

KATRIN BURJA,
TRAUGOTT ROSER (HG.)

QUEER IM PFARRHAUS

GENDER UND DIVERSITÄT
IN DER EVANGELISCHEN KIRCHE

[transcript] queer studies

Katrin Burja, Traugott Roser (Hg.)
Queer im Pfarrhaus

Katrin Burja (Mag. theol.) ist wissenschaftliche Mitarbeiterin und Doktorandin im DFG-Projekt »Queer im Pfarrhaus – die pastoraltheologische Relevanz nicht-heteronormativer Lebensformen von Pfarrer*innen« an der Universität Münster. In ihrem Dissertationsprojekt arbeitete sie zu der Frage nach habituellen Praktiken »queerer« Pfarrer*innen im Umgang mit heteronormativen Strukturen und Erwartungen im beruflichen Handlungsfeld Kirche.

Traugott Roser (Prof. Dr. theol.) ist Professor für Praktische Theologie an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Münster, Universitätsprediger und – neben anderen Tätigkeitsfeldern – Leiter des DFG-Forschungsprojektes »Queer im Pfarrhaus – die pastoraltheologische Relevanz nicht-heteronormativer Lebensformen von Pfarrer*innen«. Seine Forschungs- und Interessenschwerpunkte liegen insbesondere in den Fachgebieten Spiritual Care, Poimenik, Homiletik und Liturgik, Pastoraltheologie, Film sowie im Bereich queertheologischer Fragestellungen.

Katrin Burja, Traugott Roser (Hg.)

Queer im Pfarrhaus

Gender und Diversität in der Evangelischen Kirche

[transcript]

Diese Veröffentlichung wurde unterstützt durch den Open-Access-Publikationsfonds der Universität Münster sowie durch Publikationsfördermittel der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Gefördert durch

DFG Deutsche
Forschungsgemeinschaft



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 Lizenz (BY-SA). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell, sofern der neu entstandene Text unter derselben Lizenz wie das Original verbreitet wird.

<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2024 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Katrin Burja, Traugott Roser (Hg.)**

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Druck: Elanders Waiblingen GmbH, Waiblingen

<https://doi.org/10.14361/9783839472767>

Print-ISBN: 978-3-8376-7276-3

PDF-ISBN: 978-3-8394-7276-7

Buchreihen-ISSN: 2703-1365

Buchreihen-eISSN: 2703-1373

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Grußwort

Familie neu denken und verantwortlich leben. Ein Grußwort des Dekans der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Münster	
<i>Arnulf von Scheliha</i>	11

Einleitung

Einleitung	17
-------------------------	----

1 Perspektive: Seelsorge

Die dunkle Seite der Seelsorge. Zur Pastoralmacht in der öffentlichen Kommunikation der EKD	
<i>Elis Eichener</i>	35

Queer-affirming Pastoral Care: Challenging – Encouraging – Liberating	
<i>Kerstin Söderblom</i>	49

2 Perspektive: Gottesdienst

Transitions*ttedienste – Überlegungen zur Konzeption von Segnungsfeiern für Menschen anlässlich ihrer Transition	
<i>Theodor Adam</i>	67

Queer-Gottesdienste – Entwicklungstendenzen und Generationsunterschiede	
<i>Jonas Trochemowitz</i>	81

3 Perspektive: Pastoraltheologie

Queer-Empathie als pastorale Kompetenz – Perspektiven für die Aus- und Fortbildung pastoraler Berufe	
<i>Peter Bubmann</i>	99
›Ich sehe was, was Du nicht bist‹ (Un)sichtbarkeit von LSBPTQ* im Pfarrberuf als professions-theoretische Herausforderung am Beispiel von Seelsorge und Predigt	
<i>Katrin Burja</i>	117
Vertrauen: trotz oder wegen des Amtes? Die Bedeutung des Vertrauensdiskurses in einer Studie zu queerer Identität im Pfarramt	
<i>Florence Häneke</i>	133
Queer im Pfarrhaus. Diversitätstheoretische Überlegungen	
<i>Isolde Karle</i>	147
Coming out im Pfarrberuf: Von der Kunst der Selbstwerdung in divergenten Wahrheitskulturen	
<i>Traugott Roser</i>	157
Mechanisms of Exclusion. The hidden forces that shape the development and fulfilment of vocations	
<i>Christopher Swift</i>	171

4 Perspektive: Autobiographie

»Denn das ist dem Herrn ein Gräuel« – Eine religiöse Trans-Biographie	
<i>Annette Gernberg (Pseudonym)</i>	185
›Es gibt auch richtiges Leben im falschen.‹ Erfahrungen aus einer schwulen ›Schutzfamilie‹ im Pfarrhaus – zugleich ein Desiderat für weitere Forschung	
<i>Thomas Zippert</i>	195

5 Ökumenische, historische und interreligiöse Perspektiven

Das prophetische Potential von gender-queeren (TIN*) Glaubenszeugnissen – Eine katholisch-sozialethische Perspektive

Mara Klein 215

Consolations of a Pixie Priest

Donyelle C. McCray 225

Buddhistische Queerversität und Befreiungstheologie

Bee Scherer 235

6 Queer angedacht: Geistliche Impulse in queerer Perspektive

Es weihnachtet queer! Impulse zum Weihnachtsfest aus dem ›Queer im Pfarrhaus‹-Podcast

Annika Knapmeyer 251

Liddy's story. Queer Musings on Sainthood

Traugott Roser 255

»Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid!« (Matthäus 11,28)

Elke Spörkel-Hänisch 261

Queer sein in unserer Kirche

Malena Tara 265

Queer Morning Devotion

Malena Tara and Johanna Waubke 269

Anhang

Biogramme 275

Dank 281

Grußwort

Familie neu denken und verantwortlich leben. Ein Grußwort des Dekans der Evangelisch- theologischen Fakultät der Universität Münster

Arnulf von Scheliha

Als Dekan der Evangelisch-Theologischen Fakultät freue ich mich, dass die internationale Tagung »Queer im Pfarrhaus«: die pastoraltheologische Relevanz nicht-heteronormativer Lebensformen von Pfarrer*innen« an der Universität Münster durchgeführt wurde und so große Aufmerksamkeit erfahren hat. Sie ist Teil eines ambitionierten Forschungsprojektes, das von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) gefördert wird. Der reiche Ertrag der Tagung und die Zwischenergebnisse des Projektes werden in diesem Band der Öffentlichkeit vorgestellt. Als Kollege von Traugott Roser und Dekan der Fakultät bin ich sehr stolz darauf verweisen zu können, dass mit diesem Projekt, der Tagung und diesem Band öffentlich dokumentiert wird, dass theologische Forschung ganz dicht am Puls der Zeit erfolgt.

Aus der Perspektive des von mir vertretenen Faches, der Theologischen Ethik, seien wenige Anmerkungen zu den normativen Grundlagen des Forschungsthemas angebracht. Mit der ethischen Anerkennung und theologischen Würdigung von queeren Lebensformen, nicht nur im Pfarrhaus, sondern auch im zivilen Leben, verbindet sich eine gewaltige Transformation von grundlegenden religiös-ethischen Einsichten des Christentums. Denn über Jahrhunderte hinweg galt die heteronome Eihe, die mit dem Ziel der natürlichen Reproduktion des Menschengeschlechtes geschlossen und geführt wird, als diejenige von Gott gestiftete und in der Natur wiedererkennbare Ordnung, auf die die Christenmenschen verwiesen sind und die nicht geschieden werden soll. Als Ausnahme war in der Antike und im Mittelalter nur die Agamie vorgesehen, d.h. die aus religiösen Gründen gewählte Ehelosigkeit, die indes mit einer streng asketischen Lebensführung verbunden war. Die schöpfungstheologische Bedeutung von Ehe und Familie wurde von den Reformator:innen der Frühen Neuzeit insofern noch einmal unterstrichen, als man die monastische und priesterlich-zölibatäre Lebensform ablehnte und alle Christ:innen auf das Leben für und in die Welt verwies.

Diese Ordnungstheologie hat sich seit gut einhundert Jahren sukzessive aufgelöst, jedenfalls hierzulande. Seit ca. zwanzig Jahren würdigt man aus sehr guten theologischen Gründen, wie ausdrücklich betont sei, nun auch queere Lebensformen, und zwar als eine gleichberechtigte Möglichkeit, der den Menschen von Gott auferlegten verbindlichen Verantwortung in Partnerschaft und Familie gerecht werden zu können. Diese Möglichkeit tritt neben die heteronormative Ehe als gleichberechtigte Lebensform, die auch im Pfarrhaus gestaltet wird. Der tiefste theologische Grund für diese Transformation dürfte die emanzipativ interpretierte Gleichheitsidee sein, die schon in der Reformationszeit stark betont wurde und neutestamentlich auf Gal 3, 27f. zurückgeführt werden kann: »Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus.«

Dass sich diese Transformation nicht von selbst versteht, sondern sich vielmehr mit Einwänden und Widerständen in Theologie, Kirche und Gemeinden auseinandersetzen musste und muss, ist uns allen bewusst und wird auch in diesem Band thematisiert. Nicht nur ein Blick auf die christlichen Schwesterkonfessionen, sondern auch auf die protestantischen Kirchen des globalen Südens zeigt, dass wir es mit den Themen ›Queer im Pfarrhaus‹, ›Queer im Gottesdienst‹ und ›Queer im Einfamilienhaus‹ mit theologisch strittigen Themen zu tun haben. Insofern besteht für die Theolog:innen die bleibende Aufgabe, nicht nur das Sein, die Folgen oder die Erträge von »Queer im Pfarrhaus« zu thematisieren, sondern auch die theologischen Gründe zu benennen, die diese Transformation motivieren und die die alten Einsichten wenn nicht verabschieden, so doch relativieren.

Kontext dieser Transformationen sind die gesellschaftlichen Prozesse, in denen auch die Kirchen und das kirchliche Amt stehen. ›Queer im Pfarrhaus‹ wäre nicht zu denken ohne kritische Aufklärung, soziale Emanzipation und den rechtlichen Rahmen, den der deutsche Staat seit einigen Jahren gesetzt hat und dessen Ausgestaltung im Zivilrecht noch gar nicht abgeschlossen ist:

Das Bundesverfassungsgericht hat mit seinem Urteil vom 9. April 2024 grundsätzlich den Weg für eine weitere Öffnung des Familienverständnisses frei gemacht. Es gab einer Verfassungsbeschwerde eines biologischen Vaters statt, der nach aktuellem Recht die Stellung als rechtlicher Vater nicht erhalten konnte. Denn nach dem bisher geltenden Recht (§ 1600 Abs. 2f. BGB) ist die Anfechtung der rechtlichen Vaterschaft (Ehemann der Mutter bzw. derjenige Mann, der mit Zustimmung der Mutter die Vaterschaft anerkannt hat) durch den biologischen Vater ausgeschlossen, wenn zwischen dem Kind und dem rechtlichen Vater eine sozial-familiäre Beziehung besteht. Ob der biologische Vater selbst eine gegenwärtige oder frühere eigene sozial-familiäre Beziehung zum Kind hat oder ob er sich frühzeitig und konstant um die rechtliche Vaterschaft bemüht hat, spielte bislang keine Rolle. Diese Sachlage war auch in dem Fall endgültig, wenn die vormals die Anfechtung sper-

rende sozial-familiäre Beziehung zum rechtlichen Vater erlosch, also etwa bei einer Trennung von der Mutter oder bei deren Tod. Der biologische Vater war für immer von der Vaterschaft für das Kind ausgeschlossen. Das höchste deutsche Gericht hat nun entschieden, dass der biologische Vater ebenfalls vom verfassungsrechtlichen Elternrecht nach Art. 6 Abs. 2 GG geschützt ist und ein Recht darauf hat, auch die einfachrechtliche Elternstellung einzunehmen. Gleichzeitig sind aber auch die rechtlich-sozialen Eltern und ihre Elternbeziehungen zum Kind geschützt. Das heißt, dass der Art. 6 Abs. 2 GG *alle* Elternteile, also die sozialen *und* die biologischen, unter den Grundrechtsschutz stellt. Auf der Basis des Urteils hat der Gesetzgeber nun die Möglichkeit, eine Mehrelternschaft einzuführen. Er könnte der Verfassungsbeschwerde dadurch Rechnung tragen, dass die eigene sozial-familiäre Beziehung des biologischen Vaters von den Gerichten berücksichtigt wird und dass der biologische Vater eine erneute Möglichkeit erhält, die Vaterschaft anzufechten, wenn die vormals sperrende sozial-familiäre Beziehung zwischen Kind und rechtllichem Vater erlischt. Es besteht für den Gesetzgeber aber auch die Möglichkeit, die Elternschaft einfachgesetzlich so zu bestimmen, dass alle verfassungsrechtlich geschützten Elternteile auch einfachrechtliche Sorge- und Betreuungsbefugnisse in Bezug auf das Kind erhalten. Damit könnte insbesondere den Bedürfnissen queerer Familien Rechnung getragen werden, etwa wenn sich zwei homosexuelle Paare zusammentun, um ein Kind zu zeugen, und die alle eine elterliche Rolle im Leben des Kindes spielen wollen.

Damit deutet sich eine weitere Veränderung des Familienbegriffs an und es gibt viel Stoff für künftige theologische, familienethische, rechtsethische und politische Diskurse, in denen über die neuen Möglichkeiten, unter komplexen familiären Bedingungen verbindliche Verantwortung füreinander zu übernehmen, zu debattieren ist. Dabei können auch die kritischen Revisionen, die sich innerhalb der christlichen Tradition am Familienverständnis ergeben, eine Impuls gebende Rolle spielen. Man denke etwa an die neutestamentliche Überlieferung in Mk 3,31-35, in der sich Jesus von seiner biologischen Herkunftsfamilie ab- und seiner sozialen Umgebung als wahrer Verwandtschaft zuwendet. In der genannten Geschichte schaut er auf seine Hörer:innen und spricht: »Siehe, das ist meine Mutter und das sind meine Brüder! Denn wer Gottes Willen tut, der ist mein Bruder und meine Schwester und meine Mutter.« (Mk 3,34f.) Verbindliche Verantwortung in der Familie kann nach Jesu Logik auch jenseits biologischer Vorgaben gelebt werden.

»Queer im Pfarrhaus« liegt also im Trend des Wandels im Familienverständnis. Aber man kann mit guten Gründen diesen Sachverhalt auch umdrehen und daran erinnern: Das evangelische Pfarrhaus war seit seiner Stiftung durch Katharina von Bora und Martin Luther immer auch Vorbild und Treiber von gesellschaftlichen Prozessen und intellektuellen Bildungskarrieren. Die Beispiele dafür kennen wir alle. Insofern werden queere Partnerschaften und Familienkonstellationen im Pfarrhaus auch Vorbildfunktion haben – selbst wenn sie sich gegenwärtig vor allem mit Ein-

wänden auseinanderzusetzen haben und mit pastoraltheologischen Selbstbeschreibungsprozessen befasst sind. Insofern scheint es mir nicht ausgeschlossen zu sein, dass das protestantische Pfarrhaus auch in dieser Perspektive wieder ein *Role Model* werden kann. Aber: Zur wissenschaftlichen Nüchternheit gehört auch, sich der (möglichen) Kehrseiten des protestantischen Pfarrhauses zu erinnern. Aus der Kirchengeschichte, der Literatur und dem Film wissen wir, dass das Pfarrhaus immer auch ein Ort der Depression, Repression und des Missbrauchs gewesen ist. Beispiele gibt es viele und werden zunehmend offengelegt, sind aber hier nicht aufzuzählen. Hier genügt der Hinweis, dass in wissenschaftlicher Perspektive immer auch ein kritisches Auge zu werfen ist auf *jede* partnerschaftliche und familiäre Konstellation, die im Pfarrhaus zusammenlebt und sich mit den eigenen Ansprüchen ebenso wie mit denen, die die Gemeinden und die Gesellschaft an sie herantragen, auseinanderzusetzen hat und daran auch scheitern kann.

Aber so weit sind wir noch nicht. In diesem Buch geht es um eine multi-perspektivische, internationale und interreligiöse Bestandsaufnahme eines neuen Phänomens, das ich – wie gesagt – theologisch begrüße und deren Ergebnissen ich große Resonanz in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit wünsche.

Einleitung

Einleitung

2012 verabschiedete die Vollversammlung der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) ein Dokument zur »Ausbildung für das ordinationsgebundene Amt«¹ in den Gliedkirchen, in dem sie die Relevanz der theologischen Identität der zukünftigen Pfarrpersonen betont. Auf das Thema »Lebensform von Pfarrpersonen« wird hier, wie auch innerhalb neuerer auf Kompetenzentwicklung basierenden Ausbildungskonzepte, nicht eingegangen.² Im Dokument der GEKE wird zwar darauf hingewiesen, dass »Pfarrerinnen und Pfarrer – wie Christenmenschen überhaupt – [...] eine angemessene christliche Lebensform pflegen und entsprechend handeln«³ sollen, eine Kriteriologie dessen, was »angemessen« bedeutet, aber wird nicht entwickelt oder angegeben. Konkrete Aussagen zu Lebensweisen von Pfarrer*innen fehlen. Untersuchungen in anderen Ländern deuten aber darauf hin, dass Konflikte zwischen realen Lebens- und Familienformen von Pfarrpersonen und den erwarteten oder gar in Dienstordnungen formulierten Vorstellungen v.a. durch Leitungsgremien bestehen, die mitunter zu einer »Flucht« aus dem parochialen Pfarramt führen.⁴

Im deutschsprachigen pastoraltheologischen Diskurs ist die Verbindung von individueller Lebensführung, bzw. individueller Lebensform und der Entwicklung eigener theologischer Identität von Pfarrer*innen, die sich zu einer der mit dem Akronym LSBTIQA+* bezeichneten Gruppen zählen, noch kaum bearbeitet, obwohl es

1 Vgl. Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE): »Die Ausbildung für das ordinationsgebundene Amt in der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa«, in: Michael Bünker/Martin Friedrich (Hg.), *Amt, Ordination, Episkopé und theologische Ausbildung* (= Leuenberger Texte 13), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013.

2 Vgl. z.B. das Kompetenzstrukturmodell mit zwölf Standards für das evangelisch-reformierte Pfarramt (Schaufelberger, Thomas: »Das Kompetenzstrukturmodell mit zwölf Standards für das evangelisch-reformierte Pfarramt«, in: Ders./Juliane Hartmann [Hg.], *Perspektiven für das Pfarramt. Theologische Reflexionen und praktische Impulse zu Veränderungen in Berufsbild und Ausbildung*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2016, S. 17–59. Vgl. auch den Beitrag von Peter Bubmann in diesem Band.

3 GEKE: *Ausbildung* (s. Anm. 1), S. 14.

4 Vgl. dazu den Beitrag von Christopher J. Swift in diesem Band.

schon in den 1980er Jahren öffentliches Aufsehen erregende Fälle gab, die einen Pfarrer nach seinem ›Outing‹ zum Verlassen des Gemeindedienstes zwangen.⁵ Die aktuellen Debatten um Pfarrbilder innerhalb von Pastoraltheologie und Kirche beschäftigen sich einerseits mit Fragen um Rolle und Verständnis des Pfarramtes, andererseits wird die Ausrichtung und Konzeption des Ausbildungsweges zum Pfarramt in den Blick genommen, insbesondere im Zusammenhang drohenden Nachwuchsmangels und der Entwicklung von Konzepten interprofessioneller Teams in Kirchengemeinden. Konzepte und Bilder des Lebens und Arbeitens im Pfarramt sind in der Regel Ausdruck der Interessen kirchlich-synodaler Gremien und Erwartungen der Menschen in den Gemeinden vor Ort. Gleichzeitig spiegeln sie in Geschichte wie Gegenwart gesellschaftliche Normen- und Wertediskurse wider, die es im akademischen Diskurs zu problematisieren gilt. Die Dissertationsarbeiten von Florence Häneke⁶ und Verena Kroll⁷ bilden eine Ausnahme und weisen zugleich einen Weg, wie Erfahrungen, Berufswege und Lebensläufe ›queerer‹ Pfarrpersonen Impulse für Pastoraltheologie geben können.

Fragen der Lebensform wurden häufig im Kontext theologischer Ethik verhandelt und nur wenig im Zusammenhang einer Theorie pastoraler Berufe. Die Philosophin Rahel Jaeggi stellt die Frage, ob und inwiefern Lebensformen überhaupt Gegenstand ethischer Beurteilung sein können. Ihrer Ansicht nach lassen sich Lebensformen nicht mittels moralischer Kriterien be- (bzw. ent-)werten, sondern müssen aus sich selbst heraus kritisiert werden. Diese Kritik orientiert sich bei Jaeggi an der Frage, welche Funktion die Lebensform auf sozialer und individueller Ebene in bestimmten Kontexten hat bzw. erfüllt.⁸ Gesellschaftlich-kulturelle Entwicklungen stehen in enger Verbindung zu den innerhalb der Pastoraltheologie vorgelegten Entwürfen zum Berufsbild der Pfarrperson. Wolfgang Steck etwa bezeichnet das Pfarrhaus als »Idealgestalt integraler religiöser Lebenspraxis«⁹. Die Überkomplexität der Aufgaben und des Ringens um Rolle und Identität von Pfarrer*innen spiegeln sich auch in der Erwartungshaltung von Gemeindemitgliedern an Lebensform und Lebensvollzug der Geistlichen wider: »Kirchenmitglieder erwarten [...] eine vorbildliche christliche Lebensführung von ›ihrem‹ Pfarrer, ›ihrer‹ Pfarrerin. In der Erwartung von Gemeinde und Öffentlichkeit rücken also Amt (kirchlicher Auftrag), Be-

5 Vgl. Hans-Jürgen Meyer: *Lieben. Leiden. Lachen. Ein schwuler Pastor erzählt*, Berlin: Deutsche Literaturgesellschaft 2011.

6 Häneke, Florence: [Dissertationsschrift], Bielefeld: transcript 2025 (im Erscheinen).

7 Kroll, Verena: *Pfarrer*innen unter Druck. Eine empirische Studie zu Strategien des Erwartungsmanagements im Pfarrberuf* (Dissertation), Stuttgart: Kohlhammer Verlag 2024 (im Erscheinen). Vgl. den Beitrag von Isolde Karle in diesem Band.

8 Vgl. Jaeggi, Rahel: *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp² 2014.

9 Steck, Wolfgang: *Praktische Theologie. Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt. Band 1*, Stuttgart: Kohlhammer 2000, S. 577–593.

ruf (die konkrete Ausführung des Auftrags) und Person (Haltung, Lebensform etc.) aufs Engste zusammen.«¹⁰ Diese Problematik verbindet sich mit der Verhältnisbestimmung zwischen Amt und Person, die als gestiegene Erwartungshaltung an die Authentizität von Pfarrer*innen mitunter schwer auf deren Schultern lastet. Das Pfarramt ist eine »Totalrolle«¹¹: Individualität und Institution sind aufs Engste miteinander verwoben. Die Möglichkeiten individueller Lebensgestaltung sind zwar gegenwärtig deutlich freier als früher, gleichwohl repräsentieren Pfarrer*innen in ihrem individuellen Handeln und Verhalten die institutionell vertretenen Anforderungen an ein Leben im evangelischen Glauben, das die Abgrenzung von Privat- und Berufsleben einerseits schwermacht, andererseits aber zu einer kontinuierlichen Überprüfung von Glaubensvorstellungen und theologischer Theoriebildung herausfordert.

Professionstheoretisch und pastoralpsychologisch ist nach den (berufs-)biographischen Erfahrungen zu fragen, die Pfarrpersonen explizit auf ihre sexuelle Orientierung, ihre Genderidentität und/oder Lebensform zurückführen. Wie deuten Pfarrpersonen diese Erfahrungen theologisch? Wie bewerten sie den Einfluss eigener Erfahrungen mit Liebe, Partnerschaft und Sexualität etc. auf das theologische Denken und Reden in Predigten, Gebeten und Liturgien? Werden krisenhafte biographische Ereignisse, die speziell auf die eigene Sexualität oder Lebensform zurückgeführt werden (bspw. intermittierende aktive und/oder passive Outing-Erfahrungen), hinsichtlich der eigenen seelsorglichen Praxis reflektiert und ggf. fruchtbar gemacht? Wo und in welchen Kontexten gibt es Gelegenheit für die theologische Reflexion von Sexualität*en, Partnerschaft und Glauben, sowie für das Verhältnis von Sexualität*en, Lebensformen und pastoraler Identität, und wie wird dies von Betroffenen in Anspruch genommen? Der Authentizitätsdruck wirkt sich auch auf Schwerpunktbildung im Pfarrberuf aus: Insbesondere Seelsorge gilt als diejenige pastorale Grundaufgabe, in der die (Berufs-)Persönlichkeit der Pfarrperson am unmittelbarsten gefordert ist. Persönlichkeit, die umfassend als geistige, geistliche und körperliche Identität verstanden wird, ist nach Eckart Nase zentrales »Arbeitsinstrument«¹² von Seelsorgenden. Die Poimenik kann damit geradezu als »Fluchtpunkt«¹³ der Pastoraltheologie verstanden werden.

Dieses fragende Vorgehen entspricht einer kontextuellen und erfahrungsbasierten Theologie. Der vorliegende Band, der aus einer internationalen Tagung

10 Klessmann, Michael: Das Pfarramt. Einführung in Grundfragen der Pastoraltheologie, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2012, S. 98.

11 M. Klessmann: Pfarramt (s. Anm. 10), S. 125.

12 Nase, Eckart: »Kontexte, Situationen und Anlässe der Seelsorge aus der Sicht der Pastoraltheologie bis ca. 1945«, in: Wilfried Engemann (Hg.), Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2009, 325–353, hier S. 325.

13 E. Nase: Kontexte (s. Anm. 12), S. 325.

im Rahmen des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) geförderten Projekts ›*Queer im Pfarrhaus: die pastoraltheologische Relevanz nicht-heteronormativer Lebensformen*‹ hervorgeht, spannt seinen heuristischen Rahmen entsprechend schwerpunktmäßig zwischen Seelsorgetheorie und Pastoraltheologie auf, ohne dabei die liturgischen und homiletischen Aspekte oder die in autobiographischen Texten wiedergegebenen Erfahrungen in Amt und Beruf (oder gerade davon exkludiert) zu übergehen.

Das DFG-Projekt ›Queer im Pfarrhaus‹ (Projektnummer 455792703) am Lehrstuhl für Praktische Theologie der Universität Münster forscht unter der Leitung von Traugott Roser seit Oktober 2021 zur pastoraltheologischen Relevanz nicht-heteronormativer Lebensformen von Pfarrer*innen. Katrin Burja interviewte im Rahmen des Projektes insgesamt fünfzehn ordinierte Pfarrer*innen aus unterschiedlichen EKD-Landeskirchen, die sich selbst als lesbisch, schwul, bisexuell, pansexuell, transident und/oder queer bezeichnen. Sie untersucht das Material mittels Dokumentarischer Methode im Blick auf die Frage nach möglichen (habituellen) Praktiken der interviewten Pfarrer*innen im Umgang mit heteronormativen Erwartungen und Strukturen im Pfarrdienst. Auszüge aus den Interviews bildeten das Material eines Expert*innen-Workshops, an dem einige der in diesem Band vertretenen Autor*innen mitwirkten. Die Ergebnisse zu den Themen ›Pfarrer*innen als religiöse Subjekte‹, ›Pfarrer*innen und ihr Verhältnis zu Gemeinde und Kirchenleitungen‹ und – als Oberthema – zur ›Bedeutung queerer Lebensformen für die professionelle Ausübung des Pfarramts‹ bildeten einen fruchtbaren Boden für die Weiterarbeit im Rahmen einer Fachtagung im September 2023. Renommierete Forscher*innen und Expert*innen aus dem In- und Ausland gingen in Vorträgen und Workshops gemeinsam mit z.T. noch in Ausbildung befindlichen Theolog*innen und theologisch Interessierten der Frage nach, in welchem Verhältnis ›queere‹ Lebensformen und Genderaspekte zu individueller religiöser Praxis, Religiosität und deren institutionalisierten Formen stehen. Dabei war es ein besonderes Anliegen, einen Raum zu schaffen, in welchem Forschende und Praktiker*innen miteinander konstruktiv-kritisch ins Gespräch kommen und sich gegenseitig mit unterschiedlichen Perspektiven bereichern konnten. Die Ergebnisse der Fachtagung sind im vorliegenden Band dokumentiert.

Das DFG-Projekt ist nicht ohne die intensive Arbeit in sozialen Netzwerken denkbar, die weit über Informationsarbeit hinausgeht, sondern im Sinne eines ›forschenden Lernens‹ Wissen und Fragestellungen generiert hat, die über den ursprünglichen Horizont hinausgingen. Die studentischen Mitarbeiterinnen Annika Knapmeyer und Malena Tara etablierten und pflegten eine Reihe (queer)sensibel gestalteter Interviewpodcasts unter dem Projekttitel ›Queer im Pfarrhaus‹¹⁴

14 Gehostet von den gängigen Plattformen, abrufbar bspw. unter: Spotify (<https://open.spotify.com/show/7L5SdhPzgY55koxHHKFovE>), Applepodcast (<https://podcasts.apple.com/de/po>

und einen gleichnamigen Social Media-Kanal auf Instagram¹⁵. Zahlreiche Gesprächspartner*innen berichteten sowohl über ihre Erfahrungen und über ihre Forschungsprojekte im Kontext queerer Theologie. Dem Podcast und dem Instagram-Kanal folgten schließlich Abonnent*innen in vierstelliger Höhe, was die Verantwortlichen für ein Indiz der Relevanz der Fragestellungen einer ›queeren Pastoraltheologie‹ deuten.

Dass die Tagung, das DFG-Projekt und das Social-Media-Netzwerk in Münster verortet ist, erhält dadurch eine besondere Note, dass die Stadt des Westfälischen Friedens auch queergeschichtlich bedeutsam ist als Ort der ersten Lesben- und Schwulen-Demo in Deutschland im Jahr 1973. Die Erinnerungsarbeit wird maßgeblich durch die Münsteraner Historikerin Sabine Heise geleistet. Das Münsteraner Programm kino ›Cinema und Kurbelkiste‹ bietet durch regelmäßige Filmreihen mit dem dazugehörigen Café Garbo einen queeren Begegnungsort, der sich in Münster seit Jahrzehnten für die Gleichberechtigung von LSBTIQA* stark macht und während der Internationalen Tagung einen Dokumentarfilm über die transidente Pfarrerin Elke Spörkel-Hänisch ins Programm aufnahm.

Der Tagungsband: Inhalt und Aufbau

Der vorliegende Band versammelt Beiträge, die im Anschluss an die Vorträge und Workshops der Fachtagung ›Queer im Pfarrhaus‹ entstanden sind und neben Beiträgen zu den praktisch-theologischen Handlungsfeldern Seelsorge, Gottesdienst und Pastoraltheologie auch historische, interreligiöse und ökumenische Perspektiven bearbeiten. Einen besonderen und für Praktische Theologie unverzichtbaren Akzent setzen Beiträge, die unter dem Stichwort ›Autobiographie‹ die Bedeutung einer erfahrungsbasierten Pastoraltheologie hervorheben. Homiletische und liturgische Praxis aus lsbptiq*-Perspektiven runden das Gesamtkonzept ab in Form des Abschnitts ›Queer angedacht‹ mit vier spirituellen Impulsen.

In *poimenischer Perspektive* geht es um Fragen einer queersensiblen Seelsorge, und um Fragen der historischen und institutionellen Prägung eines protestantischen Seelsorgeverständnisses im Blick auf LSBPTIQ*.

Elis Eichener beleuchtet in seinem Beitrag die »dunkle Seite der Seelsorge«: Dass Seelsorge auch Schattenseiten aufzuweisen hat, zeige der kirchliche Umgang mit queeren Menschen in der jüngeren Vergangenheit. Sexuelle und geschlechtliche

dcast/queer-im-pfarrhaus/id1600134055) und Podigee (<https://queer-im-pfarrhaus.podigee.io/>), abgerufen am: 10.05.2024.

15 Die Weblinks zum Instagram-Kanal und zum Podcast finden sich auch auf der Projekthomepage unter: <https://www.uni-muenster.de/EvTheol/ptr/queerimpfarrhaus.html> (abgerufen am: 10.05.2024).

Vielfalt seien von Seiten der Kirche oft als Defizit, als Quelle einer Belastung und damit als Gegenstand fürsorglicher Adressierung wahrgenommen worden, worin sich Denk- und Handlungsmuster erkennen ließen, die an das von Michel Foucault beschriebene Verständnis von ›Pastoralmacht‹ erinnern. Auf der Grundlage dieses Konzepts untersucht Eichener einschlägige EKD-Grundlagentexte auf ihr funktionales Verständnis von Seelsorge. Dabei lässt sich – in unterschiedlicher Intensität und Ausprägung – eine Legitimation von Pastoralmacht aufweisen. Queer-Sein werde fast durchgängig als Defizit bestimmt, während Seelsorge v.a. der Aufrechterhaltung der cis-heterosexuellen Norm dienen solle. Vor diesem Hintergrund formuliert Eichener sein Plädoyer für eine offen machtbewusste Kirche, die um Macht als konstitutionelles Moment ihres Denkens und Handelns wisse und deshalb ihre Machtausübung gegenüber queeren Menschen und Mitgliedern anderer Minderheitengruppen deutlich selbstkritisch reflektiere.

Kerstin Söderblom widmet sich in ihrem Beitrag der Frage nach den Bedingungen und der Praxis einer »Queersensiblen Seelsorge«¹⁶, die sie in ihrem kurz vor der Tagung erschienen Buch beschrieben hat. Mehr als 25 Jahre Erfahrung in der Seelsorge in Kirchengemeinden, Religionsgemeinschaften und in ihrer Tätigkeit als Hochschuleseelsorgerin sind die Basis auch des vorliegenden Beitrags, in dem sie zeigt, wie christliche und queer-bejahende Haltungen in einem Beratungsgespräch verbunden werden können. Anhand einer Fallstudie veranschaulicht sie, wie eine solche seelsorgliche Beziehung berührend und befreiend sein kann. Sie stellt, erneut ausgehend von der Fallstudie, kritische Überlegungen an und gibt Anregungen für eine queer-bejahende bzw. queersensible Seelsorge.

In der *Perspektive Gottesdienst* wurde im Rahmen der Tagung über den Bedarf an neuen Kasualien/Segensritualen diskutiert. Queer-gottesdienstliche Praktiken wurden auf der Basis empirischer Daten kritisch in den Blick genommen.

Theodor Adam formuliert erste Überlegungen zur Konzeption von Segnungsfeiern für Menschen anlässlich ihrer Transition. Zu Gunsten einer gemeinsamen Verständigungsbasis definiert er zunächst diskursrelevante Begriffe und macht den Anlass seiner Erwägungen transparent. Anschließend nimmt er die Lebensrealität transgeschlechtlicher Menschen in den Blick, woraus sich Wünsche und Bedürfnisse transgeschlechtlicher Personen gegenüber der Kirche und kirchlichem Handeln ableiten ließen. Abschließend formuliert er konkrete Hinweise für die Ausgestaltung eines Transitions-gottesdienstes.

Jonas Trochemowitz stellt einen sozialwissenschaftlichen Zugang zur liturgischen Praxis des Formats ›Queer-Gottesdienst‹ in seinen heterogenen Erscheinungsformen dar. Aufbauend auf einer Feldstudie, im Rahmen derer er 40 Gottesdienste besucht und ca. 18 Stunden Interviewdaten erhoben und analysiert hat, werden vier verschiedene Dimensionen vorgestellt, anhand derer bestimmt werden kann,

16 Vgl. Söderblom, Kerstin: Queersensible Seelsorge, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2023.

wodurch sich Queer-Gottesdienste einerseits auszeichnen und worin sie sich andererseits voneinander unterscheiden. Die zentrale These ist, dass sich das Format ›Queer-Gottesdienst‹ auf Grund einer Erweiterung der involvierten Akteursgruppen sowie dem kirchlichen Umgang mit Queerness in der Kirche in den letzten beiden Jahrzehnten stark vervielfältigt und zugleich diversifiziert hat. Hierbei wirken sich vor allem Generationsunterschiede und damit verbundene Erfahrungsdifferenzen in kirchlichen Kontexten auf die liturgische sowie inhaltliche Gestaltung der Gottesdienste aus.

Die *pastoraltheologische Perspektive* und ihr Bezug zu queertheoretischen Fragestellungen bilden den Schwerpunkt des Forschungsprojekts und haben Auswirkungen für die Ausbildung zu pastoralen Tätigkeiten, die Professionstheorie und die Ausübung des Pfarrberufs.

Peter Bubmann beschäftigt sich insbesondere mit den Perspektiven für die Aus- und Fortbildung pastoraler Berufe und hebt die Bedeutung von »Queer-Empathie« hervor, die er als zentrale Kompetenz betrachtet: Das pastorale Feld erfordere zunehmend stärker Kompetenzen für einen sensiblen Umgang mit unterschiedlichen Lebensformen, sexuellen Identitäten und Orientierungen und zugleich die Fähigkeit, Prozesse queer-sensibler Lebenskunstbildung in gemeindlichen wie überparochialen Kontexten zu gestalten. Bubmann fragt, welche inhaltlichen und strukturellen Vorgaben es braucht, um die pastorale Tätigkeit queersensibel ausüben und diversitätsfördernde Bildungsprozesse bahnen und begleiten zu können. Er diskutiert damit Perspektiven, Chancen und Grenzen queersensibler pastoraltheologischer Bildungsprozesse.

Katrin Burja stellt in ihrem Beitrag die Frage nach Handlungspraktiken von Pfarrer*innen im Umgang mit der Sichtbarkeit bzw. Unsichtbarkeit ihrer Lebensform im beruflichen Kontext. Anhand der Erzählungen drei lesbischer Pfarrerrinnen und einer transidenten lesbischen Pfarrerin arbeitet sie heraus, dass den Pfarrerrinnen Handlungssicherheit im Umgang mit der (Un)sichtbarkeit ihrer Lebensform im beruflichen Kontext nur bzw. eher garantiert ist, wenn sie »heteronormativ performen« (Burja) oder ihre Lebensform verschweigen, also als Lesben unsichtbar bleiben. Im Anschluss daran schlägt sie vor, die beruflichen Herausforderungen, die mit heteronormativen Verhaltenserwartungen im beruflichen Kontext einhergehen, pastoraltheologisch und seelsorgetheoretisch zu reflektieren.

Florence Häneke beschäftigt sich auf der Basis der von ihr durchgeführten Studie zu ›Queerer Identität im Pfarramt‹ mit der Frage, welche Bedeutung der Vertrauensdiskurs dabei hat: »Sie wissen ja, wie das ist, wenn es anders ist.« So zitierte eine lesbische Pfarrerin, die Florence Häneke interviewte, einen Seelsorgekontakt. Queere Pfarrpersonen gaben wiederholt an, gezielt von Menschen aufgesucht zu werden, deren Vertrauen in kirchliche Institutionen und Berufe erschüttert wurde. Sie würden aufgesucht, *weil* sie queer seien und ihnen aufgrund dessen ein Vertrauensvorschuss gewährt werde. Den Pfarrpersonen werde dieses Vertrau-

en in der Seelsorge und Verkündigung dann *trotz* ihres kirchlichen Amtes entgegengebracht. Von den Pfarrpersonen selbst werde die eigene queere Identität als Brücke genutzt. Vor diesem Hintergrund ergebe sich dann das Problem, dass die Person ein erschüttertes Vertrauen in die Institution wieder herstellen müsse, was unweigerlich zu Phänomenen von Überforderung und Entgrenzung führe. Pastoraltheologische Konzepte, die das Amt in den Fokus rücken, versprächen eine bessere Abgrenzung, zugleich scheine das Vertrauen gerade die Person zu benötigen. Florence Häneke erörtert die Möglichkeit, die (queere) Identität als Qualität in Seelsorge und Verkündigung einzutragen, ohne dabei als Garant*in für die Institution auftreten zu müssen.

Isolde Karle sieht in der Zuordnung von Amt und Person im Pfarrberuf mit ihren professionsspezifischen Verhaltenszumutungen angesichts der zunehmenden Pluralität von Lebensformen eine nicht zu unterschätzende Herausforderung. Sie geht dieser Frage mit Bezug auf die empirische Studie von Verena Kroll nach, die sich mit queeren Personen im Pfarrhaus befasst hat. Es zeige sich ein auf den ersten Blick paradox anmutender Befund, dass nämlich die Lebensformenfrage im Pfarrberuf zugleich wichtig und unwichtig sei. Pfarrer*innen wenden, so Karle mit Kroll, ganz unterschiedliche Strategien mit Blick auf die an sie herangetragenen Erwartungen an. Über die genannten empirischen Einsichten hinaus fragt Karle, die aktuell an die Ruhr Universität Bochum als Prorektorin für Diversität amtiert, nach den diversitätspolitischen Perspektiven für Kirche und Pfarrberuf: Wie lässt sich der Pfarrberuf in Hinblick auf die Vielfalt der Pfarrer*innen und ihre Lebensführung gestalten bzw. verändern? Und was bedeutet die Pluralität an Identitäten für die Kirche und das pastorale Selbstverständnis?

Traugott Roser befasst sich vor dem Hintergrund autobiographischer Erfahrungen im Sinne einer »erste-Person-Theologie« mit Coming out-Prozessen von Pfarrer*innen. Er greift dabei auf das Verständnis von »Geständniszwang« zurück, das Michel Foucault im Zusammenhang von Pastoralmacht beschrieben hat. Dieses treffe Coming out-Prozesse aber nur zum Teil. Ebenfalls mit Foucault könne man Coming out-Prozesse von lsbtqi* Menschen auch als Akte der »Parrhesia« deuten, einem Freimut zur Wahrheit. Zwischen beiden Polen werden pastoraltheologische Diskurse verortet und anhand sozialwissenschaftlicher Modelle von Coming out ein Verständnis eines lebenslangen Prozesses inneren und äußeren Outings beschrieben, das mit Identitätsfindung und Identitätskonstruktion verbunden ist und – im besten Fall – zu einem Empowerment im Leben im Pfarramt beiträgt.

Christopher J. Swift befasst sich mit den Erfahrungen, die die *Church of England* beim Einsatz von Geistlichen gemacht hat, die LGBTQI* angehören. Er untersucht zum einen die grundlegenden Mechanismen, die bei der Ernennung und Sendung von Geistlichen wirksam sind, zum anderen stellt er seine Beobachtung von Prozessen zur Diskussion, in denen queere Pfarrer*innen »stillschweigend« in Funktionspfarrämter wie Krankenhausseelsorge »gesendet« wurden: 20 % der männlichen

Krankenhauseelsorger der *Church of England* würden angeben, in einer gleichgeschlechtlichen Partnerschaft zu leben. Swift untersucht in seinem Beitrag die Personalpolitik seiner Kirche im Umgang mit queeren Personen. Er macht darauf aufmerksam, dass die durch Untersuchungen zum sexuellen Missbrauch durch Geistliche zutage getretene Haltung der Kirche zeige, dass es der Institution vor allem um den eigenen Ruf als Institution gehe. Zusammengenommen zeugen diese Praktiken nach Swift von einer Kultur, der es an Transparenz mangle und die es versäume, aus der Lebenserfahrung von Christ*innen zu lernen, die sich berufen fühlen. Diese Kultur werde dadurch aufrechterhalten, dass einem winzigen Teil des biblischen Materials unhinterfragte Bedeutung beigemessen und es auf eine Weise interpretiert werde, die im Blick auf die Gesamtheit der biblischen Heilsgeschichte eng und unausgewogen sei. Swift hält ein offenes und gründliches Engagement für eine offene und kritische Theologie für unerlässlich: die Kirche könne ihren Auftrag nur dann erfüllen, wenn sie die Fähigkeiten aller ihrer Mitglieder, der Ordinierten und der Laien, einsetze.

Die Autor*innen der *autobiographischen Beiträge* haben diese im Anschluss an die Tagung verfasst, nicht zuletzt um dadurch auf Aspekte aufmerksam zu machen, die bislang wenig in Forschung und Fachliteratur beachtet wurden. Zugleich stellen die Beiträge eindrücklich die Notwendigkeit einer »erste-Person-Theologie« unter Beweis: theologische Theoriebildung beginnt mit dem Lesen und Zuhören von und auf Erfahrungen von Menschen.

Annette Gernberg (Pseudonym) gibt in ihrem Beitrag – insbesondere im Blick auf das Maß an erfahrener Queerfeindlichkeit in religiösen Gemeinschaften – bewegend Einblicke in ihren »religiösen Trans-Lebenslauf«. Sie reflektiert die Zusammenhänge zwischen ihrer religiösen Entwicklungsgeschichte und ihres leiblichen Entwicklungsprozesses in einer Welt, die lange Zeit keine (angemessenen) Worte für das zur Verfügung stellte, was sie als, für eine heteronormativ geordnete Umwelt zunächst nicht lesbares Mädchen/nicht lesbare Frau, empfand. Sie berichtet u.a. von einer Zeit massiver innerer Verunsicherung und dem Wunsch nach Halt, den sie auch zunächst in einer evangelikalen Schülerbibelgruppe fand. Relativ schnell mutierte sie dort jedoch unter dem Einfluss eines queerfeindlichen Religionsverständnisses zu einem »bleichen, frommen Zombie«. Annette Gernberg schildert, wie sie als Transkid durch das Frömmigkeitsverständnis religiöser Autoritätspersonen und deren Frömmigkeitslehren, die sie in ihrem Sein als sündig ablehnen, eine »ekkle-siogene Neurose« entwickelte. Die Diskriminierungserfahrungen setzen sich auch in ihrer weiteren Berufsbiographie nach ihrem Theologiestudium fort. Ein Satz gibt kirchlichen Praktiker*innen sicher bleibend zu denken: »Das, was heute zurecht als Diskriminierung gesehen wird, habe ich nur von einer Seite erlebt, und zwar erwartungsgemäß von meiner Kirche.« (A. Gernberg)

Thomas Zippert gibt einen Einblick in seine autobiographischen Erfahrungen mit dem Aufwachsen in einer sog. »schwulen Schutzfamilie«, einem Begriff, der nicht

den Schutz der Kinder meint, sondern den Schutz einer – in diesem Fall schwulen – Identität des Familienvaters, dessen pastorale Berufsrolle durch die vorzeigbare Familie geschützt werden sollte. Zippert macht auf ein Desiderat aufmerksam und formuliert wertvolle Impulse für die weitere Erforschung. Zur Vorgeschichte queerer Pfarrhäuser gehören Pfarrehen/-familien mit gemischter sexueller Orientierung (»mixed-orientation marriage/relationship«), wo der*die eine Partner*in heterosexuell, der*die andere Partner*in homo- oder bisexuell orientiert ist, egal ob mit oder ohne Kindern, mit oder ohne Outing, mit oder ohne Scheidung in der Folge. Die sehr knappe Forschungslage wird skizziert und am Fall der Herkunftsfamilie des Autors exemplifiziert, inwiefern diese Familie ein Teil der Geschichte queerer Pfarrhäuser ist, was sie kennzeichnet und was weitere Forschungsdesiderate sein könnten. Eine der Folgen des geheimen Doppellebens war in diesem Fall die schweigende Mitwisserschaft in einem schweren Fall sexualisierter Gewalt. Zippert ist sicher nicht der einzige oder die einzige Person, die ähnliches erlebt und erfahren hat – die Thematik bedarf künftiger Aufarbeitung, nicht zuletzt auch wegen des Missbrauchs in Pfarrfamilien.

In *ökumenischer, historischer und interreligiöser Perspektive* stehen Deutungen von »Queerness« und dem Umgang damit im Fokus, wobei sowohl buddhistische als auch christliche Konzepte diskutiert und in einem historischen Kontext bestimmt werden.

Mara Klein vertritt in katholisch-theologischer Perspektive die folgende, mit Marianne Heimbach-Steins vertretene Position: Die kritische Auseinandersetzung mit geschlechtsbasierten Ordnungsmustern des Sozialen »hat nicht zuletzt mit Schutz oder Verweigerung von Anerkennung der Person und ihrer elementaren Menschenrechte zu tun«¹⁷. Aus sozialetischer Sicht gelte es deswegen, strukturelle Benachteiligung auf Grundlage des Geschlechts bewusst zu machen und zu kritisieren. Mara Klein zeigt die Gendergrammatik der römisch-katholischen Geschlechteranthropologie auf, die eine Anerkennung oder eine positive Sichtbarkeit von gender-queeren Menschen verhindere. Betroffenenberichte und Glaubenszeugnisse werden von Mara Klein als Mittel der Sichtbarmachung von sonst »zum Schweigen gezwungenen«¹⁸ Menschengruppen innerhalb der Kirche beleuchtet und verstanden. Der queer-theologische Ansatz gibt einen Impuls für die Rezeption von gender-queeren Glaubenszeugnissen und -biographien, die, so die These, ein prophetisch-kriti-

17 Heimbach-Steins, Marianne: »Blockaden lösen – Verknüpfungen schaffen – Wege zu einer konstruktiven Gender-Debatte in Katholischer Kirche und Theologie«, in: ET-Studies 8.1 (2017), S. 3–24, hier S. 16.

18 Althaus-Reid, Marcella: »Queer-Theorie und Befreiungstheologie. Der Durchbruch des sexuellen Subjekts in der Theologie«, in: Concilium: Internationale Zeitschrift für Theologie 44.1 (2008), S. 88.

sches Potential nicht nur gegen geschlechtsbasierte Diskriminierung innerhalb der Kirche(n) sondern auch für die Theologie selbst haben können.

Donyelle McCray präsentiert eine »historische Reflexion über die Predigten von Reverend Dr. Pauli Murray, einem queeren afroamerikanischen Dichter, Anwalt, Professor und Episkopalpriester, der von 1910 bis 1985 lebte und eine nachweislich wichtige Rolle in der US-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung hatte. Aufgrund seiner Gender-Identität wurde und wird Murray bis heute häufig übergangen. Murray gefiel sich darin, ein ›pixie priest‹ [nur unzureichend mit ›Koboldpfarrer‹ übersetzt] zu sein, der sich dafür einsetzte, die Kirche aus ihrem ›Kokon christlicher Fröhlichkeit‹ zu befreien. Murray rang Zeit seines Lebens um seine Gender-Identität und deren Anerkennung. Doch Murrays Verständnis der Berufung zum Predigen war sowohl von freudiger Vertrautheit mit Gott als auch von persönlichen Erfahrungen mit Zweifeln, Verlust und Trauer nach dem Tod seiner Lebensgefährtin Irene Barlow geprägt. Die Tröstungen, die Murray nach Barlows Tod halfen, wurden in Predigten über Persönlichkeit, Freude, Vorstellungskraft und gläubige Risikobereitschaft eingewoben. Donyelle McCray stellt die Theologie und die homiletischen Strategien heraus, die aus Murrays Predigten hervorgehen. Sie zeigt auf, dass diese auch gegenwärtigen Prediger*innen als Orientierung und Hilfe dienlich sein können.

Bee Scherer leistet mit ihren Überlegungen zu »Buddhistische[r] Queerversität und Befreiungstheologie« einen Beitrag zu einer interreligiösen Queeren Pastoraltheologie. Sie bevorzugt den Begriff ›Dharmologie‹ gegenüber dem Begriff Theologie, weil *dharma* – der Lehre des Buddha – deutlich mehr entspreche. Auf der Suche nach einer buddhistischen queeren Befreiungs-Dharmologie zeige sich ein komplexes und widersprüchliches Bild buddhistischer Standpunkte und Praktiken in Bezug auf queere und transidente Menschen. In buddhistischen Traditionen verwiesen autoritative Texte und gelebte Praktiken sowohl auf die Möglichkeiten pragmatischer Inklusion als auch auf bleibende, cis-heteronormative Marginalisierungsstrukturen. Scherer entwirft Ansätze zu einer queeren buddhistischen Befreiungstheologie unter Berücksichtigung ethischer, philosophischer und soteriologischer Zugänge. Sie verwendet buddhistisch-hermeneutische Grundprinzipien von sowohl konventioneller als auch letzthlicher Erfahrungswirklichkeit, um einem häufig vorkommenden anti-queeren *proof-texting* und *spiritual bypassing* entgegenzutreten. Konzepte wie ›Karma‹ und ›Nicht-Ich‹ werden im Hinblick auf ihr Befreiungspotential ausgelotet. Zudem wird die Radikalität der intersektionalen ›Queer Theory‹ mit pastoraltheologischem Pragmatismus am Beispiel queerer buddhistischer Eheschließungen abgewogen besprochen. Scherer stellt schließlich ein Fünf-Schritte-Programm als hermeneutische Strategie für eine buddhistische intersektionell-queere Befreiungs-›Dharmologie‹ (Theologie) vor.

Geistliche Impulse ergänzen im letzten Teil die wissenschaftlichen und autobiographisch geprägten Beiträge des vorliegenden Bandes. Praktische Theologie lebt

nicht nur aus der Theoriebildung aufgrund von Praxis, sondern regt auch zu Praxis an. Entsprechend gehören geistliche – homiletisch und liturgisch konzipierte – Impulse zum Selbstverständnis: queer gedacht, queer angedacht!

Annika Knapmeyer denkt in ihrem Beitrag ›Es weihnachtet queer!‹ über das Weihnachtsfest nach. Im Anschluss an verschiedene Interviewsequenzen aus dem ›Queer im Pfarrhaus‹-Podcast sensibilisiert sie für die Herausforderungen, denen (nicht nur) ›queere‹ Menschen, im Blick auf ein christlich-kulturell tradiertes heteronormatives Familienbild insbesondere an Weihnachten, als dem ›Familienfest der Liebe‹, gegenüberstehen. Sie eröffnet einen Ausblick auf das queerende Potential der Weihnachtsbotschaft.

Traugott Roser erzählt die gleichermaßen berührende wie tragische Geschichte von Liddy Bacroff (*1908), die wegen trans*feindlicher Normen und Gesetze vor und während der Zeit der Nazi-Herrschaft in Deutschland mehrfach inhaftiert und deren Leben schließlich mit ihrer Ermordung im KZ Mauthausen brutal beendet wurde. Mit seinem Impuls setzt Traugott Roser im Rahmen dieses Bandes einen kognitiv-emotionalen ›Stolperstein‹ christlichen Heiligengedenkens.

Elke Spörkel-Hänisch erzählt mit mutiger Offenheit in ihrer Predigt über Matthäus 11 von den Herausforderungen, die sie als transidente Frau und als Pfarrerin der Evangelischen Kirche im Laufe ihrer beruflichen Tätigkeit bewältigen musste: Menschen wechselten die Straßenseite, traten ›wegen ihr‹ aus der Kirche aus: offene Ablehnung, Beleidigungen und Lästereien hinter ihrem Rücken prägten lange Zeit ihren (Berufs)alltag. Wie sie trotz dieser Verletzungen überlebt hat, welche Rolle ihr Glaube dabei spielt(e) und welche Botschaft das Evangelium im Blick auf den Umgang mit Andersheit und Diversität verbindet, teilt die Pfarrerin in ihrer Predigt mit, die sie auch am 05. Mai 2024 im Gottesdienst in der Universitätskirche Münster gehalten hat.

Malena Tara spricht in Bezugnahme auf verschiedene Interviewsequenzen aus dem ›Queer im Pfarrhaus‹-Podcast über Erfahrungen mit dem ›Queer-sein in unserer Kirche‹ und nimmt die Hörenden (bzw. Lesenden) in die Verantwortung, nicht die Augen zu verschließen vor queerfeindlichen Strukturen und Gesinnungen, die – nach wie vor – auch im Raum Kirche queere Menschen diskriminieren, sie abwerten und benachteiligen.

Johanna-Sophie Waubke und *Malena Tara* bieten mit ihrer ›Queer Morning Devotion‹ einen spirituellen Impuls, der mittels ›Regieanweisungen‹ zum Nachfeiern einlädt. Es geht um die Frage nach Akzeptanz und Annahme vor dem Hintergrund des christlichen Glaubens mit aller ›Schrägheit‹, allen Abweichungen von gesellschaftlichen normativen Erwartungen, als von Gott geliebtes und gewolltes Wesen. Musikalisch untermalt wurde der Impuls im Rahmen der Tagung von einer Vertonung von Psalm 139, auf die im Beitrag per Link verwiesen wird.

Verwendungshinweise und Diskurskultur: Begriffe, Wording, Schilderungen sexueller*sexualisierter¹⁹ Gewalt

Die in diesem Band verwendete Sprache ist Ausdruck der Dynamik im Feld. Zugleich ist Sprache immer auch Ausdruck einer Bemühung um Verstehen und Verständnis. Deshalb verwenden die Autor*innen diejenige Sprache, die sie für angemessen halten aufgrund ihrer Haltung und Vorerfahrung. Als Herausgeber*in haben wir hier versucht auf allzu eindeutige Vorgaben zu verzichten, weil es sich lohnt, jedem*r einzelnen Autor*in zuzuhören.

Zur bewussten Achtung individueller Perspektiven und Haltungen gehört darüber hinaus auch, dass im Tagungsband unterschiedliche Schreibweisen von LSBPTIAQ+, trans, queer etc., sowie die unterschiedlichen Ausdrucksformen einer gendergerechten Sprache nicht nur geduldet, sondern im Blick auf eine lebendige Diskurskultur und zu Gunsten der Sichtbarkeit unterschiedlicher Haltungen, erwünscht sind. In den Beiträgen befinden sich, sofern für die Nachvollziehbarkeit notwendig, an gegebener Stelle Hinweise auf die jeweilige Verwendung bestimmter Ausdrücke, Akronyme (bspw. LSBTIQA*) etc.

Semantik wie Grammatik entwickeln sich ständig weiter: Sprache steht in unmittelbarem Bezug zur Welt, die sie (möglichst) präzise zu beschreiben versucht. Ändert sich die Welt, was sie erfahrungsgemäß jederzeit tut, muss sich auch die Sprache verändern um ihre Funktionalität zu behalten und Weltwahrnehmung strukturierend wiederzugeben. Gendergerechte Sprache ist damit selbst noch keine gerechte Sprache. Ihr Exklusionspotential gegenüber Menschen, die sich außerhalb einer als »woke« geltenden (akademischen) Blase bewegen – und das trifft vermutlich auf einen Großteil der deutschen Bevölkerung und damit auch der Kirchenmitglieder zu –, ist zugegebenermaßen relativ hoch. Das bedeutet aber nicht, dass auf sie verzichtet werden kann: vor allem nicht im wissenschaftlichen Diskurs, der es sich eben zur Aufgabe macht, eine sich verändernde Welt mit ihren Phänomenen präzise zu beschreiben und zu erforschen. Verbote, sowohl als Denk- wie auch als Schreibverbot, erlassen und diktiert, und mit grammatikalischen, ästhetischen oder politischen Argumenten bewehrt, stehen dem Anliegen dieses Bandes entgegen. Auch ein Stolpern beim Lesen über Sonderzeichen ist in diesem Sinn als Stolperstein beabsichtigt, denn mit dem Stolpern kommt es zum Gedenken, Innehalten, Nachdenken – und dem Wunsch nach einer neuen, adäquaten Sprech- und Schreibweise.

Den Texten, die Schilderungen von sexueller*sexualisierter Gewalt, Missbrauch, körperlicher, psychischer Gewalt und/oder andere belastende Inhalte

19 Vgl. zum Begriff »sexuelle*sexualisierte Gewalt« die Ausführungen v.a. in Kapitel A.3 von Schreiber, Gerhard: Im Dunkel der Sexualität. Sexualität und Gewalt aus sexualethischer Perspektive, Berlin/Boston: De Gruyter 2022, S. 92–113.

enthalten, haben wir einen diesbezüglichen Hinweis vorangestellt. Bitte nehmen Sie diese Hinweise ernst und schützen Sie Ihre persönlichen Grenzen!

Sollten Sie oder eine (Ihnen nahestehende) Person kurzfristige und/oder notfallmäßige Hilfe benötigen, gibt es in jeder größeren Stadt einen sog. psychosozialen Notdienst, der in psychischen Krisen Erste Hilfe leisten kann. Einen Überblick über »psychosoziale Beratungsstellen für LSBTIQ*[...] und ihre Angehörigen« gibt die Homepage des »Ministeriums für Kinder, Jugend, Familie, Gleichstellung, Flucht und Integration des Landes Nordrhein-Westfalen«²⁰.

Zudem gibt es kostenlose und anonyme telefonische Beratungsangebote²¹, auf die wir gerne im Folgenden in Auswahl verweisen möchten:

Telefonseelsorge

0800/111 0 111

0800/111 0 222

online.telefonseelsorge.de

»Nummer gegen Kummer« (Kinder und Jugendliche)

116 111

»Nummer gegen Kummer« (Elterntelefon)

0800 111 0 550

Hilfetelefon Gewalt gegen Frauen

08000 116 016

Hilfetelefon Gewalt an Männern

0800 12 39 900

Hilfetelefon sexueller Missbrauch

0800 22 55 530

Hilfetelefon für tatgeneigte Personen

0800 70 22 240

20 S. unter: <https://www.mkjfgfi.nrw/Qualifizierte%20LSBTIQ%2A%20Beratungsstellen> (abgerufen am: 10.05.2024).

21 Die Übersicht zu den im Folgenden aufgeführten »Rufnummern für spezielle Hilfen« bietet das Schulministerium NRW auf seiner Homepage: <https://www.schulministerium.nrw/rufnummern-fuer-spezelle-hilfen> (abgerufen am: 10.05.2024).

Das Präventionsnetzwerk »Kein Täter werden« bietet zudem Menschen, die sich sexuell zu Kindern hingezogen fühlen, therapeutische Unterstützung zur Vorbeugung von Gewalt-/Straftaten an Kindern und Jugendlichen.²²

22 S. unter: <https://kein-taeter-werden.de/hilfesuchende/#standorte> (abgerufen am: 10.05.2024).

1 Perspektive: Seelsorge

Die dunkle Seite der Seelsorge. Zur Pastoralmacht in der öffentlichen Kommunikation der EKD

Elis Eichener

Der Begriff ›Seelsorge‹ weckt bis heute hohe Erwartungen; vielleicht denkt man an Worte wie ›Vertrauen‹, ›Empathie‹ oder ›Zugewandtheit‹. Dass Seelsorge jedoch auch Schattenseiten aufweist, zeigt der Umgang mit queeren Menschen in der jüngeren Geschichte. Schon 1982 kritisierte Hans Georg Wiedemann – Pfarrer und Mitglied der ›Ökumenischen Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche‹ (HuK) – die Haltung der Kirche, die Schwule und Lesben vornehmlich als defizitäre und auf Hilfe angewiesene Wesen betrachtete. Er forderte eine Revision der Seelsorgepraxis, da diese dazu neige, homosexuellen Menschen mit Paternalismus zu begegnen:

»Jede herablassende Behandlung homosexuell Lebender als ›arme, von einem unglücklichen Geschick geplagte Menschen‹ muß aufhören. In vielen Aufsätzen aus dem kirchlichen Raum zur Frage der ›Seelsorge an Homosexuellen‹ ist eine solche Haltung des Mitleids und des versteckten Hochmuts leider noch spürbar.«¹

Queere Menschen haben seelsorgliche Angebote offensichtlich nicht per se als Unterstützung, sondern auch als Bürde empfunden. Im Folgenden soll diese dunkle Seite der Seelsorge genauer in den Blick genommen werden. Dazu wird zunächst das foucaultsche Konzept der Pastoralmacht erläutert. Sodann werden einschlägige Stellungnahmen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) auf die der Seelsorge zugewiesenen Funktionen hin untersucht. Abschließend findet sich ein Plädoyer für den bewussten Umgang mit Macht in der Kirche.

1 Wiedemann, Hans G.: Homosexuelle Liebe. Für eine Neuorientierung in der christlichen Ethik, Stuttgart: Kreuz 1982, S. 159.

