

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 »rödlicher Beziehungslosigkeit« tritt.²⁵² Die in diesem Beziehungsgeschehen entäußerte Liebe des geoffenbarten Gottes ist die göttliche Wesensäußerung und damit zugleich immer ultimativ frei gegeben.²⁵³ In Form der unverdienten, völlig frei geschenkten Liebe ermöglicht sich im derartigen Beziehungsgeschehen heilschaffende Wirklichkeit. Dabei gehe es, so Bieler und Gutmann, letztlich nicht um die Subjektbildung im Sinne einer individualisierten Identitätsformung, sondern »Subjektwerdung im Lichte des Rechtfertigungsgeschehens« beinhaltet immer schon eine eschatologische Perspektive.²⁵⁴

Entsprechend den vorherigen Ausführungen ist davon auszugehen, dass Anerkennung im Muster der Wertschätzung ebenso notwendig für die Ausübung des Pfarrberufes ist wie die rechtliche Anerkennung durch die Ordination.²⁵⁵ Die mitunter vorgetragene Forderung nach Zurückhaltung beim öffentlichen Zeigen der eigenen Lebensform

250 Vgl. Hildenbrand 2016, 62–64. Das Pfarrhaus mache exemplarisch die »Totalrolle« sichtbar, Klessmann 2012, 125.

251 Foucault folgend gehe ich davon aus, dass jeder Raum, in dem sich Interaktion ereignet, und jegliches Beziehungsgeschehen immer machtvoll gegliedert ist. Dies sagt nichts über dessen Qualität aus, sondern besagt zuerst nur, dass in jeder Interaktion sowohl die Möglichkeit von Unterdrückung als auch von Befreiung besteht. »Es stimmt nicht, dass es in einer Gesellschaft Leute gibt, die die Macht haben, und unterhalb davon Leute, die überhaupt keine Macht haben. Die Macht ist in der Form von komplexen und beweglichen strategischen Relationen zu analysieren, in denen niemand dieselbe Position einnimmt und nicht immer dieselbe behält.« Foucault 2005b, 805–806.

252 Bieler und Gutmann 2008, 21.

253 Bieler und Gutmann erläutern Barths und Cremers Verständnis der Selbstmitteilung Gottes derart: »Gott gibt sich in seinem Wesen als Liebe zu verstehen, und gerade darin als Ausdruck seiner Freiheit – denn Liebe ereignet sich aus Freiheit und in Freiheit, oder sie ist nicht Liebe.« Bieler und Gutmann 2008, 68.

254 Bieler und Gutmann 2008, 101 sowie Bieler und Gutmann 2008, 97.

255 Dass die Ordination an sich nicht genügt, zeigt sich in der Notwendigkeit des Vertrauens, das wiederum weder allein an die Ordination noch an die Unauffälligkeit gebunden werden kann, wie oben ausgeführt.

oder der eigenen Geschlechtsrepräsentation ist daher je nach Kontext auch als Missachtung einzustufen.²⁵⁶ In der Folge kann auch von einem Recht auf Sichtbarkeit gesprochen werden.²⁵⁷ Angesichts eines solchen Rechts auf Sichtbarkeit und Repräsentation möchte ich noch einmal auf das Konzept der Normalisierung sowie auf die Frage nach queeren Auswegen aus den Kämpfen nach Anerkennung zurückkommen und in den Dialog mit der Rechtfertigungslehre bringen. Butler führt im Anschluss an Sedgwick aus, dass es mitunter eine Notwendigkeit gebe, eine »queere Flucht« aus dem Ringen nach Anerkennung zu erlangen, um Lebbarkeit jenseits von Überwachung und Überprüfung zu erlangen.²⁵⁸ Diese könne zum Beispiel auch recht paradox im ansonsten heteronormativ verankerten Sprechakt der Eheschließung geschehen, wenn dieser eine begehrte Sexualität jenseits der öffentlichen Anerkennung ermögliche.

Es scheint in den Erzählungen der befragten Pfarrer_innen genau solche Momente queeren Herauslösens aus den Zwängen ihrer Umgebung zu geben, die ich als hochpotente Momente der Befreiung lese und in den Horizont einer Theologie der Rechtfertigung stellen möchte. Die heilschaffende Zuwendung Gottes bedeutet auch: Die Subjekte sind bereits gesehen, bevor sie sich Sichtbarkeit erkämpfen können und müssen. In der Erkenntnis dessen, dass sie im Beziehungsgeschehen der Rechtfertigung schon immer gesehen und grundlegend anerkannt sind, erlangen sie Agency, die wiederum zu radikalen Änderungen unterdrückender Strukturen führen kann. Statt der von Althaus-Reid beschriebenen »eviction« von Subjekten aus der Theologie können sich die Pfarrer_innen in die Geschichte ihrer Kirche einschreiben.²⁵⁹ Sich von dem Streben nach menschlicher Anerkennung zu befreien, kann nämlich nicht nur als aktives queeres Ausbrechen und damit Handeln eines Subjekts geschehen; eine solche Befreiung kann im Glauben auch das Gnadengeschehen zwischen Gott und den Einzelnen sein, verbunden mit der Kraft, Subjekte aus Zwängen menschlicher Anerkennungsdynamiken zu lösen.²⁶⁰ Damit

256 »Die Unterdrückung als ›Unsichtbarmachen‹ äußert sich in einer Verweigerung der öffentlichen, legitimen, d.h. bekannten und vor allem rechtlich anerkannten Existenz, wie auch in einer Stigmatisierung, die nirgends so deutlich wird, wie wenn die Bewegung Sichtbarkeit fordert. Man mahnt sie zur ›Diskretion‹ oder zu eben der Verheimlichung, zu der die Homosexuellen für gewöhnlich gezwungen sind.« Bourdieu 2013, 202.

