, Kontroversen, Perspektiven. Berlin/Boston, 557–563.

Kaern-Biederstedt, Franz (2017a): »Erste Male«, »Lebensstadien« und »Themenwechsel«. Die HuK auf den Deutschen Evangelischen Kirchentagen, in: Brinkschröder, Michael, Horatz, Herbert und Kaern-Biederstedt, Franz, et al. (Hg.), Aufgehende Saat. 40 Jahre Ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche. Stuttgart, 33–45.

Kaern-Biederstedt, Franz (2017b): Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei… Das Familienbild der HuK, in: Brinkschröder, Michael, Horatz, Herbert und Kaern-Biederstedt, Franz, et al. (Hg.), Aufgehende Saat. 40 Jahre Ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche. Stuttgart, 131–141.

Kahnt, Andreas (2017): Freiheit braucht Entfaltungsräume. Persönliche Erfahrungen und Perspektiven aus Pastorensicht, in: Schendel, Gunther (Hg.), Zufrieden – gestresst – herausgefordert. Pfarrerinnen und Pfarrer unter Veränderungsdruck. Leipzig, 273–281.

Kali, Kristin L. (2022): Queer Conception. The Complete Fertility Guide for Queer and Trans Parents-To-Be. Seattle.

Karl, Katharina (2015): Religiöse Erfahrung und Entscheidungsfindung. Eine empirisch-pastoraltheologische Studie zur Biografie junger Menschen in Orden und geistlichen Gemeinschaften im deutschsprachigen Raum (STPS 93). Würzburg.

Karle, Isolde (1999): »Was heißt Professionalität im Pfarrberuf«, *DtPfrBl* (1).

Karle, Isolde (2001): Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft (PThK 3). Gütersloh.

Karle, Isolde (2006): »Da ist nicht mehr Mann noch Frau…«. Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz. Gütersloh.

Karle, Isolde (2013): »Sex – Liebe – Leidenschaft. Eine Auseinandersetzung mit Eva Illouzs Analyse spätmoderner Beziehungsformen«, *EvTh* 73 (5), 376–390.

Karle, Isolde (2014): Liebe in der Moderne. Körperlichkeit, Sexualität und Ehe. Gütersloh.

Keil, Siegfried (2013): »Was wir damals noch nicht schreiben durften/konnten. Die sexualethische Denkschrift von 1971 in der Rückschau eines Beteiligten«, *EvTh* 73 (5), 353–363.

Kemper, Andreas (2014): Keimzelle der Nation – Teil 2: Wie sich in Europa Parteien und Bewegungen für konservative Familienwerte, gegen Toleranz und Vielfalt und gegen eine progressive Geschlechterpolitik radikalisieren. Berlin.

Kennert, Viola (2016): Familienvielfalt gestalten. Perspektive einer Superintendentin, in: Harasta, Eva (Hg.), Traut euch. Schwule und lesbische Ehe in der Kirche. Berlin, 77–81.

Kim-Cragg, Hyeran (2018): Interdependence. A Postcolonial Feminist Practical Theology. Eugene.

Kirchenamt der EKD (Hg.) (2002): Theologische, staatskirchenrechtliche und dienstrechtliche Aspekte zum kirchlichen Umgang mit den rechtlichen Folgen der Eintragung gleichgeschlechtlicher Lebenspartnerschaften nach dem Lebenspartnerschaftsgesetz. Orientierungshilfe vom September 2002. Hannover.

Kirchenamt der EKD (Hg.) (2007): Gott in der Stadt. Perspektiven evangelischer Kirche in der Stadt (EKD Texte 93). Hannover.

Kirchenamt der EKD (Hg.) (2013): Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. – Die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse. Hannover.

Kirchenamt der EKD (Hg.) (2020): Kirchengemeinden, Theologiestudierende, Ausbildung zum Pfarrdienst, Pfarrstellen, Theologinnen und Theologen in den Gliedkirchen der EKD im Jahr 2016. Hannover.

Kleiber-Müller (2017): Das Pfarrhaus. Eine vergangene Lebensform?, in: Rehm, Johannes, Kerner, Hanns und Weiss, Hans-Martin (Hg.), Das geistliche Amt im Wandel. Entwicklungen und Perspektiven. Leipzig, 181–188.

Klein, Stephanie (1994): Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie (PTHe 19). Stuttgart.

Klesse, Christian (2007): Heteronormativität und qualitative Forschung. Methodische Überlegungen, in: Hartmann, Jutta, Klesse, Christian und Wagenknecht, Peter, et al. (Hg.), Heteronormativität. Empirische Studien zu Heterosexualität als gesellschaftlichem Machtverhältnis (Studien interdisziplinäre Geschlechterforschung 10). Wiesbaden, 35–51.

Klessmann, Michael (2001a): Personale Kompetenz im Pfarramt. Chancen und Schwierigkeiten eines neuen Ideals, in: Klessmann, Michael (Hg.), Pfarrbilder im Wandel. Ein Beruf im Umbruch. Neukirchen-Vluyn, 67–84.

Klessmann, Michael (Hg.) (2001b): Pfarrbilder im Wandel. Ein Beruf im Umbruch. Neukirchen-Vluyn.

Klessmann, Michael (2001c): Stabile Identität – Brüchiges Leben? Zum Bild der Pfarrerin/des Pfarrers zwischen Anspruch und Wirklichkeit, in: Klessmann, Michael (Hg.), Pfarrbilder im Wandel. Ein Beruf im Umbruch. Neukirchen-Vluyn, 9–26.

Klessmann, Michael (³2006): Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch. Neukirchen-Vluyn.

Klessmann, Michael (2012): Das Pfarramt. Einführung in Grundfragen der Pastoraltheologie. Neukirchen-Vluyn.

Klöppel, Ulrike (2014): Residuum der Queer History: Inter* als Restsymptom der Trennung von Geschlechter- und Sexualitätsgeschichte, in: Bundesstiftung Magnus Hirschfeld (Hg.), Forschung im Queerformat. Aktuelle Beiträge der LSBTI*-, Queer- und Geschlechterforschung (Queer Studies 6). Bielefeld, 105–113.

Knauss, Stefanie; Mendoza-Álvarez, Carlos (2019): »Queer-Theorien und -Theologien. Eine Einführung«, *Conc(D)* 55 (5), 493–496.

Knieling, Reiner (2006): Konkurrenz in der Kirche. Praktisch-theologische Untersuchungen zu einem Tabu. Neukirchen-Vluyn.

Knieling, Reiner (2007): »Mannsbilder und Kirchenmänner. Empirische Männerforschung als Anstoß für christliche Theologie und Spiritualität«, *PTh* 96 (10), 443–459.

Knoblauch, Hubert (2003): Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft. Paderborn.

Koll, Julia; Nierop, Jantine; Schreiber, Gerhard (Hg.) (2018): Diverse Identität. Interdisziplinäre Annäherung an das Phänomen Intersexualität (Schriften zu Genderfragen in Kirche und Theologie 4). Hannover.

König, Bastian; Kreft, Marcel (Hg.) (2021): Protestantisches Familienbild? Theologische und sozialphilosophische Reflexionen auf ein strittiges Konzept. Leipzig.