1 Putting Foucault to Work. Das Konzept der Pastoralmacht

Macht ist in der evangelischen Theologie lange kein Thema gewesen. Stattdessen herrschte ein Zustand der »Machtvergessenheit«² vor. Auch die Kirche hatte in diesem Punkt einen blinden Fleck. Umso mehr stellt sich heute die Aufgabe, »die subtilen, verschwiegene[n] und stellenweise unbewussten Machtmechanismen in den verschiedenen kirchlichen Handlungsfeldern in den Blick zu nehmen.«³ Dies betrifft nicht zuletzt die Seelsorge. Die Machtanalysen Michel Foucaults weisen darauf hin, dass sorgende Haltungen und Handlungen auf ihre impliziten Machtdynamiken hin zu reflektieren sind: »Jede Art der Zuwendung ist immer *auch* [Herv.i.O.] (nicht ausschließlich!) eine Ausübung von Macht und Steigerung des eigenen Machtgefühls.«⁴ Weil sich Asymmetrien in Sorgebeziehungen nicht vermeiden lassen,⁵ muss Macht gerade hier zum Gegenstand kritischer Selbstreflexion werden.

Als Ausgangspunkt für eine solche Selbstreflexion bietet sich das von Foucault beschriebene Konzept der Pastoralmacht an. Diese religiös-christliche Ausprägung von Macht weist demnach einen Eigencharakter auf, der sich am Verhältnis des namensgebenden Hirten zu seiner von ihm umsorgten Herde festmachen lässt.⁶ Aus der Hirtenmetapher erschließt sich eine machtförmige Beziehungsstruktur, die Foucault durch vier Merkmale gekennzeichnet sieht: *Erstens* verfolgt die Pastoralmacht ein überzeitliches Interesse, indem sie auf das Seelenheil des Individuums zielt. Beim jenseitigen Wohl handelt es sich um Gegenstand und Begründung der Pastoralmacht. *Zweitens* stellt die Pastoralmacht hohe Anforderungen an diejenigen, die sie ausüben. Die Hirten brauchen eine persönliche Aufopferungsbereitschaft, um sich selbstlos und darin aus intrinsischer Motivation für das Heil der von ihnen umsorgten Personen einzusetzen. *Drittens* individualisiert die Pastoralmacht. Um die ganze Herde zu schützen, fokussiert und adressiert sie einem Brennglas vergleichbar den einzelnen Menschen mit ihrer lebenslangen, die Biographie voll umgreifenden Sorge. *Viertens* geht diese Machtform in die Tiefe, indem sie nach dem Innersten des Menschen fragt. Ihr geht es um seine intimsten Gefühle und

2 Klie, Thomas et al. (Hg.): Machtvergessenheit. Deutungsmachtkonflikte in praktisch-theologischer Perspektive (= Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 25), Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2021.

3 Klessmann, Michael: Verschwiegene Macht. Figurationen von Macht und Ohnmacht in der Kirche, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2023, S. 46. Im Original hervorgehoben.

4 Meyer-Blanck, Michael: »Die Praktische Theologie vor der Machtfrage«, in: T. Klie et al. (Hg.), Machtvergessenheit (s. Anm. 2), S. 59–74, hier S. 61.

5 Zu Autonomie und Abhängigkeit in Sorgebeziehungen vgl. Globig, Christine: »Zur Reetablierung des Fürsorgebegriffs in der evangelischen Ethik«, in: Anna Henkel et al. (Hg.), Sorget nicht – Kritik der Sorge (= Dimensionen der Sorge 2), Baden-Baden: Nomos 2019, S. 181–195.

6 Vgl. dazu Steinkamp, Hermann: Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie, Mainz: Matthias-Grünwald 1999, S. 19–36.

Gedanken, die sie geradezu detektivisch ins Licht zu zerren versucht, um die Seele in ihrem Sinne dirigieren zu können.⁷ Die Pointe der Pastoralmacht lässt sich also darin sehen, dass sie eine wohlmeinende Form der Sorge darstellt. Dem Hirten liegt das Heil der ganzen Herde wie auch des einzelnen Schafs wirklich am Herzen.

Foucault sieht in der Pastoralmacht ein Mittel, das Gewissen des Individuums zu ergründen und auf diese Weise zu lenken: »Alle diese christlichen Techniken der Prüfung, des Bekenntnisses, der Gewissensleitung und des Gehorsams haben ein Ziel: die Individuen dazu zu bringen, ihre eigene ›Kasteiung‹ in dieser Welt zu bewerkstelligen.«⁸ Angesichts des Bedeutungsverlusts der Kirche mag die so beschriebene Pastoralmacht zunächst als eine Sache der Vergangenheit erscheinen, wie Foucault selbst einräumt. Allerdings vertritt er die Ansicht, dass diese Machtform nicht einfach verschwunden, sondern in transformierter Gestalt in die säkulare Gesellschaft diffundiert ist. Die Pastoralmacht ist demnach kein exklusives Projekt der Kirche mehr, sondern wurde zu einem Anliegen vieler unterschiedlicher, vor allem staatlicher Akteure.⁹ Das muss nicht heißen, dass die Kirche heutzutage gar keine Pastoralmacht mehr ausüben würde. Laut Foucault ist es zwar zu Verschiebungen insbesondere in der Zielsetzung gekommen, weil nicht mehr das überzeitliche Seelenheil, sondern das diesseitige Wohl – nicht zuletzt die Sorge um die Gesundheit – die höchste Priorität hat. Jedoch hatten und haben die Kirchen seit jeher auch das Irdische im Blick: »Man denke nur an die medizinischen Aufgaben und die soziale Funktion, die von der katholischen und der protestantischen Kirche seit langem schon erfüllt wurden.«¹⁰ Die Pastoralmacht der christlichen Tradition mag insofern kaum mehr in Reinform – und wahrscheinlich nicht in dieser Extremität – auffindbar sein, bleibt aber von Bedeutung. Es ist davon auszugehen, dass sie auf mehr oder weniger unsichtbare Weise kirchliches Denken und Handeln weiterhin beeinflusst.¹¹

Die Pastoralmacht und ihr Ziel, das Individuum auf den rechten Weg – also den der restlichen Herde – zu führen und auf diesem Weg zu halten, haben sich demnach noch nicht erledigt. Dies betrifft nicht zuletzt die »Disziplinierung der Gewissen«¹², mit deren Hilfe Normvorstellungen aufrechterhalten werden sollen.

7 Vgl. Foucault, Michel: »Subjekt und Macht« (1982), in: Ders., Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 7 2022, S. 81–104, hier S. 88f. Vgl. auch Ders.: »Omnes et singulatum«: zu einer Kritik der politischen Vernunft« (1981), in: Ders., Analytik der Macht, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 9 2021, S. 188–219, hier S. 199–203.

8 M. Foucault: Omnes et singulatum (s. Anm. 7), S. 203.

9 Vgl. M. Foucault: Subjekt und Macht (s. Anm. 7), S. 89f.

10 M. Foucault: Subjekt und Macht (s. Anm. 7), S. 90.

11 Vgl. M. Klessmann: Verschwiegene Macht (s. Anm. 3), S. 27f.

12 Steinkamp, Hermann: Lange Schatten der Pastoralmacht. Theologisch-kritische Rückfragen (= Diakonik 13), Berlin: LIT 2015, S. 29.

In der Christentumsgeschichte hat die Sexualität dabei einen Sonderstatus eingenommen. Mit Blick auf den Versuch, den Menschen eine Offenbarung ihrer tiefsten Wünsche abzurufen und dadurch der moralischen Kontrolle zu unterwerfen, lässt sich von einer Einhegung nichtgenehmer Sexualität sprechen.¹³ Das ist in dieser Form heutzutage sicher nur noch selten der Fall. Dennoch stellt sich die Frage, ob christliche Sorgepraxis unbewusst dazu neigen könnte, Homosexualität – und auch andere Formen des Queer-Seins – regulieren zu wollen:

»Being named ›homosexual‹ is an invitation to a lifetime of speeches, of reports about one's condition, of endless therapeutic exchange. [...] The rhetorical presumption of the category ›homosexual‹ is that the perversion can be, if not cured, at least managed.«¹⁴

Inwiefern Pastoralmacht gegenüber queeren Menschen in der jüngeren Vergangenheit eine Rolle gespielt hat, kann anhand der öffentlichen Kommunikation der EKD nachvollzogen werden.

2 Pastoralmacht in the Making. Eine Analyse ausgewählter EKD-Dokumente

Denkschriften und Orientierungshilfen stellen Organisationspapiere dar. Aus diesem Grund verraten sie wenig über die gelebte Praxis, also den pastoralen Umgang mit queeren Menschen in der Seelsorge. Dafür aber geben sie Aufschluss über kirchenleitende Positionierungspraxis. Am Material lässt sich nicht nur aufzeigen, wie die EKD ihre Ansichten zu sexueller und geschlechtlicher Diversität legitimiert. Zudem informieren diese Dokumente darüber, welche Erwartungen an Pfarrer*innen und andere Mitarbeiter*innen gerichtet und welche Denk- und Handlungsmuster ihnen dafür an die Hand gegeben werden. In diesen Texten wird Pastoralmacht in verfestigter, weil versprachlichter, Form fassbar. Denn: »Christian rhetorics still use their distinctive power to project identities built around sex. Pastoral power is exercised daily in words arranged into scripts. [...] Pastoral scripts can be found in every Christian genre«¹⁵. In der folgenden Darstellung werden die Spuren der Pastoralmacht nachgezeichnet, wobei drei Etappen der kirchlichen Auseinandersetzung mit Queer-Sein abgeschritten werden.

13 Vgl. H. Steinkamp: Macht der Hirten (s. Anm. 6), S. 46–49.

14 Jordan, Mark D.: »Sodomites and Churchmen: the Theological Invention of Homosexuality«, in: James Bernauer/Jeremy Carrette (Ed.), Michel Foucault and Theology. The Politics of Religious Experience, Hampshire/Burlington: Ashgate 2004, S. 233–244, hier S. 237f.

15 M. D. Jordan: Sodomites and Churchmen (s. Anm. 14), S. 240.

2.1 »Möglichkeiten der seelsorgerlichen und therapeutischen Hilfe«¹⁶ – die Sexualethik-Denkschrift von 1971

Im Juli 1971 wurde der Film »Nicht der Homosexuelle ist pervers, sondern die Situation, in der er lebt«¹⁷ des Aktivisten Rosa von Praunheim uraufgeführt, was als Startpunkt der deutschen Schwulenbewegung angesehen werden kann.¹⁸ Im gleichen Jahr veröffentlichte die EKD eine Denkschrift, in der sie sich in einem eigenen Kapitel zur Homosexualität, summiert unter einem weiteren Abschnitt zudem zur Transidentität, äußerte. Die Denkschrift ist in einem Diskurs zu verorten, in dem man – auch in Reaktion auf die Strafrechtsreform von 1969 – von einer juridischen Sichtweise abzugehen und Homosexualität stattdessen als Krankheit wahrzunehmen begann. Die Kirche sah ihre Aufgabe nun darin, Schwule und Lesben seelsorglich zu begleiten, um sie zu heilen oder zumindest darin zu unterstützen, eine bürgerlich angepasste Existenz zu führen.¹⁹ Auf diese Weise konnte sich die Kirche als Fürsorgerin inszenieren, die sich um das Wohl queerer Personen bemüht.

Auch wenn die Sexualethik-Denkschrift in weiten Teilen als mehr oder minder progressiv einzuschätzen ist, bleibt sie – durchaus in Orientierung an dem damaligen medizinischen Paradigma – in den Themenbereichen, die für queeres Leben von besonderer Bedeutung sind, hinter diesem Liberalisierungsschub zurück.²⁰ Dies zeigt bereits die Wortwahl. So wird Transidentität in dem Kapitel zu »[s]exuelle[n] Perversionen«²¹ verhandelt, die durch körperliche Beeinträchtigungen und psychosoziale Störungen erklärt werden. Transidentität – hier dem »Transvestitismus« zugeordnet – wird in abwertender Weise in eine Reihe nicht nur mit »Fetischismus« und »Voyeurismus«, sondern auch »Zoophilie« und »Nekrophilie« gebracht.²² Der

16 EKD: Denkschrift zu Fragen der Sexualethik. Erarbeitet von einer Kommission der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1971, Nr. 68, S. 40.

17 NICHT DER HOMOSEXUELLE IST PERVERS, SONDERN DIE SITUATION, IN DER ER LEBT (D 1971, R: Rosa von Praunheim).

18 Vgl. Pretzel, Andreas/Weiß, Volker (Hg.): Rosa Radikale. Die Schwulenbewegung der 1970er Jahre. Geschichte der Homosexuellen in Deutschland nach 1945, Band 2 (= Edition Waldschlösschen 12), Hamburg: Männerschwarm² 2017.

19 Vgl. Fitschen, Klaus: Liebe zwischen Männern? Der deutsche Protestantismus und das Thema Homosexualität (= Christentum und Zeitgeschichte 3), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018, S. 28–40. S. 49–60.

20 Zum durchwachsenen Charakter der Denkschrift vgl. den selbstkritischen Bericht von Keil, Siegfried: »Was wir damals noch nicht schreiben durften/konnten – Die sexualethische Denkschrift von 1971 in der Rückschau eines Beteiligten«, in: Evangelische Theologie 73 (2013), S. 353–363.

21 EKD: Denkschrift zu Fragen der Sexualethik (s. Anm. 16), Kap. XI, S. 36ff.

22 Vgl. EKD: Denkschrift zu Fragen der Sexualethik (s. Anm. 16), Nr. 63, S. 36f. Unter Transvestitismus ist die Praxis, Kleidung des Gegengeschlechts zu tragen, zu verstehen. Transidentität

Kirche wird angeraten, sich im Rahmen der Seelsorge zwar deutlich zu positionieren, aber auch Verständnis zu zeigen. Seelsorgesuchenden soll vermittelt werden,

»daß es sich bei den Persionen meistens um Krankheiten handelt und nicht um willentlichen Mißbrauch der Sexualität [...]. Anstatt sich über derartige Handlungen zu entrüsten, sollten Kirche und Gesellschaft Institute einrichten und fördern, in denen fachlich betreut und ärztlich behandelt werden kann.«²³

Geschlechtliche Vielfalt wird damit pathologisiert. Zugleich wird Seelsorge als ein Ort der Hilfe begriffen, an dem transidenten Personen das Selbstverständnis als *krank* und *heilungsbedürftig* abgerungen werden soll.

Auch Homosexualität wird in dem entsprechenden Kapitel²⁴ als Krankheit aufgefasst; als Ursachen werden vor allem »eine Fehlentwicklung der Sexualität im frühen Kindesalter«²⁵ und »angeborene oder erworbene hirnnorganische Schäden«²⁶ benannt. Nur angedeutet wird, dass ein »konstitutioneller Faktor«²⁷ von Relevanz sein könnte. An der Bewertung als »sexuelle Fehlform«²⁸ ändert das nichts. Neuerungen zur Position der Vergangenheit zeigen sich freilich im vorgeschlagenen Umgang mit Lesben und Schwulen. Die Denkschrift fordert auch hier eine verständnisvolle Haltung ein:

»Das ist aber eine andere Beurteilung als die frühere moralisch verurteilende, die die Bestrafung als einzige Reaktionsmöglichkeit kannte. Das Wissen um die Personalisierung der Sexualität eröffnet heute neue Möglichkeiten der seelsorgerlichen und therapeutischen Hilfe für diese Menschen.«²⁹

Die Aussage macht deutlich, dass die Kirche ihre Machtausübung gegenüber queeren Menschen auf ein neues Feld verlagert – fort von der Verurteilung als Sünde und hin zur seelsorglichen Betreuung.

Die Sexualethik-Denkschrift weist der Seelsorge eine Rolle zu, die sich als Ausdruck von Pastormacht deuten lässt. Zum Zweck des eigenen Wohls soll dem Individuum sein irrendes, weil krankhaftes, Verhalten vor Augen geführt werden. Obwohl mit lauterer Absichten gemeint, stigmatisiert diese Pathologisierung quee-

hingegen bezeichnet, dass sich eine Person nicht mit dem ihr bei der Geburt zugewiesenen Geschlecht identifiziert.

23 EKD: Denkschrift zu Fragen der Sexualethik (s. Anm. 16), Nr. 64, S. 38.

24 Vgl. EKD: Denkschrift zu Fragen der Sexualethik (s. Anm. 16), Kap. XII, S. 38ff. Zur folgenden Darstellung vgl. auch K. Fitschen: Liebe zwischen Männern (s. Anm. 19), S. 50f.

25 EKD: Denkschrift zu Fragen der Sexualethik (s. Anm. 16), Nr. 66, S. 39.

26 EKD: Denkschrift zu Fragen der Sexualethik (s. Anm. 16), Nr. 66, S. 39.

27 EKD: Denkschrift zu Fragen der Sexualethik (s. Anm. 16), Nr. 66, S. 39.

28 EKD: Denkschrift zu Fragen der Sexualethik (s. Anm. 16), Nr. 68, S. 40.

29 EKD: Denkschrift zu Fragen der Sexualethik (s. Anm. 16), Nr. 68, S. 40.

re Menschen und trägt auf diese Weise zu ihrer Vereinzelung bei. Als Einzelpersonen sollen sie sich intensiven ärztlichen, beratenden und seelsorglichen Verfahren und Maßnahmen aussetzen, um an ihren Störungen zu arbeiten. Dass diese Disziplinierung der Aufrechterhaltung der Normmoral dienen soll, zeigt die Warnung vor »Verführung, Werbung und Propaganda«³⁰ – es wird insinuiert, dass das kranke Schaf die ganze Herde anstecken könnte. Auch aus diesem Grund bedarf es der möglichst schnellen und nachhaltigen Heilung.

2.2 »Anspruch auf seelsorgerliche Beratung und Begleitung«³¹ – die Orientierungshilfe von 1996

1972 fand in Münster die erste Homosexuellen-Demo statt, 1980 schuf der Bundestag mit dem Transsexuellengesetz eine rechtliche Grundlage für Transitionen, 1994 wurde der §175 im Zuge der Rechtsangleichung aufgehoben, 2001 erhielten gleichgeschlechtliche Paare die Möglichkeit der eingetragenen Lebenspartnerschaft. Trotz Rückschlägen – hier sind insbesondere die einzelne Gruppen wie Schwule, Bisexuelle, Sexarbeiter*innen und Substanzabhängige stigmatisierenden Reaktionen auf die AIDS-Krise zu nennen – lassen sich die 1970er bis 1990er Jahre als eine Erfolgsgeschichte queerer Emanzipation verstehen.³² Die Kirche konnte sich dem Sog dieser Entwicklung nicht entziehen. Allerdings verengte sich der Kampf um queere Rechte hier auf die Zulassung von geouteten schwulen und lesbischen Pfarrer*innen. Der Streit konzentrierte sich auf das Pfarramt, das zum »Aushandlungsort«³³ wurde. Die Fronten von liberalen und konservativen Protestant*innen stießen an diesem Punkt unversöhnlich aufeinander, was den Hintergrund einer neuen EKD-Orientierungshilfe zur Homosexualität bildete.³⁴ Diese Orientierungshilfe versuchte also, einen *innerkirchlichen* Kompromiss zu finden – und blieb damit »[f]ür die zweite Hälfte der 1990er Jahre bis in die 2010er Jahre bestimmend«³⁵.

30 EKD: Denkschrift zu Fragen der Sexualethik (s. Anm. 16), Nr. 64, S. 38; Nr. 68, S. 40.

31 EKD: Mit Spannungen leben. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelische Kirche in Deutschland zum Thema »Homosexualität und Kirche« (= EKD-Texte 57), Hannover: Evangelische Kirche in Deutschland 1996, Kap. 4.2, S. 39.

32 Vgl. den Überblick bei Bauer, Gisa: »Gemeinsam gegeneinander mit dem Rücken an der Wand. gender Turn – eine Geschichte«, in: Christian Schmelzer (Hg.), Gender Turn. Gesellschaft jenseits der Geschlechternorm, Bielefeld: transcript 2013, S. 35–80.

33 Häneke, Florence: »Kirche auf dem Querpfad. LGBTQ* Bewegungen in der evangelischen Kirche und der Aushandlungsort Pfarramt«, in: Laura-Christin Krannich/Hanna Reichel/Dirk Evers (Hg.), Menschenbilder und Gottesbilder. Geschlecht in theologischer Reflexion, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2019, S. 236–268.

34 Vgl. K. Fitschen: Liebe zwischen Männern (s. Anm. 19), S. 115–123, S. 179–186.

35 Bubmann, Peter: »Binäre Schöpfungsordnung oder versöhnte Vielfalt? Theologische Perspektiven auf geschlechtliche Identität und sexuelle Orientierung«, in: Doris Feldmann/Annette Keilhauer/Renate Liebold (Hg.), Zuordnungen in Bewegung: Geschlecht und sexu-

Aus heutiger Sicht muss konstatiert werden, dass die Orientierungshilfe »einen Rückschritt hinter ältere theologische und kirchliche Voten darstellt.«³⁶ Das lässt sich dadurch erklären, dass zwei konfligierende Positionen auf ungünstige Weise ins Gespräch kommen. Das Ergebnis ist nicht nur widersprüchlich, vielmehr wird schon damals unzeitgemäßen Ansichten ein überproportionales Gewicht gegeben.³⁷ Diese *false balance* drückt sich bereits im Grundverständnis aus, wird Homosexualität doch einerseits als unveränderbare Disposition begriffen, andererseits aber als »Prägung, die korrigierbar ist und der Korrektur bedarf«³⁸, gesehen. Als Kompromiss wird vorgeschlagen, den Umgang mit der eigenen Homosexualität »der Selbstprüfung und Gewissensentscheidung jedes einzelnen«³⁹ anheim zu stellen. Hier kommt die Seelsorge ins Spiel, die homosexuellen Personen angesichts ihrer »besonderen äußeren und inneren Belastungen«⁴⁰ einen Ort zum vertrauensvollen Gespräch bieten soll. Seelsorge soll dabei darauf achten, sich nicht aufzudrängen, um zu einer »Entkrampfung und Normalisierung des Verhältnisses ›der Gesellschaft‹ und ›der Kirche‹ zu ihren homosexuellen Mitgliedern«⁴¹ beizutragen. Der Logik dieses Kompromissvorschlags folgend kann Seelsorge als wertschätzende, Homosexualität wirklich akzeptierende Unterstützung gelesen werden. Seelsorge kann demzufolge aber auch als eine Zuwendung verstanden werden, die Lesben und Schwulen empathisch zu einem gesellschaftlich akzeptablen – sprich: heterosexuellen – Leben führt.

Diese Janusköpfigkeit spiegelt sich in der Rolle, die der Seelsorge im Rahmen der Segnung homosexueller Personen zugeschrieben wird. Der von Schwulen und Lesben gewünschte Segen wird primär aus dem Blickwinkel der Defizitorientierung betrachtet, indem er als Begleitung »in ihrer meist schwierigen und belasteten Lebenssituation«⁴² begriffen wird. Im gleichen Atemzug wird der Segen auf das Individuum begrenzt. Nicht von ungefähr ist an erster Stelle von dem »einzelnen homosexuell geprägten Menschen« die Rede, »der sich von der Segnung Kraft erhofft, seine Prägung anzunehmen oder den mühsamen, therapeutisch bzw. seelsorgerlich begleiteten Weg einer Veränderung seiner Prägung zu suchen«⁴³. Vereinzelungstendenzen zeigen sich aber selbst bezüglich der gottesdienstlichen Segnung von

elle Orientierung quer durch die Disziplinen (= FAU Studien Gender Differenz Diversität 1), Erlangen: FAU University Press 2020, S. 63–81, *hier* S. 74.

36 Karle, Isolde: *Liebe in der Moderne. Körperlichkeit, Sexualität und Ehe*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2014, S. 128.

37 Vgl. dazu auch K. Fitschen: *Liebe zwischen Männern* (s. Anm. 19), S. 180ff.

38 EKD: *Mit Spannungen leben* (s. Anm. 31), Kap. 4.1, S. 37.

39 EKD: *Mit Spannungen leben* (s. Anm. 31), Kap. 4.1, S. 38f.

40 EKD: *Mit Spannungen leben* (s. Anm. 31), Kap. 4.2, S. 39.

41 EKD: *Mit Spannungen leben* (s. Anm. 31), Kap. 4.2, S. 40.

42 EKD: *Mit Spannungen leben* (s. Anm. 31), Kap. 6.1.1, S. 49.

43 EKD: *Mit Spannungen leben* (s. Anm. 31), Kap. 6.1.1, S. 49.

Paaren. Es wird apodiktisch formuliert: »Die Segnung einer homosexuellen *Partnerschaft* [Herv.i.O.] kann nicht zugelassen werden. In Betracht kommt allein die Segnung von *Menschen* [Herv.i.O.]«. ⁴⁴ Die Segnung eines gleichgeschlechtlichen Paares als Paar wird ausgeschlossen, weil sie als Gefährdung des Leitbilds der cis-heterosexuellen Ehe gilt. Segnungen werden deshalb aus der Öffentlichkeit des Gottesdiensts heraus in den Bereich der Seelsorge verlagert: »Ihren Ort hat eine solche Segnung in der Seelsorge und der damit gegebenen Intimität.« ⁴⁵ Dahinter steht nicht zuletzt die Intention, homosexuelle Menschen zu einer moralisch integren – man könnte auch sagen: bürgerlichen – Existenz anzuhalten. Bei der Segnung steht folglich nicht die Paarbeziehung im Mittelpunkt, sondern das Individuum, das »ethisch verantwortlich leben« ⁴⁶ soll.

Die EKD verschafft der Pastormacht mit dieser Orientierungshilfe neuen Auftrieb. Seelsorge wird als ein Medium konzipiert, das Lesben und Schwulen die Auseinandersetzung mit der eigenen Homosexualität ermöglicht. Doch das wohlmeinende Angebot der Seelsorge als »Möglichkeit, sich wenigstens *einem* [Herv.i.O.] Menschen ohne Angst anvertrauen und mit ihm offen reden zu können« ⁴⁷, ist hochambivalent. Zunächst individualisiert diese Seelsorge, so dürfen sogar Segnungen nicht dem Paar, sondern allein den Einzelpersonen gelten. Außerdem wird auf eine Gewissensdisziplinierung gezielt, wobei an die wiederholte Aufforderung zu einem ethisch korrekten Leben zu denken ist. Die Betonung der Seelsorge nutzt damit vor allem dem Schutz des Leitbilds der cis-heterosexuellen Ehe, werden queere Menschen und ihre Anliegen doch hinter den Kulissen versteckt.

2.3 »[I]m geschützten Raum der Seelsorge« ⁴⁸ – die verhinderte Denkschrift von 2015

Ab den 2000er Jahren wurde die Kirche von den gesellschaftlichen Entwicklungen geradezu überrollt, wofür paradigmatisch die Eheöffnung im Jahr 2017 steht. Doch auch innerkirchlich tat sich viel – von den ab 2001 zunehmend möglich werdenden Segnungen eingetragener Lebenspartnerschaften über das 2010 beschlossene neue Pfarrdienstgesetz der EKD bis hin zu Traugottesdiensten für gleichgeschlechtliche

44 EKD: Mit Spannungen leben (s. Anm. 31), Kap. 6.3, S. 53.

45 EKD: Mit Spannungen leben (s. Anm. 31), Kap. 6.3, S. 54.

46 EKD: Mit Spannungen leben (s. Anm. 31), Kap. 6.3, S. 54. Vgl. dazu auch Roser, Traugott: »Mit Spannungen leben. Die Ausbildung von Berufsidentität im Pfarramt in der Spannung zwischen ›vocatio interna‹ und ›vocatio externa‹ am Beispiel gleichgeschlechtlicher Partnerschaft«, in: Kerygma und Dogma 68 (2022), S. 126–142.

47 EKD: Mit Spannungen leben (s. Anm. 31), Kap. 4.2, S. 39.

48 Dabrock, Peter et al.: Unverschämt – schön. Sexualethik: evangelisch und lebensnah, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2015, S. 165.

Ehepaare, die manche Landeskirchen sogar schon vor 2017 guthießen.⁴⁹ Zugleich sollte nicht übersehen werden, dass es in diesem Zeitraum auch zu heftigen Auseinandersetzungen über sexuelle und geschlechtliche Vielfalt in der Kirche gekommen ist. Dies hat den Versuch der EKD, ihre sexualethischen Positionen zu modernisieren, unterlaufen.⁵⁰ In Folge des Streits um das Familienpapier von 2013, das queere Lebensweisen als gleichberechtigt zur cis-heterosexuellen Familie anerkannte,⁵¹ zog die EKD ihre Unterstützung für die längst im Entstehen begriffene neue Sexualethik-Denkschrift zurück. Nach dem Rückzieher der Kirche erhielten der Vorsitzende – der Sozialethiker Peter Dabrock – und andere Mitglieder der Kommission von ihr die Erlaubnis, den Text in einer überarbeiteten Fassung unter eigenem Namen zu veröffentlichen.⁵² Obwohl die EKD das Papier also nicht als offizielles Dokument verstanden wissen will, verrät es doch, in welche Richtung sich ihre Positionierung hätte entwickeln können, und ist darum von Interesse.

Die verhinderte Denkschrift von 2015 setzt in Inhalt und Ton einen wesentlich progressiveren Akzent, als dies bei vorherigen EKD-Äußerungen der Fall war. So gilt Homosexualität nicht mehr als das Andere der Heterosexualität, sondern »ganz selbstverständlich [als] ein Teil der Sexualität überhaupt.«⁵³ Ähnliches lässt sich bezüglich der Beurteilung von Transidentität und Intergeschlechtlichkeit feststellen. Queere Identitäten und Lebensweisen fallen diesem Papier zufolge in das Spektrum des zu Akzeptierenden.⁵⁴ Dies lässt sich darauf zurückführen, dass die Autor*innen nicht mehr am Denken in vermeintlich stabilen Schöpfungsordnungen festhalten, sondern ihren Fokus auf sexualethische Kriterien legen. Als entscheidend wird die Orientierung an allgemeingültigen Werten wie Freiwilligkeit, Lebensdienlichkeit oder Lebenszufriedenheit verstanden.⁵⁵ So wird festgehalten, dass »die genannten Beziehungswerte und Kriterien evangelischer Sexualethik [gelten], die un-

49 Vgl. F. Häneke: Kirche auf dem Querpfad (s. Anm. 33), S. 243–248. Zur Trauung homosexueller Paare vgl. bspw. Harasta, Eva (Hg.): Traut euch. Schwule und lesbische Ehe in der Kirche, Berlin: Wichern 2016.

50 Vgl. dazu Thiessen, Barbara: »Gender Trouble evangelisch. Analyse und Standortbestimmung«, in: Sabine Hark/Paula-Irene Villa (Hg.), Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen, Bielefeld: transcript 2017, S. 149–166.

51 Vgl. Rat der EKD: Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013, 65ff. Zum Konflikt vgl. auch B. Thiessen: Gender Trouble evangelisch (s. Anm. 50), 153ff.

52 Vgl. folgendes Interview mit Peter Dabrock vom 20.08.2015: <https://www.evangelisch.de/inhalte/123959/20-08-2015/interview-mit-peter-dabrock-zum-evangelischen-sexualethik-buch-unverschämte-schoen> (abgerufen am: 10.05.2024).

53 K. Fitschen: Liebe zwischen Männern (s. Anm. 19), S. 196.

54 Vgl. P. Dabrock et al.: Unverschämt – schön (s. Anm. 48), S. 103–115.

55 Vgl. P. Dabrock et al.: Unverschämt – schön (s. Anm. 48), S. 62–75.

abhängig von physischen Gegebenheiten des manifestierten Geschlechts bedeutsam sind.«⁵⁶ Statt an der Differenzlogik festzuhalten, die noch die Orientierungshilfe von 1996 zu etablieren trachtete, wird ein Standard für alle Formen von Geschlecht und Sexualität entwickelt.

Allerdings werden in der verhinderten Denkschrift auch aus poimenischer Perspektive nicht ganz unproblematische Denkmuster weitergeführt. Klaus Fitschen beobachtet in diesem Sinne, dass gesellschaftlich weniger akzeptierte Spielarten von Sexualität wie BDSM, Sexarbeit und Pornographie »den Stellenwert in der Bedenkenträgerei übernommen [haben], den früher die Homosexualität hatte«⁵⁷. Analog dazu fällt auf, dass das Seelsorgeverständnis noch nicht mit der sexualethischen Neuorientierung mithalten kann. Seelsorge wird als Handlungsform beschrieben, in der vor allem Defizite thematisiert werden sollen. Es geht darum, einen Ort zu schaffen, an dem sensibel und kompetent über »Erfahrungen von Unzulänglichkeit und Schuld«⁵⁸ gesprochen werden kann. Sexualität erscheint im Kapitel zur Seelsorge – durchaus in Kontrast zum restlichen Text – vornehmlich als eine Quelle der Belastung. Dieser Eindruck verstärkt sich angesichts dessen, dass hier auch von der »Beratung und Therapie zu sexualitätsbezogenen Problemen«⁵⁹ die Rede ist, wobei zwar nicht ausschließlich, aber doch besonders an Missbrauchstäter*innen gedacht wird. Angesichts der engen Verknüpfung des Seelsorgeverständnisses mit einer Problemorientierung wirkt die abschließende Feststellung, dass Kirche in einem biographieumfassenden Sinne »den Bedarf an seelsorglicher oder beratender Begleitung bis ins Alter hinein sieht«⁶⁰, nicht glücklich.

Im Vergleich zu den beiden älteren EKD-Papieren spielt Pastoralmacht in der verhinderten Denkschrift von 2015 eine geringere Rolle. Es ist offensichtlich, dass die Autor*innen einen Paradigmenwechsel anstreben. Im Seelsorgeverständnis scheinen dennoch paternalistische Untertöne auf. Die hier konzeptualisierte Zuwendung zum Menschen sieht diesen letztlich als potenziellen Sünder, der in seiner Sexualität Schuld auf sich lade und aus diesem Grund der Seelsorge bedürfe. Seelsorge steht damit zumindest in der Gefahr, das Individuum auf den rechten Weg geleiten zu wollen, also gewisse sexualmoralische Vorstellungen zu stabilisieren. In dieser Hinsicht zeigt sich trotz aller Fortschritte in allen drei Dokumenten die Tendenz dazu, die Gewissen der Christ*innen zu disziplinieren und auf diese Weise eine »[d]omestizierte Sexualität«⁶¹ herzustellen.

56 P. Dabrock et al.: Unverschämt – schön (s. Anm. 48), S. 115.

57 K. Fitschen: Liebe zwischen Männern (s. Anm. 19), S. 196.

58 P. Dabrock et al.: Unverschämt – schön (s. Anm. 48), S. 165. Im Original hervorgehoben.

59 P. Dabrock et al.: Unverschämt – schön (s. Anm. 48), S. 166.

60 P. Dabrock et al.: Unverschämt – schön (s. Anm. 48), S. 167.

61 H. Steinkamp: Macht der Hirten (s. Anm. 6), S. 46–49.

3 Plädoyer für eine machtbewusste Kirche

Ihre öffentliche Kommunikation zeigt, dass die EKD im Umgang mit queeren Menschen bis in die jüngere Vergangenheit hinein nicht frei von Pastormacht gewesen ist. Die von Foucault beschriebenen Merkmale dieser Machtform spiegeln sich in unterschiedlicher Intensität in den untersuchten Stellungnahmen: Alle drei Texte trennen sich *erstens* von einer verurteilenden Sichtweise und plausibilisieren ihre Haltung zwar nicht mit dem Seelenheil, jedoch mit dem diesseitigen Wohlergehen der Seelsorgesuchenden. Dass dafür *zweitens* die intrinsische Motivation im Sinne wohlmeinender Fürsorglichkeit für Seelsorger*innen unverzichtbar ist, wird zwar nicht explizit betont, aber offensichtlich vorausgesetzt. Insbesondere den beiden älteren Dokumenten steht *drittens* eine individualisierende Ansprache vor Augen, die queere Menschen fast ausschließlich als Einzelpersonen und nicht als Mitglieder einer Minderheitengruppe zu adressieren gedenkt. Diesen Stellungnahmen folgend zielt Seelsorge *viertens* darauf, dass diese Personen ihre Gefühle und Gedanken preisgeben sollen, um an sich arbeiten zu können. Insgesamt wird der Seelsorge aber in allen Texten die Aufgabe zugeschrieben, missliebige Sexualität und/oder Geschlechtlichkeit in eine moralisch akzeptable Form zu überführen. Es geht darum, »Ordnung in ein unordentliches menschliches Leben zu bekommen.«⁶² Weil ihre Identität oder Lebensweise als defizitär bestimmt wird, kann dies für queere Menschen beklemmende Folgen haben.

Es wäre angesichts dieses Befunds jedoch nicht weiterführend, wenn die Kirche ihre Seelsorge pauschal als machtfreien Raum zu konzipieren trachtete. Folgt man Foucault, handelt es sich bei Macht um ein grundlegendes Phänomen menschlicher Beziehungen, das zunächst einen neutralen Charakter hat.⁶³ Macht sollte darum als ein konstitutionelles Moment des kirchlichen Lebens verstanden werden. Umso wichtiger ist, sie bewusst und kontrolliert zu gebrauchen.⁶⁴ Ein erster Schritt in diese Richtung wäre, die Defizitperspektivierung von Queer-Sein selbstkritisch zu hinterfragen. Denn es ist der Fokus auf das Nichtgelingende, der der Pastormacht die Tür öffnet:

»As clients, those asking for pastoral care see themselves both one-sidedly as deficient and confronted with the norm that their deficit can and must be con-

62 Ammicht Quinn, Regina: »(Un)Ordnungen und Konversionen. Trans*, Gender, Religion und Moral«, in: Gerhard Schreiber (Hg.), *Das Geschlecht in mir. Neurowissenschaftliche, lebensweltliche und theologische Beiträge zu Transsexualität*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2019, S. 231–247, hier S. 239.

63 Vgl. H. Steinkamp: Schatten der Pastormacht (s. Anm. 12), S. 24f.

64 Vgl. M. Klessmann: Verschwiegene Macht (s. Anm. 3), S. 259–267.

quered by the work of an expert. The reintegration into normal, healthy life becomes the obvious goal of this deficit model of care.«⁶⁵

Seelsorger*innen sehen sich also vor die Aufgabe gestellt, eigene Normvorstellungen zu reflektieren und im Wissen um ihre persönliche Macht Impulse zu geben, die die *agency* queerer Menschen stärken. Dafür ist entscheidend, Queer-Sein nicht als Belastung, sondern als Potenzial zu sehen, »das spezifische Herausforderungen mit sich bringt, aber eben auch Chancen und Möglichkeiten.«⁶⁶

Dieser Perspektivwechsel betrifft das kirchliche Leben insgesamt. Denn ein Gegengift zur Pastoralmacht ist mit Foucault darin zu sehen, der hegemonialen Sichtweise – man könnte auch sagen: der Norm – das Wahrheitswissen des Subjekts entgegenzustellen. Als Weg dahin lässt sich die *parrhesia*, die freimütige, teils gar unverfrorene Rede über »etwas anderes als das, was die Mehrheit glaubt«⁶⁷, begreifen. Dieses provokante und für sie selbst vielleicht unangenehme Sprechen ist ein Akt der Selbstsorge, den die Kirche mithilfe ihrer Seelsorge aktiv befördern sollte.⁶⁸ In diesem Sinne wäre von Relevanz, »more institutional room for empowerment and boldness«⁶⁹ zu schaffen. Dazu würde gehören, Deutungsmachtkonflikte nicht nur im Kontext der Seelsorge,⁷⁰ sondern auch in der kirchlichen Öffentlichkeit⁷¹ auszuhalten. Signalwirkung hätte diesbezüglich, wenn problematische Äußerungen wie die EKD-Orientierungshilfe von 1996 offiziell und medienwirksam zurückgenommen werden würden. Dies würde nach innen wie außen die Botschaft senden, dass die Kirche endlich bereit ist, die Stimmen von queeren Christ*innen zu hören, anstatt sie nur an die Seelsorge zu delegieren.

-
- 65 Gärtner, Stefan: »Beyond the Almighty Pastor. On Three Forms of Power in Pastoral Care«, in: Annemie Dillen (Ed.), *Soft Shepherd or Almighty Pastor? Power and Pastoral Care*, Cambridge: James Clarke & Co 2015, S. 28–54, hier S. 42.
- 66 Söderblom, Kerstin: *Queersensible Seelsorge*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2023, S. 146.
- 67 Foucault, Michel: *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia*. Berkeley-Vorlesungen 1983, Berlin: Merve 1996, S. 14. Vgl. insgesamt a.a.O., S. 9–24.
- 68 Vgl. Schieder, Rolf: »Seelsorge und Lebenskunst«, in: Wilfried Engemann (Hg.), *Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016, S. 476–490, hier S. 487f. S. 490.
- 69 Burggraave, Roger/Vandenhoeck, Anne: »Power and Compassion in Pastoral Work. From the Perspective of Michel Foucault«, in: A. Dillen (Ed.), *Soft Shepherd or Almighty Pastor* (s. Anm. 65), S. 17–27, hier S. 27.
- 70 Vgl. Schult, Maïke: »Lebensdeutung ohne Entscheidungsmacht? Deutungsmachtkonflikte in der Seelsorge«, in: T. Klie et al. (Hg.), *Machtvergessenheit* (s. Anm. 2), S. 219–239.
- 71 Zum Gottesdienst vgl. Boerger, Christian: »Subversionen der Deutungshoheit – Praktische Theologie intersektional«, in: Michael Klöcker/Udo Tworuschka/Martin Rötting (Hg.), *Handbuch der Religionen 75, Hohenwarsleben: Westarp Science 2023, I–30.6, S. 1–16.*

Queere Menschen haben immer wieder die dunkle Seite der Seelsorge erfahren. Diese wurde durch einschlägige EKD-Grundlagentexte der jüngeren Vergangenheit legitimiert, indem Denk- und Handlungsmuster der Pastormacht festgeschrieben wurden. Auch in Zeiten, in denen längst danach gefragt wird, wie Seelsorge queersensibel gestaltet werden kann,⁷² bleibt es von Bedeutung, sich diese Machtdynamiken vor Augen zu führen. Denn nur, wenn es ein kritisches Bewusstsein für diese gibt, lassen sich die positiven Implikationen von Macht entfalten:

»As long as power remains a taboo in pastoral care, the pastoral caregiver can exercise their power over the recipient of pastoral care without the latter, and sometimes even the pastoral caregiver, being aware of it. Power as something positive implies that we can and have to use the power we possess in a good way, and that we can achieve something by using our power.«⁷³

Kirche wird auch weiterhin auf die eine oder andere Weise Macht ausüben. Sie sollte sich nicht nur in der Sorge um queere Personen, sondern ebenso bei derjenigen um Vertreter*innen anderer Minderheitengruppen stets die Frage stellen, ob diese wirklich den Menschen dient oder der Aufrechterhaltung der Norm.

72 Vgl. K. Söderblom: Queersensible Seelsorge (s. Anm. 66).

73 Reynaert, Machtheld: »A Web of Power. Toward a Greater Awareness of the Complexity of Power«, in: A. Dillen (Ed.), *Soft Shepherd or Almighty Pastor* (s. Anm. 65), S. 3–16, hier S. 15.

Queer-affirming Pastoral Care: Challenging – Encouraging – Liberating

Kerstin Söderblom

1 Observation

»Now is the time to say God is queer.«
(Quinton Caesar)

The words were spoken during the closing sermon of the 38th German Protestant Church Days in June 2023 at Nuremberg's main market square. The South African pastor of the East Frisian congregation of Wiesmoor, Sinnfluencer¹, person of color and activist Quinton Caesar formulated these words: »God is queer!«

From a nine-minute prophetic and generally very confrontational sermon, it was precisely these three words that triggered a digital »candystorm« on the one hand, but also a shitstorm and even death threats against Quinton Caesar and his family. Why was that?

- I. First of all, queer is an ambiguous term with different levels of meaning. »Queer« is a derogatory term, a slur initially used to describe and reduce homosexual women and men to their sexualities or gender identities. Since the 1980s and 1990s, the term has increasingly been reclaimed by the LGBTQI+ community, transforming it into a source of strength. »Queer« is now used by people positioning themselves outside of heteronormative categories, with regard to sexualities, lifestyles and/or non-conformity to the gender binary. It consciously pushes the envelope, challenging norms and categories, adding fluidity to the mix.
- II. As such, queer theologies are not a theological discipline as much as they are an umbrella for different perspectives in theological research. They mirror the realities of individuals experiencing exclusion and rejection based on their sexual orientation, their trans* or non-binary identities or their otherness, making

1 »Sinnfluencer«: German composite term for »sense-/meaning-influencer« in social media.

queer theologies contextual and specific in the process. They embody critical approaches and a plurality of perspectives.

- III. Queer research perspectives are aimed at questioning seemingly self-evident heteronormative and cis-normative notions of sexuality and gender identities and crossing borders, i.e., ›queering‹ them. In so doing, patriarchal power structures and hegemonic images of masculinity are also exposed and critiqued.

In this sense, the sentence »God is queer!« is encouraging for many, but also provocative and irritating for others. At the same time, G*d is indeed queer, namely beyond all human categories, beyond all human ideas and beyond all human gender systems. G*d is and remains unavailable and completely different.²

2 The book ›Queer-affirming Pastoral Care‹

My book ›Queer-affirming Pastoral Care‹ was published in German in March 2023 and in English in May 2024.³ In the book, I reflect on more than 25 years of pastoral care experience in parish work, in church institutions and in the university chaplaincy at the University of Mainz. In the book, I present five case studies from university pastoral care. Five case studies come from my parish pastoral practice in the context of conversations in preparation of

- a blessing service for a lesbian couple
- a baptism in a rainbow family
- a coming-out in a confirmation class
- a naming ceremony in the context of a transition
- a funeral service for a gay man.

In addition, there are seven queer-affirming sermons for various occasions.

I have evaluated all the case studies and noted down insights for queer-affirming pastoral care. The appendix contains a self-reflection questionnaire for pastors, a checklist for ›safer spaces‹ and examples of international queer and religious networks.

2 I write G*d with Asterisk* if it is not used in a quote. It refers to the Hebrew name of G*d which is written without vowels and which is not pronounced. The spelling also marks the fact that G*d is beyond all human classification systems and attributions.

3 Söderblom, Kerstin: Queersensible Seelsorge, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2023 (English Version: Söderblom, Kerstin: Queer-Affirming Pastoral Care, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2024).

The book presents good practice examples from practice for practice and reflects on them. The aim is to provide minority-sensitive and non-discriminatory pastoral care that shows the following:

- queer and religious are not opposites.
- queering biblical texts is an exciting endeavor that can strengthen queer people – and others in their faith.
- queering church life means giving queer people a voice in churches and religious communities and showing that lesbian, gay, bisexual, trans* and intersex people are part of G*d's creation and that they are made in G*d's image in all their diversity and variety.

3 My approach to pastoral care

The risen Jesus accompanied two disciples to Emmaus.⁴ They did not recognize him. Jesus listened to them, talked to them and shared part of the journey with them. He took their worries and needs seriously and perceived their insecurities. Jesus ate and drank with them and finally shared bread and wine with them. This is how he had done it before, so that the two disciples could finally recognize him. The scales fell from their eyes. Jesus was back. How could they not have recognized him before? He had risen from the dead, hallelujah! Through the encounter with the resurrected Jesus, they gained new courage. After Jesus had disappeared again, they went back to Jerusalem to tell the others about their joyful experience.

This biblical story from Luke 24 lays the basis for my thoughts on pastoral care. In this sense, pastoral care is bodily accompaniment along the way, involving attentive listening and participation in both small and large concerns and crises, for a limited period of time, and in very different everyday situations. Asking questions and being silent, listening and providing company, were decisive interventions made by the risen Jesus. He also made great memories with the disciples, by sharing the communion with them. Through the familiar ritual, he released inner sources of strength in the disciples and changed their view of the future, so that hope rather than despair shaped their perspective on life.

In my understanding, pastoral care means seeing and addressing a person holistically – body, spirit, and soul. It is G*d who made them unique and full of wonders (acc. to Ps. 139,14) and it is in their wholeness that they become G*d's image. That is why empathy and appreciation for all are non-negotiable prerequisites for pastoral care. It means to understand and accept people in their uniqueness and diversity. It

4 See K. Söderblom: Queer-Affirming Pastoral Care (note 3), pp. 15f.

sounds banal, but for quite some queer people it is not self-evident at all. Too many have experienced insult and devaluation by clergy or religious groups.

That is why I am interested in a theology and pastoral care that enables queer people – just like everyone else – to relate to their everyday life experiences and to be heard with their specific voices. For a long time, they were only the objects of theological debates and struggles. It is time to perceive them as subjects and experts of their life stories and to listen to them. In this respect, theological and pastoral work is not a neutral activity, but stands in solidarity with those who have suffered injustice, violence and/or marginalization.

4 Case study: »I don't know how to say it!«

The following case study is taken out of my book ›Queer-affirming pastoral care‹.⁵ It is one of many case studies I presented in the book and is meant to give an idea about the format and the content.

4.1 Meeting

It was a Wednesday afternoon in 2020 during the Covid-19 pandemic. I was preparing for an evening service and a counseling session was coming up in fifteen minutes, when there was a knock at the door. Jay, a chemistry student, opened my office door. She was wearing a mask and stopped on the threshold. She knew she was early. I asked her to wait on our leather sofa in the second-floor hallway until I shut down my computer. During the Corona period, we offered primarily online counseling or ›Walk-and-Talk-meetings‹. From the preliminary phone conversation, it was clear, though, that neither would be appropriate here. So, I put on a pot of coffee, filled two glasses with water, put cookies and chocolate on a plate, and unlocked the seminar room. (That's where our face-to-face counseling sessions took place during the pandemic years because it provided enough space). The student took a seat at the large table across from me, thanked me for the water and coffee, and took off her mask. She drank from the glass of water and then held on to it with both hands. Beads of sweat gathered on her forehead.

»Talking is not easy for me. I don't even know how to start«, she managed with difficulty. »Don't worry, I have time! Why don't you take a deep breath first? You don't need to order your thoughts either. Just let the words come!«

I replied and looked at her encouragingly.

5 See K. Söderblom: Queer-Affirming Pastoral Care (note 3), pp. 32–36.

4.2 Secure framework: Confidentiality

She took a deep breath.

»Everything we say here stays between us, right?«

I confirmed to her that the conversation was subject to confidentiality.

She swallowed, took another deep breath, and began:

»I think I'm a lesbian and I'm afraid to tell my parents. And in my shared apartment, I don't know how to tell the others either! Everything has to stay between us, otherwise I'll freak out!«

I nodded understandingly.

4.3 Finally being allowed to tell – with someone listening

Over the next half hour, I asked questions, listened attentively, encouraged her to continue, and gradually learned bits and pieces of her story: she had been active in a free church congregation as a teenager, which had shaped her spiritual life. Her parents had started taking her to the free church at an early age. She actually felt comfortable there, but even before she graduated from high school, she had a feeling that she did not fit into the community in certain ways. She did not want to get married and have children. She did not want to just be good and do ›woman things‹ as she called it. She wanted to travel, have adventures, be independent. Now a fourth-semester chemistry major, she had loosely kept in touch with her home congregation. Then, a few weeks ago, she had fallen in love with another student. Since then, her life had been turned upside down.

4.4 Naming fears and finding understanding

Jay took a deep breath and continued:

»Actually, it's great that I've fallen in love. It tingles in my stomach and everywhere else. But I feel guilty and fear that my parents or someone from my congregation might find out! I am a woman and I have fallen in love with another woman. I can't do that! That is sinful! Our congregation is very clear on that. What am I supposed to do now?«

After breathlessly forcing out those last sentences, she swallowed in exhaustion, looked at me and began to cry. I handed her a handkerchief, nodded in understanding and waited. She continued to cry, blew her nose at some point and drank a sip of water.

»I'm just afraid that my whole life will fall apart, and everyone will be shocked when I tell them I've fallen in love with a woman!«

I nodded and replied that I could well understand her worries. We took our time to look at what her worries were and what a worst-case scenario might look like.

I asked about friends and people within her social circle who were on her side. There was one best friend, who was in the know. She wanted to ask her for support.

Then I calmly replied,

»You are brave and courageous for telling me all this. And you have found words to describe your situation. I congratulate you on that. That's a very important step, even if the fear is there and may remain.«

She replied that she was glad to have voiced what had been troubling her.

»Take your time!«

I replied,

»You see, the first steps are the hardest. Everything else comes little by little. You set the pace and the rhythm. And you don't have to say more than you want to or can. Period.«

Relieved, she looked at me and hurried to tell me that she still had many questions and felt insecure and vulnerable. I confirmed to her that I could well understand this, and agreed with her that she could visit me during my office hours every two weeks from now on. Step by step we would then work on her questions and see whether, how and when she wanted to tell someone about her feelings of being in love.

I encouraged her not to rush into anything and to give herself time to adjust to the new situation first.

»Enjoy the time with your girlfriend. And at the same time, I understand your worries!«

Jay smiled, thanked me for the conversation, and said,

»Can you also help me with the Bible passages that deal with homosexuality? I need that for my church.«

»We'll take care of that at a future meeting«, I replied.

»For this, please bring along any things you have heard people say in your community on this subject. We'll look at them together and work out how we would respond to this. Okay?«

4.5 Speeches against fear

Over the next few weeks, we met regularly. Jay told me what she was afraid of when she pictured coming out to her parents, congregation, and fellow students. We practiced what she wanted to say to her parents and others by role-playing. We looked at the strengths and resources she could use when she was nervous and insecure, and how she could protect herself. Little by little, she became more fluent in talking about herself and her feelings, and we celebrated every sentence she was able to say to her parents in role play.

4.6 New home

Finally, we created a small biblical argumentation tool for their free church congregation. About half a year later, Jay came out to her parents, her roommates, and her fellow students. There were mixed reactions. But all in all, she was glad for the most part that she had told them. In addition, there had already been a conversation with someone from the congregation. That had been difficult, but it was a start. In the meantime, Jay has reached a point where she no longer feels dependent on the judgement of people in her free church.

»If they don't accept me, I can always leave«, she once said defiantly. »After all, I have found a new home in the university chaplaincy in Mainz!«

5 Findings⁶

5.1 Framework: Safe places and reliable time frames

»Is this conversation really confidential? Will everything stay between us?« (Jay)

These were Jay's first questions, and in that way, the conversation with Jay was not any different to those of other students with a pastoral care concern. The safe conversational framework guarantees a protective space for all involved parties, which is indispensable. This is particularly true when queer students like Jay seek counsel with me. For them, the safe space is doubly important: On the one hand, they sometimes share thoughts and feelings with me that only their very best friends know about. On the other hand, quite a few are afraid of negative reactions from family members and their social environment when it comes to them being queer. Pastoral confidentiality and concern for the safety of those seeking pastoral care is therefore a

6 See K. Söderblom: Queer-Affirming Pastoral Care (note 3), pp. 57–64.

basic prerequisite for queer-affirming pastoral care. A safe place also involves a clear and reliable framework: it needs time free of the hustle and bustle of everyday life and a clear time frame. A hospitable space, a cup of coffee, tea or water will not hurt, either. These prerequisites create a sense of security and freedom in the counseling room.

5.2 Attitude: Appreciation and respect

»It feels so good to not have to explain and justify myself. I know that I will be taken seriously, just as I am!« (Jay)

This sentiment that Jay expressed following our meeting is one that I encounter quite often, regardless of the age of those seeking pastoral care, because even queer students, despite their relative youth, have experienced trauma, insults, and exclusion. Some of them have been singled out, whispered about and laughed at. Others were bullied in their youth groups, teased and insulted by the other children because they were somehow different. They were not boys; they were not girls – they themselves lacked the words for exactly who they were. They did not fit into any of the pigeonholes and did not enjoy the usual opposite sex relations that their peers engaged in. That made them outcasts. Others come to me because they do not feel at home in their own bodies. Some are considering gender reassignment. Others simply do not want to be pigeonholed, while quite a few come from religious homes and are afraid to tell their parents about their true selves.

It does not matter who comes to me – I look forward to meeting young and older people regardless of who they are, where they come from, how they live and love, or what their gender identity is. I see them as children of G*d, wonderfully created in G*d's image, loved and blessed in their uniqueness and dignity.

They feel the appreciation and respect I show them and many are grateful that with me, they do not have to explain or justify themselves, they do not have to fear a moral lecture or a theological sermon on sin. Of course, heterosexual students also come to counseling sessions, appreciating being respected for who they are. All people need recognition, also and especially in pastoral care.

For me it is frightening to see how many young people have already experienced devaluation in the family circle, at school, in sports clubs or at a church youth group. Queer-affirming pastoral care shows: »You are wonderfully made, just as you are!« (acc. to Psalm 139:14). Acceptance and recognition are foundational to pastoral care work – out of conviction and not from a sense of duty.

5.3 Knowledge: Knowing about minority stress

»You know, pastor, I'm sometimes afraid of being offended again, like I was in my congregation.« (Quote from a queer pastoral care seeker)

When a chaplain knows the trauma, insults, and arrogance that some of us have had to endure due to our sexual orientation or gender identity, relief is the result. Just being able to say: »You understand this, don't you?«, is an enormous relief.

Physical, emotional, and religious minority stress cuts to the very core of who we are. »Religiously authorized« language that demonizes and threatens people with hell and damnation hurts those affected deeply, leaving them shaken. This is especially true for those who come from very pious homes and backgrounds.

Conversion therapies legitimized by religion can also have traumatic effects. Preaching about hell with threats of damnation often have toxic long-term effects that can damage young people's self-esteem for years or even decades to come. Queer-affirming counselors are aware of the multi-layered consequences of minority stress and incorporate them into their counseling work.

A confidential narrative does not become a confession but can bring about reassurance and resilience. Counseling can create a protected space to share stress, pressure, and hurt feelings. And if these feelings are taken seriously and dealt with, they can even become spaces of freedom in which the care seekers can try out various options and see which work. Other resources can be discovered and built on. Biblical stories, prayers and rituals can help to give expression to situations and to reinterpret them in a positive light. An appreciation of how theological language works, and a knowledge of queer theological re-readings of biblical texts are important and helpful for this.

5.3.1 The minority stress model

The minority stress model was developed by Ilan H. Meyer, a lecturer at the Williams Institute of the UCLA School of Law in Los Angeles in the 1990s.⁷ The model states that minorities and members of stigmatized groups face increased (structural and institutional) stressors due to their minority position. This stress is multi-faceted and can be experienced physically, emotionally, and religiously/spiritually. Moreover, it is not just situational stress, but involves stressors that plague many affected individuals throughout their lives. In this way, minority stress leading to anxiety can become chronic and limit the quality of life enormously. For LGBTQI+ persons, it can lead to toxic self-hatred and/or internalized homo-/transphobia, and even se-

7 See Meyer, Ilan H.: »Minority Stress and Mental Health in Gay Men«, in: Journal of Health and Social Behavior 36 (1995), pp. 38–56.

vere depression. All of these threats serve to lock those affected into heteronormative and binary behavioral systems.

5.3.2 Examples of spiritual/religious stress

The assertion that same-sex love and sexuality are not desired by G*d, but are sinful and come from the devil, often leads to acts of spiritual violence. The same applies to the threat of withdrawal of love, and threats of hell and damnation. Such phrases are uttered primarily by right-wing evangelical and fundamentalist groups of all denominations and confessions. They are used specifically as leverage to force a confession of thoughts or actions that are considered deviant or condemnable. Exclusion from religious groups, church services, communion or Eucharistic celebrations, or from other church activities are further threats.

A substantial number of believers have been offered alternative ›treatment approaches‹, ranging from (demonic) exorcism to religiously legitimized conversion therapies, which can have extremely traumatic consequences for those affected. People with experiences of spiritual violence are therefore particularly dependent on pastoral care being offered in a queer-affirming manner, to prevent re-traumatization.

6 Evaluation: Change of perspective and expansion of action

»I never thought of it that way!« (Quote from a queer pastoral care seeker)

In almost all counseling conversations in a queer context, I sense my clients feeling inferior, deficient in some way, or ›stained‹ at some point. Being queer is experienced as a stigma. The experience mirrors the beliefs of people in the wider community and/or within the religious peer group. Instead of recognizing these beliefs as structural issues, though, these attributions and stereotypes are internalized and perceived as personal shortcomings. This is the case for people who come out late in life and feel that they are neither normal within the heterosexual nor in the queer world. Others describe the situation like standing between chairs, as the heteronormative and/or binary world surrounding them simply does not fit for them. This experience was also shared by many students, even though the university environment is supposed to offer a far greater degree of personal individual freedom.

Reframing and being open to further new perspectives take time in pastoral care and counseling work. In most cases, there is further work to be done beyond a change of perspective and discovering new strengths. In the religious context, moreover, this process is primarily about addressing evaluations of the queer person that have mostly negative connotations in terms of lifestyle and gender identities and which link to concepts of sin and remoteness from G*d. Some struggle against a

concept of a superior, punishing, and judging G*d and against priestly statements of being damned to hell serve as a dramatic expression of this spiral of devaluation. But other people seeking advice also wrestle with internalized devaluation and low self-esteem.

Careful steps are needed to challenge outdated evaluations and norms and to change perspectives. However, such steps are only sustainable if practiced repeatedly over a long period of time. Those who change their views and broaden their perspectives also learn to expand their own scope for action and eventual stop seeing themselves as victims of other people's attitudes and prejudices. The options that arise can then be explored and tested out together in the safety of a counseling session.

7 Challenge: ›Clobber Passages‹

»But it's written in the Bible that it's sinful and not godly. What am I supposed to tell the people at my church?« (Jay).

For queer-affirming pastoral care, it is not necessary to know all the Bible verses that judge homosexuality negatively. However, it is important to make clear that these texts are over two thousand years old and that they were written at a completely different time and in cultural and religious contexts that are not applicable to our life today. Therefore, they cannot be used literally as moral guidance and instructions for action in the 21st century.⁸

Nevertheless, it is useful to know the ›Clobber Passages‹, especially when dealing with students from environments that take the Bible literally. It is important to point out that 21st century scientific knowledge around sexual orientation and gender identities cannot be compared with knowledge from the first century AD, or from centuries BC. Therefore, individual biblical verses cannot be used as moral guidelines for the 21st century.

8 Workshop: Queer re-readings of Biblical texts

The overall message of the Bible is one of encouragement and liberation. This message can be expressed in queer-affirming counseling conversations in simple words suitable for everyday life, if that is what is desired.

8 For more in depth information see K. Söderblom: Queer-Affirming Pastoral Care (note 3), pp. 64–72.

8.1 Stories of life and faith

What a queer re-reading of biblical texts has shown in all of the case studies, is that it enabled those seeking pastoral care to relate their life stories to a biblical story, creating resonance in the interpretive space. It helped them to realize that the Bible is full of stories of people who were confronted with questions of faith, doubts, crises, and injustices in the face of their G*d and had to learn to deal with them. What also helped them was to discover that G*d stayed alongside people and did not reject them, even though they struggled with G*d and their fate – for example, Jacob, Joseph or Elijah. In other stories, the protagonists had to deal with fundamental changes – for example, those who had lived with Jesus and had to process his death and resurrection. Pastoral care seekers experienced that queer life stories can be related to biblical stories and that they play an important role as actors in interpretative workshop. They felt that their life stories were relevant and that biblical stories could also be empowering for their lives. For people who keep hearing that being queer and Christian do not go together, these serve as a source of encouragement.

8.2 Creative energy

Relating biblical and everyday stories to one another released creative energy in those seeking pastoral care. The undogmatic engagement with biblical texts, which allowed subjective references and associations to be made, instead of condemning the hearer, had a liberating effect on them. Instead of being objects of theological doctrines and moral devaluation, they became subjects in conversation, subjects of their own story. In this respect, it is helpful to be aware of queer approaches to biblical texts, or at least to be open to allowing personal references to be applied to biblical texts. In this way, biblical texts can be both encouraging and liberating.

9 Reflection: The role of pastoral caregivers

9.1 Street Credibility

In all of the counseling sessions it was important to those seeking counsel that they came to me in my capacity as an openly lesbian counselor. As a queer pastor, I have a certain ›street credibility‹, i.e., an everyday credibility that leads to a certain amount of trust being placed in me prior to the conversations. This has the advantage that the threshold for requesting pastoral care from a queer person and opening up to this person is lower. However, it may also be the case that a queer pastor cannot automatically fulfill all expectations, is not a better pastor, and is not suitable for all

individuals and presenting issues. The disappointment can be double when queer pastors do not live up to expectations.