257 Vgl. Butler 2018, 80–81. Entscheidend ist hier, welches Institutions- und Kirchenverständnis zu grunde gelegt wird. Wird Kirche als demokratische Größe verstanden, geht damit ein Recht auf Teilhabe einher, welches wiederum Sichtbarkeit benötigt. Diese Zusammenhänge wurden bereits in den Anerkennungstheorien dargelegt. Ähnlich, aber mit einer Verschiebung hin zu einer Ethik der Performativität arbeitet Judith Butler im Anschluss an Hannah Arendt damit. Vgl. Butler 2018, 82.

258 »Anerkennung scheint zwar eine wichtige Voraussetzung für ein lebbares Leben zu sein, sie kann aber auch den Zwecken der Überprüfung, Überwachung und Normalisierung dienen, so dass eine queere Flucht notwendig wird, um die Lebbarkeit gerade jenseits von ihr zu erreichen.« Butler 2018, 85. Auch Emcke weist darauf hin, dass kollektive Identitäten zwar für die Kämpfe um Anerkennung geeignet seien, »aber nicht als Zuhause«; Emcke 2013, 183.

259 Althaus-Reid 2000, 74.

260 Der Rahmen der Anerkennung ist damit bereits verschoben, es handelt sich weder um rechtliche noch um wertschätzende Anerkennung. Die Kirche stellt den institutionellen Rahmen für die Subjektivierung der Pfarrer_innen, da jegliche Subjektivierung »lebensweltlich verwurzelte und institutionell gerahmte Praxis« ist. Als interpersonales Geschehen ist Anerkennung immer in Macht-systeme eingebettet. Die Gottesbeziehung und die Rechtfertigung, die ja gerade keine forensische

ist den betreffenden Personen kein weltliches Recht verschafft und auch ihr Leben noch nicht gesichert, aber eine Möglichkeit der Existenz gegeben, die Raum für veränderndes Handeln lässt und sie zugleich vom Druck befreit, diese Herauslösung immer alleine und selbst erwirken zu müssen. Die Befreiung ihrer selbst hängt in der Folge nicht mehr einzig an ihren persönlichen Kämpfen um Anerkennung. Indem die Pfarrer_innen ihre Erlebnisse deutend in den Horizont Gottes rücken, behalten sie die Definitionshoheit über die Erzählung und erfahren narrative Agency durch diese Öffnung zur Transzendenz.²⁶¹ Da sie das eigene Leben auch in den Horizont von Transzendenzerfahrungen stellen, weiten sie die Möglichkeiten queeren Ausbrechens und lösen es aus der Erfahrung der Einschränkung.²⁶²

Hier wird die Relevanz der persönlichen Gottesbeziehung für den Pfarrberuf konkret.²⁶³ So zeigt sich in den biografischen Erzählungen, dass die Pfarrpersonen dann Gelassenheit schildern und Agency erkennbar ist, wenn sie ihr Begehr und ihr Geschlecht nicht als Hindernis in ihrer Spiritualität erleben. Das entspricht Honneths Theorie zum Umgang des Subjekts mit sich selbst. Durch die Erfahrung der liebevollen Zuwendung und der erlernten Gewissheit, dass für die eigenen Bedürfnisse Sorge getragen werde, entwickeln sich die »Fähigkeit zum Alleinsein«, die Ausdruck einer »individuellen Selbstbeziehung« sei, des Selbstvertrauens. Das Subjekt könne sich dann entspannt auf sich selbst beziehen.²⁶⁴ Mitunter betonen die interviewten Pfarrer_innen, diese spirituelle Gewissheit habe Seelsorgegespräche, intensive Lektüre oder die Erarbeitung exegetischer Landschaften benötigt, sie haben sich entsprechend mit ihrem Gottesverständnis auseinandergesetzt.²⁶⁵

Das basale Selbstvertrauen (Liebe) der Interviewten scheint nicht von den kirchlichen und gesellschaftlichen Missachtungen gefährdet worden zu sein. Das grundlegende Wissen, ein von Gott anerkanntes »Ich« zu haben, konnte offenbar von der Frage nach dem individuellen, an Leistung und Identifizierung gebundenen Wert (Recht und Solidarität) entkoppelt werden, und die Missachtungen stellen derart keine existenzielle (die Identität und Handlungsmacht betreffende) Gefahr mehr dar.²⁶⁶ Die Verletzun-

–institutionelle– Rechtsprechung ist, beschränkt sie allerdings nicht. Vgl. zur Institution Honneth 2018, 204. Vgl. zum Problem der alltagssprachlichen Belegung des Begriffs »Rechtfertigung« Bieler und Gutmann 2008, 19–21.

261 Vgl. Lucius-Hoene 2012, 43. Zum Kontext der gelebten Theologie als reflektierte Bezugnahme auf eigenes Erleben und Lebensrealität: Müller 2019, 39. Hier zeigt sich auch die Deutungshoheit über die Beziehung (im vorliegenden Fall die Beziehung zu Gott), auf die Honneth aufmerksam macht; Honneth 2018, 229.

262 Zur Ermöglichung transzendornter Erfahrungen im Kontext der Rechtfertigung vgl. Bieler und Gutmann 2008, 89.

263 Zur Religiosität von Pfarrer_innen und ihrer biografischen Verortung vgl. Dressler und Feige 2017.

264 Honneth 2016, 167–169.

265 Hier bekommt die Notwendigkeit theologisch fundierter Exegesen und Ausarbeitungen erneut Gewicht – da diese sich auch in den individuellen Gottesbeziehungen als wirkmächtig erweisen können. Vgl. zur vermittelten Gottesrede in der Seelsorge Bieler 2017, 72–73.

