

5. Die Eigenwahrnehmungen der Pfarrpersonen

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

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

5.1 Aushandlungsprozesse von Anerkennung und Sichtbarkeit

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

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

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

5.1.1 Coming-out-Erzählungen – zwischen Sicherheit und Sichtbarkeit

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

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

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

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

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

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

-
- 1 »Auch das Berichten über die eigenen Erfahrungen während des Coming-Out, beispielsweise in einem queeren Freundeskreis oder während eines Interviews, erfüllt mehrere Funktionen. Zum einen dient die Erzählung der Perspektivenfindung und psychischen Verarbeitung eigener Erfahrungen durch die Betroffenen als biografische Bedeutungszuweisungsinstanz, zum anderen werden über die Narrative auch szenenspezifische Sozialisationserfahrungen und Normen an nachfolgende Generationen vermittelt.« Schomers 2018, 179.
 - 2 Die Wiedererzählung von Coming-out-Prozessen fügt sich in bestimmte Narrative des *Queer-Seins* ein; auch im Interview bestätigt sie ein Zugehörigkeitsgefühl sowie möglicherweise auch die Rechtfertigung der eigenen Position als Interviewte. Vgl. zur Verstrickung der Forschenden in die Coming-out-Thematik Woltersdorff 2005, 13–14.
 - 3 Zwei meiner Interviewpartner_innen hatten bereits bei unserem ersten Telefonkontakt das Gefühl, sich mir gegenüber als »nicht richtig« (Wortlaut) schwul oder lesbisch outen zu müssen. Sie begannen dieses Outing beide mit den Worten »Ich muss Ihnen da aber noch etwas sagen« und erklärten mir, dass sie vor ihrer jetzigen Beziehung auch heterosexuelle Beziehungen geführt hätten und unsicher seien, ob sie damit überhaupt ins Sample passten. Als ich ihnen rückmeldete, dass ihre Lebensgeschichte in jedem Fall für meine Forschung interessant sei, schienen sie beruhigt. Erst nach den Vorgesprächen fiel mir auf, dass es sich auch bei diesen Zwischenfällen um Coming-out-Situationen gehandelt hatte. Beide Zwischenfälle beinhalteten, dass die sich Outenden von der ZuhörerIn, mir, Anerkennung bekamen.
 - 4 »Coming-out-Erzählungen deuten nicht nur gelebte Erfahrung, sie bringen sie auch erst im Wechselspiel mit dieser ›großen Erzählung‹ hervor und regulieren damit zugleich den Spielraum zukünftiger Handlungsmöglichkeiten. Diese große Erzählung über die kleinen Coming-out-Erzählungen ist bereits als eigene Coming-out-Erzählung angelegt und lautet ungefähr so: Vor 1969 lebte der Coming-out-Diskurs in versteckter Geheimniskrämerei, dann traute er sich an die Öffentlichkeit und das Coming-out hatte sein Coming-out. Dieser Prozess ist eine fortschrittliche Bewegung von der Lüge zur Wahrheit, unumkehrbar sowie allorts und jederzeit geboten, also universell. Coming-out ist mithin das notwendige Schicksal einer ebenfalls universellen homosexuellen Identitätskategorie.« Woltersdorff 2005, 15. Eine aktuelle qualitativ-quantitative Studie zu den Coming-out-Verläufen Jugendlicher fertigte Krell im Rahmen der Pilotstudie »Lebenssituationen und Diskriminierungserfahrungen von homosexuellen Jugendlichen in Deutschland« an; Krell und Oldemeier 2017. Einen Überblick zu Coming-out-Forschungen im englischsprachigen Bereich gibt Manning 2015. Explizit mit trans Coming-outs beschäftigt sich die Publikation Vanderburg 2014.

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

5.1.1.1 Inneres Coming-out

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

-
- 5 Söderblom 2002, 55. Vgl. zur Nähe von Coming-out-Erzählungen und biblischen Erzählungen Mac kowiak und Marek 2007, 16.
 - 6 Zur Informationssuche im Coming-out vgl. Schomers 2018, 210–213.
 - 7 Coming-out-Prozesse werden gängig in verschiedene Phasen unterteilt, die sich grundlegend in zwei Phasen gliedern lassen: das innere Coming-out, welches ein »individuell unterschiedlich verlaufender Prozess der Entdeckung, anders zu sein als das Umfeld« ist, und das äußere Coming-out, die soziale Äußerung dieser Feststellung oder dieser Lebensrealität; Schomers 2018, 164–165, 178–179. Zu Stufenmodellen: Schomers 2018, 194–198. Vanderburg spricht im Rahmen des »Coming-out process« von »Coming-out to ourselves« und »Coming-out to others«; Vanderburg 2014. Derartige Modelle sind nicht als linear zu verstehen, und ein Coming-out kann selbstverständlich auch gänzlich anders verlaufen. Einteilungen in Phasen stellen somit nur eine grobe Orientierung dar; sie können sich für die analytische Einordnung eignen, sollten aber nicht als manifest betrachtet werden. In der vorliegenden Arbeit werden das innere Coming-out und das Coming-out im Familien- und Freund_innenkreis nur betrachtet, wenn sie für das Pfarramtsverständnis prägend waren. Im Interviewleitfaden wurde die Bewusstwerdung über die eigene Sexualität und/oder das Geschlecht aufgenommen, und im Interview wurde danach gefragt, um möglichen Zusammenhängen und Interferenzen von Bewusstwerdung und Berufswunsch nachzugehen. Es ging dabei um die Fragen, in welchem Zeitraum ihres Lebens die Befragten die Bewusstwerdung verorten, ob sie diese vor oder nach dem Berufswunsch orientieren und welche Zusammenhänge sie gegebenenfalls herstellen (vgl. Kap. 5.1.2).
 - 8 Coming-out-Erzählungen werden mitunter auch in einer ritualisierten Form und religiös aufgeladen thematisiert. Woltersdorff analysiert zum Beispiel ausführlich die Nähe von Coming-out-Erzählungen zu Konversionserzählungen vor dem Hintergrund der jüdisch-christlichen Tradition der Autobiografie; Woltersdorff 2005, 108–113. Schomers argumentiert, dass insbesondere das innere Coming-out in Jugend oder Studium – also während des Eintretens in eine neue Lebensphase

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

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

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

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

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

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

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

11 T1, 19(32)–20(11).

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

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

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

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

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

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

14 T1, 6(26)–7(4).

15 Lange 1982a, 148–149.

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

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

Das innere Coming-out der trans Pfarrpersonen

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

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

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

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

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

17 Vgl. Emcke 2013, 183.

18 T8, 27(18-22).

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

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

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

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

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

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

21 T6, 5(11-17).

22 T6, 18–20.

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

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

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

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

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

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

5.1.1.2 Schweigende Marginalisierung

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

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

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

- 28 Beide berichten, dass sie sich letztlich entschieden haben, das für sie kongruente Geschlecht zu leben und sich als trans, trans Mann, trans Frau oder transsexuell zu bezeichnen. Während der sehr sensiblen Zeit des ersten Ausprobierens und Herausfindens ihres Geschlechts habe Frau Tohm weder ihrer Gemeinde noch ihrer Frau von der Einnahme von Hormonen und ihrer Vermutung, trans zu sein, erzählt. Es scheint, jedenfalls in der rückblickenden Erzählung, als sei sie von großen Ängsten beeinflusst gewesen und habe ihre Transgeschlechtlichkeit deshalb möglichst lange geheim gehalten: »Was war mit dem Thema Trans in dieser Zeit? Das war immer präsent. Aber immer heimlich.« T6, 9(16-17). Schomers spricht im Anschluss an Bourdieus Konzept des Stigmanagements von einem Vorgang des Täuschens, der für trans Personen mitunter lebenswichtig sei, der aber auch häufig misslinge. Schomers 2018, 174–175.
- 29 Vgl. zum Zusammenhang von Scham und Identität im Pfarramt Klessmann 2006, 562. Schomers erwähnt die statistisch signifikante Bedeutung familiär erfahrener Unterstützung oder Ablehnung im Coming-out-Prozess für das weitere Leben. So wirke sich innerfamiliäre Unterstützung nachweisbar signifikant auf die Biografien und Beschäftigungsverhältnisse aus. Schomers 2018, 239.
- 30 T4, 29(26)–30(2).30(4).30(11-15).

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

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

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

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

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

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

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

31 Schomers 2018, 12.

32 T7, 10(7-13).

33 T2, 13(15-17).

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

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

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

5.1.1.2 Das Versteck

Das Versteck, zu Englisch *closet* (wörtlich: Schrank), begegnet als Topos insbesondere in den Interviews mit Pfarrer_innen der Jahrgänge vor 1980.³⁶ Die jüngeren Interviewpartner_innen entschieden sich alle dazu, geoutet zu leben, jedoch verschieden offensiv. So berichtet der Vikar Werner aus der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland von seinen Ängsten, die ihn bisher daran hindern würden, in die Offensive zu gehen:

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

Herr Plein, vor 1980 geboren, berichtet:

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

35 T8, 17(30)–18(13.18–19).

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

37 T7, 23(11–18).

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

Mit ganz ähnlichen Worten äußert sich Frau Meinhardt:

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

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

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

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

39 T5, 41(20-21).

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

Die Beobachtung, dass Pfarrer_innen die Freiheit ihrer Lebensgestaltung bewahren wollen, schildert auch Hildenbrand; Hildenbrand 2016, 94.

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

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

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

5.1.1.4 Gründe für ein Coming-out in der Kirche

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

49. Sedgwick 1990, 9–11.

50. Sedgwick 1990, 70.

51. Sedgwick 1990, 68.

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

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

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

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

52 T7, 2(28)–3(11).

53 T7, 21(22–33).

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

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

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

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

54 T9, 8(11-13).

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

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

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

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

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

5.1.1.5 Performativ-nonverbales Coming-out

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

67 Woltersdorff 2005, 33.

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

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

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

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

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

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

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

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

68 Foucault 1991, 70.

69 Vgl. Sedgwick 1990, 4.

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

71 T1, 10(33-34).

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

B: Also der VORTEIL ist, ich, ich ähm (.) dass ich natürlich, nicht so viel LÜGEN muss. Sondern mich (unv.) ja gefragt hat, ob ich einen Mann habe oder nicht.

I: Jaja gut, genau. Das/ //lacht// kenn //lacht// ich selber, ja.

B: Das wenn ich nicht sagen will //Ja// ((lachend)) ich trotzdem ehrlich sein kann. Aber jedenfalls es ist, natürlich nur 'ne halbe Ehrlichkeit. Und es fühlt sich auch nicht so gut an. (.) [...] Und möglicherweise auch die Angst vor der Zurückweisung dann //mhmm// war größer als ähm, (.) die Anstrengung, es zu verbergen. So schien es mir zunächst. //mhmm// (.) Und (...) ähm (.) und es war ja vor allem ein Nicht-Sagen. (.) ((lacht)) (.) //Ja// (.)Ja. Aber es hat sich eben dann zunehmend als anstrengend angefühlt.⁷²

5.1.1.6 Outing – der Verlust der eigenen Erzählung

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

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

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

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

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

73 T3, 13(1-8).

74 T6, 15(26)–16(28).

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

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

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

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

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

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

75 T2, 4(25).

76 T2, 6(20-26).

77 T2, 7(32-33).

78 T2, 7(4-10).

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

5.1.1.7 Krisenerzählungen – Konstruktion narrativer Agency

Vor dem Hintergrund der Schilderung der Erfahrung des Verlustes von Handlungsmöglichkeiten lässt sich nun sehen, wie in den Interviews Agency – als das Gegenteil von Handlungsunfähigkeit – narrativ hergestellt wird.⁷⁹ Dies geschieht besonders eindrucksvoll dort, wo die Befragten von Krisen erzählen. Ich fahre mit der Auslegung der Erzählung von Herrn Thomas fort, der die Abberufung in seine Erzählung mit einer Deutung versehen einbindet:

Und dann kam also relativ zügig eben das Outing, in dieser Gemeindepfarrstelle. (.) Ähm, Zwangsoouting durch meine Frau/Frau/Exfrau. (.) Ähm (.) Sodass diese Kirchengemeinde DANN innerhalb von drei Tagen Abberufungsbeschluss gefasst hat. (...) Und dabei lag erstmal alles in Trümmern. ((lacht)) Das! //Ja// Das! //Glaub ich. ja.// (.) Ich bin dann sofort beurlaubt worden, wegen dieses Abberufungsbeschlusses, ähm, was im Nachhinein auch, oft erkennt man auch im Nachhinein erst, welchen Sinn es hat. Das ist für mich Gebetserhörnung. //schmunzelt// Den Sinn dessen zu verstehen, den Weg, den Gott mit mir geht. Ähm, ich konnte zum Beispiel während der Beurlaubung meine Dinge alle regeln privat. //mhm// Scheidung und all diese Dinge. Ich hatte keinen Dienst, war ein wunderbarer Sommer. [...] Und hab dann innerhalb von fünf Monaten hier die Krankenhauseelsorgestelle bekommen, die ich jahrelang wollte. //Ja// Ähm, ja und bin dann seit 200(.)6 bin ich jetzt hier Krankenhauspfarrer. (.) und da kann man sagen, angekommen.⁸⁰

Hier endet auch seine Erzählung auf meine Eingangsfrage. Herr Thomas bettet den emotionalen Schock des »Zwangsooutings« und der Abberufung erzählerisch kohärent in seine Lebensgeschichte ein. Anstatt passives Opfer der Geschehnisse zu bleiben, macht er sich durch diese Deutung wieder zum Akteur: Er habe alle Dinge regeln und sich auf eine neue Stelle bewerben können. Auch Gott taucht in der erzählten Geschichte als Akteur_in auf; Gottes Handeln steht dabei nicht isoliert, sondern wird in Beziehung zum eigenen Handeln gesetzt.⁸¹

Die Geschehnisse deutend, spricht Herr Thomas hier von »Sinn« und von einem »wunderbare[n] Sommer«. Letzteres klingt zwar angesichts der später im Interview auftauchenden Erzählung, dass er massive Angst gehabt habe, das Sorgerecht für seinen

79 Zum Begriff und Konzept Agency vgl. Kap. 6.2.3.

80 T2, 4(24)–5(2).

81 Vgl. Kap. 5.1.1.7, 6.2.3.4, 6.3.

Sohn zu verlieren, rückblickend stark positiv eingefärbt.⁸² Dennoch dürfte der Ausdruck des »Sinns« nicht willkürlich an dieser Stelle auftauchen: Vielleicht hat der Bruch dazu geführt, dass er sich mit seinen Wünschen auseinandersetzte und sich für seine Bedürfnisse, die ihm vorher unerreichbar erschienen, wie schwul zu leben, Vater zu sein und das Gemeindefarramt zu verlassen, einsetzen konnte. Mit der positiven Erzählung, dass er »alle Dinge regeln« konnte – die er ohne das Zwangsouting und die Scheidung nicht hätte regeln müssen –, beschreibt er die Krise als eine Notwendigkeit. Die religiöse Rahmung bietet ihm in der als gewaltvoll geschilderten Abberufungssituation eine kraftvolle Lösung, diese Erfahrungen nicht seine Berufswahl und -ausübung überschatten zu lassen. Im folgenden Abschnitt ist diese Deutung des Bruchs nachvollziehbar:

Ähm (.) aber aus den TRÜMMERN heraus (.) ist ja genau das gewachsen, was ich WOLLTE. // Mhm// (.) Und DAS ist für mich echt so, so'n, so ein persönliches GLAUBENSwunder auch. Dass AUS den Trümmern heraus was wächst, was (.) sonst nie gewachsen wäre. //Mhm// Wenn ich diesen Weg nicht gegangen wäre. Insofern bin ich meiner Exfrau fast DANKBAR, weil, ähm, so ein schnelles Outing hätte ich alleine gar nicht hingekriegt. Ich musste gar nichts mehr machen. //schmunzelt// ((lacht)) DAS! [...] Schritt für Schritt mich outen müssen. Ich musste NIEMANDEM mehr was sagen. (.) Es war BUMS, 'ne Explosion, jeder wusste es, (.) und so war das ganz EINFACH. //schmunzelt// Ich weiß, so denkt man nicht, wenn man drin steckt, ((lachend)) aber, im NACHHINEIN.⁸³

Herr Thomas schildert die von ihm wahrgenommenen Konsequenzen einer massiven Außeneinwirkung; die Metaphorik kommt aus dem Bereich des Disruptiven, der Explosion. Aus den »Trümmern« heraus wachse aber schließlich etwas, sogar etwas Neues, was »sonst nie gewachsen wäre«, womit er hier sprachlich religiöse Muster aufgreift.⁸⁴

Der empfundene Kontrollverlust spiegelt sich auch in der Schilderung, dass ein Oberkirchenrat die Massivität der Missachtung verstanden habe, was er positiv in Erinnerung behielt:

Also da fiel zum Beispiel so ein Satz, äh, vom Oberkirchenrat (zwei die mir? unv.) wirklich wichtig waren »Ich verstehe, dass Sie um Ihre Würde kämpfen.« war das eine //Mhm// und das andere war »Wenn ich mir Ihren Fall angucke, müssen wir gucken, wie Presbyterien mit Synodenbeschlüssen umgehen.« Das war das Andere. Ähm, dass das fand i/ war 'ne gute Erfahrung.⁸⁵

82 »und der Knackpunkt bei uns war immer mein SOHN (.) sie hat mir, mir dann einen Zettel hingelegt und hat gesagt, sie möchte von mir unterschrieben haben, (.) dass bei einer Trennung, äh, [Name] heißt der, »nie bei dir leben wird. (.) und das hab ich nicht gemacht //Mhm// und darauf hat sie gesagt, dann mach ich dich beruflich fertig.« T2, 6(16-19).

83 T2, 8(19-28).

84 Insbesondere die Schilderungen der Wiederaufrichtung Jerusalems bei Jesaja kommt mir durch die Wortwahl »aus den Trümmern heraus was wächst« in den Sinn (unter anderem Jes 43,19; 61,4), aber auch Bilder aus der Offenbarung (Offb 21). Jenseits biblischer Texte erinnert mich die Darstellung an den »Engel der Geschichte« von Walter Benjamin: »Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst.« Benjamin 2011, 961.

85 T2, 6(35)–7(4).

Vor dem Hintergrund, dass sich Pfarrer Thomas der Möglichkeit beraubt sah, seine Perspektive selbst darzustellen, möchte ich die damit zusammenhängenden Fragen nach Deutungshoheit und Identifizierung in den Blick nehmen. Die Unmöglichkeit, selber Position zu beziehen, führte dazu, dass sich Herr Thomas seiner Erzählung nach in einer Situation wiedergefunden habe, in der andere über ihn und nicht mit ihm sprachen, was Folgen für seine Identifizierung mit sich brachte; die drastische Metaphorik der Explosion sowie die stete Erzählung im Passiv lassen, wie bereits erwähnt, vermuten, dass er dies als massiven Kontrollverlust empfand.⁸⁶ Ein solcher Verlust der eigenen Deutungshoheit äußert sich besonders schmerzhaft in unfreiwilligen Outings.⁸⁷

Indem Herr Thomas nun aber diese Erfahrung in eine religiöse Erzählung und in ihm bekannte religiöse Deutungsmuster – »persönliches Glaubenswunder« – einbettet, kann er verhindern, das Erlebte ausschließlich als Bruch wahrzunehmen. Diese Art der narrativen Kohärenzherstellung ermöglicht es ihm, sich weiterhin als Subjekt wahrzunehmen und letztlich in der Konsequenz daraus auch seinen Pfarrberuf weiterhin mit Freude auszuüben. Die Kohärenzherstellung beschreibt dabei einen weiten Spannungsbogen: Bereits zu Beginn des Interviews führt Herr Thomas in Bezug auf sein Vikariat und seine erste Gemeindestelle aus, dass er sich im Gemeindepfarramt immer unwohl gefühlt habe. Die Abberufung aus der Gemeindestelle, die anschließende Beurlaubung und schließlich die Krankenhauseelsorge werden vor diesem Hintergrund zu einer positiven Wendung. Die schmerzhaften Erfahrungen in der Gemeindestelle hingegen prägen zwar die Erzählung des Interviewten, sie leiten aber nicht die gesamte autobiografische Narration an. Auch haben die negativen Erfahrungen offenbar nicht zu einem Bruch mit seinem Glauben geführt; er bettet diesen wie im obigen Ausschnitt in seine Schilderung ein.

Die ambivalente, zugleich positive wie negative Darstellung von Krisen im Zusammenhang unfreiwilliger Outings und Abberufungen ist auch in anderen Interviews zu finden.⁸⁸ Mit Worten wie »Befreiung« und »Erlösung« wird ihnen eine entlastende Funktion zugeschrieben und werden die Erfahrungen in die eigene Biografie narrativ eingebettet.⁸⁹

86 Butler beschreibt dieses Phänomen der Verkennung: »An dieser Stelle möchte ich behaupten, daß eine diskursive Produktion von bzw. ein Sprechen oder Schreiben über Homosexualität und deren institutionelle Anerkennung nicht mit dem Begehren gleichzusetzen ist, von dem gesprochen wird. Zwar konstituiert der diskursive Apparat der Homosexualität deren gesellschaftliche Wirklichkeit, aber nicht im umfassenden Sinne. Die öffentliche Erklärung, das Coming out, ist sicher eine Art Handlung, ohne daß diese den Referenten, auf den sie sich zurückbezieht, vollständig konstituiert. Die Erklärung verwandelt Homosexualität in Diskurs, aber sie macht den Diskurs nicht referentiell.« Butler 2006, 192.197-198.

87 Zu schmerzhaften Objektivierungen schreibt Woltersdorff: »Die freiwillige Selbstbezeichnung setzt eine Diskursmaschine in Gang, über die der Coming-outler nicht mehr verfügt. Sie legitimiert eine voyeuristische Schaulust, die seine autobiografischen und pornografischen Erzählungen befriedigen sollen. Allgemeiner gesagt zwingt das Coming-out seine Protagonisten dazu, Wahrheiten über sich selbst zu produzieren, indem Widersprüche zur Norm problematisiert und dem Individuum als Identität aufgebudet werden. Diese Identität wird narrativ hergestellt und entfaltet. Sie hat einen fest vorgegebenen Rahmen, [...]« Woltersdorff 2005, 35.

88 So in T2, T3, T6, T8, T9, T11.

89 T2, 18(7); T11, 21(24-25); T8, 31(29-30). T6, 14(32).

Selbst wenn ein Outing durch Andere nicht aus drohenden, sondern aus wohlwollenden Motiven erfolgt, kann dies Ängste verursachen, wie eine Erzählung von Pfarrer Stake zeigt. Eine ältere Frau aus seiner Vikariatsgemeinde habe ihrem Kirchenchor erzählt, dass er früher eine »Frau gewesen sei«. Zwar interpretiert der Interviewte diesen Vorfall so, dass die Betreffende diesen Inhalt als Stärke und als, im positiven Sinne, etwas Besonderes an ihrem Pastor wahrgenommen habe; trotzdem schildert er, dass das Outing und darin auch die Fremdbezeichnung als »Frau« im ersten Moment in ihm Ängste ausgelöst habe, unter anderem da er nicht vorhersehen konnte, wie die Gemeinde reagieren würde. Letztlich habe die Gemeinde positiv reagiert; da es sich aber um ein Machtwissen über seine Person handelt, schildert er die Situation als unangenehm.⁹⁰ Abschließend fügt er jedoch deutend an:

Also das war dann überhaupt kein Moment mehr, wo es hätte schwierig werden können. Im Gegenteil, sie hat mir da nochmal viele Türen geöffnet, dass es so das letzte //Ah// halbe Jahr über, nochmal intensiver wurde //mhm// so.⁹¹

Ähnlich wie Herr Thomas deutet hier auch Herr Stake das Outing im Nachhinein als eine Art glücklicher Fügung, die ein positives Ergebnis einläutet.

Ebenfalls eine nachträgliche Deutung findet sich in der Erzählung von Pfarrerin Schröder. Sie erzählt, wie sie vor der Entscheidung über die Verlängerung ihrer damaligen Stelle in einem Gottesdienst von einem Gemeindevorstands-Mitglied geoutet worden sei.

Und da hat der, NE, NICHT in dem Gottesdienst der Installation, sondern später im Erntedankgottesdienst, hat dieser Kirchvorsteher, der damit eben einfach, heute versteh ich das besser, der konnte damit nicht umgehen und auch mit dem, nicht nur für sich SELBST, sondern er hatte das Gefühl, das ist für die GEMEINDE schlecht //mhm// das von seinem Verständnis her //mhm// ähm, (.) also (.) ist so ein bisschen krude (.) so mit der LEITER der Gemeinde so ist diese, diese Vorstellung und die sagen wirklich LEITER. Deswegen ist männliche Form. Der in SÜNDE lebt, dann kontaminiert das praktisch die Kirchengemeinde //mhm// und also macht sie KAPUTT. So (.) Und das hat der also mir, äh, im persönlichem Gespräch versucht nahe zu bringen und ähm, dann hat der da im Gottesdienst 'ne Erklärung verlesen, dass er (.) ähm (.) also sein Amt, Mandat niederlegt als Kirchvorsteher, aber eben auch erklärt WARUM. Und da von Sodom und Gomorrha und von Todsünde die Rede //atmet durch// (.) und damit wars dann öffentlich //Ja// er hat mir im Grunde (.) 'nen GEFALLEN getan, weil nämlich ich vielleicht nie das geschafft hätte, zu den Kirchvorstehern zu sagen, »und jetzt können Sie drüber reden«. Oder vielleicht HÄTTE ich's geschafft, ich weiß es nicht. //Ja// (.) Aber so war es natürlich ((lachend)) Stadtgespräch danach. Das war ein schrecklicher Gottesdienst. (.) Ähm. Das war auch so, das war ja eben Familiengottesdienst. //mhm// Erntedank ist ja (unv.) Familiengottesdienst. Es waren auch viele Kinder da, die gar nicht verstanden haben, worum

Coming-out-Erzählungen wohne auch grundsätzlich inne, Erfolgsgeschichten darstellen zu müssen, wenn das Individuum sich nicht selbst diskreditieren wolle, so Woltersdorff 2005, 10.

90 Ähnliche Situationen erzählen trans Personen sehr häufig, da unfreiwillige Outings oft in Beisätzen wie »Ich kannte sie ja noch unter dem Namen ...« geschehen. Das Preisgeben des Geburtsnamens von trans Personen wird auch als *deadnaming* bezeichnet. Vgl. Teschmer und Well 2018, 55.

91 T8, 13(24-26).

das ging. Die nur gemerkt haben, hier ist eine unheimliche Spannung im Raum. //Ja// (.) Also nachdem er das gesagt hatte, da haben dann Leute REINGERUFEN, haben dann gerufen, irgendwie »Wer ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein.« Dann stand jemand anderes auf. »Und sündige hinfort nicht mehr.« ((lacht)) (.) ((lacht)) Und so, das, das war 'ne Atmosphäre //Ja// die für 'nen Gottesdienst VÖLLIG ungewöhnlich ist. //Ja// Und ähm, und das hat viele AUFGEBRACHT gegen ihn. //mhm// Erstens, dass er das so öffentlich gemacht hat //Ah// Und zweitens, dass er, also dass, in diesem Familiengottesdienst gemacht hat und seine EIGENEN Kinder nicht mitgebracht hat. (.) Und das hat mir GEHOLFEN. //mhm// Also dass er das, also dass er, ((lachend)) viele die ART und WEISE negativ fanden //mhm// (...) Und dass es dann eben einfach raus war. Das war sehr erleichternd. //Ja//⁹²

Frau Schröder schildert, wie die Gemeinde sich hinter sie gestellt habe, es Zwischenrufe im Gottesdienst gegeben habe und die Situation letztlich zu ihren Gunsten ausgelegt wurde. Dennoch schildert auch sie die Tatsache, dass sie ihr öffentliches Coming-out nicht selber steuern konnte, als ambivalent. Auf der einen Seite benennt sie den Gottesdienst als »schrecklich« und dass sie zum »Stadtgespräch« geworden sei; auch sie hatte offenbar das Gefühl, es werde über sie und nicht mit ihr gesprochen. Auf der anderen Seite hebt sie positiv hervor, dass sie sich in der Folge nicht mehr jeweils einzeln outen musste, und betont den anerkennenden Zuspruch der Gemeinde. In ihrer Erzählung deutet sie die Erlebnisse letztlich als befreiend. Auf diese Weise stellt auch sie durch ihre Narration wieder Subjektivität und Handlungsfähigkeit her.