Empathy can be both an opportunity and a challenge. Queer pastors are probably familiar with many of the problems and conflicts on which people seek advice. Empathy and understanding of the situation are therefore easier to come by. However, strong empathy can also lead to queer pastors lacking the distance required to provide professional pastoral care. They may also be triggered by their own traumatic experiences, which may impact on their ability to act appropriately. They therefore tread a fine line between closeness and distance, empathy and professional distance, knowledge and openness to new ideas, and all while keeping an eye on the client experience.

For these reasons, there are various advantages and disadvantages to different pastors offering queer-affirming pastoral care. As long as the respective challenges are reflected upon and one's own role and position questioned, it is possible for all pastors to offer queer-affirming pastoral care. This also applies to other life events; not all pastors need to have shared similar experiences in order to offer professional pastoral care in these areas.

9.2 Queer-affirming communication

In the case studies, pastoral care seekers all referred to the queer-friendly statements of the Evangelische Studierendengemeinde (ESG)⁹ on its website and in social media. Some explicitly mentioned queer-friendly events and projects of the ESG that they had attended previously. This clearly shows that pastors do not have to be queer in order to offer queer-affirming pastoral care. What they need to make transparent, however, is that they are working from a queer-affirming perspective. Furthermore, they must be aware of the following phenomenon:

Many queer people are distrustful or even defensive when it comes to offers from church facilities and institutions. Too many of them have already experienced exclusion, devaluation or worse in a church environment. They might also be skeptical, fearing forms of ›pinkwashing‹¹⁰. Therefore, none of them will go to a counseling session ›on a whim‹. Most will inquire very carefully in advance on what to expect. If there is even the slightest suspicion that a pastor might have an ambivalent or even negative relationship to queer people, they will not come.

9 Evangelische Studierendengemeinde (ESG) means: Protestant University Chaplaincy.

10 Composite term used in German discourse, combining ›pink‹ and ›whitewashing‹. See Lake, Nadine: »Corrective Rape« and Black Lesbian Sexualities in South Africa: Negotiating the Tensions between ›Blackwashing‹ and ›Pinkwashing‹ Homophobia«, in: S. J. Dodd (Ed.), *The Routledge International Handbook of Social Work and Sexualities*, London: Routledge 2021, pp. 100–113.

9.3 Queer friendly setting

Being queer *and* being Christian encompasses a complex and ambivalent experiential mixture that includes experiences of humiliation, exclusion, and religiously legitimized devaluation. In this respect, it is important that a queer-affirming pastoral care setting is ensured and also publicly communicated. This is what this might look like:

This place is a safe place for queer people. It is welcoming, inclusive, and queer-friendly. It is crucial that this place not only states this on its website, but also demonstrates it through queer-friendly projects, thereby living up to its statement. If, in addition, a queer-affirming mission statement exists and rainbow flags, flyers and posters indicate that the place is queer-friendly, then queer people will come, help shape the space and, if necessary, also ask for pastoral care.

I will close my deliberations with a poem that I have written some years ago. I shared it with Jay and discussed it during a couple of our counseling sessions.

10 Easter¹¹

Easter

Pushing away the walls of fear and prejudice.
 Rolling away the stones of constraint, sensitivities, narrow boundaries.
 To finally dare to show myself, to say I, to be there, to take up space.
 Just as I am.
 Just as G*d created me and blessed me.

Easter

Out of the grave caves of fixed ideas,
 a human being shows himself,
 confesses to himself.
 Look, that's me!
 Wanted and blessed by G*d.

Coming Out

Leaving the confinements of what is considered normal.
 What will the neighbors say?
 How can you do this to us?
 What did we do wrong?
 No longer willing
 to hide in the closet.

11 First published in German in K. Söderblom: Queersensible Seelsorge (note 3), p. 33f.

Easter

Someone showed us the way.
He left the realm of violence, hatred and death.
He overcame deadly expectations and called out to us:
Look, I live! You can live, too!

Coming Out

Stepping out of the burrows of prejudice, slander.
Daring to be myself, just as I am,
created by G*d,
lesbian, gay, bi, trans*, inter*, queer,
free from pigeonholes, labels, or seals of normality.
Simply blessed.
Simply me.
Stepping out of the burrows of prejudice.
Not only for Easter.

2 Perspektive: Gottesdienst

Transitionsg*ttedienste – Überlegungen zur Konzeption von Segnungsfeiern für Menschen anlässlich ihrer Transition

Theodor Adam

1 Einleitung

In diesem Beitrag sollen erste Überlegungen zur Konzeption von Segnungsfeiern für Menschen anlässlich ihrer Transition erwogen werden. Für eine gemeinsame Verständigungsbasis werden dafür in den Prolegomena Begriffe definiert und wird der Anlass dieser Erwägungen transparent gemacht. In einem weiteren Kapitel soll die Lebensrealität transgeschlechtlicher Menschen in den Blick genommen werden. Aus diesem Kapitel leiten sich die Wünsche und Bedürfnisse transgeschlechtlicher Personen gegenüber der Kirche ab. Es schließen sich konkrete Hinweise für die Ausgestaltung eines Transitionsg*ttedienstes an.

2 Prolegomena

Der Begriff der ›Transition‹ oder auch englisch ›transition‹ wird vielleicht noch nicht allgemein bekannt sein, entsprechend sollen zu Beginn einige Begriffe erläutert werden und zugleich der Anlass der folgenden Überlegungen transparent gemacht werden.

2.1 Transgeschlechtlichkeit – Begriffe und Bedeutung

Eine Transition beschreibt den Weg einer transgeschlechtlichen Person, der zum Ziel hat, der eigenen Geschlechtsidentität mehr Ausdruck zu verleihen als es bisher der Fall ist. Alternativ kann formuliert werden: der eine größere Kongruenz zwischen dem inneren, für die Person wahren Geschlecht und dem äußeren, aber nicht als eigen empfundenen Geschlecht zum Ziel hat.

Transgeschlechtlichkeit beschäftigt sich also mit der Frage nach der geschlechtlichen Identität oder Zugehörigkeit, jedoch nicht mit der sexuellen Orientierung.

Lange wurden Fragen der Transgeschlechtlichkeit unter dem Begriff der Transsexualität verhandelt, abgeleitet vom englischen transsexualism, doch wurde wegen der Verwechslungsgefahr mit Phänomenen der sexuellen Orientierung der Begriff Transidentität eingeführt. Da jedoch nicht alle transgeschlechtlichen Personen Geschlechtlichkeit, bzw. ihre Transgeschlechtlichkeit, als Teil ihrer Identität verstehen, bildete sich schließlich der derzeit von transgeschlechtlichen Menschen wohl am häufigsten verwendete Begriff der Transgeschlechtlichkeit heraus.

Von Transgeschlechtlichkeit wird vor allem dann gesprochen, wenn Personen, die mit einem weiblich oder männlich konnotierten Körper geboren worden sind, die Notwendigkeit verspüren, im sogenannten »Gegengeschlecht« zu leben. Der Begriff der Transgeschlechtlichkeit ist nun jedoch zu erweitern: Anders als noch vor der offiziellen Einführung des Geschlechtseintrags »divers« können nun also nicht allein Frau-zu-Mann-transgeschlechtliche Personen oder Mann-zu-Frau-transgeschlechtliche Personen, sondern auch Personen, die zum Beispiel mit einem männlich konnotierten Körper geboren werden, aber als nicht-binäre Personen leben, als transgeschlechtlich bezeichnet werden. Hier entfaltet sich also die Frage nach der Vielfalt der Geschlechter: Ein Dualismus, eine Binarität zwischen den Geschlechtern »männlich« und »weiblich« reicht nicht aus, im Folgenden soll diesbezüglich viel eher postuliert werden, dass das Geschlecht »rein weiblich« und das Geschlecht »rein männlich« Pole seien, zwischen denen sich eine Bandbreite sämtlicher geschlechtlicher Verortungsmöglichkeiten entspannt. Ebenso soll es möglich sein, sich jenseits dieser Bandbreite zu positionieren, bzw. sie gar nicht anzuerkennen, wenn die eigene Geschlechtlichkeit zum Beispiel als ageschlechtlich bestimmt wird.

Grundsätzlich gilt: Transgeschlechtliche Lebenswege sind so vielfältig und individuell wie transgeschlechtliche Personen selbst. Was transgeschlechtliche Personen über sich selbst äußern, ist grundsätzlich wahr- und ernstzunehmen, das Eigenlabel ist immer entscheidender als ein Fremddlabel, eine Zuschreibung von außen, die entsprechend auch vom äußeren Erscheinungsbild ausgeht. Transgeschlechtlichkeit ist keiner Person abzuschreiben, die selbst äußert, transgeschlechtlich zu sein, eine Transition, bzw. bestimmte Schritte in ihr, sind keine notwendige Voraussetzung.

2.2 Der Anlass

Die Frage nach einer tragenden Krieriologie für Transitionsg*ttedienste ergab sich durch die Anfrage transgeschlechtlicher Menschen nach Segenshandlungen. Impetus dieser G*ttedienste ist also keineswegs, zu bewerten, zu kommentieren, »gutzuheissen« (benedicere) oder »abzusegnen«, was transgeschlechtliche Menschen erleben oder tun, empfinden oder über sich selbst aussagen. Viel eher entstanden Transitionsg*ttedienste und vor allem ihre Gestaltungselemente, ihre liturgische

Konzeption und auch ihre Inhalte aus den von transgeschlechtlichen Personen artikulierten Bedürfnislagen.

Während eines Workshops im Rahmen der Tagung ›Queer im Pfarrhaus‹ erarbeiteten die Workshopteilnehmenden Kategorien, innerhalb derer wiederum verschiedene Kriterien eruiert wurden, die bei der Gestaltung von Transitions*g*ttediensten Beachtung finden sollten. Vorausgesetzt dafür war, dass die Workshopteilnehmenden einen Eindruck, Einblicke oder ein eigenes Erleben von transgeschlechtlicher Lebensrealität hatten oder aber die Bereitschaft, sich durch die Berichte anderer – soweit möglich – in transgeschlechtliche Lebensrealitäten einzufühlen. Dabei war es natürlich nicht verboten, auch Anfragen oder Kritisches zu äußern, wobei die Verabredungen lauteten: (a) Die Existenz des Phänomens Transgeschlechtlichkeit wird als gegeben gedacht, (b) Personen, die sich sprachlich unsicher sind, mögen sich bitte dennoch äußern und die Gruppe sucht dann gemeinsam nach guten sprachlichen Lösungen (ein Verstummen aufgrund sprachlicher Unsicherheiten wäre fatal) und (c) grundsätzlich wird wahr- und ernstgenommen, was transgeschlechtliche Menschen über sich selbst äußern, eine Pathologisierung allein aufgrund des Umstandes, dass eine Person transgeschlechtlich ist, findet nicht statt.

3 Transgeschlechtliche Lebensrealität

3.1 Soziales

Queerness in Bezug auf Geschlechtsidentität, Geschlechtlichkeit und die Geschlechterrolle vollzieht sich in gesellschaftlichen Systemen. Während die sexuelle Orientierung nicht in allen sozialen Kontexten sichtbar wird und durchaus auch verborgen werden kann, wird Queerness bezüglich der Geschlechtszugehörigkeit spätestens dann offenbar, wenn eine Person einen neuen Vornamen verwendet oder sich die Anrede und/oder die Pronomen ändern, wenn eine Hormontherapie beginnt, sich die Kleidung und/oder die äußere Erscheinung verändern oder Operationen stattfinden.¹ Zwar können intergeschlechtliche Menschen, die keine Transition durchlaufen, ihre Intergeschlechtlichkeit vor der Öffentlichkeit schützen und können auch transgeschlechtliche Menschen vor und vor allem nach der Transition ihre Transgeschlechtlichkeit für sich behalten, besonders bei einem ›guten Passing‹, bei einem unauffälligen Erscheinungsbild in der geschlechterdualistisch

1 Vgl. Brauckmann, Jannik: Die Wirklichkeit transsexueller Männer. Mannwerden und heterosexuelle Partnerschaften von Frau-zu-Mann-Transsexuellen, Gießen: Psychosozial Verlag 2002, S. 15; sowie Dabrock, Peter et al.: Unverschämt – schön. Sexualethik: evangelisch und lebensnah, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2015, S. 105.

geprägten Gesellschaft, doch ist das immer mit Einschränkungen verbunden: Bei medizinischen Untersuchungen, im Sport oder in der Sauna oder auch bei Erzählungen aus der Vergangenheit können heikle Momente entstehen, die oft umgangen werden und so aber Teilhabe erschweren.

Die Transition einer transgeschlechtlichen Person verläuft in verschiedenen Phasen. Auf das innere Coming Out folgt in der Regel das äußere Coming Out, wobei ersteres die eigene Bewusstwerdung beschreibt, selbst transgeschlechtlich zu sein.² Diese Bewusstwerdung setzt bei vielen transgeschlechtlichen Menschen schon mit dem Denken ein und zieht sich durch das gesamte Leben hindurch, bei anderen reift die Erkenntnis erst nach einer Lebenskrise oder im Lauf des Lebens.³ Entsprechend individuell gestalten sich dann die Transitionswege. Ob transgeschlechtliche Menschen gut oder weniger gut durch diese besondere Phase ihrer Biographie schreiten können, hängt auch davon ab, wie sie in dieser Zeit begleitet werden. Die transgeschlechtliche Person kann sich deutlich besser auf die für sie wichtigen Dinge und ggf. auf die rechtlichen und medizinischen Schritte konzentrieren, wenn sie in einem sie unterstützenden Umfeld lebt. Ein transgeschlechtliche Personen unterstützendes Umfeld zeichnet sich dadurch aus, dass es sich auf die Veränderungen einlassen und sie annehmen und begrüßen kann, und dass es die Gefühle der transgeschlechtlichen Person zu verstehen und zu teilen versucht. Deutlich schwieriger wird es, wenn auf Grund von Unverständnis oder gar Bedrohung durch das Umfeld soziale Netze wegbrechen, sich Ehen oder Familienbünde entzweien oder ein Schulwechsel unumgänglich wird, bzw. der Verlust des Arbeitsplatzes droht. Hier kommen auf transgeschlechtliche Personen große Moderations- und Kommunikationsaufgaben zu und oft müssen sie erklären, manchmal auch rechtfertigen, dass und warum die vorgenommenen Veränderungen notwendig, teilweise lebensnotwendig, sind.⁴ Trotz unterschiedlichster Hindernisse empfinden jedoch viele transgeschlechtliche Menschen die Transition als Weg zu mehr Stimmigkeit, Gelassenheit und Freiheit und die Personen, die sie begleiten, erleben die transgeschlechtliche Person häufig stärker, selbstbewusster und authentischer denn je.⁵

2 Vgl. Mell, Thorsten (Hg.): Das Innere entscheidet. Transidentität begreifbar machen, Berlin: Querverlag 2014, S. 12–13. S. 47.

3 Vgl. Adam, Theodor: »Ein Segen für Trans* Menschen. Ein reflektierender Praxisbericht aus einem noch wenig erkundeten Feld«, in: Katharina Krause/Manuel Stetter/Birgit Weyel (Hg.), Kasualien als Familienfeste. Familienkonstitution durch Ritualpraxis, Stuttgart: Kohlhammer 2022, S. 68–84.

4 Vgl. T. Mell: Transidentität (s. Anm. 2), S. 49.

5 Vgl. T. Adam: Segen (s. Anm. 3), S. 72.

3.2 Rechtliches

Den rechtlichen Rahmen für Transitionsmaßnahmen stellt das Transsexuellengesetz vom 10.09.1980 bereit. Allerdings wurde es von Beginn an kontrovers diskutiert und immer wieder angepasst. Sah es zu Beginn vor, dass transgeschlechtliche Menschen sich scheiden lassen mussten, wenn sie zum Zeitpunkt ihrer Transition in einer Ehe lebten und zugleich eine Personenstandsänderung anstrebten, weil gleichgeschlechtliche Ehen noch nicht vorgesehen waren, wurde 2008 vom Bundesverfassungsgericht entschieden, dass die Ehe bestehen bleiben dürfe. 2011 wurde entschieden, dass das operative Auslöschen der Fortpflanzungsfähigkeit als Bedingung für die Personenstandsänderung unzulässig sei, da das Recht auf körperliche Unversehrtheit höher einzuschätzen sei. Am 12. April 2024 stimmte der Deutsche Bundestag mit großer Mehrheit (372 Ja-, 251 Nein-Stimmen) für eine deutlich vereinfachte Änderung des Geschlechtseintrags durch einfache Erklärung beim Standesamt.⁶

3.3 Medizinisches

Medizinisch verhält es sich mit Transgeschlechtlichkeit wie mit einer Schwangerschaft: Beides sind keine Krankheiten, aber behandlungswürdige Widerfahrnisse, sofern der Wunsch nach Behandlung besteht. Entsprechend ist Transgeschlechtlichkeit Teil der ICD 11 und hier »dem neuen Kapitel »Conditions Related to Sexual Health« zugeordnet⁷, um eine entsprechende Infrastruktur bereitzustellen. Zudem gibt es Bestrebungen, Selbstbestimmung auch im medizinischen Bereich weiter auszubauen⁸ und eine gute Versorgung zu sichern.⁹ Die medizinischen Maßnahmen werden in reversible und irreversible Maßnahmen eingeteilt. Ein Groß-

6 Vgl. auf der Seite vom Deutschen Bundestag: »Änderungen beim Geschlechtseintrag werden einfacher«: <https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2024/kw15-de-geschlechtseintrag-997406> (abgerufen am 10.05.2024).

7 Rauchfleisch, Udo: Medizinische Einordnung von Trans*identität, 2018: <https://www.bpb.de/gesellschaft/gender/geschlechtliche-vielfalt-trans/245353/medizinische-einordnung-von-transidentitaet> (abgerufen am: 10.05.2024).

8 Internationale Menschenrechtler*innen haben hierfür die Yogyakarta Principles on the Application of International Human Rights Law in Relation to Sexual Orientation and Gender Identity (YP) formuliert mit dem Ziel u.a. den sog. Alltagstest nicht länger zur Pflicht zu machen, der vorsieht, dass transgeschlechtliche Menschen ca. ein Jahr lang in ihrem eigentlich empfundenen Geschlecht leben, ohne die entsprechenden rechtlichen oder medizinischen Voraussetzungen erhalten zu haben. Besonders in beruflichen Kontexten ist ein Leben im neuen, stimmigen Geschlecht in vielen Fällen jedoch nahezu unmöglich, wenn noch keine geschlechtsangleichenden Maßnahmen erfolgt sind. Vgl. T. Adam: Segen (s. Anm. 3), S. 74.

9 Dafür hat die World Professional Association for Transgender Health (WPATH) Standards of Care entwickelt.

teil der medizinischen Maßnahmen wie auch die Folgen der Hormongabe sind irreversibel, das bedeutet, dass ein transgeschlechtlicher Mensch im Rahmen seiner Transition mehrere elementare Entscheidungen, ja Lebensentscheidungen, trifft, die nicht mehr rückgängig zu machen sind.

4 Wünsche und Bedürfnisse transgeschlechtlicher Menschen gegenüber der Kirche¹⁰

4.1 Der Wunsch nach Segen

Die Motivationen transgeschlechtlicher Menschen sich einen Segen zu wünschen sind ganz unterschiedlich. Während eine Segnung für manche Absolution bedeutet, ist sie für andere einfach eine Konkretion der bereits bestehenden Glaubensgewissheit, gesegnet zu sein.

Immer wieder kommt in der Seelsorge die Frage transgeschlechtlicher Menschen auf, ob sie sich nicht gegen G*tt und G*ttes Schöpfung stellten, wenn sie solch massive Veränderungen an sich selbst initiierten.

»Darf ich das in Ordnung bringen, was da falsch gelaufen ist? Oder muss ich lernen, mit dem zu leben, was mir mitgegeben ist, was aber offensichtlich nicht passt?«

Dahinter steht oft die Frage nach Schuld:

*»Mache ich mich jetzt schuldig? Oder hat G*tt einen Fehler gemacht, als er mich schuf?«*

Beide Annahmen können fatale Folgen haben: Wer nicht anders leben kann als mit den Veränderungen durch die Transition, kann auf diese Weise in arge Glaubenskonflikte geraten. Wer versucht, auf Grund des Glaubens eine Transition zu umgehen, lebt einen elementaren Teil des eigenen Selbst nicht aus und riskiert damit die psychische und körperliche Gesundheit. In diesem Kontext tritt ab und zu die Frage nach einer erneuten Taufe auf, um die Gewissheit zu bekommen: G*tt ist den Weg meiner Transition mitgegangen und es ist alles in Ordnung zwischen uns. In den meisten christlichen Kirchen ist eine Wiedertaufe nicht möglich, da die Verheißung geglaubt wird, dass G*tt die Zusage, einen Menschen in seiner Taufe immergültig anzunehmen, nicht wieder zurücknimmt. Aber: An die Taufe und diese Zusage kann mit einer Tauferinnerungsfeier erinnert werden, in der viele Elemente

10 Die folgenden Beschreibungen fußen auf den Erfahrungen aus Gesprächen mit transgeschlechtlichen Menschen, die ich im Rahmen meiner Beauftragung für Queer-sensible Seelsorge und Beratung gemacht habe.

der Taufe noch einmal vorkommen und auch eine Segenshandlung geschieht. Hier wird der Segen also als Benediktion verstanden, als Vergewisserung, dass G*tt sieht und gutheißt, was geschehen ist oder geschehen wird.

Andere transgeschlechtliche Menschen machen die Erfahrung, dass eines der wenigen Kontinua während der Transition ihr Glaube ist. Während sich vielleicht Freund*innen oder Teile der Familie entfernen, während vielleicht die Arbeitsstelle verloren geht oder der Kontakt zu den eigenen Kindern oder Eltern abbricht, die Mitgliedschaft im Sportverein oder das Hobby nicht mehr zu halten ist, bleibt G*tt da. Diese Erfahrung des bedingungslosen Dableibens machen transgeschlechtliche Menschen oft auch mit Haustieren oder liebgewonnenen Gegenständen wie Fahrzeugen unterschiedlicher Art, die in dieser Zeit eine besondere, auch stabilisierende Bedeutung bekommen können. Trägt sich der Glaube durch, erscheint es vielen dieser transgeschlechtlichen Personen nur als konsequent, Segen zu empfangen. Die Bitte um eine Segenshandlung kann dann an ganz unterschiedlichen Stellen im Transitionsprozess stehen: zu Beginn als Stärkung für den Weg, mitten im Prozess als geistlicher Zwischenstopp oder auch am Ende als Dankesfeier oder als Feier des Beginns eines befreiteren Lebensabschnitts.

Zwischen diesen beiden extremen Positionen bzw. Polen befinden sich sicher die meisten christlichen, transgeschlechtlichen Personen. Und oft kommen zu dem Wunsch nach Segen noch Spezifika hinzu: Manche wünschen sich explizit eine Namensgebungsfeier, in der der neue Vorname laut vor G*tt und der Gemeinde ausgesprochen und deutlich wird: Diese Person war, ist und bleibt G*ttes Kind und Mitglied dieser Gemeinde. Andere wünschen sich einen Segen für sich und die Partnerperson, für die sich auch viel verändert hat und die nun auch von außen neu gelabelt wird.¹¹ Andere wiederum wünschen sich eine Integrationsfeier, die segensreich hilft, die verschiedenen Teile der eigenen Biographie als stimmigen, eigenen Prozess zu erleben.

4.2 Das Bedürfnis nach Teilhabe

Transgeschlechtliche Menschen erleben immer wieder, dass sie nicht aktiv ausgeschlossen werden, aber auch nicht aktiv mitgemeint sind. Dabei wird übersehen: Nicht alle transgeschlechtlichen Menschen verstehen sich nach ihrer Transition als rein männlich oder rein weiblich. Während es für manche Ziel und Erfüllung ist, ganz als Mann oder ganz als Frau zu leben und entsprechend als Mann oder Frau angesprochen zu werden, die entsprechenden Umkleiden oder sanitären Räume zu nutzen und die Jahre vor der Transition nahezu zu negieren, erleben sich andere

11 Vgl. hierzu: Adam, Theodor: »Segnungsgottesdienst anlässlich einer Transition«, in: Gabriele Meister (Hg.), Sexualität und Kirche. Gottesdienst- und Andachtspraxis zu Homo-, Bi-, Trans*- und Inter*sexualität, Cöttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019, S. 97–107.

bewusst als transgeschlechtlichen Mann oder als transgeschlechtliche Frau oder als transgeschlechtliche männliche oder weibliche Person oder eben auch als transgeschlechtliche Person ohne besondere männliche oder weibliche Konnotation. Die Übergänge zur Nicht-Binarität werden von manchen als fluide erlebt und entsprechend aktiv kommuniziert oder gestaltet. Das bedeutet: In einem rein binären gesellschaftlichen oder in diesem Falle kirchlichen System kommen genderqueere Personen nicht vor. Das Bedürfnis nach Teilhabe ist damit ein doppeltes: Neben dem Bedürfnis des Mitgedacht- und Mitgemeintseins haben viele transgeschlechtliche Menschen das Bedürfnis, gesellschaftliche, politische und auch kirchliche Rahmenbedingungen aktiv mitzugestalten und so zu verändern, dass mehr als zwei Geschlechtskategorien Raum haben. Hierbei bringen transgeschlechtliche Menschen ihre ganz unterschiedlichen, weiteren Begabungen ein: Während manche Sprachexperimente vorantreiben, drücken sich andere künstlerisch aus in Musik, in der Fotografie, in der Malerei, der Plastik oder schreibend, wieder andere betreiben Aufklärungsarbeit oder denken über die Neukonzeption von geschlechtsspezifischen Räumen in vor allem öffentlichen Gebäuden nach. Weitere entwerfen Mode oder setzen sich mit Rechtstexten auseinander, beraten Mediziner*innen oder werden gar selbst medizinisches Fachpersonal, initiieren Selbsthilfegruppen oder gehen in soziale, beratende, begleitende oder pflegende Berufe, um für andere bessere Infrastrukturen zu schaffen. Die Kirche hat hier als Organisation der Beteiligung großes Potential: Sie lebt von dem, was Menschen einbringen, und moderiert im besten Falle die Ideen von Personen unterschiedlichster Begabungen so, dass ein gemeinsames Bauen am Reich G*ttes im Geiste Christi möglich wird.

4.3 Das Bedürfnis nach einem Raum¹² der Selbstverständlichkeit

Der Begriff der Selbstverständlichkeit soll hier in dreifacher Hinsicht Beachtung finden: in Bezug auf das eigene Verstehen des eigenen Selbst, in Bezug auf das Verstehen durch andere des eigenen Selbst und in Bezug auf die allgemeine Verwendung des Begriffs, nämlich das Eingefügtsein des Gegenstandes des Selbstverständlichen in ein allgemeines, oft unbewusstes Abkommen, in eine allgemeine Regel oder Norm.

Transgeschlechtliche Menschen eint die Notwendigkeit, sich mit einem nicht integrierbar scheinenden, aber elementaren Teil des eigenen Selbst auseinanderzusetzen zu müssen. Entsprechend stellt sich die Frage nach dem eigenen Selbst oder

12 Der Begriff des ›Raumes‹ wird hier umfassend verwendet: Er meint tatsächliche Orte, aber viel mehr noch hilfreiche Menschen, eine Atmosphäre der Offenheit, des Willkommenseins und der Akzeptanz, unterstützende Infrastrukturen und weitere Faktoren, die es transgeschlechtlichen Personen ermöglichen, sich wohlfühlen.

einem stimmigen Ich-Konzept auf existenzielle Weise. Dieser nicht integrierbar erscheinende, aber elementare Teil ist in der Regel nicht der Körper an sich, wie es die oft verwendete Formulierung des ›Geborensseins im falschen Körper‹ nahelegt, sondern es sind meist bestimmte Teile des Körpers und vor allem die eigene Beziehung, schwierige Beziehung oder Nicht-Beziehung zu ihnen. Das Ringen um die Integration dieser Teile des eigenen Selbst und das Ringen um die Notwendigkeit dieses Ringens kosten transgeschlechtlichen Menschen in der Regel sehr viel Energie und/oder Lebenszeit. Hilfreich ist es dann oft, wenn es Räume gibt, in denen die zu vollbringende Integrationsarbeit unterstützt wird, und in denen auch das Ringen mit dem Ringen-Müssen liebevoll aufgenommen werden kann. Die Kirche kann hier ein guter Ort sein, weil in ihr das Werden und Wachsen, das bewusste Gestalten von Lebenswegen und auch Widerfahrnisse auf dem Lebensweg thematisiert werden. Da in der Kirche die Beziehung zwischen G*tt und Mensch verhandelt wird, ist ihr die Frage nach dem Menschen, seiner Bestimmung und Berufung nicht fremd. Im Gegenteil fügt sich im besten Fall die spezifische Frage nach dem eigenen Selbst transgeschlechtlicher Menschen gut in die Fragen anderer Personen nach ihrem Selbst ein.¹³

Transgeschlechtliche Menschen eint zudem das Bedürfnis nach einem Verstanden-Werden durch andere, wobei dieses Bedürfnis sehr unterschiedlich stark ausgeprägt ist: Während manche transgeschlechtlichen Personen nur wenige Personen brauchen, denen sie sich anvertrauen können und die gut mit ihren spezifisch-transgeschlechtlichen Bedürfnissen¹⁴ umgehen können, ist es für andere wichtig, dass nahezu alle sie oft umgebenden Menschen angemessen mit ihnen umgehen. Und während sich manche transgeschlechtlichen Menschen nach ihrer Transition nicht mehr als transgeschlechtlich outen, ist es für andere stimmiger, ihre Vergangenheit mit einzubringen, sobald sich Kontakte intensivieren. Zudem ist es nicht allen transgeschlechtlichen Menschen möglich, nicht-transgeschlechtlich zu wirken, sodass sie gar nicht die Wahl haben, ob sie ihre Transgeschlechtlichkeit offenbaren oder nicht. Gerade die Personen in dieser letzten Gruppe, die ihre Transgeschlechtlichkeit jedoch lieber nicht offenbaren würden, sind auf ein Umfeld angewiesen, das ihren Bedürfnissen gut entsprechen kann. Die Kirche hat selbst lange intensiv dazu beigetragen, dass sie auch heute noch von vielen nicht mit Queerfreundlichkeit

13 Beispielhaft sei hier eine Begegnung zwischen einer transgeschlechtlichen Person und einer Frau angeführt, deren ungeborenes Kind in ihrem Leib verstarb: Beide rangen mit ihrer Körperlichkeit, die für keine der beiden Personen in ihren jeweiligen Selbstverständnissen (als Mann in einem weiblich konnotierten Körper und als Mutter, deren Leib das Kind jedoch nicht lebend gebären konnte) stimmig war. Das gemeinsame Ringen und die gegenseitige Anerkennung und Legitimation des Ringens half beiden über manches Tal hinweg.

14 Beispiele hierfür können sein: das Verwenden des stimmigen Pronomens oder das Akzeptieren bestimmter temporärer körperlicher Einschränkungen nach geschlechtsangleichenden Operationen.

oder einer Queerness-willkommen-heißenden Atmosphäre assoziiert wird. Dennoch hat die Kirche das Potential, hier ein guter Ort sein, da sie grundsätzlich weiß und glaubt, dass G*ttes Wege menschliches Denken und damit auch menschliche Gesellschaftskonstruktionen (in diesem Falle das Konstrukt einer geschlechtlichen Binarität) übersteigen. Zudem ist ihr Anspruch und ist sie in Teilen dazu fähig, Menschen mit ihren unterschiedlichsten Bedürfnissen und in Diversität wahr- und ernst zu nehmen und willkommen zu heißen, indem sie sich in den verschiedensten Formen der Seelsorge den Menschen und ihren Lebensthemen zuwendet.

Transgeschlechtliche Menschen eint schließlich das Bedürfnis nach einem für sie nicht (immer) selbstverständlichen, sicheren und guten Leben. Dazu gehört, dass transgeschlechtliche Menschen sich weder körperlich noch psychisch bedroht fühlen müssen. Dazu gehört auch, dass transgeschlechtliche Menschen sich nicht selbst erklären müssen, wenn sie es nicht möchten, und dass sie eine Infrastruktur¹⁵ vorfinden, die auch ihnen entspricht. Von einer solchen Selbstverständlichkeit ist die Gesamtheit der Gesellschaft noch weit entfernt. Und doch gibt es Räume wie Universitäten und die Kirche, in denen experimentelles Denken und Handeln möglich werden kann. Die Kirche operiert zudem mit der Vorstellung vom Reich G*ttes, einer unvollendeten Realität, einem Ideal, vielleicht gar einer Utopie, die jedoch das Denken und Handeln in der Kirche mitbestimmt. Integrierte die Kirche eine nicht-binäre Geschlechterdiversität in ihre Vorstellung vom Reich G*ttes, hätte sie ein weiteres theologisches Argument, sich aus sich selbst heraus möglichst flächendeckend transgeschlechtlichkeitsfreundlich aufzustellen.

5 Transitionsq*ttedienste

Den folgenden konkreten Überlegungen liegt die Einsicht zu Grunde, dass Transitionswege so individuell verlaufen, wie transgeschlechtliche Menschen individuell sind. Entsprechend kann es keine für alle verbindliche Agenda geben, sondern es braucht verschiedene Bausteine, die so miteinander kombiniert werden können, dass ein für die transgeschlechtliche Person stimmiger G*ttedienst entsteht.¹⁶ Hilfreich ist es, wenn die Person selbst intensiv in die Vorbereitung mit eingebunden wird.

15 Die Frage nach der Infrastruktur geht weit über die Frage nach der Gestaltung von Sanitärräumen und Umkleiden hinaus und umfasst u.a. die Gestaltung sämtlicher Formulare mit Anreden, Geschlechtseinträgen und verklausulierten Geschlechterfassungen wie z.B. in der Sozialversicherungsnummer und vor allem die Sprache.

16 Vgl. Arbeitsgruppe Queer in Kirche und Theologie (QuiKT): Ein Segen für Trans* Menschen – Agenda für einen Gottesdienst anlässlich einer Transition (Handbuch, Agenda): <https://www.quikt.de/das-handbuch/> (abgerufen am: 10.05.2024).

5.1 Zeitpunkt

Der Zeitpunkt des Transitionsg*ttedienstes sollte vom Bedürfnis der transgeschlechtlichen Person abhängig gemacht werden. Anders als die Personenstandsänderung, die Vornamensänderung oder die Durchführung von medizinischen Maßnahmen ist der Segen an keine Zugangsvoraussetzung geknüpft. Entsprechend kann dies eine sehr heilsame Erfahrung sein: Hier muss ich nicht erst etwas geschafft haben oder vorweisen können, um Entlastung, Erleichterung, eben einfach Gutes zu erfahren.

5.2 Öffentlichkeit

G*ttedienste sind grundsätzlich öffentlich. Dahinter steht der Gedanke, dass niemand vom g*ttedienstlichen Geschehen und vom Segen ausgeschlossen werden soll und kann. Im Falle von Transitionsg*ttediensten kommt jedoch der Aspekt des Schutzes der Person besonders zum Tragen, sofern sie diesen Schutz in Anspruch nehmen möchte. Verschiedene Gemeinden finden verschiedene Lösungen für z.B. Taufen in Privatgärten, ähnlich wie es in vor allem ländlichen Regionen lange Zeit auf den Hofdielen üblich war, und obwohl diese Lösungen analog adaptiert werden können, braucht es – gerade auch in Bezug auf neue Kasualien und die Praxis von aufkommenden Kasualagenturen – eine neue theologische Diskussion um das Wesen und die Bedingungen für Kasualien.

5.3 Mitwirkende

Da Transitionen immer auch Auswirkungen auf das Umfeld der transgeschlechtlichen Person haben und dieses wiederum mit der transgeschlechtlichen Person interagiert, ist es sinnvoll, das Umfeld mit einzubeziehen. Enge Begleitende können Texte verlesen, Fürbitten halten oder alle Anwesenden können gute Wünsche an einen Lebensbaum hängen, Partner*innen oder die Familie können mitgesegnet werden, es kann gemeinsam musiziert werden. Auch kann die gesamte Kasualgesellschaft segnend fungieren. Der Einbringung und Mitwirkung sind hier keine Grenzen gesetzt, solange die transgeschlechtliche Person die Feier als für sich stimmig empfindet.

5.4 Rolle des*der Liturg*in

In der Vorbereitung ist es für den*die Liturg*in wichtig, das Anliegen der transgeschlechtlichen Person bestmöglich zu verstehen und sich auf ihre Lebensrealität und ihre aktuellen Bedürfnisse wirklich einzulassen. Werden in die Vorbereitungen und die Feier mehrere Mitwirkende involviert, ist es an dem*der Liturg*in, die Beweg-

gründe der einzelnen Personen zu erfassen und Interessen zu moderieren. Zudem hält der*die Liturg*in in der Vorbereitung und der Feier den Rahmen und bringt verschiedene Gestaltungsoptionen in den Prozess der Kasualentwicklung ein.

5.5 Sprache

Im Vorfeld sind sprachliche Präferenzen und auch No-Gos zu besprechen, an die sich alle an der Feier Beteiligten halten müssen. Wie soll mit dem ehemaligen Vornamen umgegangen werden? Wird der neue Vorname verwendet oder ein Spitzname? Wenn es mehrere Vornamen gibt, welcher ist der Rufname? Auch die Frage nach den passenden und zu verwendenden Pronomen muss geklärt sein. Zudem ist häufig eine Sprache erwünscht, die deutlich macht, dass das binäre Geschlechtersystem nicht für alle stimmig ist.

5.6 Liturgie

Auch über die liturgischen Elemente kann im Vorfeld gesprochen werden. Ist z.B. ein Sündenbekenntnis gerade wichtig und richtig oder irritierend und verschreckend? Braucht es eine explizite Formel zur Vergebung, weil Schuld im Raum steht? Gerade bei Gebeten und Liedern stellt sich die Frage nach der Anrede G*ttes und dem G*ttesbild: Wird G*tt rein männlich und patriarchal gedacht oder kommt die Ebenbildlichkeit zum Tragen, die in diesem Falle bedeutete: Auch G*tt kann genderfluid und nicht-binär sein, wenn G*tt denn überhaupt geschlechtlich gedacht wird.

5.7 Verkündigung

Eine angemessene Exegese braucht einen tragenden hermeneutischen Schlüssel. So wie sich menschliches Leben und Erleben nicht als statisch erweisen, könnte eine normative Rede von G*tt hier ihre Tragfähigkeit verlieren. Es böten sich sicher eher prozesstheologische Auslegungen an, die ernst nehmen, dass G*tt ein G*tt der Geschichte ist, mitgehend, verhandlungsbereit, auch einsichtig und umstimmbar. Das heißt nicht, dass alles beliebig wird, sondern Christus die Mitte der Schrift bleibt, aber gesellschaftliche und kirchliche Werte und Normen hinterfragbar sein müssen.

5.8 Bekenntnis

Soll ein Bekenntnis vorkommen, kann es selbst formuliert werden, oder es kann eines aus einer Tradition ausgewählt werden, die dem Erleben der transgeschlechtlichen Person gerade entspricht, wie z.B. der Befreiungstheologie.

6 Fazit

Diese ersten Überlegungen können noch durch stimmige Zeichenhandlungen ergänzt werden, durch eine Mahlfeier oder noch körperbetontere Elemente wie einen Ausdruckstanz. Elementar bleibt aber bei aller Gestaltungskreativität die Begegnung mit transgeschlechtlichen Personen: Ihre Lebenswege haben ihnen in der Regel einen hohen Reflexionsgrad abgefordert, sodass viele ein feines Gespür für Menschen und Situationen und manche auch für sich selbst ausprägen konnten. Viele bevorzugen es, bei Unsicherheiten einfach direkt gefragt zu werden: Wie darf ich Sie nennen? Wie darf ich Sie ansprechen? Offenheit und Unverkramptheit, echtes Interesse am Menschen und Lust auf Neues und Überraschendes in der Kasualpraxis sind gute Voraussetzungen für berührende Transitionsfeiern.

Queer-Gottesdienste – Entwicklungstendenzen und Generationsunterschiede

Jonas Trochemowitz

1 Einleitung

Seit jeher sind Gottesdienste Orte christlicher Gemeinschaftserfahrungen und schaffen durch kollektive Formen liturgischer Praxis ein Gefühl spiritueller Verbundenheit. Hierbei stellt sich jedoch kritisch die Frage, inwiefern dieser Anspruch christlicher Gemeinschaft gelebte Praxis oder uneinlösbares Ideal ist. Besonders für queere Menschen stellen Gottesdienste (heute zum Glück weniger als früher) auf Grund ihrer cis- sowie heteronormativen liturgischen Gestaltung nur bedingt Orte dar, an denen sie sich angenommen fühlen und diskriminierungsfreie Gemeinschaft erleben können. Nicht zuletzt deswegen finden immer wieder Gottesdienste statt, welche sich explizit an Menschen jenseits hetero- sowie cis-normativer Lebensrealitäten richten.

Ziel dieses Beitrages ist, aus einer religionssoziologischen Perspektive zu skizzieren, wie sich das Format des Queer-Gottesdienstes seit seinen Anfängen in den 1980er Jahren entwickelt hat und wie damit einhergehende Veränderungen erklärt werden können. Die zentrale These des Aufsatzes ist, dass Queer-Gottesdienste in den letzten Jahren eine liturgische Diversität entwickelt haben, welche auf einen Wandel der sie veranstaltenden Akteursgruppen sowie den kirchlichen Umgang mit queeren Identitäten zurückzuführen ist. Ein zentraler Aspekt ist hier, dass sich vor allem die Kirchensozialisierung der Beteiligten und die damit einhergehenden generationsbedingten Erfahrungsunterschiede sowie die institutionalisierte Einbindung queerer Gottesdienste auf ihre Gestaltung und den ihnen zugeschriebenen Zweck auswirken.

Der Beitrag ist dabei so aufgebaut, dass ich eingangs rekonstruiere, anhand welcher Forschungsmethode ich zu meinen Erkenntnissen gelangt bin und daraufhin skizziere, wie Queer-Gottesdienste als Forschungsgegenstand bestimmt werden können. Nach dieser methodischen sowie begrifflichen Reflexion möchte ich die obig angeführte These anhand meiner Forschungsergebnisse argumentativ begründen und den Beitrag mit einem Fazit abschließen.

2 Methode

Im Rahmen meiner Dissertation¹ habe ich insgesamt 40 Queer-Gottesdienste von 31 Gruppen in 25 verschiedenen Städten besucht, dort teilnehmende Beobachtungen durchgeführt, Fotos erstellt, Text-Materialien gesammelt sowie aufgerundet 18 Stunden Interview mit 12 Veranstalter*innen und 5 Gottesdienstteilnehmer*innen erhoben. Überdies habe ich einen Workshop mit mehreren Mitgliedern queerer Gottesdienstgemeinschaften gemacht und habe dabei versucht, die Perspektive der Akteur*innen auf meine Forschung zu berücksichtigen. Der Erhebungszeitraum war von August 2022 bis Dezember 2023. Aufzeichnungen der Gottesdienste habe ich nicht erstellt, jedoch habe ich einige den Gottesdienst dokumentierende Social-Media-Beiträge sowie einen Fernseh- und einen Radiobeitrag in meinen Datenkorpus aufgenommen.² Die Transkription der Interviews und Videos erfolgte mit f4transkript und die Analyse der Daten nahm ich mit der Codier-Software MAXQDA vor, wobei ich mich an Methoden der Qualitativen Inhaltsanalyse³ orientierte.

Meinen daten- sowie methodentriangulierten Ansatz⁴ verstehe ich dabei als diskursethnographisch⁵: *ethnographisch*, da es mir darum ging, im Rahmen von Feldforschung durch »das Aufsuchen von Lebensräumen«⁶ die konkreten gottesdienstlichen Praktiken sowie die Beweggründe der Akteur*innen nachzuvollziehen; *diskurs-*⁷, da es mir im diskursanalytischen Sinne darum ging zu verstehen, welche Rolle die Aushandlung von Machtkonstellationen und Deutungshoheit sowie Dekonstruktion heteronormativen Wissens in diesen Gottesdiensten spielt. Hierbei verfolgt mei-

1 Trochemowitz, Jonas: Aushandlungen des Unvereinbaren – Eine linguistische Diskurspraxeographie queer-christlicher Subjektivierung (= Arbeitstitel meiner Dissertation, unveröffentlicht).

2 An dieser Stelle sei gesagt, dass ich aus Gründen des Datenschutzes, wenngleich ich auf einzelne Gottesgemeinschaften eingehe, keine Übersicht darüber geben werde, welche Gottesdienstgemeinschaften und Gruppen ich im Einzelnen besucht habe.

3 Vgl. Mayring, Philipp/Fenzl, Thomas: »Qualitative Inhaltsanalyse«, in: Nina Baur/Jörg Blasius (Hg.), Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung, Wiesbaden: Springer Fachmedien 2019, S. 633–648. Vgl. außerdem Kuckartz, Udo/Rädiker, Stefan: Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung, Weinheim/Basel: Beltz Juventa 2022.

4 Vgl. Flick, Uwe: Triangulation. Eine Einführung, Wiesbaden: Springer Fachmedien 2011.

5 Vgl. Elliker, Florian: »Diskursethnographie«, in: Angelika Pöferl/Norbert Schröer (Hg.), Handbuch Soziologische Ethnographie, Wiesbaden: Springer Fachmedien 2022, S. 507–517. Vgl. außerdem Trochemowitz, Jonas: »Linguistische Diskursethnographie als Zugriff auf das Praxisfeld Queer-Gottesdienst«, in: Hanna Acke et al. (Hg.), Diskurs – interdisziplinär 11: Diskursanalyse jenseits von Big Data, Mannheim: IDS-Open 2024 (im Erscheinen).

6 Breidenstein, Georg et al.: Ethnografie. Die Praxis der Feldforschung, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft 2013, S. 33.

7 Vgl. Foucault, Michel: Archäologie des Wissens, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981, S. 108.

ne Arbeit vor allem ein subjektivierungstheoretisches Interesse⁸, insofern ich mich der Frage widme, in welchem Verhältnis queere sowie christliche Formen der Subjektwerdung stehen. Fachlich verorte ich mich in der Schnittstelle zwischen diskursanalytischer Religionssoziologie⁹ und Diskurslinguistik¹⁰, da es mir vor allem darum geht nachzuvollziehen, welche Rolle Sprache im Kontext liturgischer Praxis und damit verbundenen Subjektivierungen zukommt.

In diesem Aufsatz soll es jedoch weniger um die linguistischen oder diskursanalytischen Aspekte der Studie, sondern vielmehr um die der Arbeit zugrundeliegende praxeologische Perspektive¹¹ auf liturgische Gottesdienstgestaltung gehen. Gemeint ist damit, dass es vor allem darum geht zu klären, warum sich bestimmte Formen liturgischer Praxis, hier gemeint als ritualisierte sowie habitualisierte Verhaltensroutinen im Rahmen eines Gottesdienstes, in queer-thematischen Kontexten herausgebildet haben.

3 Was ist ein Queer-Gottesdienst?

Der Versuch, den Begriff *queer* als wissenschaftliche Kategorie zu operationalisieren, ist in jedem Falle mit mehreren Herausforderungen verbunden. Eine wesentliche Problematik besteht vor allem in einer potenziellen Diskrepanz zwischen dem, wie der Begriff als analytische Kategorie bestimmt und wie er im Feld selbst verwendet wird. Der Vorteil eines diskursanalytischen Ansatzes ist an dieser Stelle, dass es dabei nicht zwangsläufig darum gehen muss, einen Begriff klar zu definieren, sondern sein Gebrauch selbst zum Gegenstand werden kann, um so Dynamiken und Ambivalenzen seiner Verwendung einzufangen. Diesem Ansatz folgend möchte ich im Folgenden nicht per Definition setzten, was unter einem Queer-Gottesdienst zu verstehen ist, sondern versuchen, ein Verständnis des Begriffes zu entwickeln, welches einerseits dem Begriff ›queer‹ sowie ›Queer-Gottesdienst‹ in seiner ethno-kategoriellen Selbstzuschreibung¹² im Feld Rechnung zu tragen versucht, ohne an-

-
- 8 Vgl. Bosančić, Saša/Pfahl, Lisa/Traue, Boris: »Empirische Subjektivierungsanalyse: Entwicklung des Forschungsfeldes und methodische Maximen der Subjektivierungsforschung«, in: Saša Bosančić/Reiner Keller (Hg.), *Diskursive Konstruktionen. Kritik, Materialität und Subjektivierung in der wissenssoziologischen Diskursforschung*, Wiesbaden: Springer Fachmedien 2019, S. 135–150.
 - 9 Vgl. Neubert, Frank: *Die Diskursive Konstitution von Religion*, Wiesbaden: Springer Fachmedien 2016.
 - 10 Vgl. Spitzmüller, Jürgen/Warneke, Ingo H.: *Diskurslinguistik. Eine Einführung in Theorien und Methoden der transtextuellen Sprachanalyse*, Berlin: De Gruyter 2011.
 - 11 Vgl. Reckwitz, Andreas: »Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 32.4 (2003), S. 282–301.
 - 12 Vgl. Luckmann, Thomas: »Grundformen der gesellschaftlichen Vermittlung des Wissens. Kommunikative Gattungen«, in: Friedhelm Neidhardt et al. (Hg.): *Kultur und Gesellschaft*,

derseits andere formal und inhaltlich verwandte Gottesdienstformen, welche diese Selbstbenennung nicht vornehmen, auszuschließen.

Die Selbstbezeichnung »Queer-Gottesdienst« tritt im deutschsprachigen Raum (sehr wahrscheinlich) erstmals 1999 im Rahmen einer vom Arbeitskreis Schwule Theologie entwickelten Gottesdienstreihe auf, welche bis heute von der Queergemeinde Münster fortgesetzt wird. Ziel war es, ein Gottesdienst-Angebot nach dem Vorbild des Projekts »Schwul und Katholisch in Frankfurt a.M.«¹³ zu schaffen in Form einer regelmäßig stattfindenden katholischen Eucharistiefeier, welche ansprechend für Schwule sein und ihnen die Möglichkeit christlicher Gemeinschaft bieten sollte.¹⁴ Versuchen wir Queer-Gottesdienste jedoch nicht nur anhand des Kriteriums der Selbstbezeichnung zu bestimmen, sondern daran, dass Christ*innen jenseits heteronormativer Exklusionsmechanismen in ihrem Queer-Sein bestärkt werden sollen, müssen wir einige Jahre früher ansetzen. In diesem Sinne können ebenso die Gottesdienste der schwulen Gemeinde in Frankfurt a.M., die Gottesdienste der Ökumenischen Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche (HuK)¹⁵ sowie der Lesbennetzwerke Lesben und Kirche (LuK), Maria und Martha (MuM) sowie Labrystheia¹⁶ ab den 1980er Jahren als solche bestimmt werden.

War der Begriff *queer* zur Bezeichnung von Gottesdiensten in den 1980er und 1990er Jahren noch ungeläufig, so ist er in gegenwärtigen Selbstbenennungen umso beliebter. Neben dem Determinativkompositum »Queer-Gottesdienst« lassen sich zudem adjektivische Formen wie »queere Gottesdienste« oder »queer-inklusive« oder »queer-sensible« Gottesdienste finden oder es ist die Rede von Gottesdiensten von und für queere Menschen, bzw. kommt der Begriff in der Selbstzeichnung der Gruppen vor. Das Label »queer« erfüllt dabei vor allem die Funktion als Sammelbegriff zu fungieren und den Adressat*innenkreis nicht ausschließlich auf schwule und lesbische Identitäten, sondern ebenso auf trans- sowie

Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen: Westdeutscher Verlag 1986, S. 191–211, *hier* S. 197.

- 13 Vgl. Projekt: schwul und katholisch in der Gemeinde Maria Hilf, Projektvorstellung vom 17.05.2010 (letzte Aktualisierung): https://www.psk-ffm.de/info_long.htm (abgerufen am: 10.05.2024).
- 14 Vgl. Bünker, Arnd/van Elst, Peter: »Queer-Gottesdienst in Münster«, in: Werkstatt Schwule Theologie 6.3 (1999), S. 149–160, *hier* S. 149–151
- 15 Vgl. Wörner, Michael: »Die Entwicklung der HuK in den 80er Jahren«, in: Michael Brinkschröder et al. (Hg.), Aufgehende Saat. 40 Jahre Ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche, Stuttgart: Kohlhammer Verlag 2017, S. 24–32, *hier* S. 31.
- 16 Vgl. Ande, Tomke: »Aus dem Schrank auf die Vitrine. 30 Jahre ökumenisches Lesbennetzwerk Maria und Martha«, in: Michael Brinkschröder et al. (Hg.), Aufgehende Saat (s. Anm. 15), S. 190–195, *hier* S. 194–195. Vgl. außerdem Bandilla, Christine: »Unterwegs nach Lesb-Utopia. Aus den Anfängen der LuK München«, in: Michael Brinkschröder et al. (Hg.), Aufgehende Saat (s. Anm. 15), S. 196–206, *hier* S. 201.

intergeschlechtliche, non-binäre, gender-fluide, bi-, pan- und asexuelle sowie aromantische Lebensrealitäten zu erweitern. Diese Entwicklung zeigt beispielsweise die Umbenennung des »schwul lesbischen Stammtisches« in Dresden in »Queer und Christlich«. Auch die LesBiSchwulen Gottesdienstgemeinschaften (LSGG),¹⁷ bei der sich viele (wenngleich nicht alle) queer-christlichen Gottesdienstgemeinschaften vernetzen, verstehen sich entgegen ihrer Selbstbezeichnung als ein Ort, welcher sich nicht nur an Schwule, Bisexuelle und Lesben, sondern auch an Transpersonen und queere Personen in einem weiten Sinne richtet.¹⁸

Gleichzeitig gibt es jedoch auch Gottesdienstformate christlicher Gemeinschaften, welche für sich selbst beanspruchen, queer-inklusiv zu sein, ihren Gottesdienst jedoch nicht explizit als »queer« ausweisen. Neben anderen sind hier die prominentesten Beispiele die Gottesdienste der Metropolitan Community Church (MCC). Anders als die meisten queer-christlichen Gemeinden und Gottesdienstgemeinschaften, deren Mitglieder in vielen Fällen Teil der lokalen Gemeinden sind und häufig in verschiedenen Formen mit diesen kooperieren, so hat sich die MCC als Freikirche diesbezüglich weitgehend von Bistümern und Landeskirchen unabhängig gemacht. Wenngleich die Gleichberechtigung queerer Menschen in der MCC in ihrem Leitbild sowie der liturgischen und inhaltlichen Gestaltung der Gottesdienste eine zentrale Rolle spielt, so bezeichnen ihre Mitglieder ihre Gottesdienste nicht explizit als Queer-Gottesdienste. Selbiges trifft auf die Gottesdienste der GayChurch in Berlin¹⁹ sowie der Projektgemeinde in Frankfurt²⁰ zu.

Diese Dynamiken und Differenzen der Attribuierung von Gottesdiensten zeigen, dass, wenngleich es verschiedene Formen queer-inklusive Gottesdienste gibt, diese nicht alle nominal als »queer« ausgewiesen werden und sich überdies die allgemeinere Frage stellt, was diese Gottesdienste überhaupt »queer« im engeren Sinne macht. Ich möchte diese Frage im Nachfolgenden anhand von vier Aspekten beantworten, welche sich im Rahmen meiner Analyse als geeignete Orientierungshilfe herausgestellt haben, das Format Queer-Gottesdienst in seiner liturgischen Vielfalt zu beschreiben. Hierbei ist hervorzuheben, dass je nach Kontext bestimmte Aspekte gewichtiger sein können als andere, weswegen diese vier Dimensionen weniger als Definitionsmerkmale, sondern als Heuristik der Darstellung queer-gottesdienstlicher Heterogenität zu verstehen sind. Wenn ich im Folgenden von Queer-

17 Vgl. Schorberger, Gregor: »Die Liebe Gottes erwidern. Lesbischwule Gottesdienstgemeinschaften (LSGG)«, in: Michael Brinkschröder et al. (Hg.): *Aufgehende Saat* (s. Anm. 15), S. 207–215.

18 Die LesBiSchwulen Gottesdienst-Gemeinschaften im deutschsprachigen Raum, vom 08.01.2024: https://www.lsgg.org/html/unsere_strukturen.html (abgerufen am: 10.05.2024).

19 GayChurch Berlin: <https://www.facebook.com/GayChurchBerlin/> (abgerufen am: 10.05.2024).

20 Projektgemeinde: <https://projektgemeinde-frankfurt.de/> (abgerufen am: 10.05.2024).

Gottesdiensten (fortan mit QG abgekürzt) spreche, dann meine ich damit also Gottesdienste, welche mindestens einen dieser vier Aspekte tangieren.

3.1 Queer-Gottesdienst als Gottesdienst von queeren Menschen

Die frühen Gottesdienste der HuK können vor allem als Orte verstanden werden, an denen schwule Männer und in Teilen lesbische Frauen vor dem Hintergrund von Diskriminierungserfahrungen in ihren Gemeinden christliche Gemeinschaft und spirituelle Heimat finden konnten.²¹ Welche wichtige Rolle diese Gottesdienste für ihre Mitglieder spielen, lässt sich anhand eines autobiographischen Zeugnisses von Bernd Schulte veranschaulichen:

»Höhepunkt waren für mich stets die Gottesdienste, die entweder von Katholiken, Protestanten oder auch beiden zusammen geleitet wurden, in denen auch Nicht-Geistliche verantwortliche Rollen wahrnahmen. Sie waren dicht und brachten die Buntheit des queeren Lebens zur Sprache, boten aber auch Raum für die vielen Verletzungen und diskriminierenden Erfahrungen. Viele moderne, frische Lieder beglückten mein Herz. In keinen anderen Gottesdiensten habe ich zur damaligen Zeit so viel Kraft erfahren, so viel Konzentriertheit und Berührung erlebt wie in diesen Feiern. Diese Treffen gaben mir viel Kraft für mein Coming-out.«²²

Ähnliche Erfahrungen wurden mir mehrfach in meinen Interviews berichtet. Wesentlich für diese frühen Formen von QG war, dass sie aus ehrenamtlichem Engagement größtenteils schwuler und lesbischer Christ*innen erwachsen sind und es darum ging, sich eigene Räume zu erkämpfen.²³ Die Suche nach einer spirituellen Heimat führte zur Organisation eigener Gottesdienstgemeinschaften,²⁴ welche zwar mit kirchlichen Institutionen und hauptamtlichen Akteur*innen den Dialog suchten, jedoch eigenständig organisierte Gruppen bildeten. Viele dieser Gruppen nennen sich Queer-Gemeinden, wobei variiert, inwiefern sie sich selbst als Gemeinde im engeren Sinne oder lediglich Organisationsteam eines Gottesdienstes begreifen. Im Folgenden sollen diese Gruppen der Einfachheit halber als Gottesdienstgemeinschaften zusammengefasst werden, wobei darauf hingewiesen sei, dass die Organi-

21 Vgl. M. Wörner: Die Entwicklung der HuK in den 80er Jahren (s. Anm. 15), S. 31.

22 Schulte, Bernd: »Von einem, der aufbrach, das Leben als schwuler Christ zu leben«, in: Michael Brinkschröder et al. (Hg.), *Aufgehende Saat* (s. Anm. 15), S. 291–305, hier S. 296.

23 In ihrem Aufsatz zum QG in Nürnberg (einer der wenigen Aufsätze zum Thema QG) heben Weible und Kunze ebenfalls hervor, dass der QG vor allem vom ehrenamtlichen Engagement lebt. Siehe hierzu: Weible, Marcus/Kunze, Axel B.: »Queergottesdienste: Neue Formen der Spiritualität oder (nur) Wohlfühlabend der einsamen Herzen?«, in: *Werkstatt Schwule Theologie* 10.1 (2003), S. 43–56, hier 49–50.

24 Vgl. G. Schorberger: Die Liebe Gottes erwidern (s. Anm. 17), S. 213.

sationsstrukturen, ihre Anbindung an lokale Ortsgemeinden sowie die Gemeindezugehörigkeit der Mitglieder sowie ihre konfessionelle Zuordnung sehr verschieden sind.²⁵

Dass QG primär aus ehrenamtlichem Engagement queerer Christ*innen entstanden sind, hat sich in den letzten Jahren grundlegend geändert, sodass selbige Formate heute als Teil der hauptamtlichen Arbeit in einigen Bistümern und Landeskirchen verstanden werden können. Zwar finden zwischen ehrenamtlichen Gottesdienstgemeinschaften und hauptamtlich kirchlichen Akteur*innen häufig Kooperationen statt (meistens im Rahmen von CSD-Gottesdiensten), jedoch gibt es mittlerweile viele institutionell verankerte QG, welche unabhängig von queer-christlichen Gottesdienstgemeinschaften organisiert werden.

Ein aus diesem Kontext erwachsendes neues Format, welches vor einigen Jahren wahrscheinlich noch undenkbar gewesen wäre, ist das des queeren Jugendgottesdienstes. Ziel dieser Gottesdienste ist mitunter, zu zeigen, dass sich Jugendliche in ihrer Geschlechtsidentität sowie Sexualität in der Kirche nicht verstecken müssen. Auf die Frage, warum sie den queeren Jugendgottesdienst mitgestaltet habe, antwortet eine Gemeindepädagogin in einer Instagram-Story wie folgt:

»Weil es wichtig ist, dass alle Menschen wissen, dass sie willkommen sind. Und gerade für Jugendliche ist es so wichtig zu wissen, dass das, was sie empfinden und wer sie sind, wahrgenommen wird und in Kirche willkommen ist.«

Queer meint dabei nicht, dass der QG nur von queeren Jugendlichen organisiert wird, sondern dass die Auseinandersetzung mit Sexualität und Geschlechtsidentität im Rahmen von Gottesdienstvorbereitung als wichtiges Thema kirchlicher Jugendarbeit ernstgenommen wird. Hierzu eine andere Gemeindepädagogin in einem Interview:

»Also Identität ist ein Riesenthema der Jugend und ich glaube einfach auf allen Ebenen und deswegen ist das Thema halt auch einfach ein Jugendthema, so auf sowohl queer als auch irgendwie auf (...) keine Ahnung, welche Stärken habe ich, wie würde ich mich eigentlich selbst beschreiben, wie sieht mein Umfeld aus?«

Queerness wird in diesem Sinne also nicht als klare kategoriale Zugehörigkeit verstanden, sondern als thematischer Rahmen, in dem sich mit Fragen von Identität und Beziehung auf einer allgemeineren Ebene und im Dialog (sowohl in Vorbereitung als auch im und nach dem Gottesdienst) auseinandergesetzt wird.

25 Für eine genauere Diskussion des Konzepts einer Queer-Gemeinde siehe Terhart, Georg/Thoden, Ulrich: »Queergemeinde als Gemeinschaft der Heiligen«, in: Schwule Theologie 10.1 (2003), S. 13–22.

Neben Jugendgottesdiensten sind zudem Studierendengottesdienste ein Kontext, in dem QG zunehmend an Beliebtheit gewinnen. Hier sind es vor allem Studierendengemeinden und queer-christliche Hochschulgruppen, welche QG organisieren und welche zwar nicht ausschließlich aber dennoch größtenteils aus Theologiestudierenden bestehen. Eine spannende Erkenntnis war hier, dass die Studierenden bei der Gestaltung der Queer-Gottesdienste in einigen Fällen aus einem Interesse an und praktischer Umsetzung von queerer Theologie motiviert waren und den Gottesdienst als wertvolle Praxiserfahrung ihrer theologischen Ausbildung begriffen haben.