266 Die Befragten greifen hierbei auf die typische Metaphorik des Getragen- und Gehalten-Seins und auf Bilder der Geborgenheit zurück, wie sie sich auch in der Psychoanalyse für erste Anerkennungsbeziehungen findet. Vgl. Honneth 2016, 160–162. Leistung und Identifizierung sind zudem, im Sinne des Taylor'schen Suchens nach Authentizität als Lebensaufgabe, miteinander verwoben.

gen und Fremdbilder werden zwar zu einem Teil ihrer eigenen Selbstwahrnehmung, sie werden aber nicht zum alleinigen Inhalt des Selbstbildes.²⁶⁷ Aus diesem Grund sehe ich einen Kontrast zwischen klassischen Anerkennungsbeziehungen unter Menschen und dem Rechtfertigungsgeschehen als Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch. Denn Menschen sind letztlich nie in der Lage, die gesamte Person anzuerkennen, da – mit Bedorfs Begrifflichkeit der verkennenden Anerkennung – jede Anerkennung immer auch Verkennung beinhaltet.²⁶⁸ Die grundsätzlich verschiedene Form menschlicher Anerkennung und göttlicher Gnade beschreibt Martin Luther in seiner Vorrede zum Römerbrief:

»So tut doch die Gnade so viel, dass wir für ganz und voll gerecht vor Gott gerechnet werden. Denn seine Gnade teilt und stückt sich nicht, wie die Gaben tun, sondern nimmt uns ganz und gar auf in die Huld, um Christi, unseres Fürsprechers und Mittlers, willen, und darum weil in uns die Gaben angefangen haben.«²⁶⁹

So ermöglicht die rechtfertigende Gnade Gottes die Freiheit von der Angewiesenheit auf die wertschätzende Anerkennung anderer Menschen und die Möglichkeit, sich trotzdem als mit sich selbst im Reinen zu erleben. Diese Selbstwahrnehmung kann in Form eines Authentizitätserlebens als Folge gelingender Anerkennungsbeziehungen gelten (Kap. 6.2.2).²⁷⁰

Einzig die Angewiesenheit auf liebende Anerkennung bleibt – jene aber wird nicht erkämpft und erworben, sondern frei reziprok gegeben.²⁷¹ Im Glauben an Gottes Erlösungshandeln steht hier für die Einzelnen kein Ringen um liebende Anerkennung, son-

267 Vgl. Emcke 2000, 246. Zur Einschreibung fremder Bilder in das Selbstbild beschreibt Bieler die Erfahrung der Verletzlichkeit durch den Moment des Angeschaut-Werdens; Bieler 2017, 49.

268 Die grundsätzliche Verkennung erweist sich auch als bestärkendes Moment in der Rede von Gott: Jede Rede von Gott bleibt Stückwerk und darin Verkennung – dass sie aber nie ein Ganzes abbilden kann, darin liegt auch ihre Freiheit.

269 Angepasst in heutiges Deutsch. Wortlaut der WA: »So thut doch die Gnade so viel, das wir ganz und fur vol gerecht fur Gott gerechnet werden. Denn seine gnade teilet und stuecket sich nicht, wie die gaben thun, sondern nimpt uns gantz und gar auff in die hulde, umb Christus unsers Fursprechers und Mittlers willen, und umb das in uns die Gaben angefangen sind.« Luther 1522, 9.

270 Auf die Anschlussfähigkeit der christlichen Gnadenlehre an Anerkennungstheorien macht Lauster aufmerksam; Lauster 2016, 463.

271 Auch die erste zwischenmenschlich reziproke Anerkennung geschehe, so Honneth, zwar in einer ringenden Form, werde jedoch letztlich freiwillig gegenseitig gegeben. Der Kontext des Ringens ergibt sich dabei aus einer als konflikthaft gedeuteten Auseinandersetzung mit dem Anderssein des Gegenübers. Der Prozess der Anerkennung setze voraus, dass die_der Andere eben als Andere_r mit eigenen Grenzen erlebt werde, erst damit werde die_der Andere zum Subjekt. Hegels Anerkennung sei daher kein intersubjektiver Zustand, sondern ein kommunikativer Spannungsbo gen. Werde liebende Anerkennung nicht frei gegeben, entspreche sie nicht dem Muster, dass das Subjekt sich der Erfüllung der Bedürfnisse sicher sein könne – es binde dann die Erfüllung der Bedürfnisse an die eigene Fähigkeit, diese zu erwirken. Honneth 2016, 170. Honneth spricht vom »Kampf« um die Struktur der Gesellschaft, im vorliegenden Fall um die Strukturen der jeweiligen Gemeinden und Kirchen. Anerkennung ergibt sich nicht frei. Vgl. Honneth 2016, 264–266.

dern eine freie reziproke Zusage.²⁷² Reziprok ist sie, da auch der Mensch »Ja« zu Gottes »Ja« sagen muss.²⁷³

Die wertschätzende Anerkennung der Einzelnen ist zwar äußerst wichtig für die Identitätsbildung und die Ermöglichung von Handlungsräumen innerhalb der Gesellschaft. Fehlt diese Anerkennung aber zeitweise, verlieren sich die Subjekte dennoch nicht völlig, so meine Folgerung aus der Empirie.²⁷⁴ Die Bedrohung der Missachtung auf das eigene Selbstverhältnis unterscheidet sich qualitativ also deutlich, je nachdem ob die Subjekte sich in einer liebenden Gottesbeziehung wissen.²⁷⁵ Indem meine Interviewpartner_innen mittels des Verweises auf Gottes Handeln narrativ Kohärenz in ihrer Lebenserzählung schaffen, ist ihre Stabilität weniger stark durch menschliche Missachtung gefährdet.²⁷⁶ Eine derartige Kohärenzbildung erlaubt auch, fragmentarisch zu bleiben und keine idealisierte Authentizität darstellen zu müssen, dies aufgrund des Wissens um die menschliche Angewiesenheit und damit verbundene Verletzlichkeit.²⁷⁷ Auf der Anerkennungsstruktur der Liebe beruhend können sich die Einzelnen von Gott gesehen wissen und in verletzlichen Momenten darauf besinnen.²⁷⁸ Bieler und Gutmann fassen diese zentrale Erfahrung zusammen:

»Das Glück des Augenblicks gehört zusammen mit der protestantischen Grund erfahrung eigener Begrenztheit als Befreiung von Größenfantasien, vom Zwang einer Selbstverwirklichung durch eigenes Streben und Wollen – zu der Freiheit, die eigene Person in einer Weise zu entfalten, die sich immer schon aufgehoben weiß in einem Grund, den sie nicht selber setzt, aber von dem sie immer vertrauenvoll annehmen kann, dass sie durch diesen Grund wohlwollend gehalten und getragen wird. Die reformatorische Theologie hat diesen Zusammenhang ausformuliert als den in

272 Die Anerkennung im Muster der Liebe zeichnet sich dadurch aus, dass sie das Subjektsein, die Einzigartigkeit sowie die Angewiesenheit des Gegenübers zuerkennt. Reziprok ist die Zusage deshalb, da Glauben als Gottes Wirken und Rechtfertigungsgeschehen, Gottes Ja und das Ja des Menschen zu diesem Geschehen nicht zu trennen sind und zugleich im Menschen stattfinden. Vgl. Luther 1522, 10.