Die Gottesbeziehung

Die in den Interviews thematisierten Krisen stehen alle im Zusammenhang mit einem lesbisch-schwulen und/oder trans Coming-out sowie zum Teil im Zusammenhang mit einem unfreiwilligen Outing.⁹³ Die Krisen wurden durch die Interviewten wie oben dargestellt oft nachträglich gedeutet und mit Sinn versehen; dies geschah mitunter mittels Rückgriffen auf religiöse Narrative.

Die Rolle des persönlichen Glaubens führe ich noch einmal anhand der Erzählungen des trans Coming-outs aus. Hier zeigt sich ein anerkennendes und positives Gottesbild, welches den Interviewten Kraft gegeben und geholfen habe, sich selbst anzuerkennen.⁹⁴ Die Interviewten schildern, dass sie sich von Gott in ihrem individuellen Sein angenommen fühlten. So berichtet Herr Stake davon, wie er während seiner körperlichen Transition, die mit medizinischen Herausforderungen verbunden war, seinen Glauben als wichtige Kraftquelle identifizierte:

Und, also das war/ waren so Semester, wo ich mich im Nachhinein auch frage, wie ging das eigentlich? ABER ich muss sagen, so dieser GLAUBE daran, du kriegst das hin. Und und Gott trägt das hier auch gerade alles MIT, so. Hat das möglich gemacht, dass ich da irgendwie Kräfte

92 T9, 9(2-26).

93 Das heißt natürlich nicht, dass alle Krisen der Befragten mit ihrer lgbtq* Verortung in Zusammenhang stehen, sondern nur, dass der Fokus der Erzählung im Interview darauf lag.

94 Vgl. Beardsley und O'Brien 2016 zu weiteren Glaubenserzählungen und Gottesbildern von trans Christ_innen.

hatte, ((lachend)) von denen ich mich heute frage, wo sind die her gekommen so? (.) //Ja// Aber es hat dann alles so funktioniert.⁹⁵

Dass der Weg, sich selbst anzunehmen, sich von Gott angenommen zu wissen und auf die Annahme durch Kirche, Gemeinde, Freund_innen und Familie zu vertrauen, aber auch mit vielen Zweifeln verbunden war, geht aus folgender Schilderung Herrn Stakes hervor:

Genau! Also daher kam so dieses GEFÜHL, das ist total heikel //mhm// und schwierig. Und, und dann war das letztlich, ja, eben, so eine Parallelentwicklung von innerem Ringen und Suchen, ähm, was ist das für ein Gott, der das zulässt? Was ist das auch für eine BESCHEUERTE Kirche, //mhm// für die ich eigentlich arbeiten will und die ich eigentlich cool finde. Also, da KAM auch so diese Frage nach Institution nochmal sehr auf. //Ja// So. Wo ich so merkte, okay, also ich muss KRASS differenzieren, zwischen Glaube und Institution und dann wiederum einzelnen Menschen, die für die Institution arbeiten. [...] Und, (.) und das ging eben einher mit dieser Frage, was, was bist DU für ein ((laut)) GOTT? Ja? ((lacht)) Der, der jetzt irgendwie, diese, diese super schräge Situation provoziert hat, in der ich //mhm// jetzt stehe. Und DANN gab es eben so nach und nach immer mehr so diese Auflösung der Situation. Die aber tatsächlich auch, ähm, diese Anstöße von außen brauchte. Also so dieses »Okay« von [Frau in kirchenleitender Position der Landeskirche] zum Beispiel. //mhm// »Geh den Weg weiter. Wir werden ZUsehen, dass wir irgendwie eine Zukunft für dich finden.« So, ne? Also (.) ähm, das hat dann auch vieles andere gelöst und geklärt. (.) Wo, wo ich dann eben so für MICH so die Lebensdeutung sozusagen gefunden habe, ähm, das (.) ähm (.) dass das auch (.) ein göttliches motiviertes Okay von ihr war. //mhm// so. Ne? Also dass sie in dem Moment sozusagen wiedergegeben hat, was was sozusagen Gottes Lösung für mich war. Oder so. (...) Genau. Also das (.) würde ich dann (.) schon irgendwie als i/i/ in sich sehr stimmig und verflochten und und sinngebend irgendwie deuten und sehen so. (.) Ähm (.) Aber, genau. (.) Also das (.) hat hat ganz viel so Reflexionsarbeit gebraucht. Ne? //mhm// (.) //Ja// Und da ist viel diese, diese immer wieder sich, oder ganz viel diese sich immer wieder KLÄRENDE Sortierungsmomente //Ja// ne? Wo ich irgendwie sagen musste, okay, das ist jetzt eine Aussage von DEM und das ist nicht verbindlich für DAS. Und, mein Glaube wiederum sagt jetzt DA, und das hat jetzt aber die INSTITUTION, beziehungsweise, Frau [Name] gesagt, die dafür steht //mhm// und so und das sagen KANN und so. Also ich musste immer unheimlich gucken, woran halte ich mich. Und wo stehe ich aber auch selbst. Und was heißt das wiederum für meinen, für meinen GLAUBEN? //Ja// Und meine Gottesbeziehung? So. Also da spielte (.) da war ganz viel los in der Zeit einfach. //Ja// Da spielte unheimlich viel zusammen, so ne?⁹⁶

Neben die ohnehin schon als anstrengend und verwirrend geschilderte Reflexion seiner eigenen Geschlechtsidentität und seines Begehrens trat für ihn die Frage, inwiefern er seine Transidentität und sein Schwulsein in der Institution Kirche leben könne. Pfarrer Stake fragte sich nicht nur »was bedeutet das für meine Beziehung, mein Leben, meine Familie, dass ich ein trans Mann bin?«, sondern auch »was heißt das wiederum für meinen, für meinen GLAUBEN? Und meine Gottesbeziehung?«; damit verbunden differenziert er wiederum zwischen seinem eigenen Glauben und seiner Position in der Insti-

95 T8, 12(18-22).

96 T8, 24(14)–25(8).

tution Kirche. Ähnlich wie das Coming-out und die Transition schildert Herr Stake seine Gottesbeziehung als Prozess ebenso wie als Ressource. Die Zusage der Kirchenleitung – Symbol für die Unterstützung durch die Institution –, den Weg mit ihm gemeinsam zu gestalten und zu ermöglichen, interpretiert er zusätzlich zum Rückhalt in der Kirche als Zusage Gottes, dass dieser Weg die »Lösung« für ihn sei. Ebenso wie in der Erzählung von Frau Tohm begegnet hier im Zusammenhang mit der Transition und Coming-out der religiöse Begriff »Erlösung«. ⁹⁷

Ich folgere, die Pfarrer_innen deuten die erfahrene Krise mitunter als einen Weg mit Gott und können somit die Krise in ihre Gesamterzählung des Weges in den Pfarrberuf einbetten, die auch spirituelle Anteile enthält: Die Krise markiert keinen Bruch mit dem Pfarrberuf, sondern ist eine Erweiterung des eigenen Erlebens mit Gott, des eigenen Glaubens und der eigenen Frömmigkeit; statt eines Bruchs auf religiöser Ebene, der ebenfalls denkbar wäre, kommt eine Glaubens- und Gotteserzählung hinzu und die Erzählungen werden mit Begriffen wie »befreiend« und »erlösend« verbunden. ⁹⁸ Die Erzählung des eigenen Lebens gemeinsam mit Gott ermöglicht den Interviewten, eine kohärente Geschichte zu erzählen, in der die Krise eine Erweiterung bedeutet, teilweise sogar das Potenzial des Erfahrungswissens und der Wissensanreicherung beinhaltet – anstelle einer Katastrophenschilderung, an der die Einzelnen zugrunde gehen. Auch wenn dabei zum Teil eine rückblickende positivernde Glättung geschehen mag, bleiben die Erzählungen doch auch in ihrer Ambivalenz stehen und halten diese aus.

Auch Herr Müller berichtet, dass sein Glaube konstant da war, als er in einer Auseinandersetzung mit Gott gewesen sei:

ich hatte dort Orgel gespielt und bin dann nachts in die Kirche gegangen und hab gesagt, »Gott, du bist ein Arschloch.« //schmunzelt// Und hab mich auf den, also ich bin dann auf den Boden der Kirche zusammengebrochen und hab geweint. //mhm// Stundenlang. So kam mir das vor. Es war vielleicht 'ne halbe Stunde. //Naja gut, aber// //mhm// So und wirklich geweint, ach Gott, du bist ein Arschloch. Und du hältst das jetzt aus, dass ich das zu dir sage. //mhm// Aber wenn du mich jetzt hier herein gebracht hast, dann hol mich auch wieder raus. Also dieser // Ja// Dieser Gottesglaube war schon DA. ⁹⁹

Dies widerspricht dem Befund Zeindlers, dass Pfarrpersonen Lebenskrisen meist auch »als spirituelle Krisen« erlebten. ¹⁰⁰ Stattdessen scheint es hier eher, dass die Coming-out-Krisen die Gottesbeziehung intensivieren oder dass die Krisen aufgrund einer bereits soliden Gottesbeziehung aushaltbar bleiben und die Gottesbeziehung zur Ressource in der Krise wird. Insgesamt findet sich in den Interviews ein begleitendes und annehmendes Gottesbild, das zum Teil im Kontrast zur erfahrenen Ablehnung steht (Kap. 6.3). Die Erzählung eines anerkennenden und sehenden Gottes kontrastiert auf der Wortebene mit jener des sich stets notwendig wiederholenden Coming-outs, in der sich kämpf-

97 T8, 31(30). Frau Tohm spricht im Zusammenhang mit der Einnahme von Hormonen im Rahmen ihrer Transition von »Befreiung«. T6,14(32).

98 T2, 18(7); T11, 21(24–25); T8, 31(29–30). T6, 14(32).

99 T12, 8(34)–9(5).

100 Zeindler 2016, 80–81.

ferische Begriffe und ein Vokabular der Ablehnung – sowie der Antizipation der Ablehnung – häufen.

Die Auswirkungen des Gottesbildes auf das Pfarrbild

Anschließend an die Beobachtung, dass die erlebten Lebenskrisen nicht als Glaubenskrisen dargestellt werden und ein annehmendes Gottesbild den Befragten offenbar dazu verhilft, sich wieder als Subjekt ihrer Geschichte wahrzunehmen und derart Handlungsfähigkeit zu erlangen, ist es nicht verwunderlich, dass sich dieses Gottesbild auch mit ihrem Pfarrberuf verbindet. Dies zeigt sich in der oben zitierten Erzählung von Herrn Stake, aber auch in der Erzählung von Frau Schröder, die Folgendes über das Segnen erklärt:

Und auch wenn ich ((lächelnd)) den Segen spreche, ((atmet schmunzelnd aus)) das hab ich erst in den letzten Jahren so richtig verstanden, dass der Aaronitische Segen (.) äh, (.) ja im Grunde genommen was, was von den Formulierungen in sich birgt, was so ähnlich ist wie, liebevoll angeschaut werden, von der Mutter ((lacht)) das Leuchten in den Augen der Mutter sagen da ja wohl die Psychologen //mhm// also das gibt dem Kind das Gefühl, »ich bin in Ordnung. Und werde geliebt. Und ich darf sein.« oder wie auch immer. Und ähm, dass ich sozusagen von so was spreche ((lacht)) das macht mir zum einen Freude, weil ich selber (.) jemand bin, die sich danach sehnt. So angesehen werden. Und dass ich das vermitteln kann. Ja, und das, ich stell mich da selber ja auch letztlich auch mit mit rein.¹⁰¹

Mit Worten wie »liebevoll angeschaut werden« bewegt sich Frau Schröder im üblichen Verständnis der Bedeutung des Segenszuspruchs; zugleich lässt ihre Formulierung zu, Aspekte des Sein-Dürfens und Geliebt-Werdens in Bezug auf ihre eigene Lebensgeschichte und ihr Lesbischsein zu hören.¹⁰² Zu Beginn des Interviews schildert Johanna Schröder, dass sie das Gefühl gehabt habe, als Christin in der DDR »nicht in Ordnung« zu sein und, daran anschließend, als Lesbe nicht einfach sein zu dürfen – auch dies eine Erzählung von Missachtung.¹⁰³ Sie möchte nun ein gegenteiliges Gefühl von bedingungsloser Liebe durch Gott vermitteln, welches sie selbst auch als Jugendliche in der Kirche erlebt habe.¹⁰⁴ Die Weitergabe eines solchen akzeptierenden Gottesbildes trage sie in die verschiedenen Bereiche ihres Amtes, sie erwähnt im Interview Seelsorge, Liturgie und Predigt. Nahezu wortgleich beschreibt auch Frau Meinhardt, dass sie insbesondere Jugendlichen das Gefühl vermitteln wolle, sie seien »ok«, so wie sie seien. Beide Frauen vermuten aus ihrer eigenen Erfahrung heraus, dass auch andere in der Gemeinde mit sich selbst hadern und sich nach Anerkennung sehnen, und möchten

101 T9, 26(9-17).

102 Vgl. Klessmann, der Pfarrer_innen – ebenfalls am Beispiel des Aaronitischen Segens – als Übertragungsfiguren schildert: Klessmann 2006, 568.

103 T9, 2(25-27). 3(7-35).

104 Das Bild des Getragenseins verwendet Frau Schröder auch im Zusammenhang mit ihrer Partnerin, die sie, insbesondere bei Konflikten mit der Landeskirche, trage. Wenn ihre Beziehung und ihre Liebe von außen nur als Freundinnenschaft oder nur als Sexualität wahrgenommen werde, also differierend zu ihrer eigenen Sicht, fühle sie sich in diesem Aspekt ihrer Beziehung, der gegenseitigen liebenden Fürsorge, nicht gesehen. T9, 21(1-22).

mit ihrer Tätigkeit diese offenbar vermitteln. Die Erfahrungen mit Gott werden als Erzählungen von Geborgenheit und Akzeptanz dargestellt, die sich im Pfarrbild niederschlagen. Vor dem Hintergrund dessen, dass insbesondere die Gottesbilder als stützend in Krisen erlebt wurden und Handlungsfähigkeit ermöglichten, lässt sich hier auch ein Wunsch nach Ermutigung und Ermächtigung anderer vermuten (Kap. 5.2.2.2, 6.2.1.4, 6.3, 7.1). Dieser Befund ist natürlich nur unter dem Punkt zu betrachten, dass keine Berufsaussteiger_innen befragt wurden, was vermutlich ein anderes Ergebnis zur Folge hätte.

Ich halte fest: Alle Befragten griffen in ihren Erzählungen auf das Genre »Coming-out-Erzählung« zur Gliederung ihrer Biografie zurück. Darüber hinaus ermöglicht ihnen das Coming-out die Herausbildung einer eigenen Rolle als lgbtq* Pfarrperson und die Nutzung darin liegender Stärken, was zu einem Wunsch nach Sichtbarkeit als lgbtq* Pfarrperson führt. Die Befragten berichten von einem gezielten Informationsmanagement sowie Erfahrungen der Unsichtbarmachung. Von außen erfolgte unfreiwillige Outings werden als massive Krisen erlebt; zugleich zeigt sich in den Narrativen – ebenso wie bei den Krisenschilderungen im Zusammenhang mit einer Transition – ein hohes Maß an Agency, das mit konkreten Glaubenserfahrungen und Gottesbildern verknüpft wird.

5.1.2 Berufsmotivationen und Berufungserzählungen

Die erzählgenerierende Eingangsfrage nach dem Weg in den Pfarrberuf evozierte bei allen Interviewten ein Sprechen über die Motivationen für den Beruf. Dabei lassen sich trotz aller Individualität der Berufsbiografien Muster herausarbeiten, die zeigen, wie sich die verschiedenen Motivationen auf die Strategien beim Coming-out, beim Umgang mit Kirche und Gemeinde sowie auf die Selbstwahrnehmung auswirken.¹⁰⁵

Die Erzählungen lassen sich pointiert zwei Gruppen zuordnen. Die Mehrheit der Befragten schildert den Weg ins Pfarramt vorrangig als einen kontinuierlichen, von inhaltlichem Interesse an Studium und Beruf getriebenen Prozess, diese nenne ich *Interessenserzählungen* (Kap. 5.1.2.1). Die andere Gruppe umfasst diejenigen, die von einer göttlichen Beauftragung berichten, diese nenne ich *Berufungserzählungen* (Kap. 5.1.2.2).¹⁰⁶ Nur Herr Zechau erzählt von einem isolierten Berufungsmoment, die anderen sprechen von einer kontinuierlich wachsenden Gewissheit der göttlichen Beeinflussung, ohne ein punktuellles Berufungserlebnis zu schildern.¹⁰⁷

105 Zu den Wechselwirkungen verschiedener Berufsmotivationen vgl. Klessmann 2006, 556–558.

106 Auch wenn der Begriff Berufung nicht von allen Interviewten dieser Gruppe selbst genutzt wird, weisen sie eine deutliche inhaltliche Nähe untereinander auf. Busch führt aus, dass die Empfindung der persönlichen Berufung als besondere Ausprägung der *vocatio interna* verstanden werden könne. Vgl. Busch 1996, 286. Vgl. in Abgrenzung dazu zur Phänomenologie des Berufungsbegriffs in der katholischen Theologie Karl 2015, 18.

107 In seiner ausführlichen Lesung von Balthasar und Rahner zur Berufung macht Feeser-Lichterfeld deutlich, welche »Totalität« die Berufung in der Wahrnehmung der Person bekommen könne, wenn Balthasar davon spreche, dass der »antwortende Gehorsam« vom Gerufenen fordere, alles auf die Karte des Rufes zu setzen; Feeser-Lichterfeld 2005, 243. Herrn Zechaus Schilderung seines Berufungserlebnisses lässt eine ähnliche »Totalität« vermuten.

In diesem Kapitel stelle ich zuerst diese beiden Zugänge der Befragten zum Pfarrberuf dar, um anschließend die gewählten Strategien im Umgang mit geschilderten Spannungen im Arbeitsfeld Kirche herauszuarbeiten (Kap. 5.1.2.3). Denn es zeigt sich insbesondere der Unterschied, dass diejenigen Interviewten, die aus einer Interessensmotivation zum Pfarrberuf fanden, dazu neigen, sich weitere berufliche Einkommensmöglichkeiten zu schaffen (*Strategie: Nebenerwerb und offensiver Umgang*), wohingegen die Pfarrer_innen mit einer expliziten Berufungserzählung ihren Berufswunsch hingegen offenbar eher als alternativlos wahrnehmen und vermutlich daher keine weitere Einkommensmöglichkeit suchen oder nur eine solche, die sich ebenfalls in einem religiösen Rahmen bewegt. Diese zweite Gruppe zeigt mitunter eine höhere Bereitschaft, ihr Begehren in den Hintergrund treten zu lassen. Zugleich sprechen die Betroffenen auch von einer inneren Berechtigung zum Pfarrberuf, die es ihnen ermögliche, sich heteronormativen Ansprüchen des Amtes zu widersetzen (*Strategie: Innere Berechtigung*).

Abschließend diskutiere ich, inwiefern das Narrativ der persönlichen Berufung im Spannungsfeld zwischen Person und Institution auch Phänomene der Entgrenzung befördert (Kap. 5.1.2.4). Das Bild der persönlichen Berufung unterstütze, so unter anderem Enzner-Probst, problematische Tendenzen der entgrenzten Arbeit und verstärke eine Trennung zwischen Pfarrpersonen und anderen kirchlichen Mitarbeitenden.¹⁰⁸ In den Interviews wurde gleichwohl auch sichtbar, dass vor dem Hintergrund erfahrener Diskriminierungen das Narrativ der Berufung den interviewten Pfarrpersonen auch ein Selbstermächtigungs- und Entlastungspotenzial bietet.

5.1.2.1 Interessenerzählungen

In seiner empirischen Studie zu Beruf und Berufung arbeitet Alfred Busch zwei Beweggründe für die Entscheidung zum Theologiestudium heraus, zum einen die »Berufentscheidung« und zum anderen die »Entscheidung für die Themen der Theologie«.¹⁰⁹ Er trennt dabei die Entscheidung für den Pfarrberuf, die unterschiedlich begründet werde und auf eigene Glaubenserfahrungen zurückgehe,¹¹⁰ von der Entscheidung für das Theologie-Studium, da sich die Entscheidung für oder gegen den Pfarrberuf erst nach der Ausbildung stelle.¹¹¹ Beides findet sich so auch in den Interviews wieder.

Frau Kentge fasst die von ihr wahrgenommene Unabhängigkeit von Studien- und Berufswahl gleich im ersten auf meine Erzählaufforderung folgenden Satz zusammen:

Dass und OB ich Pfarrerin werde, das hat sich erst im Vikariat geklärt. Das war so als ich, ähm, nach dem Abitur wusst ich noch gar nicht genau was ich studieren wollte und hab irgendwie Praktika gemacht, ähm, in Behinderteneinrichtungen, und so und dann hab ich ähm, ich hab viel in meiner Jugend, oder man muss noch früher anfangen, genau ((lacht)) dann (unv. man?)

108 »Suggeriert der traditionelle Berufungsbegriff eine umfassende Verantwortlichkeit, von der es letztlich keine Entlastung, etwa durch Arbeitsteilung gibt, so erleichtert gerade der Begriff der ›Arbeit‹ die Vorstellung von Arbeits-Teilung, von Zusammen-Arbeit, von einer Gleichstellung der Mit-Arbeit von LaiInnen und TheologInnen.« Enzner-Probst 1995, 195.

109 Busch 1996, 285.

110 Busch 1996, 286.

111 Busch 1996, 285.

gehts immer weiter zurück, ähm, ich komm aus 'ner Kleinstadt und in der, ähm, mh, hat die Kirche viele Angebote für Jugendliche gemacht und das war in den 80er Jahren, Anfang der 80er Jahre, die Zeit der, also gegen die Atomkraft, oder bei uns in der Gegend wurden Atomraketen stationiert, da gabs viel politisches Engagement der Kirchengemeinden und das hab ich kennen gelernt und darüber auch viele Leute der Kirchengemeinde kennen gelernt. Darüber und über musikalische Sachen und über Jugendarbeit bin ich in die Gemeinde reingekommen und hab aber währenddessen irgendwie nie darüber nachgedacht dass ich Pfarrerin werden soll oder nicht.¹¹²

Hier anschließend führt sie ausführlich ihr Interesse am Theologiestudium aus, das sie aus »Wissensdurst« heraus begonnen habe.¹¹³ So erzählt sie, wie sie mit der Vikarin ihrer Jugendgemeinde gesprochen und dabei das Gefühl bekommen habe, sie könne mit einem Theologiestudium ihrem Drang, Neues zu lernen und sich vielschichtig weiterzubilden, nachgehen.¹¹⁴ Sie erzählt, dass sie aus einer Arbeiterfamilie komme und Kirche und Theologie als einen Ort erlebt habe, in dem sie ungehemmt ihrer Wissbegierde nachgehen konnte. Auf diese Verortung, die sie mit dem Wort »Milieu« benennt, kommt sie im Laufe des Interviews immer wieder zu sprechen.¹¹⁵ Ihre Motivation zum Theologiestudium schildert sie, ihrem Erzähleinstieg entsprechend, nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Motivation, Pfarrerin zu werden. Ihr jungendliches Interesse an Theologie und Kirche stellt sie als Folge der erlebten Vielfalt in der Kirche – musikalisch wie politisch – dar. Auch die anderen Interviewten benennen die Nähe zu den Gemeinden ihrer Kindheit und Jugend als Motivation: In dieser Zeit hätten sie ein Interesse an Kirche und Orten der Religiosität entwickelt und dieses kontinuierlich ausgebaut. Die meisten schildern den Weg in den Pfarrberuf vor dem Hintergrund einer »religiöse[n] Sozialisation«, entweder durch das Elternhaus oder durch den nahen Kontakt zur Kirchengemeinde im Jugendalter.¹¹⁶

Ähnlich wie Frau Kentge spricht auch Herr Plein von seinem Weg in den Pfarrberuf auf eine Weise, die sich vielleicht mit dem Begriff Kontinuum fassen lässt.

Der Weg ins Pfarramt (.) äh, pff (.) hat sich so entwickelt. Ich gehöre nicht zu irgendwelchen frommen Fraktionen, die ein Bekehrungserlebnis hatten und auf einen Tag und eine Minute sagen können //schmunzelt// wann der Herr ihnen erschienen ist, sondern ich komme aus einem typischen, äh, typisch vielleicht nicht, aber üblichen, preußisch-protestantischen Hintergrund, meine Eltern beide aus dem Osten kommend¹¹⁷

Seine Herkunft nimmt im Interview viel Raum ein; seinen Wunsch, Pfarrer zu werden, verortet er auch vor dem Horizont seiner familiären Sozialisation. Von einem

112 T1, 2(8-18).

113 T1, 2(22).

114 Zur Rolle von bestärkenden Vorbildern als lesbische Theologin im Studium vgl. Dauenheimer 2017, 111.

115 Erste Erwähnung: T1, 7(32-34).

116 Den Begriff »religiöse Sozialisation« nutzt T3, 1(11).

117 T4, 2(14-18).

Berufungserleben grenzt er sich hingegen deutlich ab, wobei er als Begriff »Bekehrungserlebnis« wählt. Dieser Begriff impliziert ein punktuell Ereignis sowie eine Abkehr von einem vorherigen Weg und das Einschlagen eines neuen.¹¹⁸ Er verbindet ein solches »Bekehrungserlebnis« mit einer bestimmten Form der Religiosität und bestimmten Menschen, den »fromme[n] Fraktionen«, von denen er sich abgrenzt. Im Kontrast dazu stellt er seine Wahl, Pfarrer zu werden, als logische und konsequente Folge seiner familiären und bürgerlichen Sozialisation dar. Er betont dabei vor allem das bürgerliche Ansehen des Berufs und die Absicherung durch Verbeamtung; das Pfarramt ist für ihn eine solide Berufswahl. Dieser kontinuierlich verfolgte Weg ins Studium und in den Beruf bringt ihn letztlich dazu, seine schwule Identifizierung mit seiner Berufswahl zu vereinen und nicht als Gegensätze zu konstruieren.

Allen Interessenserzählungen ist gemeinsam, dass sie von einem kontinuierlichen Prozess und mitunter auch deutlichen Zweifeln am Berufsziel Pfarramt handeln.¹¹⁹ Dabei ist zu berücksichtigen, dass die auf den ersten Blick säkulare Berufswahlerzählung nicht strikt gegen eine religiöse Berufungserzählung abgegrenzt werden kann. Auch die allmähliche Bewusstwerdung sowie die Kontextualisierung eigener Interessen und Entscheidungen könne, so Alfred Busch und Eduard Lohse, eine Form von Berufungserzählung im Sinne einer inneren Motivation oder einer *vocatio interna* darstellen.¹²⁰ Lohse beschreibt diesen Vorgang:

»Die innere Berufung kann mich auf höchst unterschiedliche Weise und auf oft merkwürdigen Wegen erreichen. Häufig ist es das Vorbild eines Pfarrers [...], das den Gedanken weckt: Sollte ich nicht auch diesen Weg gehen? [...] Diese Frage kann sich ganz plötzlich melden, sie kann aber auch langsam heranreifen und nach vielen, bisweilen quälenden Überlegungen am Ende eine Antwort finden.«¹²¹

Es gibt in den Interviews ferner auch einen Zwischentypus zwischen Interessens- und Berufungserzählung; dort, wo die Befragten Krisen reflexiv religiös deuteten und damit

118 Zu Nähe und Abgrenzung des Berufungs- vom Konversionsbegriff in der katholischen Theologie vgl. Karl 2015, 209–210.

119 Frau Meinhardt zum Beispiel schildert, sie habe anfänglich auf Lehramt studieren wollen, viele Zweifel gehabt, immer wieder Informationen eingeholt und ausprobiert. In ihrer Erzählung mischt sich dies mit ihrem Coming-out; T5, 4(10)–9(7). Herr Werner berichtet, dass er Theologie zuerst auf Lehramt studiert hat, um dann doch ins Pfarramt zu wechseln, was er sich bereits als Jugendlicher vorgestellt habe. Er schildert, dass Lehrer_innen und Verwandte versucht hätten, ihn davon abzubringen, und den Berufswunsch des Pfarrers für komisch erachtet hätten, und bringt dies in Zusammenhang mit deren DDR-Hintergrund; T7, 1(34)–2(16); 6(26–34).