Krämer, Sybille (2007): Sprache als Gewalt oder: Warum verletzen Worte?, in: Herrmann, Steffen K., Krämer, Sybille und Kuch, Hannes (Hg.), Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung (Edition Moderne Postmoderne). Bielefeld, 31–48.

Krannich, Conrad (2016): Geschlecht als Gabe und Aufgabe. Intersexualität aus theologischer Perspektive (Angewandte Sexualwissenschaft 4). Gießen.

Krebs, Andreas (2023): Gott queer gedacht. Würzburg.

Krell, Claudia (2013): »Lebenssituationen und Diskriminierungserfahrungen von homosexuellen Jugendlichen in Deutschland«. Abschlussbericht der Pilotstudie. München.

Krell, Claudia; Oldemeier, Kerstin (2017): Coming-out – und dann…?! Coming-out-Verläufe und Diskriminierungserfahrungen von lesbischen, schwulen, bisexuellen, trans* und queeren Jugendlichen und jungen Erwachsenen in Deutschland. Leverkusen-Opladen.

Kreß, Hartmut (2013): »Gleichgeschlechtliche Partnerschaften ohne und mit Kindern. Persönlichkeits- und Kinderrechte als Maßstab der Ethik – Probleme der Kirchen«, *EvTh* 73 (5), 364–376.

Krohn, Wiebke (2011): Das Problem kirchlicher Amtshandlungen an gleichgeschlechtlichen Paaren. Sozialwissenschaftliche, theologische, ethische, poimenische und liturgiewissenschaftliche Perspektive. Göttingen.

Kronast, Manuel (2018): Irritation und Vernetzung. Pastorale Kommunikation im Spiegel der Pfarrerbefragungen (Netzwerk Kirche 8). Berlin.

Kuckartz, Udo; Rädiker, Stefan (2020): Fokussierte Interviewanalyse mit MAXQDA. Schritt für Schritt. Wiesbaden.

Kundtz, David; Schlager, Bernard S. (2007): Ministry among God's Queer Folk. LGBT Pastoral Care (The Center for Lesbian and Gay Studies in Religion and Ministry). Cleveland.

Küpper, Beate; Zick, Andreas (2014): Schützt Religiosität vor Menschenfeindlichkeit oder befördert sie sie?, in: Bieler, Andrea und Wrogemann, Henning (Hg.), Was heißt hier Toleranz? Interdisziplinäre Zugänge (Veröffentlichungen der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel 15). Neukirchen-Vluyn, 146–163.

Küsters, Ivonne (2009): Narrative Interviews. Grundlagen und Anwendungen. Wiesbaden.

Lammers, Norbert; Diefenbach, Stefan (2023): Queer in Church. Wie ich mir eine diversbejahende Kirche wünsche. Würzburg.

Lange, Ernst (1982): Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt. München.

Lange, Ernst (1982a): Die Schwierigkeit, Pfarrer zu sein, in: Lange, Ernst, Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt. München, 142–166.

Lange, Ernst (1982b): Pfarrer in der Gemeinde heute, in: Lange, Ernst, Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt. München, 96–141.

Lanwerd, Susanne; Moser, Márcia E. (Hg.) (2010): Frau, Gender, Queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft. Würzburg.

Lassiter, Katharine E. (2017): Recognizing Other Subjects. Feminist Pastoral Theology and the Challenge of Identity. Cambridge.

Laufenberg, Mike (2014): Sexualität und Biomacht. Vom Sicherheitsdispositiv zur Politik der Sorge (Gender Studies). Bielefeld.

Lauster, Jörg (2016): »Glück und Gnade. Religiöse Perspektiven der Anerkennung«, *EvTh* 76 (6), 462–469.

Levinas, Emmanuel (1998): Die Spur des Anderen, in: Levinas, Emmanuel, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Freiburg, München, 209–235.

Levy, D. L.; Johnson, C. W. (2012): »What Does the Q Mean? Including Queer Voices in Qualitative Research«, *Qualitative Social Work* 11 (2), 130–140.

Liebau, Irmhild (1994): Alleinstehende. Probleme – Chancen – Seelsorgerliche Begleitung (APTLH 27). Göttingen.

Lightsey, Pamela R. (2015): Our Lives Matter. A Womanist Queer Theology. Eugene.

Ligniez, Annina (2018): »Liebes Gemeindemitglied, …«. Praktisch-theologische Konsequenzen angesichts der Vielfalt von Geschlechtsidentitäten. Ein Kommentar zur Loccumer Tagung, in: Koll, Julia, Nierop, Jantine und Schreiber, Gerhard (Hg.), Diverse Identität. Interdisziplinäre Annäherung an das Phänomen Intersexualität (Schriften zu Genderfragen in Kirche und Theologie 4). Hannover, 79–83.

Linde, Charlotte (1993): Life Stories. The Creation of Coherence (Oxford Studies in Sociolinguistics). New York.

Löffler, Markus (2016): Der Aufbruch von Lesben und Schwulen in der Landeskirche Sachsens in den 1980er Jahren. Leipzig.

Löhr, Miriam; Kneubühler, Lara A. (Hg.) (2024): Queere Theologie. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum. Bielefeld.

Lohse, Eduard (1985): Kleine evangelische Pastoralethik. Göttingen.

Loos, Stephan; Reitemeyer, Michael; Trettin, Georg (2019): Mit dem Segen der Kirche? Gleichgeschlechtliche Partnerschaft im Fokus der Pastoral. Freiburg im Breisgau.

Lorey, Isabell (1996): Immer Ärger mit dem Subjekt. Theoretische und politische Konsequenzen eines juridischen Machtmodells: Judith Butler (Perspektiven 2). Tübingen.

Loughlin, Gerard (2008): »What Is Queer? Theology after Identity«, *ThSex* 14 (2), 143–152.

Lucius-Hoene, Gabriele (2012): »Und dann haben wir's operiert«. Ebenen der Textanalyse narrativer Agency-Konstruktionen, in: Bethmann, Stephanie, Niermann, Debora und Helfferich, Cornelia, et al. (Hg.), Agency. Qualitative Rekonstruktionen und gesellschaftstheoretische Bezüge von Handlungsmächtigkeit. Weinheim/Basel, 40–70.

Lucius-Hoene, Gabriele; Deppermann, Arnulf (2002): Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews. Wiesbaden.

Lüdke, Klaus-Peter (2018a): Jesus liebt Trans*. Transidentität in Familie und Kirchgemeinde. Göppingen/Dessau.

Lüdke, Klaus-Peter (2018b): »Wenn transidente Menschen Unterstützung im Pfarramt suchen«, *DtPfrBl* (7).

Luther, Henning (1992a): Identität und Fragment. Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen, in: Luther, Henning (Hg.), Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart, 160–182.

Luther, Henning (Hg.) (1992b): Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart.

Luther, Henning (2014): Paradoxe Institution. Zum Funktionswandel des Pfarramts im Individualisierungsprozess, in: Fechtner, Kristian und Mulia, Christian (Hg.), Hen-

ning Luther. Impulse für eine Praktische Theologie der Spätmoderne (PTHe 125). Stuttgart, 57–78.

Luther, Martin (1520): An den christlichen Adel deutscher Nation. Von des christlichen Standes Besserung, in: D. Martin Luthers Werke – Kritische Gesamtausgabe (WA). Band 6. Weimar 1888, 381–469.