Ein Aspekt, welcher institutionell eingebettete QG eint, ist, dass sich die Organisationsteams zu unterschiedlichem Grad aus queeren Menschen sowie Verbündeten zusammensetzen. Das Thema Verbündetenschaft (Allyship) wird damit relevanter als früher, ebenso wie die damit verbundenen Fragen, beispielsweise: welche Rolle spielt das eigene Queer-Sein, bzw. Ally-Sein, in der Organisation des Gottesdienstes, inwiefern können hierbei Outing-Zwänge entstehen oder wer will in welcher Sprecher*innen-Position am Gottesdienst teilnehmen und ggf. sichtbar werden? Aspekte wie diese stellen die Organisation von QG vor Herausforderungen, die es im Kontext ehrenamtlicher QG-Gemeinschaften so noch nicht gegeben hat. So berichtete mir eine Gemeindepädagogin, dass ihr während der Organisation des Gottesdienstes lange nicht klar war, ob sie sich outen solle:

»Ich dachte, ich habe mich halt vorher auch woanders nicht geoutet, irgendwie geoutet und da fange ich jetzt nicht auf der Arbeit an und irgendwann war der Moment auch vorbei, dass ich dachte, jetzt damit zu kommen, ist irgendwie auch ein bisschen seltsam.«

Auf den Punkt gebracht lässt sich sagen, dass QG, weniger als früher, heute nicht mehr als Gottesdienste von ausschließlich queeren Menschen begriffen werden können und diejenigen, welche in die Organisation von QG involviert sind, aus unterschiedlichen Kontexten kommen und in unterschiedlichen Sprecher*innenrollen teilnehmen und sichtbar werden. Überdies spielt der Aspekt der Generationalität hier eine wichtige Rolle, insofern die Organisator*innen dieser Gottesdienste, seien es Jugendliche in Jugendgruppen, junge Erwachsene in Hochschulgruppen oder queere Mitarbeiter*innen in kirchlichen Institutionen, den QG heute vor dem Hintergrund anderer biographischer Erfahrungen und Gemeindesozialisierungen gestalteten als zu der Zeit, als QG vor allem Zufluchtsorte waren.

Diese Verschiebung der Akteur*innenkonstellationen von Organisator*innen von QG wirkt sich, so möchte ich argumentieren, ebenso auf die übrigen drei Dimensionen aus: die der Zielgruppen-Orientierung und inhaltlichen sowie liturgischen Gestaltung.

3.2 Queer-Gottesdienst als Gottesdienst für queere Menschen

Wenngleich die frühen QG offen gegenüber nicht queeren Personen und Verbündeten waren, so waren die Hauptzielgruppe immer andere queere Personen und Hauptanliegen war es, einen Safe Space queer-christlicher Gemeinschaft zu schaffen:

»[...] aber ähm aber davon abgesehen waren immer (...) waren immer die in Anführungszeichen Betroffenen, waren immer die queeren Menschen selbst im Mittelpunkt. Der Queer-Gottesdienst war immer ein Gottesdienst von queeren Menschen für queere Menschen.«

Durch die Institutionalisierung von QG geht die Adressierung queerer Menschen nicht verloren und ist ebenso sehr wichtig. Dennoch erfährt der QG hier eine Multifunktionalisierung in dem Sinne, dass neben dem Safe Space noch weitere Funktionen hinzukommen wie kirchliche Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit sowie die Vernetzung zwischen Queer-Community und Kirche. Überdies können QG in institutionalisierten Kontexten auch als eine Reaktion auf die in Teilen durch Queerfeindlichkeit bedingten Austrittszahlen aus den Kirchen²⁶ gesehen werden, wie mir dies eine Gleichstellungsbeauftragte in einem Interview als Teilmotivation für die Organisation eines QG benennt. Ziel ist es also, queere Lebensrealitäten im kirchlichen Kontext sichtbar zu machen, über Diskriminierung und Probleme aufzuklären, (selbst-)kritisch die Rolle der Kirche und ihrer Amtsträger*innen zu reflektieren und somit durch Gegenbeispiele die Kirche als queer-inklusiv in der Öffentlichkeit zu repräsentieren. Beispielsweise beschreibt ein Jugendbildungsreferent den Entstehungsprozess eines von ihm mitorganisierten Queer-Gottesdienst im Kontext des CSD in einem Interview wie folgt:

*»Also wir [das Mitarbeiter*innenteam] haben vor drei Jahren, ähm uns die Frage gestellt, wo wollen wir als [Gruppenname] hin, wo wollen wir inhaltliche Schwerpunkte setzen und haben da sehr auf unsere persönlichen Interessen und auch auf die Situation in [Ort] geschaut. Also wo ist Kirche in [Ort] noch so gar nicht präsent und da waren wir recht schnell beim Thema für queere Community. Also wir wollten irgendwie das Thema positiv besetzen und genau wir sind Teil der Community in den letzten Jahren geworden, veranstalten den CSD mit, sind beim Idahobit mit dabei und bei allen großen queeren Veranstaltungen. Und dann ist natürlich der Weg nicht mehr weit, dass wir quasi als einziger kirchlicher Teil der Community dann auch den CSD-Gottesdienst ausrichten.«*

26 Vgl. Ahrens, Petra-Angela: Kirchengaustritte seit 2018: Wege und Anlässe. Ergebnisse einer bundesweiten Repräsentativbefragung, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft GmbH & Co. KG 2022, S. 33f.

Die Multifunktionalität institutionell eingebetteter Queer-Gottesdienste hat folglich eine multidirektionale Adressierung verschiedener Statusgruppen zur Folge. Zielgruppe sind weiterhin primär queere Menschen, doch sollen darüber hinaus auch Allies und Menschen, die dazulernen wollen, adressiert werden. Diese multidirektionale Zielgruppenadressierung hat, wie ich im Folgenden zeigen möchte, wesentliche Auswirkungen auf die inhaltliche Gestaltung des QG.

3.3 Queer-Gottesdienst als Gottesdienst über queere Themen

Eine der überraschendsten Erkenntnisse meiner Studie war, dass queere Themen in der inhaltlichen Gestaltung vieler QG häufig eine untergeordnete bis keine Rolle spielen. Diesbezüglich ist ein wesentlicher Unterschied zwischen institutionalisierten und ehrenamtlichen Gottesdiensten festzustellen. Queerness als Thema wird vor allem dann expliziert, wenn es darum geht, über queeres Leben in der Kirche aufzuklären, es also wichtig ist, auch Menschen zu adressieren, die sich mit dem Thema ›Queer und Kirche‹ noch nicht so sehr beschäftigt haben. Diese Funktion erfüllen, wie zuvor erörtert, vor allem QG in institutionalisierten Kontexten. In queeren Gottesdienstgemeinschaften, welche vor allem von queeren Christ*innen für queere Christ*innen organisiert werden, spielt diese Aufklärungsfunktion verständlicherweise keine zentrale Rolle. Grundlegende Gedanken, wie dass Queerness Teil von Gottes Schöpfung und damit keine Sünde ist, gelten hier als Selbstverständlichkeit und müssen daher nicht jedes Mal expliziert werden. Dies ist nicht zuletzt dadurch bedingt, dass die Mitglieder von Gottesdienstgemeinschaften selbstbewusst als queer und christlich auftreten und somit eine Form von Selbstverständlichkeit queerer Christlichkeit vorherrscht, welche nicht immer wieder zum Thema gemacht werden muss.

Vielmehr ist es so, dass queere Themen in ehrenamtlichen QG dort expliziert werden, wo es naheliegt, dass die Akteur*innen Bezüge zwischen Glaubensfragen und Bibelstellen zu ihrer eigenen Queerness und Lebenserfahrung herstellen. Dies ist aber nicht durch das Format thematisch gesetzt, sondern ergibt sich zwanglos und spontan aus der Vorbereitung des Gottesdienstes und der Beschäftigung mit Bibelstellen:

»Ich habe es jetzt wenig tatsächlich, dass ich ausdrücklich irgendwie über Queer-Sein oder so was erzähle, aber natürlich erzähle ich ja, habe ich auch oftmals Anknüpfungspunkte aus meinem eigenen Leben, wo ich bestimmte Erfahrungen auch mache, die irgendwer in der Bibel auch macht. Und dann greife ich das in dem Sinne schon auf.«

Queere Gottesdienstgemeinschaften setzten dabei häufig auf eine partizipative und offene Gestaltung der Gottesdienste, wodurch die Gottesdienste, wie auch die Menschen, die sie organisieren, inhaltlich wie liturgisch vielfältig sind. Dieser

Aspekt gilt jedoch auch für institutionalisierte QG, welche nicht einfach als eine durch die Kirchenleitung verordnete Aufgabe, sondern als partizipative Formate begriffen werden müssen, in denen sich queere Christ*innen und Allies einbringen und zu Wort kommen können. Dazu sagte mir ein hauptamtlich involvierter Organisator eines QG:

»Natürlich ist irgendwie Kirche involviert und ich als in dem Fall dann Vertreter der Kirche, wenn man das so nennen will, ähm, so, spreche, dann da auch irgendwie so eine Art kirchliche Lebensrealität ein. Aber so, dieses gemeinsame Theologisieren, das kommt aus der Gruppe und das finde ich auch total wichtig, dass sozusagen an der Stelle nicht irgendwie Kirche vorgibt, wie sie zu sein hat, oder dass es der bessere Weg oder der homiletisch wertvollere oder irgendwie. [...] Also da bin ich quasi maximal offen und lasse das auch wirklich weit und lange laufen, weil ich eben finde, da sollen endlich mal die zu Wort kommen, die wir in der Kirche viel zu lange nicht gehört haben.«

Die Zentralität queerer Themen in institutionalisierten QG ergibt sich also einerseits aus ihrer partizipativen Organisationsform, in der queere Christ*innen ihre Perspektiven und Anliegen in den Gottesdienst tragen können, und andererseits der damit verbundenen Funktion der Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit.

Institutionalisierte QG finden dabei häufig unregelmäßiger statt, da sie oft als Eventgottesdienste konzipiert werden; soll heißen, sie finden seltener statt, haben einen längeren Planungsvorlauf, haben durch den institutionalisierten Kontext häufig mehr Ressourcen, werden aufwendiger beworben und haben in der Folge häufig größere Besucherzahlen.²⁷ QG in ehrenamtlichen Gruppen finden hingegen regelmäßig als Aktivität der Gruppe statt und können diese Regelmäßigkeit durch über die Jahre hinweg entwickelte eigene liturgische Tradition und Organisationsstrukturen mit vergleichsweise geringeren Planungsaufwand gewährleisten. Wenn QG von Gottesdienstgemeinschaften seltener oder unregelmäßiger stattfinden, hat dies häufig eher mit schwindenden Mitgliederzahlen oder Zeitmangel der Ehrenamtlichen zu tun. Der Eventcharakter institutionell eingebundener QG führt dazu, dass das Thema Queerness hier öfter zentraler ist als in regulären Gottesdiensten von Gottesdienstgemeinschaften und Themen wie queere Theologie, die Rolle von Queerness in der Kirche, bzw. queer-christliche Erfahrungen und Lebensrealitäten stärker im Vordergrund stehen.

Bisher ging es in diesem Abschnitt darum, wie sehr queere Themen in QG eine Rolle spielen, es scheint mir an dieser Stelle jedoch ebenso wichtig zu konkretisieren, welche Themen in den Gottesdiensten besprochen werden, da es auch hier

27 Eine Ausnahme bilden hier die Gottesdienste der Queersensiblen Seelsorge, organisiert von Theodor Adam, welche trotz institutioneller Einbettung in die evangelischen Landeskirche Hannover monatlich stattfinden.

Differenzen gibt, welche, wie sich durch die Interviews dargestellt hat, auf verschiedene Generationenserfahrungen zurückzuführen sind:

»Also ich merkte auch, da sind unglaublich starke Unterschiede zwischen den Generationen. Genau das gleiche. [Ort] macht jetzt den CSD-Gottesdienst die HuK. Also das sind halt Männer, so um die 60, teilweise älter und die haben ganz andere inhaltliche Anliegen. Also da ist nochmal dieses ja einfach das Leitthema des 175 usw. viel zentraler als jetzt bei mir. Also jetzt mal salopp gesagt, mich hat der 175^{er}²⁸ persönlich nie tangiert. Ich habe diese Erfahrung, diese existenzielle Diskriminierung so für mich persönlich zum Glück nicht erlebt. Ähm. Und für mich geht es irgendwie um andere Themen.«

Zwei Themen, wenngleich nicht die einzigen, an denen sich eine klare Generationendifferenz ausmachen lassen, sind die Diversität queerer Identitäten sowie das Thema Intersektionalität. Während in QG von Gottesdienstgemeinschaften häufiger schwule und lesbische Erfahrungen sowie Erfahrungen von Transmännern und -frauen thematisiert werden, werden im Kontext von Jugend- und Studierendengottesdiensten ebenso non-binäre, genderfluide, panromantische, asexuelle, aromantische und andere Identitätskategorien explizit adressiert. Hierbei muss jedoch hervorgehoben werden, dass die Diversifizierung queerer Kategorien kein Phänomen ist, was spezifisch den queer-kirchlichen Kontext, sondern die Queer-Community als solche tangiert. Gleichzeitig thematisieren Studierendengottesdienste neben Queerfeindlichkeit auch andere Formen der Diskriminierung wie Rassismus, Ableismus oder Xenophobie und versuchen diese in einem intersektionalen Rahmen zusammenzudenken. Die Akteur*innen sind dabei nicht notwendigerweise von diesen Diskriminierungsformen selbst betroffen, sondern positionieren sich als Allies.

Um nicht falsch verstanden zu werden, meine These ist nicht, dass ältere Generationen queerer Christ*innen in Gottesdienstgemeinschaften gleichgültig gegenüber Themen wie queerer Diversität oder Intersektionalität sind, ganz im Gegenteil, ich habe (mit wenigen Ausnahmen) in den Gesprächen und Interviews häufig Interesse und Offenheit hierfür erlebt. Der Punkt, auf den es mir ankommt, ist, dass diese Themen in Jugend- und Studierendengottesdiensten häufiger auf inhaltlicher Ebene explizit adressiert werden als es in langjährig bestehenden QG-Formaten der Fall ist.

28 Der §175 des deutschen Strafgesetzbuches kriminalisierte Homosexualität und legitimierte die Verfolgung von schwulen und bisexuellen Männern. Er wurde erst 1994 endgültig und ersatzlos abgeschafft: Vgl. <https://www.lsvd.de/de/ct/1022-Paragraph-175-StGB-Verbot-von-Homosexualitaet-in-Deutschland> (abgerufen am: 10.05.2024).

3.4 Queer-Gottesdienst als Gottesdienst in queerer Liturgie

Wie auch inhaltlich spielt das Thema Queerness in der liturgischen Gestaltung in QG von Gottesdienstgemeinschaften häufig keine zentrale Rolle und oft sind viele dieser QG eher traditionell gestaltet. Dies ist vor dem Hintergrund nachvollziehbar, dass es den Beteiligten meist nicht darum ging, grundlegend neue Formen von Gottesdiensten zu entwickeln, sondern diejenigen liturgischen Traditionen, mit denen sie vertraut sind und die sie wertschätzen, in einem diskriminierungsfreien und queer-freundlichen Safe-Space erleben zu wollen. Diese Orientierung an traditionellen protestantischen wie katholischen Liturgien hat im Wesentlichen zwei Funktionen. Erstens sind experimentelle Gottesdienstformen immer mit einem erhöhten Planungsaufwand verbunden, sodass die Orientierung an etablierten liturgischen Formen gerade für regelmäßig stattfindende Gottesdienste Nachhaltigkeit, Planbarkeit und Routine ermöglicht. Zweitens legitimiert die traditionelle Form ebenso die queere Lebenswirklichkeit, indem sie sie in einem Rahmen eines vertrauten liturgischen Ritus kontextualisiert:

»Also es nicht unterschätzen. Die Dinge werden dann immer auch gewissermaßen geheiligt dadurch, dass sie im Gottesdienst stattfinden.«

Dies bedeutet nicht, dass es in queer-christlichen Gemeinschaften keine kritische Reflexion von Liturgie gibt und in einigen Fällen kreativ mit Liturgie umgegangen wird (die partizipativen Gestaltungsrahmen von QG lassen hier viel zu). Wesentlich ist hierbei, dass liturgische Traditionen dahingehend ambivalent sind, dass sie einerseits ein Gefühl der Vertrautheit und Verbundenheit schaffen, andererseits aber auch cis- und heteronormative Ausschlussmechanismen (beispielsweise durch diskriminierende Sprache in Gebeten) reproduzieren können. Vor diesem Hintergrund werden im Kontext von insbesondere etablierten QG Queerinklusivität und traditionell liturgische Formen miteinander verbunden, wobei gerade diese Verbindung, wie nachfolgender Bericht einer Erfahrung mit einem QG illustriert, ihre Attraktivität ausmachen kann:

»Und ich war da selber sogar eher skeptisch. Dachte mir, ob es denn sehr kirchenkritisch ist, wie ich es eigentlich selber gar nicht sein möchte. Also ob das eher so so etwas Dekonstruktivistisches ist. [Der Besuch eines konkreten QG wird beschrieben]. Ich war so begeistert von den vielen Teilnehmenden und von der tollen Stimmung und auch von der von der positiven Botschaft, die in dem Gottesdienst drin war. Das war ein durch und durch katholischer Gottesdienst mit einer queer-freundlichen Botschaft.«

Ein diesbezügliches Kontrastprogramm bieten hingegen viele Eventgottesdienste von Studierenden und Jugendgruppen sowie einige andere neuere QG, welche

hinsichtlich ihrer liturgischen Gestaltung deutlich experimentierfreudiger sind als diejenigen der etablierten QG in Gottesdienstgemeinschaften. Dies zeigt sich beispielsweise in Form von Stationsarbeit, Inszenierungen, Poetry-Slams, Pop-Musik und selbstgeschriebenen Songs. Hierbei muss jedoch kritisch die Frage gestellt werden, inwiefern es wirklich der queere Kontext ist, welcher einen Bruch mit liturgischen Traditionen bewirkt und wie weit insbesondere Jugend- und Studierenden-gottesdienste nicht generell liturgisch experimentierfreudiger sind. Nichtsdestotrotz ist der Bruch mit liturgischen Traditionen durch den queeren Kontext motiviert, was sich beispielsweise in genderneutralen Gottesbezeichnungen in Gebetstexten und Liedern widerspiegelt. Auch der häufige Verzicht auf eine traditionell monologische Predigt zugunsten dialogischer Predigtgespräche oder Phasen, in denen die Gottesdienstteilnehmer*innen ins Gespräch kommen können, sind durch die queere Thematik motiviert, in dem Sinne, dass es darum geht, einzelnen Stimmen und individuellen Perspektiven auf das Christ*innen-Sein und damit verbundenen Gottesbildern Raum zur Entfaltung und Sichtbarkeit zu geben. Eine klassische Predigt, in der einer einzelnen exegetischen Autorität der Großteil der Redezeit zukommt, wird diesem Anspruch nicht unbedingt gerecht.²⁹

Gleichzeitig muss gesagt werden, dass unkonventionellere Gottesdienstformen und insbesondere genderneutrale Gottesbezeichnungen in Gebeten QG potenziell weniger anschlussfähig machen, nicht nur für Allies, sondern wie nachfolgender Interview-Ausschnitt zeigt, auch für queere Christ*innen selbst:

»Seit einiger Zeit lasse ich das [das Thema genderneutraler Gottesbezeichnungen und Gebetsformen] an mich heran. Und das verunsichert mich sehr. Denn wenn wir nicht mehr vom Vater, Sohn und Heiligem Geist sprechen wollen, sage ich jetzt mal, was finden wir denn dann für andere Begriffe? Und ähm was hat das für Konsequenzen für unser Beten und für unsere Verkündigung? Also da tut sich für mich ein Krater auf, der mich eher verunsichert.«

Vor diesem Hintergrund ist festzuhalten, dass die Vielfalt queer-christlicher Gottesdienste nicht zuletzt auch aus der Heterogenität derjenigen erwächst, die sie organisieren, und derjenigen, welche sie beabsichtigen anzusprechen.

4 Fazit und Ausblick

Die obige Analyse konnte wesentliche Entwicklungstendenzen des Formats QG nur grundlegend umreißen und musste die damit verbundene Komplexität im begrenzten Rahmen dieses Beitrags in vielerlei Hinsicht vereinfachen. Bezüglich dieser hier

29 Diesbezüglich muss gesagt werden, dass es auch sehr predigt-lastige QG gab, welche eine inhaltlich tiefgehende queer-theologische Bibelexegese geboten haben.

außen vor gelassenen jedoch durchaus relevanten Themen (bspw. die Konfessionalität der Gottesdienste, die Nutzung von Social Media oder eine theoretische Fundierung des Konzepts der Generationalität) sei an dieser Stelle auf die sich noch im Entstehungsprozess befindende Dissertation verwiesen.

Wenngleich an dieser Stelle vieles vorerst in Aussicht gestellt werden muss, hoffe ich, anhand meiner Analyse eine grundlegende Übersicht queer-gottesdienstlicher Vielfalt veranschaulicht zu haben und dass ich demonstrieren konnte, dass Queer-Gottesdienste als multifunktionales Format auf unterschiedliche Bedürfnisse reagieren. Ziel dieses Aufsatzes war es, diesbezüglich ein grundlegendes Verständnis zu vermitteln. Darüber hinaus sollte auf Verschiebungen der QG organisierenden Akteur*innenkonstellationen hinsichtlich Generationsunterschieden und ihre institutionelle Einbindung hingewiesen werden. Welche queer-theologischen sowie liturgisch praktischen Erkenntnisse sich aus diesen Analyseergebnissen ziehen lassen, gilt es andernorts zu diskutieren. Eine sozialwissenschaftlich fundierte Analyse kann hierbei jedoch eine wichtige Verstehensgrundlage bieten.

3 Perspektive: Pastoraltheologie

Queer-Empathie als pastorale Kompetenz – Perspektiven für die Aus- und Fortbildung pastoraler Berufe

Peter Bubmann

Während meines Studiums der Theologie in Heidelberg besuchte ich in der zweiten Hälfte der 1980er Jahre ein Seminar über ›Homosexualität‹. Der Seminarsaal platzte aus allen Nähten. Es herrschte allerdings eine sonderbar gedrückte Stimmung. Manche vermuteten, der badische Oberkirchenrat habe Spione im Seminar platziert. Niemand outete sich öffentlich. Die Referate und Diskussionen waren sachlich und hilfreich, die Seminarleitung (ein Sozialethiker und ein Alttestamentler) um Objektivierung bemüht. Aber mit persönlicher Betroffenheit konnte oder wollte man wohl noch nicht umgehen. Immerhin: In meinem eigenen Studium gab es also einmal die Chance, in einem formellen Bildungsprozess des Theologiestudiums Queer-Awareness zu erwerben, wenn auch auf sehr abstrakt-kognitivem Niveau im Medium bibelhermeneutischer und fundamentalethischer Reflexionen. Das führte immerhin dazu, dass ich das Thema ›Homosexualität‹ in der Ethik-Prüfung des 1. Examens wählte, den prüfenden Ethiker (Prof. Eberhard Amelung von der Bundeswehrhochschule) zwar begeistern konnte, den beisitzenden Neutestamentler allerdings zu Zwischenrufen provozierte, weil ich es gewagt hatte, Paulus gedankliche Inkonsistenz und unreflektierte Anleihen beim naturrechtlichen Zeitgeist seiner Zeit bei diesem Thema vorzuwerfen.¹

Seither sind fast vierzig Jahre vergangen. Kaum eine Netflix-Serie kommt mehr ohne queere Charaktere aus. In den meisten evangelischen Landeskirchen ist die ›Trauung für alle‹ eingeführt. Man sollte meinen, das Thema Queerbewusstsein sei inzwischen fest in pastoralen Aus- und Fortbildungen verankert. Ich selbst habe seit 1999 in unregelmäßigen Abständen praktisch-theologische und ethische Seminare zu Lebensformen und Sexualität in meiner Hochschullehre durchgeführt und dabei selbstverständlich LGBTIQ+-Themen einfließen lassen. Die Diskussionen um das Zusammenleben von gleichgeschlechtlichen Paaren und der kirchlichen Trauung

1 Meine Examenshausarbeit, die sich ebenfalls kritisch mit dem römisch-katholischen Naturrecht auseinandersetzte, wurde anschließend publiziert: Bubmann, Peter: »Naturrecht und christliche Ethik«, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 37 (1993), S. 267–280.

für sie in den 2010er Jahren in unserer Landeskirche (der ELKB) waren zudem Anlass von Sonderveranstaltungen im akademischen Betrieb in Erlangen.² An unserer Universität (FAU Erlangen-Nürnberg) konnten wir Ringvorlesungen zur Thematik durchführen und gründeten ein Interdisziplinäres Forschungszentrum für Gender, Differenz und Diversität (IZGDD).³ Doch scheint aufs Ganze gesehen die Pop-Kultur der kirchlichen, teils auch der akademischen Wirklichkeit weit vorauszuweichen. Deshalb ist hier nochmals systematischer nach bestehenden Hinweisen, Vorgaben und Ideen zur queersensiblen Ausbildung im Bereich kirchlich-theologischer Ausbildungen zu fragen.⁴

1 Konzeptionelle und normative Vorgaben für die theologische Ausbildung und das kirchliche Leben

Sieht man sich die normativen Vorgaben der zuständigen EKD-Gremien zum Theologiestudium durch, ist eine nahezu absolute Fehlanzeige im Blick auf die Förderung von Queer-Bewusstsein zu konstatieren.⁵ Immerhin hatte der Beschluss des Erweiterten Fakultätentags 2011 (Erfurt) zu den Inhalten des Theologiestudiums

-
- 2 Vgl. die Begleitpublikationen: Bubmann, Peter/Jühne, Silvia/Mauer, Anne-Lore (Hg.): Trauung, Segnung, Hochzeitsfeier? Dokumentation zum Studententag zur liturgischen Begleitung von Lebenspartnerschaften in der ELKB, Erlangen: Selbstverlag Professur für Praktische Theologie FAU 2017 (https://www.peter-bubmann.de/wp-content/uploads/2017/03/Trauung-Segnung-Hochzeitsfeier_final.pdf; abgerufen am: 10.05.2024); Bubmann, Peter: »Segnung für alle«. Klärungsversuche in einer nicht enden wollenden Diskussion«, in: Deutsches Pfarrerbblatt 119 (2019), S. 200–204.
 - 3 Interdisziplinäres Zentrum – Gender Differenz Diversität: <https://www.izgdd.fau.de/> (abgerufen am: 10.05.2024). In diesem Kontext entstand der Beitrag: Bubmann, Peter: »Binäre Schöpfungsordnung oder versöhnte Vielfalt? Theologische Perspektiven auf geschlechtliche Identität und sexuelle Orientierung«, in: Doris Feldmann/Annette Keilhauer/Renate Liebold (Hg.), Zuordnungen in Bewegung. Geschlecht und sexuelle Orientierung quer durch die Disziplinen (= FAU Studien Gender Differenz Diversität 1), Erlangen: FAU University Press 2020 (DOI: 10.25593/978-3-96147-302-1; abgerufen am: 10.05.2024), S. 63–81.
 - 4 Meine Recherche konzentriert sich auf die universitäre theologische Ausbildung (Pfarramt wie Lehramt) und nimmt die möglicherweise weiter vorangeschrittenen Curricula und Lehrpläne der kirchlichen Hochschulen in der religions- wie sozialpädagogischen und pflegeethischen Ausbildung nur am Rande und selektiv wahr.
 - 5 Vgl. einschlägige Publikationen wie: Kirchenamt der EKD (Hg.): Perspektiven für diakonisch-gemeindepädagogische Ausbildungen- und Berufsprofile. Tätigkeiten – Kompetenzmodell – Studium, (= EKD-Texte 118), Hannover 2014; Beintker, Michael/Wöller, Michael (Hg.): Theologische Ausbildung in der EKD. Dokumente und Texte aus der Arbeit der Gemischten Kommission für die Reform des Theologiestudiums/Fachkommission I (Pfarramt, Diplom und Magister Theologiae), 2005–2013, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014.

festgehalten: »In allen theologischen Fächern sind als besondere Themenschwerpunkte zu berücksichtigen: – Christentum und Judentum – Genderforschung – Ökumene.«⁶ Was an manchen Studienorten (wie Neuendettelsau) durch die Institutionalisierung von Gender-Forschung realisiert war und ist, findet an anderen Standorten hingegen so gut wie gar nicht statt. Ob unter den Oberbegriff von ›Gender‹ allerdings überhaupt Themen von LGBTIQ+ zu verhandeln wären, blieb und bleibt dabei weithin ebenfalls unklar. Hier herrscht meist die Zufälligkeit der Lehrsituation und der damit betrauten Personen: von gefühlter und tatsächlich übernommener Zuständigkeit bis zur bewussten Missachtung dieser inhaltlichen Vorgaben. Das mag auch am permanenten Wechsel der Leitkategorien liegen. Kaum war die feministische Theologie und Frauenforschung einigermaßen im theologischen Betrieb angekommen, wurde in den akademischen wie kirchlichen Diskursen auf ›Gender‹, dann auf ›Heterogenität‹⁷, ›Inklusion‹⁸ und aktuell vor allem auf ›Diversity‹ und teils auf ›Intersektionalität‹/›Intersectional mainstreaming‹ und ›Queer Studies‹⁹ umgestellt.¹⁰ Aufschlussreich ist etwa, dass im ›Studienzentrum der EKD für Genderfragen‹ das Thema »Diverse Identität« (und damit konkret das Phänomen der Intergeschlechtlichkeit) erst 2018/2020 dort ankam und andere Fragestellungen aus dem LGBTIQ+-Feld bislang dort kaum Berücksichtigung

-
- 6 Übersicht über die Gegenstände des Studiums der Evangelischen Theologie, hier: Punkt 2.5, Evangelisch-theologischer Fakultätentag. Plenarversammlung 2011 (<https://www.evtheol.fakultaetentag.de/PDF/Erfurt%202020-%20Gegen%C3%A4nde%20des%20Theologiestudiums.pdf>; abgerufen am: 10.05.2024).
 - 7 Exemplarisch für die Religionspädagogik: Grümme, Bernhard: Heterogenität in der Religionspädagogik. Grundlagen und konkrete Bausteine, Freiburg/Basel/Wien: De Gruyter 2017.
 - 8 Exemplarisch für die Theologie: Nord, Ilona (Hg.): Inklusion im Studium Evangelische Theologie. Grundlagen und Perspektiven mit einem Schwerpunkt im Bereich von Sinnesbehinderungen, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015.
 - 9 Exemplarisch: Degele, Nina: Gender/Queer Studies. Eine Einführung, Paderborn: UTB 2008.
 - 10 In der Erziehungswissenschaft werden diese terminologischen Shifts aufmerksam registriert, vgl. exemplarisch: Wagenbach, Katharina: Heterogenität – Intersektionalität – Diversity in der Erziehungswissenschaft, 2., überarbeitete Auflage (2014), Opladen/Toronto: UTB 2017; Kleinau, Elke/Rendtorff, Barbara (Hg.): Differenz, Diversität und Heterogenität in erziehungswissenschaftlichen Diskursen, Opladen/Berlin/Toronto: Verlag Barbara Budrich 2013. Im deutschsprachigen religionspädagogischen Diskurs werden unter der Leitkategorie ›Gender‹ auch Vielfalts-/Diversitätsaspekte integriert, vgl. Pithan, Annabelle et al. (Hg.): Gender. Religion. Bildung. Beiträge zu einer Religionspädagogik der Vielfalt, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2009; Quabrink, Andrea/Pithan, Annabelle/Wischer, Ariele (Hg.): Geschlechter bilden. Perspektiven für einen genderbewussten Religionsunterricht, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2011, hier vor allem der Beitrag von Sielert, Uwe/Tuider, Elisabeth: »Diversity statt Gender? Die Bedeutung von Gender im erziehungswissenschaftlichen Vielfaltsdiskurs«, in: Quabrink/Pithan/Wischer, Geschlechter bilden (2011), S. 20–38.

finden.¹¹ Das gilt ähnlich für manche landeskirchlichen Gleichstellungsbüros, die bislang die queeren Themen (etwa im ›Büro für Chancengerechtigkeit‹ der ELKB) bis 2024 überhaupt noch nicht bearbeitet haben. Das steht in deutlichem Kontrast zu universitären Institutionen, wo etwa im ›Büro für Gender & Diversity‹ meiner eigenen Universität (der FAU Erlangen-Nürnberg) der Dimension sexueller Orientierung und geschlechtlicher Identität bei den »Kerndimensionen von Diversität« ausdrücklich (und auch personell unterfüttert) seit Jahren an prominenter Stelle Raum gegeben wird, und wo mittels eines Schaubilds auf der Homepage auch die Schwerpunkte der Diversity-Arbeit eigens benannt werden.¹² In der Vikariatsausbildung der Evangelischen Kirche im Rheinland findet sich immerhin ein Hinweis auf »Anforderungen in Feministischer Theologie, Theologische Frauenforschung und Genderstudies«¹³, während alle anderen Leitbegriffe wie ›Inklusion‹ oder ›Diversität‹ (oder eben ›Queerness‹) fehlen.¹⁴

Eine Arbeitshilfe aus dem Jahr 2013 zum inklusiven gemeindlichen Handeln der Evangelischen Kirche im Rheinland stellt am Rande auch Fragen zum Umgang mit gleichgeschlechtlichen Beziehungen:¹⁵ »Wird gleichgeschlechtliche Sexualität in der Gemeinde als Teil der menschlichen Vielfalt wertgeschätzt?«¹⁶

Prominenter (und einigermaßen überraschend) tauchen hingegen jüngst Forderungen zur Beachtung von Queerness in der Veröffentlichung der EKD und der Diakonie zu »Inklusion gestalten – Aktionspläne entwickeln« vom September 2022 auf.¹⁷ Dieses Dokument setzt zwar bei einem Inklusionsbegriff an, der sich vor allem der (in Deutschland 2009 verbindlich ratifizierten) UN-Behindertenrechtskon-

11 Vgl. Koll, Julia/Nierop, Jantine/Schreiber, Gerhard: Diverse Identität. Interdisziplinäre Annäherungen an das Phänomen Intersexualität (= Schriften zu Genderfragen in Kirche und Theologie 4), Hannover: creo-media 2018 (<https://www.gender-ekd.de/download/Diverse-Identitaet.pdf>; abgerufen am: 10.05.2024).

12 Vgl. hierzu den Beitrag von Isolde Karle im vorliegenden Band, die u.a. von ihrer Arbeit als Prorektorin für Diversity berichtet.

13 EKIR (Hg.): Vikariat und Probendienst. Handreichung zum Vikariat, zur zweiten Theologischen Prüfung und zum Probendienst in der Evangelischen Kirche im Rheinland, März 2021 (<https://www.ekir.de/www/downloads/Handreichung-03-2021.pdf>; abgerufen am: 10.05.2024), S. 37.

14 Bei der, laut Handreichung für Vikariat und Probendienst (s. Anm. 13), zu berücksichtigenden Literatur wird lediglich auf S. 37 verwiesen auf: N. Degele: Gender/Queer Studies (s. Anm. 9).

15 Vgl. Abteilung Bildung im Landeskirchenamt und dem Pädagogisch-Theologischen Institut der EKIR (Hg.): Da kann ja jede(r) kommen – Inklusion und kirchliche Praxis. Eine Orientierungshilfe der Evangelischen Kirche im Rheinland, Bonn: Pädagogisches Theologisches Institut 2013 (<https://pti.ekir.de/wp-content/uploads/2022/06/Da-kann-ja-jeder-kommen.pdf>; abgerufen am: 10.05.2024).

16 Abteilung Bildung im Landeskirchenamt und dem Pädagogisch-Theologischen Institut der EKIR (Hg.): Da kann ja jede(r) kommen (s. Anm. 15), S. 21.

17 Vgl. Kirchenamt der EKD (Hg.): Inklusion gestalten – Aktionspläne entwickeln. Ein Orientierungsrahmen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Diakonie Deutschland (=

vention verpflichtet fühlt und also auf Menschen mit Handicaps fokussiert. Ausgehend von verschiedenen Dimensionen der Diversität (s. die folgende Abb.) werden dann jedoch mit Rekurs auf menschenrechtliche Begründungen andere Varianten der Gefährdung von »Teilhabe und Teilgabe [...] oder von diskriminierender Ausgrenzung«¹⁸ in den Blick genommen und Menschen, die unter »gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit«¹⁹ leiden, ebenfalls in den Inklusions-Begriff einbezogen. Es bleibt allerdings eine durchgehende begriffliche wie konzeptionelle Spannung in diesem Dokument, weil trotz dieser Weitung des Inklusionsbegriffs die Konkretionen oftmals zunächst auf das Feld von »Behinderung« konzentriert werden.

Abb.1: Dimensionen von Diversität (aus: Kirchenamt der EKD: *Inklusion gestalten* [s. Anm. 17], S. 17.)



Auch wenn angesichts des registrierbaren Attraktivitätsverlustes des Inklusions-Paradigmas in den politischen wie akademischen Öffentlichkeiten offen bleiben muss, ob der Inklusionsbegriff zukünftig praktisch-theologisch überhaupt

EKD-Texte 141), Hannover: 2022 (https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/ekd-texte_141_inklusion_2022.pdf; abgerufen am: 10.05.2024).

18 Kirchenamt der EKD: *Inklusion gestalten* (s. Anm. 17), S. 17.

19 Kirchenamt der EKD: *Inklusion gestalten* (s. Anm. 17), S. 18.

als Leitbegriff trägt,²⁰ sei hier positiv hervorgehoben, dass in den abgedruckten und kommentierten Prüflisten für die Erstellung, Durchführung und Fortschreibung von Aktionsplänen zur Inklusion in den Organisationen von Evangelischer Kirche und Diakonie erstmals auch konsequent queere Perspektiven berücksichtigt werden. So heißt es im Abschnitt 4.2.5: »Frauen, Männer und Gender«:

»Die Gleichstellung von Frauen und Männern ist noch immer nicht erreicht, und lesbische, schwule, bisexuelle, Trans*- und Inter*-Menschen (LSBTIQ) sind von Diskriminierung im Alltag und im Arbeitsleben betroffen [...]. Dies trifft auch in Kirche und Diakonie zu. Binäre Normativität (männlich/weiblich) und ein tradiertes Familienbild sorgen für (unbewusste) Benachteiligungen und Ausgrenzungen.«²¹

In den »Prüf- und Checklisten« zur Bildungsdimension kirchlichen Handelns sind ausdrücklich die Hochschulen und Ausbildungsinstitute aufgenommen, die hier zu ihrem bereits existierenden Inklusionshandeln Stellung nehmen sollen.²² Als Prüf- fragen tauchen auf:

»Die Organisation [X] überprüft, wo Bildungsarbeit Menschen behindert oder diskriminiert, indem gesellschaftliche oder biblische Muster von Behinderung, Krankheit, Heilung, Tun-Ergehen-Zusammenhang und Normalitätsvorstellungen unreflektiert übernommen werden und bezieht dabei Expert*innen in eigener Sache und deren Perspektiven (Disability-, Queer-, Feminist-, Gay-, Migration-Studies usw.) ein.«²³

»Wo und wie wird das Thema Inklusion (im Hinblick auf Disability und Diversity) in der Aus-, Fort- und Weiterbildung der Hauptamtlichen (z.B. Lehrkräfte, Erzieher*innen, Sozial-/Gemeinde-Pädagog*innen, Dozent*innen, Pfarrer*innen) behandelt? Werden im Rahmen des Studiums der Theologie, religionspädagogischer, sozial- und diakoniewissenschaftlicher Studiengänge sowie kirchlich-

20 Versuche, ihn zum Leitbegriff in der Praktischen Theologie zu erheben, wie bei Thomas Schlag und Ilona Nord, haben sich bislang nicht durchsetzen können. Schlag will im Anschluss an Wolfhard Schweiker einem weit verstandenen Inklusionsbegriff folgen, der »»Inklusion als ein integrales Querschnittsthema in der Praktischen Theologie und der kirchlichen Praxis«« versteht (Schlag, Thomas: »Inklusionskompetenzen im Pfarramt. Grundlagen, Kritik und Herausforderungen für das Studium der Evangelischen Theologie«, in: Ilona Nord (Hg.), *Inklusion im Studium Evangelische Theologie* (s. Anm. 8), S. 369–387, hier S. 369, zitiert wird: Schweiker, Wolfhard: »Inklusion. Aktuelle Herausforderung für Theologie und Kirche«, in: *Deutsches Pfarrblatt* 6 (2011), S. 296–300, hier S. 299.

21 Kirchenamt der EKD: *Inklusion gestalten* (s. Anm. 17), S. 109.

22 Vgl. Kirchenamt der EKD: *Inklusion gestalten* (s. Anm. 17), S. 71.

23 Kirchenamt der EKD: *Inklusion gestalten* (s. Anm. 17), S. 70.

diakonischer Berufsausbildungen die Perspektiven von Menschen mit Ausgrenzungsrisiken und der Disability-, Queer-, Feminist-, Gay-, Migration-Studies usw. in Forschung und Lehre einbezogen?»²⁴

Diese kritischen Rückfragen könnten durchaus auch für die Überprüfung der Konzeptionen theologischer und diakonischer Hochschullehre und Ausbildung herangezogen werden, um den eigenen Stand an Queer-Awareness zu überprüfen und strukturelle Konsequenzen zu ziehen.

2 Kriterien aus Praxis-Reflexion und Theorie-Diskurs für die Förderung von Queer-Empathie im Studium

Wie gelingen das Empowerment in Sachen Queer-Empathie und Prozesse sexueller Bildung im Studium kirchlicher Berufe? Es sind drei Diskursfelder, aus denen insbesondere Anregungen dafür zu gewinnen sind:

- I. Einerseits ist auf konzeptionelles Wissen und Erfahrungen von Verantwortlichen aus der Praxis zu hören, die im Bereich von Queer-Awareness und Projekten sexueller Bildung arbeiten.
- II. Zweitens sind erziehungswissenschaftliche, religionspädagogische und praktisch-theologische Einsichten aus den jüngeren Diskursen zu Heterogenität/Diversität/Inklusion aufzugreifen.
- III. Schließlich sind hochschuldidaktische Studien im engeren Sinn zu konsultieren, die nach den Bedingungen, Chancen und Gefahren von Bildungsprozessen auf diesem Feld fragen. Diese sind mit Überlegungen zur ethischen Bildung zu korrelieren.

Für alle drei Varianten seien hier exemplarisch Positionen und Anregungen einge spielt:

2.1 Erfahrungen aus queerer Projektarbeit

Markus Hoppe arbeitet seit Jahren in Hamburg für die Beratungsstelle ›Queere Vernetzung‹ (Fachstelle Akzeptanzarbeit für geschlechtliche und sexuelle Vielfalt) und in anderen Projekten und hat seine Erfahrungen der Arbeit mit Ehrenamtlichen und mit pädagogischen Fachkräften zur Sensibilisierung für geschlechtliche

24 Kirchenamt der EKD: Inklusion gestalten (s. Anm. 17), S. 74.

und sexuelle Vielfalt verschriftlicht.²⁵ Ziel seiner Arbeit »ist der Aufbau einer vielfaltssensiblen Haltung, die sich aus Wissen, Awareness und Handlungskompetenz zum Thema zusammensetzt.«²⁶ Hoppe differenziert im Begriff der »Haltung« zwischen Grundeinstellungen (diese werden wiederum differenziert in erfahrungsbezogene, bzw. affektive Einstellungen und kognitiven Überzeugungen) und Handlungen. Wichtig ist ihm die kognitive Arbeit an Stereotypen und Vorurteilen und damit auch das Einüben von Perspektivwechseln, um In- und Out-Gruppen aufzubrechen. Notwendig sei dafür eine wache Wahrnehmung, bzw. bewusste Aufmerksamkeit (»awareness«), die er als Basis aller Einstellungen qualifiziert.²⁷

Zwar ließe sich eine »vielfaltssensible Haltung«²⁸ nicht durch einige rasch vermittelte Regeln und Tipps herstellen. Dennoch seien einige Grundregeln zum Erwerb solcher Haltungen benennbar (die mir unmittelbar auch übertragbar auf den Bereich der Hochschullehre erscheinen). Dabei steht allem voran:

»Respekt und Anerkennung: Selbst ohne vertieftes Wissen rund um das Thema geschlechtliche und sexuelle Vielfalt ist LGBTIQ+ Personen bspw. nach einem Coming-out mit einem respektvollen und anerkennenden Umgang ihnen gegenüber viel geholfen. Das beinhaltet insbesondere, das Gegenüber mit dem ernst zu nehmen, was über die jeweilige Sexuelle [sic!] Orientierung oder Geschlechtsidentität kommuniziert wurde.«²⁹

Ein Fremdouting hingegen sei kontraproduktiv. Wichtig sei es, eine eigene Haltung zu entwickeln und Vorbild zu sein: »Pädagogische Fachkräfte stecken mit ihrem eigenen Verhalten die Rahmenbedingungen für (vermeintlich) angemessenes Verhalten gegenüber dem Thema LGBTIQ+ ab.«³⁰ Manchmal sei es hilfreich, beiläufig oder durch kleine inklusive Symbole Hinweise auf die eigene Offenheit und Positionierung zu geben.

25 Vgl. Hoppe, Markus: »Sensibilität für geschlechtliche und sexuelle Vielfalt in der Arbeit mit jungen Menschen – ein Querschnittsthema«, in: engagement 40.2 (2022), S. 174–186.

26 M. Hoppe: Sensibilität (s. Anm. 25), S. 174.

27 Vgl. hierzu auch die Grafik zu den »Einflussnahme-Möglichkeiten auf die Haltung«, in: M. Hoppe, Sensibilität (s. Anm. 25), S. 24.

28 M. Hoppe: Sensibilität (s. Anm. 25), S. 177. Hoppe zitiert seine Veröffentlichung: Hoppe, Markus: Sensibilität für geschlechtliche und sexuelle Vielfalt. Ein Basismodul zur Qualifizierung pädagogischer Fachkräfte in der Arbeit mit jungen Menschen aufgrund einer Bedarfsanalyse in Hamburg, Masterarbeit, veröffentlicht am 19.11.2020 (https://reposit.haw-hamburg.de/bitstream/20.500.12738/9961/1/2020Hoppe_Markus_BA.pdf; abgerufen am: 10.05.2024).

29 M. Hoppe: Sensibilität (s. Anm. 25), S. 183.

30 M. Hoppe: Sensibilität (s. Anm. 25), S. 184.

Zum Erlernen einer queersensiblen Haltung existieren vielfältige Praxishilfen und Unterrichtsentwürfe³¹ sowie konzeptionelle Publikationen,³² die auch in der theologisch-pädagogischen Hochschullehre herangezogen werden können.

2.2 Anregungen einer Pädagogik der Vielfalt/Diversity-Pädagogik

Im Studium der Theologie geht es wie in allen professionsbezogenen Studiengängen nicht allein um den Erwerb berufsspezifischen Wissens und entsprechender Kompetenzen, sondern um einen umfassenden Bildungsprozess der Persönlichkeit und ihrer Lebenskunst.

»Als Bildungsinstanzen sind Schule und Hochschule herausgefordert, nicht nur Wissen über Lebensrealitäten, Selbstverständnisse und Erklärungsansätze zu vermitteln. Eine bildende Auseinandersetzung damit zu initiieren bedeutet vielmehr auch, mit an der Fähigkeit zu arbeiten, das ›Leben gestalten und über Formen gestalteten Lebens nachdenken‹ zu können.«³³

Weil sich gerade in der Phase des Studiums Präferenzen sexueller Orientierung und geschlechtlicher Identität verfestigen oder auch verflüssigen, gehören Prozesse sexueller Bildung mit zur Hochschulbildung. Im Pfarramtsstudium wie in allen Lehramtsstudiengängen ist es zudem notwendig, sich ein Wissen um Prozesse der geschlechtlichen Identitätsbildung als Basis für den späteren Umgang mit Schüler*innen wie Kindern und Jugendlichen in der kirchlichen Bildungs- und Gemeindegarbeit anzueignen. Dabei sollte die Selbstreflexivität so geschult sein, dass schlichte

31 Hervorgehoben seien die Angebote der Bundeszentrale für politische Bildung, z.B.: Gesellschaft der Vielfalt: <https://www.bpb.de/lernen/digitale-bildung/werkstatt/260012/gesellschaft-der-vielfalt/> (abgerufen am: 10.05.2024); Flügel, Eva: Diversität in der Ausbildung von Lehrenden vom 22.05.2018: <https://www.bpb.de/lernen/digitale-bildung/werkstatt/269503/diversitaet-in-der-ausbildung-von-lehrenden/> (abgerufen am: 10.05.2024). Und: Sozialpädagogisches Fortbildungsinstitut Berlin-Brandenburg und Queerformat Fachstelle Queere Bildung (Hg.): Queer-inklusives pädagogisches Handeln. Eine Praxishilfe für Jugendeinrichtungen, o.O. 2019: <https://queerformat.de/queer-inklusives-paedagogisches-handeln-mai-2019-januar-2021/> (abgerufen am: 10.05.2024).

32 Vgl. Breckenfelder, Michaela (Hg.): Homosexualität und Schule. Handlungsfelder – Zugänge – Perspektiven, Opladen: Verlag Barbara Budrich 2015; Van Dijk, Lutz/Van Driel, Barry (Hg.): Sexuelle Vielfalt lernen. Schulen ohne Homophobie, Berlin: Querverlag 2008; Huch, Sarah/Lücke, Martin (Hg.): Sexuelle Vielfalt im Handlungsfeld Schule. Konzepte aus Erziehungswissenschaft und Fachdidaktik, Bielefeld: transcript 2015.

33 Hartmann, Jutta: »Geschlechtliche und sexuelle Vielfalt im Kontext von Schule und Hochschule«, in: S. Huch/M. Lücke (Hg.), Sexuelle Vielfalt (s. Anm. 32), S. 27–47, hier S. 37. Hartmann zitiert: Breckenfelder, Michaela: »Let's talk about gender... – Was, das auch noch im Religionsunterricht?« in: Dies. (Hg.), Homosexualität und Schule (s. Anm. 32), S. 93–111, hier S. 106.

Reproduktionen gesellschaftlicher Heteronormativität und vorgeblicher Naturalität von sexuellen Orientierungen vermieden werden können.

»Ohne eine theoriefundierte heteronormativitätskritische Konzeptualisierung läuft der Topos ›geschlechtliche und sexuelle Vielfalt‹ in der Pädagogik Gefahr, viele Implikationen der vorherrschenden Ordnung heterosexueller Zweigeschlechtlichkeit in neuem Kleid zu reproduzieren. Eine Verbindung aus kognitiven, handlungsorientierten und ästhetischen Zugängen mag das Vorhaben unterstützen, antidiskriminierende und bildend-ermöglichende Zielperspektiven zu einem umfassenden Bildungsansatz zusammen zu führen.«³⁴

Es spricht daher viel dafür, explizit Bezüge zur Diversity-Pädagogik mit in theologische und religionspädagogische wie sozialpädagogische Lehrveranstaltungen in der Ausbildung zu kirchlichen Berufen aufzunehmen.

»Den pädagogischen Blick auf einzelne Merkmale – wie ›Frauen‹, ›Migranten‹, ›Homosexuelle‹ oder ›Arbeiterklasse‹ – und deren Sonderpädagogiken verlassend, thematisiert Diversity-Pädagogik die wechselseitige Verschränkung von unterschiedlichen Macht- und Differenzverhältnissen und fragt auch nach dem Potenzial, das in der Vielfalt steckt. Auf dem schwierigen Weg hin zur Anerkennung und Wertschätzung gegebener Differenzen werden Unterschiedlichkeiten als Chance begriffen und Diversität willkommen geheißenen. Wenn wir ›Vielfalt wertschätzend von der Vielfalt aus‹ denken, wird es möglich, Freude an der Vielfalt zu finden. Letztendlich steht *Diversity-Education* für ein Bemühen um ein hohes Maß an Respekt und Anerkennung der Würde des Einzelnen.«³⁵

Eine solche Fokussierung auf ›Diversity‹ lässt die einzelnen Sub-Kategorien wie ›Gender‹ oder ›sexuelle Orientierung‹ nicht einfach verschwinden, sondern fügt sie in einen größeren Rahmen ein, ohne die Konflikthaftigkeit dieser Bereiche zu übertünchen. Vielmehr werden machtförmige kulturelle Unterdrückungsphänomene kritisch analysiert und zum Ausgangspunkt entsprechender pädagogischer Maßnahmen gewählt.

Für den Bereich der Religionspädagogik knüpft Thorsten Knauth an Annedore Prengels »Pädagogik der Vielfalt«³⁶ an und will dies konzeptionell für die Religionspädagogik weiterführen:

34 J. Hartmann: Geschlechtliche und sexuelle Vielfalt (s. Anm. 33), S. 43.

35 Sielert, Uwe/Tuider, Elisabeth: »Diversity statt Gender? Die Bedeutung von Gender im erziehungswissenschaftlichen Vielfaltdiskurs«, in: A. Quabrink/A. Pithan/A. Wischer (Hg.), Perspektiven für genderbewussten Religionsunterricht (s. Anm. 10), S. 20–38, hier S. 30.

36 Prengel, Annedore: Pädagogik der Vielfalt – Verschiedenheit und Gleichberechtigung in Interkultureller, Feministischer und Integrativer Pädagogik, Wiesbaden: Springer 2006.

»Unter Religionspädagogik der Vielfalt möchte ich im Sinne einer Arbeitsdefinition folgendes verstehen: ein Konzept religiösen Lernens, das soziale, religiöse, geschlechtsbezogene Gemeinsamkeiten und Differenzen als bedeutsam für Voraussetzungen, Strukturen, Arbeitsformen und Themen von religiösen Bildungsprozessen erachtet.«³⁷

Dies wäre m.E. analog auf die theologisch-pädagogische Hochschullehre zu übertragen.

2.3 Kriterien des Erwerbs von Genderbewusstsein und Queer-Awareness für die Hochschullehre

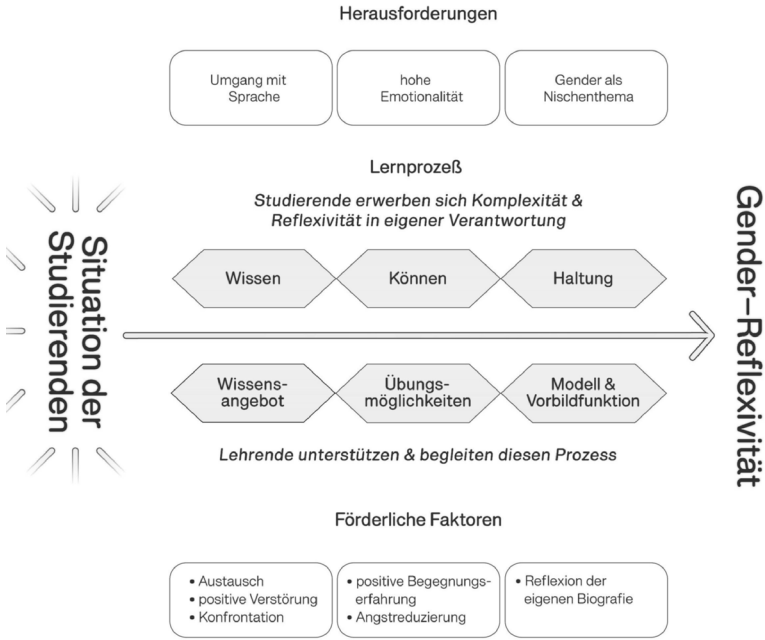
Die langjährige Dozentin für Praxisbegleitung mit dem Schwerpunkt ›Genderaspekt in der Sozialen Arbeit‹ an der Evangelischen Hochschule Nürnberg, Hanna-Luise Moritzen, hat in ihrer an meiner Professur entstandenen Promotionsarbeit die Bedingungen der »Entstehung und Förderung von Gender-Reflexivität« bei ihren Studierenden der Sozialen Arbeit genauer untersucht.³⁸

Solche Gender-Reflexivität liege dann vor, wenn Fachkräfte sich ihrer eigenen Sozialisation und Geschlechtlichkeit bewusst seien, diese versprachlichen können, genderspezifisches Wissen in ihr professionelles Handeln einbeziehen und bei ihren Klient*innen ebenfalls das Gewordensein und die Geschlechtlichkeit wahrzunehmen imstande seien.³⁹ Zudem sollten Fachkräfte über eine »Kritikfähigkeit und eine gewisse Widerständigkeit gegenüber gesellschaftlichen, aber als natürlich erscheinenden Ordnungen entwickeln und Entscheidungen und Urteile in Selbstbestimmung fällen.«⁴⁰

In grafischer Übersicht⁴¹ bringt Moritzen die Herausforderungen und die Mehrdimensionalität des genderorientierten Lernprozesses zur Darstellung:

-
- 37 Knauth, Thorsten: »Inklusive Religionspädagogik. Grundlagen und Perspektiven«, in: I. Nord (Hg.), *Inklusion im Studium Evangelische Theologie* (s. Anm. 8), S. 49–68, hier S. 53.
- 38 Moritzen, Hanna-Luise: *Von der Abwehr zum Austausch – Entstehung und Förderung von Gender-Reflexivität bei angehenden Fachkräften der Sozialen Arbeit. Konsequenzen aus einer Analyse an einer kirchlichen Hochschule, Erlangen: FAU University Press 2022* (<https://doi.org/10.25593/978-3-96147-496-7>; abgerufen am: 10.05.2024).
- 39 Vgl. H.-L. Moritzen: *Von der Abwehr zum Austausch* (s. Anm. 38), S. 102.
- 40 H.-L. Moritzen: *Von der Abwehr zum Austausch* (s. Anm. 38), S. 102.
- 41 Vgl. H.-L. Moritzen: *Von der Abwehr zum Austausch* (s. Anm. 38), S. 272.

Abb. 2: Herausforderungen genderorientierter Lernprozesse, grafische Darstellung von Hanna Moritzen (s. Anm. 38), S. 272.



Zur Entwicklung von Gender-Reflexivität bei Studierenden sei es hilfreich,⁴² einen bewussten Umgang mit gendersensibler Sprache zu pflegen sowie den hohen Emotionsgehalt im Zusammenhang der Thematisierung von Gender-Themen zu würdigen. Diese Themen seien aus dem Nischendasein des Lehrbetriebs herauszuholen. Wichtig seien die Ermöglichung eines intensiven Austausches zwischen Studierenden und auch konfrontative Begegnungen im Sinne positiver Verstärkungen. Ein angstfreier Kommunikationsraum sei unerlässlich und Wege biographischen Lernens im Sinne der Reflexion des eigenen Gewordenseins gehörten notwendig dazu. Da es sich bei der Entwicklung von Gender-Bewusstsein wie Queer-Awareness um eine Variante der Werte-Bildung handelt, sind hierfür

42 Vgl. zum Folgenden H.-L. Moritzen: Von der Abwehr zum Austausch (s. Anm. 38), S. 275.

auch die fundamentalethischen Einsichten zum ethischen Lernen, bzw. zur Werte-Bildung, zu berücksichtigen.⁴³

Ethische Bildung beginnt nicht erst, wenn normative Verhaltensregeln in den Blick kommen und erlernt werden. Sie hat vielmehr zuerst auszugehen von der Erfahrung der eigenen (christlich: von Gott geschenkten) Freiheit und zugesprochenen Identität, die praktisch wird, indem sie sich in Haltungen (Tugenden), Lebensregeln (Pflichten) und Leitvorstellungen gelingenden Lebens (Gütern) gleichermaßen realisiert. Alle diese drei Modi ethischer Bildung sind daher auch in der theologisch-pädagogischen Hochschulbildung einzulösen: Im Blick auf Queer-Awareness muss es darum gehen, aus dezidiert biblisch-theologischen Gründen Güter (Vorstellungen des guten Lebens) wie die integrativ-inklusive, tolerante, diskriminierungsfreie und gerechte Gesellschaft als evangeliumsgemäß auszuweisen und sie als Zielvorstellung kirchlich-beruflichen Handelns zu plausibilisieren. Zugleich sollen auch im Prozess der Hochschulbildung Tugenden wie Wertschätzung, Empathie, Toleranz, Ambiguitätstoleranz sowie das Interesse am ›Fremden‹ entwickelt werden können. Hierfür bedarf es vielfältiger Formen von Begegnungslernen und persönlichkeitsorientiertem Lernen. Aber auch einschlägige normative Regeln, Pflichten und Gesetze sind zum Gegenstand der Hochschullehre zu machen: konkret etwa das deutsche Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz (AGG vom 14. August 2006)⁴⁴, Menschenrechtskataloge oder die »Yogyakarta-Prinzipien: Anwendung der Menschenrechte in Bezug auf sexuelle Orientierung und geschlechtliche Identität«⁴⁵ und ethische Universalisierungsregeln der Menschenwürde wie die ›Goldene Regel‹ (Kategorischer Imperativ) sowie das Gebot der Nächstenliebe.

43 Vgl. zum Folgenden Bubmann, Peter: »Wertvolle Freiheit wahrnehmen. Werteerziehung und ethische Bildung als religions- und gemeindepädagogische Aufgabe«, in: ZEE 46 (2002), S. 181–193.

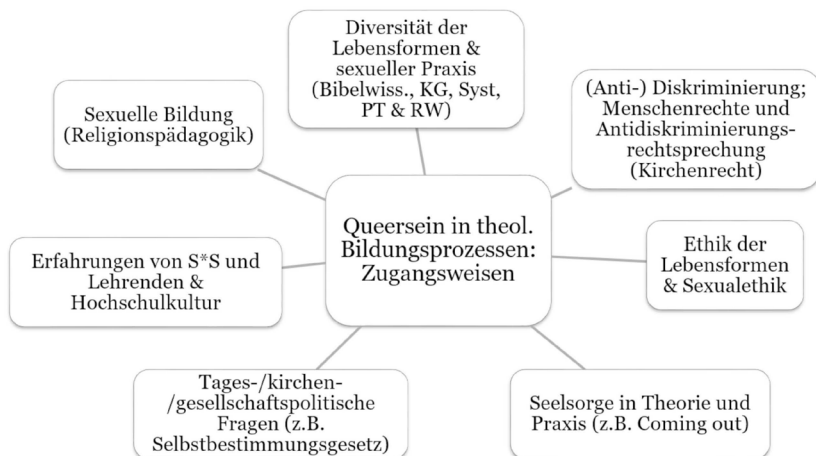
44 Vgl. Antidiskriminierungsstelle des Bundes (Hg.): Allgemeines Gleichbehandlungsgesetz (AGG). Das Gesetz gegen Diskriminierung* (https://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/AGG/agg_gleichbehandlungsgesetz.pdf?__blob=publicationFile; abgerufen am: 10.05.2024).

45 Text und Kommentar: Lesben- und Schwulenverband: Yogyakarta-Prinzipien. Anwendung der Menschenrechte in Bezug auf sexuelle Orientierung und geschlechtliche Identität: <https://www.lsvd.de/de/ct/3359-yogyakarta-prinzipien> (abgerufen am: 10.05.2024); dazu: Leicht, Imke: »Sexuelle Selbstbestimmung als Menschenrecht«, in: M. Breckenfelder (Hg.), Homosexualität und Schule (s. Anm. 32), S. 17–35.

3 Ziele, Inhalte und Formate queersensibler Hochschullehre

Innerhalb der theologischen und religions- sowie sozialpädagogischen Hochschullehre ergeben sich zahlreiche Möglichkeiten (und Notwendigkeiten), auf Fragen rund um Queerness einzugehen:

Abb. 3: Queersein in theologischen Bildungsprozessen: Zugangsweisen (von P. Bubmann)



Sie verbinden sich mit unterschiedlichen Zielen:

Um die Wahrnehmung gegenüber Diversität und Diskriminierungserfahrungen zu stärken, sind sowohl historische als auch gegenwärtige Suchgänge nötig, damit in einer differenzierten Gesellschafts- und Kulturwahrnehmung die Spuren queerer Lebensentwürfe und Existenz nicht übersehen werden. Hierzu sind (kultur-)soziologische Wahrnehmungen unerlässlich, die ihren Ort in religionssoziologischen und religionswissenschaftlichen Lehrveranstaltungen haben können.