120 Busch kann durch die von ihm vorgenommene Trennung von Berufs- und Studiumsentscheidung letztlich allen Entscheidungen für den Pfarrberuf eine *vocatio interna* zuweisen; Busch 1996, 286. M. E. ist jedoch fraglich, ob das Bild der Berufung tatsächlich für alle Motivationen zum Pfarrberuf tauglich und tragbar ist.

121 Lohse 1985, 15. Die Ausführungen Lohses liegen einige Zeit zurück, sie erscheinen mir dennoch weiterhin den Vorgang der inneren Berufung treffend zu beschreiben.

auch den Weg in ihre jetzige Pfarrstelle als einen gemeinsam mit Gott beschrittenen Weg darstellen (Kap. 5.1.1.7).¹²²

5.1.2.2 Persönliche Berufungserzählungen

Herr Zechau schildert seinen Weg in den Pfarrberuf konkret in Form einer persönlichen, situativ verankerten Berufungserzählung. Die relativ knappe Schilderung des Hintergrunds seiner Studienwahl mischt sich mit der Erzählung zu seinem inneren Coming-out und seiner Entscheidung für den Pfarrberuf trotz vermuteter Widrigkeiten.

Dann war ich vor der Berufswahl, Oberprima, und wollte Landschaftsgärtner werden. // Mhm// Und ich war schon im Praktikum und da überfiel mich dann so ein Tagestext, ich las damals immer noch so, äh, Handreichungen, Morgenandachten: »Ich will mich mit dir verloben in Ewigkeit.« Und das war für mich der Spruch //Mhm// wo ich dann sagte, »Gott beruft mich, zum Pfarrer« und hab mich dann an der [Hochschule] angemeldet, //Mhm// zum Griechisch-Kurs, im Herbst noch, des Jahres. Das war so im August ungefähr, äh, ja, [Anfang der 70er]. [...] Also ich war mitten schon im Studium drin, wo ich mein Coming-out hatte. Und dann hab ich mir folgendes überlegt: Entweder hörst du jetzt auf, machst was ganz anderes. Sagst auch dir selber »Ich taue nichts für den Beruf.« oder du machst weiter und nimmst aber in Kauf, dass du Schwierigkeiten bekommst. Heftige Schwierigkeiten //Mhm// Es war ja noch 'ne andere Zeit.¹²³

Später im Interview kommt er mehrfach auf den geschilderten Moment – »Gott beruft mich, zum Pfarrer« – und auf die für ihn daraus folgende Legitimation zu sprechen, wie hier:

Also ich will nochmal sagen, für mich war auch eben der Punkt der BERUFUNG. //Mhm// Ich hab eine Berufung zum Pfarrer. Und da bleib ich auch heute bei. (.) //ja.// Auch wenn ich in den Ruhestand gehe, wird mich diese Berufung, oder auch diese Fähigkeit, Seelsorger zu SEIN, nicht verlassen. //Mhm// Das werd ich weiter machen. Das ist mein Lebenselixier auch ein Stück. Und mein, meine Identität.¹²⁴

Seine »Berufung« verbindet Herr Zechau mit der »Fähigkeit, Seelsorger zu SEIN«: Die Befähigung zur Seelsorge, die wiederum mit dem Pfarrberuf verknüpft wird, wirkt in seiner Wortwahl mehr wie eine ontologische Qualität denn eine erlernbare Profession; es ist denkbar, dass er mit »Fähigkeit« von einem Charisma spricht. Herr Zechau gibt dieser Fähigkeit nicht allein aus einer altruistischen, helfenden Motivation heraus Relevanz, sondern sie bekommt auch für seine eigene Identität und Selbstwahrnehmung

122 Zu Berufsmotivation und Berufswahl weist Feeser-Lichterfeld m.E. zu Recht darauf hin, dass auch die Berufswahl nicht einseitig als planbares, rein rationales Geschehen anzusehen ist, sondern vom komplexen Zusammentreffen von sozialem Hintergrund, Stimmungen und auch Zufällen, etwa Stellenangeboten, abhängig ist; Feeser-Lichterfeld 2005, 65–66. Im vorliegenden Fall geht es allein um die Darstellung der Berufsmotivation durch die Befragten, und damit um deren eigene reflexive Deutung dieser Motivation.

123 T3, 1(21-26.34)–2(3).

124 T3, 3(34)–4(3).

Bedeutung. Aus seiner Selbstwahrnehmung als Pfarrer mit einer göttlichen Beauftragung und mit einer besonderen seelsorgerlichen Begabung ziehe er Lebenskraft: »Das ist mein Lebenselixier.« Dieses Wort, »Lebenselixier«, kommt bei Herrn Zechau noch in einem zweiten Themenfeld vor: im Zusammenhang mit seinem schwulen Begehren und seiner Sexualität. Er spricht beiden Anteilen einen lebensstiftenden sowie für seine Identifizierung bestimmenden Charakter zu.

Obwohl Herr Stake zwar nicht von einem konkreten Berufungsmoment erzählt, lässt sich auch in seiner Schilderung die Empfindung einer persönlichen Beauftragung durch Gott ausfindig machen:

Da brannte ich dann für und hab wirklich INTENSIV auch im Studium gerungen, mit sämtlichen FRAGEN, die da so rein spielen. Und gerade tatsächlich so mit dieser Frage, ganz urlutherisch, wie finde ich eigentlich 'nen gnädigen Gott //mhm// weil ich immer wieder merkte, ich komme da mit diesen Genderfragen an meine Grenzen. Und, ähm, geschaffen als das was ich bin, ist irgendwie nicht so einfach. ((lachend)) Also erstmal irgendwie gucken, was heißt das jetzt eigentlich und wie gehe ich damit um und WAS ist das auch für ein Gott, das war dann so die URFRAGE, was ist das eigentlich für ein Gott, der/ mich zum einen transsexuell macht und zum anderen abersagt, werd mal Pastor. So. //schmunzelt// Wo ich dachte, das KANN doch nicht sein, also dass Gott Dinge schickt, die so ABSOLUT sich diametral gegenüberstehen und ausschließen //mhm// dafür KANN es keine, also gab es tatsächlich zu meiner Zeit ((lachend)) noch keine Lösung. //Ja// So. //Ja// Und ich dachte, also jetzt wirds, wirds aber richtig hackig irgendwie, ne? Und das war, letztlich, also bin ich da SEHR sehr gestärkt raus gegangen, aus dieser gansi/ganzen Transitionsgeschichte auch. Die lief ja dann parallel zum Studium auch und war dann mit dem Examen auch abgeschlossen. Aber das waren tatsächlich so JAHRE, in denen ich so ums Leben GERUNGEN habe. Intensivst.¹²⁵

Herr Stake spricht davon, dass Gott ihn »transsexuell« gemacht und gesagt habe: »werd mal Pastor« – beides benennt er als von Gott »geschickt«. Im Interview mischen sich die Begründungen und Ziele seiner Studienmotivation. So spricht er an einer Stelle davon, dass er das, was ihn »wirklich beschäftige« und »bewege«, in der Theologie und ihren Themen fände; vom Pfarrberuf spricht er dabei nicht. Wenn er von seinem Berufswunsch im Zusammenhang mit seinem Geschlecht spricht, redet er jedoch immer vom Pfarrberuf, nicht von der Theologie. An manchen Stellen knüpft er sein Interesse auch vorrangig an konkrete Orte und Kirchräume. Seinen Wunsch, Pfarrer zu werden, bringt er narrativ letztlich vor allem mit seinem Kirchenbild in Zusammenhang. Dies geschieht vor dem Hintergrund seiner eigenen Selbstwahrnehmung; so habe er die Kirche in Kindheit und Jugend als Ort erleben können, in dem er sich akzeptiert fühlt und Themen wie Geschlecht und Leistung als weniger dominant wahrgenommen habe als in anderen Bereichen. Hier mischen sich in seiner Erzählung die christliche Sozialisation und der Ruf (»werd mal Pastor«) als Erklärungen seines Studieninteresses; ähnlich wie in den anderen oben geschilderten Interviews.

Persönliche Berufung verstehe ich vor diesem Hintergrund nicht allein als einen zeitlich klar benennbaren Moment, wie bei Herrn Zechau, sondern als ein verinnerlichtes

125 T8, 8(31)–9(10).

Wissen der Interviewten, dass Gott sie auf verschiedene Weise zum Pfarrberuf aufgefordert habe und dass sie diese Aufforderung annehmen.¹²⁶ In der Identitätskonstruktion derjenigen mit Berufungserzählung, sowohl von Herrn Stake, aber ebenso von Herrn Zechau, lässt sich hier nicht nur eine sehr deutliche Identifizierung mit dem eigenen Geschlecht oder Begehren feststellen (das ist bei allen Befragten der Fall), sondern auch mit dem Pfarramt. Herr Stake nennt schließlich beide Identifizierungen »Berufungsmomente«:

Und ich finde jetzt ENDLICH 'nen Weg, wie diese zwei völlig (.) diametral sich gegenüberstehenden, ja, Berufungsmomente ((lachend)) sozusagen //Ja// vereinbar sind //Ja// und jetzt ist es aber auch die Aufgabe, das UMZUSETZEN. //mhm//¹²⁷

Scherzhaft, aber nicht ohne ernsten Hintergedanken stellt Herr Stake also nicht nur seinen Ruf ins Pfarramt als »Aufgabe« Gottes an sein Leben dar, sondern ebenso seine Transidentität. Beide gelte es »umzusetzen«, also anzunehmen und zu gestalten. Bei beiden erläutert er im Interview, dass sie sowohl freudige als auch mühsame Phasen enthalten. Darüber hinaus ähneln sich beide »Berufungsmomente« auch darin, dass sie ein Prozess sind, in steter Auseinandersetzung mit der Umgebung geschehen und zum Teil auch auf dem Prüfstand stehen.

Angesichts dieser Verbindung von der »Berufungsmomente« werde im Folgenden kurz darstellen, wie sich bei Herrn Stake seine Berufsmotivation mit seinem Coming-out als trans Mann narrativ verbindet. Der Pfarrberuf, so meine These, hat ihm auch einen Imaginationsraum für seine Geschlechterperformanz ermöglicht.

Sein inneres Coming-out als trans Mann habe Herr Stake erst im fortgeschrittenen Studium gehabt und damit sehr viel später als den Wunsch, Pfarrer zu werden. Er schildert, wie sein Berufswunsch bereits immer männlich gewesen sei, und datiert den Anfang dieses Berufswunsches extrem früh, in seine frühe Kindheit. So beginnt er seine Erzählung:

Ähm, ja, also tatsächlich, (.) begleitet mich glaube ich, diese IDEE, Pastor werden zu wollen, seit ich, (.) ja, nicht ganz seit ich denken kann, aber ich denk so, seit ich so vier oder fünf war.¹²⁸

Herr Stake bemerkt später im Interview, dass er sich auch als Kind nie habe vorstellen können, Pastorin zu werden, dass also sein Berufswunsch bereits mit einem klaren Bild des eigenen Geschlechts verbunden gewesen sei.

*I: Zu deiner, zu deiner Anfangserzählung (unv.)/
B: Also, also tatsächlich da sprichst du noch/*

126 Beide von mir interviewten Pfarrpersonen, die explizit die Wahrnehmung einer Beauftragung schildern, sind Männer. Dies könnte mit einem gegenderten Amtsverständnis einhergehen, aber auch schlicht Zufall im Rahmen des überschaubaren Samples sein. Zum Zusammenhang von Geschlecht und Pfarrbild vgl. Sammet 2013, 40–41 sowie zu Geschlecht und Motivationen zum Theologiestudium vgl. Enzner-Probst 1995, 73–98.

127 T8, 11(34)–12(1).

128 T8, 2(26–27).

I: Dass das so von Anfang an so ein/

B: Genau.

I: Der Pastor das Thema war.

B: Da sprichst du tatsächlich auch noch wirklich einen PUNKT an. (.) Ich hatte NIE im Kopf, PastorIN sein zu wollen. //Ja// Sondern es war für mich immer klar, wenn dann wirst du PASTOR. //Werde ich Pastor. Ja.// Also, das war TOTAL KLAR. Immer. Und es hat immer alle total gewundert. Sodass sie dachten, so nach dem Motto, wie kann man denn, jetzt sozusagen als Mädchen Pastor sein wollen? //Ja// Und nicht Pastorin, ne? Haben nicht explizit gesagt, PastorIN, aber nicht //aja// aber zum Beispiel war mir auch, quasi vor der Transition schon total klar, wenn ich könnte, wie ich wollte, wäre ich SCHWUL. //mhm// Dann müsste ich aber erstmal ein Mann sein. //mhm// Und dann noch 'nen Mann finden. So. Aber (.) DAS war total klar. Also ich hab meine Zukunft IMMER schon, anscheinend, dann, total männlich gesehen. //mhm// Und gedacht, äh, ja, so.¹²⁹

Da sich die Narrative überlagern, ist rekonstruktiv nicht klar auszumachen, ob Herr Stake tatsächlich seit Beginn wusste, dass er Pfarrer werden wollte, oder ob unter Umständen der Pfarrerberuf eine Möglichkeit war, sich selbst imaginativ männlich zu erleben. Vielleicht, so meine Vermutung, konnte er durch den Berufswunsch Pastor und die Artikulation dessen diesen Gedanken durchspielen, ohne Sanktionen zu erwarten. Er berichtet, dass ihm durchaus Pastorinnen bekannt gewesen seien und dass fehlende Vorbilder somit eher kein Grund gewesen sein könnten. Weiter erzählt er, dass sein kindliches Beharren auf dem Berufswunsch und dem Wort Pastor – statt Pastorin – seinen Umkreis amüsiert habe, dass er sich jedoch nicht davon habe abbringen lassen. Aufgrund dieser Ausgangslage folgert er, dass er sich bereits als Kind männlich erlebt habe, was er ausdrückt mit: »meine Zukunft IMMER schon, anscheinend, dann, total männlich gesehen.« Es liegt nahe, dass die männliche Wortwahl »Pastor« von seinem Umfeld aufgrund der Annahme eines grammatischen generischen Maskulinums nicht weiter thematisiert wurde. Möglicherweise wurde so der Beruf »Pastor« für ihn zu einem Freiraum der Imagination des passenden Geschlechts. Auf seinem Weg, seine Geschlechtsidentität zu finden und sich seiner Männlichkeit bewusst zu werden, hatte er derart womöglich Zugriff auf die Autorität des Berufsbilds und konnte dieses für sich nutzen. Vielleicht kann er sogar auch in seinem jetzigen Pfarralltag mittels der Autorität des tendenziell männlich konnotierten Pfarramts potenziellen Spekulationen und Vorurteilen über sein Geschlecht aus dem Weg gehen. So ist er zum Zeitpunkt des Interviews in seiner Gemeinde nicht als trans geoutet. Es ist zu vermuten, dass Herrn Stakes Wahrnehmung als Pastor direkt mit der männlichen Wahrnehmung des Berufes verknüpft wird und ihn dadurch auch schützt. Vermischungen von Vergeschlechtlichung und Amtsverständnis prägen auch die Erzählung von Frau Tohm. Im Gegensatz zu Herrn Stake – aber in der Interpretation kohärent – schildert sie allerdings, dass der Pfarrerberuf ihre Wahrnehmung als Frau eher erschwere, da der Beruf weiterhin männlich konnotiert sei.¹³⁰

129 T8, 36(30)–37(13). B = Befragter, I = Interviewerin.

130 T6, 36(11-24). 15(28-29). 16(11-17).

5.1.2.3 Umgang mit Spannungen

Alle Befragten erzählen, dass sie – meist erst im Studium oder Beruf – eine Spannung zwischen ihrer Studien- und Berufswahl und ihrer Sexualität und/oder Transgeschlechtlichkeit ausgemacht haben. Frau Meinhardt berichtet darüber hinaus, dass auch Andere mit Ablehnung von ihr rechneten:

Und der sagte »Naja, also, ob Sie mit Ihrer Lebensform im [Region der Pfarrstelle] ankommen,« //mhm// weiß er ja nicht. Stimmt, er hat selber auch Eltern im [Region der Pfarrstelle]. (.) Aber ich sollte es mal ruhig versuchen. ((lacht)) (.) Ja. So, hab mich halt hier bew/ also nicht hier, sondern in [Stadt] beworben. Und (.) ähm, das ging ganz (.) gut¹³¹

Herrn Müllers Erzählung ist die Internalisierung dieser Spannung zu entnehmen:

und habe ich gedacht, wenn du das dir EINGESTEHST, also bist, mmja (.) ne! das wär ein EINGESTÄNDNIS zu SAGEN (.) wenn al/wenn alles gut klappen würde. So war das eher, naja, noch die Chance, solange die Kirche das verbietet, //mhm// vielleicht bin ich's ja dann auch nicht. //mhm// (.) Ja? Das ist komische Logik. Aber das, war irgendwas Tröstliches. //mhm// Du brauchst/äh du BRAUCHST ja gar nicht schwul sein (...) weil dann wird's mit der Kirche leichter. Das war so. Hatte sowas Entlastendes. Für den Moment. //mhm// Auf Dauer merkt man aber, (.) ne. Das passte eigentlich gar nicht. //Ja//Ja? Das war schwierig. (.) Ja! Und ja! (.) Mhm.¹³²

Ebenso wie er (»dann wird's mit der Kirche leichter«) schildern alle, zumindest zeitweise mit Ablehnung im Pfarrberuf auf der Grundlage ihrer lgbtq* Verortung gerechnet zu haben.¹³³

Die artikulierte Spannung ist bei keiner_m der von mir Befragten theologischer oder religiöser Natur. Zwar berichten mehrere, dass sie sich eingehend mit Bibeltexten und Hermeneutik sowie zum Teil im individuellen Gebet mit dem Thema auseinandergesetzt hätten, jedoch nennt keine_r die eigene lgbtq* Verortung als ein Problem vor und mit Gott. Für das Sampling ist es mir nicht gelungen, Pfarrer_innen der EKD für ein Interview zu finden, die aus religiösen Gründen mit ihrem Begehren oder ihrem Geschlecht hadern. Dies lässt sich möglicherweise schlicht damit erklären, dass es zu extremen inneren Spannungen führen würde, die eigene Identifizierung als religiöses Problem wahrzunehmen und zugleich ein religiöses Amt zu füllen. Es kann aber auch daran liegen, dass die Scham derart empfindender Pfarrpersonen zu groß ist, um sich für ein Interview zu melden, oder auch an der Art meines Aufrufes, da er die theologische Akzeptanz verschiedener Lebensformen implizierte. Für mein Sample bedeutet das an dieser Stelle eine geringere Kontrastierung, die dazu führt, dass weder die religiöse Ablehnung der eigenen Identifizierung noch daraus hervorgehende Zusammenhänge mit

131 T5, 12(3-5).

132 T12, 27(2-19).

133 Weitere Beispiele: T3, 3(31-34): »ich hab mich da im KIRCHENKREIS nochmal geoutet, 200[x], als der Kardinal Ratzinger da so ein Papier verbrochen hat, gegen Homosexuelle. //Mhm// Da hab ich mich GE-OUTET und da gibt es so schöne Leserbriefe dazu. Was die Leute so meinen. JA, äh, ich hatte mit mehr gerechnet. Aber (.) dann war irgendwann RUHE und ja.« Sowie T7, 23(29)–24(12); T9, 11(24)–12(4).

Selbstwahrnehmungen und Amtsverständnissen betrachtet werden. Nun bleibt es aber gerade vor diesem Hintergrund interessant, dass dennoch ein Spannungsverhältnis artikuliert wird.

Dem Inhalt der geschilderten Spannung und der zugrunde liegenden Diskurse werde ich in Kapitel 5.1.3 und 5.2 nachgehen. In diesem Unterkapitel hingegen werden anhand der Berufsmotivations schilderungen Unterschiede im Umgang mit entsprechenden Spannungen nachgezeichnet. Denn die Strategien, mit angesprochenen oder vermuteten Spannungen umzugehen, fallen nicht nur erwartungsgemäß je nach Kontext und Alter der Befragten unterschiedlich aus. Sie stehen auch, so meine Beobachtung, in einem direkten Zusammenhang mit den geschilderten Berufsmotivationen.

Die Strategien im Umgang mit besagten Spannungen lassen sich grob zwei Gruppen zuordnen. Einige Interviewte begegneten ihnen, indem sie einen weiteren Beruf, eine weitere Lohnerwerbsmöglichkeit erlernten, um ökonomische Unabhängigkeit vom Pfarrberuf zu erlangen. Vor allem Pfarrpersonen mit einer *Interessenserzählung* schufen sich Erwerbsmöglichkeiten außerhalb des Arbeitgebers Kirche. Herr Stake hingegen, der eine Berufungserzählung schildert, verblieb mit seinem Nebenerwerb im kirchlichen Arbeitsfeld, und Herr Zechau lernte gar keinen anderen Beruf. Daher lässt sich die Vermutung anschließen: Die von beiden empfundene Berufung führt offenbar für die von mir Interviewten zu einer als recht alternativlos wahrgenommenen Berufstätigkeit im religiösen Kontext. Die Befragten selbst problematisieren die wahrgenommene Alternativlosigkeit im Zusammenhang mit dem eigenen Begehren oder Geschlecht.

Um die Schwierigkeiten, die aus zwei absolut gesetzten Identifizierungen – in den Pfarrberuf berufen *und* schwul/transmännlich zu sein –, die zudem als »diametral« wahrgenommen werden, abzumildern, schaffen die Befragten eigene Handlungsmöglichkeiten der Vereinbarkeit und Deutung.¹³⁴ Angesichts einer als alternativlos wahrgenommenen Bindung an die Organisation der Landeskirche lassen sich folgende Herangehensweisen ausmachen: direkte und indirekte Vorgesetzte in Unkenntnis über die eigene Lebensform lassen, Fragen danach nicht wahrheitsgemäß beantworten, Anerkennung und Dienstermöglichung auf der obersten Leitungsebene einholen. Wenig überraschend findet sich besonders bei einem älteren Pfarrer, bei dem ein Outing einst noch den Pfarrberuf gefährdet hätte, das Vorgehen, die Kirchenleitung und Gemeinde in Unkenntnis zu lassen.¹³⁵

Durch die vergleichende und systematisierende Betrachtung der Erzählungen ergab sich: Die Bereitschaft der interviewten Pfarrpersonen, sichtbar lgbtq* aufzutreten, unterscheidet sich je nach Berufsmotivation. Diejenigen, in deren Identitätswahrnehmung der Topos Berufung viel Raum einnimmt, scheinen bereiter, ihre Lebensform oder ihre Transidentität zu verstecken. Bei denjenigen, die ihre Motivation auf Interesse zurückführen und die eine zweite Erwerbsmöglichkeit erwähnen, findet sich hingegen eine geringere Bereitschaft dazu, ihre Lebensform an äußere Erwartungen anzupassen. Allerdings sind hier auch individuelle biografische Spezifika zu beachten. So hatten manche noch zu befürchten, dass ihre sexuelle Orientierung als Ordinationshindernis bewertet

134 »diametral«: T8, 9(4). Die lesbischen Pfarrerinnen erzählen alle im Stil der Interessenserzählung von ihrem Berufsweg.

135 T3, 2(18-21).

werde, weshalb für sie die Motivation, jene zu verbergen, qualitativ anders zu bewerten ist.

Strategie: Nebenerwerb und offensiver Umgang

Das Erlernen oder Ausbauen einer zweiten Erwerbsquelle lässt auf die Wahrnehmung des Pfarrberufes als eines Berufes schließen, der zur Erwerbssicherung gedacht ist und den Erzählenden zwar als Wunschberuf, aber nicht alternativlos erscheint.¹³⁶ So führt Herr Plein nach der Erzählung seiner Ordination, also des Abschlusses der Ausbildungsphase, Folgendes aus:

Naja und ich hab dann ganz deutlich gesagt, »Also in dieser Kirche arbeite ich nur, wenn ich (.) ähm, irgendwie, (.) DAS mit meinem Leben in Einklang bringen (unv.) //mhm// ansonsten geh ich. Dann, dann mach ich was anderes.«¹³⁷

Dies schließt an Hildenbrands Beobachtung an, dass Pfarrer_innen vermehrt nicht mehr bereit seien, sich Zwängen auszusetzen, die Generationen vor ihnen noch hingenommen hätten.¹³⁸ In die von Herrn Plein eingeforderte Freiheit des eigenen Lebensentwurfes mischt sich allerdings die Sorge um seine ökonomische Existenzsicherung. Er schildert, wie er zu einer Zeit massiver Stellenknappheit seine erste halbe Stelle gefunden und wie er dort nebenher eine Lehre gemacht habe. Zuvor gab er seine damalige Befürchtung wieder, die von ihm gewünschte Pfarrstelle in der Konkurrenz mit einer verheirateten Kollegin mit Kindern nicht bekommen zu können:

[...] »Ich bin nicht verheiratet, ich hab keine Sozialpunkte, nichts, ich kann da machen, was ich will //Ja// ich krieg die Stelle nicht.« (.) Und, DA wars dann richtig, da wurd es richtig brenzlich. Ich hatte dann inzwischen auch (.) also in diesen acht Jahren HALBE Stelle, ((ironischer Tonfall)) weil ich da zuerst natürlich dann noch den Vorsitz gemacht hab, mit halber Stelle //schmunzelt// [...] Ne? Und hab gedacht, du musst aber selber irgendwie dich zwingen (.) dann tatsächlich Zeit zu reduzieren. Was macht man dann? Man überfordert sich TOTAL. ((lacht)) Ich hab dann nämlich noch 'ne Lehre gemacht. Als Augenoptiker. Ähm, ja, drei Jahre lang. Also habe einen ordentlichen Gesellenbrief als Augenoptiker //Wow// Das ist mein EIGENTLICHER Stolz //Ja// Weil's das in meiner Familie nämlich ÜBERHAUPT nicht gibt ((lacht)) //lacht// sowas. Ähm, das hat die //nicht schlecht// Gemeinde UNGLAUBLICH mitgetragen.¹³⁹

Vor dem Hintergrund derartiger Befürchtungen, was die Chancen auf eine Pfarrstelle betrifft, kann eine weitere Erwerbsmöglichkeit neben dem Pfarramt auch eine Strategie sein, um mit Verletzungen durch Zurückweisung umzugehen; dadurch nämlich

136 Zur Infragestellung des Pfarrberufs sowie zum daraus folgenden Rat an Theologiestudierende, sich einen Nebenerwerb zu suchen, vgl. Busch 1996, 267–268. Busch arbeitet heraus, dass dies die Gleichrangigkeit der Amtsträger_innen mit anderen Gemeindegliedern zur Folge habe, weil die Pfarrperson so ein_e Charismaträger_in unter vielen werde; Busch 1996, 273.

137 T4, 10(9–11).

138 Vgl. Hildenbrand 2016, 94.

139 T4, 12(12–23).

kann die eigene Existenz gesichert und damit einhergehend die eigene Autonomie gewahrt werden. Darüber hinaus kann eine zweite Erwerbsmöglichkeit, wie hier mit der Erwähnung des Stolzes zu sehen ist, auch eine Möglichkeit sein, Anerkennung zu erlangen und eigenen Wünschen nachzugehen (Kap. 6.2.1). Des Weiteren ermöglicht ein zweiter Beruf oder ein Nebenerwerb, wie die Notfallseelsorge oder das Fundraising, den Befragten, sich weniger ausweglos in Abhängigkeitsverhältnissen zu fühlen und mehr Verhandlungsspielraum – sowie eine innere Berechtigung dazu – zu haben. Durch eine finanziell absichernde Alternative zum Pfarrberuf verringern die Befragten das Risiko persönlicher Ablehnung.