Luther, Martin (1522): Vorrede auf die Epistel S. Pauli an die Roemer, in: D. Martin Luthers Werke – Kritische Gesamtausgabe (WA). Die Deutsche Bibel. Band 7. Weimar 1931, 2–27.

Luther, Martin (Hg.) (1984/^{5}2006): Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984. Stuttgart.

Mackowiak; Marek (2007): Subjektivität – Kollektivität – Normalität. Zur »schwulen Identität« in zehn Jahren Werkstatt Schwule Theologie, in: Schürger, Wolfgang, Herz, Christian J. und Brinkschröder, Michael (Hg.), Schwule Theologie. Identität, Spiritualität, Kontexte (FSy 23). Stuttgart, 15–27.

Mairinger, Katharina (2021): Zur Anerkennung intergeschlechtlicher Personen. Ein Ernstfall theologischer Ethik, in: Heimbach-Steins, Marianne, Könemann, Judith und Suchhart-Kroll, Verena (Hg.), Gender (Studies) in der Theologie. Begründungen und Perspektiven (MBT NF 4). Münster, 131–142.

Mairinger-Immisch, Katharina (2023): Mehrdeutige Körper. Über die Anerkennung intergeschlechtlicher Menschen in Theologie und Kirche. Bielefeld.

Mann, Michael J. (2013): »The Nexus of Stigma and Social Policy. Implications for Pastoral Care and Psychotherapy with Gay, Lesbian, Bisexual and Transgender Persons and Their Families«, *PastPsy* 62 (2), 199–210.

Manning, Jimmie (2015): »Communicating Sexual Identities. A Typology of Coming Out«, *Sexuality & Culture* 19 (1), 122–138.

Mantei, Simone (2012): Pfarrberuf und Geschlecht. Von historischen Verhältnisbestimmungen zu den Konturen einer zeitgenössischen geschlechterbewussten Pastoraltheologie, in: Sommer, Regina und Koll, Julia (Hg.), Schwellenkunde. Einsichten und Aussichten für den Pfarrberuf im 21. Jahrhundert; Ulrike Wagner-Rau zum 60. Geburtstag. Stuttgart, 69–82.

Mantei, Simone (2013): Neue Vielfalt – Problem oder Potenzial? Auswirkungen des Geschlechterrollenwandels auf Wirklichkeit und Verständnis des Pfarrberufs, in: Mantei, Simone, Sommer, Regina und Wagner-Rau, Ulrike (Hg.), Geschlechterverhältnisse und Pfarrberuf im Wandel. Irritationen, Analysen und Forschungsperspektiven (PTHe 128). Stuttgart, 15–34.

Mantei, Simone; Sommer, Regina; Wagner-Rau, Ulrike (Hg.) (2013): Geschlechterverhältnisse und Pfarrberuf im Wandel. Irritationen, Analysen und Forschungsperspektiven (PTHe 128). Stuttgart.

Maruschke, Thorsten (2017): Stand und Perspektiven in anderen Landeskirchen, in: Bubmann, Peter, Jühne, Silvia und Maurer, Anne-Lore (Hg.), Trauung, Segnung, Hochzeitsfeier? Dokumentation zum Studientag zur liturgischen Begleitung von Lebenspartnerschaften in der ELKB. Erlangen, 34–41.

Mayer, Gabriele; Söderblom, Kerstin (2017): Gesicht zeigen, Visionen leben. Das internationale Engagement des Europäischen Forums christlicher LSBT-Gruppen beim Ökumenischen Rat der Kirchen, in: Brinkschröder, Michael, Horatz, Herbert und

Kaern-Biederstedt, Franz, et al. (Hg.), Aufgehende Saat. 40 Jahre Ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche. Stuttgart, 228–240.

Meister, Gabriele (2019): Sexualität und Kirche. Gottesdienst- und Andachtspraxis zu Homo-, Bi-, Trans*- und Inter*sexualität. Göttingen.

Menke, Christoph (2011): Was ist eine »Ethik der Authentizität«?, in: Kühnlein, Michael und Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.), Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor. Berlin, 217–238.

Menzel, Kerstin (2014): Pfarrerinnen und Pfarrer im ländlichen Raum und ihre Kirchenbilder. Eine Reflexion pastoraler Praxis im kirchlichen Umbruch, in: Weyel, Birgit und Bubmann, Peter (Hg.), Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche (VWGTh 41). Leipzig, 167–188.

Menzel, Kerstin (2018): Kleine Zahlen, weiter Raum. Pfarrberuf in ländlichen Gemeinden Ostdeutschlands (PTHe 155). Stuttgart.

Merschmeier, Andreas (2017): Die Beteiligung der HuK an Verfahren vor dem BVerfG, in: Brinkschröder, Michael, Horatz, Herbert und Kaern-Biederstedt, Franz, et al. (Hg.), Aufgehende Saat. 40 Jahre Ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche. Stuttgart, 113–118.

Metzner, Gabriele (2017): Die Förderung von Bildungsprozessen pastoraler Identität durch das Vikariat und das Predigerseminar, in: Bouillon, Christian, Heiser, Andreas und Iff, Markus (Hg.), Person, Identität und theologische Bildung. Stuttgart, 156–171.

Meyer-Blanck, Michael (1997): Inszenierung des Evangeliums. Ein kurzer Gang durch den Sonntagsgottesdienst nach der Erneuerten Agende. Göttingen.

Meyer-Blanck, Michael; Weyel, Birgit (2008): Studien- und Arbeitsbuch praktische Theologie. Göttingen.

Mikusch, Stephan; Proksch, Alexander (Hg.) (2019): Identitäten im Pfarramt. Denkanstöße aus Theorie und Praxis. Leipzig.

Morgenthaler, Christoph (2012): Pfarrer sind Männer. Oder: Vom Ende der »patriarchalen Dividende« im Pfarramt, in: Sommer, Regina und Koll, Julia (Hg.), Schwellenkunde. Einsichten und Aussichten für den Pfarrberuf im 21. Jahrhundert; Ulrike Wagner-Rau zum 60. Geburtstag. Stuttgart, 83–93.

Müller, Sabrina (2019): Gelebte Theologie. Impulse für eine Pastoraltheologie des Empowerments (Theologische Studien 14). Zürich.

Musskopf, André S. (2019): »So queer, wie es nur werden kann«, *Conc(D)* 55 (5), 497–504.

Nancy, Jean-Luc (2010): Identität. Fragmente, Freimütigkeiten. Wien.

Nierop, Jantine (Hg.) (2018): Gender im Disput. Dialogbeiträge zur Bedeutung der Genderforschung für Kirche und Theologie (Schriften zu Genderfragen in Kirche und Theologie 3). Hannover.

Nierop, Jantine; Mantei, Simone; Schraudner, Martina (Hg.) (2017): Kirche in Vielfalt führen. Eine Kulturanalyse der mittleren Leitungsebene der evangelischen Kirche mit Kommentierungen (Schriften zu Genderfragen in Kirche und Theologie 2). Hannover.

Nord, Ilona (2011): »Wohnst du schon, oder lebst du noch? Lebensformen im Pfarrhaus«, *DtPfrBl* 111 (9), 465–470.