Um die historische Differenzierung zu stärken und etwa Kirchengeschichte nicht vorrangig als Sieger-Geschichte der weißen heterosexuellen kirchenleitenden Männer und Theologen zu schreiben, ist es notwendig, auch in der Kirchengeschichte die verschwiegenen Geschichten der Unterdrückten und Marginalisierten aufzusuchen und zu würdigen!⁴⁶ Was diesbezüglich durch die feministische Theo-

46 Was Christian Grethlein im Blick auf behinderte Menschen schreibt, gilt genauso für den Bereich LGBTIQ+: »Tatsächlich dominieren in der Christentums- und Kirchengeschichte nach wie vor starke und dominante Persönlichkeiten. Es ist eine noch vor uns liegende Aufgabe, die Spuren beeinträchtigter Menschen in der Christentumsgeschichte zu sichern und deren Wirkungen zu erforschen.« (Grethlein, Christian: »Zur Bedeutung von Inklusionsprozessen

logie im Blick auf Frauengestalten der Kirchengeschichte bereits geleistet wurde, ist hinsichtlich queerer Spurensuche weiter zu ergänzen.

In der Dogmatik sind queere Perspektiven in viele Topoi einzutragen: Gottesbilder, Christologie und Pneumatologie können von queeren Perspektiven nur gewinnen.⁴⁷ Insbesondere aber muss sich die theologische Anthropologie davon verabschieden, abstrakt und essentialisierend vom Menschen zu reden, statt die reale Diversität und die vielfältigen (auch sexuellen) Charismen konkreter Menschen in den Blick zu nehmen.

Die theologische Ethik hat ausdrücklich nach der Würdigung queerer Lebensformen und queerer Sexualität zu fragen, was etwa in Diskursbeiträgen von Peter Dabrock auch regelmäßig geschieht.⁴⁸

Die Praktische Theologie kann in all ihren Subdisziplinen von queeren Fragestellungen profitieren: Die Ansätze einer queersensiblen Seelsorge sind aufzugreifen.⁴⁹ Aber auch die Liturgik (nicht nur, aber auch mit der Frage nach gleichgeschlechtlichen Trauungen), die Kirchentheorie, Diakonik und Religionspädagogik sind alle gefordert, beiläufig oder ausdrücklich queere Perspektiven aufzugreifen.

Was das für die Formate der Lehre an der Hochschule bedeuten kann, mag folgende Auflistung einiger Lehrveranstaltungen an der FAU Erlangen-Nürnberg, vorrangig im Fachbereich Theologie, zeigen:

- FAU-Ring-Vorlesung: Sexuelle Selbstbestimmung und geschlechtliche Vielfalt
- Praktisch-theologisches Seminar zum Thema ›Coming out‹
- Interdisziplinäres Queer-Theology-Seminar

für das Studium Ev. Theologie und für die Berufsfelder in Kirche und Schule«, in: I. Nord (Hg.), Inklusion im Studium Evangelische Theologie (s. Anm. 8), S. 27–48, *hier* S. 41). Vgl. hingegen exemplarisch die Arbeit des Kirchenhistorikers Fitschen, Klaus: Liebe zwischen Männern? Der deutsche Protestantismus und das Thema Homosexualität (= Christentum und Zeitgeschichte 3), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018. Vgl. zudem den Beitrag von Thomas Kaufmann »Das ›ganze Haus‹ in der Reformation« und den Beitrag von Iris Fleßenkämper »Der versehrte Mann. Weibliche Gewalt und die Unordnung der Ehe in der Frühen Neuzeit«, in: Roggenkamp, Antje/Salo, Reettakaisa Sofia/Roser, Traugott (Hg.), Gebotene Wirklichkeiten? Konstruktion und Dekonstruktion zwischenmenschlicher Beziehungen in religiösen Diskursen (= Theologische Anstöße 11), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2023, S. 51–78 und S. 79–101.

47 Vgl. exemplarisch: Krebs, Andreas: Gott queer gedacht, Würzburg: echter 2023.

48 Vgl. exemplarisch: Dabrock, Peter: »Warum die Bibel für die evangelisch-theologische Ethik viel, aber nicht alles bedeutet. Überlegungen angesichts der noch immer nicht verstummten Debatte um die Anerkennung homosexueller Orientierung«, in: Eva Harasta (Hg.), Traut euch. Schwule und lesbische Ehe in der Kirche, Leipzig: Wichern 2016, S. 42–76.

49 Vgl. Söderblom, Kerstin: Queersensible Seelsorge, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2023.

- Forschungskolloquium mit Dissertationsprojekt zur rituellen Begleitung von Transitionsprozessen
- Interdisziplinäre Vorlesungs-Reihe »Gott und Geschlecht« im Fachbereich Theologie
- Integratives Aufgreifen queerer Lebenssituationen in »normalen Lehrveranstaltungen«
- Outreach (also Beteiligung von Lehrenden des Fachbereichs Theologie an öffentlichen Lehr- und Beratungsformaten):
 - Tagung zur Segnung gleichgeschlechtlicher Paare in Erlangen kreuz&quer und die entsprechende Dokumentation dazu⁵⁰
 - Workshop beim Deutschen Evangelischen Kirchentag: Homosexualität im Religionsunterricht
 - Beteiligung an der Aufarbeitung im Pfarrkonvent Nürnberg nach der missglückten Ausstellung von Bildern von Rosa von Praunheim
 - Informelles Lernen bei geselligen Treffen von Studierendengruppen mit Interviews: Biographisches Lernen am Modell (Theo-Kaffee; »grill a christian«)
 - (Kirchen-)Politisches Engagement, z.B. Mitwirkung im Beirat Diversität in der ELKB (wo es langfristig auch darum ginge, strukturelle Rahmenbedingungen für queer-sensible pastorale Ausbildung zu ändern)

Methodisch ist für alle diese Formen des formellen wie informellen Lernens der Goldstandard die direkte Begegnung von Menschen mit unterschiedlichen sexuellen Identitäten und Orientierungen und das wechselseitige Gespräch. Aber auch die Begegnung mit einschlägiger belletristischer Literatur oder mit audiovisuellen Medien, etwa Video-Clips auf YouTube, sind hilfreich. Kulturelle Thematisierungen etwa über Comics⁵¹ oder die Beschäftigung mit queer-sensiblem Hip-Hop⁵² erleichtern den Zugang. Fragebögen und spielerische Zugänge runden das methodische Repertoire ab. Symbolisches Handeln der Solidarität (etwa Fahnenhissen beim CSD) schafft öffentliche Sichtbarkeit, genauso wie Formate öffentlicher Befragbarkeit von queeren Menschen (in Nürnberg existiert eine experimentelle Performance, bei der Menschen mit verschiedenen besonderen Merkmalen sich als lebendige Ausstellungsstücke einen Tag lang in der Fußgängerzone befragen lassen). Wo sich politische Widerstände zuspitzen und Diskriminierung droht, sind allerdings auch Formen des Protests (etwa gegen die Trans- und Homophobie der AfD) und öffentlich symbolische Handlungen angebracht. So wird deutlich, dass

50 Vgl. P. Bubmann/S. Jühne/A.-L. Mauer: Trauung, Segnung, Hochzeitsfeier? (s. Anm. 2).

51 Vgl. Ach so ist das?! Die Comics für Schulen: <https://www.achsoistdas.com/> (abgerufen am: 10.05.2024).

52 Vgl. Sookee: Hip-Hop kann sensibel machen, vom 14.04.2012: <https://www.bpb.de/lernen/kulturelle-bildung/125331/hip-hop-kann-sensibel-machen/> (abgerufen am: 10.05.2024).

Bildungsprozesse in Sachen Queer-Awareness ohne das politische und rechtliche Engagement zur Sicherung der Vielfalt von Lebensformen in unserer Gesellschaft (und Kirche!) kaum nachhaltig sein können.

›Ich sehe was, was Du nicht bist‹: (Un)sichtbarkeit von LSBPTQ* im Pfarrberuf als professions-theoretische Herausforderung am Beispiel von Seelsorge und Predigt

Katrin Burja

1 Einleitung

Die (evangelische) Institution Kirche sowie die ihr Handeln begründenden und reflektierenden theologischen Diskurse sind geprägt von heteronormativem Denken und patriarchalen Strukturen¹. Dieser Prägung korrespondiert eine von patriarchalem Denken geprägte androzentrische Sprache in pastoralen Handlungsfeldern wie bspw. Liturgie und Predigt.² Heteronormen wurden und werden in unterschiedlicher Ausprägung im Gemeindeleben tradiert und (re)produziert, was auch die Erwartungen an die Pfarrperson, ihr Leben im Pfarrhaus und ihr berufliches Handeln dementsprechend formen kann. Wenn sich also eine Pfarrperson im Kontext Kirche als lsbtqi*³ outet, muss sie das Risiko in Kauf nehmen, ggf. mit heteronorma-

- 1 Den Begriff des Patriarchats verwende ich hier in Anlehnung an Bourdieu, vgl. Bourdieu, Pierre: *Die männliche Herrschaft* (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2031), Frankfurt a.M.: Suhrkamp (2005) ⁶2021. Bourdieu versteht unter »männliche[r] Herrschaft« ein verinnerlichtes (inkorporiertes) Herrschaftssystem, das unsere Wahrnehmung, unser Denken und unser Handeln prägt. Siehe hierzu Rehbein, Boike: »Herrschende und Beherrschte haben das Herrschaftsverhältnis inkorporiert [...] Männer sind ebenso von der männlichen Herrschaft beherrscht wie Frauen, weil sie die Welt nach diesem Muster sehen und nach ihm handeln, genauer: handeln müssen [...]«. Rehbein, Boike: *Die Soziologie Pierre Bourdieus*, 2., überarbeitete Auflage, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft (2006) ²2011, S. 212.
- 2 Als Beispiele können u.a. die von einigen Pfarrpersonen weiterhin praktizierte Aufteilung der Gemeinde in Männer- und Frauenstimmen beim Psalmgebet im Gottesdienst herangezogen werden, als auch die Reproduktion eines rein männlich beschriebenen Gottesbildes in den Repräsentationen Vater, Sohn und Heiliger Geist.
- 3 Das Akronym lsbtqi* (inkl. intersexuell) verwende ich hier ohne mich auf konkrete Einzelpersonen zu beziehen. Das Akronym lsbtq* (lesbisch-schwul-bisexuell-pansexuell-transident-queer*) verwende ich im Folgenden, wenn ich mich konkret auf meine Interviewstudie beziehe. Es bildet die Selbstbezeichnungen meiner Interviewpartner*innen ab. In Großbuch-

tiven Erwartungen an ihre Person und Lebensführung seitens der Gemeindeglieder und/oder der Vorgesetzten in Konflikt zu geraten, was nicht selten zu (strukturellen) Benachteiligungen bspw. im Blick auf Karrierechancen und zu erheblichen psychischen Belastungen in Ausbildung und Beruf führen kann.⁴ In meinem Beitrag möchte ich unter Berücksichtigung ausgewählter Interviewsequenzen, die ich im Rahmen einer empirischen Studie⁵ erhoben habe, der Frage nachgehen, inwiefern heteronormative Erwartungen und/oder Strukturen zu beruflichen Herausforderungen im Umgang mit der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit ›queerer‹⁶ Lebensformen im Pfarrberuf führen (können):

Welche Voraussetzungen braucht es, um als transidente Pfarrperson im Gemeindekontext überhaupt sichtbar werden zu können? Und wie reagiert beispielsweise die Gemeinde, wenn die Pfarrerin in ihrer Predigt im Sonntagsgottesdienst von ›ihrer Frau‹ spricht? Und nicht zuletzt: welche professionstheoretischen Herausforderungen ergeben sich, wenn eine Krankenhausseelsorgerin im Seelsorgegespräch gegenüber einer als von ihr »sehr, sehr konservativ« eingeschätzten Person von ›ihrem Mann‹ (statt ihrer Frau) spricht, sich selbst also als heterosexuell ausgibt, in der Absicht, das Seelsorgegespräch nicht zu gefährden?

2 Sichtbarkeit als kommunikative Herausforderung in der Gemeinde

2.1 Sprachfähigkeit als Voraussetzung für Sichtbarkeit am Beispiel einer transidenten Gemeindepfarrerin

Glaubwürdigkeit, Authentizität und Integrität wurden von der Mehrheit meiner Interviewpartner*innen wiederholt als Gründe für die Notwendigkeit ihrer Sichtbarkeit als lsbtq* im Pfarramt genannt. Sichtbarkeit setzt jedoch den Zugriff auf (geteilte)

staben verwende ich das Akronym, wenn ich mich auf Personen (statt auf Eigenschaften) beziehe.

- 4 Vgl. hierzu u.a. den Dokumentarfilm mit und über Elke Spörkel-Hänisch, der ihren Weg als transidente Pfarrerin in der Kirche dokumentiert: FÜRCHTE DICH NICHT! WENN DER PFARRER ZUR PFARRERIN WIRD (Deutschland 2018, R: Manuel Rees).
- 5 Die Studie ist Teil des DFG-Forschungsprojektes ›Queer im Pfarrhaus: die pastoraltheologische Relevanz nicht-heteronormativer Lebensformen von Pfarrer*innen‹ (Leitung: Prof. Dr. Traugott Roser). Die Ergebnisse werden aktuell verschriftlicht und vsl. Ende 2024 als Dissertationsschrift eingereicht.
- 6 Den Begriff ›queer‹ und das davon abgeleitete Verb ›queeren‹ verstehe ich an dieser Stelle als Terminus technicus, der eine Eigenschaft bzw. ein Tun beschreibt, welche bzw. welches von Heteronormen geleitete, soziale Selbstverständlichkeiten und Wirklichkeitskonstruktionen in Frage stellt und irritiert. Auf diese Bedeutungseinschränkung verweisen die Anführungszeichen.

Informationen voraus, mittels derer ein Mensch mittels Sprache sinnhaft beschrieben und identifiziert werden kann. Bietet die Sprache keine (angemessenen) Worte für bestimmte Phänomene und Eigenschaften, verbleiben diese im Bereich des Nicht-Sagbaren.⁷ So äußert sich bspw. eine transidente Interviewpartnerin⁸, die in den 1950er Jahren geboren worden ist, zum Thema Transidentität wie folgt:

IP₁: »Thema Transidentität: hmm, dazu müssen Sie wissen, ich bin [Mitte der 1950er Jahre; anonym. KB] geboren, und wo erkundigt sich ein heranwachsender Mensch, ein Kind oder ein Jugendlicher damals in den [19]60er Jahren nach transident, oder Transgeschlechtlichkeit [...]? Auch ganz spannend: also zu der Zeit habe ich ein Buch mal irgendwann als Achtzehn-, Neunzehnjähriger gefunden, das war der Bestseller von Sigurt [sic! Sigusch; KB], glaub ich, der hat über sexuelle Perversionen geschrieben, und da steht Transsexualität drin: Ich bin pervers, okay (atmet tief ein).«⁹

Und ein paar Zeilen weiter:

IP₁: »Ich würde nicht sagen, dass ich mich immer als pervers empfunden hab, aber das ist irgendwie so ne, so -ne Fehlschaltung von dem da oben, das ist in seinem Schöpfungsprogramm eigentlich nicht so richtig drin gewesen, und, ähm, da ist irgendwas fehlgelaufen, und dass ich der Einzige in dieser Welt bin, davon war ich fest überzeugt. Heute: wir haben in der Selbsthilfegruppe junge Leute, die machen ihr Handy an, gucken bei Tante Google nach, und sind in einer anderen Welt drin, kriegen alle Informationen, die sie haben wollen, oder auch nicht haben wollen.«¹⁰

Der Mangel an Informationen, und später die Verfügbarkeit einseitig pathologisierender Informationen, führt bei der Interviewpartnerin zu einer Infragestellung und zeitweisen Abwertung der eigenen psychischen Verfasstheit (»Ich bin pervers«¹¹) sowie der Überzeugung, kein beabsichtigter Teil der Schöpfung G*ttes,

7 Vgl. dazu Sina Farzin im Anschluss an Niklas Luhmann, die das Unsagbare als Merkmal kommunikativer Exklusion identifiziert: »Vielmehr markiert die Exklusionsthematik einen Übergang, an dem der Rahmen des theoretisch Sagbaren überschritten wird.« (Farzin, Sina: »Sichtbarkeit durch Unsichtbarkeit. Die Rhetorik der Exklusion in der Systemtheorie Niklas Luhmanns«, in: Soziale Systeme 14.2 [2008], S. 191–209, hier S. 193). Vgl. hierzu auch den Beitrag von Mara Klein in diesem Band.

8 In der Wiedergabe der Interviewsequenzen abgekürzt mit »IP«, die tiefgestellte Zahl identifiziert das Interview.

9 Burja, Katrin: IV 1 (Transkript, unveröffentlicht), Z. 383–390.

10 Burja, Katrin: IV 1 (s. Anm. 9), Z. 405–412.

11 Die Pathologisierung von Transidentität dauerte bis in die 1990er Jahre: »Es sollte schließlich noch bis 1995 dauern, bis die Psychiatrie und die Sexualwissenschaftler in Deutschland sich von der Idee verabschiedeten, dass es sich bei Transidentität um eine Krankheit handele. Wichtig waren in diesem Zusammenhang die Stellungnahmen des Sexualwissenschaftlers

und damit allein, nicht zugehörig, zu sein. Fünfzig Jahre ihres Lebens bleibt die Pfarrerin als Frau für die Öffentlichkeit und ihre Gemeinde unsichtbar, bis sie äußere Umstände zu einem öffentlichen Outing zwingen. Im weiteren Teil des Interviews zeigt sich, wie sich die Konflikte mit einigen Gemeindegliedern und ihrem Vorgesetzten parallel zu ihrer zunehmenden Sichtbarkeit als transidente lesbische Frau verstärken: je selbstbewusster und selbstverständlicher sich die Pfarrerin in der Öffentlichkeit positioniert (indem sie bspw. ihrer Partnerin einen öffentlichen Heiratsantrag macht), je sichtbarer sie also als transidente lesbische Pfarrerin wird, desto bemühter werden die Versuche, sie als Gemeindepfarrerin loszuwerden.

Dass das Maß an erlaubter bzw. geduldeter Sichtbarkeit von LSBPTQ* im Pfarramt stark – je nach Toleranzgrenze einzelner Gemeindeglieder bzw. des gemeindlichen Umfelds – variieren kann, illustrieren auch die beiden folgenden Beispiele.

2.2 Sichtbarkeit als (unbeabsichtigte) Provokation: Eine Gemeindepfarrerin spricht von ›ihrer‹ Frau in der Predigt

»Gemeindepfarrerinnen und Gemeindepfarrer haben dafür Sorge zu tragen, dass der Zusammenhalt ihrer Gemeinde gestärkt und erhalten wird. Sie sind zu einer vertrauensvollen Zusammenarbeit mit den Leitungsorganen ihrer Gemeinde und ihrer Kirche verpflichtet.«¹²

In dieser Passage des Pfarrerdienstgesetzes deutet sich an, dass der Aufbau, die Gestaltung und der Erhalt persönlicher und vertrauensvoller Beziehungen (als Voraussetzung und Garant für einen starken Zusammenhalt) in der Gemeinde einen Kernbereich der Gemeindegliederarbeit im Pfarramt ausmachen. Dabei stellt sich die Frage, in welchem Maße Beziehungen vertrauensvoll gestaltet werden können, wenn ein offener Umgang mit der eigenen Lebens- und Beziehungsgeschichte im Widerspruch steht zu heteronormativen Erwartungen, die nicht zuletzt auch in theologischen (Denk-)traditionen grundgelegt sind.

Ob oder wie ein Mensch liebt und begehrt, auf wen und wie viele sich Liebe und Begehren richten, mit welchem Geschlecht sich ein Mensch identifiziert und nicht

Volkmar Sigusch, der noch in den 1970er Jahren am sinnlosen »Therapieren« von Trans*menschen mitgewirkt hatte und jetzt feststellen musste, dass die Suche nach Krankheitsursachen zu keinem Erfolg geführt hatte.« (Deutsche Gesellschaft für Transidentität und Intersexualität e.V. [Hg.]: Reformation für alle*, Transidentität/Transsexualität und Kirche, Mainz-Kastell: Druckerei Zeidler 2017.) Die Pathologisierung findet sich u.a. auch im ICD-10, wo »Transsexualismus« (F64) den »Persönlichkeits- und Verhaltensstörungen« (F60–F69), genauer: den »Störungen der Geschlechtsidentität« zugeschrieben wird: <https://klassifikationen.bfarm.de/icd-10-gm/kode-suche/htmlgm2024/block-f60-f69.htm> (abgerufen am: 10.05.2024).

12 §27 PfdG.EKD (Gemeindepfarrerinnen und Gemeindepfarrer), Abs. 1–2: <https://www.kirche-nrecht-westfalen.de/document/47854#s00010042> (abgerufen am: 10.05.2024).

identifiziert: das sind Fragen, deren Beantwortung für das persönliche Lebensglück (oder eben auch -unglück) eines Menschen großes Gewicht haben kann. Erst recht, wenn diesbezügliche Bedürfnisse unbefriedigt, und/oder Wünsche, Hoffnungen und Erwartungen unerfüllt bleiben. Dass der Umgang mit diesen sehr persönlichen Themen für Pfarrer*innen auch für das Berufsleben und das Gelingen der damit verbundenen Arbeitsbeziehungen relevant ist, liegt mitunter an der besonderen Beschaffenheit des Pfarramtes. Durch die sog. ›Lebensförmigkeit‹¹³ des Pfarrberufes, d.h. durch die Verquickung von beruflicher und privater Sphäre im Pfarramt, wird die private Lebensführung auch für die Ausübung des Pfarrberufes relevant: schon allein durch das durch die sog. ›Residenzpflicht‹ vorgegebene Wohnen im Pfarrhaus ist die gelebte Beziehungsform von Pfarrer*innen im Gemeindepfarramt, sofern sie sie nicht absichtlich verbergen, für die Gemeinde sichtbar.¹⁴ So beschrieben drei meiner Interviewpartner*innen unabhängig voneinander das Leben im Pfarrhaus als ein Leben auf dem (sozialen) »Präsentierteller«¹⁵. Die eigene Beziehung, sofern vorhanden, zu verheimlichen, scheint i.d.R. im Gemeindedienst also auf der einen Seite kaum möglich, und auf der anderen Seite von den meisten Interviewpartner*innen auch gar nicht gewollt.¹⁶

Im Blick auf einen möglichen Zusammenhang zwischen der Sichtbarkeit der eigenen Liebesbeziehung für die Gemeinde und der Gestaltung des beruflichen Handelns äußerte sich eine Interviewpartnerin wie folgt:

IP₁₄: »[...] ich habe auch für mich entschieden: Ich will keine geheime Beziehung. Ich kann das nicht-, also [...] das hätte ich einfach von meiner Vorstellung von Glauben und, und Spiritualität-, ich hätte nicht predigen können, wenn ich eine geheime Beziehung gehabt hätte.«

I: »[...] Was würde das an Ihrer Predigt verändern?«

13 Christian Grethlein unterscheidet im Blick auf den Pfarrberuf zwischen Berufsförmigkeit und Lebensförmigkeit. Vgl. Grethlein, Christian: »Pfarrer(in)sein als christlicher Beruf. Hinweise zu den veränderten Rahmenbedingungen einer traditionellen Tätigkeit«, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 98.3 (2001), S. 372–398, hier S. 393.

14 Die Lebensförmigkeit des Pfarrberufes ist auch dienstrechtlich im Pfarrerdienstgesetz festgeschrieben: U.a. in §38 PfdG.EKD (Residenzpflicht, Dienstwohnung) in §39 (Ehe und Familie): <https://www.kirchenrecht-westfalen.de/document/47854#s00010042> (abgerufen am: 10.05.2024).

15 Burja, Katrin: IV 5 (Transkript, unveröffentlicht), Z. 100; IV 7 (Transkript, unveröffentlicht), Z. 297; IV 12 (Transkript, unveröffentlicht), Z. 310, Z. 317.

16 Nur eine (von insgesamt 15) Interviewpartner*innen hat die Beziehung zu ihrer Frau bis zu ihrer Pensionierung in der Württembergischen Landeskirche geheim gehalten bzw. erst zu einem relativ späten Zeitpunkt ihrer Pfarrtätigkeit wenige ausgewählte Gemeindeglieder eingeweiht. Sie wird im Beitrag weiter unten zitiert.

IP₁₄: »Weil ich nicht mehr mit meiner ganzen Person hinter dem stehe []. Ich kann nichts mitteilen von meiner Freude, ich kann nichts mitteilen davon, dass eine Beziehung auch eine Chance ist: ich bin an einem bestimmten Punkt, der existentiell wichtig für mein Leben ist, nicht mehr sprachfähig.«¹⁷

Der hier von der Pfarrerin zum Ausdruck gebrachte Anspruch, hinsichtlich der eigenen existentiellen Erfahrungen im Glauben – wozu die IP₁₄ auch die Liebe von und zu ihrer Partnerin zählt¹⁸ – sprachfähig zu sein, erinnert an den homiletischen Ansatz Otto Haendlers (und seiner Rezipient*innen), der das »Subjekt des Predigers als konstituierendes Element der Predigt«¹⁹ verstanden hat.²⁰ Wie in Haendlers Ansatz propagiert, vertritt auch die Pfarrerin die Ansicht, dass sie nur als »ganze Person«, sozusagen mit Leib und Seele, glaubwürdig predigen kann. Dazu gehören für sie auch die Erfahrungen, die sie als liebender Mensch in ihrer Beziehung macht, weshalb für sie auch u.a. die Geheimhaltung oder das Verschweigen ihrer Beziehung vor der Gemeinde keine Option darstellt. Die Fähigkeit, den mit ihrem Amt einhergehenden Verkündigungsauftrag erfüllen zu können, ist für sie gebunden an ihre Sichtbarkeit als liebender Mensch, der Liebe in der Partnerschaft existentiell erfährt.²¹ Im Grunde scheint dieser Wunsch nach einem offenen Umgang mit der eigenen Partner*innenschaft innerhalb der Gemeinde auch gut mit dem ebenfalls

17 Burja, Katrin: IV 14 (Transkript, unveröffentlicht), Z. 598–608.

18 Vgl. K. Burja: IV 14 (s. Anm. 17), Z. 580–585: »[A]lso eigentlich war das eher so ein bisschen was, dass es auch ein Gottesgeschenk war []. Also diese Beziehung. Oder diese Erfahrung miteinander. [D]as hatte immer von Anfang an eine ganz tiefe spirituelle Komponente auch [] und Verbundenheit. Auch, auch im Gebet, im miteinander Beten.«

19 Plate, Christian: Predigen in Person. Theorie und Praxis der Predigt im Gesamtwerk Otto Haendlers (= Arbeiten zur Praktischen Theologie 53), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014, S. 133 u.ö.

20 Vgl. Haendler, Otto: Die Predigt. Tiefenpsychologische Grundlagen und Grundfragen, 2., durchgearb. und erw. Auflage, Reprint, Berlin: Walter De Gruyter (1949) 2020. Haendler weist darauf hin, dass Martin Palmer und Franz Beyer schon ab Mitte des 19. Jahrhunderts die Ansicht vertraten, dass das Subjekt in der Predigt nicht auszuschalten, bzw. zentrales Element davon sei. Vgl. a.a.O., S. 47.

21 Im Blick auf die Frage, inwiefern bzw. in welchem Maße sie auch persönliche Themen, wie die eigene Partner*innenschaft und Lebensform, im Rahmen der pastoralen Tätigkeit – sei es in der Seelsorge, in Radioandachten, im Konfirmand*innenunterricht oder in der Predigt u.v.a. – thematisieren, positionierten sich meine Interviewpartner*innen unterschiedlich. Einigkeit bestand allerdings darüber, dass ein dauerhaftes aktives Verschweigen oder Verheimlichen als Belastung angesehen wird, die sich auch auf das berufliche Handeln und insbesondere auf die Gestaltung vertrauensvoller Beziehungen innerhalb der Gemeinde (zur Stärkung des Zusammenhalts) auswirken kann.

im Pfarrerdienstgesetz angelegten Verkündigungsauftrag²² sowie mit der ›Lebensfähigkeit‹ des Pfarrberufs zusammenzugehen.

Dass eine Thematisierung existentieller Glaubenserfahrungen *in der Predigt* jedoch auch auf Ablehnung stoßen und die Gestaltung und den Erhalt persönlicher Beziehungen innerhalb der Gemeinde erschweren kann, wenn sie den Rahmen heterosexueller Beziehungswelten verlässt, wird in der folgenden Erzählpassage deutlich:

IP₁₄: »Was mal gekommen ist, von einem Chor, der [hat] auch bei unserer Hochzeit gesungen – so anderthalb, zwei Jahre später –, haben die sich total beschwert, ich würde so viel über unsere Sexu-, über, äh, Homosexualität reden, [...] und dann [...] habe ich das angesprochen, was sie denn da meinten? Ja: ich würde öft-, ständig sagen ›meine Frau‹. Ähm, in der Predigt. Ähm, und dann habe ich [...] wirklich alle Predigten des letzten halben Jahres durchgesehen, und das war in der Tat einmal [...]. Und das ist für die so ungewohnt. Und, und: komisch. Dass ich als Frau sage: ›Meine Frau.‹«²³

Nicht die Verbundenheit und Liebe zu ihrer Frau als existentielle Glaubenserfahrung, sondern das Thema ›Homosexualität‹ rückt hier (von der Pfarrerin unbeabsichtigt) in den Fokus der Wahrnehmung der Chormitglieder – und stößt dort auf Ablehnung. Dass eine explizite Thematisierung sexueller Erfahrungen in einer (evangelischen) Predigt bei Adressat*innen auf Widerstände stößt, hätte vermutlich nicht überrascht. Interessant ist aber, dass die Pfarrerin nicht über ihre *Sexualität*, sondern von ihrer *Partnerin* gesprochen hat. Vermutlich wurde diese Rede der Pfarrerin von ›ihrer Frau‹ von den Adressat*innen als verbale Überschreitung derer Intimitätsgrenzen empfunden (»haben die sich total beschwert, ich würde so viel über unsere Sexu-, [über] Homosexualität reden.«).²⁴ Die kirchliche Hochzeit dagegen, die vom gleichen Chor musikalisch begleitet wurde, scheint von den Chormitgliedern nicht als ›anstoßig‹ empfunden worden zu sein. Was macht also den Unterschied aus, im Blick auf die Aneignung der beiden heteronormativ tradierten Handlungspraxen durch die Pfarrerin, zu denen m.E. sowohl die Rede

22 Im ersten Paragraphen des Pfarrerdienstgesetzes der EKD wird das Pfarramt als »Amt der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung« ausgewiesen (§1 PfdG.EKD, Art. 1 u.ö.: <https://www.kirchenrecht-ekvw.de/document/47854#s00010007> [abgerufen am: 10.05.2024]).

23 Burja, Katrin: IV 14 (s. Anm. 17), Z. 794–804.

24 Vgl. hierzu auch die Äußerung eines Interviewpartners (Burja, Katrin: IV 13 [Transkript, unveröffentlicht], Z. 954–959), der die Thematisierung von Intimität und explizit sexueller Vorlieben vor dem Kirchenvorstand und auf der Kanzel als unangemessene Zumutung empfindet bzw. bewertet.

von »meine[r] Frau« als auch die kirchliche Trauung gleichermaßen gezählt werden können?²⁵

Die Pfarrerin hat sich mit der Formulierung »meine Frau« eines – für heterosexuell orientierte (und verheiratete) Menschen in Deutschland – ganz selbstverständlichen und üblichen Sprachgebrauchs bedient. Die Reaktion ihres Umfelds zeigt dagegen deutlich, dass für sie als lesbische Frau diese Selbstverständlichkeit innerhalb ihrer Gemeinde nicht (in gleichem Maße) gilt. Ihre Rede von »ihrer Frau« erscheint stattdessen als performativer Sprechakt, der eine (ausschließlich) heteronormativ geordnete Wirklichkeit durchbricht, und Homosexualität als gleichwertige Option in dieser Wirklichkeit aktualisiert und sprachlich sichtbar werden lässt. Die widerständige Reaktion der Chormitglieder auf dieses Durchbrechen und Infragestellen einer (verinnerlichten) binären Geschlechterordnung und der damit einhergehenden sozialen Ordnung (Heteronormativität) durch den Sprechakt »meine Frau« verdeutlicht m.E. gleichermaßen die Stabilität und das Exklusionspotential dieser verinnerlichten Ordnungssysteme bzw. des Ordnungssystems »Heteronormativität«. Dass die Chormitglieder sich gegen dessen Infragestellung »schützen« und mit Abwehr auf den Sprechakt »meine Frau« reagieren, scheint im Blick auf ein systemtheoretisches Verständnis des Norm-Begriffs (im Anschluss an Luhmann) – als eine Deutungsmöglichkeit – erklärbar:

»Die Funktion der Norm besteht [] darin, Verhaltenserwartungen kontrafaktisch zu stabilisieren. Verhalten wird erwartbar, obwohl mit etwas anderem zu rechnen ist. [...] Normen garantieren zwar kein normgerechtes Verhalten. Sie schützen aber diejenigen, die es erwarten.«²⁶

Und, so könnte hinzugefügt werden: Sie schützen diejenigen, die es erwarten, durch die Selbstvergewisserung über das eigene Verhalten als das »gesunde«, »richtige«, »normale«, das die Zugehörigkeit zur sozialen Gruppe und damit die eigene Existenz sichert.²⁷

25 Zwar kann diese Frage im Rahmen dieses Beitrags nicht (vollständig) geklärt werden, ich möchte sie dennoch stellen und die folgenden Überlegungen als Anregungen zum Diskurs verstanden wissen.

26 Luhmann, Niklas: Das Recht der Gesellschaft (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1183), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002 [Nachdruck], S. 131.

27 Vgl. dazu die Gedanken des Sozialpsychologen Ulrich Wagner, der sich in seinen Studien u.a. mit Vorurteilen, Diskriminierung und Gewalt auseinandergesetzt hat: »Wenn wir anfangen, Menschen zu kategorisieren, und uns dann mit einer bestimmten Kategorie zu identifizieren [...], kommt ein weiterer Mechanismus ins Spiel. Wir versuchen, unsere eigene Gruppe aufzuwerten. [...] Wir sind toll, die nicht. Dabei werten wir nicht nur die Gruppe, sondern auch uns selbst auf.« (Wilhelm, Klaus: »Im Fokus: Fremdenfeindlichkeit«, in: Psychologie heute (Mai 2024), S. 46–49, 47).

Die schützende Heteronorm, die sich zur gelebten Wirklichkeit kontrafaktisch verhält, hat darüber hinaus, mit Luhmann gesprochen u.a. die Funktion, die Komplexität sozialer (und sexueller) Möglichkeiten durch den Ausschluss einiger zu reduzieren, um ein bestimmtes Verhalten von Mitmenschen innerhalb einer Gruppe erwartbar zu machen. Sie gibt Sicherheit und Orientierung (und konsolidiert Machtverhältnisse). Und zwar in einem Bereich, der insbesondere *auch* im kirchlichen Kontext durch Tabuisierung und Beschämung hochgradig mit Unsicherheiten und sprachlichem Unvermögen behaftet ist: dem Bereich der Sexualität.²⁸ So bildet sich m.E. auch in dem unmittelbaren (vmtl. unbewussten) Ersetzen der *Rede von ihrer Frau* durch die *Rede über deren Homosexualität* ein sexualisierter-sexualisierender Blick auf homosexuelle Beziehungen in einer, von einer rigiden und heteronormativen (kirchlichen) Sexualmoral geprägten Gesellschaft ab: Abweichungen individueller Sexualität von der vorgegebenen Norm werden heteronormativ ausgeblendet, auf die Gruppe der vermeintlichen Abweichler*innen projiziert und mit ihnen als ›Sündenböcken‹ in die ›Wüste‹ geschickt.

Ein weiterer Aspekt scheint mir im Blick auf die Ablehnung der Rede der Pfarrerin von ›ihrer Frau‹ in der Predigt zu sein, dass sie in der Rolle als Predigerin als aktiv handelndes Subjekt auftritt, dem aufgrund des Pfarramtes (Verkündigungsamt) eine gewisse ›Deutungsmacht‹²⁹ im Blick auf die Auslegung der evangelischen Botschaft zugesprochen und zugetraut wird:

»Kommt die Predigt [] als ein Medium der Selbstdeutung [...] zu stehen, konkretisiert sich die Machtfrage homiletisch zum Problem der Deutungsmacht [...]. [U]nter ›Deutungsmacht‹ [soll dabei] [...] die Möglichkeit verstanden werden, [...] einen Einfluss zu entfalten, der etwas möglich, wirklich oder anders werden lässt, das ohne diesen Deutungsvollzug nicht in gleicher Weise möglich, wirklich oder anders geworden wäre.«³⁰

28 Vgl. hierzu auch die Überlegungen der Philosophin Bettina Stangneth, die das Fehlen einer (positiven) »Sexkultur« und einer damit einhergehenden Sprachunfähigkeit bemängelt (Stangneth, Bettina: Sexkultur, Hamburg: Rowohlt 2020). Vgl. zu Stangneth die kritische Rezension der Kulturwissenschaftlerin Mithu Sanyal: »Let's talk about sex. Rezension zu ›Sexkultur‹ von Bettina Stangneth«, vom 08.11.2021: <https://www.sozio.polis.de/lets-talk-about-sex.html> (abgerufen am: 10.05.2024), die den eher historischen Zugang Stangneths zum Thema kritisiert und auf verschiedene aktuelle Filme, Autor*innen und Literatur hinweist, die Sexualität sehr konkret und angstfrei zum Thema machen, von Stangneth aber nicht berücksichtigt werden.

29 Vgl. zum Begriff der »Deutungsmacht« bspw. Stoellger, Philipp: »Deutungsmachtanalyse: Zur Einleitung in ein Konzept zwischen Hermeneutik und Diskursanalyse«, in: Ders. (Hg.), Deutungsmacht: Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten, Tübingen: Mohr Siebeck 2014, S. 1–85.

30 Stetter, Manuel: »Deutungsmacht und Predigtpraxis. Zur Materialität und Diskursivität rhetorischer Überzeugungskraft«, in: Thomas Klie et al. (Hg.), Machtvergessenheit. Deutungs-

Der Rede der Pfarrerin von ›ihrer Frau‹ im Rahmen der Predigt kommt, im Blick auf dieses Verständnis von Deutungsmacht, also wirklichkeitsveränderndes Potential zu. Das bedeutet auch, dass der Sprechakt »meine Frau« in der Predigt zu einem Teil der Verkündigung und damit zu einem Teil der Auslegung der evangelischen Botschaft wird. Mit anderen Worten: Die Infragestellung von (verinnerlichten) Heteronormen geschieht nicht nur durch die Konfrontation mit der Lebenswirklichkeit der lesbischen Pfarrerin, sondern auch durch die Thematisierung der lesbischen Liebe als *Glaubenserfahrung* in der Predigt.

Im Gegensatz zur Predigt, in der die Pfarrerin verkündigendes Subjekt ist, treten die Pfarrerin und ihre Frau im Rahmen der kirchlichen Trauung stärker in der Rolle der Empfangenden auf. Das Ritual macht zudem das Verhalten des Paares erwartbar, weil es bestimmten Regeln (Ordnungen) folgt. Durch die aktive Reproduktion der kirchlichen (heteronormativ geprägten) Praxis der Trauung erkennt sie zudem die damit verbundenen moralischen Werte und Normen an: Sofern es ein Ehegelöbnis gibt, das öffentlich im Gottesdienst ausgesprochen wird, handelt es sich dabei für gewöhnlich nicht um das gegenseitige Versprechen eines erfüllten Sexuallebens, sondern um moralische Selbstverpflichtungen im Blick auf ein respekt- und liebevolles Miteinander, bei dem – zumindest nicht öffentlich zur Sprache gebracht – einer (gemeinsamen) Sexualität keine zentrale Rolle zugeordnet wird. Das Thema ›Sexualität‹ kann (besser) ausgeblendet werden, was, wie in den nächsten beiden Beispielen deutlich wird, auch für die Beziehungsgestaltung innerhalb der Gemeinde und im Rahmen der Seelsorge relevant sein kann.

Nachdem die vorangehenden Beispiele veranschaulichen sollten, welche möglichen Herausforderungen mit der ›Sichtbarkeit‹ als transidente lesbische, und lesbische Frau im Blick auf Heteronormen bzw. heteronormative Verhaltenserwartungen im Pfarrberuf einhergehen können, geht es in den folgenden Beispielen um eine Funktionalisierung von ›Unsichtbarkeit‹ zur pastoralen Handlungs- und Kommunikationsstrategie.

3 ›Unsichtbarkeit‹ als pastorale Handlungsstrategie in Gemeindepfarramt und Krankenhausseelsorge

3.1 Beispiel 1: ›Unsichtbarkeit‹ als Mittel zur Wahrung des Gemeindefriedens

Eine Pfarrerin, die sich in der Württembergischen Landeskirche beheimatet fühlt, erzählt, wie sie das jahrzehntelange Verschweigen und Verheimlichen der Beziehung zu ihrer Frau bewusst u.a. auch zu Gunsten der Wahrung eines gemeindlichen

machtkonflikte in praktisch-theologischer Perspektive (= Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 25), Berlin/Boston: De Gruyter 2021, S. 135–154, *hier* S. 136.

Friedens in Kauf genommen bzw. erduldet hat. Statt sich am Ende in der Gemeinde offiziell zu outen, beschloss sie, die Gemeinde zu verlassen, um mit ihrer Frau zusammenleben zu können und um selbst nicht zum Gegenstand einer, wie sie befürchtete, aussichtslosen Auseinandersetzung zwischen pietistisch und liberal geprägten Gemeindegliedern zu werden. Wie diese Entscheidung seitens der Gemeinde aufgenommen wurde und wie die Pfarrerin die jeweiligen Reaktionen auf ihren Abschied aus der Gemeinde deutet, bildet der folgende Interviewausschnitt ab:

IP₁₅: »Und [die Gemeindeglieder; anonym. KB] haben gleichzeitig [] gemerkt, dass ich da durch meine Entscheidung[, die Gemeinde zu verlassen; anonym. KB] verhindert habe, dass ein Riesenstreit in der Gemeinde entsteht, und waren mir, glaube ich, dafür auch sehr dankbar. Und andere waren natürlich auch traurig, dass es nur so geht. [] Aber es war eine sehr gute Atmosphäre, und die Pietisten, die haben natürlich gar nichts gesagt [...].«

I: »Das heißt, also, von der pietistischen Seite kamen [...] zumindest auch keine Anfeindungen?«

IP₁₅: »Nein! Weil ich es ja nicht aus-, ich hab es ja nicht ausgesprochen, und sie konnten das verdrängen, [...]. Solange man die Worte nicht ausspricht-, ich sag die Zauberworte: ›lesbisch‹, ›verpartnert‹, ›homose-‹. [...]

Und: ›Zu einer Freundin ziehen‹ (verstellt die Stimme leicht): ›Naja, warum, warum nicht? Och, das ist doch schön, ja. [...] Ja, das verstehe ich halt sogar, dass Sie nicht weiter allein leben wollen. Ja, ja.‹ Nein, [...] die waren alle nur froh, [...] dass ich sie da nicht [...] konfrontiert [] habe und es ein riesen Aufruhr gegeben hätte.«³¹

3.2 Beispiel 2: ›Unsichtbarkeit‹ als seelsorgliche Gesprächsstrategie

Der folgenden zitierten Erzählpassage geht eine Sequenz voran, in der eine andere Interviewpartnerin (IP₇) davon erzählt, wie ihre Beschäftigung mit Feministischer Theologie im Studium ihre Beobachtungsgabe geschult und somit auch ihre Arbeit als Krankenhausseelsorgerin geprägt habe. Meine Anschlussfrage sollte in Erfahrung bringen, ob bzw. inwiefern sie ihrer Auseinandersetzung mit Feministischer Theologie Einfluss zuschreibt auf den Umgang mit der Entscheidung für oder gegen ein Outing im beruflichen Kontext. Ihre Antwort lautete wie folgt:

IP₇: »Nee, das stand für mich eigentlich nie zur Debatte, ob ich das nicht tue. [...] Nee, das stimmt nicht: als ich dann entschlossen hatte ›Ich tue das‹ – das hat lang gedauert – aber als ich dann gesagt hab: ›Es ist jetzt so, hab ich das nie verschwiegen. Also es gibt jetzt Momente, wo ich das teilweise tatsächlich tue, aber, also wenn ich in der Klinik mit irgendwelchen Patienten

31 Burja, Katrin: IV 15 (Transkript, unveröffentlicht), Z. 833–848.

spreche, da geht es ja tatsächlich nicht um mich und das ist ja auch nicht ein Kontakt, wie in der Gemeinde, wo die Menschen einen ja irgendwo auch ein Stück weit als Privatmensch kennen, oder Dinge wissen, was in der Klinik ja gar nicht so-, und wenn ich jetzt das Gefühl hab, diese Person könnte sehr, sehr konservativ sein, und fragt mich dann (spricht mit tieferer Stimme:) »Sind Sie verheiratet?« Und ich sage: »Ja!« Und dann wird noch gefragt [...], was weiß ich: »Was macht denn Ihr Mann?« Dann sag ich nicht: »Meine Frau macht das und das«, sondern, dann sag ich: »Mein Mann macht das.« Also, weil ich einfach denke, es würde das Gespräch torpedieren, es geht grad um was anderes, aber das ist der einzige Fall, wo ich das verschweige, also wenn ich im Kontakt mit Mitarbeitenden bin, dann verschweige ich das auch nicht.«³²

3.3 Deutung und Reflexion: Die Funktionalisierung von »Unsichtbarkeit« als pastorale Handlungsstrategie im Umgang mit heteronormativen Verhaltenserwartungen

In den Beschreibungen³³ »das stand für mich nie zur Debatte« und »ich hab das nie verschwiegen« bringt die Pfarrerin im zweiten Beispiel ihre Haltung zum Ausdruck, dass für sie das Verschweigen ihrer Lebensform, und damit einhergehend ihrer sexuellen Orientierung, im beruflichen Kontext grundsätzlich keine Option sei. Sichtbarkeit und Sprachfähigkeit im Blick auf ihre Lebensform scheinen demnach wichtige Werte für sie zu sein, was durch die Ausschließlichkeit der Beschreibung (»nie«) zum Ausdruck gebracht wird. Im Anschluss folgen kontext- und personengebundene Einschränkungen dieser Ausschließlichkeit:

Zunächst negiert sie (»Nee, das stimmt nicht«) die Regel »nie«, und datiert den Beginn dieser rigorosen Haltung und Praxis im Umgang mit der Sichtbarkeit ihrer Lebensform auf die Zeit seit ihrem Coming-out (vgl. u.a. »[...] aber als ich dann gesagt hab, »Es ist jetzt so«): Mit dem Anerkennen und dem erstmaligen Aussprechen der eigenen sexuellen Orientierung beginnt ihre diesbezügliche Sprach- und Mitteilungsfähigkeit. Mit deren Erlangen geht auch der Wunsch nach einem bzw. Anspruch auf einen offenen Umgang mit der eigenen Lebensform einher.

Anschließend folgt eine weitere Einschränkung der Regel »ich hab das nie verschwiegen«: Sie räumt ein, dass es »Momente« gäbe, in denen sie »das [Verschweigen; Einf. KB] teilweise tatsächlich tu[e]«. Die Formulierung im Präsens weist darauf hin, dass es auch in ihrer gegenwärtigen beruflichen Praxis Situationen gibt, in denen sie die Beziehung zu ihrer Frau verschweigt. Das Verschweigen erscheint hier

32 Burja, Katrin: IV 7 (Transkript, unveröffentlicht), Z. 160–173.

33 Im Anschluss an Arnd-Michael Nohl arbeite ich in der dokumentarischen Interviewauswertung mit der Textsortentrennung nach Schütze: »Beschreibungen zeichnen sich im Allgemeinen dadurch aus, dass in ihnen immer wiederkehrende Handlungsabläufe oder feststehende Sachverhalte (z.B. ein Bild, eine Maschine) dargestellt werden. Typische Hinweise auf solche Beschreibungen sind Worte wie »immer« oder »öfters« [Herv.i.O.].« (Nohl, Arndt-Michael: Interview und Dokumentarische Methode, Berlin: Springer 2017, S. 23).

als eine bewusst eingesetzte und aktive Tätigkeit (»tu«) bzw. Gesprächsstrategie: In Seelsorgegesprächen mit »irgendwelchen Patienten« in der Klinik verschweige sie ihre Lebensform: Der Grad der Vertrautheit und die persönliche Beziehung zur jeweiligen Gesprächspartner*in, zum jeweiligen Gesprächspartner*, scheinen für sie eine Rolle zu spielen, im Blick auf die Frage, welche (persönlichen) Informationen sie über sich preisgibt, und welche nicht. Sie nennt zudem zwei weitere Argumente für das Verschweigen ihrer Lebensform im Seelsorgegespräch: Zum einen versteht sie unter Seelsorge die professionelle Zuwendung zu einer Person, die das Zurückstellen eigener Themen erfordert (in diesen Gesprächen gehe es »ja tatsächlich nicht um [sie: Einf. KB]«), zum anderen ermöglicht ihr die Funktionspfarrstelle – im Gegensatz zum Gemeindepfarramt – den Grad ihrer Sichtbarkeit als Privatperson selbst zu bestimmen (»wie in der Gemeinde, wo die Menschen einen [...] als Privatmensch kennen, oder Dinge wissen«).³⁴

Ihrem zu Beginn formulierten Anspruch auf einen grundsätzlich offenen Umgang mit ihrer Lebensform im beruflichen Kontext, stellt die Pfarrerin als letzte Einschränkung und exklusive Ausnahme das Seelsorgegespräch mit Personen, die sie selbst als »sehr, sehr konservativ« einschätzt, als kontrastierenden Gegenhorizont gegenüber: In der Wiedergabe direkter Rede ihrer Seelsorgepraxis dokumentiert sich dabei eine Handlungspraxis, in der sie ihre Lebensform nicht nur verschweigt, sondern die heteronormative Erwartung ihres Gegenübers — entgegen ihres zuvor formulierten Anspruchs auf Transparenz und wider die Tatsache, dass sie mit einer bzw. ihrer Frau verheiratet ist — bestätigt: »Dann sag ich nicht, »meine Frau macht das und das«, sondern dann sag ich: »Mein Mann macht das.«« Argumentativ begründet sie die »Nutzenlüge«³⁵ bzw. Schutzlüge (»mein Mann macht das«) mit dem Anliegen, das Gespräch schützen bzw. nicht angreifen (»torpedieren«) zu wollen, indem sie sich der heteronormativen Fremdrahmung durch ihr Gegenüber fügt. Wie im Beispiel der Gemeindepfarrerin aus Württemberg scheint also auch die Krankenhausseelsorgerin ihren Umgang mit der (Un)sichtbarkeit als lesbische Frau am Schutz des (heteronormativen) Ordnungssystems des Gegenübers zu orientieren. Sie selbst sähe sich in der Rolle der Aggressorin (»torpedieren«), wenn sie die

34 Vgl. zu dieser Argumentation auch die Studie von Hancocks, Graeme/Sherbourne, John/Swift, Christopher: »Are They Refugees? Why Church of England Male Clergy Enter Healthcare Chaplaincy«, in: *Practical Theology* 1.2 (2008), S. 163–179 (<https://doi.org/10.1558/prth.v1i2.163>; abgerufen am: 10.05.2024). Im Vergleich mit anderen Interviews fällt auf, dass auch andere Interviewpartner*innen mehrheitlich einen transparenten Umgang mit LSBPTQ* im beruflichen Kontext als Anspruch formulieren, es jedoch immer wieder auch Erzählungen zu Situationen gibt, in denen sie diesem eigenen Anspruch nicht gerecht werden (können), aus Sorge, ihrem Umfeld, sich selbst, ihrer beruflichen Karriere und/oder dem Gelingen ihrer pastoralen Tätigkeit zu schaden.

35 Dallmann, Hans-Ulrich: »Täuschung und Lüge in ethischer Perspektive«, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 67 (2023), S. 102–117, hier S. 111f.

Regel der Binarität im heteronormativ gerahmten ›Sprachspiel‹ durch ein Selbstouting missachten würde. Interessant scheint hier, dass beide Pfarrerinnen das Verheimlichen bzw. das Formulieren einer Lüge (»mein Mann macht das« und »zu einer Freundin ziehen«) als (seelsorgliches) Handeln zum Schutz des Gegenübers (»Gespräch [nicht] torpedieren« und »nicht konfrontieren«) betrachten. Dass mit der Zugehörigkeit zu einer marginalisierten und über lange Zeit (und u. a. in der württembergischen Landeskirche bis heute³⁶) diskriminierten Personengruppe auch die eigene »situative Vulnerabilität«³⁷ erhöht sein und die »heteronormative Performance« für den Schutz der eigenen Unversehrtheit notwendig sein könnte, wird hier seitens der Pfarrerinnen zwar nicht thematisiert, kann aber m. E. im Blick auf andere Kontexte und Diskurse vermutet werden.³⁸

-
- 36 So weist die Württembergische Landeskirche auf ihrer Homepage selbst unter der Überschrift »Homosexualität und Kirche« darauf hin, dass das Thema »Homosexualität« ein »umstrittenes« Thema sei. Dass Homosexuelle Christ*innen in der Württembergischen Landeskirche nach wie vor keine Gleichberechtigung erfahren, zeigt sich u. a. in dem Verfahren, das Gemeinden durchlaufen müssen, um eine »Segnung gleichgeschlechtlicher Paare« durchführen zu dürfen: <https://www.elk-wue.de/leben/gemeinde/homosexualitaet> (abgerufen am: 10.05.2024).
- 37 Ich verwende den Begriff im Anschluss an A. Bieler. Sie unterscheidet drei Ebenen von Vulnerabilitätsphänomenen, die sie allerdings als ineinandergreifend verstanden wissen will: »a) das spannungsvolle Leib-Sein-Zur-Welt [(= fundamentale V.); Erg. KB], b) die Materialisierungen der Verletzlichkeit im öffentlichen Raum und in der Grammatik politischer und ethischer Diskurse [(= situative V.; Erg. KB)], c) und daran anschließend die Dimension kultureller und religiöser Symbolisierungsprozesse.« (Bieler, Andrea: Verletzliches Leben. Horizonte einer Theologie der Seelsorge, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2017, S. 27). Im o. g. Beispiel scheint durch den Kontext »Krankenhaus« erwartbar, dass die Pfarrerin auf die »fundamentale Vulnerabilität« (ebd.) der Patientin, d. h. auf eine potentielle körperliche und/oder leibliche Affiziertheit, Rücksicht nimmt. Dass ihre eigene Vulnerabilität im Blick auf die Ebenen b) und c) durch die Konfrontation mit dem von einem konservativen C*ttles- und Menschenbild geprägten Familienbild der Patientin ebenfalls erhöht sein könnte, sei hier noch einmal angemerkt.
- 38 Vgl. bspw. den Diskurs um die Ausstellung »Jesus liebt« des schwulen Künstlers Rosa Praunheim in der Nürnberger Kirchengemeinde St. Egidien im Sommer 2023, die aufgrund massiver Drohungen und hasserfüllter Anfeindungen zum Schutz der Mitarbeitenden geschlossen werden musste. Dieser zeige, nach Ansicht Thomas Pöschels (Sprecher der HuK), dass die evangelische Kirche noch immer »[a]llen Modernisierungen der vergangenen Jahrzehnte zum Trotz [...] ›kein sicherer Ort‹ für Homosexuelle [sei].« (dpa-infocom: »Praunheim-Ausstellung zieht weiter nach München«, in: Süddeutsche.de vom 28.07.2023: <https://www.sueddeutsche.de/leben/bayern-praunheim-ausstellung-zieht-weiter-nach-muenchen-dpa.urn-newsml-dpa-com-20090101-230728-99-569510> (abgerufen am: 10.05.2024).

4 Fazit

In allen Beispielen wird an den geschilderten Erfahrungen der Pfarrer*innen im Umgang mit heteronormativen Erwartungen deutlich, dass *allein* eine heteronormative Performance, d.h. das Vorgeben/Vorspielen eigener Heterosexualität und damit die Bestätigung eines heteronormativen Ordnungssystems, oder alternativ das Verschweigen der eigenen Beziehung sowohl im Gemeinde- als auch im Funktionspfarramt, verlässliche Handlungssicherheit gewährleistet: »Handlungssicherheit meint dabei die subjektiv erlebte Sicherheit vor dem Hintergrund der von außen herangetragenen Rollenerwartungen.«³⁹ Handlungssicherheit kann hierbei als ein Merkmal von Professionalität verstanden werden.

Im Blick auf ihre Sichtbarkeit als transidente lesbische und lesbische Frauen müssen die Pfarrerinnen dagegen jederzeit damit rechnen, auf Unverständnis oder Ablehnung zu stoßen. Um dem Wunsch nach eigener Sichtbarkeit und ›Authentizität‹ gerecht werden zu können, muss(t)en sie die Gefahr in Kauf nehmen, die Aufmerksamkeit ihres Umfelds unbeabsichtigt auf ihre private Lebensführung zu ziehen und infolgedessen mit erschwerten oder sogar für sie unzumutbaren Arbeitsbedingungen rechnen.

In Anbetracht dieses unsichtbaren ›Minenfelds‹ unausgesprochener und z.T. unvorhersehbarer Kommunikations- und Verhaltenserwartungen bedarf es, meiner Ansicht nach, im Blick auf die besonderen kommunikativen Herausforderungen eines professionellen Umgangs mit heteronormativen Erwartungen im Pfarrberuf, dringend einer professionstheoretischen Reflexion. Auch für die Förderung und weitere Etablierung von diversitätsfreundlichen und -kompetenten Gemeindekulturen wäre eine Professionalisierung von Haupt- und Ehrenamtlichen in dieser Hinsicht sicher ein nicht zu unterschätzender und wichtiger Schritt.

39 Dartmann, Dennis et al.: Handlungssicherheit in der Sozialen Arbeit, o.J. u. O. (https://uol.de/e/f/h/inst/paedagogik/projektphase/2018_Langerfeldt.pdf [abgerufen am: 10.05.2024]). Vgl. Treptow, Rainer/Faas, Stefan: »Methode und Kompetenz. Strategien der Ungewissheitsreduktion und der Gewinnung von Handlungssicherheit«, in: Eberhard Bolay/Angelika Iser/Marc Weinhardt (Hg.), *Methodisch Handeln – Beiträge zu Maja Heiners Impulsen zur Professionalisierung der Sozialen Arbeit (Forschung und Entwicklung in der Erziehungswissenschaft)*, Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 163–176 (DOI 10.1007/978-3-658-09729-5 [abgerufen am: 10.05.2024]). Vgl. zu den Themen »Sichtbarkeit« und »Agency« auch den folgenden Beitrag von Florence Häneke, sowie deren [Dissertationsschrift], Bielefeld: transcript 2025 (im Erscheinen).

Vertrauen: trotz oder wegen des Amtes?

Die Bedeutung des Vertrauensdiskurses in einer Studie zu queerer Identität im Pfarramt

Florence Häneke

Die Diskurse um das Pfarramt, um den sogenannten Wertewandel im Pfarramt, insbesondere um Fragen des Privatlebens von Pfarrpersonen verdichten sich bei Fragen nach Geschlecht und Sexualität – wie der Tagungsband zeigt.

Dieser Beitrag basiert auf Ergebnissen aus meiner Dissertation.¹ Mit einer empirischen Studie bin ich der Frage nachgegangen, wie sich bei queeren Pfarrpersonen Selbstwahrnehmung, Identitätskonstruktion und Amtsverständnis zueinander verhalten. Zu diesem Zweck holte ich biographische Interviews ein. Mein Dank gilt meinen Interviewpartner*innen, ohne ihr Vertrauen und ihre Mitarbeit wäre diese Studie nicht möglich gewesen.

Die Analyse der Daten stellte die Themenkomplexe Handlungsfähigkeit (*Agency*), Authentizität und Anerkennung heraus. Es zeigt sich, dass vor dem Hintergrund gesellschaftlich machtvoller Diskurse die eigene Lebensform dann einen entscheidenden Beitrag zur Verkündigung leistet, sofern sie *selbstbestimmt* eingebracht werden kann – trotz normativer Erwartungen und Diskurse. Darüber hinaus wurde deutlich, dass die Interviewten auch dann Strategien fanden, sich weiterhin handlungsfähig zu erleben, wenn ihnen Selbstbestimmung verwehrt wurde. Eine deutliche Rolle spielt auch die persönliche Gottesbeziehung der Befragten. Im vorliegenden Beitrag greife ich aus den Ergebnissen der Analyse das Thema des Vertrauens heraus, da jenes in pastoraltheologischen Debatten um Amt und Person besondere Aufmerksamkeit erfährt.

1 Meine Dissertation habe ich an der Universität Basel verteidigt; sie erscheint im Frühjahr 2025 im transcript Verlag.

1 Forschungsdesign

Die Interviews wurden von mir transkribiert sowie eigenständig und gruppen- gestützt mit Methoden der Narrationsanalyse und Grounded Theory analysiert; die empirischen Ergebnisse brachte ich ins Gespräch mit Theorien aus Soziologie, Queer Studies und Theologie. Indem mit Schützes Methode des narrativen Interviews gearbeitet wurde, sollten der Eintrag von eigenen Annahmen in die Erzählung verringert sowie im Feld vorhandene Diskurse aufgenommen werden.² Das Sample umfasste lesbische, schwule, bisexuelle, cis- und transgeschlechtliche Pfarrpersonen im Alter von 27 bis 70 Jahren in Gemeinde- und Funktionspfarrämtern der EKD. Die Auswahl der Landeskirche erfolgte mit minimaler und maximaler Kontrastierung im Rahmen des theoretischen Samplings. Der Erstzugang geschah in der *Evangelischen Kirche im Rheinland* (EKiR). Nachdem sich dort Pfarrpersonen explizit und von sich aus von der sächsischen Landeskirche abgrenzten, war es notwendig, Stimmen aus der sächsischen Landeskirche zu erheben. Durch diese Erweiterung ergab sich zugleich ein Kontrast zwischen ost- und westdeutschen Pfarrbiographien. Nach Interviews in der *Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens* (EVLKS) wurden daher Interviews in einer weiteren Kirche auf dem Gebiet der ehemaligen DDR in der *Evangelischen Kirche Mitteldeutschland* (EKM) geführt. Entsprechend wurde das Sample letztlich um die *Evangelisch-Lutherische Landeskirche Hannovers* (EVLKA) erweitert, um ebenso Pfarrpersonen aus einer lutherischen Landeskirche in Westdeutschland zu interviewen. Derart umfassen die Daten nun Interviews mit Pfarrpersonen in Landeskirchen, die queerem Leben im Pfarramt offener gegenüberstehen, als auch solchen, die erschwerte Rahmenbedingungen boten oder bieten. Ich konnte keine inter Pfarrpersonen für ein Interview gewinnen; dies könnte an der Art meiner Anfrage liegen, daran, dass es wenig inter Pfarrpersonen gibt und die Anonymität schwerer zu gewährleisten ist, oder an anderen Gründen. Die Leerstelle soll jedoch benannt werden.

2 Vgl. Schütze, Fritz: »Zur Hervorlockung und Analyse von Erzählungen thematisch relevanter Geschichten im Rahmen soziologischer Feldforschung dargestellt an einem Projekt zur Erforschung von kommunalen Machtstrukturen«, in: Ansgar Weymann/Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.), *Kommunikative Sozialforschung. Alltagswissen und Alltagshandeln, Gemeindemachtforschung, Polizei, politische Erwachsenenbildung*, München: W. Fink 1976, S. 159–260.

2 Vertrauen und Anerkennung

Vertrauen zu geben verstehe ich als einen Prozess der wertschätzenden Anerkennung.³ Vertrauen kann im Vorschuss gewährt werden, es verstetigt sich über positive Erfahrung und ist gefährdet durch Momente der Missachtung.⁴ Thomas Bedorf macht darauf aufmerksam, dass Anerkennung immer nur fragmentarisch möglich ist. Er spricht vom »Paradox der Stiftung«, das sich auf die Identifizierung ausweitet: Eine Person A erkennt eine Person B als C an.⁵ Derart ergebe sich immer eine *Verkennung*, die in der »Elementarstruktur der Anerkennung«⁶ begründet liege.