Als weiterer Grund für eine zweite Erwerbsquelle wird wie erwähnt auch Stellenknappheit in der Kirche genannt.¹⁴⁰ So schildern einige, dass sie sich Sorgen gemacht hätten, in Zeiten des Stellenmangels arbeitslos zu werden; manche wirkten, wie Herr Plein, dieser Sorge mit einer beruflichen Zusatzqualifikation oder einem außerkirchlichem Beruf entgegen.¹⁴¹ Die in den 80er Jahren bei Pfarrer_innen allgemein verbreitete Sorge um eine Pfarrstelle verband sich bei den Interviewten mit der Furcht, aufgrund ihrer Lebensform abgelehnt zu werden und nicht mit heterosexuell/heteronormativ lebenden Anwärter_innen konkurrieren zu können.¹⁴² Die Schilderung dieser Sorge unterscheidet sich stark je nach Alter und Landeskirche der Befragten, was auf Differenzen und Veränderungen in der (Wahrnehmung der) Diskriminierung spezifischer Lebensformen schließen lässt. Während die Pfarrer_innen der EKIR und EVLKA entsprechende Sorgen in die Vergangenheit datieren, berichtet Frau Schröder, Pfarrerin der EVLKS, dass sie auch zum Zeitpunkt des Interviews (2017) noch das Gefühl habe, aufgrund ihrer Lebensform in Gemeindepfarrämtern abgelehnt zu werden und daher nicht von ihrem Funktionspfarramt ins Gemeindepfarramt wechseln zu können. Sie setzt ihre erfolgreichen Bewerbungen eindeutig in Zusammenhang mit ihrem Lesbischsein:

Und es ist eben jetzt das THEMA, wir dürfen jetzt ins Pfarrhaus zusammenziehen, das ist seit 200(.)12, ähm, Anfang des Jahres, (.) ERLAUBT. Die Kirchenleitung hat das beschlossen. (.) Und geht auf dem Hintergrund des, E, EKD //mhm// Pfarrdienstgesetzes, das geändert wurde. Es hat in der Synode dann trotzdem noch riesen Trara gegeben deswegen. Und der ganzen Landeskirche. Und die Schwierigkeit ist, dass das Thema jetzt in den letzten Jahren nochmal SO HEFTIG diskutiert //mhm// worden ist, auch in so Medien wie Idea Spektrum, die ja ihre eigene Leserschaft haben. Und dann (.) äh, dass das es SCHWER ist 'ne, 'nen Kirchenvorstand zu finden, wo ALLE sagen, ja, oder wir stehen dazu //mhm// wir wählen so jemanden und wir stehen dazu. Und natürlich kommt dazu, dass ich mich jetzt auch immer auf Stellen beworben habe, wo auch andere Leute hinwollten. Und wenn man die Wahl hat. Also denk ich zum einen, was das so, dass einmal auch ganz klar, die den MANN wollten. Da hat meine Lebensführung glaube ich keine große Rolle gespielt. //mhm// (.) Ähm, (...) aber bei der ERSTEN Pfarrstelle war es so,

140 Vgl. T2, 3(31-34).

141 Ein Interviewpartner hat ein Handwerk gelernt, eine hat eine Zusatzqualifikation als professionelle Fundraiserin und Ehrenamtsmanagerin sowie IT-Fachkraft; eine Interviewpartnerin berichtet von einem zweiten Standbein in der Notfallseelsorge, ein weiterer ist journalistisch ausgebildet, eine der Interviewten ist im Coaching tätig und weitere haben ein zweites Berufsfeld an der Universität.

142 Zur erhöhten Anzahl Theologiestudierender und Sorgen vor Stellenmangel vgl. Hartmann und Matthes 2019, 196.

auf die ich mich beworben hatte, dass da ein Kirchvorsteher gesagt hat, er kann sich das überhaupt nicht vorstellen. Damit war die Einmütigkeit //Ja// nicht möglich. Da hat man mich gebeten, die Bewerbung zurückzuziehen, da hat man das praktisch im Vorfeld abgefragt. //atmet schnell aus// Bevor ich mich überhaupt vorgestellt habe. //Ja// Dann hab ich bei der zweiten Stelle (.) Das weiß ich gar nicht mehr. Aber jedenfalls bei der dritten, auf die ich mich beworben hatte, in [...], da hatte ich, drum gebeten, dass ich mich erst vorstellen kann. //mhm// Aber NATÜRLICH ist mir dieser Ruf voraus gegangen. //mhm?// Also wenn man mich googelt. (.) Hm, findet man, (.) das mit der Lebensform, weil ich natürlich, oder, naja, natürlich, aber jedenfalls //mhm// bin ich schon mehrmals in der Zeitung gewesen und auch im Fernsehen inzwischen. Mit dem Thema. Und (.) und das, also da hab ich mir von Kollegen sagen lassen, das verunsichert die Kirchvorsteher. //mhm// Also. Das EINE ist ob sie selber wählen würden, das andere ist können sie sich vorstellen, das dann auch gegenüber der Gemeinde zu vertreten. //mhm// (.) Viele Leute sagen so, naja im Grunde genommen ist das doch nicht so wichtig, aber wenn es dann um theologische Diskussionen geht, ist es schwer, positive Argumente zu finden. //mhm// Ja? Da haben die Anderen es viel leichter. //mhm?// Die sagen, die sagen, es ist Sünde. (.) Ja, (.) und das ist mir so ein bisschen auf die Füße gefallen bisher. Jetzt hab ich gerade wieder mich beworben. (.) Inzwischen auf eine Pfarrstelle, wo eher keiner hinwill. //lacht mit zynischem Unterton// ((lacht)) Das ist auch so ein bissl, also empfinde ich schon auch so ein bisschen als 'ne Niederlage. //mhm// Wobei ich denke, also, Pfarrerin sein kann ich da auch.¹⁴³

Frau Schröder berichtet also ebenso wie Herr Plein, dass sie das Gefühl habe, im Vergleich zu heterosexuellen Kolleg_innen keine Chance zu haben. Ihre Formulierung »Und wenn man die Wahl hat« impliziert, dass sie vermutet, nicht konkurrenzfähig zu sein. Sie bitte Gemeindevorstände darum, trotz ihrer lesbischen Partnerschaft zu einem Gespräch eingeladen zu werden und sich persönlich vorstellen zu dürfen. Ihre Lebensform wird derart zu einem Kriterium für die Amtsausführung und bekomme, so vermutet sie, im Bewerbungsprozess mitunter sogar höheren Stellenwert als andere Aspekte ihrer Persönlichkeit und ihrer pastoralen Identität.¹⁴⁴ Ähnliche Vermutungen stellt Frau Tohm im Hinblick auf ihre Transgeschlechtlichkeit bei einem Berufungsverfahren an:

ich wette darum, das würde ich heute noch, ähm, meine Hand für ins Feuer legen, dass ich FACHLICH besser war als der Kollege, der es geworden ist. Ähm (...) aber das war [Ende 2000] schon. Ich war, sah, wenn ich heute die Bilder sehe androgyn aus //mhm//. Also es gibt dann irgendwas, wo, jemand der das beurteilen hat, sagt, mhm! Das stimmt doch nicht so ganz. (.) Und deswegen wurde der Kollege letztlich so vom Bauchgefühl gewählt. Sehr gegönnt. Wüsst auch nicht, was geworden wäre, wenn ich wirklich so, ähm, (.) in die offi/ das wär ja noch offizieller gewesen.¹⁴⁵

Neben der geschilderten Ablehnung findet sich hier erneut wie in den Krisendarstellungen eine narrative Agency-Bildung (Kap. 5.1.1.7 und 6.2.3.4).

143 T9, 11(8)–12(2).

144 Bereits 1990 kritisierte Manfred Josuttis diese Art der Eingrenzung des Pfarramtes auf Amtsträger_innen mit bestimmten Lebensformen als eine dem Evangelium nicht gemäße Moralisierung; Josuttis 1990, 25.

145 T6, 15(17–23).

Strategie: Innere Berechtigung

Herr Zechau hat keinen weiteren Beruf erlernt und das Risiko der Alternativlosigkeit in Kauf genommen. Dies ist konsistent mit seiner Schilderung des Wissens um Gottes Plan mit ihm. Trotz der Alternativlosigkeit hat er Strategien gefunden, um mit Verletzung und Abhängigkeit umzugehen und sich Handlungsfähigkeit zu bewahren. Pfarrer Zechau sowie einige andere Befragte erzählen, dass sie im vollen Wissen um die Risiken von Ablehnung und Arbeitslosigkeit aktiv die Entscheidung für einen potenziell schweren Weg getroffen haben: »und nimmst aber in Kauf, dass du Schwierigkeiten bekommst. Heftige Schwierigkeiten«¹⁴⁶ Dabei ergibt sich folgendes Bild: Auf der einen Seite wird der Pfarrerberuf als »natürlich[es]« und plausibles Berufsziel infolge einer Berufungserfahrung dargestellt, wodurch die Berufswahl den Anschein der Alternativlosigkeit erhält (»Und äh, ich wollte natürlich Pfarrer werden und musste alles eben tun, damit die Kirche jetzt nicht sagte ›Schwul? Geht nicht.«¹⁴⁷); auf der anderen Seite wird der Weg in diese Alternativlosigkeit als selbstständiger Entschluss geschildert.

Was zunächst bemerkenswert erscheinen mag, ist, dass einige der interviewten Pfarrpersonen mit einer Interessens erzählung bei aller Offensivität ihrer eigenen Auskunft nach vergleichsweise bürgerlich und normativ angepasst lebten, während Herr Zechau auch zeitweise wechselnde Sexualkontakte und, wie er es nennt, »Ausflüge in die Szene« schildert.¹⁴⁸ Eine Erklärung dafür kann die inhärente Logik der Berufungserzählung und deren Einfluss auf die Identifizierung des Befragten liefern; Herrn Zechaus Selbstwahrnehmung als Pfarrperson ist sehr klar und alternativlos und nicht einfach durch normative Ideale zu gefährden. Die Identifizierung mit dem Pfarramt und der persönlichen Berufung nimmt in den Erzählungen von Herrn Zechau und Herrn Stake viel Raum ein; demnach scheint sie für das Identitätskonzept mit diesem Zugang zum Beruf ebenso bedeutsam, möglicherweise sogar bedeutsamer zu sein als ihr Begehren und/oder Geschlecht. Herr Zechau nimmt das versteckte Ausleben seiner Sexualität hin, da es für ihn zu Beginn seiner Amtszeit anders nicht möglich gewesen wäre, als Pfarrer tätig zu werden. Er wusste, dass er mit diesen Spannungen umgehen musste. Sein Drang, Pfarrer zu werden, war offenbar größer als die empfundene Notwendigkeit, das eigene Begehren nicht zu verstecken. Da er eine »innere Berechtigung« verspürt, sieht er es auch als seine Aufgabe an, diese Berufung und seine Befähigung zum Seelsorger zu schützen, so meine Interpretation. Es tat dies, indem er seine Orientierung verbarg und seine Berufung vor der heteronormativen Strukturierung der Kirche schützte, die ihn ansonsten nämlich daran gehindert hätte, seine »Begabung« einzusetzen:

Und äh, ich wollte natürlich Pfarrer werden und musste alles eben tun, damit die Kirche jetzt nicht sagte »Schwul? Geht nicht.« //Mhm// Ne? //Mhm// Also an der Stelle hab ich auch einmal einen Superintendenten BELOGEN //Mhm// wo der mich gefragt hat. Weil ich wollte die Anstellungsfähigkeit haben. Ich hab gesagt, ich hab die innere Berechtigung Pfarrer zu sein //Ja.// ich mache genauso 'ne gute Arbeit wie alle anderen auch //Ja.// die verheiratet sind. Das Verheiratetsein qualifiziert ja nicht automatisch dazu //schmunzelt// ein guter Pfarrer zu

146 T3, 2(2); vgl. auch T8, 11(34)–12(1) (vgl. S. 140); T12, 19(22).24(32)–25(3).

147 T3, 2(17–19).

148 T3, 7(14–15).

sein. //Ja.// So. Und dann hatt ich meine Anstellungsfähigkeit, hab mich in [Ort] beworben // Mhm// bin dann auch GEWÄHLT worden. Hab natürlich in meiner Bewerbung und auch im Gespräch NICHTS davon gesagt //Mhm// dass ich einen festen Partner habe, weil ich wollte mir nicht selber den Stuhl vor die Tür gestellt //Mhm//¹⁴⁹

Im Gegensatz zu anderen, wie Frau Kentge, die einen prozesshaften Zugang zum Pfarrberuf schildern, scheint für Herrn Zechau das Pfarramt die einzig sinnvolle Folge aus dem Studium gewesen zu sein, was sich in der Wortwahl »natürlich« bemerkbar macht. Damit dürfte zusammenhängen, dass er auch moralische Kompromisse eingeht, um den Pfarrberuf ergreifen zu können. Im zitierten Absatz schildert er, wie er einen Superintendenten auf dessen Frage, ob er schwul sei, belogen habe. Diese Strategie ordnet er in den Kontext seiner Berufungsgewissheit ein: Die »innere Berechtigung« legitimiert für ihn offenbar, nötigenfalls zu lügen, um seinen Weg in den Pfarrberuf und zur *vocatio externa* durchzusetzen. Hätte er die Frage, ob er schwul sei, bejaht, so hätte ihm dies schlimmstenfalls als Ordinationshindernis ausgelegt werden können. Im Fortgang des Interviews erzählt er, dass er schließlich doch abberufen worden sei, und führt dies auf sein Schwulsein zurück, auch wenn dies von der Gemeinde bestritten worden sei. Er schildert, wie er trotz des Vorwurfes der Pädophilie noch längere Zeit in der Gemeinde habe ausharren müssen, dann »ohne Beschäftigung« gewesen sei und schließlich »aus Gnade der Landeskirche eine Stelle im Kirchenbucharchiv« vermittelt bekommen habe.¹⁵⁰ Diese Arbeitsstelle habe er eine Zeitlang ausgefüllt, bevor er wieder mit dem Landeskirchenamt Kontakt aufnahm:

Und hab denen dann auch gesagt, im Landeskirchenamt: »Leute, dafür habe ich nicht Theologie studiert. //Ja.// um Kirchenbücher hier auszuwerten, für Familien(.)forschung.« (.) Und dann haben sie im selben Jahr, im Herbst, so kurz vor Weihnachten angerufen, »Da ist ein Superintendent, der will Sie als Krankenhauseelsorger.«¹⁵¹

Ich vermute, dass seine Motivation hier eine entscheidende Rolle spielt. Aufgrund seiner besonderen Motivation, Pfarrer zu werden, und der empfundenen Alternativlosigkeit dieser Berufswahl setzte sich Herr Zechau offenbar entschlossen dafür ein, einen Beruf in einem pastoralen Arbeitsfeld zu bekommen. Zu jenem Zeitpunkt hatte er die *vocatio externa* schließlich bereits erlangt.¹⁵² Im Narrativ der Berufung kann daher auch ein subversives Moment enthalten sein, mit Nachdruck für sich selbst einzustehen, auch wenn die Umstände widrig erscheinen.

Im Gegensatz zu Herrn Zechau, der seine Homosexualität früher verschwiegen hatte, verfolgt Herr Stake eine andere Strategie. Er war zum Interviewzeitpunkt Mitte 30 und hat folglich zu einer anderen Zeit Theologie studiert und die Ordination erlangt als

149 T3, 2(17-26).

150 T3, 3(14-15).

151 T3, 3(19-22).

152 Ich sehe die Spannung, die sich in seinen Schilderungen zeigt, vor dem Hintergrund des Dilemmas, dass er durch sein Berufungsgefühl eine Beauftragung (*vocatio externa*) anstrebt. Vgl. Lohse, der ausführt, dass Pfarrpersonen ihren Beruf nicht allein auf das Vertrauen in Gott und die eigenen Gedanken aufbauen könnten, sondern der *vocatio externa* bedürften; Lohse 1985, 16–17.

Herr Zechau. Herr Stake erzählt, dass er sich im Rahmen seines inneren Coming-outs Unterstützung von »oberster Stelle« geholt habe:

Genau, das war ein bisschen lustig. Ich hatte da in der [Abteilung der Kirchenleitung] angerufen und hab halt gesagt, »ich brauche einen Termin ((lachend)) mit der Kirchenleitung.« Und daraufhin sagte dann die Sekretärin, ((lachend)) »das ist ja total nett, dass Sie mal vorbeikommen wollen, aber für Studierende ist eben das Ausbildungsdezernat zuständig.« Und so. Also das wär jetzt hier quasi doch 'ne Nummer zu groß. //Ja// Und daraufhin hab ich dann aber BEHART, ne, es ist wirklich 'ne SUPER elementare Geschichte und ich MUSS [Name] haben. Und alle anderen GEHEN NICHT.¹⁵³

Es wird in seiner Erzählung deutlich, wie er diese für ihn äußerst wichtige und prekäre Angelegenheit mit niemand anderem als der Kirchenleitung bereden möchte. Aufgrund seiner Beharrlichkeit und seiner deutlichen Eigeninitiative habe er letztlich einen Termin zum Gespräch bekommen. In diesem Gespräch habe er von seiner Transgeschlechtlichkeit erzählt, von seiner Gesprächspartnerin viel Unterstützung erfahren und mit ihr das weitere Vorgehen besprochen.

Herr Stake nimmt seinen Berufswunsch deutlich ausgeprägt wahr; in seiner Narration setzt er das Wissen um seinen Berufswunsch vor der Bewusstwerdung seiner Transgeschlechtlichkeit an. Die von ihm hergestellte Verknüpfung von Geschlecht und Berufswunsch sowie die Befürchtung, als trans Mann nicht Pfarrer werden zu können (Kap. 5.1.1.7 und 5.1.2.2), könnte der Grund dafür sein, wieso mit dem vermuteten Konflikt zwischen seiner Geschlechtsidentität und seinem Berufswunsch für ihn das »ganze LEBEN in Frage« gestanden habe.¹⁵⁴ Möglicherweise ist diese empfundene Absolutheit – alles stehe in Frage – auch eine Form, die Notwendigkeit und Ausweglosigkeit darzustellen, die dazu führte, Gespräche aufzunehmen und für sich einzutreten; er habe sich erst zufrieden gegeben, als er mit der höchsten Ebene der Landeskirche selbst gesprochen habe. Auf diesem Wege erreichte er eine Autorisierung seiner Berufsfähigkeit, die ihm nicht ohne Weiteres wieder genommen werden kann.

5.1.2.4 Berufung: Zwischen Subjektivierung und Entgrenzung

Die Ausführungen zu Motivationen abschließend werde ich in diesem Unterkapitel darstellen, dass die Vorstellung der Alternativlosigkeit des Pfarrberufes, die sich im Begriff der Berufung spiegelt, Probleme der Entgrenzung von Privatem und Beruflichem hervortreten lässt. Diese sind für den Amtsbegriff von Bedeutung, da das Privatleben einen Teil der eigenen Identifizierung bildet. Derartige Entgrenzungstendenzen vermischen sich mit dem Wunsch nach Anpassung, der Sorge vor Berufsverlust ebenso wie mit unbewussten Subjektivierungsvorgängen; letztere können, so werde ich hier ausführen, zu massivem Stress bei den Pfarrpersonen beitragen.

Die erzählten Motivationen, den Pfarrberuf zu ergreifen, deuten auf bestimmte Subjektivierungen hin. Unter Subjektivierung verstehe ich die Verbindung von Selbstwahrnehmung und Strukturen sowie nach Reckwitz »den permanenten Prozess, in

153 T8, 9(23-28).

154 T8, 10(4).

dem Gesellschaften und Kulturen die Individuen in Subjekte umformen [...]: das *doing subjects*«. ¹⁵⁵ Ein derartig prozessuales und kontingentes Verständnis von Subjekt ergänzt die Konzepte, auf die ich in Kapitel 6 zu sprechen kommen werde. ¹⁵⁶ Die Pfarrpersonen übernehmen äußere Erwartungen sowie ihre eigenen Selbsterwartungen und passen ihr Verhalten ebenso wie ihre Selbstwahrnehmung wechselseitig an. ¹⁵⁷ Bezogen auf das Spannungsfeld zwischen Beruf und Privatleben wurden diese Subjektivierungsstrategien in der Pastoraltheologie schon eingehend untersucht. ¹⁵⁸ Gerade im Pfarrberuf sind Professionelles und Privates zum Teil deutlich ineinander verwoben. ¹⁵⁹

Der Topos der Berufung – als sehr spezifischer und wenig flexibler Berufswunsch – fügt diesem Feld einen weiteren Aspekt hinzu, der sich sowohl auf das Verhalten der Pfarrperson als auch auf die Kirche auswirkt. Dies ist insbesondere dann anzunehmen, wenn die Kirche gewissermaßen das Monopol über die Ausübung der Berufung, des evangelischen landeskirchlichen Pfarrberufs, innehat – sieht man einmal von der Möglichkeit der Gründung einer freikirchlichen Gemeinschaft ab. ¹⁶⁰

155 Reckwitz 2017, 125 (Hervorhebung im Original).

156 »Dabei macht man sich die semantische Doppeldeutigkeit des lateinischen *subiectum* als eine agierende, autonome Instanz *und* als etwas Unterworfenen zu Nutze: Im gesellschaftlichen Prozess der Subjektivierung unterwerfen sich die Individuen bestimmten Schemata und Matrizen, so dass sie durch diese Unterwerfung hindurch zu sozial als autonom anerkannten – mit Interessen, Reflexivität, Selbstverwirklichungswunsch etc. ausgestattet – Subjekten werden. Die Autonomie ist also Realität und Schein zugleich. Es gibt gar keine vorsozialen ›Individuen‹, die der ›Gesellschaft‹ gegenüberstehen, keine *agency* gegen die *structure*, keine personale Identität gegen die soziale Identität, sondern immer allein mannigfache Prozesse von Subjektivierungen.« Reckwitz 2017, 126 (Hervorhebung im Original).

157 Im Anschluss an Foucaults Analyse der Zusammenhänge von äußerer Macht und interner Subjektivierung bei der Bildung des Subjekts nenne ich die Strategien der Herausbildung des Subjekts Subjektivierungsstrategien, diese treten bereits in Foucaults Analysen zum Geständnis hervor und zeigen den Zugriff auf das Private: Foucault 1991, 62. Die Fokussierung auf die Unterwerfung des Subjekts in »Der Wille zum Wissen« bedarf der Erweiterung um seine späteren Theorien zu Bio-Macht und Gouvernementalität, wie er selbst anführt: »Es ging mir nicht darum, Machtphänomene zu analysieren oder die Grundlagen für solch eine Analyse zu schaffen. Vielmehr habe ich mich um eine Geschichte der verschiedenen Formen der Subjektivierung des Menschen in unserer Kultur bemüht.« Foucault 2005b, 269. Zunächst ist das Konzept der »Subjektivierung« hier hilfreich, da er die Wechselwirkung von Institution und Person – im konkreten Fall auch von Kirchenbild, Kirchenselbstdarstellung und Pfarrbild – verdeutlichen kann und zugleich das Potenzial von Subversion in sich trägt, auf das sich spätere Theoretiker_innen wie Butler, Bhabha und Ahmed auch durchaus kritisch beziehen. Butler spricht von Subjektivierung; Butler 2012, 200–203. Vgl. Butler 2006, 125–127; Butler 2001 [1997], 25–29. Ich nutze hier einen poststrukturalistischen Zugang der Kritik, ebenso denkbar wäre ein systemtheoretischer. Feeser-Lichterfeld erwähnt zum Zusammenhang von Subjekt und Organisation die systemtheoretische Kritik von Fuchs, der zufolge die Praktische Theologie mitunter zu stark subjektbezogen sei und die Systeme aus dem Blick verliere. Vgl. Feeser-Lichterfeld 2005, 89–90. Reckwitz erklärt, dass sich Subjektivierung als heuristisches Konzept in der Empirie auch gerade eigne, um die Interaktionen zwischen Körper, Handeln, Wahrnehmung und System aufeinander zu beziehen; Reckwitz 2017, 128.

158 Vgl. unter anderem Luther 2014, 58–59; Hermelink 2014c; Schendel 2017b.

159 Vgl. unter anderem Meyer-Blanck und Weyel 2008, 60; Hildenbrand 2016, 91 sowie kritisch Klessmann 2006, 538.

160 Dies gilt also nur für Pfarrpersonen, die nicht bereit sind, sich von der Landeskirche abzuwenden. Feeser-Lichterfeld argumentiert aus katholischer Perspektive, dass im Hinblick auf die Berufswahl

Die Flexibilisierung der Arbeitsverhältnisse sowie die unklaren Grenzen zwischen Arbeits- und Berufsleben werden in der Berufssoziologie mit dem Theorem der Entgrenzung gefasst.¹⁶¹ Auch die Arbeit im Auftrag des Evangeliums und die Anforderungen an Pfarrer_innen können mit einer derartigen post-fordistischen Entgrenzung der Arbeit verbunden sein.¹⁶² Wenn nämlich das Pfarramt nicht nur als ein Beruf unter vielen in der kirchlichen Landschaft, sondern als eine Berufung angesehen wird, wird es – ebenso wie andere Berufe, bei denen eine derartige Entgrenzung festzustellen ist – zu einem die ganze Person umfassenden Subjektivierungsunternehmen.¹⁶³ Zugleich zeigen die Interviews: Einige Pfarrer_innen konnten unpassenden Anforderungen von Kirchenleitungen und Gemeinden bisweilen gerade wegen ihres Berufungsverständnisses ausweichen, da sie sich nämlich durch das Wissen um die eigene Berufung für das Pfarramt legitimiert sahen. Indem sich die Betroffenen den Weg in die Kirche und zur Ordination erarbeiten, tragen sie zur Veränderung der Kirche und deren Strukturen bei.¹⁶⁴ Einmal im Pfarramt angekommen, nutzten manche ihre lgbtq* Verortung im Beruf und sorgen für eine allmähliche Normalisierung verschiedenster Lebensverhältnisse im Pfarramt und für deren Sichtbarkeit in den Gemeinden. Derart zeigt sich hier das subversive Potenzial der Subjektivierung, welches im Spiel zwischen Übernahme und Abänderung liegt und auf das insbesondere Butler aufmerksam machte.¹⁶⁵ Reckwitz beschreibt dies treffend: »In der Prozessualität der Subjektivierung ist zugleich jedoch von vornherein die Möglichkeit der Umdeutung, des Abweichens, Scheiterns und des Neuanfangs enthalten.«¹⁶⁶ In den Motivationserzählungen lässt sich dieser wechselseitige Zusammenhang zwischen Kirchen- und Pfarrbild der Befragten ablesen.¹⁶⁷

Mithilfe des kontrastierenden Beispiels der SOS-Kinderdörfer möchte ich den Zusammenhang von Subjektverständnis und Organisation illustrieren. Auch die SOS-Kinderdörfer als Organisation arbeiteten mit dem Berufungsbegriff und wiesen laut der Ethnologin Sarah Speck eine religiöse Symbolik auf, wenngleich diese nicht intrinsisch

von Pfarrer_innen die Rückwirkungen der Personen in die Organisation zu gering eingeschätzt werden; Feeser-Lichterfeld 2005, 88. Zur Berufswahl von Theolog_innen sei zu beachten, dass »die (vermeintliche) Monopolstellung des kirchlichen Arbeitgebers suggeriere, dass wer Glaube und Beruf miteinander verbinden will, keine nicht-kirchlichen Organisationsalternativen zur Auswahl hat.« Feeser-Lichterfeld 2005, 90. Betrachtet man jedoch den Berufswunsch »Gemeindepfarramt«, geht es auch um weitere Gründe als nur die Verbindung von Glaube und Beruf. Die These Hildenbrands, dass Pfarrpersonen sich auch für eine Lebensform entschieden, erscheint mir daher treffender. Vgl. Hildenbrand 2016, 226–230.

161 Hildenbrand erörtert, wie diese Analyse auch auf den Wohnbereich des Pfarrhauses zutrefte; Hildenbrand 2016, 91.

162 So vor allem Hildenbrand 2016, 91; aber auch Schendel 2017b, 69. Die Anforderungen beinhalten dabei sowohl die der Leitungsebene als auch die der Gemeinden sowie die der Pfarrpersonen an sich selbst.