Nord, Ilona (Hg.) (2021): Die Kirchen und der Populismus. Interdisziplinäre Recherchen in Gesellschaft, Religion, Medien und Politik (VWGTh 59). Leipzig.

Obulor, Evein; Rosamag (Hg.) (2021): Schwarz wird groß geschrieben. München.

Ost, Sabine (2018): »Mehr als zwei. Transgender/Transidentität und Kirche«, *DtPfrBl* (7).

Paul, Barbara; Tietz, Lüder (Hg.) (2016): Queer as … -. Kritische Heteronormativitätsforschung aus interdisziplinärer Perspektive (Studien interdisziplinäre Geschlechterforschung). Bielefeld.

Paul, Jeffrey A. (2017): »The Varieties of Religious Responses to Homosexuality. A Content and Tonal Analysis of Articles in Pastoral Psychology from 1950 to 2015 Regarding Sexual Minorities«, *PastPsy* 66 (1), 79–101.

Penz, Otto (2015): Die Macht des Blicks. Sexualisierung des Körpers und symbolische Gewalt, in: Koppetsch, Cornelia und Lewandowski, Sven (Hg.), Sexuelle Vielfalt und die UnOrdnung der Geschlechter. Beiträge zur Soziologie der Sexualität (KörperKulturen). Bielefeld, 99–123.

Pickel, Gerd (2020): Bastelpartnerschaften, Commuter-Ehen, Regenbogenfamilien, Diversity. Ein Problem für Kirche und Theologie?, in: Schüle, Andreas (Hg.), »Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei!«. Partnerschaft, Ehe und Sexualität als Themen der Theologie. Leipzig, 133–161.

Plüss, David (2008): Liturgische Präsenz und Geschlecht. Überlegungen zu einer performativen Geschlechtertheorie des Gottesdienstes, in: Walz, Heike und Plüss, David (Hg.), Theologie und Geschlecht. Dialoge querbeet (Theologie und Geschlecht 1). Wien/Zürich/Berlin/Münster, 192–203.

Plüss, David; Noth, Isabelle (2021): Fürbitten, segnen oder trauen? Analysen 25 Jahre nach der ersten Segnung eines schwulen Paares in der Schweiz, in: Braunschweig, Michael U., Noth, Isabelle und Tanner, Mathias (Hg.), Gleichgeschlechtliche Liebe und die Kirchen. Zum Umgang mit homosexuellen Partnerschaften. Zürich, 121–141.

Plüss, David; Schweyer, Stefan (2018): Welche Perspektiven eröffnet die Genderfrage der Predigtlehre?, in: Nierop, Jantine (Hg.), Gender im Disput. Dialogbeiträge zur Bedeutung der Genderforschung für Kirche und Theologie (Schriften zu Genderfragen in Kirche und Theologie 3). Hannover, 140–164.

Poferl, Angelika; Schröer, Norbert (Hg.) (2014): Wer oder was handelt? Zum Subjektverständnis der hermeneutischen Wissenssoziologie. Wiesbaden.

Pohl-Patalong, Uta (2017): Das Bild des Pfarrhauses in der neueren praktisch-theologischen Literatur, in: Albrecht, Christian, Hauschildt, Eberhard und Roth, Ursula (Hg.), Pfarrhausbilder. Literarische Reflexe auf eine evangelische Lebensform (PThGG 22). Tübingen, 245–256.

Pohl-Patalong, Uta (2021): »Kirchenreform als (Pfarr)berufsreform. Veränderungspotenziale des pastoralen Amtes«, *PrTh* 56 (4), 233–244.

Porsch, Hedwig (2007): Queer-Theologie. Geschichte – Themen – Chancen, in: Schürger, Wolfgang, Herz, Christian J. und Brinkschröder, Michael (Hg.), Schwule Theologie. Identität, Spiritualität, Kontexte (FSy 23). Stuttgart, 85–101.

Porsch, Hedwig (2008): Sexualmoralische Verstehensbedingungen. Gleichgeschlechtliche PartnerInnenschaften im Diskurs (FSy 30). Stuttgart.

Preciado, Paul B. (2013): Testo Junkie. Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era. New York.

Preul, Reiner (2017): Überlegungen aus lutherischer Sicht zur bürgerlichen Existenz des Pfarrers und zum Pfarrhaus, in: Albrecht, Christian, Hauschildt, Eberhard und Roth,

Ursula (Hg.), Pfarrhausbilder. Literarische Reflexe auf eine evangelische Lebensform (PThGG 22). Tübingen, 11–31.

Priebe, Claudia (2002): Coming out, in: Kroll, Renate (Hg.), Metzler Lexikon Gender Studies/Geschlechterforschung. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. Stuttgart/Weimar, 51–52.

Pröglhöf, Peter (2019): »Sichtbar in der Kirche sein«, *Amt und Gemeinde* 69 (1/2), 93–98.

Przyborski, Aglaja; Wohlrab-Sahr, Monika (^{4}2014): Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch (Lehr- und Handbücher der Soziologie). München.

Radford Ruether, Rosemary (1976): »Frau und kirchliches Amt in historischer und gesellschaftlicher Sicht«, *Conc(D)* 12, 17ff.

Radford Ruether, Rosemary (2001): Christianity and the Making of the Modern Family. London.

Rädiker, Stefan; Kuckartz, Udo (2019): Analyse qualitativer Daten mit MAXQDA. Text, Audio und Video. Wiesbaden.

Rat der EKD (Hg.) (1996): »Mit Spannungen leben. Eine Orientierungshilfe des Rates der EKD zum Thema ›Homosexualität und Kirche‹«. EKD-Schrift (57). Hannover.

Rauchfleisch, Udo (^{4}2011): Schwule, Lesben, Bisexuelle. Lebensweisen, Vorurteile, Einsichten. Göttingen.

Rauchut, Franziska (2008): Wie queer ist Queer? Sprachphilosophische Reflexionen zur deutschsprachigen akademischen »Queer«-Debatte. Königstein im Taunus.

Rebenstorf, Hilke (2017): Kommt es auf die Persönlichkeit an? Die Wirkungen von Persönlichkeitsmerkmalen auf die Wahrnehmung der Gemeindeentwicklung, in: Schendel, Gunther (Hg.), Zufrieden – gestresst – herausgefordert. Pfarrerinnen und Pfarrer unter Veränderungsdruck. Leipzig, 159–185.

Reckwitz, Andreas (2017): Subjektivierung, in: Gugutzer, Robert, Klein, Gabriele und Meuser, Michael (Hg.), Handbuch Körpersoziologie. Wiesbaden, 125–130.

Reese-Schnitker, Annegret (2006): »Ich weiß nicht, wo da Religion anfängt und aufhört«. Eine empirische Studie zum Zusammenhang von Lebenswelt und Religiosität bei Singlefrauen (RPG 8). Freiburg im Breisgau.

Rehm, Johannes; Kerner, Hanns; Weiss, Hans-Martin (Hg.) (2017): Das geistliche Amt im Wandel. Entwicklungen und Perspektiven. Leipzig.

Reichel, Hanna (2023): After Method. Queer Grace, Conceptual Design, and the Possibility of Theology. Louisville/Kentucky.