»Diese Verschiebung hat zur Folge, daß nie die volle Authentizität einer passenden oder angemessenen Identität gewonnen werden kann, sondern stets nur eine inkohärente Identität in ihrer Vorläufigkeit und Kontextgebundenheit erzeugt wird. Dieser Befund läßt sich nunmehr zu der These ausweiten, daß *Anerkennung nur als Verkennung möglich* [Herv.i.O.] ist.«⁷

Das gilt insbesondere, wenn es um die Anerkennung von Identifikationen geht, die an »Gruppen« gebunden sind, wie es bei queeren Lebensentwürfen der Fall ist.⁸ Denn was B unter der eigenen Identifizierung versteht, mag sich stark von dem unterscheiden, was A darunter versteht. So ist zum Beispiel die Füllung des Begriffs Lesbe so individuell wie die Lebensrealitäten all derjenigen, die sich dieser Gruppe zuordnen. Wenn Vertrauen als Anerkennungsinteraktion verstanden wird, ist es daher notwendig, auch Vertrauen vor dem Hintergrund des Wissens um die

3 Ich arbeite hier mit Axel Honneths Begrifflichkeiten. Er erarbeitet in seiner Theorie drei Muster intersubjektiver Anerkennung, denen er jeweils eine Form der Selbstbeziehung und eine spezifische Missachtung zuordnet. Die »soziale Wertschätzung« ordnet er dem Muster der Solidarität zu. Vgl. Honneth, Axel: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2016, S. 211.

4 Vgl. A. Honneth: Kampf um Anerkennung (s. Anm. 3), S. 218–220.

5 Bedorf, Thomas: Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik, Berlin: Suhrkamp 2010, S. 105. »Die Ambivalenz zwischen Identifizierung und Identität trägt eine Spannung in die Anerkennung ein, die vor allem darauf beruht, daß jemand als etwas anerkannt wird. Diese Spannung rückt dasjenige, was anerkannt wird, und dasjenige, als was es anerkannt wird, auseinander und bindet sie zugleich aneinander [Herv.i.O.]«. T. Bedorf: Verkennende Anerkennung (s. Anm. 5), S. 118.

6 T. Bedorf: Verkennende Anerkennung (s. Anm. 5), S. 118.

7 T. Bedorf: Verkennende Anerkennung (s. Anm. 5), S. 144.

8 Den Begriff der »Gruppe« nutze ich hier in Anschluss an Carolin Emckes Typisierung in zwei Gruppen, einmal aufgrund der freien Zustimmung zu einer Gruppe, dann aufgrund der Zuordnung von außen. Vgl. Emcke, Carolin: Kollektive Identitäten. Sozialphilosophische Grundlagen, Frankfurt a.M.: Campus-Verlag 2000.

innewohnende Verknennung anzusehen sowie die sich für das Pfarramt ergebenden Folgen dessen.

2.1 Sichtbarkeit der Person

Die erste Beobachtung lautet vor dem Hintergrund der Diskurse um Amt und Person: Sowohl in Parochialgemeinden als auch Funktionsgemeinden hängt das Vertrauen in die Pfarrpersonen an der Sichtbarkeit und Wahrnehmung der Person. Das Amt erscheint nicht ausreichend um das notwendige Vertrauen zu gewährleisten.

Auch wenn sich in den letzten Dekaden die Anforderungen an das private Zusammenleben von Pfarrpersonen geändert haben wird das private Zusammenleben weiterhin zu einem Teil des Berufs gemacht – das beste Beispiel ist das Pfarrhaus. Das Wohnen vor Ort wird nicht nur aufgrund der räumlichen Nähe und Erreichbarkeit erwartet, sondern als geteilter Lebensraum.⁹ Schendel zeigte in einer empirischen Untersuchung, dass Gemeindeglieder Glaubwürdigkeit an Transparenz binden: die Pfarrperson solle ihr Privatleben nicht verstecken.¹⁰ Die von mir interviewten Pfarrpersonen sprachen von einer empfundenen Erwartungshaltung bezüglich der Wahrnehmbarkeit ihrer Person. Mitunter nutzen sie dies bewusst, wie eine Pfarrerin erzählt:

»Da wissen das natürlich auch viele, also von denen, die zur Jugendgruppe gehören, oder die, die länger da sind, die, die mit uns Fußball gucken, die das so SEHEN, die irgendwie, wenn so Events sind oder sie so sehen, dass ich ständig neben dieser Frau, also dass diese Frau ZU mir gehört und dass alle die so behandeln wie als ob die zu mir gehört.«¹¹

Vor dem Hintergrund des Wunsches, dass die Person erfahrbar sein soll, ist daher zu ergründen wie und ob das Einbringen der Person im Pfarramt für queere Personen konstruktiv gewährleistet werden kann.

Zuerst ist fest zu stellen, dass die Pfarrpersonen einer steten Diskursverschiebung ausgesetzt sind. Ich erläutere dies anhand eines Beispiels: Eine Pfarrerin er-

9 Das Forschungsprojekt ›Queer im Pfarrhaus‹ zeigt dies ganz explizit und in der ForuM-Studie wurde dieses besondere Modell evangelischen Lebens als begünstigender Faktor für Machtmissbrauch erwähnt.

10 Vgl. Schendel, Gunther: »Pfarrhäuser – ein Beitrag zur ›öffentlichen Sichtbarkeit der Kirche‹? Innen- und Außenansichten auf eine evangelische Institution«, in: Ders. (Hg.), Zufrieden – gestresst – herausgefordert. Pfarrerrinnen und Pfarrer unter Veränderungsdruck. Im Auftrag des sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2017, S. 186–217.

11 Alle Interviewzitate entstammen den Interviews für meine Dissertation und sind dort mit Indexmarken versehen. Sie wurden für diese Publikation leicht sprachlich geglättet und gekürzt sowie Transkriptionsdetails wie Sprechpausen im Sinne der Lesbarkeit ausgelassen.

zählt von der tollen Aussicht auf die Berge beim Wanderurlaub mit ihrer Frau. Ihr Gegenüber möchte daraufhin über ihre lesbische Beziehung mit einer trans Frau sprechen, aber die Ausblicke über die Alm, über die die Pfarrerin eigentlich sprechen wollte, sind nicht mehr Gesprächsgegenstand. Am Beispiel lässt sich sehen: wenn die Pfarrerin ihr privates Zusammenleben einbringt, ergibt sich das Risiko einer Diskursverschiebung. Dieses Phänomen begegnet im Pfarramt bei verschiedenen Themen. Es zeigt sich, dass das eigene private Zusammenleben dann entspannt in den Hintergrund treten kann, wenn es sich innerhalb des hegemonialen Diskurses bewegt.¹² Dem familiären Zusammenleben von Pfarrpersonen, so ist zu vermuten, wird grundsätzlich mit Interesse und Neugierde aus der Gemeinde begegnet. Wenn dieses nun allerdings nicht im klassischen Erwartungsschema läuft – und dieses ist immer noch: weiß, cis, nicht-behindert, heterosexuell und monogam, verheiratet, mit Kindern – so wird die Gesprächssituation besonders spürbar verschoben.¹³ Eine Pfarrerin erzählte:

»Dass ich das Gefühl hatte, ich werde STÄNDIG da drauf angesprochen. Meistens von GUT-WILLIGEN Menschen. Aber ich, hat, also das hat irgendwie SO angestrengt, dass ich das Gefühl hatte, meine Lebensform ist ständig irgendwie THEMA.«

Die Verschiebung zum hegemonialen Diskurs hin führt zu einer Veränderung des Artikulations- und Handlungsraums der Person. Dabei handelt es sich um die wiederholte Erfahrung, die Relevanzsetzung von Themen nicht eigenmächtig vornehmen zu können. Es liegt also eine Beschränkung der Handlungsautonomie vor.

»Ähm, also sag ich lieber nichts. Und ähm, das ist aber auf der anderen Seite eben nicht schön. 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.«

Auch wenn die Pfarrpersonen ihre sexuelle Orientierung oder ihr Geschlecht nicht thematisieren wollen, entgehen sie aufgrund der Strukturierung des Diskurses dieser Möglichkeit.¹⁴ Wenn zugleich erwünscht ist, dass die Pfarrperson ihr Privatleben nicht versteckt, kann diese Dynamik und die damit einhergehende Spannung einen spürbaren Leidensdruck mit sich bringen. Die Spannung tritt hervor, wenn

12 Vgl. Häneke, Florence: »Verkündigung und Handlungsfreiheit. Eine empirische Studie zu queerer pastoraler Identität in der Evangelischen Kirche in Deutschland«, in: PrTh 59 (2024), 166–174.

13 Vgl. Hildenbrand, Katrin: Leben in Pfarrhäusern. Zur Transformation einer protestantischen Lebensform, Stuttgart: Kohlhammer Verlag 2016, S. 232.

14 Vgl. Foucault, Michel: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit: Band 1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, S. 61–73.

entweder erwartet wird, die Pfarrperson zeige sich auch als Privatperson, oder wie im obigen Ausschnitt die Pfarrperson selbst ein Einbringen ihrer Person wünscht und es aber nicht möglich ist, über das eigene Leben zu sprechen ohne es zu einem Gespräch über Homosexualität oder Queersein werden zu lassen.

Es zeigte sich, dass die Pfarrpersonen daher gezielt für sich Strategien entwickelten um solchen Fremdbestimmungen zu entgehen. So findet sich in allen Erzählungen eine Zweiteilung zwischen den beiden Bereichen ›queer‹ und ›Kirche‹. Diese binäre Trennung nahmen die Pfarrer*innen selbst vor, und sie kann als Schutzmechanismus vor einer steten Erfahrung der Differenz verstanden werden.¹⁵

Es lässt sich für die Diskussion des Vertrauens vorerst festhalten, dass normative Diskursverschiebungen die Autonomie und damit die Ausführung des Pfarramts beschränken. Denn »wie Pfarrerinnen und Pfarrer ihren Verkündigungsauftrag wahrnehmen, welche Ziele und Anliegen sie dabei schwerpunktmäßig verfolgen [...] ist Ausdruck ihrer persönlichen, theologisch reflektierten Glaubensfreiheit.«¹⁶

Die Beschränkung der pastoralen Freiheit wirkt sich ebenso auf das notwendige Vertrauen aus, wie ich im Folgenden ausführe.

2.2 Erwartungssicherheiten

Vertrauen bildet eine Grundvoraussetzung für die Ausübung des Pfarrberufes, denn die pastoralen Aufgaben drehen sich um Momente hoher Vulnerabilität, etwa in Kasualien und Seelsorge. In solchen ist die Existenz rechtlicher Rahmenbedingungen allein nicht ausreichend.¹⁷ Die Verwaltung der Sakramente und Verkündigung des Evangeliums benötigen ebenso wie die Verwaltung von Personen und Infrastrukturen beziehungsbasiertes Vertrauen.¹⁸

Im Pfarrberuf basiert Vertrauen nach Isolde Karle vor allem auf den Erwartungssicherheiten der Profession, die mit Verhaltenserwartungen gekoppelt sind, um doppelte Kontingenz zu vermeiden.¹⁹ Die Artikulation der eigenen Lebensform kann nun vor diesem Hintergrund entweder zu einer Bestätigung oder zu einem Bruch mit diesen Erwartungssicherheiten führen.²⁰ Sie kann zudem – und dies werde ich folgend ausführen – *neue* Erwartungssicherheiten anbieten, die zugleich andere Zielgruppen adressieren.

15 Die detaillierte Strukturierung der Strategien zur Erhaltung von Selbstbestimmung bilden den empirischen Teil meiner Arbeit.

16 Klessmann, Michael: Das Pfarramt. Einführung in Grundfragen der Pastoraltheologie, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie 2012, S. 86f.

17 Vgl. Karle, Isolde: Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft, Gütersloh: Gütersloh Kaiser 2001, S. 23.

18 Vgl. M. Klessmann: Das Pfarramt (s. Anm. 16), S. 124.

19 Vgl. I. Karle: Der Pfarrberuf als Profession (s. Anm. 17), S. 108–118.

20 Vgl. K. Hildenbrand: Leben in Pfarrhäusern (s. Anm. 13), S. 230.

Anschließend an die Erwartungen zur Transparenz der Person begegnet die Annahme, dass das Vertrauen von Gemeindegliedern in Pfarrer*innen an das Wissen um die privaten Lebensverhältnisse jener gebunden sei. Vor dem Hintergrund meiner Erhebung stelle ich die These auf, dass das Wissen um die Lebensverhältnisse nicht ausreicht, sondern dass Vertrauen auf der Annahme eines geteiltes Wertesystems aufgebaut wird. Es benötigt nicht die Kenntnis des Privatlebens, um Erwartungssicherheit zu generieren, sondern die Annahme, dass die Pfarrperson das eigene Wertesystem teilt und ihr *daher* Vertrauen entgegengebracht werden kann.

Die Institution der Ehe kann als Beispiel für ein Wertesystem dienen. Das entgegengebrachte Vertrauen fußt nicht auf dem Wissen, dass die Pfarrerin verheiratet ist, sondern auf der inhaltlichen Füllung dessen. Es basiert auf der Annahme eines geteilten Wertesystems, im vorliegenden Fall der verbindlichen langfristigen Partnerschaft. Dieses Wertesystem wird aufgrund eines bekannten Lebensmodells angenommen und derart kann über die Annahme eines geteilten Lebensmodells zugleich Nähe konstruiert werden. Ein Interviewpartner, der selbst nicht verheiratet ist, spricht dies mit alltäglichen Beispielen an:

»Die Einfahrt wird regelmäßig gekehrt, der Garten wird gepflegt [...] Ich wüsste jetzt nicht, wo wir hier ein Problem haben, mit unserer Lebenswirklich/wir sind EHER total die Spießler. [...] Ja, wir sind, mein dass wir auch schon seit zwanzig Jahren zusammenleben.«

Die Kontingenz des Vertrauensdiskurses wird hier deutlich – schließlich hat die Ehe nicht mehr dieselbe Bedeutung für die Beurteilung sittlichen Zusammenlebens wie vor 50 Jahren.²¹ Darüber hinaus sind der heterosexuelle und der homosexuelle Diskurs, gerade auch die historischen Debatten um die Ehe, durchaus different.²² Der hegemoniale Diskurs ist die heterosexuelle bürgerliche Ehe – die mit Eigenschaften wie Exklusivität, romantischer Liebe und Wunsch nach Familiengründung verbunden wird. Diese normativen Setzungen sind im schwulen und lesbischen Diskurs mitunter heftig umstritten und auch Verhandlungsgegenstand unter Paaren.²³

21 Vgl. Josuttis, Manfred/Stollberg, Dietrich (Hg.): Ehe-Bruch im Pfarrhaus. Zur Seelsorge in einer alltäglichen Lebenskrise (= Kaiser-Taschenbücher 87), München: Kaiser 1990; Harasta, Eva (Hg.): Traut euch. Schwule und lesbische Ehe in der Kirche, Berlin: Wichern-Verlag 2016; Wirth, Mathias: »Auf ›queer‹ kann man sich beziehen wie auf ›protestantisch‹. Zur ethischen Bedeutung des q-p-Bezugs für familiäre Praxen«, in: Bastian König/Marcel Kreft (Hg.), Protestantisches Familienbild? Theologische und sozialphilosophische Reflexionen auf ein strittiges Konzept, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2021, S. 173–194, hier S. 181.

22 Vgl. Weibel, Fleur: Die Praxis des Heiratens. Über die Anerkennung verbindlicher Liebesbeziehungen, Bielefeld: transcript Verlag 2024.

23 Vgl. Jordan, Mark D.: Blessing same-sex unions. The perils of queer romance and the confusions of Christian marriage, Chicago: The University of Chicago Press 2013, S. 157.

»[...] jetzt fangen die Schwuchteln auch noch an zu heiraten. Was ist denn, was ist denn nur aus dieser Welt geworden? [...] Das ist auch so ein bisschen, so eine nostalgische Erzählweise. Von zu mindestens von der Schwulencommunity. Jetzt fangen die auch alle an, bürgerlich zu werden.«

Beim Wissen, dass die Pfarrperson verheiratet sei, muss es sich also nicht einmal um tatsächlich geteilte Erfahrungen und entsprechende Werthorizonte handeln, sondern allein um die *Annahme* geteilter Werthorizonte aufgrund einer vermuteten Ähnlichkeit.

Nun lässt sich in den Erzählungen beobachten, dass das Vertrauen queerer sowie anders marginalisierter Personen ebenso auf der Annahme geteilter Erfahrungen und Werte basiert. Dies gilt innerhalb wie außerhalb der Kirche. So berichtet eine Pfarrerin von entsprechenden Annahmen und empfundener Nähe unter LSBTIQ* Personen:

»Oder auch auf der Synode, wenn man schwulen Presbytern begegnet. Das ist [...] also es fühlt sich, es fühlt sich noch anders an, [...] 'ne Gemeinsamkeit, [...] die Verbundenheit auf 'ne bestimmte Art und Weise schafft. Ob die mir nun irgendwie ähnlich sind oder ich die eigentlich schnarchig oder nervig oder so finde, aber das ist so: ›Tach auch!‹«

Die Annahme geteilter Werte und eine empfundene Nähe ist ebenso zu vermuten, wenn Menschen mit Marginalisierungserfahrungen schlechte Erfahrungen mit der Kirche gemacht haben und Kirchenvertreter*innen eher Misstrauen entgegenbringen, aber einer queeren Pfarrperson Vertrauen schenken. Das Vertrauen geben sie zum Beispiel, weil sie erwarten, sich weniger erklären zu müssen und mit weniger Ablehnung rechnen. Eine Pfarrerin erzählt von einer Frau mit einem behinderten Mann:

»Und die kam mal zu mir und sagte, ›Sie wissen ja wie das ist, wenn es anders ist.‹ Und ich wusste, was sie MEINTE. Und [...] solche Erfahrungen gibt's öfter, dass ich MERKE, dass die Leute, ›Bei Ihnen, Sie wissen ja wie das ist, wenn es anders ist.‹ [...], dass die Leute anders auf mich zukommen, weil sie wissen, ich lebe nicht Vater-Mutter-Kind alles ganz ordentlich wie man das irgendwie so denkt. Und das ist für Viele glaube ich, ähm, macht, uns das nochmal zu 'ner andern Gemeinde, und mich auch nochmal zu 'ner andern Seelsorgerin.«

Auch in diesem Fall entsteht Erwartungssicherheit aufgrund angenommener geteilter Erfahrungswelten. Die Einordnung der Pfarrerin als Lesbe genügt hier als Vertrauensgrundlage. Mitunter schilderten die Befragten das Gefühl, dass von ihnen seitens queerer Personen eine höhere Loyalität zur *queeren* Community als zur Kirche erwartet werde. Die Wahrnehmung als queer – und darüber die Zuordnung zu einer vermuteten Erfahrungswelt, einer Identität und einer Gruppe – wird somit re-

levanter als die Wahrnehmung als Pfarrer*in. Hier tritt der Kontrast zwischen Amt und Person besonders hervor.

Vertrauen und Handlungsspielraum gehören zusammen, wenn angenommen wird, dass die Gestaltungsfreiheit im Pfarramt auf Vertrauen und der damit einhergehenden Anerkennung basiert.²⁴ Anschließend an die oben erwähnte Verknennung ist daher relevant, welchem Anteil der Person Anerkennung entgegengebracht wird sowie die Abhängigkeit dessen vom Gegenüber und Kontext. Die Pfarrer*innen erzählten, wie sie gezielt zwischen verschiedenen Zielgruppen navigieren, wie etwa queeren und nicht-queeren Gemeindegliedern und kirchenfernen Personen.

»GELEGENTLICH, wo ich es für sinnvoll und angebracht hielt, mich geoutet. Aber nur in GANZ seltenen Situationen und das hat in der Regel das Gespräch BEFÖRDERT.«

»Ich finde es extrem SCHADE, dass vieles von dem, das die erlebt haben, so wenig von der Kirche wahrgenommen wird. Ich bin SEHR froh, dass ich viel mit diesen Menschen zu tun habe, die mit Kirche nichts zu tun haben, da ich dadurch glaube ich ganz anders geerdet bin. Und auch ganz andere, ja, Vorstellungen, von manchen Dingen habe. DA eck' ich aber dann auch wieder bei der Kirche an, wenn ich die versuche einzubringen. Und das versuche ich.«

Damit sich Pfarrpersonen selbst handlungsfähig erleben, benötigt es zudem auch das Vertrauen der Pfarrpersonen in die Gemeinde, die Anerkennung ihrer Kompetenz sowie Selbstvertrauen in ihre eigene Arbeit.²⁵ Grundlage dessen ist die ordnungsgemäße Ausbildung und Berufung in den Dienst.²⁶ Die Trennung zwischen rechtlicher und wertschätzender Anerkennung ermöglicht hier eine *theoretische* Trennung von Subjekt und Institution.²⁷ Um Sicherheit für die eigene Amtsausübung zu erlangen ist die rechtliche Anerkennung unabdingbar, sie schützt vor der Notwendigkeit jeweils individuell um Anerkennung ringen zu müssen und vor Diskriminierung. Vor diesem Hintergrund ist es erstaunlich, dass die Landeskirchen bisher keine rechtlichen Rahmenbedingungen zum Umgang mit trans und inter Vikar*innen und Pfarrer*innen haben. Dies beträfe etwa die Sicherheit, dass eine korrekte Anrede erwartet werden darf, den geregelten Umgang mit transitionsbedingten Fehlzeiten etc.

24 Vgl. I. Karle: Der Pfarrberuf als Profession (s. Anm. 17), S. 322.

25 Vgl. Hermelink, Jan: »Der pastorale Zweifel und seine Darstellung. Zu einer Kriteriologie der Qualitätsbeschreibung pastoraler Arbeit«, in: Ders. (Hg.), Kirche leiten in Person. Beiträge zu einer evangelischen Pastoraltheologie, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014, S. 187–204, hier S. 194.

26 Vgl. M. Klessmann: Das Pfarramt (s. Anm. 16), S. 86–87.

27 Vgl. A. Honneth: Kampf um Anerkennung (s. Anm. 3), S. 180–181.

Anerkennung im Muster des Rechts bietet die Grundlage für die *individuelle* Anerkennung der Person, welche nicht mehr wegen des Amtes oder der Zugehörigkeit zu einer Institution, sondern aufgrund individueller Eigenschaften geschieht.²⁸ Die Pfarrer*innen beschreiben sich dann als wirkmächtig, wenn Interaktionen *wertschätzender* Anerkennung voraus gehen – also aufgrund ihrer Person. Dabei war bedeutsam, dass die Zuordnung – also ob sie als Pfarrer*innen oder als queere Personen oder beides wahrgenommen werden – ihnen steuerbar erscheint. Dabei erscheint es nicht von hervorgehobener Relevanz, ob die Personen out sind, ob sie ihr Queersein in ihren Beruf eintragen oder nicht, sondern ob sie dies *selbst* navigieren können. Erst dann wird ihnen ermöglicht, kontextbasiert zu entscheiden. Derartige kontextbasierte Entscheidungen zu treffen sahen die Befragten als Teil ihrer pfarramtlichen Kompetenz.

2.3 Aushandlung der Werthorizonte

Anschließend an diese Beobachtungen lässt sich folgern, dass Vertrauen im Pfarramt vor dem Hintergrund konkurrierender Werthorizonte und daran anschließender Aushandlungen von Handlungsmacht zu betrachten ist. Eine derartige Konkurrenz von Werthorizonten lässt sich auch bei anderen Themen, etwa bei politischen Haltungen von Pfarrpersonen vermuten. Ein grundsätzlich zwischen Pfarrperson und Gemeindegliedern geteilter Werthorizont kann nicht angenommen werden. An den Status quo gebundene Erwartungssicherheiten beschränken, wie gezeigt, deutlich die pastorale Autonomie. Als Problem erscheint dabei die Annahme, dass der Werthorizont von allen geteilt werde. Wird diese Spannung nicht reflektiert, kommt es zum Konflikt.

Zur Illustration: Wenn eine Pfarrperson für sich auf Grundlage der ihr vorliegenden Informationen erörtert, ob sie sich vor der Gemeinde als trans outet, erhebt sie den Werthorizont und nutzt die ihr zur Verfügung stehende Freiheit zur Urteilsbildung.²⁹ Es ist denkbar, dass sie zu dieser Entscheidung gelangt, um anderen queeren Personen ein Vorbild zu sein. Es ist ebenso denkbar, dass sie zu dieser Entscheidung gelangt, um für sich selbst das Gefühl eines ›Versteckspiels‹ zu vermeiden.³⁰ So erzählen zwei der Interviewten:

28 Vgl. A. Honneth: Kampf um Anerkennung (s. Anm. 3), S. 200–210.

29 Vgl. Taylor, Charles: »What is human agency?«, in: Charles Taylor (Ed.), *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, Cambridge: Cambridge University Press 1985, S. 15–44, hier S. 39.

30 Vgl. Kosofsky-Sedgwick, Eve: *Epistemology of the closet*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press 1990, S. 68.

»[...] und für MICH war aber KLAR, ich arbeite nicht in diesem Beruf, wenn ich da ein dauerndes Versteckspiel spielen muss. Also das war von vornherein ausgenommen.«

»In der Klinik rede ich nicht über meine sexuelle Orientierung. 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 dieses Thema zu reden. Und darauf letztlich reduziert zu werden. Da habe ich keinen Bock drauf.«

Der Leidensdruck, der damit einhergeht, die eigene Orientierung oder das eigene Geschlecht nicht zu zeigen, wurde vielfältig erforscht und es ist evident, dass dies bedeutsame gesundheitliche Schäden mit sich ziehen kann.³¹ Zugleich ist das Coming-Out als kultureller Prozess sehr unterschiedlichen Diskursen unterworfen; der Umgang ist individuell verschieden, relevant erscheint auch hier ob die Personen ihr Coming out selbst bestimmen und Subjekt ihrer Erzählung bleiben.³²

Ein besonderes Problemfeld ergab sich, wenn seitens der Kirche Pfarrpersonen genötigt wurden, das eigene Leben nicht in ihre Verkündigung einfließen zu lassen. »Implizit wird damit eine Selbstabwertung im Hinblick auf die eigene Lebensweise eingefordert, ein ethisch äußerst fragwürdiges Vorgehen, das weder der Würde der Betroffenen, noch dem Evangelium gerecht wird.«³³

Meine Interviewpartner*innen berichteten vom hohen Leidensdruck, den diese kirchliche Forderung verursachte:

»[...] 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, dass ich, dass mir klar ist, dass wir nicht zusammen im Pfarrhaus leben dürfen. Obwohl man auch verpflichtet ist, im Pfarrhaus zu leben. Sprich, dass wir nicht zusammenleben dürfen. [...] Und alleine diese Frage ja, also, was HEIßT denn, ich mache meine Lebensform zum Gegenstand der Verkündigung. 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? Ähm, dass ich jetzt hier über meine Lebensform rede oder so. Das war schwierig.«

31 Kasprowski, David/Fischer, Mirjam/Chen, Xiao/de Vries, Lisa/Kroh, Martin/Kühne, Simon/Richter, David/Zindel, Zaza: »Geringere Chancen auf ein gesundes Leben für LGBTQI*-Menschen«, in: DIW Wochenbericht 88 (2021), S. 80–88.

32 Vgl. Ahmed, Sara: Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others, Durham/London: Duke University Press 2006, S. 175–176.

33 Isolde Karle: »Da ist nicht mehr Mann noch Frau...«. Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006, S. 245.

Entsprechend bedeutsam ist daher die institutionelle Würdigung durch die Institution derjenigen Anerkennungskämpfe, die in den Kirchen geführt wurden.³⁴

2.4 Selbstverwirklichung als Aufgabe

Die Forderung eines zurückhaltenden Umgangs mit der eigenen Homosexualität und/oder trans Geschlechtsidentität entstammt der Sorge, das Vertrauen der Kirchenmitglieder und Gemeinden durch Selbstverwirklichung der Pfarrpersonen zu verlieren. Diese Sorge hat sich zum einen nicht bewahrheitet, zum anderen zeichnet dies ein sehr homogenes Bild von Gemeinden; ich komme darauf im Folgenden zurück.³⁵ Der Topos der Selbstverwirklichung hat dabei einen stark negativen Einschlag und wird nicht etwa positiv besetzt. Eine ebenfalls mögliche Lesart wäre, wie Pauli Murray Selbstverwirklichung als die Annahme der göttlichen Aufgabe der *Imago Dei* und als eine Sorge um die eigenen Gaben zu verstehen.³⁶

Vor diesem Hintergrund ist zu sehen, ob die Pfarrperson nicht auch verkündigend handelt, wenn es um ihre *ganz eigene* Selbstverwirklichung geht. Wird das eigene Queersein auch als Gabe verstanden so nimmt die Pfarrperson dann die Aufgabe an, ihre Persönlichkeit zu entfalten und zur Vielfalt der Gaben beizutragen.

Darüber hinaus ist Selbstverwirklichung mitunter schlicht auch eine Überlebensmaßnahme.³⁷ Eine Pfarrerin erzählte im Interview von einer suizidalen Krise, aus der sie entkommen ist, da sie sich als trans – erst vor sich selbst und dann vor anderen – geoutet hat. Sie wusste sich von Gott – als trans Frau – geschaffen und angenommen, und verwirklicht eben dies in ihrem Leben. Da von Pfarrpersonen erwartet wird, auch mit ihrer Lebensführung sowie ihrer körperlichen Präsenz auf das Evangelium zu verweisen, könnte queere Selbstverwirklichung vor diesem Hintergrund ebenfalls als Verkündigung gelesen werden.³⁸

34 Vgl. Fitschen, Klaus: Liebe zwischen Männern? Der deutsche Protestantismus und das Thema Homosexualität, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2018; Brinkschröder, Michael et al. (Hg.): Aufgehende Saat. 40 Jahre Ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche, Stuttgart: Kohlhammer 2017.

35 Vgl. M. Klessmann: Das Pfarramt (s. Anm. 16), S. 162.

36 Vgl. hierzu den Beitrag »Consolations of a Pixie Priest« von Donyelle McCray über das Leben von Pauli Murray in diesem Band.

37 Vgl. Pöge, Kathleen/Dennert, Gabriele: »Die gesundheitliche Lage von lesbischen, schwulen, bisexuellen sowie trans- und intergeschlechtlichen Menschen. Gesundheitsberichterstattung des Bundes, Gemeinsam Getragen von RKI und DESTATIS«, in: Journal of Health Monitoring 5 (2020), S. 1–30.

38 »Und selbst das protestantische solenne ›solo verbo‹ in der Verkündigung ist nicht so bildlos oder ›reine Repräsentation‹, sondern wettet (selbst reformiert) auf eine Realpräsenz des Verkündigten in der Verkündigung, des Wortes Gottes im Wort der Verkündigung – das nie leiblos ist. Es wird *verkörpert* in Stimme, Geste, Mimik – in summa im Pfarrkörper (dessen Gestalt bekanntlich ein Rechtsgegenstand eigener Gesetzgebung ist, des Pfarrdienstrechts).«

3 Plädoyer für Unvorhergesehenes

Nun schließen an die enge Verbindung von Vertrauen an die Person zwei Probleme an: Zum einen die berechtigte Sorge, dass die einzelne Person sich überfordert, wenn sie derart individuell in den Fokus treten muss.³⁹ Zum anderen die benannte Sorge, das Vertrauen der Gemeinde zu verlieren. Dem letzten Punkt ist ergänzend zu den obigen Ausführungen zu entgegnen, dass queere Sichtbarkeit die Verkündigung eher zu befördern scheint. Dies schließe ich aus zwei Sachverhalten: Zum einen werden Pfarrpersonen eher als glaubwürdig erlebt, wenn sie sich persönlich einbringen. Zum anderen muss auch die angesprochene Zielgruppe bedacht werden und queere Pfarrpersonen befördern die Sichtbarkeit für queere Personen in der Kirche. Jene werden übersehen, wenn Gemeinden als vermeintlich vorrangig cis- und heterosexuell wahrgenommen werden. Pfarrpersonen sind Teil der Lebensrealitäten in der Kirche, die bereits da sind, aber oft weniger wahrnehmbar.

Des Weiteren ist queere Sichtbarkeit als vertrauensfördernd zu deuten, wenn Vertrauen gerade *nicht* aufgrund der hegemonial erwartbaren Norm hergestellt wird. Vertrauen geschieht dann nicht *wegen* des Amtes – sondern *trotz* des Amtes. Begehren und Geschlecht sind also nicht von der Verkündigung zu trennen, sondern potenziell förderlich einzubringen. Sofern Pfarrpersonen die Relevanzsetzung selbstverantwortet navigieren können, finden sich Berichte von Authentizitätsempfinden.

Die Sorge bleibt bestehen, dass die starke Fokussierung auf die Person sich überfordernd auswirkt. Eine einseitige Fokussierung kann erneut dazu führen, dass sich die Personen nicht wahrgenommen fühlen, da allein ihr Queersein in den Fokus rückt – und nicht ihre pastorale Kompetenz. Die gezielte Wahrnehmung dieser bedeutete, den eigenen Erfahrungsschatz als epistemischen und hermeneutischen Zugang einzusetzen und situativ darauf zugreifen zu können, ohne darauf reduziert zu werden.

Dabei spielt es für das Wohlbefinden der Pfarrpersonen und deren Überforderung eine Rolle, wie stark sie ihr Queersein als Teil ihrer Identität begreifen und sich wünschen, dass es einen Teil ihres Amtes bildet. Manche schilderten eine deutliche Zerrissenheit und bemängelten fehlende Kongruenz. Eine Pfarrerin hingegen führt ihr Lesbischsein als entscheidenden Teil ihres Amtes an:

Stoellger macht kritisch darauf aufmerksam, zu welchen Problemen dies führen kann und erläutert wie ein Zuviel an Sichtbarkeit auch schadet. Stoellger, Philipp: »Vom Willen zur Sichtbarkeit der Kirche und der Liturgie als lebendiges Bild«, in: Alexander Deeg/Christian Lehnert (Hg.), *Ekklesiologische Spiegelungen. Wie sich die Kirchen wiederfinden in der Liturgie*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016, S. 117–144, *hier* S. 125. Vgl. auch Cheng, Patrick S.: *Radical love. An introduction to queer theology*, New York: Seabury Books 2011, S. 47.

39 Vgl. Schroth, Michael: »Authentisch Pastorin sein?«, in: *Pastoraltheologie* 109 (2020), S. 561–578, *hier* S. 569.

»[...] da kam das mit der Identität als lesbische Pfarrerin, weil man macht ja Beerdigungen und hat diesen Talar an und macht sonntags die Gottesdienste, wie das dann ist in der Lebenszene als Pfarrerin wahrgenommen zu werden. Ähm das ist [...] auch nochmal 'n Thema, weil lesbische Frauen, die nichts mit Kirche zu tun haben, von Kirche oft ein bestimmtes Bild haben [...] also viele haben ja die Erfahrung gemacht [...], dass Kirche auch homophob ist [...] 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 reingewachsen, dass ich dann irgendwann dasitze und sage ›JAWOLL, ich BIN das. So.«

Vor den gemachten Beobachtungen zeigt sich, dass ein tragfähiges Amtsbild weder die unbedingte Einhaltung erwartbarer Lebensumstände für das Vertrauen von Gemeindegliedern benötigt, noch erwartet werden darf, dass das Einbringen der eigenen Lebensform grundsätzlich möglich und notwendig ist. So stellt in den Erzählungen allein die Annahme, die vermutete und empfundene Ähnlichkeit, den treibenden Faktor für die Eröffnung eines Vertrauensraumes dar.

Es ist ferner notwendig pastoraltheologisch zu reflektieren, dass das Heraushalten der eigenen Lebenssituation durch den hegemonialen Diskurs massiv erschwert wird – das betrifft nicht nur Äußerungen, sondern ebenso die Außenwahrnehmung des Körpers der Pfarrperson oder im Falle des Pfarrhauses das private Zusammenleben.⁴⁰

Es ergibt sich die Notwendigkeit für einen Mittelweg. Ich schlage daher eine *Pastoraltheologie der Unvorhersehbarkeit* vor. Diese umfasst programmatisch die kontingenten Aushandlungsräume der Erwartungssicherheiten und die Bedeutung der angenommenen geteilten Lebenswirklichkeiten. Derart wird die Wahrnehmung der pastoralen Kompetenz und das Gespür für Situation und Kontext hervorgehoben. Denn ein solcher Ansatz ermöglicht es Pfarrpersonen eigenständig ihre Lebensform einzubringen oder – sofern es der Diskurs zulässt – herauszuhalten. Darüber hinaus arbeitet eine *Pastoraltheologie der Unvorhersehbarkeit* an der Öffnung hegemonialer Diskurse in der Kirche – was sich auf weitere Marginalisierungsmuster (zum Beispiel in Folge von rassistischer oder ableistischer Diskriminierung) erstreckt. Die derart entstehenden Vertrauensverhältnisse tragen letztlich ebenso zur Änderung der Strukturen, der Machtverhältnisse und der Kirche bei und *queeren* sie im Sinne einer befreienden *ecclesia semper reformanda*.

40 Vgl. Bieler, Andrea: Verletzliches Leben. Horizonte einer Theologie der Seelsorge, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017, S. 50; sowie den Klassiker zur Wahrnehmung schwarzer Körper: Fanon, Frantz: Schwarze Haut, weiße Masken, Wien/Berlin: Verlag Turia + Kant 2013.

Queer im Pfarrhaus.

Diversitätstheoretische Überlegungen

Isolde Karle

1 Queere Pfarrer*innen in der Kirche

Seit etwa 30 Jahren werden innerhalb der Landeskirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) Diskussionen darüber geführt, ob und unter welchen Bedingungen schwule und lesbische Pfarrer*innen ihren Beruf ausüben und im Pfarrhaus leben können. Trans Personen und bisexuelle Pfarrer*innen sind bislang noch kaum im Blick. Einerseits hat sich in den letzten Jahrzehnten mit Blick auf queere Pfarrer*innen erfreulich viel getan. In nahezu allen Landeskirchen können schwule und lesbische Pfarrer*innen inzwischen offiziell in einem Pfarrhaus wohnen und werden weitgehend akzeptiert. Die krasse Abwertung der EKD-Orientierungshilfe »Mit Spannungen leben«¹ von 1996 ist in vieler Hinsicht Geschichte: Niemand würde heute mehr von Seiten der EKD behaupten wollen, dass Homosexualität Sünde ist und dass lesbische und schwule Pfarrer*innen die Ehe, die damals nur Heterosexuellen vorbehalten war, als überlegene Lebensform zu betrachten haben. Dass diese Orientierungshilfe bis heute nicht offiziell zurückgenommen wurde und es immer noch keine neue Orientierungshilfe oder auch Denkschrift gibt, ist allerdings beschämend.²

Und damit bin ich schon beim »andererseits«: Es gibt einzelne Landeskirchen wie die württembergische, die immer noch viele Vorbehalte gegenüber queeren Pfarrer*innen kommunizieren und sie diskriminieren. Das liegt in diesem Fall weniger an der Kirchenleitung im engeren Sinn als an der Synode, in der es eine breite

1 EKD: Mit Spannungen leben. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelische Kirche in Deutschland zum Thema »Homosexualität und Kirche« (= EKD-Texte 57), Hannover: Evangelische Kirche in Deutschland 1996.

2 Zu einer gendersensiblen theologischen Anthropologie, der Reflexion von sexueller Identität und der Pluralisierung der Lebensformen siehe Karle, Isolde: »Da ist nicht mehr Mann noch Frau...«. Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006; sowie: Karle, Isolde: Liebe in der Moderne. Körperlichkeit, Sexualität und Ehe, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2014.

Strömung evangelikaler Christ*innen gibt, die Homosexualität als Sünde qualifiziert und deshalb immer noch vehement gegen die Segnung gleichgeschlechtlicher Paare argumentiert. So ist es in Württemberg bis heute nur durch ein sehr aufwändiges Verfahren möglich, eine sogenannte ›Regenbogengemeinde‹ zu werden und queere Paare zu segnen. Dementsprechend gibt es aktuell nur etwa 10 % ›Regenbogengemeinden‹ in Württemberg (123 insgesamt), wobei die Synode beschlossen hat, dass es insgesamt nicht mehr als 25 % solcher Gemeinden geben soll. Ist dieses Quorum erreicht, wolle man sich erneut mit der Frage befassen.³ In dem Beschluss von 2019 zur Segnung gleichgeschlechtlicher Paare werden auch Personen dritten Geschlechts berücksichtigt.

Aber selbst in den Landeskirchen, die eigentlich liberal agieren, wie die rheinische oder mit Abstrichen auch die westfälische, gibt es nach wie vor Diskussionsbedarf. So geben sich Kirchenleitende oft sehr liberal nach dem Motto: ›Wir begrüßen selbstverständlich queere Pfarrer*innen in unserer Kirche und sind ganz offen für alle.‹ Doch bei genauerem Hinsehen stellt sich die Lage nicht so eindeutig dar. Werden Kirchenleitende beispielsweise auf die Queerfeindlichkeit in manchen Gemeinden oder auch queerfeindliches Verhalten von einzelnen Pfarrer*innen angesprochen, wird schnell auf die Autonomie im Pfarramt oder die synodale Struktur der Kirche verwiesen. Da könne man nichts machen. Studierende, die mit dem Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland ein Gespräch über diese Fragen führten, zeigten sich dementsprechend enttäuscht und hatten den Eindruck, dass sich die Landeskirche nicht ihrer Verantwortung stellt, ja, dass sie nicht einmal das Problem erkennt. Einer transidenten Pfarrerin wurde gar empfohlen, dass sie mit gewissen Repressionen leben und auf gewisse Dinge verzichten müsse. Der »Minderheitenstress«⁴ wird damit an die betroffenen Pfarrer*innen zurückdelegiert und nicht als

3 Auf der Homepage der württembergischen Landeskirche heißt es dazu: »2019 hat die 15. Landessynode ein Gesetz beschlossen, nach dem in bis zu einem Viertel der württembergischen Kirchengemeinden Gottesdienste zur Segnung gleichgeschlechtlicher Paare möglich sind. Wenn diese Zahl erreicht ist, befasst sich die Landessynode erneut mit dem Thema. Das Gesetz ist zum 1. Januar 2020 in Kraft getreten. Damit eine Gemeinde Segnungs-Gottesdienste feiern kann, müssen folgende Voraussetzungen gegeben sein: [(1); Einf. Red.] eine vertiefte inhaltliche Befassung der jeweiligen Kirchengemeinde mit dem Thema [(2); Einf. Red.] die Zustimmung des Kirchengemeinderats mit Dreiviertelmehrheit [(3); Einf. Red.] die Zustimmung der für die Kirchengemeinde zuständigen Pfarrpersonen mit Dreiviertelmehrheit [(4); Einf. Red.] die Zustimmung der zuständigen Stelleninhaber der Pfarrämter. Aktuell (Stand: 20. März 2024) haben in der württembergischen Landeskirche 134 Gemeinden das notwendige Verfahren durchlaufen und können Segnungs-Gottesdienste feiern.« Zitat aus: Evangelische Landeskirche in Württemberg: Kirche und Homosexualität: <https://www.elk-wue.de/leben/gemeinde/homosexualitaet> (abgerufen am: 10.05.2024).

4 Sattler, Frank A.: Minderheitenstress und psychische Gesundheit von Lesben, Schwulen und Bisexuellen (Dissertation), Marburg: Philipps-Universität Marburg 2018 (Doi.10.17192/z2018.0109; abgerufen am: 10.05.2024).

Problem der Kirche thematisiert.⁵ Das ist nicht nur für queere Theologiestudierende und angehende Pfarrer*innen der Gegenwart ein Problem. Es lässt sich vielmehr insgesamt eine zunehmende Entfremdung beobachten zwischen einer Studierendenschaft, die ihre Freiheitsrechte selbstverständlich einfordert, und einer Kirchenleitung, die die Brisanz dieser Konflikte oft nicht wirklich erfasst, weil sie sich selbst für liberal und fortschrittlich hält und dabei tendenziell einer Selbsttäuschung unterliegt.

Diese Eindrücke verdeutlichen, dass trotz aller Fortschritte noch immer ein weiter Weg zu einer queerfreundlichen und diversitätssensiblen Kirche zu gehen ist. Und sie zeigen auch, was die evangelische Kirche verliert, wenn sie sich hier nicht deutlicher positioniert und diversitätsorientierter agiert. Gerade queere und liberal eingestellte Theologiestudierende überlegen vor diesem Hintergrund einmal mehr, ob sie überhaupt in der Kirche arbeiten wollen. Für die Personalentwicklung der Kirchen und die Zukunft des Pfarrberufs ist das ein Problem, das in seiner Tragweite aus meiner Sicht gegenwärtig nicht erkannt wird. Da ich selbst als Prorektorin für Diversität an der Ruhr-Universität Bochum mit diversitätspolitischen Perspektiven zu tun habe, weiß ich, wie essenziell eine Diversitätspolitik für Bildungsinstitutionen sowie Unternehmen aller Art ist – und dies nicht nur aus ethischen, sondern auch aus organisationsinternen Gründen: In Zeiten des Fachkräftemangels und des Rückgangs an Studierenden über fast alle Fächer hinweg ist es elementar, tatsächlich alle Interessierten zu adressieren und zu inkludieren.

Im Folgenden wechsele ich die Perspektive von oben nach unten und stelle Ergebnisse einer empirischen Studie vor, die am Institut für Religion und Gesellschaft der Ruhr-Universität Bochum durchgeführt wurde. Darin geht es um die Perspektiven der Pfarrer*innen selbst – wie erleben queere Pfarrer*innen gegenwärtig das Leben im Pfarrhaus und was hat der Pfarralltag mit ihrer Lebensform zu tun?

2 Lebensformen im Pfarrberuf: Eine empirische Studie

Die qualitative Interviewstudie mit Pfarrer*innen fokussiert sich auf das Thema ›Transformationen im Pfarrberuf‹. Sie wurde von der württembergischen, der rheinischen und der westfälischen Kirche sowie der EKD finanziell gefördert. Das Ergebnis der Untersuchung liegt inzwischen in Form einer Dissertation von Verena Kroll vor.⁶ Der Fokus der Studie liegt auf der Frage, wie Pfarrer*innen in

5 Vgl. Söderblom, Kerstin: *Queersensible Seelsorge*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2023, S. 60–62.

6 Kroll, Verena: *Pfarrer*innen unter Druck. Eine empirische Studie zu Strategien des Erwartungsmanagements im Pfarrberuf* (Dissertation), Stuttgart: Kohlhammer Verlag 2024 (im Erscheinen).

unterschiedlichen Lebensformen (queer, alleinlebend, alleinerziehend, geschieden, »klassische« Pfarrfamilie) und unter unterschiedlichen Bedingungen (Alter sowie Stadt/Land etc.) ihren Beruf verstehen und leben. Dabei interessierte besonders die Frage, wie Pfarrer*innen berufliche und private Perspektiven aufeinander beziehen oder auch voneinander trennen.

Ausgangspunkt des Forschungsprojekts ist die Beobachtung, dass Pfarrer*innen Individualisierung, Pluralisierung und Säkularisierung nicht nur in ihrem sozialen Umfeld – quasi bei ihrem Gegenüber in Seelsorge und Kommunikation – vorfinden, sondern auch selbst unmittelbar davon betroffen sind. Das gilt nicht zuletzt mit Blick auf eine bis dato nicht gekannte Vielfalt privater Lebensformen im Pfarrhaus. Uns interessierte: Wie wirkt sich diese Entwicklung auf das Berufsverständnis der jeweiligen Pfarrer*innen aus?

Die Vermutung war, dass Pfarrer*innen in klassischen Lebensformen (heterosexuell verheiratet mit Kindern) mit der traditionellen Überschneidung von privater und beruflicher Sphäre weniger Probleme haben als Pfarrer*innen, die geschieden sind, alleinerziehend oder in gleichgeschlechtlicher Partnerschaft leben. Sie können ihre Lebensform quasi unproblematisch vorzeigen und müssen in keiner Hinsicht mit Abwertung oder Erwartungsenttäuschungen rechnen. Doch zeigt sich im Fallvergleich, dass sich diese Vermutung so einlinig nicht bestätigen lässt. So legen in der Untersuchung manche Pfarrer*innen mit klassischer Pfarrfamilie auf eine Abgrenzung zur Gemeinde deutlich größeren Wert als beispielsweise eine lesbische Pfarrerin, die ein enges Verhältnis zu ihrer Gemeinde pflegt und ein offenes Pfarrhaus schätzt.

Die Typiken, die Verena Kroll mit Hilfe der dokumentarischen Methode herausarbeitet, sind pastoraltheologisch höchst aufschlussreich mit Blick auf die Frage, welche unterschiedlichen Strategien Pfarrer*innen im Umgang mit Erwartungen, die an sie herangetragen werden, entwickeln, aber sie korrelieren nicht oder doch erstaunlich wenig mit ihrer privaten Lebensform bzw. Lebensführung. Das betrifft nicht nur die Unterscheidungen homosexuell/heterosexuell oder verheiratet/geschieden, sondern auch die heteronormativen Pfarrfamilien, die sich auf alle drei Typiken, die Kroll analysiert, verteilen. Auch das Alter ist bis auf eine Ausnahme, auf die ich weiter unten zurückkomme, nicht ausschlaggebend. Überraschenderweise spielt auch die Frage, ob Pfarrer*innen in einer Land- oder Stadtgemeinde tätig sind, keine entscheidende Rolle.

Besonders frappant ist die Schilderung der schon erwähnten jungen lesbischen Pfarrerin aus dem Rheinland, die mit ihrer Frau zusammen in der Gemeinde aktiv ist. Ihre eigene Lebensform ist für sie selbstverständlich. Sie wird fraglos von der Gemeinde akzeptiert und ist mit ihrem Beruf und der Gemeinde hoch identifiziert. Ihr Lesbischsein scheint für sie keinerlei Einschränkung in beruflicher Hinsicht zu bedeuten. Sie lebt in einer ländlichen Gemeinde mit Pfarrhaus als Arbeits- und Lebensort und vermittelt den Eindruck, damit glücklich zu sein.

Entscheidend scheint neben persönlichen Dispositionen zu sein, wie die Pfarrer*innen ihre jeweiligen Gemeinden erleben. Werden sie von der Gemeinde unterstützt und akzeptiert wie sie sind, spielt die Frage, wie sie ihr Privatleben gestalten, keine oder doch fast keine Rolle. Auch bei queeren Pfarrer*innen ist das zu beobachten. Ihre sexuelle Orientierung tritt in den Hintergrund. Dieses ›Vergessenkönnen‹ der sexuellen Orientierung ist allerdings nur in den Landeskirchen möglich, die queere Pfarrer*innen gleichgestellt haben. Das sieht in der württembergischen Landeskirche anders aus. Darauf bezieht sich die im Folgenden zu thematisierende Ausnahme der Studie.

3 Strukturelle Diskriminierung und ihre Folgen

Verena Kroll interviewt eine lesbische Pfarrerin aus Württemberg gegen Ende ihrer beruflichen Laufbahn. An ihrem Fall zeigt sich in beklemmender Weise, wie stark sich diskriminierende Faktoren auf die Berufsausübung und -zufriedenheit auswirken – und dies bei einer mit der Kirche hoch identifizierten Pfarrerin.

In der württembergischen Landeskirche müssen queere Pfarrer*innen und Paare nach wie vor deutliche Einschränkungen durch das geltende Dienstrecht hinnehmen. Dies betrifft die Möglichkeit einer kirchlichen Segnung, die nur im Ausnahmefall möglich ist und auch keine kirchliche Trauung darstellt, sondern nur eine Segnung, weil es keine Gleichwertigkeit mit der Trauung eines heterosexuellen Paares geben soll und darf. Diese Sonderregelung gilt explizit auch nach der Einführung des Rechts auf Eheschließung für Personen gleichen Geschlechts im Jahr 2017. Das heißt, die Kirche ist an diesem Punkt nicht gewillt, das staatliche Recht zu respektieren und die Trauagende auf lesbische oder schwule Ehen anzuwenden. Die zweite signifikante Einschränkung betrifft das gemeinsame Leben im Pfarrhaus. Lange Zeit war ein gemeinsames Leben im Pfarrhaus für queere Pfarrer*innen in Württemberg nicht möglich. Seit Ende der 1990er Jahre⁷ ist es nur dann möglich, wenn die Gemeinde offiziell zustimmt. Diese Einzelfallregelung wurde 2011 nochmals bestätigt, weil die württembergische Kirche nicht gewillt ist, das neue EKD-

7 »Im Sommer 1999 haben Oberkirchenrat und Pfarrervertretung eine sieben Punkte umfassende ›Dienstrechtliche Rahmenbedingungen für kirchliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, insbesondere für Pfarrinnen und Pfarrer in der Evangelischen Kirche in Württemberg, betreffend Homosexualität und Dienstauftrag‹ [Herv.i.O.] beschlossen. Diese Rahmenbedingungen wurden durch Landesbischof Jüly im März 2011 vor der Landesynode [sic!] in ihrer Geltung bestätigt.« Zitat aus der Stellungnahme des lesbisch-schwulen Konvents Württemberg zu den »Dienstrechtlichen Rahmenbedingungen [...] betreffend Homosexualität und Dienstauftrag« vom 25.10.2015: <https://www.bkh-wue.de/meldungen/25-10-2015-stellungnahme-des-lesbisch-schwulen-konvents-wuerttemberg-zu-den-dienstrechtlichen-rahmenbedingungen-betreffend-homosexualitaet-und-dienstauftrag> (abgerufen am: 10.05.2024).

Pfarrdienstrecht in Gänze zu übernehmen, das Pfarrer*innen ein Leben im Pfarrhaus grundsätzlich erlaubt.

Pfarrerin Lisa Kiebel, so wird sie in der Studie genannt, hat all dies selbst erlebt. Sie ist seit Beginn der 1990er Jahre Pfarrerin, einer Zeit, in der es noch nicht einmal eine Ausnahmeregelung gab und sie daran zweifelte, ob sie überhaupt als lesbische Pfarrerin berufstätig sein kann. Die Anfangsjahre waren dementsprechend geprägt von Angst. Sie lebt seit Jahrzehnten in einer gleichgeschlechtlichen Partnerschaft mit einer Pfarrerskollegin. Lange Zeit lebten die beiden in getrennten Wohnungen, dann in einem Pfarrhaus, in dem die Partnerin zur Untermiete wohnte, um den Schein zu wahren. Erst in jüngster Zeit lebt das Paar offen als lesbisches Paar in einem Pfarrhaus zusammen.

Lisa Kiebel stellt mit Blick auf das Pfarrhaus fest:

»[...] es gibt schon so Idealprojektionen in dieser Gesellschaft, die so [...] offen ist, dass wenigstens im Pfarrhaus eine ordentliche Familie mit wohlgeratenen Kindern, klaren Verhältnissen ohne postmoderne Beliebigkeit gelebt wird.«⁸

Kiebel erlebt zwar eine gewisse Offenheit für ihre Lebensform, aber immer noch ist, so Kiebel, mit dem Pfarrhaus das Ideal einer traditionellen Pfarrfamilie mit Kindern eng verbunden. Und das kann sie nicht bedienen. Das Pfarrhaus lebe von Idealisierungen, die eine gewisse Widerständigkeit gegen die postmoderne Beliebigkeit und Fragmentarität symbolisieren sollen.

In der Diskussion der württembergischen Synode im Jahr 2011 über die Frage, ob man das EKD-Pfarrdienstrecht mit Blick auf die Öffnung der Pfarrhäuser für queere Pfarrer*innen übernehmen könne, wurde diese Idealisierung explizit zum Ausdruck gebracht. Ein Vertreter einer eher gemäßigten Gruppe innerhalb der Synode meinte, »[man] stehe voll und ganz hinter dem Leitbild Familie im Pfarrhaus, das werde auch auf Dauer so bleiben«⁹. Er meinte damit ein heterosexuell verheiratetes Paar mit »wohlgeratenen Kindern« und vertrat damit eine heteronormative Perspektive, die Abweichungen als abnorm betrachtet. Der Bischof sah dies ebenso und zeigte sich mit der Regelung sehr zufrieden. Man müsse darauf Rücksicht nehmen, dass es für viele Kirchenmitglieder schwer sei, Homosexualität zu akzeptieren.¹⁰ Mit großer Selbstverständlichkeit nahm die Kirche damit auf die Diskriminierenden und nicht auf die Diskriminierten Rücksicht.

8 Kroll, Verena: Pfarrer*innen unter Druck. Eine empirische Studie zu Strategien des Erwartungsmanagements im Pfarrberuf, unveröffentlichte Dissertation (Manuskript), Bochum 2023, S. 205.

9 Evangelisch.de vom 23.11.2011: »Württemberg: Pfarrhäuser bleiben für Homo-Paare zu«: <https://www.evangelisch.de/inhalte/106953/23-11-2011> (abgerufen am: 10.05.2024).

10 Vgl. Evangelisch.de, »Württemberg« (s. Anm. 9).

Diese diskriminierenden kirchenrechtlichen Regelungen hatten für Lisa Kiebel direkte Konsequenzen. In den ersten Dienstjahren verbarg sie ihre sexuelle Orientierung komplett. Das macht sie inzwischen nicht mehr, aber immer noch geht sie defensiv mit ihrer Lebensform um. Manche in der Gemeinde wüssten zwar, dass sie lesbisch sei und eine Partnerin habe, doch insgesamt sei sie immer noch vorsichtig. Immerhin: Als sie als Pfarrerin in eine neue Gemeinde gewählt wird, kommuniziert sie dem Wahlgremium offen ihre Lebensform. Insgesamt erlebt sie die Gemeinde als offen, nur vereinzelt hört sie homofeindliche Äußerungen. Die Pfarrerin versteht ihre queere Identität gleichwohl nicht nur als Belastung, sondern beobachtet, dass sie als Marginalisierte einen besonderen Blick für andere Marginalisierte in der Kirche habe und dass sie dies für die Seelsorge in besonderer Weise qualifiziere:

»Also ich mache es [meine Lebenssituation] nicht zum Thema, aber ich glaube, es ist für mich eine Ressource. Ich habe einen Blick für Menschen, die zu einer Minderheit gehören, die einen wunden Punkt haben, einen schambesetzten Punkt, die nicht so ganz glatt reinpassen, für die habe ich eher ein Auge, glaube ich.... Und es kommen ein bisschen mehr Leute zu mir..., ein höherer Anteil an gleichgeschlechtlichen Leuten, weil sie wissen, dass sie hier willkommen sind. Oder auch Eltern mit schwulen oder lesbischen Kindern, die reden oft gar nicht so viel drüber, aber denen ist es, glaube ich, auch manchmal hilfreich.... Ja, eine seelsorgliche Dimension hat es.«¹¹

Lisa Kiebel hat aufgrund ihrer eigenen Erfahrungen, ihrer eigenen Vulnerabilität und der vielen konkreten Verletzungen, die sie aufgrund ihrer sexuellen Orientierung erlebte und noch erlebt, eine größere Sensibilität und Empathie für Menschen, die sich selbst als ausgegrenzt erleben. Darüber hinaus ist ihre sexuelle Orientierung für all diejenigen von besonderem Interesse, die selbst queer sind oder mit queeren Menschen in ihrer unmittelbaren Umgebung zu tun haben wie Eltern mit lesbischen oder schwulen Kindern beispielsweise. Lisa Kiebel hat eine besondere »street credibility«,¹² die sie für queere Menschen und andere Menschen mit Diskriminierungserfahrungen besonders glaubwürdig und leichter ansprechbar macht. Ihre Lebensform wird zu einer wichtigen Ressource für ihren Beruf, eine Ressource, die ihre Kirche nicht zu schätzen weiß.

Kiebel weist mehrfach darauf hin, dass sie die Gemeinden in der Regel offen erlebt habe, von einzelnen homofeindlichen Zwischenfällen abgesehen. Ihr Verhältnis zur Kirchenleitung ist deutlich ambivalenter:

11 V. Kroll: Pfarrer*innen (s. Anm. 8), S. 208.

12 Vgl. K. Söderblom: Seelsorge (s. Anm. 5), S. 65f. Siehe dazu auch Kerstin Söderbloms Beitrag im vorliegenden Band.

»...das Letzte, was ich will, ist von dieser Landeskirche irgendwann mal den Segen. Also Entschuldigung, da kann ich jetzt drauf verzichten. Und es gibt aber auch, wenn ich es zulasse, es ist natürlich auch eine ganz tiefe Kränkung, es ist immer noch, ich finde es schon auch ungeheuerlich, dass meine Landeskirche sagt, immer noch sagt: Ihr seid nicht mal des Segens würdig.«¹³

Evident ist, dass die sehr lange und emotionalisierte Debatte innerhalb ihrer Kirche mit Blick auf die Akzeptanz von queeren Pfarrer*innen und die nach wie vor diskriminierende Haltung der Kirche gegenüber queeren Personen und Paaren zu einer tiefen Erschütterung und Entfremdung der Pfarrerin von der Kirchenleitung führte. Lisa Kiebel ist tief empört. Sie, die normalerweise ganz ruhig argumentiert, wird plötzlich heftig: Sie, die ihre Arbeit in der Kirche so liebt, wird von dieser Kirche nicht anerkannt, sie, die selbst andere segnet, erfährt, dass sie des Segens nicht würdig sein soll.

Kiebel weigert sich, die verquerten Argumentationen, die von der Synode gegen Homosexualität ins Feld geführt werden, nachzuvollziehen:

»Ich sehe eigentlich auch gar nicht, wo das Problem drin ist, außer in einer für mich rückständigen Bibel-Hermeneutik, aber ... ich schade ja niemand, ich kann mich auch von Herzen mitfreuen, wenn Menschen heterosexuell sind, sie werden immer die Mehrheit bleiben. Natürlich finde ich es auch richtig und gut, wenn Kinder in heterosexuellen Familien aufwachsen, alles, ich bejahe das doch alles, aber ich gehöre halt nun mal als Schöpfungsvariante zu einer Minderheit... in meiner Beziehung bin ich ja genauso auf den Segen des Unverfügbaren angewiesen wie heterosexuelle Paare. Natürlich ist meine Beziehung, obwohl sie das Glück meines Lebens ist, auch nicht immer nur das Glück meines Lebens.«¹⁴

Die Pfarrerin ist keine Aktivistin, sie engagiert sich nicht politisch, sie will nur akzeptiert werden. Sie hat kein Problem mit heterosexuellen Partnerschaften und Familien, im Gegenteil, sie freut sich mit den Familien, sie will nur selbst in ihrer eigenen Schöpfungsvariante anerkannt werden. Eigentlich, das wird in ihren Worten schmerzlich deutlich, wünscht sie sich den Segen, weil doch auch ihre Partnerschaft – wie jede Partnerschaft – auf den Segen Gottes angewiesen ist, weil das Glück ihres Lebens nicht immer das Glück ihres Lebens ist und auch dieses Paar der Stärkung und Unterstützung durch den göttlichen Segen bedarf – eine Stärkung und Unterstützung, die ihr verweigert wird.

Es ist evident, dass die soziale Situation von Lisa Kiebel nicht vergleichbar ist mit jener vorhin zitierten lesbischen Pfarrerin aus dem Rheinland. Kiebel kann – anders

13 V. Kroll: Pfarrer*innen (s. Anm. 8), S. 216.

14 V. Kroll: Pfarrer*innen (s. Anm. 8), S. 217.

als die junge Kollegin aus dem Rheinland – ihre sexuelle Orientierung nicht vergessen, weil sie ständig daran erinnert wird, dass ihre Lebensform, dass sie selbst deviant ist. Sie ist geduldet, aber nicht willkommen, sie darf arbeiten, wird aber nicht in ihrer Partnerschaft unterstützt. Verena Kroll kontrastiert das Interview mit Lisa Kiebel mit einer weiteren queeren Pfarrperson aus dem Rheinland, einem jungen schwulen Pfarrer, der mit einem Mann verheiratet ist und in einer Zeit heiratete und den Pfarrberuf ergriff, als die rheinische Kirche eine schwule Trauung bereits in das Kirchenbuch eintrug. Der schwule Pfarrer geht offen und unbeschwert mit seiner Homosexualität um, ganz anders als Lisa Kiebel. Für ihn hat seine Partnerschaft keine Relevanz für das Gemeindeleben und wenn doch, dann eher in positiver Hinsicht.