163 Vgl. Hildenbrand 2016, 91.

164 Zur Darstellung des »ganz Anderen« in der »Organisation« durch Pfarrpersonen vgl. Hermelink 2014c, 143–144.

165 Vgl. Butler 2012, 200–203; Butler und Athanasiou 2013, 83.

166 Reckwitz 2017, 127.

167 Feeser-Lichterfeld spricht von einer Gegenüberstellung von Selbstkonzept und Organisationsimage; Feeser-Lichterfeld 2005, 89.

religiös motiviert sei.¹⁶⁸ SOS-Kinderdorfmütter haben wie Gemeindepfarrpersonen die Überschneidungen von Privatem und Beruf zu managen.¹⁶⁹ Speck erforschte das Phänomen »Kinderdorfmutter« als Beruf. Sie beschreibt, wie SOS-Kinderdorfmütter das Haus als Wohlfühlort gestalten müssten und sich die arbeitgebenden Stellen erlaubten, das Beziehungsleben der Mütter zu begrenzen. Das Haus der Kinderdorfmütter weist demnach Parallelen zum parochialen Oikos auf, insbesondere dann, wenn dieses den Wohnort der Pfarrpersonen einschließt. Auch die Beziehungen der Pfarrpersonen werden durch Lebensordnungen und Pfarrdienstgesetze reguliert. Für die SOS-Kinderdörfer schildert Speck, dass zum Teil keine Partner_innen zugelassen seien oder waren oder dass diese das Dorf immer bei Sonnenuntergang verlassen müssten, also nicht bei Kinderdorfmüttern schlafen dürften. Die Argumente für diese Einschnitte folgen ähnlichen Motiven wie im Falle der Pfarrer_innen: Beide Institutionen argumentieren moralisch mit einem *größeren Gut* und dem Schutz Schwächerer, denen die Kinderdorfmutter oder Amtspersonen in einer Fürsorgeposition gegenüberstünden.¹⁷⁰ So zitiert Frau Tohm einen Superintendenten nach ihrer Transition; jener habe sich in der Folge sehr unterstützend verhalten, seine erste Reaktion schildert sie dem hier erwähnten Motiv folgend:

»Aber du kommst nicht als Frau, oder?« (.) »Äh, doch? Hab ich dir doch geschrieben?« //mhmm//
 »Das kannst du mit/ nicht machen. Kannst du der Gemeinde nicht antun.«¹⁷¹

Während nicht heteronormativ lebenden Pfarrer_innen mitunter vorgeworfen wurde, ihr Verhalten schade der Gemeinde, da es diese verwirre oder entzweie, und sie zum Verstecken ihrer Sexualität oder ihrer Geschlechtsidentität angehalten wurden (und in manchen Kontexten noch werden), wird Kinderdorfmüttern offenbar nahegelegt, zum Schutz der Kinder ihre Partnerschaften nicht offen zu zeigen.¹⁷² Speck fand in ihrer Studie verschiedene Subjektivierungsstrategien der Kinderdorfmütter, darunter auch das Narrativ der Berufung. Sie schreibt:

»Da es sich (kulturell) um zwei unterschiedliche Sphären handelt, bedarf das Zusammenfallen von Beruflichem und Privatem der Legitimation respektive Plausibilisierung. Eine Begründungsfigur, die im Organisationsdiskurs an verschiedenen Stellen auftaucht, ist die Semantik der Berufung: Ist man zu etwas berufen, so wird die Logik der Sphärentrennung von Arbeit und Leben außer Kraft gesetzt.«¹⁷³

168 Zur symbolisch-religiösen Aufladung der SOS-Kinderdörfer: Speck 2014, 189 sowie zum Berufsbegriff: Speck 2014, 193.

169 Um zu prüfen, ob tatsächlich Ähnlichkeiten mit anderen Berufungserzählungen und Institutionsverständnissen wie den SOS-Kinderdörfern vorzufinden sind, müssten vergleichende Analysen vorgenommen werden. Entsprechend handelt es sich hier lediglich um eine Illustration von Ähnlichkeiten.

170 Vgl. zur paulinischen Einordnung in Starke und Schwache Karle 2001, 83–88.

171 T6, 19(35)–20(1).

172 Vgl. T9, 9(35)–10(8); T11, 35(14–16); T12, 25(15–18).

173 Speck 2014, 193.

Die EKD-Gliedkirchen erlebten in den letzten Jahrzehnten eine ökonomische Professionalisierung ihrer Organisationsstrukturen, zugleich blieb das Motiv der Berufung für den Pfarrberuf als eines von vielen erhalten.¹⁷⁴ Die Berufsmotivation der Berufung steht in der kirchlichen Wahrnehmung offenbar nicht grundsätzlich im Widerspruch zum Professionalisierungsstreben der Institution.¹⁷⁵ Dies ist anders als bei SOS-Kinderdörfern, die den Begriff »Berufung« laut Speck inzwischen vermeiden. In der »policy« des SOS-Kinderdorf e. V. gehe es laut Speck vorrangig um das Ansehen der Organisation, bei der Kirche hingegen geht es nicht nur um das Ansehen der Organisation, sondern auch um Ansehen und Schutz der Verkündigung.¹⁷⁶ Damit ist der Berufungsdiskurs und die Frage nach der privaten Lebensgestaltung der Pfarrperson als Verkünder_in unweigerlich aufgeladen. Von Pfarrpersonen wird durch Pfarrdienstgesetze und Lebensordnungen gefordert, ihr Leben so auszurichten, dass es der Verkündigung nicht im Wege stehe.¹⁷⁷

Diese Problematik der Entgrenzung erhält eine weitere Dimension, wenn die eigene Lebensgestaltung als Teil der Verkündigung betrachtet und zugleich die Bedeutung dessen nicht präzise ausformuliert wird. Inzwischen findet sich im PfdG nur noch die Formulierung »glaubwürdige Ausübung des Amtes«; einige Interviewpartner_innen berichten noch, dass ihnen früher auferlegt worden sei, ihre Homosexualität nicht zu thematisieren, da diese nicht Gegenstand der Verkündigung sein dürfe (Kap. 3.2).¹⁷⁸ Die oben thematisierte Subjektivierung im Wechselspiel zwischen Struktur und Selbstwahrnehmung, Selbstbeschränkung und Sichtbarkeit ist hier in den Interviews zu lesen. Frau Schröder berichtet, dass für sie nicht ohne Weiteres ersichtlich gewesen sei, was diesbezüglich als Gegenstand der Verkündigung gelte und was nicht. Die von ihr vorgenommene Selbstregulation schildert sie als Stress:

Zumal in Sachsen damals galt, (.) ich musste sozusagen zustimmen, dass ich, bevor ich in (.) dieses Dienstverhältnis auf Lebenszeit übernommen wurde, dass ich meine Lebensform nicht zum Gegenstand der Verkündigung mache, //mhm// dass ich, dass mir klar ist, dass wir nicht zusammen im Pfarrhaus leben dürfen. Obwohl man auch verpflichtet ist, im Pfarrhaus zu leben. Sprich, ((sarkastisch lachend)) dass wir nicht zusammen leben dürfen. (.) Und das dritte? (.) Weiß ich jetzt gerade gar nicht mehr. (.) Fällt mir wahrscheinlich noch ein. (.) Und alleine diese Frage ja, also, was HEIßT denn, ich mache meine Lebensform zum Gegenstand der Verkündigung //mhm// Also wenn ich in 'ner Predigt auf irgendwas Bezug nehme, ich hatte nämlich am Anfang, hat mich das richtig GESTRESST. Dass ich immer gedacht habe, könnte das jetzt so ausgelegt werden? //Ja// Ähm (.) dass ich jetzt hier über meine Lebensform rede oder so. (.) Das war (.) das warschwierig. (.) Aber es hat sich dann eben beruhigt. (.) Sowohl im Ort, als auch für mich selbst. Ist natürlich logischerweise verbunden damit. //mhm// Und dann war es wirklich

174 Vgl. zum seltenen Gebrauch eines Berufungsnarrativs in evangelischen Landeskirchen Klessmann 2006, 557.

175 Klessmann bezeichnet daher das Pfarramt auch als »Totalrolle«, »in der Individualität und Institution miteinander weitgehend identifiziert sind«; Klessmann 2012, 125.

176 Vgl. Klessmann 2012, 119. Zum Ansehen der Institution: Klessmann 2012, 125.

177 »Die Ordinierten sind durch die Ordination verpflichtet, [...] sich in ihrer Amts- und Lebensführung so zu verhalten, dass die glaubwürdige Ausübung des Amtes nicht beeinträchtigt wird.« Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland 10. November 2010.

178 T9, 9(35)–10(8); T11, 35(14–16); T12, 25(15–18).

viel einfacher. Vorher war das so, wenn ich, wenn Marion mich besucht hat, (...) die hat ja, wir haben ja nicht zusammen gelebt, sie war Pfarrerin an einem anderen Ort zu der Zeit, dass wir immer gucken mussten, dass wir den Abstand halten, der irgendwie, den man //lacht// instinktiv eben eigentlich //ja// nicht mehr hält, weil man sich eben viel näher ist. //ja// Und ((lacht)) und das war dann nicht mehr so nötig. Das war sehr schön. //ja// (...)»¹⁷⁹

Die Wechselseitigkeit der Subjektivierung ist an dieser Stelle sehr deutlich. Denn kontrastiv zum Stress berichtet Pfarrerin Schröder auch von einer Gewöhnung in den Orten ihrer Berufstätigkeit an sie als Person und auch an ihre Lebensform. Mit der Zeit sei die Fokussierung auf die Lebensform also schwächer geworden; dadurch sei es im Gottesdienst und bei anderen pastoralen Tätigkeiten wieder möglich gewesen, Themen ihres Alltags anzusprechen, ohne dass dies als Gespräch über die eigene Lebensform wahrgenommen worden sei. Demzufolge fand also ebenso eine Veränderung der Struktur durch ihre Präsenz statt (Kap. 5.1.3.1).

Diese hier von Frau Schröder geschilderte Veränderung fügt sich in die Befunde der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen sowie den Befund des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD ein.¹⁸⁰ Die Wahrnehmung der Kirche geschehe laut Schendel in der Gegenwart zwar weiterhin über die Pfarrpersonen, aber es gehe weniger um die direkte Interaktion als stärker um das öffentliche Auftreten sowie das darstellende Handeln.¹⁸¹ Zugleich rückt die Person auf andere Art in den Fokus, denn er stellt auch fest, wer eine Pfarrperson kenne, fühle sich der Kirche verbundener als jene, die keine Pfarrperson kennen.¹⁸² Die Pfarrperson kann derart eigenständige Beziehungen zur Gemeinde aufbauen, wenn sie die Hürde der an ihr Auftreten gebundenen Erwartungen überwunden hat. So muss sich Frau Schröder aufgrund der eigenen Beziehung zu ihrer Gemeinde mit der Zeit weniger Sorgen um die Erfüllung unbestimmter Erwartungen machen. Vor diesem Hintergrund lässt sich schließen, dass eindeutige Formulierungen in Regularien auch dem Schutz der Pfarrpersonen dienen.¹⁸³

Ich fasse zusammen: In den Interviews gibt es zwei Arten von Erzählungen, wie die Befragten zum Ergreifen des Pfarrberufs kamen: Interesse und Auftrag/Berufung. Während das reine Interesse die Befragten aus der Sorge um Berufsverlust zum Erlernen weiterer Erwerbsmöglichkeiten führte, scheint eine konkrete göttliche Beauftragung als alternativloser wahrgenommen zu werden. Darin liegt einerseits die Gefahr einer Entgrenzung der Arbeit und potenziell verstärkter Spannungen mit der Organisation Kirche. Die Begründung der Berufswahl durch die eigene Gottesbeziehung ermöglicht aber zugleich auch einen subversiven Umgang mit Strukturen.

179 T9, 9(35)–10(15).

180 Schendel 2017b.

181 Schendel 2017b, 87–88.

182 Schendel 2017b, 58–59.

183 Dies bestärkt Stoellgers Ausführungen zur Sichtbarkeit im Pfarrdienst und seine Kritik an den weit gefassten Formulierungen des Pfarrdienstgesetzes. Diese beinhalteten gerade in ihrer »Unbestimmtheit« eine »Lizenz zur Willkürfreiheit«, da das »Regulativ ein nicht näher bestimmtes imaginäres »Pfarrerbild« sei. Stoellger 2016, 139–140.

5.1.3 Sexualität im Pfarramt – Spannung zwischen Schutzraum und Versteck

Ich komme nun zur dritten Kategorie, *Sexualität*. Die von den befragten Pfarrer_innen wahrgenommenen Schwierigkeiten im Spannungsfeld von Privatleben und Amtsleben drückten sich besonders in der Artikulation von Spannungen im Bereich Sexualität und Kirche aus. So sprachen einige Interviewpartner_innen über Sexualität als ein Thema, bei dem sich Schwierigkeiten in der Vereinbarkeit mit ihrem Berufsbild ergäben, insbesondere da es sich um einen in kirchlichen Kontexten unzureichend thematisierten Bereich des Lebens handele. In der Auswertung der Interviews zeigte sich dabei, dass sich bei der Art der Thematisierung von Sexualität deutliche Unterschiede zwischen den Geschlechtern ausmachen lassen; außerdem ließen sich klare Abgrenzungsmuster sowie Strategien des Umgangs mit Erwartungen und Normen herausarbeiten.

Da von den Befragten selbstständig eingebrachte Thematisierungen und Abgrenzungen die Strukturen und Diskurse, in denen sich die Befragten aufhalten und verorten, erkennen lassen, werde ich die von den Interviewten vorgenommenen Abgrenzungen herausarbeiten und zwei Gruppen zuordnen. Derart versuche ich das Themenfeld der Sexualität zu strukturieren, selbst wenn dieses in den Interviews mitunter vage bleibt und sich auch mit anderen Themen stets mischt. Deshalb erörtere ich zuerst die grundlegende Strukturierung der Diskurse und Erfahrungen, die sich in den Erzählungen zeigen und die deutlich machen, wie wenig freie Artikulation möglich scheint (Kap. 5.1.3.1). Vor dem Hintergrund dieser Beobachtungen über eine stete Lenkung von Gesprächen stelle ich vor, was internalisierte Erwartungen sind (Kap. 5.1.3.2), und gehe in den Unterkapiteln auf die zwei hauptsächlich gefundenen ein. Anschließend zeige ich, dass sich im Bild der Ehe sowie in vorgenommenen Abgrenzungen der Interviewpartner_innen Aushandlungen über christliche Sexualethik und deren Einfluss auf das Pfarrbild der Befragten finden (Kap. 5.1.3.3). Es zeigte sich, dass häufig eine Spannung zwischen »Sexualität« und »Kirche« dargestellt wurde – ich arbeite die zwei Strategien des Umgangs mit Spannungen in diesem Feld heraus (Kap. 5.1.3.4). Das Unterkapitel abschließend argumentiere ich, dass beim Reden über Sexualität vor allem Fragen nach der Sichtbarkeit von Intimität und Lebensformen verhandelt werden (Kap. 5.1.3.5).

5.1.3.1 Machtvolle Gliederung der Diskurse

Sexualität generell sowie im Speziellen ihre Sichtbarkeit und der Umgang mit ihr wurden von den Befragten selbstständig thematisiert und deutlich problematisiert. Da die Nähe zur Wahrnehmung der Befragten kennzeichnend ist für die gewählte Forschungsmethode, wird das von den Pfarrpersonen eingebrachte Thema der gelebten Sexualität hier aufgegriffen und näher betrachtet. Zugleich sollte aber im Bewusstsein gehalten werden, dass lgbtiq* Personen häufig auf ihre Sexualität oder ihr Geschlecht reduziert werden und dass es einer grundlegenden Diskussion um den Umgang mit Sexualität und Normativität im Pfarramt bedarf, die sich nicht auf scheinbare Abweichungen fokussiert; meine Ausführungen sind hier nun ein empirischer Anstoß. Die empfundene Erwartungshaltung an lgbtiq* Personen beim Thema Sexualität erwähnt Herr Schmeln im Interview:

So, und das nächste ist, nun wird UNS lesbischen und schwulen Theologen, Theologinnen, //die Sexualität// UNS wird das zugeschoben //Ja// beschäftigt ihr euch mal damit //Ja// Wir machen's gerne! Aber! Naja ich weiß nicht //ja, ja// aber ich will es nicht mehr¹⁸⁴

Auf der einen Seite birgt ein erneutes Adressieren der Sexualität von lgbtiq* Personen immer die Gefahr, die Bedeutung von Beziehungen, Lebensformen, individuellen Geschichten für die Fragestellung – im vorliegenden Fall: zu Identifizierungen und Amtsvorstellungen – als Themen zu überlagern. Auf der anderen Seite kann die Nichtbeachtung von Sexualität auch elementare Bereiche des Lebens und der Selbstwahrnehmung von Personen ausblenden und mitunter zu einem schamvollen Verschweigen von Sexualität führen. Letzteres reproduziert unter Umständen heteronormative Narrative, die queere Sexualität entweder zu etwas Verschämtem und Unpassendem oder zu etwas nicht Erwähnenswertem machen; dadurch bleibt eine heteronormative Deutungsmacht beim Reden über Begehren und Sexualität erhalten.¹⁸⁵ Ich wähle daher einen Mittelweg, bei dem das Thema nur eine von mehreren Kategorien ist und vorrangig die Gliederung der Diskurse im Fokus liegt.

Denn besonders die Art und Weise, wie in den Interviews über Pfarramt und Sexualität gesprochen – oder nicht gesprochen – wird, liefert Aufschluss über die in diesem Feld vorhandenen Diskurse. So scheinen Gespräche stets auf eine Weise gelenkt, die eine entspannte Kommunikation verhindern. Herr Thomas beschreibt diesen Vorgang anschaulich:

Ähm, (...) aber (...) es wird nicht GELEBT. (...) das heißt, ähm (...) ich KANN nicht wie Andere von meinem Mann reden. //Mhm// Mein persönliches Leben. (...) Ich kann von meinem Sohn reden, das ist //Mhm// das ist ok. Wenn ich den nicht HÄTTE, hätte ich kaum ein Thema mit den Leuten. //Mhm// Also wenn, (...) ich das machen WÜRDE (...) dann würden die das sofort als (...) Überforderung verstehen, ich rede von Homosexualität. (...) Und dadurch ist das gesamte Familienleben letztlich tabu. //Mhm// (...) Ähm, das ist ein starker Druck im kirchlichen Raum. (...) Ähm, (...) dem ich nachgebe. Also ich, ähm, (...) akzeptiere das. Aber GLEICHZEITIG merke ich, indem es so ist, wie es ist, bewegt sich nichts. Wir KOMMEN nicht VOR. //Mhm// Unter dem Motto, sie wissen es, aber mehr wollen sie auch nicht. Don't ask don't tell. Das ist die Stimmung. (...) Und ähm, wenn ich dann selbstverständlich auch von meinem Mann mal REDE, in der Fortbildung zum Beispiel ist mir das passiert, dann fangen die LEUTE sofort an über HOMOSEXUALITÄT zu reden. Das ist zum Kotzen! //Ja.// Als wenn (...) ein Heterosexueller, der von seiner Frau redet ((haut auf das Sofa mit der Hand)) so da sofort über Heterosexualität gesprochen wird. //Ja.// Das ist so ANSTRENGEND! Und so NERVIG! //Mhm// Ähm, also sag ich lieber ((klatscht mit der Hand auf den Oberschenkel)) nichts. //Mhm// Und ähm, das ist aber auf der anderen Seite eben nicht schön. //Mhm// Dass man also auf Synoden, WO man überall mit den Leuten zu tun hat, (...) eben nicht so selbstverständlich über seine Familiensituation reden kann, wie andere.¹⁸⁶

184 T11, 42(6-8).

185 Für die Darstellung in der Empirie ergibt sich daraus die Anforderung, das Thema Sexualität weder übersteigert zu betonen, um nicht gesellschaftlich dominante Diskurse zu reproduzieren, noch das Thema zu tabuisieren, wenn es von Relevanz ist.

186 T2, 13(8-24).

Anschließend an Foucaults Erörterungen zur Gliederung gesellschaftlicher Diskurse lässt sich diese Schilderung deutend nachvollziehen. Foucault weist in seiner Betrachtung der Diskurse um »Sexualität und Wissen« auf die inhärente machtvolle Strukturierung von Gesprächen und Interaktionen entlang von Sexualität hin.¹⁸⁷ Diese Strukturierung von Wissen und Nachfragen erscheine als eine natürliche und verschleierte so die zugrunde liegenden Machtverhältnisse. So schreibt er:

»Die Kausalität im Subjekt, das Unbewusste des Subjekts, die Wahrheit des Subjekts im anderen, der weiß, das Wissen in ihm von dem, was es selber nicht weiß – all das hat im Diskurs des Sexes seine Entfaltung finden müssen. Keineswegs jedoch auf Grund eines Naturvermögens, das dem Sex innewohnt, sondern als Funktion von Machttaktiken, die diesem Diskurs immanent sind.«¹⁸⁸

Eine derartige Macht äußert sich auch in der Nachfrage zur eigenen Sexualität, wie sie Pfarrer Thomas schildert. Die von ihm erwähnte Nachfrage fokussiert auf ein bestimmtes Wissen über das Gegenüber, nämlich seine Homosexualität; dementsprechend beklagt Herr Thomas, dass das Gespräch sich nicht mehr um den Inhalt drehe, den er gesetzt habe, sondern um einen anderen, gesellschaftlich dominanten Diskurs, an dem sein Gegenüber Interesse habe. Pfarrerin Schröder beschreibt für ihre alte Gemeinde denselben Mechanismus:

Dass ich das Gefühl hatte, ich werde STÄNDIG da draufangesprochen. Meistens von GUTWILLIGEN Menschen. Aber ich, //mhm// hat, also das hat irgendwie SO angestrengt, dass ich das Gefühl hatte, meine Lebensform ist ständig irgendwie THEMA. (...) Und (.) Und für die meisten ja auch sehr mit Sexualität besetzt, //mhm// was es für mich so persönlich gar nicht so IST. Sondern für mich ist es eben einfach eine Partnerschaft. //Ja// Mit 'nem MENSCHEN. (...) Und da, (.) das war sehr anstrengend.¹⁸⁹

Vor dem Hintergrund der Foucault'schen Analyse zeigt sich: Die Nachfragen mögen zwar aus Interesse resultieren und keine bewusste Machtausübung darstellen, die Neugierde selbst beinhaltet aber eine hierarchische Dynamik. Vom ursprünglichen Gesprächsthema wird abgewichen, die Konversation wird zum machtvollen Sexualitätsdiskurs hin verschoben; es geht nun, im Beispiel von Herrn Thomas, nicht mehr um Familie und Urlaub, sondern um die abweichende Subjektkonstitution der Sprechenden, die sich über Sexualität artikuliert.¹⁹⁰ Dabei erzwingt die Interaktion einerseits eine Artikulation des eigenen Begehrens, andererseits schränkt die Befürchtung, es könne um Sexualität gehen, zugleich das gesamte Gespräch ein.

187 Unter Umständen gründen auch die Wünsche nach Authentizität des Gegenübers in jenem »Willen zum Wissen«: nämlich dann, wenn gewünscht wird, dass das Gegenüber sich nicht verstecke, aber zugleich auch keine vollkommene Sichtbarkeit erlange. Die Thematik der Blick- und Wissensregime wird in Kap. 5.2.3 und 5.2.4 weitergehend betrachtet.

188 Foucault 1991, 73.

189 T9, 9(30-35).

190 Zu zugeschriebener Subjektkonstitution vgl. Butler 2001 [1997], 140–141; Butler 2018, 86–88.

Herr Thomas erlebt diesen wiederholt erfahrenen Diskurswechsel hin zu einem sehr intimen Bereich, der Sexualität, als Verletzung. Die Überforderung seiner Gesprächspartner_innen schildert er als »Druck« und damit als inhärent regulierenden machtvollen Mechanismus. Das »Tabu« des Redens über Homosexualität, möglicherweise auch über Sexualität insgesamt, wirke sich dabei auf sämtliche Gespräche über Privates und Familiäres aus. Aufgrund dieser steten Dynamik sieht Herr Thomas die Gruppe der homosexuellen Kirchenmitglieder und Kirchenangestellten weiterhin ausgeschlossen und in direkter Folge der fehlenden Repräsentation auch in ihren spezifischen Bedürfnissen (etwa solche queerer Familien) nicht vertreten.¹⁹¹

5.1.3.2 Internalisierte Erwartungen

Im Folgenden kläre ich zuerst, was ich unter internalisierten Erwartungen verstehe. Daran anschließend stelle ich in zwei Unterkapiteln zwei Formen dieser internalisierten Erwartungen dar: die Annahme, dass Sexualität und Kirche nicht zusammenpassten (*»Sexualität und Kirche passen nicht zusammen«*), sowie die zugleich beobachtete heteronormative Prägung der Pfarrbilder (*Heteronormative Rahmung*). Um der Schwierigkeit in der Vermittlung gelebter Sexualität mit der Tätigkeit und dem Selbstverständnis als Pfarrer_in näherzukommen, muss differenziert werden, worüber gesprochen wird. Für das Themenfeld Sexualität ist daher zu unterscheiden, ob es in den Narrationen um die Selbstwahrnehmung als Pfarrer_in oder um konkrete Situationen geht. Sehen es die Befragten als Problem an, als transgeschlechtliche und/oder homosexuelle Person mit einer lebendigen Sexualität Pfarrer_innen zu sein? Oder schildern sie konkrete Probleme dabei, sich selbst als sexuelle Person im Gottesdienst oder in der Seelsorge zu erleben, also während der Ausübung pastoraler Arbeitsfelder? Letzteres wurde in den Interviews nicht angesprochen. Dementsprechend geht es, so meine anschließend dargelegte Folgerung, bei der Thematisierung von »Sexualität« um die Integration privater und für die Identität relevanter Persönlichkeitsanteile ins Pfarrbild. Dies geschieht vor dem Hintergrund, dass jenes Bild weiterhin heteronormativ geprägt ist, wie ich ausführen werde.

Die meisten Befragten äußern ein klares Bild davon, dass Sexualität und Kirche nicht zusammengehörig zu denken seien, und beschreiben ihre Strategien des Umgangs mit diesem Problem. Hier schließt die Frage an, woher sich dieser Diskurs speist; zumal Sexualität grundsätzlich durchaus als Teil des protestantischen Pfarrhaushaltes angesehen wird – der Pfarrhaushalt ist bereits seit der Reformation als eheliches Zusammenleben angelegt, und das evangelische Amt ist bewusst nicht zölibatär gestaltet.¹⁹² Zunächst ist zu beobachten, dass die Befragten Erwartungen an sich schildern, unter denen sie selbst leiden. Sofern diese nicht als äußere Erwartungen benannt und abgegrenzt

191 Eine ähnliche Fokusverschiebung ließ sich auch in den Diskussionen um die Orientierungshilfe »Zwischen Autonomie und Angewiesenheit« beobachten (Kap. 3.2.1). Die innerkirchliche Diskussion drehte sich immer weniger um Fragen der Familienführung, sondern um die kirchliche Akzeptanz von Homosexualität. Dies führte dazu, dass diese Debatte schließlich auch medial in den Vordergrund rückte und die Fragen der Familienführung verdrängte. Vgl. Thiessen 2015, 153. Zu Repräsentation vgl. Kap. 5.2.3 und 6.2.1.

