

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 zu nächst 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 interpersonellen Spannung.

15 So lautet der Untertitel »Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte«, Honneth 2016. Tobias Braune-Krickau 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 auswirkten²⁰. 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 zugewillt und damit Verstandesbegabung zugeschrieben wird, könne es persönliche Wertschätzung erleben und handelnd hervortreten²⁶. 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

Carolyn 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 spiegle 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 Communities 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 Konflikursache 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, Orientierung

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, benötigt 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 Betroffenen 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.

tung⁵⁰ – 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-evaluert, 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« hervorzubringen⁷⁶, 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 Bedarf 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 Bedarf 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 lgbtiq* 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 nicht-lesbische 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 Gemeindegliedern, 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).

mengeter 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«) zusammenhängen, 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 EKdR 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 einzelнем 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 Pfarren 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 Verkenning 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 Identität

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 Selbstverwirklichung.« (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 Erbriehfolge 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 ποιησις, 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 ποιησις 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 EKdR 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 *Pfarrperson*, welche sich in der Ordination ausdrückt und die Bedingung für Verkündigung und Sakramentsverwaltung bildet; 2) die Anerkennung als *Pfarrperson*, 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 sozial-determiniert, 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 Konkrektion, 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 auflagt – 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 fällen¹⁸². 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« verstanden, 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 seien¹⁸⁷. 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 weltweit 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 Schwebelage 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 *eigenmächtig* 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 machtvoll 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. Bewusstseitsgrad 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 verharret 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 Beispiel 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 //mh// 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 //mh//, in der [Gemeindenname]

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 //mhmm// 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, Bedarf folgend, immer riskante Anerkennungssuchen beinhalten; Bedarf 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 verschiedenen 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 Gouvernamentalität 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 Gouvernamentalität 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:

Dersaß 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 ultimatив 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.