Sowohl Alter als auch und vor allem die rechtliche Situation in den Landeskirchen sind Parameter, die das Erleben der unterschiedlichen queeren Pfarrer*innen entscheidend prägen. Während alle drei queeren Pfarrer*innen ihre Gemeinden als offen beschreiben, machen die Haltung und die rechtlichen Bedingungen der jeweiligen Landeskirche den Unterschied aus.

4 Fazit

Die hier entfalteten Beispiele zeigen unterschiedliche Perspektiven auf das Thema »Queer im Pfarrhaus«. Ging es im ersten Teil darum, dass selbst aufgeschlossene Kirchenleitungen, die queere Pfarrer*innen auf allen Ebenen gleichstellen, nicht genügend Diversitätssensibilität für die junge Generation zeigen und Konflikte gern bagatellisieren oder dezentral wegdelegieren, ging es im zweiten Teil um junge Pfarrer*innen, die sich in ihren Kirchen als queere Personen akzeptiert und anerkannt fühlen und nur selten mit homofeindlichen Äußerungen oder Verhaltensweisen zu kämpfen haben. Sie können ihre sexuelle Orientierung mit Blick auf ihre Berufsausübung weitgehend vergessen – sie wird ihnen nicht ständig als Makel vorgeführt, im Gegenteil: Sie erleben in der Regel eine Unterstützung von ihren Gemeinden und ihrer Kirche.

Im dritten Teil wiederum zeigt eine lesbische Pfarrerin aus Württemberg, die die langsame Öffnung der Kirchen für queere Pfarrer*innen selbst miterlebte, wie verletzend und ausgrenzend ihre eigene Kirche mit lesbischen/schwulen Pfarrer*innen umgeht. Bis in die Gegenwart hinein pflegt die württembergische Landeskirche eine diskriminierende Haltung gegenüber queeren Pfarrer*innen, die die Berufsausübung und Lebenszufriedenheit der betroffenen Pfarrer*innen empfindlich einschränkt. Zugleich ist Kiebel durch ihre Kompetenz im Umgang mit »Minderheitenstress« für Menschen mit Ausgrenzungserfahrungen und insbeson-

dere für Menschen, die selbst queer sind oder für queere Personen Verantwortung tragen, eine besonders qualifizierte und empathische Seelsorgerin.¹⁵

Nun haben nicht nur die Kirchen, sondern auch andere Institutionen noch Entwicklungsbedarf, wenn es um Diversitätskompetenz und Diversitätssensibilität geht. Deshalb gilt es, gezielt Lernimpulse zu setzen und dazu zunächst zu eruierten, wie sich die Lage konkret darstellt. An der Ruhr-Universität führten wir im Jahr 2023 deshalb eine quantitative Studie zum sozialen Klima durch.¹⁶ Wir wollten wissen, wie die Studierendenschaft in Bochum zusammengesetzt ist und ob und welche Diskriminierungserfahrungen Studierende an der Universität bereits gemacht haben. An der Studie nahmen etwa 4500 Bachelorstudierende teil.

Mit Blick auf unsere Fragestellung greife ich drei Ergebnisse heraus:

Erstens: Etwa 80 % der Studierenden bezeichnen sich als heterosexuell, das heißt, etwa ein Fünftel der Studierenden verstehen sich als queer. Es geht also um eine große Minderheit, wenn wir von queeren Personen sprechen – auch in der Kirche. *Zweitens:* Etwa 15 % der Studierenden berichten von Diskriminierungserfahrungen an der Universität, queere Studierende deutlich mehr als heterosexuelle. Homo- und Transfeindlichkeit ist insofern nicht nur ein Problem der Kirche, sondern der Gesellschaft insgesamt, aber während säkulare Institutionen wie die Universitäten und viele Unternehmen mit Antidiskriminierungsbeauftragten und Antidiskriminierungsrichtlinien das Problem aktiv angehen, fehlt eine diversitätspolitische Strategie in den Kirchen und in der EKD. Und schließlich *drittens:* Diskriminierung ist nicht nur ein moralisches Problem, sondern hat bittere Konsequenzen für die psychische Gesundheit und die Leistungsfähigkeit der Betroffenen: Personen, die bereits Diskriminierungserfahrungen gemacht haben, verlieren durchschnittlich etwa 20 % ihrer Leistungsfähigkeit. Das geht aus unserer Studie hervor. Ihre Zufriedenheit mit dem Studium ist signifikant geringer im Vergleich zu Studierenden ohne Diskriminierungserfahrungen. Auch die Zufriedenheit mit dem eigenen Leben ist deutlich reduzierter. Diese Folgewirkungen sind auf andere soziale Kontexte wie die Kirche übertragbar – so werden die psychischen Beeinträchtigungen im Interview mit Lisa Kiebel deutlich erkennbar. Es ist deshalb alles andere als Luxus, Diskriminierung zu bekämpfen. Jede Kirche, auch die württembergische Kirche, müsste daran ein essenzielles Interesse haben.

15 Vgl. zur Thematik auch: Häneke, Florence: »Kirchen auf dem Querpfad. LGBTQ* Bewegungen in der evangelischen Kirche und der Aushandlungsort Pfarramt«, in: Laura-Christin Krannich/Hanna Reichel/Dirk Evers (Hg.), Menschenbilder und Gottesbilder. Geschlecht in theologischer Reflexion, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2019, S. 236–268.

16 Vgl. Ruhr-Universität Bochum: Wie es den RUB-Studierenden geht, vom 05.09.2023: <https://news.rub.de/hochschulpolitik/2023-09-05-studie-wie-es-den-rub-studierenden-geht> (abgerufen am: 10.05.2024).

Coming out im Pfarrberuf: Von der Kunst der Selbstwerdung in divergenten Wahrheitskulturen

Traugott Roser

1 Starting Point: Nachdenken über Coming out als Erste-Person-Theologie

Der katholische Theologe Michael Schüßler, der Praktische Theologie an der Universität Tübingen lehrt, beruft sich in einem Beitrag für die Zeitschrift für Pastoraltheologie auf Marcella Althaus-Reid. Sie würde die Position vertreten: »Queere Theorie und Theologie ist Erste-Person-Theologie.«¹ Queere Theoriebildung basiert auf queeren Geschichten, Erfahrungen und Erzählungen, ohne in ihnen aufzugehen. Theolog*innen, die sich mit queeren Ansätzen befassen und zu einer Theoriebildung beitragen, müssen gleichwohl nicht selbst einer LSBTIQ* Gruppe zugehören, können aber aus einer Perspektive der ›Allyship‹², der Solidarität und des gemeinsamen Nachdenkens schreiben. Meines Erachtens ist es angebracht, die eigene Perspektivität als ›Verwobenheit‹ in den Gegenstand kenntlich zu machen um damit auch Abstand zu dem zu ermöglichen, was als Position im Diskurs vertreten wird. Theoriegenerierung aus Erfahrung und Lebensweltteilhabe gehört als unabschließbarer Vorgang zur Berufsexistenz praktischer Theolog*innen und damit auch zum akademischen Diskurs der Praktischen Theologie, insbesondere dann, wenn es sich um die auf das Berufsfeld bezogene Unterdisziplin der Pastoraltheologie handelt.³ Auch in der Forschung in einem Praxisfeld ist die Klärung der Genese des ›Einfalls‹ für das Forschungsinteresse und die Entwicklung einer Forschungsfrage sinnvoll.

-
- 1 Schüßler, Michael: »Nicht nur über, sondern mit ›queer‹ nachdenken. Zur fundamentalpastoralen Bedeutung queerer Theologien«, in: Zeitschrift für Pastoraltheologie 44 (2024), (im Erscheinen).
 - 2 M. Schüßler: Mit ›queer‹ nachdenken (s. Anm. 1), im Anschluss an Butler, Judith: Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Frankfurt a.M.: Suhrkamp ¹¹2021.
 - 3 Vgl. dazu die Hinweise zu »Praxisdiskurse[n] als Zugang zum Feld – Biographische Erfahrung und Theoriebildung« in der methodischen Grundlegung meiner Habilitationsschrift (Roser, Traugott: Spiritual Care. Der Beitrag von Seelsorge zum Gesundheitswesen, Stuttgart: Kohlhammer ²2017, S. 123).

Dies zumindest ist ein Element des Stils der Grounded Theory Methodologie. Glaser und Strauss gehen in der Darstellung ihrer Methodik auf ein Beispiel ein, bei dem ein empirisch-qualitativer Forscher seinen Ausgangspunkt nicht bei Feldnotizen nahm, sondern bei seinen subjektiven Erfahrungen, die er schriftlich festgehalten hatte. Diese wertet er als gleichrangig mit erhobenen »Daten«.⁴ In diesem Sinne bemühe auch ich mich um eine »biographische Kontextualisierung« der im Folgenden versuchten Einordnung von Coming out-Prozessen in den Lebenskunst-Diskurs und in Pastoraltheologische Theoriebildung,

»im Bewusstsein, dass es sich bei [...] jeder biographischen Erzählung um die Rekonstruktion von Wirklichkeit handelt, [um eine] Vergegenwärtigung und gleichzeitige[] Distanznahme zur Primärerfahrung, die der Leserin, dem Leser[,] einen Einblick in meine auf eigener und fremder Praxiserfahrung fußende Theoriebildung ermöglicht«⁵.

Mein Coming out als schwuler cisgeschlechtlicher Mann, mit Geburtsjahrgang 1964 zur Baby-Boomer Generation zugehörig, vollzog sich in mehreren Phasen. An dieser Stelle berichte ich lediglich die »Meilensteine«⁶, die mit meinem Weg in den und im Pfarrberuf zusammenhängen. Meinen Eltern gegenüber hatte ich in Einzelgesprächen und zu sehr unterschiedlichen Zeitpunkten mitgeteilt, dass ich schwul bin. Mein Vater, selbst Pfarrer in einer mittelfränkischen Industriestadt, hatte mich gegen Ende meines Theologiestudiums noch gewarnt, dass dies mit einer kirchlichen Karriere schwer vereinbar sei und mir zu einem zölibatären Leben, in dem ich das Leiden durch kreatives und künstlerisches Schaffen verarbeiten würde, geraten. Sollte das nicht möglich sein, wäre vielleicht der diplomatische Dienst eine berufliche Alternative. Dieser Rat basierte auch auf Kenntnis entsprechender Texte aus lutherischen Kirchenbehörden wie der Veröffentlichung von »Gedanken und Maßstäben zum Dienst von Homophilen in der Kirche«⁷ von 1980, in dem für Amtsträger die Option einer gleichgeschlechtlichen Partnerschaft ausgeschlossen war.

4 Vgl. Glaser, Barney G./Strauss, Anselm L.: Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung, Bern: Huber 2005, S. 256.

5 T. Roser: Spiritual Care (s. Anm. 3), S. 125. Einige der Beiträge in diesem Band gehen einen ähnlichen Weg und verwenden bewusst eigene autobiographische Elemente, die den Boden ihrer Theoriebildung darstellen.

6 Den Begriff verwenden Timmermanns, Stefan et al.: »Wie geht's euch?«. Psychosoziale Gesundheit und Wohlbefinden von LSBTIQ*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa 2022, S. 37.

7 Lutherisches Kirchenamt der VELKD: »Gedanken und Maßstäbe zum Dienst von Homophilen in der Kirche. Eine Orientierungshilfe. Hannover«, in: Helmut Kentler (Hg.), Die Menschlichkeit der Sexualität. Berichte – Analysen – Kommentare ausgelöst durch die Frage: Wie homosexuell dürfen Pfarrer sein?, München: Chr. Kaiser 1983, S. 62–75.

Etwa sieben, acht Jahre später saß ich nach Abschluss meines Vikariats im Büro des späteren bayerischen Landesbischofs Hermann von Loewenich, damals Kreisdekan von Nürnberg.⁸ Es war das sog. »Ordinationsgespräch«, in dem ich mein Verhältnis zu Schrift und Bekenntnis erklären sollte. Gegen Ende des Gesprächs informierte ich von Loewenich, dass ich homosexuell sei und auch so leben wolle. Drei Monate zuvor war ich am Sterbebett meines ersten Lebenspartners gesessen, der einer Lungenentzündung als Symptom seiner AIDS-Erkrankung erlegen war. Ich hatte die Arbeit der Aidshilfe und der Aidsseelsorge kennengelernt.

Von Loewenich fragte vorsichtig nach: Ob ich mein Geständnis unter seelsorglicher Schweigepflicht geäußert habe? Ich verneinte und bestand darauf, dass, sollte ich ordiniert werden, meine Erklärung in der Personalakte vermerkt würde. Andernfalls gäbe es eben keine Ordination und ich müsse mir ein alternatives Berufsziel überlegen (ich dachte noch immer an den diplomatischen Dienst). Von Loewenich erbat sich Bedenkzeit für ein Gespräch mit dem Landesbischof und dem Personalchef der Bayerischen Landeskirche. Schließlich stimmten sie meiner Ordination zu, wissend, dass ich nicht unmittelbar in den Gemeindedienst ging, sondern eine Promotion anstrebte.

Drei Jahre später – mittlerweile mit abgeschlossener Promotion – musste ich ein Votum des Kirchenvorstands der Kirchengemeinde abwarten, in die mich meine Landeskirche zum Probendienst entsandt hatte. Dem Presbyterium gegenüber musste ich in Anwesenheit des Dekans meine Lebensform erklären, meine bisherigen Erfahrungen schildern und meine Vorstellungen für die Lebensführung als Pfarrer dieser Gemeinde erläutern. Immerhin hatte ich inzwischen wieder einen Partner, den ich 2002, nach der rechtlichen Einführung der Eingetragenen Lebenspartnerschaft auch heiratete. Das Gremium entschied einstimmig und begrüßte mich auf der neuen Stelle. Endlich konnte ich den Dienst eines Pfarrers antreten, der auch nach außen seine Homosexualität leben konnte und keine disziplinarischen Maßnahmen fürchten musste.

Mein berufsbezogenes Coming out war damit freilich noch nicht beendet. Nach Abschluss der Habilitation standen Bewerbungen auf ausgeschriebene Lehrstühle für mein Fach, die Praktische Theologie, an. Zum Bewerbungsschreiben gehört ein curriculum vitae, auf dem ich auch meinen Zivilstand angebe: »in eingetragener Lebenspartnerschaft lebend«. Ein wohlmeinender Kollege aus einem anderen Fach, der in einer Berufungskommission mitgewirkt hatte, gab mir zu verstehen, dass der Hinweis meine Chancen auf eine Einladung zu einem Probenvortrag nicht erhöhen würde. »Müssen Sie das denn so offensichtlich machen?« In den Berufungsverhandlungen gestaltete sich dies, den Warnungen widersprechend, einfach analog zur inzwischen etablierten »Ehe für alle«.

8 Die Episode ist auch berichtet in Roser, Traugott: »Mit Spannungen leben. Die Ausbildung von Berufsidentität im Pfarramt in der Spannung zwischen »vocatio interna« und »vocatio externa« am Beispiel gleichgeschlechtlicher Partnerschaft«, in: Kerygma und Dogma 68 (2022), S. 126–142.

2 Coming out als Geständniszwang oder als Akt der Parrhesia: Michel Foucaults Verständnis von Pastoralmacht

Der französische Philosoph und Historiker Michel Foucault hat sich bekanntlich geweigert »ein ›coming out‹ als Homosexueller zu vollziehen«⁹, weil er sich den Geständnispraktiken als Ausdruck von Pastoralmacht widersetzte, die ursprünglich in der Kirche durch das Institut der Buße ausgeübt wurde und dann »kulturelle Breitenwirkung entfaltet[e]«¹⁰ in Justiz, Medizin, Pädagogik, der Öffentlichkeit und Bildungsinstitutionen:

»[...] man gesteht in der Öffentlichkeit und im Privaten, seinen Eltern, seinen Erziehern, seinem Arzt und denen, die man liebt; man macht sich selbst mit Lust und Schmerz Geständnisse, die vor niemand anders möglich wären, und daraus macht man dann Bücher. Man gesteht – oder man wird zum Geständnis gezwungen. Wenn das Geständnis nicht spontan oder von irgendeinem inneren Imperativ diktiert ist, wird es erpreßt; man spürt es in der Seele auf oder entreißt es dem Körper. [...] Im Abendland ist der Mensch ein Geständnistier geworden.«¹¹

Durch das Bußsakrament der katholischen Kirche etabliert sich nach Foucault das Geständnis der Verfehlung des Normalen. Die Macht etablierte den Sex als Dreh- und Angelpunkt, tief und verborgen im Subjekt verankert und unterdrückt, so dass sich eine »Vorstellung von der versteckten Wahrheit über sich selbst«¹² einstellt, die über Geständnispraktiken herausgepresst werden, nicht nur in der Kirche, sondern auch in Medizin, Psychiatrie und schließlich staatlicher Organisation. Die Erforschung der Wahrheit erfolgt nicht freiwillig und dient nicht einer Selbstwerdung des Subjekts, sondern ist eine gehorsam durchzuführende und durchzustehende methodische Gewissenserforschung des Einzelnen:

»All die großen Disziplinarmaschinen, Kasernen, Schulen, Werkstätten und Gefängnisse sind Maschinen, die es gestatten, das Individuum einzukreisen, zu wissen, was es ist, was es tut, was man aus ihm machen kann, wo man es platzieren muss, wie es unter den anderen zu platzieren ist.«¹³

9 Schieder, Rolf: »Seelsorge und Lebenskunst«, in: Wilfried Engemann (Hg.), Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2009, S. 377–389.

10 Ruoff, Michael: Foucault-Lexikon, Paderborn: Wilhelm Fink/UTB 32013, S. 192–193.

11 Foucault, Michel: »Der Wille zum Wissen«, in: Ders., Die Hauptwerke. Mit einem Nachwort von Axel Honneth und Martin Saar, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (1977) 32013, S. 1021–1151.

12 M. Ruoff: Foucault-Lexikon (s. Anm. 10), S. 195.

13 Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Band III: 1976–1979, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, S. 694, zitiert bei M. Ruoff: Foucault-Lexikon (s. Anm. 10), S. 173.

Wird Coming out lediglich als Geständnispraktik verstanden, hat es wenig mit Freiheit zu tun, die nach Foucault als Technologien des Selbst ausgeübt wird. In solchen Technologien geht es darum, dass sich das Individuum »als Subjekt konstituiert und erkennt«¹⁴ und durch die es auf sich selbst achten, sich selbst als Begehrenssubjekt entziffern, anerkennen und eingestehen kann und in seinem Begehren Wahrheit des eigenen Seins entdecken kann. Coming out kann in diesem Sinn als ein Akt der Parrhesia – des »mit Freimut die Wahrheit [S]agen[s]«¹⁵ verstanden werden.

3 Die Diskursivierung von Sexualität in der Pastoraltheologie

Foucaults Überlegungen zur Pastoralmacht erhalten eine eigene Brisanz, wenn Macht-, Sexualitäts- und Genderdiskurse in die Pastoraltheologie eingebettet werden. Denn während sich Foucault v.a. mit der christlichen Pastoralmacht vom Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert befasste, gehören meine eingangs geschilderten autobiographischen Erfahrungen und die der lsb* Pfarrer*innen und damit befassten Theolog*innen, die im Rahmen des Forschungsprojekts »Queer im Pfarrhaus« Auskunft gegeben oder einen Beitrag zu diesem Band verfasst haben, ganz und gar zur Gegenwart kirchlicher (und akademischer) Machtstrukturen und einer zwangsweisen oder mindestens aufgenötigten »Diskursivierung des Sexes«¹⁶. Dennoch würde ich behaupten wollen, dass der Coming out-Prozess auch von Pfarrpersonen facettenreicher ist und Potenzial für eine für den Pfarrberuf spezifische Lebenskunst und damit Pastoraltheologie besitzt, wie sie maßgeblich von Peter Bubmann entwickelt wird.

Dies geht über Ansätze hinaus, die Lebenskunst in der Praktischen Theologie hauptsächlich im Kontext von Seelsorge und Beratung verorten. Insbesondere Wilfried Engemann rezipiert den in der Praktischen Philosophie, insbesondere durch Wilhelm Schmid, populär gewordenen Lebenskunst-Begriff vor allem für die Seelsorge. Dabei hat Engemann v.a. die beratende Funktion von Seelsorge im Blick, bei der es gerade nicht um das Geständnis geht, sondern um eine »Kultivierung von Möglichkeiten des Andersseins«¹⁷. Rolf Schieder versteht Seelsorger*innen »als Spezialisten für Parrhesia [und] freundschaftliche Begleiter [...], die den anderen

14 Foucault, Michel: »Der Gebrauch der Lüste«, in: Ders., Die Hauptwerke. Mit einem Nachwort von Axel Honneth und Martin Saar, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (1986) ³2013, S. 1153–1370.

15 R. Schieder: Seelsorge und Lebenskunst (s. Anm. 9), S. 387.

16 M. Foucault: Wille (s. Anm. 11), S. 1074.

17 Engemann, Wilfried: »Lebenskunst als Beratungsziel. Zur Bedeutung der Praktischen Philosophie für die Seelsorge der Gegenwart«, in: Ders., Personen, Zeichen und das Evangelium. Argumentationsmuster der Praktischen Theologie, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2003, S. 320–345, hier S. 335.

stark machen wollen, und mächtig, sich selbst zu führen, die aber auch den Mut haben, ihm offen die Wahrheit zu sagen«¹⁸.

Peter Bubmann versteht Seelsorge als ›Lebenskunstberatung‹, die hilft bei der »Gestaltfindung des eigenen christlichen Lebens (›Frömmigkeit‹) und [der] Wahrnehmungsschärfung (*Aisthesis*) für Realitäten und Möglichkeiten christlichen Lebens«¹⁹. Diese Linie führt Kerstin Söderblom fort, führt aber durch Einforderung einer bewussten Selbstreflexion einen Aspekt ein, der zur Selbstkonstitution der Seelsorgeperson gehört: die Person der Seelsorger*in ist ein »entscheidender Resonanzkörper für eine queersensible seelsorgliche Begleitung«²⁰. Damit ist kein Geständniszwang für die Seelsorgenden verbunden, sondern eine innerpsychische Klärung des eigenen Sexualitäts- und Genderbewusstseins. Für lsbtq* Seelsorgende gelte speziell Street Credibility:

»Queere Seelsorger:innen haben den Vorteil, queere Themen und Herausforderungen aus eigener Anschauung zu kennen. Sie begegnen queeren Seelsorgesuchenden daher zumeist mit Sympathie und besonderem Einfühlungsvermögen. [...] Queere Seelsorger:innen können auf diese Weise helfen, Brücken zu bauen, um Abgründe in der komplizierten Beziehung zwischen christlich und queer hinter sich zu lassen.«²¹

In all diesen Ansätzen wird das Coming out jeweils des*der Anderen zum Thema, eigene Coming out-Prozesse der pastoralen Person selbst aber nicht in den Fokus gestellt. Die qualitativen Interviews und die als Podcast-Beiträge veröffentlichten Gespräche mit lesbischen, schwulen, bisexuellen, pansexuellen Pfarrpersonen und inter* und trans* Personen, die einen pastoralen Beruf ergriffen haben oder dies beabsichtigten, zeigen jedoch, dass Coming out-Erfahrungen zu den wesentlichen und z.T. existenziellen Aspekten der Selbstwerdung gehören, die nicht nur die sexuelle und geschlechtliche Identität, sondern auch das pastorale Selbstverständnis wesentlich bestimmen.

Als Beispiel sei auf Podcast-Folge 8 ›Priesteramt, Burn-out, Coming-out«²² verwiesen, in der der katholische Theologe und Publizist Pierre Stutz ausführlich über

18 R. Schieder: Seelsorge und Lebenskunst (s. Anm. 9), S. 389.

19 Bubmann, Peter: »Gut leben lernen. Lebenskunst als Leitbegriff in Ethik und Praktischer Theologie«, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 59 (2015), S. 250–261, hier S. 256.

20 Söderblom, Kerstin: Queersensible Seelsorge, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2023, S. 141.

21 K. Söderblom: Queersensible Seelsorge (s. Anm. 20), S. 141.

22 Pierre Stutz: »Priesteramt, Burn-out, Coming-out«, in: Interview-Podcast Queer im Pfarrhaus, Folge 8, 23.07.2022: <https://queer-im-pfarrhaus.podigee.io/8-neue-episode> (abgerufen am: 10.05.2024). Der Begleittext fasst zusammen: »Als zölibatär lebender Priester versuchte Pierre Stutz die Frage nach seiner sexuellen Orientierung zu umgehen. Als er mit 38 an Burnout erkrankte, musste er jedoch lernen, wieder tief einzuatmen – und sich erlauben,

seine Selbstfindung und Selbstkonstituierung berichtet. Er beschreibt sein Coming out als Krisenerfahrung auf einem lebenslangen Weg zu einer reflektierten Freundschaft mit sich selbst. Bereits seit Jahren als katholischer Priester tätig, unterzog Stutz sich nach einem Burn-out einer Psychotherapie:

»Ich bin endlich, endlich der Frage meiner sexuellen Orientierung nachgegangen. Ich konnte dann in der Therapie, also im geschützten Raum endlich sagen: Ich bin schwul und es ist gut so, war aber leider noch nicht fähig, es meinen besten Freundinnen und Freunden zu sagen.«²³

Es war aber nicht nur die Psychotherapie, sondern die christliche Mystik, mit deren Hilfe er sich seiner eigenen Spiritualität und Sexualität stellte und entdeckte:

»Selbstliebe, Nächstenliebe und Gottesliebe: das ist ein Dreiklang. Und es geht immer wieder darum da drauf zu achten, gut mit mir zu sein, sich zu engagieren, Protest zu wagen und darin das Ereignen Gottes zu feiern, den Segen Gottes, der immer schon da ist.«²⁴

Es sind zunächst die geschützten Räume der Therapie und der Lektüre spiritueller und theologischer Texte, die es ermöglichen, sich dem eigenen Begehren und der eigenen sexuellen Identität anzunähern und sie in Beziehung zur eigenen Theologie zu bringen, die einen Meilenstein im Coming out-Prozess von Stutz darstellen. Sein Outing in der Kirche bringt ihn in erheblichen Konflikt mit seinem Priesteramt: er will mit dem Mann zusammenleben, mit dem er inzwischen eine Beziehung eingegangen ist. Die Ängste um den Verlust der Arbeitsstelle können ihn davon abhalten, seine pastorale und priesterliche Identität frei zu formulieren, zu konzipieren und zu leben:

»Du kannst die Andern nicht verändern, aber du kannst ihnen weniger Macht geben. [...] Ich bleibe Priester, es ist mir egal ob das jetzt illegal ist oder oppositionell. Ich lass mir das Priestersein nicht nehmen.«²⁵

4 Modelle von Coming out-Prozessen

Pastoraltheologisch können und müssen Coming out-Prozesse von Pfarrpersonen generell als Coming out von lsbtqi* Personen und speziell im Blick auf den professio-

seine Sexualität zu spüren. »Selbstliebe ist kein Sonntagsspaziergang«, sagt der Buchautor. Seine Lebensgeschichte, über die wir in dieser Folge sprechen, veranschaulicht das.«

23 P. Stutz: Priesteramt (s. Anm. 22), Abschnitt 16:00-16:30.

24 P. Stutz: Priesteramt (s. Anm. 22), Abschnitt 17:10-17:34.

25 P. Stutz: Priesteramt (s. Anm. 22), Abschnitt 27:16-29:20.

nellen Kontext und die berufsspezifische Theorie betrachtet werden. Deshalb sollen im Folgenden knapp die aktuell gebräuchlichen Modelle von Coming-out-Prozessen vorgestellt werden, bei denen jedoch darauf hinzuweisen ist, dass sie in der Regel Ende des 20. Jahrhunderts ausgehend von weißen lesbischen und schwulen, teils auch bisexuellen Personen in westlichen (europäischen oder nordamerikanischen) Ländern entwickelt wurden und damit wenig Geltung beanspruchen können für die Prozesse, die inter* und trans* Personen, nonbinäre Personen oder asexuelle Personen und Personen diverser Ethnie und Hautfarbe erleben. »Im Wesentlichen kann das Coming-out in 2 Bereiche unterteilt werden: inneres und äußeres Coming-out. Letzteres wird auch als »Going Public« (= in die Öffentlichkeit gehen) bezeichnet.«²⁶ Beide Bereiche sind jedoch ineinander verschränkt: die Möglichkeit sich dem eigenen Empfinden als nicht heterosexuell zu fühlen bzw. nicht cis-geschlechtlich zu erleben bedarf enormer mentaler und emotionaler Anstrengung, je nach Einflüssen im Kontext, in dem man aufgewachsen ist und geprägt wurde. Die sozialen, familiären, kulturellen, religiösen und politischen Einflüsse und Rahmenbedingungen wirken auf das Selbstwertgefühl, bedingen Selbstzweifel, Schuld- und Minderwertigkeitsgefühle bis hin zum Phänomen des Minderheitenstress²⁷, können sich aber beim Erleben von Akzeptanz und Unterstützung auch positiv auf Selbsterleben und gesundheitliches Wohlbefinden auswirken.²⁸

Auch das äußere Coming out, die freiwillige Veröffentlichung der eigenen sexuellen Orientierung oder der trans* und inter* Identität hängt von Faktoren ab, die mit inneren Prozessen verbunden sind und mit der inneren Einstellung der betroffenen Person gegenüber den Werten des Umfelds.

Als maßgeblich gilt das Sechs-Stufen Modell homosexueller *identity formation* der Entwicklungspsychologin und Sexualtherapeutin Vivian Cass.²⁹ Sie unterscheidet sechs aufeinander folgende und linear verlaufende Stufen, wobei das Erreichen der letzten Stufe den Abschluss des Prozesses beschreibt:

-
- 26 Frank, Bo A./Wierz, Volker: »Coming-out – der Weg zu sich selbst«, in: Volker Wierz/Michael Nürnberg (Hg.), *LSBTI* in Pflege und Medizin. Grundlagen und Handlungsempfehlungen zur Versorgung queerer Menschen*, Stuttgart: Georg Thieme 2024, S. 28–31.
 - 27 Vgl. zum Konzept des »Minority Stress« Meyer, Ilan H.: »Prejudice, social stress, and mental health in lesbian, gay, and bisexual populations. Conceptual issues and research evidence«, in: *Psychological Bulletin* 129 (2003), S. 674–697 (<https://doi.org/10.1037/0033-2909.129.5.674>; abgerufen am: 10.05.2024).
 - 28 Vgl. Büssing, Arndt/Roser, Traugott et al.: »Perception of Acceptance and Discrimination Among the LGBTQI+ Community in their Churches and its Association with Spiritual Dryness. Findings from a Cross-Sectional Study in Germany«, in: *J Relig, Health* 2024 (<https://doi.org/10.1007/s10943-024-02023-6>; abgerufen am: 10.05.2024).
 - 29 Vgl. zum Folgenden Cass, Vivienne: »Homosexual identity formation. A theoretical model«, in: *Journal of Homosexuality* 4 (1979), S. 219–235. Vgl. Dies.: »Homosexual identity formation. Testing a theoretical model«, in: *The Journal of Sex Research* 20.2 (1984), S. 143–167 (<https://www.jstor.org/stable/3812348>; abgerufen am: 10.05.2024).

- (1) *Identity Confusion*: Individuen nehmen ihr Verhalten, ihre Gefühle und ihre Gedanken als von bisherigen Annahmen abweichend wahr und reagieren mit Verunsicherung und Befremdung.
- (2) *Identity Comparison*: die Möglichkeit einer homosexuellen Identität wird zum Ausgangspunkt von Vergleichen mit nicht-homosexuellen Anderen gemacht. Die Person verspürt Entfremdung gegenüber nicht-homosexuellen Personen und erwägt die Möglichkeit, die eigene homosexuelle Identität in Verhalten umzusetzen und mit anderen Homosexuellen Kontakt aufzunehmen.
- (3) *Identity Tolerance*: Mit anderen homosexuellen Personen wird Kontakt aufgenommen und ein homosexuelles Selbstbild entwickelt. Soziale, emotionale und sexuelle Bedürfnisse sind leitend, müssen aber nichtnotwendigerweise gestillt werden. Der heterosexuellen Umgebung wird die eigene Identität noch nicht offenbart; im entstehenden homosexuellen Umfeld wird die eigene Identität thematisiert.
- (4) *Identity Acceptance*: Es bilden sich zunehmend Netzwerke mit anderen Schwulen und Lesben, z.T. in Subkulturen, die zu einer Akzeptanz des Selbst als schwul oder lesbisch und einem entsprechenden Lebensstil führen. Entscheidungen über ein Öffentlichmachen sind abhängig von erwarteter Ablehnung und Feindlichkeit oder Akzeptanz und Wertschätzung.
- (5) *Identity Pride*: Ausgeprägte Emotionen, stolzes Selbstbewusstsein und Community-Zugehörigkeit führen z.T. zu bewusstem Selbst-Outing, zu sozialem Engagement und bewusst eingegangener Konfrontation mit heteronormativ denkenden Kreisen und Personen sowie Einsatz gegen Diskriminierung.
- (6) *Identity Synthesis*: In dieser Phase wird Homosexualität nicht mehr zum beherrschenden Faktor der eigenen Identität, sondern wird als eine Facette neben anderen gesehen. Die Person entwickelt einen Lebensstil, der die eigene Homosexualität nicht mehr verbirgt, aber auch nicht weiter thematisiert.

Im Blick auf nonbinäre und trans* Personen zeigen sich die Probleme allerdings bereits darin, dass sie oftmals keine Wahl haben, ob sie sich »äußerlich« outen.³⁰ Das verhält sich bei cisgeschlechtlichen homosexuellen Personen anders. Der Prozess der Transition beginnt mit einem inneren Coming out und ist verbunden mit Suchbewegungen und Veränderungen des äußeren Erscheinungsbildes, der Änderung des Namens, des gewünschten Pronomens, zunächst im persönlichen und sozialen, dann auch beruflichen (etwa dem Arbeitgeber gegenüber) Umfeld sowie später auch juristisch beim Standesamt als Personenstandsänderung. Zum Outing gehört auch eine begleitende und lange Zeit verpflichtende Psychotherapie, die Einnahme von Hormonen oder Hormonblockern sowie die Vornahme mehrerer Operationen. Sehr

30 Vgl. zum Folgenden Hahne, Alexander: »Trans und nichtbinäre Menschen«, in: V. Wierz/M. Nürnberg (Hg.), *LSBTI* in Pflege und Medizin* (s. Anm. 26), S. 52–59.

viel mehr führen innere Prozesse zu äußeren Veränderungen. Ein zentraler Aspekt gerade im beruflichen und – insbesondere in der Katholischen Kirche problematischen – kirchlichen Umfeld ist die Eintragung und Anerkennung des Namens im behördlichen Register, in Ausweis etc. Zu den Erfahrungen unfreiwilligen Outings bei trans* und nonbinären Personen gehört das Fragen nach dem ›deadname‹ – dem Namen, der von der Person nicht mit dem eigenen Selbst in Verbindung gebracht wird.

Stufenmodelle sind folglich problematisch, auch wenn sich der oder die Einzelne lsbtig* Person darin wiederkennen mag.

Im Blick auf meine eigene Biographie kann ich viele der eigenen Erfahrungen, auch in ihrer Abfolge, im Cass-Stufenmodell wiederfinden. Das kann aber auch nicht verwundern, da mein eigenes Coming out in etwa der gleichen Zeit verlief, in der Cass ihr Modell publiziert hat. Diese Phase war einerseits durch eine lebendige schwule Subkultur in meiner Universitäts- und späteren Arbeitsstadt München und durch das Entstehen kirchlicher Netzwerke wie der Ökumenischen Arbeitsgruppe ›Homosexuelle und Kirche‹ geprägt. Hier konnte ich in den von Cass beschriebenen Stufen ein ›Wahrheitsspiel‹ (im Sinne Foucaults³¹) spielen, um zu sehen, welche Lebensformen und Modalitäten des Selbstverhältnisses mich als schwules, religiöses und theologisches Subjekt konstituieren könnten. Die Erfahrung des Sterbens meines ersten Lebenspartners und vieler Freunde im nahen Umfeld an der Immunschwäche AIDS führten zu einem ausgesprochenen Identity Pride und der gezielten Konfrontation des künftigen Dienstherrn (hier ist nur die männliche Form zutreffend) unter bewusstem Eingehen des Risikos des Karrieretodes.

Mittlerweile arbeitet man in Sozialforschung und Psychologie eher mit Modellen eines kontinuierlichen Coming out-Prozesses. Man löst sich von linearen Entwicklungsprozessen und beschreibt eher, wie oben bereits eingeführt, ›Meilensteine‹: »Ein Vorteil bei der Verwendung von Meilensteinen besteht darin, dass sie zum Teil unabhängig von der jeweiligen Orientierung und geschlechtlichen Identität genutzt und in Untersuchungen abgefragt werden können.«³² Das Erreichen bestimmter Meilensteine im inneren Coming out wie auch im Going Public ist

31 Vgl. M. Foucault: Gebrauch der Lüste (s. Anm. 14), S. 1159.

32 S. Timmermanns et al.: »Wie geht's euch« (s. Anm. 6), S. 37. Coming out wird traditionell als »die lebenslange Entwicklung und Veröffentlichung der eigenen nicht-heterosexuellen Identität in einer heteronormativen Gesellschaft« beschrieben und bezieht sich nach dieser Definition primär auf die sexuelle Orientierung. [...] wird gegenwärtig auch auf die geschlechtliche Identität oder Intergeschlechtlichkeit einer Person bezogen. [...] Grundsätzlich kann Coming-out für alle lsbtig* Personen als lebenslanger Prozess beschrieben werden, der eine innere Bewusstwerdung sowie die Mitteilung einer nicht-heterosexuellen Orientierung, einer nicht-cisgeschlechtlichen oder nicht-binären Geschlechtsidentität oder eines nicht endogeschlechtlichen Körpers beinhalten kann« (Göth, Margret/Kohn, Ralph: Sexuelle Orientierung

abhängig vom Alter (heutige jüngere Menschen unterscheiden sich von älteren Menschen und ihren Erfahrungen), der geschlechtlichen Identität und/oder dem sozialen Kontext: das Outing in Familie, bei Freund*innen, im Freizeitbereich (z.B. Sportverein), in der Community, in Bildungseinrichtungen, im Arbeitsumfeld und gegenüber dem*der Arbeitgeber*in, in ärztlicher Behandlung, im Krankenhaus, in Betreuungs- und Pflegeeinrichtungen sowie in der Religionsgemeinschaft findet zu ganz unterschiedlichen Zeitpunkten und bei unterschiedlichen Anlässen statt oder bleibt aus.

Anders als das Stufenmodell nach Cass annimmt, ist ein Coming out niemals abgeschlossen, sondern erfolgt über die gesamte Lebensspanne immer wieder, oft abhängig von einem neuen sozialen Umfeld. An jedem neuen Wohnort, bei jedem Stellenwechsel und bisweilen auf Auslandsreisen stellt sich die Frage, ob und wie man sich outen will oder soll. Auch in ärztlicher Behandlung, in psychiatrischen, medizinisch-pflegerischen Einrichtungen riskiert ein Outing vor dem behandelnden und versorgenden Personal Diskriminierungserfahrungen. V.a. für trans* Personen kann das Offenlegen oder Nichtoffenlegen der eigenen Identität mit hohen Risiken verbunden sein, wenn bestimmte Medikamentengaben verweigert und Behandlungen nicht der Gender Identität entsprechend vorgenommen werden.

»Coming out erfolgt dabei nicht immer als freiwilliges und selbstbestimmtes Öffentlichmachen der eigenen sexuellen und Gender Identität, sondern als forciertes oder gar erzwungenes Outing durch andere, das die Autonomie und Privatsphäre der Person verletzt und mit Gefühlen von Scham und Beschämung verbunden ist.«³³

5 Coming out als Thema einer queeren Pastoraltheologie

Im deutschsprachigen pastoraltheologischen Diskurs ist die Verbindung von einer dynamisch sich entwickelnden individuellen Lebensführung, individueller Lebensform als sexueller und geschlechtlicher Person und der Entwicklung eigener theologischer Identität bislang nur wenig beachtet. Im von der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) auf der Vollversammlung von 2012 verabschiedeten Dokument zur »Ausbildung für das ordinationsgebundene Amt in der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa« wurde die theologische Identität der

in Psychotherapie und Beratung, Berlin: Springer 2014, zit. bei S. Timmermanns: »Wie geht's« [s. Anm. 6], S. 34).

33 Roser, Traugott: »Coming out als Prozess der Selbstwerdung: Queer & gender als Herausforderungen der Lebenskunst«, in: Peter Bubmann/Traugott Roser (Hg.), (Un-)Endlich leben. Theologie im Dialog mit Philosophie, Pädagogik und Therapeutik, Berlin: J. B. Metzler 2024 (im Erscheinen).

zukünftigen Pfarrpersonen betont. Auf das Thema Lebensform von Pfarrpersonen wird dabei aber nicht eingegangen, nur wird ganz allgemein erwartet, dass »Pfarrerinnen und Pfarrer – wie Christenmenschen überhaupt – [...] eine angemessene christliche Lebensform pflegen und entsprechend handeln«³⁴ sollen. Was als »angemessen« gilt, bleibt deutungs offen und wird wohl in den Ordnungen kirchlichen Lebens und Dienstordnungen näher bestimmt werden. Die Formulierung »angemessene christliche Lebensform« verweist auf die Besonderheit der Lebenspraxis im Pfarrberuf. Wolfgang Steck bezeichnet etwa den Pfarrberuf als Idealgestalt integraler religiöser Lebenspraxis. Er geht davon aus, dass

»die professionelle Organisation kommunikativer Weltanschauung – Beruf, Andacht und Bildung – in eine wechselseitige Beziehung zueinander [treten]. Stellen sich die Berufskompetenzen der Pfarrer und Pfarrerinnen als professionalisierte Gestalten ihrer persönlichen Lebenskompetenzen dar, so wirkt die Berufsarbeit umgekehrt auf die private Lebenswelt der Berufsträger zurück und trägt zur Ausformung einer gleichermaßen komplex strukturierten wie integral verfaßten religiösen Lebenshaltung und Welteinstellung bei. Die private Grundierung des Berufs und die berufliche Konturierung des privaten Lebens gehen im Pfarrberuf als einer integralen Lebensform ineinander auf.«³⁵

In der Geschichte der Praktischen Theologie wurden Fragen der Lebensform von Pfarrpersonen im Zusammenhang der Theologischen Ethik gestellt. Insbesondere Christian Palmer hat in seinen Überlegungen zur Verhältnisbestimmung von Praktischer Theologie und Pastoraltheologie letzterer gleichsam eine Brückenfunktion zwischen Praktischer Theologie und Ethik zugewiesen: Die Pastoraltheologie »ist eine durch den aus der praktischen Theologie entlehnten Amtsbegriff bedingte Anwendung der allgemeinen christlichen Moral auf den Pfarrer. Als solche geht sie weiter, als die christliche Ethik gehen kann.«³⁶ In der Konsequenz geht es um die theoretische Durchdringung des Berufs- oder Standesethos des Pfarramts im Sinne einer Individualethik. Zudem sind ethische Fragen einer Pastoraltheologie Probleme der Amtsführung des einzelnen Pastors und der Gestaltung seiner seelsorglichen Tätigkeit: »Wie die Moral das Handeln des Christen zum Gegenstande hat, so diese das Handeln des Pastors.«³⁷ Theologische Ethik ist als Theorie pastoralen Handelns vor allem in der Seelsorge kontextualisiert, wobei Palmer vor allem die Anleitung des

34 Bünker, Michael/Friedrich, Martin (Hg.): Amt, Ordination, Episkopé und theologische Ausbildung (= Leuenberger Texte 13), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013, S. 207.

35 Vgl. Steck, Wolfgang: Praktische Theologie. Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt (Band 1), Stuttgart: Kohlhammer 2000, S. 558.

36 Palmer, Christian: Evangelische Pastoraltheologie, Stuttgart: Steinkopf 1863, S. 11f.

37 C. Palmer: Pastoraltheologie (s. Anm. 36), S. 1.

Gegenübers zu einem sittlichen Handeln versteht.³⁸ Aber der Ansatz lässt sich auch fruchtbar machen für die Reflexion und Gestaltung der eigenen Lebensführung der Pfarrperson. Dafür bietet sich m.E. das Konzept der Lebenskunst an, das – jenseits einer Lebenskunstberatung³⁹ anderer – den Coming out-Prozess als einen Prozess der Gestaltwerdung des eigenen Lebens als Pfarrperson in Freiheit und Offenheit deuten lässt.

6 Empowerment zum queeren Leben im Pfarrhaus

Die komplexen Prozesse im Rahmen eines Coming out haben mit der Frage nach dem Wahren und Unwahren in der Vorfindlichkeit des Selbst zu tun: Was ist meine Wirklichkeit? Wie verhält sich das zu dem, was in meinem Umfeld – für Pfarrpersonen sind das u.U. die Kirchengemeinde und die verfasste Kirche als Dienstgeberin – als wahr anerkannt ist? Im Zuge der erreichten Meilensteine kommen weitere Wahrheitskulturen dazu, etwa queere Netzwerke, Selbsthilfegruppen und Subkulturen mit ihren eigenen Wahrheitsansprüchen. In den Gesprächen mit queeren Pfarrer*innen zeigte sich, dass sie sich mitunter zwei Communities zugehörig fühlten, die miteinander nur über die eigene Person verbunden scheinen: die Gemeinschaft der Pfarrerrinnen und Pfarrer und die lsbt* Community. Welche Möglichkeiten zur Lebensgestaltung habe ich im Rahmen meiner Wahrheitskulturen? Und – im Sinne Engemanns – bezogen auf christliche Lebenskunst: welche Möglichkeiten habe ich, in meinem Lebensvollzug und inmitten der Erfahrung von Diskriminierung, Ablehnung und Abwertung die befreiende Kraft des Evangeliums zu erfahren? Ablehnung und Abwertung können Pfarrpersonen als lsbt* nicht nur im kirchlich-gemeindlichen Kontext erfahren, sondern als Pfarrer*in und damit Repräsentant*in der Institution Kirche auch innerhalb queerer Subkulturen.

Wilhelm Schmid hält fest, dass Lebenskunst auch in der Situation konkurrierender Wahrheitsansprüche und einem restriktiven Angebot von Lebensformen vonnöten ist, also in einer Krisenerfahrung:

»Der Vollzug des Lebens kann nicht einfach aufgeschoben werden, bis eine Form für diesen oder jenen Augenblick gefunden ist, um zu lieben, zu lachen und zu

38 Vgl. zum Seelsorgeverständnis Palmers und seiner Bezugnahme zur Ethik Roser, Traugott: *Spiritual Care. Der Beitrag von Seelsorge zum Gesundheitswesen*, Stuttgart: Kohlhammer 2017, hier S. 472f. Hier besteht eine gewisse Nähe zum Ansatz von Wilfried Engemann, für den der Seelsorger neben pastoralpsychologischer und systemischer Kompetenz auch »ein (christlich-)philosophisch, mithin auch in Fragen der Ethik beschlagener Berater« (zitiert bei P. Bubmann: *Gut leben lernen* [s. Anm. 19], S. 254) sein soll.

39 So P. Bubmann: *Gut leben lernen* (s. Anm. 19), S. 257 und öfter.

weinen, sich zu grüßen, einander Respekt zu erweisen und zu gehen [...] Der Kosmos der Formen mag im Grunde unbegrenzt sein, aber es kann nur auf die Formen zurückgegriffen werden, die unmittelbar verfügbar und vertraut sind.«⁴⁰

In der durch Pluralismus und Liberalisierung geprägten Gegenwart stehen den Menschen auch mehrere Lebensformen offen. Schmid verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff der ›anderen Moderne‹, um die Erweiterung der Möglichkeiten der Lebensgestaltung zu bezeichnen:

»In der anderen Moderne kann das Individuum aus einer ungleich größeren Zahl von Möglichkeiten sein Leben wählen. Je nachdem, mithilfe welcher Regeln und Maximen es die Gestaltung seines Lebens vornimmt, welche Eigenschaften es gewähren lässt, um so sein Leben zu strukturieren, ergibt sich eine spezifische Form der Existenz, die kaum je eine reine Form, sondern eine Mischform ist [...]. Entscheidend für die philosophische Lebenskunst ist, dass ihre Wahl auf reflektierte Weise geschieht und mit dem Einsatz des eigenen Lebens verantwortet werden kann.«⁴¹

Der Einsatz des ganzen Lebens bedeutet für Pfarrpersonen, dass sich die ›Wahl der Lebensform in allen Bereichen des Lebens, Beruf und Privates, realisiert und auswirkt, wobei Schmid's Formulierung »Wahl« im Zusammenhang von Coming out sicher nicht wörtlich zu verstehen ist – Coming out-Prozesse lassen sich kaum als Wahl beschreiben. Es handelt sich um die bewusste und reflektierte, in konkrete Lebenspraxis und Techniken des Selbst umgesetzte Auseinandersetzung mit divergenten Wahrheitskulturen, phasenweise spielerisch, phasenweise existenziell und riskant, phasenweise experimentell. Im Pfarrberuf werden auf diese Weise vorfindliche Lebensformen angeeignet und unter den Vorzeichen queerer Existenz neu bestimmt (etwa die Ehe als Ehe für alle, die auch gleichgeschlechtlich lebenden Pfarrer*innen mit ihren Partner*innen das Leben im Pfarrhaus möglich macht) oder kreativ neu entwickelt, etwa als Regenbogenfamilie. Diese Entwicklungen sind als Empowerment zu verstehen, das nicht nur als Konstitution des eigenen Selbst, sondern auch zu einer selbstwussten (*Identity Pride!*) queeren Theologie führt. Anders als bei Michel Foucault sind Coming out-Prozesse mittlerweile nicht mehr – als zwangsweises Outing – Ausdruck von Pastormacht und Geständniszwang, sondern Akte von Parrhesia, der Konstitution des Selbst als Pfarrperson mit eigenem Begehren, in eigenen Lebensformen und in einer selbstbestimmten Gender Identität, die in Kirchen und Gemeinden nicht geduldet und offengelegt werden müssen, sondern gelebt werden können als Ausdruck des Evangeliums.

40 Schmid, Wilhelm: Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998, S. 122.

41 W. Schmid: Philosophie (s. Anm. 40), S. 123–124.

Mechanisms of Exclusion. The hidden forces that shape the development and fulfilment of vocations

Christopher Swift

1 Introduction

I began working as a hospital chaplain in 1994. Over the following 30 years, I met many chaplains who were gay, non-binary and trans. It was evident that in many cases the choice of chaplaincy was a pragmatic decision based on the negative experiences of living in a designated church house in the community. During the past three decades many attitudes have changed, both in Western societies and elsewhere. However, many denominations continue to have a poor reputation for the ways in which sexuality and gender are seen to influence and mould clerical careers.

Often clergy who find a lack of privacy living and ministering in the community, turn to chaplaincy. Bishops may support this development as it can be understood to remove a 'problem priest' from their direct responsibility. (In the National Health Service (NHS) chaplains are employees of the NHS). During my time as President of the College of Health Care Chaplains in the UK, I became aware through many conversations that the closet nature of clerical identity left people exposed to some pernicious influences. For example, people operating the process of transition into chaplaincy had considerable power over clergy who were in a vulnerable situation and this disparity could be exploited.

2 The Dangers of Opaque Attitudes and Practices

When I was ordained in 1991 in the Church of England, there existed a distinctly male and heteronormative culture. The vote to ordain women as priests in the Church was still over a year away, and the first ordinations did not actually take place until 1994. Divergence from expected patterns of appearance, relationships, and conduct was criticised and largely excluded from the way in which clergy careers developed. I recall one Archdeacon, who was gay and closeted, bemoaning the behaviour of a new

curate who wished to be more open about his identity. The Archdeacon could not comprehend why the curate did not understand that he could lead a happy life as a gay man so long as he kept his identity hidden from the church. This story illustrates a culture where, in some dioceses, gay clergy were ›tolerated‹ by sympathetic bishops. However, this also left clergy who did not conform to normative expectations vulnerable to a change of bishop and the appearance of far less constructive and supportive attitudes.

While many gay clergy valued pastorally supportive and caring bishops, these behaviours were not enshrined in any policy or explicit statement of support. The risk was (and to some degree, still is) that unspoken and unwritten practices, without any synodical support, could be changed in a moment. In an interesting example of this, one of the most determined, intelligent and articulate liberal bishops – David Jenkins of Durham – was succeeded by someone with a very different approach:

»The only substantial area on which he [i.e. the new bishop; CS] disagrees with Dr Jenkins appears to be the treatment of gay clergy. Dr Jenkins has protected men in his diocese against pressure from parishioners who disapproved of their boyfriends.« The future bishop of Durham, by contrast, when ›asked what his policy would be, replied that, »An admitted and open lifestyle is incompatible with full-time ministry.«¹

The key words here are ›admitted‹ and ›open‹, implying that the bishop would be happy if any such behaviour and relationships were unspoken and concealed. This kind of approach was greatly in the interests of the bishop, who could come under no pressure to act against gay clergy if he was not informed that they were gay. However, there is considerable evidence that enforced concealment of sexual identity does not create happy and healthy individuals.² In the context of the Church, where negative attitudes about sexual orientation are given a biblical basis, the tensions between identity and ministry may be significant.

Drawing on the work of Michel Foucault, and ideas about the hermeneutics of the self and the role of the Catholic Church in Ireland, Tom Ingles interrogates a sociology of sexuality. Ingles is critical of Foucault's lack of consideration for the everyday and individual experiences of how sexuality operates in people's lives. Nevertheless, Ingles finds it even more remarkable that the subject has suffered from a notable lack of research and study. This may be indicative of the many implicit forces

1 Brown, Andrew: »Durham's next Bishop eschews Controversy«, in: Independent, 3 February 1994 (here quoted in: Whyte, William: »Outrage! hypocrisy, episcopacy, and homosexuality in 1990s England«, in: Studies in Church History (2024, unpublished): <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:4d0b6197-3181-49a4-b40b-b7a0013e764b> (last accessed: 10.05.2024).

2 See Pachankis, John E. et al.: »Sexual orientation concealment and mental health: A conceptual and meta-analytic review«, in: Psychological bulletin, 146.10 (2020), p. 831.

that conceal the realities of sexual politics in church and society: »A constellation of interests and an alliance of power, especially between Church and State and between mothers and priests, drove sexuality into the dark recesses of Irish society.«³

Christina Beardsley's extensive experience of ministry and being a trans woman is set out with helpful clarity in her chapter entitled *A Vicar's Story*. This gives a detailed account of the attitudes, legislation and theological debates in England that have evolved since the 1970s. While there are positive changes in attitudes to deployment during this time, there continues to be hostility, especially from groups identified as conservative and biblically literalist. It is important to note that Beardsley, along with others, has not always experienced incremental progression in church attitudes towards sexuality and gender. For example, Beardsley writes about the 1970s being a better time for gay clergy in the church. Senior clerics were less inclined to quiz candidates for ministry about their sexual orientation and personal life. However, like so many others, Beardsley found that while her current position was secure (as a vicar), making a move appeared to offer a limited choice of opportunities:

»I had been in post for over a decade and was ready to move, ideally to chaplaincy, which has better boundaries between work and home. Living in a vicarage offers little privacy.«⁴

Despite the pressures and the cost of being open about their identity in the Church, some LGBTQI+ clergy have achieved institutional progress in their vocations. At times, this has been met with open hostility and criticism. Most notably, in England, Archbishop Rowan Williams reversed the decision to appoint Jeffrey John (who was gay, celibate and partnered) as an assistant bishop. Instead, John became Dean of St Alban's Abbey.⁵ The first openly gay bishop in the Episcopal Church in the USA, Gene Robinson, appointed in 2003, received death threats and required the protection of security guards. I was told by someone who assisted in a service in London (UK), where Bishop Robinson was taking part, that as they waited in the entrance lobby to process into the church, a security guard changed Robinson's position as it was in line with an external window. It is hard for most people to understand the pressure and impact of such constant risk, surveillance and public exposure in the most ordinary of everyday actions.

Given that the experiences of both Jeffrey John and Gene Robinson were matters of public record, with newspapers and other media covering the stories, it is likely that other clergy in a similar situation chose not to seek or accept senior positions in the Church. The detailed publication of information about individuals' private lives,

3 Inglis, Tom: »Foucault, Bourdieu and the field of Irish sexuality«, in: *Irish Journal of Sociology*, 7.1 (1997), pp. 5–28, p. 5.

4 Burns, Ms Christine: »A Vicar's Story – Rev. Christina Beardsley«, in: *Trans Britain. Our Journey from the Shadows*, Unbound Digital 2018 (no publisher, city or pages given).

5 See Yip, Andrew K. T.: »Sexual orientation discrimination in religious communities«, in: *Sexual Orientation Discrimination*, London: Routledge 2007, pp. 227–242.

as well as the debate and speculation which this would generate, are a central plank of the mechanisms of exclusion. These are very effective because they are silent and, consequently, undebated. It would appear that the Church is oblivious to the gifted and talented clergy it is effectively excluding from senior positions in the leadership of the institution.

3 The Patronage Model

While one issue for LGBTQI+ clergy in the church may be survival, and the option of chaplaincy becomes a key strategy in this, there are related issues when it comes to the career paths of clergy into more senior offices. For centuries this has taken the form of patronage and the advancement of people through a form of apprenticeship.

Apprenticeship may be offered as the rational explanation for preferment of subordinates who have assisted a bishop, for example, during an early stage in their ministry. Effectively, they have been apprenticed. However, this model has been shown to limit the diversity of the clergy inducted into higher office through this system. There is a natural and understandable risk that bishops »see themselves« in the character and potential of junior ministers. While this approach was once common across many professions, it is inclined to replicate the existing mix of senior clerics in perpetuity. Other modernised systems, while none are perfect, take steps to mitigate the risks of like-for-like succession. This may take the form of short-listing that favours people from minority groups, or with protected characteristics. However, given its exemption from equality legislation, the Church of England can legally operate an approach that excludes people who do not conform to its understanding of sexuality, or who were unwilling to abide by documents such as *Issues in Human Sexuality*⁶.

To date I am unaware of any study of the Church of England which utilises Social Network Analysis to investigate the patterns of preferment which occur over time. However, this kind of study has taken place concerning the leadership of the Catholic Church in the USA, England and Wales.⁷ The authors of the study contend that such work is essential in order to understand »the ecclesiastical cultures in which sexual abuse occurs, and/or is enabled, ignored, and covered up«⁸. The perpetuation of systems that implicitly foster concealment are shown to be both dangerous and

6 See Church of England: *Issues in Human Sexuality*: <https://repository.globethics.net/handle/20.500.12424/228886> (last accessed: 10.05.2024).

7 See Bullivant, Stephen/Sadewo, Giovanni Radhitio Putra: »Power, Preferment, and Patronage: An Exploratory Study of Catholic Bishops and Social Networks«, in: *Religions* 13.9 (2022), p. 851.

8 S. Bullivant/G. R. Sadewo: *Power* (note 7), p. 851.

destructive. As the authors argue, part of the power of these systems is that there can be a complete absence of written evidence concerning a cover up, or any indication that separate dioceses have collaborated to act in a particular way. The culture is so well established and embedded that common patterns of behaviour may occur without any suggestion of collusion. In the Church of England, it may be argued that this explains the filtering out from parish ministry, and into chaplaincies, of clergy whose honest and open way of life is seen to be at odds with Church policy. There is no strategy document describing how this filtering would occur – it simply happens.

Such an implicit system of managed vocations, where no policy or paperwork exists to articulate or bring into view this way of operating, only becomes detectable when the output of the system is investigated. While it was not the primary purpose of our study⁹ into the clergy who became chaplains, the basic demographic data we collected suddenly lifted into relief a system that had been operating for decades (or even longer). Pragmatically, it helped people who were LGBTQI+ to fulfil a vocation to ordained pastoral ministry and it enabled the Church to manage what – in many cases – were seen as ›problematic‹ priests. Of the Church of England male clergy who responded, 20 % were in a same-sex relationship.¹⁰

It would be accurate to describe at least some aspects of this system as a culture of ›hint and wink‹. The Book of Common Prayer¹¹ of 1662 remains the principal liturgy of the Church of England. In the preamble offered before the services there is a note entitled: ›Of Ceremonies, Why Some be Abolished, and Some Retained‹. This describes how many ceremonies in the life of the church were initiated with good intent but, over time, they became ›vanity and superstition‹. However, rather than address the issue of ceremonies that had become untethered from their original meanings, the Prayer Book claimed that the range of such ceremonies increased because ›they were winked at in the beginning‹.¹²

While the attitude towards liturgical and other ceremonies betrays the particular bias of the Reformation, the concept of behaviour that it winked at has enduring value as a description of organisational complicity. It conveys the sense of unspoken (and unwritten) agreements that are both knowing and silent. It is likely that this kind of shared recognition is found most frequently among people who share many aspects of the same education, ministerial formation, personal characteristics, and culture. In other words, tacit communication is most effective when it is exchanged

9 See Hancocks, Graeme/Sherbourne, John/Swift, Christopher: »Are They Refugees?‹ Why Church of England Male Clergy Enter Healthcare Chaplaincy«, in: *Practical Theology* 1.2 (2008), pp. 163–179.

10 See Swift, Christopher: *Hospital Chaplaincy in the Twenty-first Century: The crisis of spiritual care on the NHS*, London: Routledge 2017.

11 See Bray, Samuel L./Keane, Drew N. (Ed.): *The 1662 Book of Common Prayer: International Edition*, Downers Grove: IVP Academic 2021.

12 See S. L. Bray/D. N. Keane: *Book of Common Prayer* (note 11).

between people who are part of the same club or group. For example, in the past the General Synod of the Church of England has expressed concern about the compatibility of Christianity and Freemasonry. As recently as 2018 the Church was still alert to these concerns:

The Church of England has reiterated »significant concerns« about Christians becoming Freemasons amid renewed controversy about the presence of the secretive organisation at the heart of the British establishment. Christopher Cocksworth, the bishop of Coventry, flagged up a 1987 report issued by the church that highlighted a »number of very fundamental reasons to question the compatibility of Freemasonry and Christianity.«¹³

It is unclear whether the statements of the General Synod, and some individual actions (e.g. Archbishop Rowan Williams said he would never appoint a Freemason to senior office) arose from the cultural impacts of Freemasonry on the transparency of processes, or if these concerns were part of a wider concern about the beliefs and practices of Freemasonry and its compatibility with Christianity.

It may be the public profile and degree of structure in Freemasonry that makes this the one notable example where the Church of England has directly or indirectly impeded the operation – or *suspected* operation – of covert influences in the process of making appointments. It is known that Freemasons communicate with one another through non-verbal signs, and this creates scope for hidden preferences to be shared within a group, such as an appointments panel, in such a way that some members of the panel would be oblivious to what was taking place. While this may be an egregious example of covert influence, it should be recognised that there are many less structured dynamics of association and shared background that may have a similar effect in nudging an appointment process one way or another. It may not always be a wink, but a raised eyebrow between people who know each other well, can also be freighted with meaning.

4 A Negative Process for Minority Identified Clergy

What little research has been conducted into clergy movement in the Church of England paints a bleak picture of an opaque process. In her PhD thesis, Christine Blackie investigated the experiences of clergy preparing to make a move.¹⁴ The research was based on interviews with clergy who were exploring the possibilities of a new ministerial appointment in the Church of England. While it was not the central focus

13 Sherwood, Harriet: »C of E raises serious concerns about Christian Freemasons«, in: The Guardian newspaper, 08.02.2018.