Reichertz, Jo (2010): Das sinnhaft handelnde Subjekt als historisch gewachsene Formation des Menschen?, in: Griese, Birgit (Hg.), Subjekt – Identität – Person? Reflexionen zur Biographieforschung. Wiesbaden, 21–48.

Riemann, Doris (2015): Protestantische Geschlechterpolitik und sozialtechnische Modernisierung. Zur Geschichte der Pfarrfrauen. Leipzig.

Rodríguez Rust, Paula C. (2009): No More Lip Service. How to Really Include Bisexuals in Research on Sexuality, in: Martin, James I. und Meezan, William (Hg.), Handbook of Research with Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Populations. New York, 100–130.

Roggenkamp, Antje; Salo; Reettakaisa Sofia; Roser, Traugott (Hg.) (2023): Gebotene Wirklichkeiten? Konstruktion und Dekonstruktion zwischenmenschlicher Beziehungen in religiösen Diskursen (ThAn 11). Göttingen.

Roggenkamp, Antje; Roser, Traugott (2023): Männlich, weiblich und divers? Ein religionspädagogisch-praktisch-theologisches Zwiegespräch zum Umgang mit natürlich-biologischen und soziologisch gebotenen Wirklichkeiten, in: Roggenkamp, Antje, Salo, Reettakaisa Sofia und Roser, Traugott (Hg.), Gebotene Wirklichkeiten? Konstruktion und Dekonstruktion zwischenmenschlicher Beziehungen in religiösen Diskursen (ThAn 11). Göttingen, 169–186.

Root, Andrew (2019): The Pastor in a Secular Age. Ministry to People Who No Longer Need a God (Ministry in a Secular Age 2). Grand Rapids.

Rössler, Dietrich (1986): Grundriß der praktischen Theologie. Berlin/New York.

Rumple, John G. (2011): »Today I Was a Queer Chaplain«, *The Journal of Pastoral Care and Counseling (JPCC)* 65 (3–4), 1.

Sackmann, Rosemarie; Schultz, Tanjev; Prümm, Kathrin; Peters, Bernhard (2005): Kollektive Identitäten. Selbstverortungen türkischer MigrantInnen und ihrer Kinder. Frankfurt am Main.

Salazar, Marilú R. (2019): »Queere Liturgie«, *Conc(D)* 55 (5), 576–583.

Salzman, Todd A.; Lawler, Michael G. (2012): Sexual Ethics. A Theological Introduction. Washington D.C.

Sammet, Kornelia (2013): Pfarrberuf und Geschlechterverhältnis. Eine soziologische Perspektive auf die Situation in den deutschen Kirchen, in: Mantei, Simone, Sommer, Regina und Wagner-Rau, Ulrike (Hg.), Geschlechterverhältnisse und Pfarrberuf im Wandel. Irritationen, Analysen und Forschungsperspektiven (PTHe 128). Stuttgart, 35–52.

Schardien, Stefanie (2022): »Liebe und Sexualität. Ein Lebensthema. Theologisch-ethische Orientierungen«, *ZPT* 74 (1), 29–39.

Schendel, Gunther (2017a): Pfarrhäuser – ein Beitrag zur ›öffentlichen Sichtbarkeit der Kirche‹? Innen- und Außenansichten auf eine evangelische Institution, in: Schendel, Gunther (Hg.), Zufrieden – gestresst – herausgefordert. Pfarrerinnen und Pfarrer unter Veränderungsdruck. Leipzig, 186–217.

Schendel, Gunther (2017b): Pfarrpersonen unter Veränderungsdruck. Ein Gang durch die Befragungen zum Pfarrberuf, in: Schendel, Gunther (Hg.), Zufrieden – gestresst – herausgefordert. Pfarrerinnen und Pfarrer unter Veränderungsdruck. Leipzig, 51–93.

Schendel, Gunther (Hg.) (2017c): Zufrieden – gestresst – herausgefordert. Pfarrerinnen und Pfarrer unter Veränderungsdruck. Leipzig.

Scherr, Albert (2012): Soziale Bedingungen von Agency. Soziologische Eingrenzungen einer sozialtheoretisch nicht auflösbaren Paradoxie, in: Bethmann, Stephanie, Niermann, Debora und Helfferich, Cornelia, et al. (Hg.), Agency. Qualitative Rekonstruktionen und gesellschaftstheoretische Bezüge von Handlungsmächtigkeit. Weinheim/Basel, 99–121.

Schieder, Rolf (2006): Die Pastoralmacht des Staates und die Notwendigkeit der Selbstsorge. Eine Auseinandersetzung mit dem Spätwerk Michel Foucaults aus praktisch-theologischem Interesse, in: Schweitzer, Friedrich (Hg.), Religion, Politik und Gewalt. Kongressband des XII. Europäischen Kongresses für Theologie, 18.–22. September 2005 in Berlin (VWGTh 29). Gütersloh, 712–725.

Schirmer, Uta (2007): »Ich will kein Mann sein wollen! Drag Kinging, Männlichkeit und Strategien der ›Disidentification‹«, in: Bauer, Robin, Hoenes, Josch und Woltersdorff, Volker (Hg.), Unbeschreiblich männlich. Heteronormativitätskritische Perspektiven. Hamburg, 179–194.

Schirr, Bertram J. (2019): »Singende Körper, gesungene Körper. Praxistheoretische Überlegungen zum Gemeindegesang«, *PTh* 108 (3), 83–98.

Schleifenbaum, Adrian M. (2021): Kirche als Akteurin der Zivilgesellschaft. Eine zivilgesellschaftliche Kirchentheorie dargestellt an der Gemeinwesendiakonie und den Fresh Expressions of Church (APTLH Band 97). Göttingen.

Schneider, Laurel C. (2008): Beyond Monotheism. A Theology of Multiplicity. London.

Schneider, Laurel C.; Young, Thelathia N. (2021): Queer Soul and Queer Theology. London/New York.

Schneider, Nikolaus; Lehnert, Volker A. (2009): Berufen – wozu? Zur gegenwärtigen Diskussion um das Pfarrbild in der Evangelischen Kirche. Neukirchen-Vluyn.

Schnelle, Ricarda (2019): Gemeinsam autonom sein. Eine Untersuchung zu kollegialen Gruppen im Pfarrberuf (APrTh 76). Leipzig.

Schöll, Albrecht; Korsch, Dietrich; Fischer, Dietlind, et al. (Hg.) (2017): Innenansichten. Zum professionellen Umgang mit Religion im Pfarramt. Leipzig.

Schomers, Bärbel (2018): Coming-Out. Queere Identitäten zwischen Diskriminierung und Emanzipation. Opladen/Berlin/Toronto.

Schorn, Ulrike (2017): »Da berühren sich Himmel und Erde«. Plädoyer für ein Leben im Pfarrhaus auch heute, in: Rehm, Johannes, Kerner, Hanns und Weiss, Hans-Martin (Hg.), Das geistliche Amt im Wandel. Entwicklungen und Perspektiven. Leipzig, 189–197.

Schreiber, Gerhard (Hg.) (2016): Transsexualität in Theologie und Neurowissenschaften. Ergebnisse, Kontroversen, Perspektiven. Berlin/Boston.

Schroth, Michael (2020): »Authentisch Pastorin sein?«, *PTh* 109 (12), 561–578.