192 Vgl. Karle 2014, 84.113.

werden, lässt sich vermuten, dass es sich um internalisierte Erwartungen handelt. Dafür spricht, dass die Interviewten Leid artikulieren, ihnen zugleich aber eine Zurückweisung dieser Erwartungen schwerzufallen scheint. Bei internalisierten Diskursen und Erwartungen kann es sich um persönliche Erwartungen handeln, aber auch um gesellschaftliche und damit mehrheitsgeprägte. Durch ihre konstante Wiederholung und ihr Einschreiben als Normativ werden sie von den Betroffenen verinnerlicht.¹⁹³ Darüber hinaus kommen Normalisierung und Regierung durch Lebensordnungen, Gesetze, aber auch durch moralische Setzungen als Horizont der Erwartungen in Betracht. Es kann davon ausgegangen werden, dass sich im Sinne einer »Gouvernementalität« kirchliche Vorschriften in der eigenen Lebensgestaltung und möglicherweise gar in den eigenen Wünschen wiederfinden (Kap. 6.2.1.4 und 6.2.3.4).¹⁹⁴

Derartige verinnerlichte Normalisierungen spiegeln sich in Abgrenzungen, die im Interview vorgenommen und folgend dargestellt werden, wider. Angesichts dessen ist zu erörtern, welche Idee von christlich legitimer und förderlicher Sexualität den Erzählungen zugrunde liegt und ob die Interviewten das Gefühl äußern, andere Erwartungen erfüllen zu müssen als Gemeindeglieder. Letzteres ist zur Analyse des Amtsverständnisses interessant, da Pfarrpersonen an dieser Stelle gegebenenfalls exponiert werden.¹⁹⁵ Die vor dreißig Jahren bereits kritisch gestellten Fragen von Stollberg und Josuttis zur Ehe von Pfarrer_innen bleiben aktuell, solange Idealisierungen zu beobachten sind:

»Ein zweiter Schwerpunkt muß natürlich jenen Erwartungen gelten, die noch immer, und in der Gegenwart wahrscheinlich verstärkt, auf die Bewohner/innen des Pfarrhauses gerichtet werden. Woher rühren die Tendenzen zu idealisierenden Projektionen? Welche Beschädigungen lösen sie unter Umständen aus? Wie können die Betroffenen mit solchen Erwartungen umgehen?«¹⁹⁶

»Sexualität und Kirche passen nicht zusammen«

Herr Thomas erzählt im Interview, dass ihm diese Annahme, Sexualität und Kirche gehe nicht zusammen, häufig begegne. Ich werde auf diese konkrete Interviewstelle noch eingehen, werde aber zunächst erläutern, was mit dem Begriff »Sexualität« in den Interviews verbunden wird sowie auf welche Art das Narrativ »Sexualität und Kirche passen nicht zusammen« auch von den Interviewten selbst reproduziert wurde.

193 Vgl. zur Verinnerlichung die von Foucault sogenannte »Diskursivierung des Sexes«: Foucault 1991, 18–19 sowie zu Biomacht, den Techniken der Macht und Gouvernementalität: Foucault 2006, 13–16, 162–163. Stoellger stellt die Konzepte in Bezug zum Pfarramt; Stoellger 2016, 136–137.

194 Vgl. Stoellger 2016, 138–139. Eine kurze Erklärung von Gouvernementalität gibt Schieder 2006: »Mit dem Begriff der *gouvernementalité* versucht Foucault, den Zusammenhang von politischem Regieren und Selbstregierung zu erfassen.« Schieder 2006, 715 (Hervorhebung im Original).

195 Vgl. Josuttis 1994, 52–53.

196 Vgl. Josuttis und Stollberg 1990, 8. Josuttis vertritt die These, dass Pfarrpersonen ein Leben führten, das Gemeindeglieder nicht führen könnten oder wollten. Zugleich macht er deutlich, dass die Vorstellungen dessen, was das »heilige« Leben sei – und auch was dies sexualethisch bedeute –, wandelbar seien und dass Wandel konstitutiver Bestandteil des Amtes sei. Seine Theorie wurde in Bezug auf andere Anteile der Persönlichkeit wiederholt kritisiert, der Aspekt der Sexualität blieb meines Wissens jedoch weitgehend unbeachtet. Josuttis 1990, 22.

Wenn Pfarrer Zechau davon berichtet, dass seine »Sexualität« einen bedeutenden Teil seines Lebens ausmache, ist nicht klar zu ermitteln, ob er damit konkret das Ausleben von Sexualität meint oder das Wissen um seine Sexualität im Ganzen und als wichtigen Teil seiner Persönlichkeit. Der Vikar Werner hingegen benennt seine Sexualität explizit als integralen Bestandteil seiner Identität:

Weil dieses, weil dieser Baustein meiner Identität halt einfach für mich ein BEDEUTENDER Baustein ist.¹⁹⁷

Dabei ist jedoch wiederum nicht eindeutig, ob es um seine sexuelle Orientierung oder um das Erleben von Sexualität im Allgemeinen geht. Herr Schmeln benennt hingegen klar sein Erleben von Sexualität als identitätsrelevant:

also ich, äh, äh, BRAUCHE jetzt zum Beispiel die schwule Sauna und ich brauche die sexuellen Erlebnisse dort, oder DAS sexuelle Erlebnis dort, //mhm// WEIL also, äh, also DAS tut mir gut //mhm// und das hilft mir für meine Identität, äh. Punkt. //Ja// Also das ist ganz wichtig. Ja?¹⁹⁸

Auch wenn bei Herrn Zechau und Herrn Werner nicht klar ist, ob mit dem Begriff Sexualität konkretes Erleben oder allgemeines Begehren gemeint ist, wird aber ihre Relevanz hervorgehoben. So reden sowohl Herr Werner als auch Herr Schmeln im Zusammenhang von Sexualität von »Identität«. Herr Werner benennt seine Sexualität als etwas, was ihn ausmache und »bedeutend« sei, Herr Zechau als etwas, das ihn lebendig mache, Herr Schmeln schildert sie als hilfreich. Alle drei schildern Sexualität und Begehren als ein erfüllendes Erleben, in dem sie sich lebendig fühlten. In den jeweiligen Passagen lässt sich ein Gefühl von Stimmigkeit und empfundener *Authentizität* wahrnehmen. Die benannte Lebendigkeit kann daher rühren, dass die betreffende Person sich im sexuellen Erleben im Einklang mit den eigenen Bedürfnissen und Emotionen von Freude und Lust erlebt.¹⁹⁹ Alle drei schildern im selben Narrationsabschnitt allerdings auch Spannungen. So beschreibt Herr Zechau seine »Zerrissenheit«:

So die unterschiedlichen LEBENSwelten. //mhm// Ne? Also in Kirche //Ja// vor allem auch in der damaligen Zeit, also vor 80, vor, äh, AIDS //mhm// Muss man auch sagen (.) dazu. Da hatte ich natürlich, äh, (.) ein gewisses Sexualeben //mhm// um mich vorsichtig auszudrücken. (.) Ich war ja ein junger Mann. //Ja// Und dann kommt man in die Frauenhilfe, ne, dann //mhm// ist Gottesdienst, das sind alles, na, fast asexuelle Veranstaltungen, //mhm// will ich mal dazu sagen. //Ja// Es ist schon SEHR verschieden, diese Welten. Ne? Also zu ver/ in zwei sehr

197 T7, 23(30-31).

198 T11, 41(20-22).

199 Im Hinblick auf sexuelles Erleben nimmt die geschilderte Lebendigkeit unter Umständen auch eine Sonderposition ein. So beschreibt Karle anschließend an Luhmann das Gefühl der Stimmigkeit im Erleben von Sexualität auch als ein Merkmal moderner Gesellschaft. In dieser werde das Individuum vermehrt durch »Teilbarkeit« definiert. Das ausdifferenzierte Individuum erlebe nun im Spüren des Körpers eine Identitätsvergewisserung; Sexualität ermögliche daher vielen Menschen, eine innere Stimmigkeit zu erleben. Karle 2014, 96–98.

unterschiedlichen Welten zu agieren. (.) Das hat mich ein Stück zerrissen auch //mhm// innerlich. (.) Auf der einen Seite, hab ich gedacht, was ich da mache in der schwulen Welt ist nicht VERBOTEN //mhm// also vom Glauben her. (.) Und auf der anderen Seite muss ich eben, wenn ich in diese kirchliche Glaubenswelt eintrete das Thema komplett ausblenden. //mhm// Was mich eben lebendig macht. //Ja// Oder lebendig GEMACHT hat, ne?²⁰⁰

Herr Werner berichtet von mangelnder Einheit:

Also wenn ich (.) ja, wenn ich sag, wie beschreib ich meine Identität, dann würde ich sagen auf der einen Seite (.) ist mein Privatleben (.) und (...) und da ist mir zum Beispiel meine, mein, mein Schwulsein unheimlich, WICHTIG. Und und und ich merke immer WIEDER auch, in Gesprächen, auch in Diskussionen mit anderen, wie ich mich DARÜBER, wie ich mich DARÜBER (.) identifi/ oder //mhm// ja, wie ich mich darüber auch definiere. Und andererseits hast/ hat man so eine Art (?), berufliche Identität. //mhm// (.) Und die zwei sind noch nicht so wirklich. (.) Also das, das ist noch nicht ineinander. Oder, oder. Ja? Das sind zwei Seiten, irgendwie, von mir. (.) die neben einander stehen. (...) würd ich sagen.²⁰¹

Beide schildern also auch, dass ihre Sexualität, die sie als »lebendig« machend oder sie definierend bezeichnen, in der eigenen Wahrnehmung nicht zum Selbsterleben in der kirchlichen Arbeitsumgebung passe, wodurch das Gefühl zweier nicht vereinbarer Bereiche entstehe.²⁰² Die Wortwahl – »zerrissen«, »ausblenden müssen« – und das Vergangenheitsstempus verdeutlichen diese Wahrnehmung. Dabei macht die schwule Welt offenbar lebendig und ein Rückzug aus ihr traurig; Letzterer wird aber als Notwendigkeit für die Arbeit in der Kirche dargestellt.²⁰³ Herr Zechau benennt jedoch auch die kirchliche Welt als »Lebenselixier«, das er offenbar ebenso wenig missen will (Kap. 5.1.2.2).²⁰⁴ Er trennt im Interview die Bereiche Kirche und Glaube sowie das eigene Schwulsein sprachlich sehr deutlich voneinander. Über Ersteres spricht er mit einem respektvollen, ernsten und kirchlich geprägten, aber persönlich intimen Wortschatz, etwa mit dem Ausdruck »mein Bund mit Gott«.²⁰⁵ Die Schilderung des eigenen Schwulseins und schwuler Szenen hingegen changiert zwischen beschämt distanzierter und expliziter Sprache.²⁰⁶ Die geschilderte Trennung der »Welten« findet also auch sprachlich ihren Ausdruck im Interview. Zugleich gelingt auch die sprachliche Trennung nicht

200 T3, 7(27)–8(1).

201 T7, 5(30)–6(2).

202 Eine Spannung zwischen Erwartungen und sexueller Praxis bei Pfarrpersonen schildert auch Karle 2014, 78.

203 Auf den Mangel der Wahrnehmung der Libido in der kirchlichen Arbeit wies Josuttis bereits hin: »Libido als Lebensenergie kommt in der Theologie und auf kirchlichen Tagungen fast ausschließlich als ethisches Problem zur Sprache, als Phänomen, das zu kontrollieren und zu reglementieren ist. [...] Libido ist aber keineswegs nur ein ethisches Problem, sondern eine elementare Triebkraft des Lebens.« Josuttis 1994, 64. Aktueller findet sich diese Mangelanzeige bei Schardien 2022; Dabrock et al. 2015, 4.1.

204 T3, 4(3).

205 T3, 1(13).

206 Vgl. T3, 1(19), 2(7), 7(29), 9(15–22).

durchgängig, was symptomatisch für das Interview ist, da Herr Zechau Konflikte beim Zusammendenken beider Bereiche schildert.²⁰⁷

Anders verhält sich die Darstellung von Pfarrer Thomas. Zunächst berichtet Herr Thomas zwar ebenfalls von der seiner Meinung nach vorherrschenden Anschauung, dass Sexualität und Kirche nicht zusammenpassten. Er bedauert diese Sicht jedoch ausdrücklich und macht sie sich nicht zu eigen. Der Gebrauch des Wortes »Sexualität« ist bei ihm auch mit Lebensform und sexueller Orientierung zusammengehörig und weniger auf das sexuelle Erleben fokussiert. Daraus erklärt sich auch seine Verletzung, wenn er im Gespräch ohne sein Zutun auf das Thema Sexualität gelenkt werde, wie oben gezeigt (Kap. 5.1.3.1). Von der Trennung der beiden Bereiche berichtet er distanziert und frustriert:

Weil ich immer wieder auch der Meinung begegne »Sexualität und Kirche passen nicht zusammen.« //Mhm// (.) Also (...) also schwule Männer reden relativ OFFEN über, äh, sexuelle Dinge. Und dann kommt SOFORT so die Vorstellung »Das darfst du ja wohl nicht.« Ne? //Mhm// ((lacht)) Es ist ja ein Tabu über Sexualität zu sprechen. Ähm, das finde ich manchmal ganz spannend. (.) Ich finde es extrem SCHADE, dass, ähm, vieles von dem, das die erlebt haben, so wenig von der Kirche wahrgenommen wird. [...] DA eck ich aber dann auch wieder bei der Kirche an. (.) Wenn ich die versuche einzubringen.²⁰⁸

Die von ihm geschilderte Trennung, sowohl an dieser Stelle als auch durch die Rediskursivierung, ist insofern interessant, da Herr Thomas im Rückblick auf die Zeit seiner heterosexuellen Ehe nicht von der Erwartung, diese nicht zu thematisieren, berichtet. Im bereits zitierten Abschnitt schildert er seine Vermutung, dass Gespräche über die Familie heterosexueller Paare keine Verschiebung hin zu einem Gespräch über Heterosexualität erfahren würden.²⁰⁹ Die erzählte Erwartungshaltung scheint daher nicht nur zu sein, dass »Sexualität und Kirche« nicht zusammenpassten – wobei auch dies mehrfach in den Interviews thematisiert wird –, sondern insbesondere, dass nicht-heteronorme Sexualität und Kirche nicht zusammenpassten. Das erklärt sich mir wie folgt: Die grundsätzlich formulierte Kluft zwischen Sexualität und Kirche wird in einer heteronormativen Rahmung entproblematisiert. Dies geschieht, indem Sexualität in kirchlichen Arbeitsfeldern vorrangig im Zusammenhang mit festen Beziehungen und der Ehe thematisiert wird.²¹⁰ Sofern nun schwule und lesbische Sexualität kontrastiv außerhalb derartiger institutionalisierter Beziehungen imaginiert wird, erscheint sie offenbar mit diesem Bild schwer vereinbar. Findet sie hingegen in Form einer festen Beziehung statt – im Ideal verbunden mit einer Familiengründung –, kann sie Raum in einem solchen Kirchenbild finden. Herr Plein schildert seine Beziehung als einem normativen Ideal entsprechend, problematisiert aber zugleich die Erwartungshaltung einer Familiengründung:

207 Der Konflikt zwischen Körperlichkeit, Sexualität und Kirchenbild war in der Interviewsituation dermaßen deutlich, dass ich Herrn Zechau in den Nachfragen darauf ansprach.

208 T2, 10(34)–11(7).

209 S. 156.

210 Vgl. Kap. 2.3.9; Schardien 2022, 30–35. Eine stattdessen an Kriterien und Lebensdienlichkeit orientierte Sexualethik schlagen Dabrock et al. vor; Dabrock et al. 2015, 2.4.

Wir kriegen nicht einfach Kinder ((lacht)) //Ja// Und da ist die Diskussionslage, dann schon eine andere. Aber DA waren wir uns dann auch schnell einig, das wi/ da war für uns der Zeitpunkt verpasst. //mhmm// Also, ähm (.) wir waren da inzwischen einfach zu alt. [...] Aber DAS war dann wirkli/ das wird dann an/ von ANDEREN an einen herangetragen, ja, also. Hab ich auch gedacht »Pr. Leute könntet ihr auch eigentlich uns überlassen.« //Ja// Aber (...) Jaja, da gab's hier so Witze, das die dann sagten, »Wir legen euch irgendwann einfach mal eins vor die Tür.«²¹¹

Auch wenn sich Herr Plein humoristisch von der Anfrage abgrenzt, scheint er hier eine Grenzüberschreitung zu thematisieren. In den potenziell gut gemeinten Anfragen an ihn wird offenbar übergangen, dass er und sein Partner in Bezug auf ihre Kinderlosigkeit eigene Gründe und, wie er vorher beschreibt, einen auch nicht ganz einfachen Entscheidungsfindungsprozess hinter sich haben.

Heteronormative Rahmung

Die Beobachtung, dass in der Regel nicht über die Sexualität von Pfarrpersonen gesprochen wird, führt zur weiteren Analyse diskursbeherrschender Narrative und Annahmen. Um im folgenden Unterkapitel die Abgrenzungsstrategien der Interviewten darzustellen, thematisiere ich nun kurz die Rahmung des Redens über Beziehungen und Sexualität im evangelischen Pfarramt. Dieser Diskurs taucht als Hintergrundwissen in den Interviews auf, so ermöglicht schließlich erst das Wissen um den Diskurs den Befragten die Abgrenzung, und daher ist er für die Darstellung im Sinne der Kontextsensitivität relevant.

Normal scheint es den Ausführungen der Interviewten zufolge, dass Pfarrpersonen zwar Sex haben, dieser Fakt aber nicht thematisiert wird. Dies geschieht, wie oben dargestellt, vorrangig durch das Zusammendenken von Sexualität mit institutionalisierten Beziehungen und Familie. Herr Plein spricht zweimal vom »Pfarrbild« und verbindet dies mit Bildern von Familie und heterosexueller Ehe (Kap. 5.1.2.1):

*Jajaja, also die, äh, also ich bin da tatsächlich, sehr, eigentlich, EIGENTLICH entspreche ich sehr den Klischee-Vorstellungen. Bis auf die Tatsache, dass ich eben keine Frau und keine vier Kinder habe.*²¹²

Nicht nur die Tatsache, dass er mit einem Mann liiert ist, besonders seine Kinderlosigkeit wird von ihm als Abweichung zum Ideal geschildert; zum »Klischee« Pfarrer gehören offenbar Kinder.

Zugleich ist Sexualität oft auch in ihrer Nichtthematisierung und in der Objektivierung von LGBTIQ* – zum Beispiel als Personen, mit denen man prima über Sex reden

211 T4, 22(29)–23(8).

212 T4, 38(14–16).

könne (Kap. 5.1.3.1) – immer wieder auf latente Weise präsent.²¹³ Beides gehört in den Kontext eines heteronormativen Raumes.²¹⁴

Ein heteronormativer Raum zeichnet sich unter anderem dadurch aus, dass er ein auf scheinbar selbstverständliche Weise gegliederter Raum ist, was Sexualität miteinschließt: Gelebte Sexualität wird in Liebesbeziehungen als Norm angenommen, über die vorerst nicht weiter kommuniziert werden muss. Kommunikation wird erst durch scheinbare *Störungen* dieser Norm nötig.²¹⁵ Zugleich wird Sexualität in Beziehungen und damit auch in Beziehungen von Pfarrer_innen – gerade indem nicht über sie gesprochen wird – durch die normative Strukturierung an Fortpflanzung und Familie gebunden.²¹⁶ Die von Luther angenommene Vollendung der Ehe durch Kinder trage sich laut Hildenbrand bis heute durch die Geschichte des Pfarrhauses:

»Die Abschaffung des Zölibats brachte es mit sich, dass Ehepaare und Familien im Pfarrhaus nicht nur möglich waren, sondern langfristig Ehe und Familie allgemein anerkannte Lebensformen für Pfarrer wurden. Dies entwickelte sich in der Moderne so weit, dass Familie (gemeint ist: Familie mit Kindern) zur geradezu normativen Lebensform wird: ›In der Ökumene wird das Pfarrhaus außer in der Römisch-Katholischen Kirche in der Regel von Familien bewohnt.«²¹⁷

Wenn Pfarrer_innen zum Beispiel ohne Liebesbeziehung leben wollen, in kinderlosen Beziehungen oder mit nichtleiblichen Kindern, ergebe sich im Pfarramt eine Problematikisierung dessen. Die Problematikisierung von Lebensformen im Pfarramt durch Gemeinden und Kirchenleitungen spiegelt dabei meist mehrheitsgesellschaftliche Einstellungen und ist damit stark kontextuell und entsprechend zeit- und regionsabhängig.²¹⁸

213 Vgl. T2, 10(35)–11(1). Hier zeigt sich, warum es bei allen Unterschieden auch Gemeinsamkeiten lesbischer, schwuler, bisexueller, queerer sowie anderweitig nicht normativ präsenter Sexualitäten und Geschlechtsidentitäten gibt: Die Betroffenen müssen sich äußern und darstellen, um in den Wahrnehmungsraum zu gelangen oder um einer an sie herangetragenen Erwartung zu entgegen. Aufgrund dessen ist auch weiterhin eine Community unter dem Umbrella-Term LGBTIQ* existent und solidarisch vernetzt. Vgl. Kap. 6.2.1.4.

214 Vgl. Wagenknecht 2007.

215 Vgl. Althaus-Reid 2000, 88; Foucault 1991, 40.

216 Die Zuspitzung kirchlicher Sexualethik auf die Erzeugung von Nachkommenschaft wird zwar bereits 1971 in der Denkschrift selbstkritisch hinterfragt und im Laufe der Jahrzehnte immer weniger zur sozialetischen Begründung der Legitimität von Sexualkontakten genutzt. Vgl. Keil 2013; Dabrock et al. 2015, 2.4. Die vornehmliche Fokussierung auf dauerhafte Zweierbeziehungen bleibt jedoch in der Rede über Sexualität weitgehend erhalten. Vgl. Karle 2014, 85–86. Schardien kritisiert dies und fordert eine schärfere Differenzsensibilität, insbesondere um zwischen Gewalt und lebensdienlicher Sexualität zu unterscheiden; Schardien 2022. Durch die Fokussierung auf Zweierbeziehungen besteht die Gefahr, dass Lebensrealitäten, in denen Sexualität auch außerhalb von Beziehungen oder in mehreren Beziehungen konsensuell gelebt wird, nicht differenziert genug wahrgenommen werden – in manchen Interviews führt dies zur Schilderung deutlicher innerer Konflikte.

217 Hildenbrand 2016, 40.

218 Zu den Problemen und Stigmatisierungen gewollt kinderloser Frauen vgl. Diehl 2015. Zur Thematisierung Alleinstehender in der Seelsorge vgl. unter anderem Liebau 1994; Reese-Schnitker 2006. Zu Asexualität vgl. unter anderem Karle 2014, 94–95. Die gesellschaftlich dominante Wahrneh-

Gerade wenn eine gezielte Thematisierung von Sexualität vermieden wird, bleibt der Diskurs also oft einem heteronormativen Duktus verhaftet, selbst wenn von lesbischen und schwulen Paaren im Pfarrhaus die Rede ist. Die Interviewpartner_innen beklagen hierbei zwei Muster als Wahrnehmungsschablonen ihrer Person und ihrer Beziehungen. Auf der einen Seite würden lgbtiq* Beziehungen mit heteronormen Beziehungen (Ehe, Zwei-Eltern-Familie) analogisiert sowie untereinander homogenisiert, ohne ihre Eigentümlichkeit und Differenzen zu achten.²¹⁹ Mitunter würden zudem, wie gezeigt, die Themen Sexualität und Erotik vermieden, selbst wenn diese von den Betroffenen selbst als wichtiger Persönlichkeitsanteil benannt würden. Auf der anderen Seite würden schwule, bisexuelle und lesbische Orientierungen und Lebensentwürfe zur Projektionsfläche sexueller Vorstellungen und damit exotisiert, unabhängig davon, ob die Betroffenen selbst Sex als entscheidenden Teil ihrer Orientierung begriffen. Es ergibt sich also eine Problemlage in zwei Richtungen.

Die Grenze des Privaten ist im Pfarramt in den meisten Bereichen sehr unscharf, beim Thema Sexualität hingegen wird sie klarer gezogen und bietet somit auch Schutz. Daraus ergibt sich das Paradox, dass Pfarrer_innen – dasselbe gilt für viele andere Berufe – zwar als Personen ohne sexuelles Privatleben wahrgenommen werden, im evangelischen Ideal ihr Leben aber dennoch mit Ehe und Kindern – also einer bestimmten Lebensform – verbunden wird. Insbesondere das Pfarrhaus werde, so Hildenbrand, nach wie vor als bürgerlich wirkmächtiger Ort imaginiert sowie Pfarrpersonen als Vertreter_innen entsprechender Lebensformen.²²⁰ Durch die Lebensordnungen und Teile der pastoraltheologischen Debatte gerahmt, wird weiterhin erwartet, dass Pfarrpersonen in einer institutionell gefestigten monogamen Beziehung leben und im besten Fall gemeinsame Kinder großziehen. Dass diesem Ideal in sehr vielen Fällen nicht entsprochen wird – beispielsweise im Falle von Singles, Patchwork-Familien, Geschiedenen oder Verwitweten –, ist zwar allgemein bekannt, schränkt die Wirkmächtigkeit des Normativs jedoch offenbar eher wenig ein. Darauf deuten jedenfalls die Interviewnarrationen hin, in denen es sich weiterhin findet. Die zwei sprachlichen Abgrenzungsmuster in den Interviews, die ich im Folgenden darstelle, setzen demnach die Kenntnis und Reproduktion dieses heteronormativen Diskurses voraus.

5.1.3.3 Leitbild Ehe

Im Themenfeld Sexualität grenzten sich die interviewten Pfarrer von zwei Narrativen ab, einmal von »bürgerlichen« Ehevorstellungen, dann von Vorstellungen *der* schwulen Szene. So ordnet Herr Werner die Ehe explizit als bürgerlich, und damit implizit als heteronorm, ein:

mung intimer Beziehungen gliedert sich entlang des Vorhandenseins von Sexualität, dem Asexuelle nicht in diesem Maß nachkommen können oder wollen – die Intimität von Beziehungen mit der Anwesenheit sexueller Handlungen korrelieren zu lassen, scheinbar daher problematisch. Vgl. Karle 2014, 98.

219 Vgl. exemplarisch die Aussagen von Herrn Thomas: T2, 12(28-29); T2, 15(30-32); T2, 29(29).

220 Vgl. Hildenbrand 2016, 279–280.

Öffnung der Ehe für Homosexuelle. (.) Das ist ein Thema, was mich gerade unheimlich umtreibt. (...) Aber anders, als das die Community macht. //mhm// (.) Also (.) um Gottes Willen, die sollen die Ehe für alle öffnen. Aber (.) ich bin zur Zeit gerade so dabei, irgendwie, also ich hinterfrage EHE gerade unheimlich //mhm// ooähh, das ist doch! jetzt fangen die Schwuchteln auch noch an zu heiraten. //Ja// Was ist denn, was ist denn nur aus dieser Welt geworden? So ungefähr. ((lacht)) //Ja// Und das! Das ist auch so ein bisschen, so eine nostalgische Erzählweise. Von, zumindestens von der Schwulencommunity. Jetzt fangen die auch alle an, bürgerlich zu werden. ((lacht)) //aja.// So, aber. Und denk mir, mein Gott, brauchen wir, brauchen wir heutzutage noch dieses, dieses ja BÜRGERLICHE Institut, was wir da irgendwie religiös aufladen //mhm// (.) und würde THEOLOGISCH, um das mal THEOLOGISCH aufzugreifen (.) nicht sagen, lasst uns doch dieses Institut nicht weiter BEDIENEN [...].²²¹

Während sich in den Interviews nur zwei Pfarrer explizit vom Institut der Ehe abgrenzen, findet sich eine zumindest anteilige Abgrenzung zu promisk imaginierten lgbtiq* Szenen jedoch in fast allen anderen Interviews mit Männern. Herr Müller grenzt sich als Einziger bereits durch seine Selbstbezeichnung ab, so führt er auf meine Frage aus:

I: Nennen Sie sich selber schwul?

B: Nein. [...] Ich finde diesen, ich nehme diesen Begriff, den die Kirche verwendet. //Ja// Und der ist, (.....) Wie hat die das? Jetzt ist es weg. Homos/Homosexuell/empfindende Menschen //mhm// oder so ähnlich. Mhm, sowas. //Ja// Ach schwul nenn ich mich nicht. Weil ich damit ja selber auch, äh, sowas wie CSD und sowas verbinde.//

I: //Deswegen frag ich//

B: //die nackigen Wagen//²²²

Interessanterweise spricht er jedoch von sich selbst während des Interviews als schwul, aber immer in derselben Abgrenzung: »Wenn ich sage, ich bin jetzt, ich bekenne mich dazu, äh, schwul zu sein (.) und (.) schwul ist nicht gleich schwul. DAS muss ich auch sagen.«²²³

Auch wenn die Interviewpartnerinnen durchaus auch über lgbtiq* Szenen und Orte sprechen, wird das Thema Sexualität und konkrete sexuelle Kontakte insgesamt von den cis Frauen selten angesprochen, ihr Lesbischsein artikulieren sie weniger in Form körperlichen Begehrens und stärker in Form von Beziehungen.²²⁴ Frau Meinhardt kommt mehrfach kurz auch auf Sexualität zu sprechen, sie grenzt sich auch nicht vom CSD ab, sondern erklärt im Gegenteil, dass sie besonders »den SCHRILLEN Paradiesvögel[n]« viel Normalität und Akzeptanz zu verdanken habe.²²⁵

221 T7, 15(32)–16(7).

222 T12, 43(1–18). Er führt seine Abgrenzung zum Wort anschließend noch weiter aus, indem er erzählt, dass er politische Veranstaltungen gegen Gottesdienste erlebt habe, die er mit dem Wort »schwul« und dem »CSD« verbinde, welche er als »Hetze« und »Störung« empfand und die ihn verletzt haben. T12, 43(25)–44(3). B = Befragter, I = Interviewerin.