273 Die grundsätzliche Spannung der Reziprozität angesichts des »ganz anderen« Gottes, der nicht zum Grund menschlicher Subjektivität reichen kann, was Fragen zum Subjektsein Gottes aufwirft, haben Bieler und Gutmann mit Fokus auf die homiletische Arbeit betrachtet; Bieler und Gutmann 2008, 112–117.

274 Vgl. Honneth 2016, 278–279.

275 Vgl. Honneth 2016, 214–215.

276 Lauster geht in seinen Ausführungen zu Anerkennung und Rechtfertigung sogar darüber hinaus; er schreibt: »Der Mensch weiß sich von woanders her angenommen, bevor er sich selbst annehmen kann.« Lauster 2016, 467.

277 Zur Kohärenzbildung in Lebenserzählungen und der Möglichkeit, diese fragmentarisch zu gestalten, vgl. Bieler 2014, 24 sowie Bieler 2017, 186. »Die Aufmerksamkeit für das verletzliche Leben verlangt nach Erzählweisen, die der Erfahrung des Fragmentarischen Raum geben. Der Zwang zum widerspruchsfreien und bruchlosen Erzählen wird entsprechend aufgegeben.« Gerade vor dem Hintergrund erlebter Gewalt ist diese Offenheit für Fragmentarität sehr bedeutend.

278 Dies verstehe ich vor allem als ein Entrinnen aus der Erfahrung der schmerzhaften Objektivierung, wie sie in Kap. 5 an mehreren Stellen ausgeführt wurde. Vgl. Bieler 2017, 50.

der Gottesgemeinschaft begründeten Zusammenhang von Freiheit und Rechtfertigung.«²⁷⁹

Vielleicht könnte man sogar davon sprechen, dass manchmal die Selbstbeziehung des Selbstvertrauens kraft der ganz persönlichen Gottesbeziehung transzendent wird. Das Selbstvertrauen kann sozusagen aus zwischenmenschlichen Bezügen zeitweise ausgelagert werden, wodurch Angriffe auf die Person jenes Selbstverhältnis weniger angreifen. Bieler und Gutmann folgend: Im Rechtfertigungsgeschehen könne sich die einzelne Person noch einmal in einem anderen Licht sehen und befreit werden vom »Zwang der Selbstverwirklichung«.²⁸⁰

Sie stellen in ihren Überlegungen zur Predigt im Lichte des Rechtfertigungsgeschehens diese grundsätzliche Unterschiedenheit menschlicher Anerkennung und göttlichen Angesehenwerdens, das über das reine Selbstverhältnis hinausweist, dar:

»Das menschliche Personsein coram Deo konstituiert sich zuallererst nicht durch unsere Leistungen, sondern dadurch, dass wir von Gott angesehen werden.«²⁸¹

Diese Freiheit, die sich aus dem Angesehenwerden speist, zeigt ihre ermächtigende und subversive Kraft sowie ihre Resilienz gerade dort, wo Menschen nicht die Anerkennung bekommen, die nötig wäre, um Selbstachtung und Handlungsmacht erlangen zu können.²⁸² In den Narrationen der Interviews zeigt sie sich konkret dort, wo die Pfarrer_innen einen Weg fanden, in der Verkündigung und im Pfarrberuf zu arbeiten, obwohl Anerkennung im Muster des Rechts und der Solidarität – unter anderem durch Kirchenge setze und Gemeindebeschlüsse – verhindert wurde (Kap. 5.1.1.7 und 5.1.2.3). Dieser Weg war mitunter sehr beschwerlich – die Diskriminierung soll mit dieser Perspektive nicht

279 Bieler und Gutmann 2008, 90.

280 Bieler und Gutmann 2008, 90.

»Die Gewissheitserfahrung, dass das Leben in Gott aufgehoben ist, macht den Menschen frei davon, den Grund seines Daseins und Lebensvollzugs selber legen zu wollen. Der Mensch erfährt das eigene Leben von einer Macht und einem Sinn getragen, über die er nicht verfügt und den er seinem Leben selber nicht beilegen kann – und auch nicht muss.« Bieler und Gutmann 2008, 91.

281 Bieler und Gutmann 2008, 87.

282 Hier kann also ein Denkanstoß für die theologische Arbeit zur Frage nach dem Handeln des Subjekts in festen Strukturen, also auch innerhalb einer Gesellschaft und einer Organisation liegen, die sich auch in den verschiedenen Ausführungen zur Zwei-Reiche-Lehre immer wieder andeuten. Die Frage der Handlungsmöglichkeiten des Subjekts innerhalb des Staates haben Butler und Athanasiou sehr treffend artikuliert: »What needs to be done or undone in order to use the discursive space of the state and other normative apparatuses as spaces for articulating alternative versions of intelligibility? Is there a way that non-normative subjects, lives, and intimate ties could be legally, culturally, and effectively recognized but also lived beyond the normative propriety and exclusionary proprietariness that govern the operations of liberal recognition? [...] This all depends on our ability to function as subjects who can instrumentalize state power without becoming subjugated by it. [...] And to what extent must there be a mode of political agency that is unhinged from state power in order to make critical interventions into its domain? Some believe that gay marriage is precisely such an instrumental use of state power, but the question remains open for me whether the activist effort to claim gay marriage rights is not a way of submitting to regulatory power and seeking to become more fully ordered by its norm.« Butler und Athanasiou 2013, 83.