Schüle, Andreas (Hg.) (2020): »Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei!«. Partnerschaft, Ehe und Sexualität als Themen der Theologie. Leipzig.

Schulz, Claudia (2006): Lebensstile in der Kirche: Erwartung, Beheimatung, Beteiligung, in: Hermelink, Jan, Lukatis, Ingrid und Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.), Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Gütersloh, 41–57.

Schürger, Wolfgang; Herz, Christian J.; Brinkschröder, Michael (Hg.) (2007): Schwule Theologie. Identität, Spiritualität, Kontexte (FSy 23). Stuttgart.

Schütze, Fritz (1976): Zur Hervorlockung und Analyse von Erzählungen thematisch relevanter Geschichten im Rahmen soziologischer Feldforschung: dargestellt an einem Projekt zur Erforschung von kommunalen Machtstrukturen, in: Weymann, Ansgar und Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.), Kommunikative Sozialforschung. Alltagswissen und Alltagshandeln, Gemeindemachtforschung, Polizei, politische Erwachsenenbildung (Kritische Information 48). München, 159–260.

Sedgwick, Eve K. (1990): Epistemology of the Closet. Berkeley/Los Angeles.

Sedgwick, Eve K. (1991): »How to Bring Your Kids Up Gay«, *Social Text* 29, 18–27.

Seitz, David K. (2017): A House of Prayer for All People. Contesting Citizenship in a Queer Church. Minneapolis.

Sennett, Richard ([4]2000): Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus. München.

Snorton, C. R. (2014): Nobody Is Supposed to Know. Black Sexuality on the Down Low. Minneapolis.

Söderblom, Kerstin (1996): Grenzgängerinnen. Die Bedeutung christlicher Religion in den Lebensgeschichten lesbischer Frauen [Mikrofiche-Ausg.].

Söderblom, Kerstin (2002): Lesbische Frauen zwischen Hölle und Himmel. Zur notwendigen Unterscheidung zwischen gesellschaftlichen Deutungsmustern und deren individuellen Aneignungs- und Verarbeitungsformen anhand der Methode der strukturalen Hermeneutik, in: Franke, Edith, Matthiae, Gisela und Sommer, Regina (Hg.), Frauen, Leben, Religion. Ein Handbuch empirischer Forschungsmethoden. Stuttgart, 39–57.

Söderblom, Kerstin (2010): Fremde Haut – Unter die Haut!? Aspekte einer queeren Theologie anhand der Filmanalyse von »Fremde Haut« von Angelina Maccarone, in: Lanwerd, Susanne und Moser, Márcia E. (Hg.), Frau, Gender, Queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft. Würzburg, 273–287.

Söderblom, Kerstin (2013a): »Kämpfen mit einem queeren Gott?«. Aspekte einer queeren Theologie, in: Schmelzer, Christian (Hg.), Gender Turn. Gesellschaft jenseits der Geschlechternorm (Gender Studies). Bielefeld, 173–187.

Söderblom, Kerstin (2013b): Lebensformen im Pfarramt, in: Mantei, Simone, Sommer, Regina und Wagner-Rau, Ulrike (Hg.), Geschlechterverhältnisse und Pfarrberuf im Wandel. Irritationen, Analysen und Forschungsperspektiven (PTHe 128). Stuttgart, 135–146.

Söderblom, Kerstin (2015): Homophobie und Gruppenbezogener Menschenhass, in: Strube, Sonja A. (Hg.), Rechtsextremismus als Herausforderung für die Theologie. Freiburg im Breisgau, 223–241.

Söderblom, Kerstin (Hg.) (2020): Queer theologische Notizen. Nieuwegein.

Söderblom, Kerstin (2023): Queersensible Seelsorge. Göttingen.

Sommer, Regina; Koll, Julia (Hg.) (2012): Schwellenkunde. Einsichten und Aussichten für den Pfarrberuf im 21. Jahrhundert; Ulrike Wagner-Rau zum 60. Geburtstag. Stuttgart.

Speck, Sarah (2014): The Policy of Mothering. Praktiken und Effekte der Politik einer internationalen Hilfsorganisation, in: Adam, Jens und Vonderau, Asta (Hg.), Formationen des Politischen. Anthropologie politischer Felder (Kultur und soziale Praxis). Bielefeld, 183–213.

Spilling-Nöker, Christa (2006): Wir lassen Dich nicht, Du segnest uns denn. Zur Diskussion um Segnung und Zusammenleben gleichgeschlechtlicher Paare im Pfarrhaus (Geschlecht – Gewalt – Gesellschaft 6). Berlin.

Spivak, Gayatri C. (1988): Can the Subaltern Speak?, in: Nelson, Cary und Grossberg, Lawrence (Hg.), Marxism and the Interpretation of Culture. Chicago, 271–313.

Spivak, Gayatri C.; Joskowicz, Alexander; Nowotny, Stefan; Steyerl, Hito (2011): Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation (Es kommt darauf an: Texte zur Theorie der politischen Praxis 6). Wien.

Steinke, Ines (2013): 4.7 Gütekriterien qualitativer Forschung, in: Flick, Uwe, Kardorff, Ernst v. und Steinke, Ines (Hg.), Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek bei Hamburg, 319–331.

Stoellger, Philipp (2016): Vom Willen zur Sichtbarkeit der Kirche und der Liturgie als lebendiges Bild, in: Deeg, Alexander und Lehnert, Christian (Hg.), Ekklesiologische Spiegelungen. Wie sich die Kirchen wiederfinden in der Liturgie (BLSp 28). Leipzig, 117–144.

Strauss, Anselm (2004): Methodologische Grundlagen der Grounded Theory, in: Strübing, Jörg und Schnettler, Bernt (Hg.), Methodologie interpretativer Sozialforschung. Klassische Grundlagentexte. Konstanz, 429–451.

Strauss, Anselm; Corbin, Juliet (2010): Grounded Theory. Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Weinheim.

Strube, Sonja A. (Hg.) (2015): Rechtsextremismus als Herausforderung für die Theologie. Freiburg im Breisgau.

Strube, Sonja A. (2021): Das Potenzial persönlichkeitsorientierter Bildungsarbeit der Kirchen als Vorurteils-, Menschenfeindlichkeits- und Extremismusprävention, in: Nord, Ilona (Hg.), Die Kirchen und der Populismus. Interdisziplinäre Recherchen in Gesellschaft, Religion, Medien und Politik (VWGTh 59). Leipzig, 243–252.

Stuart, Elizabeth (Hg.) (1997): Religion is a Queer Thing. London/Washington.

Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (10. November 2010): Kirchengesetz zur Regelung der Dienstverhältnisse der Pfarrerinnen und Pfarrer in der Evangelischen Kirche in Deutschland. PfDG.EKD.
Online unter: https://www.kirchenrecht-ekd.de/document/14992 (21.08.2022).

Taylor, Charles (1985): What Is Human Agency?, in: Taylor, Charles (Hg.), Human Agency and Language. Philosophical Papers. Cambridge, 15–44.

Taylor, Charles ([11]2003): The Ethics of Authenticity. Cambridge Mass.

Tedeschi, Richard; Calhoun, Lawrence G. (1995): Trauma and Transformation. Growing in the Aftermath of Suffering. Thousand Oaks.