223 T12, 27(10–11).

224 Dies steht m.E. in Zusammenhang mit erlernter weiblicher Kommunikation beim Thema Sex. Vgl. Karle 2014, 103. Zur unterschiedlichen Thematisierung von Sexualität in lesbischen und schwulen Bewegungen: Jagose 2005, 85–90.

225 T5, 26(33).

Da beide Abgrenzungsmuster nicht durch die anfängliche Interviewfrage eingebracht, sondern von den Befragten selbst in ihre Erzählung eingebunden und thematisiert wurden, ist ihre Nennung von empirischer Relevanz: In ihnen zeigt sich, in welchen Debatten und Perspektiven die Befragten sich verorten und welchen Vorannahmen sie zu begegnen meinen.

In den Interviews wird häufig sprachlich keine Trennung zwischen Sexualität und Partnerschaft vollzogen, stattdessen wird Sexualität als Überbegriff verwendet und dabei wiederholt auch synonym zum Begriff des Begehrens genutzt; darin zeigt sich erneut, dass der erwähnte christlich-protestantisch dominante Diskurs, der Sexualität vorrangig mit einer romantischen Liebesbeziehung zusammendenkt und – in der Vergangenheit stärker und aktuell rückläufig – auf Prokreation zuspitzt, auch die Interviewnarrationen prägt (Kap. 5.1.3.2).²²⁶

Bei der Erzählung zu schwuler Sexualität, von der sich einige Interviewpartner_innen abgrenzen, findet sich die klischeehafte, durch die Medien häufig verstärkte Narration vom triebhaften Schwulen, der keine festen Bindungen eingehen möchte. Damit wird auch ein bestimmtes Ideal vordergründig autonomer, entemotionalisierter männlicher Sexualität gezeichnet.

Beide Narrative schaffen ein Extrem, in dem wenig Raum für individuelle und andere Formen des Beziehungslebens und familiären Zusammenlebens bleibt.²²⁷ Eine Erklärung für die jeweilige Darstellung, die Herr Müller im Interview auch selbst einbringt, ist, ob die Erzählenden sich selbst eher konservativ oder eher liberal verorten. Ich vermute, dass die Abgrenzung, gerade in den Fällen, in denen sie ambivalent geschieht, jedoch auch auf Anerkennungslogiken zurückzuführen ist: Indem sich die schwulen Interviewpartner von der Idee des bindungslosen, rein körperorientierten Schwulen abgrenzen, bekommen sie die Möglichkeit der Teilhabe an der christlichen Beziehungslogik und Ehe, die ihnen ansonsten verwehrt wird.²²⁸ Aus einem solchen Wunsch nach Zugehörig-

226 Zu diesem Diskurs zählen auch bürgerliche Bilder im protestantischen Eheverständnis, das verstärkt auf Liebe zwischen den Partner_innen und die gelungene Gestaltung dieser Liebe setzt – im Gegensatz zu einer stärker funktional orientierten Ehe. Vgl. Schardien 2022, 31, 36; Gutmann 1990, 100–101; Karle 2014, 115.

227 Zu den gesellschaftlichen Hürden des familiären Zusammenlebens vgl. Krefß 2013; Auga 2012. Häufig wird in lgbtiq* Familien von Privilegien wie der Eheschließung nicht allein aus Überzeugung hinsichtlich der Institution Ehe Gebrauch gemacht, sondern auch um sich und die eigenen Kinder vor Marginalisierung und Ausschluss zu schützen.

228 Dass christliche Sexualethik sich zum Teil sehr deutlich und explizit von bindungsloser schwuler Sexualität abgrenzt und diese nicht als freudvoll, sondern leidbelastet wahrnimmt, lässt sich an einem Zitat exemplarisch illustrieren: »Das Leiden von Homosexuellen rührt nicht aus der Neigung oder Orientierung selbst, sondern aus den gesellschaftlichen und kirchlichen Konventionen, die Homosexuellen ein Leben in Würde und Bejahung ihrer Persönlichkeit versagt, sie stigmatisiert und unterdrückt und letztendlich in Milieus abdrängt, in denen sie keine Möglichkeit für einen verantwortungsvollen Umgang mit ihrer Sexualität haben. Das bedeutet aber auch, dass eine Gesellschaft und Kirche, die homosexuell veranlagte Menschen ausgrenzt und ihnen dadurch die Möglichkeit zu einer verbindlichen und verantworteten Lebensgemeinschaft verweigert, an diesen Menschen und ihrer Würde vor Gott schuldig wird. Um dies zu verhindern, muss gerade die Kirche alles tun, damit homosexuell veranlagte Menschen nicht in eine Subkultur verdrängt werden und damit der Promiskuität geradezu ausgeliefert werden.« Jens Herzer, »Der Buchstabe

keit zu christlich legitimerter, moralisch wertvoller Sexualität lässt sich die artikulierte Distanzierung zu diesem Topos erklären, obwohl dieser von mir als Interviewerin nicht fragend eingebracht wurde. Jedoch erscheint dieser Diskurs um legitimierte und illegitimierte Sexualität und die darin beinhalteten Normative wiederholt in den historischen Auseinandersetzungen sowie in queer-theologischer Literatur zur Ehe. So schreibt Fitschen über die Auseinandersetzungen in der HuK in den 80ern rund um die Frage, für was gestritten werde: »Der Vorwurf an die Führung der HuK lautete, sie bevorzuge eine ›Strategie, die den Kirchenleitungen einen chemisch gereinigten Homosexuellen, der in einer eheähnlich geprägten Partnerschaft lebt, andient.«²²⁹ Den Kontrast in den Eheverständnissen führt Mark Jordan in seinem Buch zu gleichgeschlechtlichen Segnungen und Ehen für den US-amerikanischen Kontext aus: So werde »die christliche Ehe« mit Exklusivität, die sich zum Teil auch als Enthaltensamkeit äußere, zusammen gedacht; damit stehe die christliche Ehe im Kontrast zu einer in schwulen Ehen häufigen Vorstellung von Ehe als konsensuellem Verhandlungsraum, in dem sexuelle Exklusivität nicht per se gesetzt sei.²³⁰ Intimität, so auch Althaus-Reid, scheine im klassisch christlichen Eheverständnis keine bewegliche Kategorie und damit inhärent nicht verhandelbar zu sein.²³¹ Für den deutschen Kontext scheint das Konzept der Enthaltensamkeit nicht passend, die Betonung sexueller Exklusivität in Paarbeziehungen und der Ehe ist in der christlichen Sexualethik jedoch ebenso präsent.²³²

tötet« (2. Kor 3,6). Exegetische und hermeneutische Überlegungen zur aktuellen Debatte um die Homosexualität, unveröffentlichtes Manuskript, zitiert in: Karle 2014, 133.

229 Fitschen 2017, 23.

230 »Second, gay relationships are imagined as more negotiable than standard marriages. Combining the principles yields a subcultural expectation that partners can choose to be committed in love through a variety of sexual events or arrangements. ›Fidelity‹ can be negotiated to have different meanings – even while the impulse to invective remains in the broken-hearted. The commonplace that gay relationships have negotiable sexual boundaries impels many Christians to deny them the name of marriage. The distinguishing feature of Christian marriage is, for many, a strict sexual exclusivity between two and only two partners – at least according to the ideal. Conversely, the long history of Christian discourse on sex can be told as a story of making marriage into the only safe place to house it. There is a double bond between marriage and sexual exclusivity. Marriage requires ›forsaking all others‹ for one sexual partner, and marriage is the only place for approved sexual activity. When gay relationships seem to hedge on sexual exclusivity, they appear to violate both the explicit commandment against adultery and the equally basic impulse to quarantine all sex by locking it within marriage. After Christian theology restricts sex to marriage, it restricts sex within marriage.« Jordan 2013, 157. So treffend Jordans Aussagen auch scheinen, fehlt leider eine Ausführung, welches christliche Eheverständnis konkret Exklusivität einfordere. Für das protestantische landeskirchliche Christentum in Deutschland kann die Restriktion von Sexualität allein auf die Ehe so nicht bestätigt werden, auch in der aktuellen Ehe-Agenda der UEK wird kein Verbot außerehelicher Sexualität beschrieben. Es handelt sich hier also vorrangig um einen Erwartungsraum, den die Befragten schilderten. Zur generellen Debatte der »respectability politics« vgl. Warner 2000; Duggan 2002.

231 Vgl. Althaus-Reid 2000, 141.

232 Vgl. Karle 2014, 100, sowie explizit in Bezug auf schwule Subkultur: 133. Der Topos der Enthaltensamkeit wurde insbesondere in Bezug auf jugendliche Sexualität breit diskutiert. Vgl. Keil 2013. Zur Betonung der Ehe im Zusammenleben vgl. Wirth 2021a, 181. Karle tritt zwar für eine Trennung von Ehe und Sexualität ein, bindet aber Sexualität und Liebesbeziehung aneinander: »Nach christlichem Verständnis sollte Sexualität in eine *Liebesbeziehung* eingebunden sein.« Karle 2014,

Die Umkehrung dieser Anerkennungslogik – Teilhabe durch Abgrenzung von promisk imaginierter Sexualität – hieße dann, stattdessen Anerkennungskämpfe zu führen. So beschreibt es Herr Schmeln. Er artikuliert einen Wunsch nach theologischer Auseinandersetzung mit Sexualität abseits von Tabuisierungen:

Das heißt ich bin, also hab mich das erste Mal in eine schwule Sauna gewagt. Und fand das also sehr, sehr erregend und sehr, sehr schön. Und aber, aber, aber, wenn DAS jetzt jemand hört. Also dass du schwul bist //mhm// ist ja, ist ja, also ist ja kein Problem mehr, aber jetzt hören die auch noch, dass du DORT hin gehst. Oder dass du dir da einen Porno anguckst. 'Nen schwulen Porno und so weiter und so fort. Ähm, also das sind jetzt weiter gehende Fragen. Oder, //mhm// oder, weiter, weitergehende, ja, man möchte auch sagen, theologisch moralische Fragen. Oder theologisch-ethische Fragen. Es wurd immer, immer gesagt, wenn die Partnerinnen und Partner füreinander, also wenn die eine EHEÄHNLICHE //mhm// und damit also, ähm, auf LANG, auf lange Zeit angelegte und Verantwortung //Ja// tragende und mhm mhm, dann ist es, dann ist ok. //mhm// Und alles, was darunter ist, ist Schmutz. //Ja// Und das ist mir jetzt ein großes Fragezeichen. Geworden. Und das ist, das ist eigentlich ne, das ist jetzt eine theologisch-ethische Fragestellung an der ich zur Zeit //mhm// INNERLICH dran bin. Nicht dass ich arbeiten würde da drüber. Aber ich sage, es steht an. //Ja// Ich will das mal (unv. benennen?)²³³

Dabei begründet er seinen Wunsch nach einer theologischen Auseinandersetzung damit, dass dieses – nicht an langfristige Beziehungen gebundene – Erleben von Sexualität für ihn notwendig und identitätsrelevant sei. So knüpft an diese Passage im Interview die vorher besprochene und zitierte Verknüpfung von Sexualität und Identität an (Kap. 5.1.3.1).²³⁴ Der von ihm erwähnte Kontrast zwischen »schwul sein« und gelebter Sexualität auch außerhalb von Paarbeziehungen zielt auf die Frage danach, was als anerkannt gilt und in welcher Form Homosexualität akzeptiert wird. Jacobsen und Pellegrini erwähnen in ihrer Kritik am Toleranzbegriff – da dieser zu häufig Assimilation voraussetze und Homosexualität nur akzeptiere, da diese auch Teil der Schöpfung sei, nicht als Wert an sich – genau diesen Spagat in christlicher Sexualethik mit sehr ähnlichen Worten: »Certainly, the issue of homosexual conduct cannot be sidestepped if we are interested in the freedom not simply to be gay, but the freedom to ›do‹ gay.«²³⁵

Dass die Befragten in den Interviews überhaupt eine Diskrepanz schildern zwischen einem Pfarrbild, das offenbar keinen Raum für offen gelebte Sexualität jenseits rein partnerschaftlicher Bindungen lasse, und dem Wunsch nach Zugehörigkeit zu

161. Anders Schardien, sie plädiert nicht nur für eine Differenzierung zwischen Ehe und Sexualität, sondern ebenso zwischen Liebe und Sexualität. Sie spricht von der »Trias des Mit-, Neben- und Gegeneinanders von Liebe und Sexualität«. Eine solche Differenzierung könne letztlich besser ermöglichen, auch die förderlichen und stützenden Aspekte der Ehe zu sehen, dies aber nicht per se an Sexualität in der Ehe zu binden; Schardien 2022, 31, 36.

233 T11, 40(8-20).

234 T11, 41(17-22): »Und das wär, ja das wär richtig gehend für mich, äh, so, WENN Weiterarbeit, auch so ne, wissenschaftliche //mhm// oder geistige Arbeit an dem Thema, dann würde es für mich zum Beispiel in diese Richtung gehen, ne? //mhm// Da. (...) Ach so. Und. Um meine Rede vielleicht auch nur eins abzurunden, also [...] DAS sexuelle Erlebnis dort, //mhm// WEIL also, äh, also DAS tut mir gut //mhm// und das hilft mir für meine Identität, äh. Punkt. //Ja// Also das ist ganz wichtig. Ja?«

235 Jakobsen und Pellegrini 2004, 76.

einem christlichen Beziehungsideal, zeigt, welche Wirkmacht die heteronormativen Diskurse nach wie vor entfalten. Dabei betrifft dies letztlich nicht nur das Feld der Sexualität, sondern auch des gewählten Zusammenlebens. Herr Plein schildert die heteronorme Erwartungshaltung in Bezug auf Familienbilder:

Es gibt immer einen Grund, warum Gemeinden sie nicht wollen, weil sie das //mhm// traditionelle Pfarrbild wollen, den Mann mit Ehefrau, die ehrenamtlich die Frauenhilfe macht //schmunzelt// und den drei Kindern, die Cello und Geige spielen. Ja? Also das//lacht//Ja, es IST so. //Ja, jaja.// Das Pfarrbild, das die Gemeinden wollen ist ja VIEL traditioneller, als die Menschen es sich vorstellen. (.) Die FINDEN sich dann immer ab, wenn man nicht so ist.²³⁶

Er thematisiert das Bild zwar überspitzt als Klischee, benennt das »traditionelle Pfarrbild« aber zugleich als häufige Erwartungshaltung. Auch wenn sich die Gemeinden dann mit einer anders lebenden Pfarrperson abfinden, so sei dies, seiner Narration folgend, dennoch eine Abweichung, und die Wortwahl »abfinden« drückt auch eine hierarchische Gliederung aus. Angesichts dessen werde ich im Folgenden erläutern, welche Wege die Befragten für den Umgang mit diesen Erwartungen und ihren eigenen Bedürfnissen fanden.

5.1.3.4 Divergente Persönlichkeitsanteile: Strategien des Umgangs

Im Umgang mit der empfundenen Unvereinbarkeit von *Sexualität* und *Kirche* finden verschiedene Strategien Anwendung und werden in den Interviews thematisiert. Ich unterteile diese in Strategien der *Trennung* sowie der *Zusammenführung* der Persönlichkeitsanteile.

Die verschiedenen Ansätze und Strategien sind durchaus bei ein und derselben Person in verschiedenen Abschnitten der Narration zu beobachten. Da es sich um lebensgeschichtliche Erzählungen handelt, zeigt sich darin die Kontextabhängigkeit von Verhaltensweisen als Reaktionen auf ein Umfeld.

Trennung der Anteile: Akzeptanz der Uneinheitlichkeit

Als eine Strategie der Trennung beider auch identitätsstiftender Bereiche – Kirche und Sexualität – beobachte ich, dass Interviewpartner_innen von verschiedenen Stellen an sie gerichtete Fragen zur eigenen sexuellen Orientierung und Sexualität offensiv thematisierten; durch diese Offensivität zogen und kommunizierten sie zugleich eine deutliche Grenze zwischen den Bereichen Pfarramt und Sexualität. Des Weiteren lässt sich die Strategie feststellen, eine Trennung der Bereiche durch bewusste Nichtthematisierung zu erreichen.

Diejenigen Interviewpartner_innen, die nicht versuchen, die Bereiche *sexuell aktive Person* und *Pfarrperson* zu einem kohärenten und einheitlichen Bild zusammenzufügen, sondern sich diesbezüglich verschiedene Rollen und Räume vorbehalten, berichten im Ganzen deutlich weniger von belastenden Problemen. Mit der Trennung der Rollen ist hier kein Verstecken der eigenen sexuellen Orientierung und keine dementsprechende

236 T4, 21(19-23).

heimliche Verlagerung in unterschiedliche Räume gemeint, sondern eine klare Grenzziehung: entweder durch gezielte Nichtthematisierung oder durch einen selbstgesteuerten offensiven Umgang mit der eigenen Orientierung und Sexualität; ein Verstecken der eigenen Orientierung wird hingegen von den Interviewpartner_innen als eher belastend dargestellt (Kap. 5.1.1.3 und 5.2.3).

Herr Plein erzählt, wie er in einer konfrontativen Situation zur Zeit seines Vikariats reagierte:

Und bin dann DA mal in eine Klasse rein gekommen ((schmunzelt)) weil mein Berufsschulpfarrer, der hat für mich dann auch sehr schnell/also die haben mich irgendwie alle immer sehr schnell auch alleine LAUFEN lassen //mhm// ja? Und (.) dann bin ich in 'ne Klasse reinge/das war 'ne GEWERBLICHE Berufsschule und das war eine ((lachend)) Klasse von Heizungsmonitoren, NUR Jungens, (.) geballtes Testosteron ((lacht)) und ich komm da rein und GROß an der Tafel steht »Ist Herr Plein schwul?« GROßES Fragezeichen //schmunzelt// und sie saßen da alle mit grinsendem Gesicht und ich hab mir dann des/die Kreide genommen, hab groß dahinter geschrieben »JA« mit ((schmunzelnd)) Ausrufezeichen, //schmunzelt// hab mich hingesetzt und hab meinen Unterricht gemacht und KEINER hat GEWAGT irgendwas zu sagen. //mhm// Ja? Also das war (.) das war der Tabubruch an sich ((lacht)) //Ja// ((lachend)) Dass ich das einfach so/ (.) Ja, und das war dann, also ((klopft auf den Tisch)), auch in der Gemeinde, die Konfirmanden natürlich auch ganz schnell dann/ (.) Und, DADURCH, dass ich da eben NICHT groß leugnet oder sonstwie/es war dann einfach bekannt und damit war's erledigt.²³⁷

Er antwortet bejahend und offensiv auf die Frage, ob er schwul sei – wissend, dass im Rahmen des heteronormativen Settings eine Leugnung erwartet wurde, was ich aus seinen Worten »Tabubruch an sich« schließe. Er scheint also davon auszugehen, dass Schwulsein als etwas Beschämendes eingeordnet wird und dass erwartet wird, dass ein Mann in seiner Position dies leugne.²³⁸ Durch die Erzählung über die Bejahung der Frage nimmt er der Situation ihre Macht, widersetzt sich ihr und zeigt darüber hinaus, dass er sich nicht schämt.²³⁹ Die Konsequenz sei gewesen, dass seine sexuelle Orientierung nicht weiter thematisiert wurde und somit seine verschiedenen Rollen – als schwuler Mann und als Vikar im Berufsschulpfarramt – wiederhergestellt waren. Der offensive Umgang kann somit als eine Strategie der Grenzwahrung verstanden

237 T4, 8(18-30).

238 Mary Douglas bearbeitete in ihrer viel kritisierten, aber zum Thema Reinheit weiterhin stark rezipierten ethnologischen Studie »Purity and Danger« die Zusammenhänge religiöser und gesellschaftlicher Reinheitsvorstellungen und Tabuisierungen. Dabei sieht sie die Konstruktion von Unreinheit bezüglich des Körpers und der Sexualität als eine Verstärkung moralischer Regeln, die das soziale Leben gliedern sollen. Die Vorstellung des Tabus und der Unreinheit sollte für eine wiederhergestellte Ordnung, wenn äußere Disziplinierungen dies nicht bewerkstelligen könnten. Herr Plein stellt in der geschilderten Situation die Autoritätsordnung auf andere Weise wieder her, nämlich indem er das Tabu absichtlich nicht akzeptiert und somit die moralischen Regeln derart verschiebt, dass sie ihm wieder lebensdienlich sind. Vgl. Douglas 1985, 182.

239 Ob Herr Plein bei all seiner Offensivität doch auch Bloßstellung empfand, lässt sich nicht klären und ist nicht Teil der Untersuchung. Ebenso ist für seine Erzählung irrelevant, ob die Schüler_innen weiter über ihn geredet haben, denn er bekam seiner Aussage nach nichts davon zu spüren, oder er verschob seine Wahrnehmung derart, dass er sich diesbezüglich abgrenzen konnte.

werden: Die sexuelle Orientierung wird nicht länger diskutiert, weil sie als simpler Fakt geradezu verkörpert wird.²⁴⁰

Hier muss hinzugefügt werden, dass es für Herrn Plein sowohl bereits aufgrund veränderter kirchlicher Rechtslage als auch vermutlich aufgrund seines persönlichen und beruflichen Hintergrundes möglich war, derart offensiv mit seinem Schwulsein umzugehen. Diese Umgangsweise stand und steht demnach nicht allen befragten Pfarrer_innen gleichermaßen offen. Aufgrund der unterschiedlichen Kontexte gilt es, das bewusst gewählte Trennen der Bereiche von einer als notwendig erlebten Separierung zu unterscheiden. So berichtet zum Beispiel Herr Zechau, dass er sich dereinst nicht geoutet habe, um so seinen Berufswunsch zu schützen, und dass er deswegen eine »große Anspannung« verspürt habe; er, inzwischen im Ruhestand, habe damals ein Berufsverbot fürchten müssen.

Das ist ja ein zweigleisiges Fahren. //mhm// Den einen Bereich wollen Sie schützen, und auf dem anderen sind Sie beruflich tätig. //mhm// Beziehungsweise man macht dann auch Ausflüge in die »Szene«, wie man so schön sagt, und am nächsten Tag sitzt man dann im Schulgottesdienst //mhm// oder muss einen Schulgottesdienst halten. Das ist schon KOMISCH. Muss ich sagen. //Ja// Also, da hab ich auch ein Stück dran gelitten. Muss ich auch sagen. (.) und, und, ähm, also richtig wohl hab ich mich da natürlich nicht gefühlt, auch eben unter der GROßEN Anspannung, »Ich will PFARRER werden.« //mhm// »Ich will da ANERKANNT werden, ich will genauso gut sein wie alle Anderen.« //mhm// Ne? Also das war nicht einfach. Das muss ich sagen.²⁴¹

Herr Zechau empfindet die deutliche Trennung offenbar eher als Problem. Herr Thomas hingegen berichtet, dass für ihn beide Anteile – Pfarrer und sexuelle Person – Teile seiner Persönlichkeit seien, die er nicht zwingend vereinbaren müsse. Statt sie zu vereinen, bemühe er sich um eine deutliche räumliche und zeitliche Trennung, vorrangig um sich vor Objektivierung und Vorurteilen zu schützen. Dieses Vorgehen ist ihm auch deshalb möglich, da er in einer Funktionspfarrstelle arbeitet und sich in schwulen Freundeskreisen bewegt; somit kann er beide Zugehörigkeiten unabhängig voneinander aus- und erleben. Doch auch er schildert, dass er diesbezüglich anders agieren würde, wenn er heterosexuell wäre:

In der Klinik rede ich nicht über meine sexuelle Orientierung. //Ja// Oder über mein Familienleben. (.) Und ich bin mir SICHER, wenn ich heterosexuell verheiratet wäre, würde ich es tun. [...] Und ich mache es nicht zum Thema, weil ich keine LUST habe, (.) während meiner ARBEIT über ((klopft bei jedem Wort)) über dieses Thema zu reden. //Mhm// (.) Und darauf letztlich reduziert zu werden. //Ja// Da habe ich keinen Bock drauf. Dadurch verweigere ich mich vielleicht auch ein Stück weit die Gesellschaft zu VERÄNDERN, aber da bin ich dann auch zu faul zu. ((lacht)) So, das will ich nicht. ((lacht))²⁴²

240 Die Art der Erzählung lässt auch eine Freude am Tabubruch vermuten. Vgl. Woltersdorff 2005, 146: »So bejahen viele Coming-out-Erzählungen die Außenseiterrolle und genießen die Aufmerksamkeit, die sie weckt. Je schwerer das Verbot wiegt, desto größer verspricht auch der Genuss bei seiner Überschreitung zu sein.«

241 T3, 7(13-20).

242 T2, 14(13-14.18-22).

Ähnlich schildert Frau Kentge diese Selbstbeschränkung:

Ich merk das dann auch selber in diesen Momenten, oft, ähm, dass ich anders reden würde, wenn ich mit 'nem Mann zusammen, oder verheiratet wäre.²⁴³

Im Unterschied zur geschilderten Offensivität von Pfarrer Plein und im Gegensatz zu dem notwendigen Verschweigen von Herrn Zechau nutzt Herr Thomas mit der Strategie der Nichtthematisierung das *Versteck* als Schutz vor Objektivierung (Kap. 5.1.1.3). Herr Plein hingegen möchte jede Form von Verschweigen vermeiden, die er als Beschränkung empfindet, wie er mehrfach wiederholt. Beide Pfarrer sind in derselben Landeskirche und in einem ähnlichen Alter, Herr Plein in einem Gemeindepfarramt und mit seinem Partner im Pfarrhaus lebend, Herr Thomas in der Krankenhauseelsorge – einer Stelle, die er bewusst aufgrund der dadurch möglichen Distanz zwischen Lebens- und Arbeitsort präferiere. Neben kontextuellen Differenzen sind offenbar Unterschiede in der Selbstwahrnehmung entscheidend für die Wahl der Strategien – und dies mit weitreichenden Konsequenzen, in diesem Fall für die Wahl des Einsatzortes, ob also eine Gemeinde- oder eine Funktionspfarrstelle angestrebt wird.

Zusammenführung der Anteile: Suche nach Kohärenz

Im Unterschied zu diesen Strategien der Trennung erzählen mehrere Pfarrer_innen, dass sie versuchen, die Bereiche Sexualität und Pfarramt kohärent in ihrer Person zu vereinen, was erhebliche Belastungen mit sich bringe. Hier geht es nun also um die Strategien der Zusammenführung der beiden Bereiche. Zum einen wird offenbar versucht, möglichst nah an ein empfundenes Pfarrideal heranzureichen, um befürchteten Konflikten zu entgehen. Dieser Strategie liegt meist die tatsächliche Erfahrung von Konflikten zugrunde. Alternativ zu diesem Ansatz, ein möglichst »normales« (Selbstbenennung von Frau Meinhardt) Pfarrbild zu leben, wird zum anderen auch das Vorgehen gewählt, die eigene »Besonderheit« (Selbstbenennung von Frau Kentge) aufgrund der eigenen sexuellen Orientierung zu betonen. Letztere Strategie hebt dabei die Perspektive der Minorität als Qualität hervor, sie arbeitet bewusst mit der Differenz (Kap. 5.2.3).

Als wie belastend die Anstrengung um Kohärenzbildung und die Bemühung um eine einheitliche Rolle, die alles umfasst, dargestellt wird, lässt sich an folgendem Ausschnitt aus dem Interview mit dem Vikar Werner illustrieren.