verharmlost werden –, aber die Betreffenden wurden dabei nie gänzlich handlungsunfähig. Im Gegenteil, sie haben sogar weiterhin einen Anteil zur Veränderung der Kirche beigetragen. Dass sie sich selbst mit Wertschätzung begegnen, legt die Grundlage dafür, in ihrer Verkündigung anderen mit einem »liebenden Blick« zu begegnen.²⁸³

Man könnte auch davon sprechen, dass die Pfarrer_innen die ihnen geschehene Missachtung *queerten*, indem sie mit ihren Selbstdeutungen den Diskriminierenden – sowohl einzelnen Personen als auch den Strukturen – die Macht nahmen; präziser formuliert ermöglicht die erfahrene Befreiung ihnen diese Machtbeschränkung.²⁸⁴ Dieses Trotzen gegenüber Strukturen der Macht wird von den Interviewten m.E. nicht immer bewusst vollzogen, dennoch hat es in seinen Auswirkungen verändernde Kraft. Hier sehe ich die auch körperliche Erfahrung der oben benannten Gewissheitserfahrung am Werk, ohne dass diese immer kognitiv als solche interpretiert und erläutert wird.²⁸⁵ Das Zusammenfallen von Selbsterleben, Agency und Glauben im Rechtfertigungsgeschehen macht sich hier deutlich bemerkbar.²⁸⁶ Ich zitiere noch einmal aus Luthers Vorrede zum Römerbrief:

»Und solche Zuversicht und Erkenntnis göttlicher Gnade macht fröhlich, trotzig und lustig gegen Gott und alle Kreaturen: das macht der Heilige Geist im Glauben. Daher wird der Mensch ohne Zwang willig und voller Lust, jedermann Gutes zu tun, jedermann zu dienen, allerlei zu leiden, Gott zu Liebe und zu Lob, der einem solche Gnade erzeugt hat. Daher ist es unmöglich, Werk und Glauben zu scheiden, ja so unmöglich, wie Brennen und Leuchten vom Feuer nicht geschieden werden kann.«²⁸⁷

Der aktive Umgang mit einem Leben in Strukturen des Zwangs und der Unterdrückung, der Heteronomie, ist ein klassisches Motiv biblischer Befreiungserzählungen.²⁸⁸ Die Gnade Gottes nimmt der Heteronomie, dem Beherrsch-Werden durch äußere Zwänge, die alleinige Macht über die Selbstkonstitution des Subjekts und ermächtigt dadurch Einzelne sowie Gruppen und Kollektive, aus Strukturen auszubrechen und an der eschatologischen Vision aktiv teilzuhaben. Die Zustimmung der Einzelnen zu diesem Gnadengeschehen schreibt jene agentisch in die Gesamterzählung ein. Die strenge

283 Mit Rückgriff auf Levinas und Kuhlmann rörtern Bieler und Gutmann, wie das Hören der Rechtfertigungsbotschaft das eigene Selbstverständnis und darin auch die Begegnung mit der _dem Anderen verändert; Bieler und Gutmann 2008, 104.

284 Zur Abnahme von Macht und dem Queeren von Diskriminierung vgl. Butler 2018, 86. Die vorhergehenden Beobachtungen zur Agency in den Interviewerzählungen zeigen, wie der Prozess der Machtnahme durchaus aktiv-agentisch zu verstehen ist.

285 Vgl. Bieler und Gutmann 2008, 17.

286 Vgl. Lauster 2016, 469.

287 Angepasst in heutiges Deutsch. Wortlaut der WA: »Und solch zuversicht und erkentnis Gottlicher gnaden, macht frolich, trotzig und lustig gegen Gott, und alle Creaturn, wilchs der heylig geyst thut ym glawben, Do her on zwang, willig und lustig wirt yderman guttis zu thun, yderman zu dienen, allerley zu leyden, Gott zu liebe und lob, der yhm solch gnad erzeugt hat, also, das unmuglich ist werck vom glawben scheyden, also unmuglich, als brennen und leuchten vom fewr mag gescheyden werden.« Luther 1522, 10.

288 Allen voran die Exoduserzählung. Zur Heteronomie im paulinischen Werk vgl. Zimmermann 2016.

Dualität von Autonomie und Heteronomie löst sich auf: Zwar gibt es die entmächtigende Erfahrung der Heteronomie, die Herauslösung aus der Machtlosigkeit ist aber nicht das völlig autonom handelnde Subjekt, sondern dasjenige Subjekt, das sich in die Beziehung zu Gott zu begeben vermag.²⁸⁹ Die interviewten Pfarrer_innen betten das Leben in der Heteronomie als ganz alltägliche Kontingenzerfahrung in ihre Narration ein, ohne sich ohnmächtig machen zu lassen, und schildern sich zugleich weiterhin in Beziehung – zu Gott und ihren Mitmenschen. Schlussfolgernd ist es in der Interpretation dieser Erzählungen nötig, Identität fragmentarisch zu verstehen – und mit einem offenen Kohärenzbegriff in der narrativen Konstruktion von Identität zu arbeiten.²⁹⁰ Bieler schreibt im Anschluss an Henning Luther:

»Die Erfahrung des fragmentierten Selbst wird unterbrochen durch den Zuspruch der Rechtfertigung, ohne völlig aufgelöst oder zum Verschwinden gebracht zu werden. Das Rechtfertigungsgeschehen kann so als heilsame Selbstentfremdung oder vielleicht auch heilsame Fragmentierung verstanden werden.«²⁹¹