Teschmer, Caroline; Well, Jula (2018): »Nicht der Norm entsprechen. Die Konstruktion einer Transidentität und ihre seelsorgliche Begleitung«, *EvTh* 78 (1), 49–58.

Thatcher, Adrian (Hg.) (2015): The Oxford Handbook of Theology, Sexuality, and Gender. Oxford.

Thiessen, Barbara (2015): Gender Trouble evangelisch. Analyse und Standortbestimmung, in: Hark, Sabine und Villa, Paula-Irene (Hg.), Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen (Gender Studies). Bielefeld, 149–166.

Tolksdorf, Eva (2010): ›Homosexuelle Orientierung‹ und christliche Religiosität: Religiöse Deutungsmuster und Bewältigungsstrategien in der lebensgeschichtlichen Darstellung eines Befragten, in: Lanwerd, Susanne und Moser, Márcia E. (Hg.), Frau, Gender, Queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft. Würzburg, 73–101.

Tonstad, Linn M. (2018): Queer Theology. Beyond Apologetics. Eugene.

Tretau, Alisa (Hg.) (2018): Nicht nur Mütter waren schwanger. Unerhörte Perspektiven auf die vermeintlich natürlichste Sache der Welt. Münster.

Ulfat, Fahimah; Ghandour, Ali (2021): Sexualität, Gender und Religion in gegenwärtigen Diskursen. Wiesbaden.

Vanderburg, Reid (2014): Coming Out, in: Erickson-Schroth, Laura (Hg.), Trans Bodies, Trans Selves. A Resource for the Transgender Community. Oxford USA, 105–123.

Veith, Lucie (2018): Den Blick auf die gesamte Schöpfung wagen: Intergeschlechtlichkeit, in: Koll, Julia, Nierop, Jantine und Schreiber, Gerhard (Hg.), Diverse Identität. Interdisziplinäre Annäherung an das Phänomen Intersexualität (Schriften zu Genderfragen in Kirche und Theologie 4). Hannover, 17–25.

VELKD (2003): Leitlinien kirchlichen Lebens der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD). In Kraft getreten als Rahmenordnung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen am 15. November 2003.
Online unter: https://www.kirchenrecht-ekm.de/document/9944 (21.08.2022).

VELKD (2014): »Orientierungslinien zur ethisch-theologischen Urteilsbildung am Beispiel der strittigen Bewertung von Homosexualität in christlicher Perspektive«, *Texte aus der VELKD* (170).

Vinken, Barbara (2001): Die deutsche Mutter. Der lange Schatten eines Mythos. München.

Voß, Heinz-Jürgen (2010): Making Sex Revisited. Dekonstruktion des Geschlechts aus biologisch-medizinischer Perspektive. Bielefeld.

Wagenknecht, Peter (2007): Was ist Heteronormativität? Zu Geschichte und Gehalt des Begriffs, in: Hartmann, Jutta, Klesse, Christian und Wagenknecht, Peter, et al. (Hg.), Heteronormativität. Empirische Studien zu Heterosexualität als gesellschaftlichem Machtverhältnis (Studien interdisziplinäre Geschlechterforschung 10). Wiesbaden, 14–34.

Wagner-Rau, Ulrike (1992): Zwischen Vaterwelt und Feminismus. Eine Studie zur pastoralen Identität von Frauen. Gütersloh.

Wagner-Rau, Ulrike (2009): Auf der Schwelle. Das Pfarramt im Prozess kirchlichen Wandels. Stuttgart.

Wagner-Rau, Ulrike (2017a): Akademisch-theologische Bildung und pastorale Profession, in: Bouillon, Christian, Heiser, Andreas und Iff, Markus (Hg.), Person, Identität und theologische Bildung. Stuttgart, 139–153.

Wagner-Rau, Ulrike (2017b): II.3 Pastoraltheologie, in: Fechtner, Kristian et al. (Hg.), Praktische Theologie. Ein Lehrbuch. Stuttgart, 105–127.

Walz, Heike; Plüss, David (Hg.) (2008): Theologie und Geschlecht. Dialoge querbeet (Theologie und Geschlecht 1). Wien/Zürich/Berlin/Münster.

Warner, Michael (2000): The Trouble with Normal. Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life. New York.

Webb-Mitchell, Brett (2012): »On Being a Gay Pastor. A Pilgrimage of Inclusion of LGBTQ People«, *Pentecost A Journal for Preachers*, 39–45.

Weiss, Hans-Martin (2017): Dienstvergehen und Sanktionen im Wandel. Skizziert am kirchenamtlichen Vorgehen im Falle des ›ehewidrigen Verhaltens‹, in: Rehm, Johannes, Kerner, Hanns und Weiss, Hans-Martin (Hg.), Das geistliche Amt im Wandel. Entwicklungen und Perspektiven. Leipzig, 199–202.

West, Keon; Husnu, Shenel; Lipps, Garth (2015): »Imagined Contact Works in High-Prejudice Contexts. Investigating Imagined Contact's Effects on Anti-Gay Prejudice in Cyprus and Jamaica«, *Sex Res Soc Policy* 12 (1), 60–69.

Weyel, Birgit; Heimbrock, Hans-Günter; Gräb, Wilhelm (Hg.) (2013a): Praktische Theologie und empirische Religionsforschung (VWGTh 39). Leipzig.

Weyel, Birgit; Heimbrock, Hans-Günter; Gräb, Wilhelm (2013b): Vorwort, in: Weyel, Birgit, Heimbrock, Hans-Günter und Gräb, Wilhelm (Hg.), Praktische Theologie und empirische Religionsforschung (VWGTh 39). Leipzig, 7–11.

Wiedekind, Anke (2013): Berufs- und Lebensperspektiven von jungen Theologinnen und Theologen, in: Mantei, Simone, Sommer, Regina und Wagner-Rau, Ulrike (Hg.), Geschlechterverhältnisse und Pfarrberuf im Wandel. Irritationen, Analysen und Forschungsperspektiven (PTHe 128). Stuttgart, 181–200.

Wiedekind, Anke (2015): Wertewandel im Pfarramt. Eine empirische Untersuchung über die Professionalität im Pfarramt (Netzwerk Kirche 6). Berlin.

Wiesinger, Christoph (2019): Authentizität. Eine phänomenologische Annäherung an eine praktisch-theologische Herausforderung (PThGG 31). Tübingen.

Wilcox, Melissa M. (2021): Queer Religiosities. An Introduction to Queer and Transgender Studies in Religion. Lanham, Maryland.

Wirth, Mathias (2018): »Trans-Körper. Theologie im Gespräch mit Transhumanismus und Transsexualität«, *ZEE* 62 (1), 10–30.

Wirth, Mathias (2021a): Auf ›queer‹ kann man sich beziehen wie auf ›protestantisch‹. Zur ethischen Bedeutung des q-p-Bezugs für familiale Praxen, in: König, Bastian und Kreft, Marcel (Hg.), Protestantisches Familienbild? Theologische und sozialphilosophische Reflexionen auf ein strittiges Konzept. Leipzig, 173–194.

Wirth, Mathias (2021b): »Demand for Space. Elderly Transgender and Gender Nonconforming People, Healthcare, and Theological Ethics«, *JRHe* 60 (3), 1713–1728.