Es hat NATÜRLICH auch was mit der Homosexualität zu tun. Dass diese Klischees. Oder, d/das gesetztere ROLLENbilder //mhm// dieses Berufs, bei mir nicht aufgehen. //mhm// Das ist überhaupt nicht schlimm. Das, b, b, ich find das nicht, ich find das nicht weiter dramatisch, (.) aber dann andererseits zu sagen, ich formulier klar, 'ne Berufsrolle oder ein Berufsbild, (.) wo ich drin AUFGEHEN kann //mhm// also wo, wo irgendwie Rolle und Person (.) kohärenter zueinander stehen. (.) Das ist mir bisher noch nicht gelungen. //mhm// Und das bleibt sicher Aufgabe. Und je nachdem, wo man hinkommt und so. Ähm (.) aber ich sag mal, bisher steht es irgendwie, wenn ich so ZURÜCK gucke, auch im STUDIUM, steht immer so ein bisschen nebeneinander. Ich, äh. Vielleicht noch so, vielleicht ((lacht)) so eine biografische Anekdote. ((lachen Ende)) Wenn in Berlin CSD war, bin ich zum CSD gegangen. (...) Und dann (.) ((lacht verhalten)) ich

243 T1, 12(32-34).

sag mal ((Lachen verhaltener bis zum Ende)) dann war das mein Gottesdienst an diesem Wochenende. //mhm// Da wär mir nie, da wär mir NIE IM LEBEN, wär mir NIE eingefallen, an diesem Wochenende //Ja// 'ne Kirche aufzusuchen. //Ja// Braucht ich nicht. //Ja// Ist doch Quatsch. ((lacht)) Hatte was anderes zu tun. An dem Wochenende. ((Lachen zu Ende)) Und es steht tatsächlich. Ich würde sagen, es steht tatsächlich so ein bisschen nebeneinander. //mhm// Ja? (.) Also wenn ich (.) ja, wenn ich sag, wie beschreib ich meine Identität, dann würde ich sagen auf der einen Seite (.) ist mein Privatleben (.) und (...) und da ist mir zum Beispiel meine, mein, mein Schwulsein unheimlich, WICHTIG. Und und und ich merke immer WIEDER auch, in Gesprächen, auch in Diskussionen mit anderen, wie ich mich DARÜBER, wie ich mich DARÜBER (.) identifiz/oder //mhm// ja, wie ich mich darüber auch definiere. Und andererseits hast/ hat man so eine Art (?), berufliche Identität. //mhm// (.) Und die zwei sind noch nicht so wirklich. (.) Also das, das ist noch nicht ineinander. Oder, oder. Ja? Das sind zwei Seiten, irgendwie, von mir. (.) die neben einander stehen. (...) würd ich sagen.²⁴⁴

Herr Werner erlebt seine Rollen offenbar als getrennt, das Wort »noch« lässt allerdings vermuten, dass er sich um Kohärenz bemüht, was sich im weiteren Interview bestätigt.

Im Grunde freut sich Herr Werner auf den Pfarrberuf, er sieht sich als guten Pfarrer und ist sich seiner Stärken bewusst. Jedoch macht ihm der Bereich seiner sexuellen Orientierung zu schaffen. Er sieht es für sich nicht als valide Möglichkeit an, sowohl Pfarrer als auch schwuler Szenegänger zu sein und beides nebeneinander zu leben. Seine Spiritualität beschreibt er nicht als im Kontrast zu seinem Schwulsein stehend; so rahmt er den CSD als Gottesdienst. Trotzdem schildert er differente, seiner Empfindung nach widersprüchliche Anteile in sich und seine Suche nach einem Berufsbild, in dem er »aufgehen« und beide Anteile miteinander vereinen könne. Deshalb bereite ihm dieses Thema solche Angst, dass er manchmal in Erwägung ziehe, entgegen seinem Wunsch und der bereits investierten Zeit und Mühe doch nicht ins Gemeindepfarramt zu gehen. In seiner Erzählung mischt sich das eigene Bemühen darum, eine kohärente Amtsperson zu werden, mit der Furcht vor homofeindlichen Tendenzen in den Gemeinden sowie Vorstellungen der Unvereinbarkeit von lustvollem Leben und konservativen Pfarrbildern.

Angesichts dessen, dass einige Pfarrer_innen die Trennung beider Persönlichkeitsanteile – ohne sich verstecken zu müssen – durchaus strategisch nutzen, stellt sich die Frage, was die konkreten Befürchtungen von Herrn Werner sind und worin sein Gefühl gründet, er selbst könne nicht derart im Pfarramt leben. Hintergrund seiner Sorgen ist, so meine Vermutung, neben gemachten Erfahrungen homofeindlicher Demütigungen, die er deutlich artikuliert, auch sein Pfarrbild. So geht er von einem Gemeindepfarramt aus, in welchem die Pfarrperson ihr gesamtes Leben mit dem Leben der Gemeinde teile. Dabei scheint es fast, als habe er Sehnsucht nach einem Leben ohne Rückzugsräume und als gehe er davon aus, dass nicht geteilte Erlebnisse unmittelbar eine unerwünschte Distanz zur Gemeinde aufkommen ließen. Damit passt sein eigenes Pfarrbild zur von Schendel dargelegten häufigen Einforderung von Seiten der Gemeinden, über das private Leben der Pfarrpersonen weitgehend Bescheid zu wissen. So zitiert Schendel Anforderungen an Pfarrer_innen, die sich im Bild der authentischen Pfarrperson äußerten:

244 T7, 5(16)–6(2).

»Diese Vorstellung von Authentizität begegnet uns übrigens auch in den Gesprächsgängen darüber, ob gleichgeschlechtliche Paare im Pfarrhaus wohnen dürfen. Hier sind die Meinungen geteilt; sie reichen von einer Ablehnung, die mit der Vorstellung von einem ›christliche[n] Haus‹ oder auf imaginierte Einwände anderer verweist, bis hin zu einer Duldung beziehungsweise Toleranz, die dann allerdings auch einen authentischen Umgang einfordert (›Man darf es nur nicht verheimlichen‹).«²⁴⁵

Nah an diesen Vorstellungen empfindet Herr Werner vor allem das mit der Gemeinde geteilte Leben als Kernelement des Pfarramtes. Er sieht sich weniger als Liturg, Prediger, gelegentlicher Seelsorger und Lehrer, der auch ein Recht auf seinen Privatraum hat (im Kontrast zu Herrn Thomas), sondern als einen Pfarrer, der gewissermaßen im Ideal der »Totalrolle« sein gesamtes Leben teilt. Gelingt das nicht, wird es als Scheitern ausgelegt.²⁴⁶ Zu vermuten ist, dass seine Anforderung eines dermaßen vollständig mit der Gemeinde geteilten Lebens eine Überforderung sowohl für die Gemeinde als auch für die Pfarrperson bedeutet.

Also dieser erste Schritt sagen, ok, ich will mit denen LEBEN, ich will versuchen mit denen Leben zu teilen und Glauben zu teilen, dann, dann muss ich doch, dann muss/haben die doch ein Recht drauf, zu erfahren, wer, wer ich BIN. //mhm// (.) Und wenn ich's dann, und wenn ich DAS dann durchspiele, das offen zu legen, dann kommt diese Angst. //mhm// Diese Angst, wirklich gedemütigt zu werden //mhm// von (.) irgendwelchen Reaktionären //mhm// (.) Die sich, die dann/ die dann/ endlich ein Thema finden, sich in den Vordergrund zu spielen. //Ja// (...) Und da gibts, da gibt's keine allgemeingültige Antwort drauf, aber die FRAGE ist schon, die Frage ist schon, wie man das löst.«²⁴⁷

In seiner Erzählung benennt Herr Werner sehr deutlich die Idealform, mit der er sich schwertue.²⁴⁸ Die Ursache sieht er im Konflikt zwischen seinem Schwulsein und den von ihm antizipierten an ihn gerichteten – und verinnerlichten – Erwartungen an ihn als Pfarrer. Darin liegt ein deutlicher Unterschied zu den interviewten älteren Pfarrer_innen, der vermutlich auch in der mangelnden Erfahrung Herrn Werners im Beruf und in der Kommunikation seiner eigenen Grenzen gründet. So schildern diejenigen, die bereits mindestens zehn Jahre im Amt waren, dass sich ihre Grenzwahrnehmung und deren Kommunikation verändert hätten.²⁴⁹

Besonders im Vergleich zu den Schilderungen von Herrn Plein wird dies deutlich. Herr Plein kommuniziert ebenso, dass es für ihn zu seinem Pfarrverständnis gehöre, das Leben zu teilen und auch privat manchmal zurückzustehen. Zugleich sieht er das weniger als Schwierigkeit.

Das gehört für mich dazu. Also man, entweder man will mit der Gemeinde auch LEBEN, oder man lässt es. Weil ansonsten, (.) kriegt man sich auch nicht (.) entsprechend abgegrenzt. [...]

245 Schendel 2017a, 208. [Anm. FH: Er zitiert hier eine Fokusgruppe.]

246 Zum Begriff der »Totalrolle« vgl. Kap. 2.3.3.2 und 2.3.4.

247 T7, 23(34)–24(6).

248 Eine solche Reibung mit einem Idealbild ist natürlich nicht nur lgbtiq* Pfarrpersonen zu eigen.

249 Vgl. Kap. 5.2.1.1.

Und ich KANN auch nicht mit den Leuten diskutieren, wann ich meinen Freiraum habe und ob ich, warum ich jetzt nicht zu dem Geburtstag gehe, weil ich da eigentlich meinen freien Tag, ja aber sie sollen doch nur zum GE/ das ist doch keine Arbeit, ich lad sie doch zum Kaffee ein, da KANN man mit den Menschen nicht diskutieren. Die leben in anderen Zusammenhängen, für die ist Arbeit ein anderer Zusammenhang. Wenn ich das für mich so entscheide, was ich an bestimmten Stellen auch tue //mhm// muss ich das auch für mich verantworten. //mhm// Und dann sag ich eben, »tut mir leid, ich kann nicht.« Erklären tu ich da nichts. Ich kann nicht. Und dann akzeptieren die das auch.²⁵⁰

Herr Plein agiert hier in seiner Grenzsetzung ähnlich offensiv wie bei der Frage nach seinem Schwulsein. Für ihn zeigt sich das gemeinsame Leben mit der Gemeinde deutlich im Pfarrhaus, was Konsequenzen für seine Beziehung und seinen Partner hat:

Und, wie wir unser Privatleben führen sowieso. Andere Seite, AUCH. Hab ich auch [Partner] von vornherein gesagt, als wir hier eingezogen sind, OFFENES Pfarrhaus? Ja? Keine abgeschlossene Burg. Hier finden ständig Dienstgespräche statt, also Vorbereitung Kindergottesdienst, Vorbereitung Konfirmandenunterricht, ähm, (.) Bauausschuss, oder sonstwas. Alle möglichen Dinge. Alles hier im Haus. Damit die sich erst gar keine Bilder machen, wie wir hier wohnen. Die wissen, wie wir hier wohnen.²⁵¹

Zugleich berichtet er, dass er in der Gemeinde keinen Urlaub machen könne und auch im Ruhestand wegziehen möchte.²⁵² Die Gründe, dass er weniger Spannungen zum gemeinsamen Leben mit der Gemeinde sieht, liegen zum einen vermutlich, wie er selbst erklärt, in seiner deutlichen Grenzsetzung; zugleich können sie auch verringert sein, da er, wie er selbst oft betont, sehr »spießig« und angepasst lebe.²⁵³ Entsprechend empfindet er eine geringere Spannung: Die vermeintliche Abweichung zum Ideal fällt in seiner Wahrnehmung offenbar geringer aus und auch von seinem Partner kann er erwarten, dass dieser den Pfarrberuf seines Mannes und die Implikationen für das gemeinsame Privatleben mitträgt. Dazu trägt bei, dass er sich von Erwartungen zugleich gut abgrenzen kann. So führt er auch mit gewissem Stolz in Bezug auf die Bürgerlichkeit aus:

Und dann war meine Ordination nämlich ein richtiges FEST (.) gegen die BÜRGERLICHEN Klischees //lacht// unserer Kirche und so.²⁵⁴

Hier lassen sich Unterschiede und Gemeinsamkeit im Amtsbild von Pfarrer Plein und Vikar Werner sehen. Die Möglichkeit, dass es Herrn Werner bisher vielleicht einfach noch nicht zufriedenstellend gelungen ist, sich von den Erwartungen der Gemeinde abzugrenzen, zieht Herr Werner selbst im Interview nicht in Betracht. Stattdessen führt er die Spannung explizit auf sein Schwulsein zurück und räumt diesem Konflikt viel Raum

250 T4, 39(32-34).40(12-18).

251 T4, 41(19-24).

252 »Und ich sag immer, nach der Rente zieh ich aus der Gemeinde raus! Ich bleib da nicht! //mhm// Ich will dann in Rente gehen. Und das ist so die Debatte, in der wir stecken.« T4, 48(22-24).

253 T4, 26(30).

254 T4, 9(31-32).

im Interview ein. Dies kann darin begründet sein, dass er im Interview explizit zum Thema Schwulsein und Pfarramtsgeschichte gefragt wurde. Andererseits thematisiert er auch – ohne danach gefragt worden zu sein – seine Wahrnehmung von Spannungen zwischen der Bürgerlichkeit des Pfarramtes und seiner eigenen politischen Einstellung, die sich in einem grün-linksliberalen Horizont bewegt und von der seiner thüringischen Gemeinde abweicht. Diese Spannungen kann er aber offenbar besser aushalten, zumindest nehmen sie weniger Raum in seiner Erzählung ein, auch bezeichnet er seine politische Haltung nicht als etwas, was ihn »ausmache«. Vor diesem Hintergrund lässt sich vermuten, dass er die Spannungen rund um Sexualität anders erlebt und dass sich infolgedessen auch die Grenzziehung anders gestaltet. Ich sehe den Grund für diese Unterschiede darin begründet, dass sich Herr Werner im Falle politischer Haltungen nicht in seiner für ihn als unverwechselbar empfundenen Identität angegriffen und zurechtgewiesen fühlt. Sofern die Konflikte jedoch seine sexuelle Orientierung berühren, empfindet er es als notwendig, diese Spannungen auf Dauer abzubauen.

Ich beschreib das Klischee immer, das, das kommt jetzt auch in der Ausbildung immer mal wieder, so wenn man, wenn, an der eigenen Person arbeitet //mhm// wird das immer mal wieder Thema. Beschreib das immer mit dem Bild (.) ich nenn das immer Thüringer Landpfarrer des 19. Jahrhunderts. //mhm// Also der ist so, das, das, das ist ein MENSCH, der (.) also der, der MUSS, der MUSS irgendwie fromm sein //mhm// und das muss man dem, das muss man dem ABSPÜREN //mhm// dass das 'ne fromme Person ist. Und der ist aber gleichzeitig irgendwie auch 'ne Autoritätsperson, da hat man, vor dem hat man noch //Ja// Respekt. Wa, was, was der sagt, gilt noch. //mhm// Oder irgendwie so? //Ja// Ja? (.) Und der hat 'ne bestimmte Art zu LEBEN. Also der lebt nicht ausschweifend. //mhm// zum Beispiel. Ja? Ist 'ne gemäßigte Person. Ne? Ne, so. Und, und vielleicht ist es wirklich, dieses, dieses KLISCHEE, äh, an dem ich mich so REIBE, weil das, (.) also, äh, ich bin glaube ich nicht der frommste Mensch //Ja// ne, so? Ich bin relativ, ich leb relativ ausschweifend, also ich VERSUCHS ((lacht)) zumindest immer. Wenn, wenn sich mal ein Fenster öffnet //Ja// nutz ich das. ((Ende des Lachens, aber immer noch schmunzelnd)) Autorität ist so eine Sache, wo ich, wo ich sag, das BRAUCHTS nicht //mhm// ich brauch nicht qua ROLLE Autorität, sondern, ja, so. Und und ich glaub DAS sind so, d/ d/ das ist so ein Knackpunkt. Und wenn man da, wenn man da Homosexualität oder (.) 'nen alternativen Lebensentwurf, oder wie man das immer nennen will, da REIN trägt in dieses Spannungsfeld, glaub ich, da ENTSTEHEN solche Punkte, wo, wo //mhm// ja? Wo man dann sieht. Es hat NATÜRLICH auch was mit der Homosexualität zu tun. Dass diese Klischees. Oder, d/ das gesetztere ROLLENbilder //mhm// dieses Berufs, bei mir nicht aufgehen. //mhm// Das ist überhaupt nicht schlimm. Das, b, b, ich find das nicht, ich find das nicht weiter dramatisch, (.) aber dann andererseits zu sagen, ich formulier klar, 'ne Berufsrolle oder ein Berufsbild, (.) wo ich drin AUFGEHEN kann //mhm// also wo, wo irgendwie Rolle und Person (.) kohärenter zueinander stehen. (.) Das ist mir bisher noch nicht gelungen. //mhm// Und das bleibt sicher Aufgabe. Und je nachdem, wo man hinkommt und so. Ähm (.) aber ich sag mal, bisher steht es irgendwie, wenn ich so ZURÜCK gucke, auch im STUDIUM, steht immer so ein bisschen nebeneinander.²⁵⁵

Diese Ausführungen bestärken die Annahme, dass dem Wunsch und der Schwierigkeit von Herrn Werner, die vielschichtigen Rollenbilder zu vereinen, nicht nur, wie von ihm selbst benannt, ein bestimmtes bürgerliches Ideal zugrunde liegt, sondern auch ein

Pfarrbild, das von einer authentischen und unverletzlich einheitlichen (im Gegensatz zu einer verletzlichen und fragmentarischen) Person ausgeht und dabei auch widersprüchliche Züge nicht toleriert (Kap. 6.2.2). Ein solches Pfarrbild hängt wiederum eng mit dem von ihm kritisierten Ideal zusammen. Wird von einem Pfarrbild ausgegangen, das auch das private Leben der Pfarrperson als vorbildlich voraussetzt, so wird dabei unter Umständen ein Ideal zugrunde gelegt, welches nicht nur generell moralische, sondern auch dezidiert heteronormative Ansprüche beinhaltet (Kap. 5.1.3.2, 6.2.2.3 und 6.2.3.4).

5.1.3.5 Sexualität im Pfarramt: Eine Frage des Anstands?

Der Vikar Frieder Werner schildert am deutlichsten, wie er an den Rollenbildern, die er wahrnehme, scheitere und wie er diese Frustration erlebe (Kap. 5.1.3.4). Die von ihm erwähnten heteronormativen Pfarrbilder fordern Anständigkeit und Zurückhaltung im Umgang mit Sexualität, während der Bereich Sexualität doch einen wichtigen Anteil seiner persönlichen Identifizierung ausmache. Zwar steht bei den geschilderten Erwartungen meist keine explizite Homofeindlichkeit im Raum, sondern die heteronormative Vorstellung eines zurückhaltenden Umgangs mit Lust und Begehren. Jedoch ist es gerade der nicht zurückhaltende Umgang mit Sexualität, der für viele LGBTIQ* eine befreiende und wichtige Erfahrung in ihrem Leben ist (Kap. 5.1.1.3, 5.1.3.2 und 5.2.3). Die Forderung, zurückhaltend zu sein, wird deshalb als besonders belastend erlebt, da Sichtbarkeit auch durch gezeigte körperliche Nähe – durch Umarmungen, Küsse, Handhalten oder andere Formen öffentlich sichtbarer Intimität – hergestellt wird. Als deutlicher Eingriff in das eigene Leben wird die Forderung nach Zurückhaltung insbesondere dann erwähnt, wenn angenommen wird, dass dieselben Gesten der Intimität bei heterosexuellen Paaren toleriert würden, etwa öffentliches Umarmen und Küssen.²⁵⁶ Sicherlich sind der Grad der Intimität und auch die Umgebung mitentscheidend – so gelten im urbanen Raum andere Regeln als im ländlichen –, weshalb keine allgemein gültige Aussage dazu getroffen werden kann. Dennoch lässt sich weiterhin eine Differenz in der Wahrnehmung lesbischer/bisexueller/schwuler/queerer Intimität im öffentlichen Raum einerseits und Hetero-Intimität andererseits finden, die sich auch auf Pfarrämter überträgt. So beschreibt Herr Thomas für die besondere Lage älterer LGBTIQ* und deren mangelnde Wahrnehmung in der Kirche die Forderung nach »Anpassung« als kennzeichnend:

aber ich glaube, das wird nicht passieren. ähm (.) die werden IMMER durchs Raster fallen. (.) So nach dem Motto, »Ihr könnt euch ja anpassen.« Und das ist ja das, was von uns generell erwartet wird. Anpassung.²⁵⁷

Althaus-Reid arbeitet in ihrem Werk »Indecent Theology« deutlich heraus, wie die Forderung der Anständigkeit (auf Englisch »decency«) auch in der theologischen Sexualethik

256 Deutlich nach außen sichtbare Intimität findet zum Beispiel bei Begrüßungen auf Bahnhöfen und Flughäfen statt, wenn Liebende sich bei der Ankunft am Bahnhof überschwänglich umarmen und küssen. Frau Kentge, Herr Stake und Frau Schröder nutzen Formulierungen wie »wenn ich hetero wäre, hätte ich das erzählt« oder »[...] hätte ich das gemacht«.

257 T2, 12(25-27).

maßgeblich als Herrschaftsinstrument gebraucht und missbraucht werde und dass sie theologisch aufgearbeitet gehöre. So schreibt sie über einen Mann in der Kirche, der sich nur mithilfe von Lügen getraut habe, seinem Begehren nachzugehen, und wegen dieser Lügen unter Schuldgefühlen litt: »[...] what a pity that he never searched for a theology out of the closet of decency, in order to be able to reflect in a dialogue with his desires about this.«²⁵⁸ Dies ist zwar über zwanzig Jahre her, doch angesichts der in den Interviews geschilderten Frustrationen, des Leids und der steten Bemühungen zur Verringerung der Spannungen wird weiterhin zu erörtern sein, wie eine Pastoraltheologie »out of the closet of decency« aussehen kann (Kap. 7.3). So treten innere Konflikte offenbar besonders dann auf, wenn die Pfarrperson das Gefühl bekommt, negieren zu müssen, auch eine sexuelle Persönlichkeit zu besitzen. Dementsprechend geht es hier also um eine Variante der Akzeptanz von Unvollständigkeit im Pfarrberuf und um eine selbstbestimmte Steuerung der Persönlichkeitsanteile (Kap. 6.2.2.3 und 6.2.3.4). Dabei scheint es, dass diejenigen von mir befragten Personen, die sich in ihren Erzählungen um eine Form der »Totalrolle« bemühen, genau an diesem Anspruch scheitern.²⁵⁹ Auffällig ist zudem, dass die Bemühung um Rollenzusammenführung sich vorrangig auf den Bereich der Sexualität und der sexuellen Orientierung bezieht.

Die Interviewpartner_innen – diese Stärke thematisierten insbesondere die Frauen –, die sich nicht vorrangig um ein kohärentes Bild bemühten, konnten die Stärken ihrer sexuellen Orientierung im Pfarramt deutlich benennen (geteilter Erfahrungsraum, Kap. 5.2.2.3, 5.2.3 und Kap. 6.2.1.4).

Abschließend lässt sich festhalten: Es gibt im Pfarramt weiterhin wirkmächtige Diskurse über Sexualität, die sich in Erwartungshaltungen und Tabuisierungen artikulieren. Die befragten Pfarrer_innen inkludieren diese Bilder in ihre eigenen Amtsbiografien. Dabei problematisieren sie hauptsächlich die Erfahrung des Othinging sowie des fehlenden Artikulationsraumes. Einerseits kann das Pfarramt, ebenso wie der sprichwörtliche Schrank, ein Ort des Schutzes vor einem empfundenen Sexualitäts- und Konsumimperativ sein.²⁶⁰ Andererseits kann es aber auch ein Ort der Zurichtung der eigenen Persönlichkeit sein; dies ist dann der Fall, wenn Anteile, die für die Selbstwahrnehmung als elementar und lebensdienlich beschrieben werden, keinen Raum bekommen oder im Verborgenen bleiben müssen. Der freudige, lebensbejahende und -dienliche Anteil gelebter Sexualität, von dem die zitierten Stellen berichten, benötigt auch im Leben von Pfarrpersonen einen Raum und erfordert, dass Rückzug und Privatheit außerhalb der Beobachtung und steten ungewollten Thematisierung möglich sein müssen. Dies schließe ich aus dem geschilderten Leid und der geschilderten Zerrissenheit der Befragten, sofern diese Persönlichkeitsanteile zurückgehalten werden, oft auch als Reaktion auf Grenzüberschreitungen. In den Interviews zeigt sich zudem, dass diese Ermöglichung eines Rückzugs ins Private von ihnen nicht allein durch räumliche Trennung von privaten und beruflichen Orten bewerkstelligt werden kann, sondern einer offensiven, aktiv geschaffenen Trennung seitens der Pfarrer_innen bedarf.

258 Althaus-Reid 2000, 141.

259 Vgl. zur »Totalrolle« Kap. 2.3.4.

260 Vgl. Sedgwick 1990, 65.

In Kapitel 6 wird vor dem Hintergrund eines Authentizitätsparadigmas noch einmal dieser Zusammenhang von Selbstwahrnehmung und Schutz der Person einerseits und Vorbildfunktion und Darstellung der eigenen Person andererseits erörtert.²⁶¹

5.2 Strategien der Wahrnehmung und Weltordnung

Im Folgenden stelle ich zuerst die grundsätzliche narrative Konstruktion *zweier Welten* dar sowie die konkreten Subkategorien (Kap. 5.2.1.). Im Anschluss daran erörtere ich die Folgen dieser Trennung, die sich in der Kategorie des »Raumes« zeigt (Kap. 5.2.2): die Wahrnehmung kirchlicher Räume als freiere Räume (Kap. 5.2.2.1), zugleich die Trennung von Kirche und LGBTIQ*, die zur Einnahme einer Brückenfunktion (Kap. 5.2.2.2) und dem Wunsch, Räume zu öffnen, führt (Kap. 5.2.2.3). Vor diesem Hintergrund zeige ich, dass es sich bei all diesen auch um ein Ringen um Sichtbarkeit und Anerkennung handelt (Kap. 5.2.3). Dazu werde ich den erfahrbaren und sichtbaren Pfarrkörper noch einmal in den Fokus nehmen (Kap. 5.2.4), um die Schwierigkeiten und Potenziale herauszuarbeiten, die die gezielte Bewegung in der Spannung zwischen den Welten mittels Brückenfunktion und Raumeröffnung erkennen lassen. Ein Fazit der gesamten Empirie schließt das Kapitel ab (Kap. 5.3).

5.2.1 Zwei Welten

In allen Interviews lässt sich eine sich durchziehende Spannung zwischen verschiedenen, kontrastiv dargestellten Lebens- und Wahrnehmungsbereichen auf sprachlicher wie auf inhaltlicher Ebene beobachten. Mehrere Interviewte weisen explizit, wenn es um das Thema Sexualität geht, auf eine Binarität hin. Am eindrücklichsten geschieht dies mit den Worten »zwei Welten«, weshalb dieser Ausdruck als In-vivo-Code genutzt wird und zur Kernkategorie ausgeweitet wurde. Wörtlich findet sich dieser bei Herrn Zechau:

*Es ist schon SEHR verschieden, diese Welten. Ne? Also zu ver/in zwei sehr unterschiedlichen Welten zu agieren.*²⁶²

Die Aufteilung in *zwei Welten* findet sich bereits in der Darstellung der Biografien selbst wieder. So steht die Schilderung einzelner Befragter, dass Kirche und ihr restliches Leben nicht zusammenpassten oder schwer vereinbar seien, mitunter im Widerspruch zu ihrer Schilderung, vor allem *Normalität* zu erleben. Beide mischen sich in den Erzählungen der Interviewten immer wieder, so auch bei Frau Meinhardt:

also ich sag immer, ich weiß nicht, ob Sie diesen Artikel gelesen haben, da steht ja auch drüber »Ihr Lieblingswort ist normal.« //Mhm, ja doch, den hab ich gelesen.// Wir sind halt wirklich so NORMAL. //Ja// Also, (.) es gibt ja auch andere Frauen, (.) die halt so extrovertierter sind,

261 Zum Authentizitätsparadigma vgl. Anselm 2014, 85.

262 T3, 7(31-32). Ähnlich Herr Thomas: »da prallen WELTEN aufeinander«, T2, 11(9).