Wenn sich Rechtfertigung im Glauben ereignet, ist von einer beidseitigen Interaktion auszugehen, was auch in den Interviewerzählungen aufscheint.²⁹² Für die Seelsorge benennt Bieler die Stärke des Bewusstmachens nahbarer Gottesverständnisse und der Vergegenwärtigung der »Affizierbarkeit Gottes«, die sich in den biblischen Erzählungen zeige.²⁹³ Manche Interviewpartner_innen greifen in ihren Schilderungen einer Gotteserfahrung in der Krise auf derartige Gottesbilder zurück. Frau Tohm etwa spricht davon, sich getragen gewusst zu haben. Gott wird nicht mitleidend, aber dennoch mitfühlend dargestellt. Genau darin beweist das genutzte Gottesbild unter Umständen eine Stärke – denn Gott kann auch dort noch tragen, wo die Befragten sich selbst nicht mehr tragen können. Weil sie sich angenommen wissen, können die Befragten die *doxa* Gottes erleben und somit – trotz einer möglicherweise stark beschädigten Selbstachtung und Selbstschätzung – mit weniger Angst leben, sie können in der Folge wieder aktiv handeln und mit Agency auch ihre eigene Geschichte »im Fluss« erzählen.²⁹⁴

289 Vgl. Bieler und Gutmann 2008, 76.

290 Vgl. Bieler 2014, 24. Zum Zusammenhang von Begehrten und notwendig inkohärenten Identitätsverständnissen: Butler 2001 [1997], 140.

291 Bieler 2014, 21.

292 Vgl. Lauster 2016, 468.

293 Vgl. Bieler 2017, 67–89, hier insbesondere 81: »Die anthropomorphe und anthropopathische Gottesrede, die wir in der Hebräischen Bibel entdecken können, sollte nicht einfach historisierend (überholte Gottesbilder) oder psychologisierend (»das sind alles nur Projektionen«) oder um eines vermeintlich rationalen Gottesbegriffs willen ›wegerklärt‹ werden. Vielmehr kann die Rede vom affizierbaren Gott als metaphorische Rede die wirksame, dynamische und auf Gerechtigkeit ausgerichtete Liebe Gottes auf eine Weise zum Ausdruck bringen, dass sie in den Leidenschaften und Verstrickungen menschlichen Lebens wirksam werden kann.«

294 Ich nutze hier den Begriff der *doxa* in Anlehnung an die »Kavodologie« Frettlöhs, um die Vielfalt der Bezüge und Geschlechterbilder sichtbar zu halten. Frettlöh zeigt die Vielfalt der Facetten der *Kavod/Doxa* auf und weist dabei unter anderem auch darauf hin, dass eine geschlechtergerechte Gotteslehre auch gerade von einem unrealistischen Authentizitätsanspruch im Sinne einer vollständigen Kohärenz entlasten kann, da die »Klarheit« erst noch ausstehe; Frettlöh 2006, besonders

Die Möglichkeit, ohne Angst zu leben, führt in der Folge zu einer höheren Sichtbarkeit der marginalisierten Gruppen und Personen oder ihrer Performativität. Auf der Grundlage dieser Sichtbarkeit kann möglicherweise auch jene zuvor nicht gegebene Anerkennung errungen werden.²⁹⁵ Vielleicht lässt sich die körperliche Erfahrung der Rechtfertigung in Beziehung zur Erfahrung von trans Personen setzen, wenn diese zum ersten Mal mit dem von ihnen gewählten Namen angesprochen werden und somit nicht mehr eine Erfahrung der Missachtung machen, sondern eine der Anerkennung. Ich vermute, dass das Eintreten für Anerkennung – also der Kampf um Anerkennung – sich auch aus der Kraft speisen kann, die aus der Erfahrung der Annahme Gottes gewonnen wird und hier auf diese Art heilswirksam wird.

Angeregt durch Butlers Hinweis, dass *Queerness* sich gerade in Form nicht öffentlich in den Blick genommener verkörperter Performativitäten, in Abweichungen von bisher nicht hinterfragten Inszenierungen findet und daher in mitunter unerwarteten Feldern und Handlungen, beobachte ich hier ein in der Gottesbeziehung und im Rechtfertigungsgeschehen verankertes *Queeren* marginalisierter Biografien und in der Folge auch kirchlicher Arbeitsfelder.²⁹⁶ Denn die Freiheit des Subjekts aus der Rechtfertigung wirkt auf die Kirche zurück. So kann eine Pfarrperson, die sich selbst vertraut und

Frettlöh 2006, 148–149. Zur Metaphorik des Fließens bei Karl Barth und Martin Luther ausführlich: Bieler und Gutmann 2008, 71–73, darin: »Menschen, die in lähmende, bedrückende, beängstigende und beherrschende Geschichten verstrickt sind, werden in andere Geschichten verwickelt, die befreites und getröstetes Leben ermöglichen.« Bieler und Gutmann 2008, 72. Zum In-Fluss-Bringen eigener Geschichten siehe auch Bieler 2017, 187.

295 Vgl. Butlers Ausführungen zur freien Wahl der Geschlechterperformance und zum Recht auf diese Freiheit: »Aber unabhängig davon, ob wir unser Geschlecht oder unsere Sexualität nun als gewählt oder gegeben betrachten, hat jeder Mensch das Recht, dieses Geschlecht und diese Sexualität zu beanspruchen. Und es macht einen Unterschied, ob wir diesen Anspruch überhaupt stellen können. Wenn wir von dem Recht Gebrauch machen, als das Geschlecht zu erscheinen, das wir bereits sind, so über wir damit, auch wenn wir keine andere Wahl zu haben meinen, eine gewisse Freiheit aus – wir tun aber auch noch mehr. Wenn man frei von dem Recht Gebrauch macht, zu sein, wer man schon ist, und eine soziale Kategorie zur Beschreibung dieser Daseinsweise beansprucht, dann macht man de facto die Freiheit zum Bestandteil eben jener Sozialkategorie und verändert diskursiv die jeweilige Ontologie. Man kann die Geschlechter, die wir zu sein beanspruchen, und die Sexualitäten, die wir leben, unmöglich von unserem Recht trennen, diese Realitäten öffentlich oder privat – oder in den vielen Schwellen, die dazwischen existieren – frei, das heißt, ohne dass Gewalt droht, zu behaupten.« Butler 2018, 83.