Wirth, Mathias (2021c): Die Multirealisierbarkeit des Geschlechtlichen. Zur Kritik verweigerter Entfaltung in theologischen Gender Studies und ihre Bedeutung für Trans- und nicht-binäre Personen, in: Heimbach-Steins, Marianne, Könemann, Judith und Suchhart-Kroll, Verena (Hg.), Gender (Studies) in der Theologie. Begründungen und Perspektiven (MBT NF 4). Münster, 143–153.

Wirth, Mathias (2021d): »Queer Families. Effect and Effectivity of a Reformed Theology«, *Theology Today* 78 (2), 123–139.

Wirth, Mathias (2021e): »Warum diabolische Geschlechtlichkeit nicht diabolisch ist. Über Trans/Gender und die ewigen Diagnosen des Bösen«, *PrTh* 56 (2), 83–89.

Witt, Christian (2020): Luthers Reformation der Ehe. Eine theologiegeschichtliche Skizze, in: Schüle, Andreas (Hg.), »Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei!«. Partnerschaft, Ehe und Sexualität als Themen der Theologie. Leipzig, 49–59.

Wittig, Monique (1992): The Straight Mind and Other Essays. Boston.

Wohlrab-Sahr, Monika; Schmidt-Lux, Thomas; Karstein, Uta (2009): Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands. Frankfurt am Main.

Woltersdorff, Volker (2003): »Queer Theory und Queer Politics«, *Utopie kreativ* Oktober 2003 (156), 914–923.

Woltersdorff, Volker (2005): Coming out. Die Inszenierung schwuler Identitäten zwischen Auflehnung und Anpassung. Frankfurt am Main/New York.

Yip, Andrew K.-T. (2015): When Religion Meets Sexuality. Two Tales of Intersection, in: Young, Pamela D., Shipley, Heather und Trothen, Tracy J. (Hg.), Religion and Sexuality. Diversity and the Limits of Tolerance (Sexuality Studies Series). Vancouver, 119–140.

Zeindler, Matthias (2016): Vom Sollen und Nicht-Können im Pfarrberuf. Kommunikation des Evangeliums als ›unmögliche Möglichkeit‹, in: Schaufelberger, Thomas und Hartmann Stückelberger, Juliane (Hg.), Perspektiven für das Pfarramt. Theologische Reflexionen und praktische Impulse zu Veränderungen in Berufsbild und Ausbildung. Zürich, 75–88.

Zelinsky, Frank (2019): Wenn das wirkliche Leben dazukommt. Pastorale Identität in Selbst- und Welterfahrung, in: Mikusch, Stephan und Proksch, Alexander (Hg.), Identitäten im Pfarramt. Denkanstöße aus Theorie und Praxis. Leipzig, 131–142.

Zick, Andreas; Küpper, Beate (2015): Religiosität und Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. Ergebnisse der GMF-Studien, in: Strube, Sonja A. (Hg.), Rechtsextremismus als Herausforderung für die Theologie. Freiburg im Breisgau, 48–63.

Ziermann, Simone (2018): Landpfarramt. Eine sprachwissenschaftlich-pastoraltheologische Inventur. Leipzig.

Zimmerling, Peter (2018): Seelsorge und Gender, in: Nierop, Jantine (Hg.), Gender im Disput. Dialogbeiträge zur Bedeutung der Genderforschung für Kirche und Theologie (Schriften zu Genderfragen in Kirche und Theologie 3). Hannover, 185–195.

Zimmermann, Ruben (2016): Ἐγὼ δὲ οὐκέτι ἐγώ. Das ethische Subjekt bei Paulus: Autonomie und Heteronomie in der Begründung paulinischer Ethik, in: Omerzu, Heike und Schmidt, Eckart D. (Hg.), Paulus und Petrus. Geschichte – Theologie – Rezeption (ABIG 48). Leipzig, 137–159.

Zulehner, Paul (2021): Kirche hört auf die Menschen. Eine Pastoraltheologie von unten. Ostfildern.

Internetdokumente

Adrian, Dorothee (10.02.2019): »Das Kreuz mit der Lust – Braucht die Kirche eine sexuelle Revolution? Der Umgang der Kirche mit dem Thema Sex muss sich ändern, finden eine Sexologin und eine Theologin«. https://www.srf.ch/kultur/gesellschaft-religion/das-kreuz-mit-der-lust-braucht-die-kirche-eine-sexuelle-revolution (07.03.2023).

Anders Amen (2022): »Youtube-Kanal«. https://www.youtube.com/channel/UC8GQAXuJ_DpNg6hu1HHM73w (20.06.2022).

EKD-Online-Redaktion (2022): »Hauptamt und Ehrenamt. Statistik zu hauptamtlichen Mitarbeiter:innen und ehrenamtlich Engagierten in der Evangelischen Kirche in Deutschland«. https://www.ekd.de/statistik-haupt-und-ehrenamt-44292.htm (08.06.2022).

EPD (22.05.2022): »Evangelische Kirche bekräftigt liberale Haltung zum Umgang mit Homosexualität«. https://www.ekd.de/evangelische-kirche-liberale-haltung-homosexualitaet-73491.htm (15.06.2022).

FAZ.net (25.05.2022): »Bundeswehr-Kommandeurin darf im Internet nicht zu freizügig sein«. https://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/menschen/bundeswehr-kommandeurin-zu-freizuegig-auf-datingportal-18058989.html (11.06.2022).

Krebs, Andreas (2017): »Gott queer gedacht«. https://www.feinschwarz.net/gott-queer-gedacht/ (01.06.2022).

Mdr.de (27.01.2022): »Reaktionen auf ›#outinchurch.‹« https://www.mdr.de/religion/reaktionen-coming-out-aktion-outinchurch-100.html (15.06.2022).

Pressestelle der EKD (28.06.2017): »›Vertrauen, Verlässlichkeit und Verantwortung‹. Stellungnahme des Rates der EKD zur Debatte über die ›Ehe für alle‹«. https://www.ekd.de/Stellungnahme-des-Rates-der-EKD-zur-Debatte-um-die-Ehe-fuer-alle-24373.htm (11.06.2022).

Sibyls (2022): »Christian Transgender Group Sibyls«. https://sibyls.co.uk/(08.06.2022).

Söderblom, Kerstin (25.05.2022): »Hassprediger«. https://www.evangelisch.de/blogs/kreuz-queer/201447/25-05-2022 (16.06.2022).

Stäblein, Christian (2021): »Bitte um Vergebung: Erklärung der Landeskirche zur Schuld an queeren Menschen«. https://kirchenkreis-stadtmitte.kw01.net/blog/84231 (12.06.2022).

Süddeutsche Zeitung online (20. 05. 2022): »Freispruch für Pastor Latzel: Keine Volksverhetzung«. https://www.sueddeutsche.de/panorama/prozesse-bremen-freispruch-fuer-pastor-latzel-keine-volksverhetzung-dpa.urn-newsml-dpa-com-20090101-220519-99-356180 (16.06.2022).

Zeitler, Barbara (28.08.2016): »Offener Brief an den Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens«. https://www.frei-und-fromm.de/app/download/6775989056/Offener+Brief+an+den+Landesbischof.August+2016.pdf?t=1472410294 (16.06.2022).