In lesbischen und trans Communitys wird bei diesem Sachverhalt häufig Leslie Feinberg zitiert. So findet sich auf einem Flyer zum Programm 2021 des Spinnboden Lesbenarchivs in Berlin das Zitat: »Menschen aller Geschlechter haben das Recht, Feminität, Maskulinität und deren endlose Variationen zu erkunden, ohne dafür kritisiert oder lächerlich gemacht zu werden.«

296 Butler 2018, 45–46. Die Marginalisierung der Interviewten muss kontextuell und intersektional betrachtet werden: Marginalisiert sind sie in der Kirche, da sie nicht die Mehrheit und Allgemeinheit der Pfarrer_innen ausmachen – es wurde häufig über und nicht mit ihnen gesprochen und geurteilt. Gesamtgesellschaftlich sind sie homo-, transfeindlichen und sexistischen Diskriminierungen ausgesetzt, anderen Diskriminierungen aber seltener. So sind evangelische Pfarrer_innen in Deutschland als meist weiße, christliche Akademiker_innen tendenziell eher nicht marginalisiert, sondern privilegiert; insbesondere Mehrfachdiskriminierungen kommen hier in den Blick. So spielt auch der historische und demografische Kontext eine Rolle, zum Beispiel ist das Pfarramt in der DDR nicht mit dem in Westdeutschland zur gleichen Zeit vergleichbar.

sich daher eine grundlegende Agency zuschreibt, auch widerständig mit kirchlichen Regeln, Ordinarien und Begegnungen – sowie mit gesamtgesellschaftlichen Tendenzen –, die ihre Arbeit behindern, umgehen und derart eine Legitimation außerhalb der Organisation Kirche finden.²⁹⁷ Somit kann sich die Forderung und exemplarisch auch die Zusage der Umkehrung und Veränderung weltlicher Kräfteverhältnisse aus dem zweiten Korintherbrief verwirklichen: »Lass dir an meiner Gnade genügen; denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig«.²⁹⁸ Auch wenn diese Zusage breiter zu verstehen ist als nur im Sinne menschlicher Anerkennungsökonomien, lässt sich darin doch auch der gesellschaftsverändernde Aspekt der Anerkennung sehen.²⁹⁹ Legt man nämlich Honneths ethischen Anspruch zugrunde, dass sich eine Gesellschaft daran messen müsse, wie sie mit den Forderungen nach Anerkennungen durch Marginalisierte umgehe, so ermöglicht sich durch die auf der Gottesbeziehung gründende Agency – weil nämlich die zwischenmenschliche Anerkennung nicht mehr die alleinige Grundlage von Identität und Handlungsmacht bildet – *Nachfolge* als gesellschaftsveränderndes und organisationsveränderndes Potenzial der Rechtfertigung.³⁰⁰ Das gerechtfertigte und frei handelnde Subjekt kann als solches – ob als Pfarrperson oder Laie ist dabei nicht relevant – zu einem widerständigen Moment und Korrektiv innerhalb der Kirche werden.

In den Interviews kann nachvollzogen werden, dass die in kirchlichen Institutionen erlebte Homo-, Trans- und Interfeindlichkeit, die sich gerade in der erwähnten Verunmöglichung von Sichtbarkeit und Sprache auswirkt, nicht mehr das letzte Wort hat – der Macht zwischenmenschlicher Interaktionen zum Trotz.³⁰¹ Jede kontingente Identitätsbeschreibung bekommt *coram Deo* eine Erweiterung der *coram hominibus* ermöglichten Identifizierungen. Das Risiko der Verkenntung wird damit zwar nicht genommen, aber

297 Hermelink 2014a, 202–203.

298 2. Kor. 12,9–10: »Und er hat zu mir gesagt: Lass dir an meiner Gnade genügen; denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig. Darum will ich mich am allerliebsten rühmen meiner Schwachheit, damit die Kraft Christi bei mir wohne. Darum bin ich guten Mutes in Schwachheit, in Misshandlungen, in Nöten, in Verfolgungen und Ängsten um Christi willen; denn wenn ich schwach bin, so bin ich stark.« Zitiert nach Luther 1984 (2006).

299 Emcke 2000, 343.

300 Vgl. Honneth 2016, 310. Emcke schreibt hierzu: »Anerkennungsdiskurse haben jedoch nicht nur die Schutzfunktion für ansonsten ausgelieferte Minderheiten, sie stellen auch eine Form der gesellschaftlichen Selbstverständigung über unsere moralischen und politischen Standards dar. In ihnen manifestiert und korrigiert sich das gesellschaftliche Verständnis von Recht und Unrecht, von normativer und faktischer Gleichheit, aber auch unsere Vorstellung davon, wer wir sind. Wer wir sind, macht sich nicht nur an unserer Herkunft und unseren Praktiken fest, sondern auch am Umgang mit Andersdenkenden, sowohl am Respekt vor anderen kulturellen Überzeugungen und Lebensformen, als auch am Umgang mit den eigenen stereotypen Vorurteilen, mit dem Unrecht der Vergangenheit, auf der die Gegenwart nicht zur Ruhe kommt. Anerkennungsdiskurse sind ein unabgeschlossenes, gesellschaftliches Projekt: Sie verändern nicht nur unser Verhältnis zu Abweichendem und Andersdenkenden, sondern darin auch zur vermeintlichen Norm und zu uns selbst.« Emcke 2000, 342–343.

301 Zur Macht zwischenmenschlicher Interaktionen auf Körper und zur grundsätzlichen Prägung von Körpern in den Umgebungen ihrer Bedingung vgl. Butler 2018, 88.

gemindert – und somit wird Energie freigesetzt, um sich diesem Risiko auszusetzen.³⁰²

An die Stelle der Notwendigkeit, sich durch Leistungen zu beweisen, wie sie unter anderem von Söderblom für lesbische Frauen in der Kirche aufgezeigt wurde, tritt die bedingungslose Annahme Gottes, und dadurch bestärkt können Kämpfe um Anerkennung geführt werden.³⁰³

Als Bewegung ist der Weg von der Anerkennung über die Identifizierung bis hin zur Handlungsfähigkeit – im Pfarramt konkret als Erarbeitung von Gestaltungsfreiraum – immer auch ein Ringen um die Befreiung von struktureller Macht. Dies kann für Pfarrpersonen auch heißen, dass sie Deutungsmöglichkeiten, die aus ihren eigenen Erfahrungen als LGBTIQ* herrühren, zur Sprache bringen und in ihre Verkündigungsarbeit einfließen lassen.³⁰⁴ So sprechen einige Interviewte davon, dass sie mit ihrer Erfahrung, lgbtiq* zu leben, auch ein Charisma, eine besondere Gabe mitbrächten, oder davon, dass sie Räume öffnen würden. Die betreffenden Pfarrpersonen halten Räume dabei nicht um der Selbstverwirklichung willen offen, sondern um Beziehungsgeschehen im Lichte des Evangeliums zu ermöglichen.³⁰⁵ Insofern sie aufgrund ihrer Erfahrungen unerwartete Inszenierungen bieten, reflektieren sie ihr Verhalten und leisten somit einen entscheidenden Anteil der pfarramtlichen Arbeit, nämlich die eigenen Gottesbilder zu überprüfen und bewusst zu halten (Kap. 5.1.1.7).³⁰⁶

Ein wichtiges Narrativ, das mit der verändernden Kraft und der Annahme Gottes arbeitet, ist das des Stolzes, englisch »pride«, das ich hier in einen Zusammenhang mit der in den Interviews erwähnten »Gabe« (»Charisma«) stelle. Wenn die Pfarrpersonen ihre lgbtiq* Identität explizit im Rahmen ihrer pfarramtlichen Tätigkeit als Gabe bezeichnen, beinhaltet dies vielleicht auch Stolz auf und Freude über diese Besonderheit; die Erfahrung, »anders« zu sein, bekommt eine positive Konnotation (Kap. 5.2.3). Der Theologe Andrew Yip beobachtet dieses Narrativ generell bei »lgb« Gläubigen, die ihre Religion und ihre Sexualität bewusst nicht trennen. Im spezifischen Stolz, »derart« von Gott geschaffen zu sein und Gott bei sich zu wissen, liege eine große Stärke für Transformation und Gerechtigkeitssuche. Dabei sei das Ziel nicht einfach die Inklusion von lgbtiq* Personen in religiöse Bereiche, sondern es gehe um die Intersektion von Queerness und Religion. In Bezug auf intersektionale Identitätsverständnisse und Identitätspolitiken schreibt Yip:

302 Wenn Anerkennungen ein Stiftungsmoment – also eine Zuschreibung der Identifizierung – beinhalten, sind sie riskant. Vgl. zum Risiko der Verkennung Bedorf 2010, 154–156. Zu den konkreten und körperlichen Gefährdungen und »Bedingungen des Erscheinens«: Butler 2018, 58.

303 Vgl. zum Topos des Sich-Beweisens durch besonders gutes Handeln Söderblom 2002, 50. Zum Unterschied der Akzeptanz von Handlungen und Identität: Jakobsen und Pellegrini 2004, 76.

304 »Die Seelsorge kann auch der Ort sein, in der biblische Gottesvorstellungen und theologische Konzepte in elementarisierte Form ins Gespräch eingebracht werden, nicht um Menschen auf indoktrinierende Weise zu belehren, sondern um Deutungsräume zu erweitern, in denen das Leben coram Deo verstanden und die befreiende Kraft des Evangeliums zum Ausdruck gebracht werden kann.« Bieler 2017, 73.

305 Bieler und Gutmann 2008, 132.

306 Vgl. Bieler 2017, 88.

»In the case of LGB religious actors, this identity politics is more than a human political strategy for resistance and change. It also has a salient spiritual significance and symbolism because of the belief that God is on their side as a god who delivers people from oppression, in line with the divine vision of justice, inclusivity, and fairness. This belief that God and other significant religious figures (e.g., Jesus and Muhammad) are on their side significantly emboldens their spirit, strengthens their resilience, and expands their individual and collective agency for change.«³⁰⁷

Demnach handelt es sich bei der Gabe, als die das eigene Geschlecht oder die eigene Sexualität verstanden werden kann, sowohl um eine Ressource, die der konkreten Gemeinde dient, als auch – beides im Sinne von 1. Korinther 12, 7-11, der von Gott geschenkten Gnadengaben – um eine Quelle der Kraft und Erkenntnis, die Teil der Arbeit an der christlichen Gesamtvision ist.

Die interviewten lgbtq* Pfarrpersonen bringen eine eigene Grundlage im Glauben mit und häufig eine tiefe Gottesbeziehung. Zusammen mit dem dargestellten Konzept der überschneidenden Anerkennung – also beispielsweise gerade *als* Lesbe christlich zu sein, statt christlich und lesbisch als zwei Anteile zu sehen – benötigt es m.E. eine konsequente Erweiterung des Amtsbegriffs um Verkörperung und körperliche Erfahrungen.³⁰⁸ Vor dem Hintergrund der Verkörperung von Verkündigung erscheint mir die Diskussion um eine deutliche Differenzierung von Person und Amt zwar aufgrund des Schutzes der Person verständlich, aber nur begrenzt anwendbar. Da Begehren und Geschlecht aufgrund der komplexen Anerkennungsdynamiken und deren Auswirkungen auf die Handlungsfähigkeit letztlich signifikante Anteile der Persönlichkeit und der Subjektwahrnehmung sind, sind sie entsprechend nicht von der Verkündigung – als interpersonales und verkörpertes Geschehen – zu trennen.

307 Yip 2015, 136.

308 Ähnliches findet sich in Theologien, die die Fähigkeit bestimmter sinnlicher Wahrnehmungen, wie Sehen oder Hören, mit in die Füllung des Amtsbegriffs nehmen. An einem Beispiel: Eine Person, die sehr gut hört, aber nicht sieht, nimmt die Welt anders wahr als eine, die sieht, aber nur durchschnittlich hört. Als nicht sehende Person ist sie aber in einer auf Sehen orientierten Welt marginalisiert und hat eventuell auch deshalb einen anderen Zugang zu biblischen Geschichten.