14 See Blackie, Christine: How clergy experience preparing to move jobs in the Church of England. Doctoral dissertation, Loughborough University 2014.

of this thesis, it nevertheless became apparent that a number of characteristics, factors and identities could either impede a move or cause acute anxiety in the minds of applicants. A list of these barriers is provided in the thesis and were seen as related to:

»Age (old and young), women (sexism, lack of role models, positive discrimination into certain posts, lack of promotion to certain posts), sexuality (gay or celibate or undisclosed), wives (working wives, involvement in decisions, positive and negative resource), ageism, retirement, family (children's schooling, grandchildren, elderly parents), prejudice and discrimination (»dead cats«, returning from overseas), minority groups???, location (geog), houses.«¹⁵

In some cases, possibly resulting from political pressure exerted by the State, concrete steps have been taken to accelerate the pace of equality. Hence, when General Synod voted to admit women to the episcopacy (2014), it was followed by legislation to allow newly ordained bishops who were women to jump the queue for admission into the House of Lords (the legislative »upper house« of the UK). For historic reasons, 26 bishops of the Church of England have seats in the House of Lords and admission is normally based on the length of episcopal service of a bishop. When a bishop retires, the next longest-serving bishop enters the Lords. On that basis there would have been a considerable wait following the consecration of the first female diocesan bishop, before that bishop could have entered the upper house. The Lords Spiritual (Women) Act of Parliament (2015) enabled an adjustment to be made for the process to allow »early entry« (or, looked at alternatively, slightly less delayed admission after 500 years!) to the House of Lords.

Nevertheless, after a decade since the consecration of women as bishops became lawful, progress has been slow. It was noted that in 2023, following eleven recent appointments of diocesan bishops, only two of these were women. At present there are no openly gay diocesan bishops in the Church of England. While the online application process for appointments in the Church of England (»Pathways«) includes a section for monitoring the diversity of applicants, there is considerable uncertainty about how this data will influence practice. For example, in the continuing debates of General Synod about the work entitled »Living in Love and Faith« (LLF)¹⁶, the bishops have issued a statement in 2023 (GS 2328) describing further work to be done, including the production of »some guidelines on access to resources, appointments, senior appointments etc.«¹⁷ on many observers, a great deal of energy is being expended, but remarkably little progress is being made.

15 C. Blackie: How clergy experience preparing (note 14), p. 332.

16 See General Synod: Living in Love and Faith, 2023 (<https://www.churchofengland.org/sites/default/files/2023-10/gs-2328-llf-nov-2023.pdf>; last accessed: 10.05.2024).

17 General Synod: Love and Faith (note 16), Annex F, p. 5.

Understandably, LLF has been subject to extensive theological debate. While the theologian Professor Adrian Thistleton commends the serious effort which has been put into producing a document that is even-handed, he is nevertheless critical of the use of Scripture in the debate:

»There is almost no evidence, anywhere, of biblical criticism, or of the positive contribution it can make to understanding LLF's topics. Genesis 1–3 is read as if it really all happened. ... The ›all scripture‹ of 2 Timothy 3:16, dubiously translated, is still supposed to apply to the whole Bible even though the Bible did not exist then.«¹⁸

This indicates a primary difficulty in how the church at large, and especially church leadership, engages with the Bible. For people already convinced of the divine approval of a particular form of marriage, Scripture is deployed as a selective means of justifying the pre-existent conviction. As I shall argue below in relation to the church, this kind of belief in the inerrancy of something we have predetermined to be faultless is a profound vulnerability which fails to take adequate account of the partiality of human insight. This partiality exists for several reasons, but the founding myth of the Bible makes clear that the human capacity to apprehend things with accuracy is severely compromised by sin. Perhaps if everyone approached the claim that ›the Bible says‹ with a humility which recognises our own limitations, this would be the beginning of wisdom.

5 Systems of Appointment and Deployment

In the 2023 Standing Orders of the General Synod of the Church of England, the process for the operation of the Crown Nominations Commission (CNC) is defined.¹⁹ Given the place of the Church of England as the church established by law, the CNC only makes a recommendation to the sovereign for the appointment of a diocesan bishop. The final decision rests with the King on the recommendation of the Prime Minister. However, in reality, there is little evidence of the CNC's preferred candidates being rejected.

There is no reference in the CNC Standing Orders to conflicts of interest. Given the relatively small size of the pool of candidates for senior appointments, and the

18 The Church of England: Living in Love and Faith, 2020: <https://cofe-equal-marriage.org.uk/living-in-love-and-faith/> (last accessed: 10.05.2024).

19 See The General Synod of the church of England: Standing Orders, 2023 (https://www.churchofengland.org/sites/default/files/2023-11/standing-order-updated-nov-23_1.pdf; last accessed: 10.05.2024).

fact that senior figures serve on the CNC, it seems remarkable that no explicit consideration is given to the potential links between members and the clergy being considered for high office. Consequently, there is no discussion about how any bias or conflict may be identified and mitigated.

One aspect of historic and prevailing arrangements is an inadequate interrogation of personal prejudice and bias. This is surprising given that the church through the ages has taught the doctrine that human perceptions can be misled. However, this has often been directed at individuals and (what are perceived to be) wayward or heretical communities. There has been limited analysis of the ways in which error might shape the institutional practices of the church or its exercise of power. While the consequences of failing structures have been identified, theological considerations have been thin on the ground. Studying the experience of the Catholic Church and abuse cases in Australia, Cristina Lledo Gomez writes:

»Over and again, the failures of church leadership point to governance issues which include the abuse of power, lack of transparency, lack of accountability, institutional self-interest over the dignity of individuals, incompetence and mismanagement of leaders, authoritarian and/or non-collaborative leadership, misogyny and discrimination against women in leadership and decision-making positions, to name but a few.«²⁰

Part of the dynamic which sustains patterns of abusive behaviour by clergy and senior church leaders, is a foundational commitment which is unable to attribute any failure to the church itself. If the church is viewed as holy and infallible, it follows that those holding such a conviction will find it very hard to believe that the structures of the church can nurture sinful behaviours. As Gomez says: »I have argued elsewhere that it is difficult for leaders to take up this ownership of sin of the Church if they cannot imagine the Church itself as ever being unholy.«²¹

When the police in the UK interviewed an Anglican bishop about abuse allegations considerable behind-the-scenes support was given to the bishop under investigation. The archbishop of Canterbury, George Carey, asked the commissioner of the Metropolitan Police to speak to his opposite number in the area where the bishop was being interviewed. Senior figures of the establishment wrote in the bishop's defence, including the then Prince of Wales, now King Charles. There is ample evidence that the archbishop simply could not believe that another bishop would commit the acts described in the allegations. As the Independent Inquiry into Child Sex Abuse

20 Gomez, Cristina Lledo: »The ›Conductive Situation‹ in the Context of Abuse and the Catholic Church: Exploring Integral Theories of Sexual Violence and Ecclesiologies Supporting Clerical Abuse«, in: *Buddhist-Christian Studies* 41 (2021), pp. 127–147 (<https://doi.org/10.1353/bcs.2021.0014>; last accessed: 10.05.2024).

21 C. L. Gomez: *Conductive Situation* (note 20), p. 140.

found in its case study²² of this scenario, time and again the reputation of the church was protected at the cost of any priority for the feelings and needs of survivors.

The culture identified in the various explorations of clerical abuse point to a wilful ignorance about the scope for sin within structures that are opaque and have limited accountability – especially to independent scrutiny. Power has been used to silence critics and perpetuate the space for hidden and dangerous behaviours. It would be foolhardy to believe that the culture excavated during the forensic investigation of sexual abuse does not have wider significance for the ways in which critical voices, or approaches other than those which are heteronormative, are treated in the life of the churches.

Prophetic voices have observed and named these tendencies in the Church for many years, but have been little heeded. This is wholly understandable if the purpose of the institution has become the preservation of itself at all costs. The liberation theologian Leonardo Boff wrote accurately about this risk:

The Church »imposes itself on the community it is meant to serve. Truth is substituted by internal certainty and factions are created by cutting short those movements that will not be constrained by the institution. Every institution runs these risks and has the tendency to become autocratic, that is, to become a system of power and repression over creativity and criticism. Institutions mean power.«²³

This description of the Church as an institution accords with the experiences of many people who identify as LGBTQI+. Until recently the Church has been able to suppress the debate about this experience but, increasingly, it cannot sustain the exclusion of meaningful debate and truth about the human experiences that inform those discussion. Only through a more honest and open process can deployment become something that is fair and fully inclusive.

6 Experiences in Chaplaincy

A large part of the attraction of chaplaincy for clergy who find that both the church hierarchy and/or local parishioners, convey negative attitudes towards their sexuality, is the commitment to equality and inclusion found in many public bodies in

22 See IICSA: »Peter Ball's Return to Ministry«, in: The Anglican Church. Case Studies, 2019: <https://www.iicsa.org.uk/reports-recommendations/publications/investigation/anglican-chic-hester-peter-ball-case-study-2-response-allegations-against-peter-ball/c10-peter-balls-return-ministry.html> (last accessed: 10.05.2024).

23 Boff, Leonardo: Church: Charism and Power. Liberation Theology and the Institutional Church, Eugene: Wipf and Stock Publishers 2012.

the UK. For example, in 2001, four parish clerics of the Church of England resigned due to the intolerable nature of their situations. In the resignation letter from one of these clergy, he wrote to his bishop saying that he felt »a second class human being«²⁴. However, it has not all been plain sailing in chaplaincies. A notable case arose in 2001 when a senior chaplain complained to the Archbishop about a newly appointed chaplaincy colleague who was openly gay. This led to a protracted and stressful impasse and, eventually, both chaplains left the NHS Trust which employed them.²⁵

Canon Jeremy Pemberton was the first serving Church of England cleric to marry his same-sex partner, Laurence Cunningham, in April 2014.²⁶ Following his marriage, a bishop refused to grant an authorisation called »Permission to Officiate« (PTO). As Canon Pemberton was in the process of moving to a new hospital chaplaincy appointment, this refusal undermined his application. The ensuing litigation became an important test case about whether the Church of England could act in a way that might prevent an appointment being made by a different entity (the NHS). Ultimately, after lengthy hearings and appeals, Canon Pemberton lost his case and was unable to take up the post which he had been offered following standard NHS processes.

7 Conclusion

The material reviewed in this chapter suggests a number of possibilities for understanding the impacts of identity on the deployment of clergy in the Church of England. These can be summarised as follows:

It has been shown that endemic cultural practices have the capacity to generate uniform behaviours of exclusion despite (in some cases) the absence of any explicit policy or mechanism of central control designed to make this happen. This impedes transparency and accountability.

Theologically, it would appear that churches rely considerably on the judgements of individual leaders, who often have limited accountability. The level of confidence and deference towards senior leaders demonstrates a failure to understand the nature of power and the risk of unfair appointment processes.

24 See Combe, Victoria: »Homosexuals quit church over celibacy«, in: The Daily Telegraph, 17.08.2001.

25 See »Chaplain resigns after »harassing« homosexual cleric«, in: The Daily Telegraph, 05.04.2001.

26 See Cranmer, Frank: »Chaplaincy and the Law«, in: Christopher Swift/Mark Cobb/Andrew Todd (Ed.), *A Handbook of Chaplaincy Studies*, London: Routledge 2016, pp. 79–96.

Although diminished to some degree by the changing culture of wider society, and greater questioning within structures of church governance, the heritage of a ›hint and wink‹ culture may still be alive in practices of deployment.

Robust monitoring of the outputs of recruitment is necessary in order to identify hidden patterns of exclusion which may operate out-with efforts to ensure wider representation of minority groups in posts at all levels in the church. Such data must be shared and interpreted in order to guide a culture of conscious inclusion.

As the material cited in this chapter illustrates, while the Church of England may be taken as a case study, similar practices and behaviours exist in other churches. It is suggested from this examination that all parties need to be aware of the limitations of individual insight and should be committed to a process of theological exploration which is not pre-determined by existing attitudes and vested interests. Until this happens, the Church will be impeded in making its mission in the world effective.

4 Perspektive: Autobiographie

»Denn das ist dem Herrn ein Gräuel« – Eine religiöse Trans-Biographie

Annette Gernberg (Pseudonym)

»Gott sieht alles«, mahnte meine Mutter, »Gott sieht alles!« Von da ab stellte ich mir Gott als ein Wesen vor, das rundum nur aus Augen bestand und gnadenlos alles durchleuchtete, was ich insgeheim tat, fühlte und dachte. Und was für eine abscheuliche Monstrosität es für diesen Gott bei mir zu sehen gab! Etwas, das ich vor allen Menschen panisch verbarg, etwas, das mir als zutiefst verwerflich erschien und von dem es – wie ich noch lernen sollte – in der Bibel heißt »Das ist dem Herrn ein Gräuel«. Ja, ich war dem Herrn ein Gräuel. Und vor seinen missbilligenden Blicken gab es kein Entrinnen. Wenigstens hörten irgendwann die abendlichen Gebete beim Zubettgehen auf: »Ich bin klein, mein Herz ist rein ...«. Das hätte ich nämlich längst nicht mehr guten Gewissens beten können, denn ich war mir sicher, schuldig, verdorben, verworfen und verdammungswürdig zu sein. Dem Herrn ein Gräuel.

Meine Schuld war es eigentlich nur, das zu sein, was man heute ein Transkid nennt. Aber das wusste ich natürlich nicht. Woher auch? Dafür gab es ja noch nicht einmal ein Wort. Und im christlichen Glauben waren Wesen wie ich, wenn überhaupt, nur als verdammungswürdige und auszumerzende Sünde vorgesehen. Transkids waren damals – in den 1960/70er Jahren – im wahrsten Sinne des Wortes von Gott und den Menschen verlassen. So auch ich. Es war absolut undenkbar, auch nur irgendjemandem mitzuteilen, was in mir vor sich ging. Meine Eltern hätten mich sofort ins sogenannte Irrenhaus gesteckt, vor dem alle Angst hatten, und wahrscheinlich mit den fürchterlichsten Therapien aus dem damaligen psychiatrischen Schreckensarsenal behandeln lassen, um mir meine geschlechtliche Irritation auszutreiben. Der Ortspastor und seine Katechetin luden auch nicht gerade dazu ein, sich ihnen anzuvertrauen. Wie ihre kriegs- und krisengestählten Vorgängergenerationen sahen sie ihre Aufgabe darin erschöpft, durch ständiges Repetieren unseren Kinderhirnen Luthers Katechismen, das Apostolische Glaubensbekenntnis und Gesangbuchlieder einzupfropfen. Da hatten die absonderlichen Sorgen eines Transkids, das überhaupt nicht wusste, was mit ihm los ist, ganz gewiss keinen Platz.

So musste ich alleine damit umgehen, dass ich schon früh keinen rechten Bezug zu meinem Körper hatte, dass ich die üblichen Jungenspiele und das männliche Agieren hasste und dass ich mir in ständiger Angst vor Entdeckung bei jeder Gelegenheit zwanghaft Sachen anzog, die ich nicht anziehen durfte. Als dann die Pubertät einsetzte, wurde es noch schlimmer: Ich war völlig verstört ob des abstoßenden Eigenlebens, das mein vorfindlicher Körper zu entwickeln begann,

und nicht minder irritiert, dass ich Mädchen nicht wie vorgesehen anziehend fand, sondern selbst so aussehen wollte. Das Aufklärungsbuch, das mir meine Mutter kommentarlos in die Hand drückte, sagte mir absolut nichts. Ebenso wenig wie der Sexualekundeunterricht, zu dem der progressive Religionslehrer den Religionsunterricht umfunktionierte. Stattdessen schlug bei mir wie ein Blitz eine Illustrierte ein, in der es um Menschen ging, die sich selbst Hormonspritzen setzten, Brüste bekamen und sich in Casablanca zu Frauen umoperieren ließen. Das Heft versteckte ich sorgsam unter meinem Bett, denn ich wusste: Das geht mich an, das will ich auch! Ich schaffte es zwar, nach außen hin ordnungsgemäß zu funktionieren, innerlich wurde ich aber immer verzweifelter. Nichts war bei mir, wie es zu sein hatte. Alles war falsch, ich war falsch, ich tickte nicht mehr ganz richtig! Und das musste dringend aufhören.

Mit 16 wurde ich dann auch äußerlich auffällig. Aber nicht etwa deshalb, weil ich das getan hätte, was ich mir ständig vorstellte, nämlich als Mädchen in die Schule zu gehen, woran überhaupt nicht zu denken war, sondern weil ich meine Rettung in der Religion suchte und in kürzester Zeit zu einem bleichen, frommen Zombie mutierte. In meiner abgrundtiefen Verunsicherung war ich das perfekte Zielobjekt einer freikirchlichen Schülerbibelgruppe, die mich zum Besuch einer missionarischen Evangelisationsveranstaltung überredete. Dort, wo nicht die vertraute landeskirchliche Ödnis herrschte, hatte ich eine Art Bekehrungserlebnis. Emotional überwältigt bildete ich mir für einen Moment ein, nun habe Gott mich geheilt. Eine Woche später verpasste ich dann leider die erste von zwei Gelegenheiten, die mich von meiner verhängnisvollen ›Bekehrung‹ noch hätten abbringen können: Ein schwuler Mitschüler, der wohl schon länger gemerkt hatte, dass mit mir etwas nicht stimmte, verstrickte mich in ein längeres Gespräch, in dem ich fast in Tränen ausgebrochen wäre und erzählt hätte, was in mir vor sich ging. Ich wusste aber, wenn ich jetzt den Mund aufmachte, gäbe es kein Halten mehr und ich würde ihn darum bitten, mich als Mädchen zu seinen Tanzpartys mitzunehmen, wo ich hoffte, akzeptiert zu werden und ich selbst sein zu können. Also blieb ich still und ließ mich von der Bibelgruppe wieder einfangen.

Von diesem Tag an war jeder Gedanke an meine weiblichen Anwandlungen tabu. Jede Regung in diese Richtung unterdrückte ich radikal. Dass ich nachts nun dauernd davon träumte, spornte mich erst recht an, mit Gottes Hilfe gegen meine verabscheuungswürdige Abartigkeit anzukämpfen. Und dann verpasste ich auch noch die zweite Gelegenheit, dem beginnenden religiösen Irrsinn ein Ende zu setzen. Ein frommer Mitschüler landete in der Psychiatrie und ich sollte der Klinik erzählen, was in dieser sonderbaren Schülerbibelgruppe vor sich ging. Ich war in Panik aufgelöst. Einerseits hatte ich irrtümlich die Angst, die Ärzte würden uns religiös durchgeknallten Kids die Schuld an der Erkrankung des psychotischen Mitschülers geben, andererseits aber sehnte ich mich nach nichts mehr, als mit weiblicher Bekleidung zu den Ärzten zu gehen und mein Problem offenzulegen. Hätte ich es bloß getan! Meine spätere Therapeutin sagte mir nämlich, da hätte ich mal hingehen sollen, denn dies sei damals die einzige Klinik in ganz Deutschland gewesen, die auf Menschen wie mich spezialisiert war und mir hätte helfen können.

Stattdessen schickte ich jemand anderen aus der Gruppe, floh im Schockzustand aus dem freikirchlichen Dunstkreis und landete völlig aufgelöst im Gottesdienst einer zwar landeskirch-

lichen, aber evangelikalen Gemeinde. Und wie in derlei Kreisen üblich, wurde ich als Neuling nach dem Gottesdienst herzlichst begrüßt und umgehend in den sogenannten Montagskreis eingeladen. Das kam mir in meiner haltlosen Lage wie gerufen. In dieser Gemeinde fand ich dann das passende Korsett gegen mich selbst: Ein strammes Geflecht aus täglichen und wöchentlichen religiösen Verrichtungen, das mir keine Zeit ließ, um mich noch von meinem Problem versuchen zu lassen – von der »Stillen Zeit« mit Bibellese und Losung über die sogenannte Zweierschaft, bei der sich jeweils zwei Gemeindeglieder wöchentlich zum Austausch über ihr geistliches Leben trafen, den Montagskreis und Mitarbeit in der Jugendgruppe bis hin zu den Sonntagsgottesdiensten, Freizeiten und anderen illustren Veranstaltungen.

Ausgerechnet an diesem denkbar ungeeigneten Ort sprach ich nach Jahren eisernen und einsamen Schweigens erstmals vor einem anderen Menschen mein Problem aus, und zwar im Rahmen einer sogenannten Lebensübergabe, genauer in der Einzelbeichte, die in der Sakristei fleißig praktiziert wurde. In meinem speziellen Fall war das dann sogar wöchentlich erforderlich. Zu diesem für Protestanten eigentlich unüblichen Ritual hieß es, Luther habe doch gar nichts gegen die Beichte gehabt und sie auch nicht abgeschafft, das sei einfach so eingeschlafen, ganz ohne triftigen theologischen Grund. Hier aber wusste man die Sinnhaftigkeit dieser Einrichtung besser einzuschätzen. Und wenn der Pastor die Hände aufgelegt und die Absolution erteilt hatte, lächelte er stets besonders selig. Demgegenüber schien es ihn nicht zu irritieren, dass ich jede Woche dasselbe zu beichten hatte. Denn natürlich quälte dieses verdammte weibliche Wesen mich weiter. Erst recht sah der Pastor keine Notwendigkeit, außerhalb des Beichttritus auch nur mit einem einzigen Wort darauf einzugehen.

Da Gott mein Problem trotz emsigster religiöser Bemühungen immer noch nicht heilte, kam ich zur Überzeugung, es müsse noch andere, unentdeckte Sünden geben, die es dem Herrn unmöglich machten, mich zu heilen. Ich flüsterte zwar hundert Mal am Tag den triumphalen Wahlspruch der frommen Gemeinde »Jesus hat den Sieg!« vor mich hin, wenn mir meine geschlechtliche Irritation oder sonstige verbotene Dinge in den Sinn kamen, aber der Sieg blieb weiter aus. Folglich galt es, weiteres sündiges Fehlverhalten zu ermitteln, zu beichten und auszumerzen. Was ich dann in der Beichte von mir gab, grenzte immer mehr an Wahnsinn: Prophylaktisch beichtete ich Dinge, die ich weder gedacht, geschweige denn getan hatte, und brachte als Sünde am Ende selbst noch die Überschreitung der zulässigen Höchstgeschwindigkeit um ein oder zwei Stundenkilometer vor. Der Pastor nickte dazu bestätigend, ja, in der Tat, nach Römer 13 sei auch dies eine Sünde, erteilte die Absolution und lächelte selig.

Nach zwei Jahren ernster Gewissensforschung und Beichte sollte sich zu meinem Unglück wenigstens der zweite Teil meines früheren Kindheitsgebetes erfüllen, nachdem es mit dem ersten dank meines Daseins als Transkid ja nicht so recht geklappt hatte: »Ich bin klein, mein Herz ist rein ... soll niemand drin wohnen als Jesus allein«. Und tatsächlich, zu diesem Zeitpunkt gab es mich nicht mehr. Ich war weg. In mir wohnte nur noch Jesus. 24 Stunden am Tag Jesus, Jesus, Jesus – der Jesus, der doch den Sieg hatte, den ich aber durch meine Existenz täglich traurig machte und betrübte. Um es auf den Punkt zu bringen: Spätestens an meinem 18. Geburtstag war ich ein komplettes psychisches Wrack. Das ehemalige Transkid war zwar

immer noch trans, hatte jetzt aber obendrauf auch noch eine ekklesiogene Neurose, gegen die die eigentlich ursächliche Trans-Thematik für Jahre nur noch ein zweitrangiges Problem war.

Immerhin schickte mich der Pastor zum Studieren aus meiner Geburtsstadt weg. Ich zog so weit fort, wie es innerhalb Deutschlands nur ging. Selbst heute noch hasse ich meinen Herkunftsort, weil er an jeder Ecke traumatische Erinnerungen an meine verkorkste Zeit als Transkid und Transjugendliche weckt. Zum Beispiel an die Partys, auf denen ich Mädchen gut finden sollte, aber doch nur selbst eins sein wollte, während alle anderen bei bester Laune tanzten, Händchen hielten oder rumknutschten. Die einzigen beiden Mädchen, die ich entsprechend der mir zugedachten Rolle, aber ohne jedes echte Interesse fragte, ob sie mit mir »gehen« wollten, wie es damals hieß, beendeten die kuriose Sache schon nach ein paar ereignislosen Tagen, weil sie merkten, dass ich mit ihnen absolut nichts anzufangen wusste. Eine sagte mir noch erheitert, sie habe mich zuerst sowieso für ein etwas seltsames Mädchen gehalten. Wie recht sie hatte. Aber das konnte und durfte ja nicht sein.

Gegen meine Studienwahl Evangelische Theologie – was auch sonst nach dieser Vorgesichte – konnte der Pastor als landeskirchlicher Geistlicher nichts einwenden. Ein anderer führender Verantwortlicher hingegen gab mir noch mit auf den Weg, was er und andere Gemeindeglieder davon hielten: »Bei uns werden sie Christen und dann gehen die auf die Universitäten und werden versaut.« Damit mir das nicht auch passierte, führte ich das Leben am Studienort weiter wie bisher und kasernierte mich bis hin zur Unterkunft in einem großen evangelikalen Club, der sogar mit einigen landeskirchlichen Geistlichen bestückt war und mich jeden Tag auf Trab hielt. Es blieb bei dem allumfassenden Korsett, das mich vor der Begegnung mit mir selbst schützen sollte. Aus meiner kranken Sicht war mir eigentlich selbst dieser Verein noch zu lasch, da gab es im Gegensatz zu meiner Herkunftsgemeinde ja sogar noch ein paar Leute, die ihr Leben zu genießen schienen.

Während ich an der Universität trotz meiner anfänglichen evangelikalen Aversionen gegen die wissenschaftliche Theologie eine Eins nach der anderen hinlegte – ich hatte in meiner Gemeinde ja schließlich gelernt, dass wir wahren Christen stets die Besten sein müssten, und nach Wolfhart Pannenberg's Diktum von der alles bestimmenden Wirklichkeit Gottes meinte ich, Glaube und historisch-kritische Theologie könnten letztlich kein Widerspruch sein – ging ich notgedrungen weiter jede Woche zur Beichte. Und wieder saß da ein Seelsorger, der sich vier geschlagene Jahre lang immer dasselbe anhörte, ohne nach der Absolution auch nur ein einziges Wort dazu zu sagen. Zum Schluss schickte er mich aber zum Leiter des Vereins, weil ihm so langsam dämmerte, dass mit mir kein Stück voranzukommen war. Der Vereinschef, ein sensibler und trotz seines evangelikalen Glaubens ganz den Menschen zugewandter Mann, hörte sich mein Problem an und sagte zu meiner völligen Verblüffung, das sei ja gar keine Sünde, sondern ein Identitätsproblem.

Diese absolut richtige Erkenntnis kam leider zu spät. Kurz darauf brach ich zum ersten Mal zusammen. Ich musste andauernd scheinbar grundlos weinen und war nicht mehr dazu in der Lage, meinen Alltagsverrichtungen nachzukommen. Die Reaktionen im frommen Verein waren verheerend. Der Leiter der Studentengruppe, der wegen seiner früheren Tätigkeit in einer Kinder- und Jugendpsychiatrie als eine Art vereinsinterner Psychopapst galt, reagierte

hoch aggressiv und fauchte mich frustriert an: »Hier sind doch sowieso nur Psychowracks unterwegs und jetzt auch noch Du! Das hätte ich nie gedacht. Aber das eine sage ich Dir noch: Es ist in keinem anderen Namen Heil als in Jesus Christus!« Ähnlich hilfreich agierte die obere Seelsorgeetage, die ich in Tränen aufgelöst von einer Telefonzelle aus zu kontaktieren versuchte. Nach einer Ewigkeit wurde mir von dort schlussendlich erklärt, man könne leider nichts mehr für mich tun, da sei jetzt wohl doch mal ein Psychologe gefragt. Aber bloß kein unchristlicher, sonst würde ja mein Glauben zerstört, das ginge ja gar nicht, weswegen ich mich doch am besten in eine evangelikale Psychiatrie begeben solle.

Dermaßen im Stich gelassen, fiel es mir wie Schuppen von den Augen: Wenn das deren einzige Sorge war, dann war wohl gar nicht ich das Problem, sondern dieser fromme Verein und diese Art Glaube, die dort vermittelt wurde und nicht nur mein junges Leben zerstörte. Noch heute erinnere ich mich daran, wie eine junge Lesbe unter Androhung des Vereinsausschlusses dazu gezwungen wurde, vor 500 Leuten reumütig zu bekennen, etwas mit einer anderen Lesbe angefangen zu haben – die ganze entwürdigende Zeremonie angetrieben und flankiert von den führenden männlichen religiösen Fanatikern. Nach dem Telefonat trat ich umgehend aus dem Verein aus. Obwohl ich wie Sektenaussteiger vor dem Nichts stand, ging es mir vom selben Tag an besser und ich konnte wieder halbwegs meinen Verpflichtungen nachkommen. Gerettet hat mich dann Tilmann Mosers »Gottesvergiftung«, ein Buch, das ich zu diesem Zeitpunkt selbst hätte schreiben können, vor allem aber eine Ärztin und Psychotherapeutin, die zwei Jahre brauchte, um mich dahin zu bringen, dass ich überhaupt wieder »ich« sagen konnte. Am Ende der Therapie war die ekklesiogene Neurose geheilt. Mein Trans-Sein selbstredend nicht.

Obwohl ich nicht mehr in der Lage dazu war, für mich persönlich noch weiter Religion zu praktizieren, entschied ich, das Theologiestudium zu Ende zu bringen. Ich war ohnehin nur geisteswissenschaftlich begabt und irgendein akademischer Blümchen-Abschluss hätte mich nicht zu einem praktikablen Beruf geführt. Außerdem hatte ich eine für mich faszinierende theologische Disziplin gefunden und wusste zwischen meinem früheren pathologischen Glauben und dem, was Kirche eigentlich ausmachen sollte, inzwischen sehr wohl zu unterscheiden. Obgleich das schon damals viele anders sahen, blieb auch meine Überzeugung bestehen, dass Kirche einen unverzichtbaren Dienst für die Gesellschaft leistet. Nicht zuletzt wollte ich nach dem Studium mit Menschen arbeiten, und diese Aussicht bot mir der Pfarrerberuf, in dem es ja viele Einsatzmöglichkeiten gab. Ich studierte also weiter, hielt sogar einige Vertretungsgottesdienste, die bei der Gemeinde glänzend ankamen, und blieb in einem großen Kirchenchor aktiv, der schon zuvor in meinen evangelikalen Zeiten mein einziger Lichtblick gewesen war.

Nachdem ich wieder »ich« sagen konnte, stand natürlich das ungelöste Transproblem wieder vor der Tür. Die Schuldgefühle waren weg, aber ich wollte immer noch nichts davon wissen, wer oder was genau dieses »ich« eigentlich war. Im Gegensatz zu meinen sogenannten Seelsorgern, von denen niemand jemals auch nur ein einziges Wort des Bedauerns äußerte, hat sich meine erste Therapeutin bei mir später explizit dafür entschuldigt, dass sie die Tragweite meines Trans-Problems nicht richtig erkannt und alle dahingehenden, von mir gelegentlich eingestreuten Bemerkungen bagatellisiert hatte – obwohl sie mein tiefstes Problem instinktiv schon in der ersten Therapiesitzung gespürt hatte. Ich habe ihr trotzdem nie Vorwürfe gemacht:

Sie hat den Trümmerhaufen meiner Familiengeschichte und der ekklesiogenen Neurose, unter dem mein Trans-Problem weiter vor sich hinbrütete, restlos beiseite geräumt, und dafür bin ich ihr bis heute dankbar. Außerdem konnte und wollte ich an dieses Thema zu diesem Zeitpunkt selbst nicht heran – und erst recht nicht an das, was in meinem Fall daraus unvermeidlich folgen musste.

Stattdessen wollte ich nach all den elenden Jahren religiösen Irrsinns jetzt endlich einmal wie andere junge Leute auch einfach ganz normal und unbeschwert leben. Also versuchte ich, in dem mir zugedachten Geschlecht weiterzumachen, was partiell sogar gelang, über kurz oder lang aber in einem Fiasko enden musste. Und in dieses Fiasko zog ich jetzt auch noch einen anderen Menschen mit hinein, an dem ich zwar ungewollt, jetzt aber tatsächlich schuldig wurde. Im Wissen, dass ich die für mich vorgesehene Rolle nicht erfüllen konnte und an Frauen kein sexuelles Interesse hatte, ging ich eine Beziehung mit einer Frau ein, die aus demselben religiösen Stall kam wie ich und ebenfalls mit einem Riesenkrach ausgetreten war. Und wie auch sie lebte ich tatsächlich für einige Zeit auf, weil wir uns wirklich liebten und brauchten, auf andere eine ansteckende Ausstrahlung hatten und von einem großen und engen Freundeskreis umgeben waren. Durch dieses eigentlich schöne Leben machte mein Problem natürlich einen gründlichen Strich.

Schon bald konnte ich nicht mehr anders, als meinen inneren Druck herauszulassen, indem ich mich wieder weiblich anzog, zuerst nur zu Hause, dann nachts auch draußen und schließlich auch vor Freunden und jüngeren Verwandten. Für meine Partnerin war das in jeder Hinsicht schwierig, zumal ich zu einem Intimleben, wie sie es zurecht erwarten konnte, nicht imstande war. Aber sie akzeptierte es, weil sie mich nicht verlieren wollte. Was für jeden heterosexuellen Crossdresser ein Traum gewesen wäre, machte mich allerdings je länger je mehr nur noch unglücklicher. Denn ich wollte mich ja nicht nur weiblich kleiden oder eine weibliche Seite ausleben, was meine Partnerin noch hoffte, sondern selbst Frau sein. Damit begann ein für beide Seiten furchtbares Drama, an dessen Ende ich nach unserer von mir nur widerwillig und nicht ohne Druck ihrer evangelikalischen Eltern eingegangenen Ehe, die nach kurzer Zeit wegen Irrtums aufgehoben wurde, eine sogenannte Transwitwe hinterließ, wie frustrierte betroffene Partnerinnen es heute nennen.

Der Tag der Eheschließung – zelebriert mit hundert Gästen, unserem ebenso großen Kirchenchor, zu dem wir beide gehörten, gewaltigem Orgelprogramm und einem guten Freund als Pfarrer, der im Gegensatz zu vielen Hochzeitsgästen unfairerweise von nichts wusste – war für mich der schrecklichste Tag meines Lebens. Im selben Moment, in dem ich das von uns beim Traugespräch wohlweislich von »bis dass der Tod uns scheidet« in »für die Zeit, die uns gegeben ist« abgewandelte Eheversprechen aussprach, dachte ich nur: »Und diese Zeit ist jetzt vorbei«. Es war das traurige Finale eines völlig falschen Films, in dem ich mich wie eine fremdgesteuerte Marionette bewegte und zum letzten Mal den mir zugedachten Text abspulte. Es war keine Trauung, sondern die Beerdigung meines und unseres gemeinsamen bisherigen Lebens, das ich keinen einzigen Tag mehr so weiterleben konnte. Ein gut befreundetes Ehepaar – beide Ärzte – rief kurz danach an und teilte mir mit, dass sie eigentlich nicht zur Hochzeit hatten kommen

wollen. Als ich nach dem Grund fragte, sagte mir zum ersten Mal jemand die Wahrheit ins Gesicht: »Naja, Ihr hättet nie heiraten dürfen, Du bist doch transsexuell!«

Es folgte der zweite und endgültige Zusammenbruch. Ich magerte innerhalb von vier Wochen zwanzig Kilo ab, sah aus wie eine wandelnde Leiche und musste mir eingestehen, dass nach Seelsorge und Psychotherapie nun auch der dritte und letzte mögliche Versuch gescheitert war, mein Problem in den Griff zu bekommen, nämlich einfach ein normales Leben zu führen. Als meine Partnerin abends monatelang verzweifelt in ihrem Zimmer schluchzte, zerriss es mir mehr das Herz als mein eigenes Leid, während ich selbst heulend sämtliche Literatur über das Thema verschlang, das erst meine Kindheit und Jugend und jetzt auch noch das junge Erwachsenenleben zweier Menschen ruiniert hatte. Und mir wurde klar, dass ich außer der notwendigen Trennung nur noch die Wahl hatte, entweder auf irgendeine Weise meinem Leben ein Ende zu setzen oder das Udenkbare zu tun. Im vollen Bewusstsein, damit das Leben zu zerstören, das ich in den letzten Jahren geführt hatte und jeder normale Mensch dankbar gelebt hätte, entschied ich mich für das Udenkbare.

Diesmal ging ich sinnvollerweise gleich zu einer Ärztin und Therapeutin, die auf Fälle wie meinen spezialisiert war. Die allerletzte Idee, auf die ich in dieser Lage gekommen wäre, war es allerdings, Hilfe bei meiner Kirche zu suchen. Dort gab es Anfang der 1990er Jahre für Menschen wie mich kaum etwas Konstruktives zu erwarten. Das Ergebnis der Sitzungen bei der Therapeutin und einem weiteren Facharzt fiel eindeutig aus: seit der Kindheit bestehende primäre Transsexualität, keine sonstigen psychischen oder physischen Erkrankungen, austherapiert, sehr hoher Leidensdruck. Meiner Therapeutin blieb nur noch, mir dabei zu helfen, mich endlich selbst zu akzeptieren, mich auf dem Weg zum Leben einer Frau zu begleiten, und jetzt das anzugehen, was besser schon zwanzig Jahre vorher passiert wäre. Der Tag, an dem ich operiert wurde, war der glücklichste Tag meines Lebens. Es folgten Namens- und Personenstandsänderung sowie viele weitere schmerzhaft Operationen und Behandlungen. Aber das nahm ich mit Freude hin, denn mein Problem war gelöst. Und in den 30 Jahren, die seitdem vergangen sind, habe ich mich kein einziges Mal fragen müssen, ob die Entscheidung richtig war – geschweige denn, dass ich sie in irgendeiner Weise bereut hätte. Die Geschlechtsangleichung hat mir zweifelsohne das Leben gerettet.

Im Gegensatz zu vielen anderen Betroffenen, die auf diesem Weg alles und alle verloren, hatte ich in meinem Umfeld Glück. Bis auf zwei männliche Freunde wandte sich niemand von mir ab, nicht einmal meine Ex-Partnerin, die trotz der Trennung bis heute einer der wichtigsten Menschen in meinem Leben ist. Auch viele gute Freundschaften aus unserer gemeinsamen Zeit halten immer noch an. Selbst beruflich ging es gut. Seit meinem Ersten Theologischen Examen war ich in einem Projekt an einer Theologischen Fakultät tätig. Einige Theologieprofessoren lachten nach meiner Angleichung zwar hintenherum über mich oder äußerten mit vorgehaltener Hand ihre Missbilligung, direkt aber verhielt sich mir gegenüber niemand ablehnend und meine eigenen Vorgesetzten standen hinter mir. Die Universität als staatliche Institution musste sich ohnehin an die Gesetze halten und machte keine Schwierigkeiten.

Das, was heute zurecht als Diskriminierung gesehen wird, habe ich nur von einer Seite erlebt, und zwar erwartungsgemäß von meiner Kirche. Im Gegensatz zur außerkirchlichen

Welt, wo Transsexuelle und ihre Ärzte fast täglich durch die billigen Talkshows von Fliege, Meiser, Christen & Co. geisterten und selbst meine 80-jährige, mit beginnender Demenz geschlagene Nachbarin durch ihre höchst seriöse Zeitung darüber informiert war, dass es so etwas wie mich gibt und Betroffene rein gar nichts dafürkönnen, war das für meine Kirche eine sensationelle Novität, die ihre theologischen Grundfesten erschütterte. Und ausgerechnet ich war wohl die erste Theologin aus eigenem Haus, die dieser Kirche nun bekanntmachen durfte, dass Menschen wie ich existieren, denn mein Vertrag an der Universität lief aus, ich musste ins Vikariat und wollte mein Zweites Theologisches Examen hinter mich bringen. Daraus wurde natürlich nichts.

Ich hatte zwar schon vor meinem Coming Out bei einem vertrauenswürdigen Oberkirchenrat angekündigt, was geschehen würde, und er hatte versprochen, sich der Sache anzunehmen, wenn es so weit sei, aber jetzt musste ich wegen des Vikariats ins Ausbildungsreferat und alles offenlegen. Der dafür zuständige Oberkirchenrat behandelte mich zunächst zwar so charmant, wie reifere Herren mit nicht ganz unattraktiven jungen Frauen umzugehen pflegen; das änderte sich aber schlagartig, als ich ihm nach einer herausgewürgten Einleitung die Gerichtsbeschlüsse nach dem sogenannten Transsexuellengesetz übergab. Sichtlich geschockt hielt er mir – als ob diese Theologie in der jüngsten deutschen Kirchengeschichte nicht schon genug Schaden angerichtet hätte – die Schöpfungsordnungen vor und stellte mich vor die Frage, was ich mir eigentlich vorstellen würde, wenn das, ja das!, jemand merkt.

Und dann meinte er, wenn überhaupt etwas ginge, müsse ein theologisches Gutachten her. Ich konnte mir lebhaft vorstellen, was die damaligen systematischen Theologen, gänzlich frei von Sachkenntnis, am besten noch ein alternder Neulutheraner, in einem theologischen Gutachten dazu zu sagen gehabt hätten. Das war genau das, was ich nach einer verpfuschten Kindheit und Jugend, sechs Jahren Seelsorge, zwei Psychotherapien, sieben Operationen, vier medizinischen Gutachten und zwei Gerichtsverfahren unbedingt brauchte: meine Existenz jetzt auch noch theologisch begutachten zu lassen und rechtfertigen zu müssen. Auf dem Gang hieß es schließlich noch, da habe der Staat ja mal wieder was gemacht, ohne die Kirche vorher zu fragen! Ja, da war der Staat mal klüger als die Kirche und hatte das einfach gemacht. Genauer gesagt allerdings nur deshalb, weil ihn dank meiner tapferen transsexuellen Vorgängerinnen das Bundesverfassungsgericht dazu gezwungen hatte.

Letzteres hatte dank Tendenzrecht in der Kirche aber nichts zu sagen. Wie versprochen schaltete sich immerhin der von mir zuvor konsultierte Oberkirchenrat ein. Es setzten enerzierende Verhandlungen ein, an deren Ende der in »problematischen Fällen« damals übliche »Kuhhandel« stand: Unter der Voraussetzung, dass ich auf Vikariat und Verbeamtung verzichtete, wollte man mich als Angestellte übernehmen und mich wie bisher in der Wissenschaft einsetzen. Daraufließ ich mich ein. Damals war ich dafür sogar noch außerordentlich dankbar, hatte ich doch in meiner Selbsthilfegruppe die beruflichen Totalabstiege anderer Betroffener vor Augen. Dass ich ziemlich genauso behandelt wurde wie kirchliches Personal, das sich echter Vergehen schuldig gemacht hatte und auf irgendwelche Posten gesetzt wurde, wo man die Betroffenen nicht sah und sie keinen weiteren Schaden anrichten konnten, nahm ich nicht wahr.

Sechs Jahre später sah sich die Kirchenleitung an den ›Kuhhandel‹ nicht mehr gebunden. Obwohl die Synode Entlassungen ausgeschlossen hatte, wurde mir im Alter von vierzig und nach insgesamt weit mehr als zehn Jahren im theologischen Dienst eröffnet, man habe leider beschließen müssen, das Beschäftigungsverhältnis zu kündigen, weil man aufgrund der angespannten Haushaltslage nun kein Geld mehr habe. Mir wurde eine Abfindung angeboten, von der ich ja noch irgendetwas anderes studieren könne. Trotz tausender Seiten theologischer Publikationen hielt man mich nicht einmal für qualifiziert, wenigstens noch auf irgendeiner subalternen und schlecht bezahlten Stelle im kirchlichen Dienst zu arbeiten. Und Mitarbeitervertretung und Frauenbeauftragte erklärten mir kurzerhand, da sei man nicht zuständig. Wofür denn sonst?

Daraufhin stellte ich erneut einen Antrag auf Übernahme ins Vikariat, der nicht beantwortet wurde. Nach Protesten aus Wissenschaft und Kirche wurde mir aber doch nicht gekündigt. Und wieder war ich dankbar, zumal ich mit dieser Lösung ja auch nicht schlecht lebte. Welche Folgen das Verhalten der Kirchenleitung hatte, merkte ich erst später: Ich wurde als Fall behandelt, als Schaden für die Kirche, den man besser nicht auf ihre Mitglieder loslassen sollte. Mir wurde jede kirchliche Laufbahn versperrt, auf kirchliche Stellen bewerbungsfähig war ich auch nicht. Erst heute erkenne ich, was damals geschehen ist: Einer jungen, gesunden und leistungsfähigen Frau wurden der Abschluss ihrer Ausbildung und der Zugang zum Beruf unmöglich gemacht, und zwar aus einem einzigen Grund, nämlich ihrer längst abgeschlossenen transsexuellen Vergangenheit. Persönliche Vorwürfe mache ich den Beteiligten allerdings nicht. Viel zu lange habe ich selbst so gedacht und als »normaler« Mensch hätte ich mich in kirchenleitender Verantwortung unter den damaligen Bedingungen wohl kaum anders verhalten.

Trotz alledem habe ich seither meinen Weg gemacht, und das nicht schlecht. Aber ist angesichts dieser Biographie überhaupt noch etwas von meinem Glauben übriggeblieben? In einer eher diffusen Form schon. Ich kann zwar für mich persönlich keine feststehenden religiösen Bekenntnisse mehr abgeben, habe aber noch eine Hoffnung, die der christlichen und speziell der lutherischen Tradition verpflichtet ist. Darüber hinaus pflege ich eine – freilich gewagte und sehr subjektive – Interpretation insbesondere meiner Trans-Historie. Manchmal denke ich nämlich, dass ich gerade auf diesem Weg, für den ich meinen kruden Glauben über Bord werfen und mein Schicksal selbst in die Hand nehmen musste, genau das erleben konnte, was mir ausgerechnet der evangelikale Vereinschef nach meinem Austritt noch geschrieben hatte: Ich solle doch, riet er seinerzeit, jetzt mal besser auf eine praxis pietatis verzichten und einfach nur »Gott von unten« erleben.

Gelegentlich meine ich, dass ich dieses »Gott von unten« wirklich erlebt habe. Zum Beispiel in den Stunden, in denen ich in Narkose war und nach mehr als 20 Jahren Elend glücklich die werden durfte, die ich nun mal bin. Und während ich da so lag, von mir aus rein gar nichts tun konnte und ein katholischer Kardinal durch die Welt posaunte, Menschen wie ich kämen zusammen mit Schwulen und Lesben allesamt in die Hölle, zu der uns die Kirche unser Leben auf Erden fast 2000 Jahre lang ohnehin schon machte, mag sich Gott ja möglicherweise gedacht haben, die hat nun genug religiösen Quatsch gemacht, um mir zu gefallen, der tue ich jetzt mal was Gutes und sie kapiert dann vielleicht doch nochmal, dass sie für mich kein Gräuel ist, son-

derm dass ich für sie da bin – ganz egal, was sie ist und meint, glauben zu müssen. Aber das ist natürlich wieder nur ein dummer Kinderglaube. Ein Glaube allerdings, den ich als Transkid, als Transjugendliche und selbst noch als erwachsene Frau gut hätte gebrauchen können. Ganz im Gegensatz zu dem Glauben, den ich tatsächlich hatte.

›Es gibt auch richtiges Leben im falschen.« Erfahrungen aus einer schwulen ›Schutzfamilie‹ im Pfarrhaus – zugleich ein Desiderat für weitere Forschung

Thomas Zippert

[Anmerkung der Herausgebenden: Der folgende Beitrag schildert Erfahrungen psychischer Gewalt und Machtmissbrauch in der Kirche. Zudem wird sexuelle*sexualisierte Gewalt in Form von Kindesmissbrauch thematisiert.]

Lange schwankte ich, ob ich diesen Text mit Namen oder anonym veröffentlichen soll. Nach Veröffentlichung der ForuM-Studie im Januar 2024 ist zu vermuten, dass so ein ›Outing‹ von einigen Mitgliedern der Organisation als Nestbeschmutzung wahrgenommen werden wird, obwohl durch diese Studie ›zur Aufarbeitung von sexualisierter Gewalt und anderen Missbrauchsformen in der Evangelischen Kirche und Diakonie in Deutschland‹ spätestens klar ist, wie schmutzig das Nest längst schon ist.¹ Es steht zu befürchten, dass die in der Studie beschriebenen, aber schon aus altorientalischen Zeiten bekannten Mechanismen auch in meinem Fall wirken: dass der Überbringer einer Botschaft für diese verantwortlich gemacht wird – in den Worten der Studie und unter moderneren Bedingungen heißt das: dass die Nachricht negiert oder bagatellisiert und der Überbringer exkludiert wird, obwohl er Mitglied der Organisation und selbst Teil des Systems ist. Die Hoffnung auf Gehör und angemessene Gegenreaktionen ist bei mir noch nicht ganz verschwunden² – die Angst davor, dass das System auf altbekannte Weise zurückschlägt, aber immer noch sehr wach. Diese Erfahrung habe ich in unterschiedlicher Stärke

1 Vgl. hierzu insbesondere das Kapitel »Institutionelle Selbstimmunisierung und Praktiken der Abwehr, Dethematisierung, Delegitimierung und Relativierung als Phänomene des Umgangs der evangelischen Kirche mit sexualisierter Gewalt«, in: Forschungsverbund ForuM (Hg.): Abschlussbericht. Forschung zur Aufarbeitung von sexualisierter Gewalt und anderen Missbrauchsformen in der Evangelischen Kirche und Diakonie in Deutschland (https://www.forum-studie.de/wp-content/uploads/2024/02/Abschlussbericht_ForuM_21-02-2024.pdf; abgerufen am: 10.05.2024), S. 750–758.

2 Wie oft sie enttäuscht wurde, ist ebenfalls in dieser Studie nachzulesen (z.B. S. 750–762).

gemacht, als ich das Schwulsein meines Vaters als Motivation für meine Tätigkeit als landeskirchlicher Koordinator der Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck zum Thema sexualisierte Gewalt (2019–2023) benannte. Im übernächsten Absatz führe ich das weiter aus. Dennoch verbinde ich mit diesem Text die Hoffnung, zu einer wissenschaftlichen Aufarbeitung der Erfahrung sog. ›Schutzfamilien‹ im Sinne eines theoretisch reflektierten Erfahrungsberichts beitragen zu können.

Darüber hinaus habe ich es selbst mehrfach von Kolleginnen in Gesprächen gehört: Betroffenheit wird ebenso als Grund für fehlende Wissenschaftlichkeit angeführt, wie sie die Helferreflexe der Organisation aktiviert, die Betroffene zum (externalisierten) Hilfsobjekt macht und sie damit aus dem Kreis der Brüder und Schwestern ausschließt, ohne die eigene Verwicklung mitzureflektieren und aufzuarbeiten. Das sollte sich nach der ForuM-Studie ändern, denn sie hat Betroffene zu Co-Forscher:innen und Erfahrungsexpert:innen gemacht – sicher der beste Beitrag dieser Studie, aber es ist offen, ob und wann dies in dieser Kirche bei Gemeindegliedern und Leitungsverantwortlichen auf allen Ebenen ankommt.

Bei der sog. ›Schutzfamilie‹ handelt es sich um eine von zwei Partner:innen frei gewählte Lebensform, freilich eine mit unabsehbaren Folgen für deren Kinder, aber auch weiteren Risiken: Die Studie berichtet z.B. von Mitwisserschaft³ bei Personen der Kirchenleitung unterschiedlicher Ebenen und größeren Umfangs in einem schweren Fall sexualisierter Gewalt, und bei einer dieser Personen von Mitwisserschaft mit sehr konkreten, wenn auch heute nicht mehr zu rechtfertigenden Gründen für Schweigen und Vertuschen. Und es geht um Machtmissbrauch in einem Pfarrhaus, sowie um Folgen struktureller sexualisierter Gewalt (Homofeindlichkeit auch der evangelischen Kirchen) und deren Folgen.⁴

3 Vgl. Forschungsverbund ForuM (Hg.): Abschlussbericht (s. Anm. 1), S. 210ff., S. 558. Im Fall Ahrensburg (2012) führte die zunächst nicht aufgedeckte Mitwisserschaft zum Rücktritt von Bischöfin Jepsen; im Fall Zechnall (Stuttgarter Hymnuschor) haben Vorabberichte der Studie auf der Herbstsynode 2023 der Württembergischen Kirche ebenfalls Mitwisserschaft der Bischöfe Sorg und Claß ans Licht gebracht: <https://www.elk-wue.de/wir/landessynode/sitzungen-der-16-landessynode/herbsttagung-2023#c45820>, (abgerufen am: 10.05.2024); <https://www.elk-wue.de/news/2021/17032021-studie-zu-sexualisierter-gewalt> (abgerufen am: 10.05.2024); vgl. ferner die sog. »Aufl-Studie« (https://www.elk-wue.de/fileadmin/Downloads/Wir/Synode/2023/Herbstsynode/Berichte_und_Reden/Praesentation_Dr_Haury_Landessynode.pdf; abgerufen am: 10.05.2024). Zu Ahrensburg: https://de.wikipedia.org/wiki/Maria_Jepsen; <https://der-ahrensburger-fall.de/> bzw. https://beauftragte-missbrauch.de/fileadmin/user_upload/Publikation_-_Abschlussberichte/Abschlussbericht-der-Unabhängigen-Beauftragten-zur-Aufarbeitung-des-sexuellen-Kindesmissbrauchs.pdf; abgerufen am: 10.05.2024).

4 Zum Pfarrhaus, ForuM (Hg.): Abschlussbericht (s. Anm. 1), S. 16–21. Ein Teil des in dieser Studie oft kritisierten unangemessen positiven Selbstbildes stammt aus dieser Tradition (vgl. S. 21ff.; vgl. weitere Berichte über das Pfarrhaus in Teilprojekt A, C und D: S. 429, S. 515f., S. 568). Es sollte nicht verwundern, dass sich von Gewalt betroffene Kinder aus Pfarrfamili-

Insofern ist dieser Text auch der Versuch eines Autors, der sowohl als Betroffener über seine Erfahrungen schreibt als auch als Pfarrer und Praktischer Theologe bemüht ist, die eigene Erfahrung einer theologisch-wissenschaftlichen Analyse zu unterziehen. Ziel ist es, aus der selbst erlebten Sprach- und Machtlosigkeit herauszukommen und einen Anstoß zu geben für eine bessere kirchliche und pastorale Praxis, als ich sie bisher erlebt habe. Es muss noch mehr ›Schutzfamilien‹ in evangelischen Pfarrhäusern geben – auch wenn dieses Thema immer noch hoch tabuisiert ist.

Meine Herkunftsfamilie als ›Schutzfamilie‹ zu outen, nimmt übrigens meinem Vater nichts von seinen Verdiensten und soll auch die Bewunderung und Dankbarkeit, die er erfahren hat, weil er vielen Menschen seelsorgerlich geholfen hat, nicht schmälern. Sie nimmt auch nichts von meiner Bewunderung für ihn.

1 ›Schutzfamilien‹

Queere Pfarrhäuser gab es schon vor den Diskussionen um Queer-Sein in heutigen Pfarrhäusern, weil es auch queere Menschen schon länger, wohl schon immer gab. Nur waren die Bedingungen früher andere als heute. Deren Geschichte – samt Konsequenzen für die anderen Mitglieder dieser Familien – aufzuarbeiten, zumindest ansatzweise etwas aufzuhellen, könnte helfen, Queer-Sein im Kontext von Kirche und Gesellschaft für etwas ›Normales‹ zu halten, im Sinn von: ›Gegebenes‹, ›Es kommt vor...‹, und zwar nicht erst seit heute.

Eine der Formen, Queer-Sein im Pfarrhaus in früheren Zeiten zu leben, waren Ehen und Familien, die Menschen mit homo-, bi- oder anderen sexuellen Neigungen oder Orientierungen eingegangen sind, weil ›man das so machte‹ und es dem Ideal des evangelischen Pfarrhauses oder dem eigenen Familienideal entsprach, denn Verheiratetsein und Familiehabe stellte das beinahe einzige Leitbild für Erwachsene, erst recht für Pfarrpersonen dar.⁵ Es konnte ein Weg gewesen sein, den

lien in der Online-Befragung bzw. in der Anlaufstelle HELP melden und nicht bei der Kirche selbst (A.a.O., S. 574, S. 771).

- 5 Natürlich gab seit Jahrtausenden das Modell zölibatären Lebens oder unverheiratet gebliebene Frauen z.B. auf Grund des Frauenüberhangs nach Kriegen. Das Gegenbild des allein stehenden Mannes ist mir nicht geläufig. Dass Künstler, die man heute der LSBTIQ-Szene zurechnen würde, alleine lebten (wie z.B. Michelangelo oder Caravaggio), war mit dem Bild einer exzentrischen Künstlerexistenz wohl noch gerade so vereinbar. Ehe ist zwar nach Luther ein ›weltlich Geschäft‹ (die Zivilehe wirft also keine theologischen Probleme auf; das wurde aber nicht immer so verstanden: Auch für Luther war sie ein heiliger bzw. göttlicher (supralapsarischer) Stand (vgl. Niebergall, Alfred: Ehe und Eheschließung in der Bibel und in der alten Kirche (= MThS 18), Marburg: Elwert 1985, S. 247f.; Kreß, Hartmut: [Art.] Ehe, 1. Evangelisch, in: RGG⁴ Bd. 2, Tübingen: Mohr 1999, Sp. 1078ff.; ferner: Luther, Martin: »Ein Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn 1529«, in: Otto Clemen (Hg.): Martin Luther, Luthers

Nachfragen – gerade im Kontext evangelischer Pfarrhaus- und Pfarrfamilienge-schichte⁶ – zu entgehen und heikle Rechtfertigungsversuche zu vermeiden, warum man denn (noch) nicht verheiratet sei. Ähnliches ist aus dem katholischen Kontext bekannt, indem Menschen das Priestersein anstrebten, um ebenfalls genau diesen Nachfragen zu entgehen.

Es steht zu vermuten, dass es solche Familien immer wieder gab. Einige sind bekannt geworden, wie z. B. die Familie des Schriftstellers Thomas Mann, des Preußenkönigs Friedrich II. (der ›Große‹), oder die jüngst verfilmte Geschichte des Dirigenten und Komponisten Leonard Bernstein.⁷ Eine wissenschaftliche Darstellung dieser Lebensform fehlt m. E. noch. Die Recherche darüber gestaltet sich schwierig, und zwar aus mehreren Gründen:

Auch eine einheitliche *Benennung* gibt es bisher nicht: ›Tarnfamilie‹ beschreibt ihre Funktion zu bestimmten Zeiten, die weniger diffamierend ebenso ›Schutzfamilie‹ genannt zu werden verdient. Ebenso abwertend sind die Begriffe: ›Schein- oder ›Alibi- oder ›Lavendelehe‹.⁸ Auch der englische Begriff der ›mixed-orientation marriage‹ oder ›relationship‹, also einer Ehe oder Beziehung, die von Menschen

Werke in Auswahl. Vierter Band: Schriften von 1529–1545, photomechanischer Nachdruck der 6. durchges. Auflage von 1967 (Reprint), Berlin/Boston: De Gruyter 2016, S. 100–103. In katholischer Tradition gehört sie darüber hinaus auch zur Erlösungsordnung.

- 6 Vgl. Albrecht, Christian/Hauschildt, Eberhard/Roth, Ursula (Hg.): Pfarrhausbilder. Literarische Reflexe auf eine evangelische Lebensform (FS Wolfgang Steck), Tübingen: Mohr 2017; Schorn-Schütte, Luise/Sparr, Walter (Hg.): Evangelische Pfarrer. Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des 18. bis 20. Jahrhunderts, Stuttgart: Kohlhammer 1997; Deutsches Historisches Museum (Hg.): Leben nach Luther. Eine Kulturgeschichte des evangelischen Pfarrhauses, Berlin: Kettler 2013. Diese von mir eingesehenen Bücher übergehen das Thema (Homo)Sexualität fast komplett. Ausnahmen bilden: Preul, Reiner: »Überlegungen aus lutherischer Sicht zur bürgerlichen Existenz des Pfarrers und zum Pfarrhaus«, in: C. Albrecht/E. Hauschildt/U. Roth (Hg.), Pfarrhausbilder (s. Anm. 6), S. 11–20; Deutsches Historisches Museum: Leben nach Luther (s. Anm. 6), S. 196f. Im Sammelband von Greiffenhagen, Martin (Hg.): Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte, Stuttgart: Kreuz 1984, ist dies alles noch kein Thema.
- 7 MAESTRO (USA 2023, R: Bradley Cooper); ferner: von Kleist, Bettina: Mein Mann liebt einen Mann. Wie Frauen das Coming-out ihres Partners bewältigen, Berlin: Christoph Links 2003. Bettina von Kleist nennt hier eine ganze Reihe Namen von Menschen, die mutmaßlich homo- oder bisexuell und heterosexuell verheiratet waren: »Die Dunkelziffer betroffener Paare ist hoch. Mehrere hunderttausend Frauen leben nach vorsichtiger Schätzung mit einem Mann zusammen, der sexuelle Kontakte zu Männern hat, manchmal sogar mit ihrem Wissen.« (A.a.O., S. 14).
- 8 Mit Lavendelsträußchen am Revers haben sich homosexuell orientierte Menschen im Berlin der Kaiserzeit kenntlich gemacht: https://de.wikipedia.org/wiki/Der_N%C3%A4hkreis und https://de.wikipedia.org/wiki/Gemischtorientierte_Ehe (abgerufen am: 10.05.2024).

mit homo- und heterosexueller Orientierung geführt wird,⁹ ist unklar, weil er Konstellationen meinen kann, in denen beide Ehepartner auf dasselbe Geschlecht hin orientiert sind (= mixed?). So oder so spiegelt sich in der Begrifflichkeit die auch lange für die Ehe geltende Heteronormativität.

Die Forschungslage ist dürrig. Hier und da gibt es Outing-Geschichten in den Medien oder populäre Ratgeberliteratur,¹⁰ aber wissenschaftliche Untersuchungen über Motive, Lebenssituation, Folgen für beide Ehepartner oder eventuell in diesen Beziehungen geborene Kinder sind dürrig und eher zufällige Beispiele.

Als Motive zu solchen Ehen oder Beziehungen werden in einem Wikipedia-Artikel die folgenden genannt:

Wünsche, respektiert zu werden, keinen Anstoß zu erregen, sich vor Klatsch zu schützen, den Erwartungen der Eltern zu entsprechen oder so konfliktarm wie möglich durchs Leben zu kommen, sind nur einige davon. In vielen Berufsfeldern kann eine heterosexuelle Ehe immer noch die Karriere schützen und fördern. Für manche Homosexuelle gibt es darüber hinaus spirituelle Gründe, um eine heterosexuelle Ehe einzugehen. Einige verheiratete homosexuelle Männer argumentieren, dass ihre »spirituelle Identität« schon immer die »Ehe und die Familie« gewesen sei.¹¹ Skizziert werden dort auch die in der Regel desaströsen Folgen für den heterosexuell orientierten Partner vor und nach dem Coming Out: die Achterbahnfahrten der

-
- 9 Mixed-orientation marriage: https://en.wikipedia.org/wiki/Mixed-orientation_marriage (abgerufen am: 10.05.2024). Dort finden sich auch Hinweise auf eine Reihe von Filmen, die diese Art Ehe zum Thema haben. Dass unter diesem Begriff auch Beziehungen zwischen hetero- und pädosexuell orientierten Menschen fallen könnten, sollte nicht ausgeschlossen werden, angesichts der nicht besonders vielen, aber auch nicht zu ignorierenden Anzahl pädosexuell orientierter kirchlicher Mitarbeiter (vgl. Forum [Hg.]: Abschlussstudie [s. Anm. 1]).
- 10 Vgl. B. von Kleist: Mein Mann (s. Anm. 7); Kirsch, Claudia: »Er hat seine Familie verlassen – für einen Mann«, in: *brigitte.de* vom 16.11.2001: <https://www.brigitte.de/liebe/beziehung/trennung--er-hat-seine-familie-verlassen---fuer-einen-mann-10597234.html> (abgerufen am: 10.05.2024); Münch, Theresa: »Scheinehen in der Chefetage. Homosexuelle verstecken sich im Job«, in: *ntv.de* vom 12.07.2013: <https://www.n-tv.de/panorama/Homosexuelle-verstecken-sich-im-Job-article10981206.html> (abgerufen am: 10.05.2024). Erken, Rebekka: »Roma und schwul, geht das überhaupt?«, in: *zeit.de* vom 09.07.2015: <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2015-07/homophobie-initiative-queer-roma> (abgerufen am: 10.05.2024).
- 11 Gemischtorientierte Ehe: https://de.wikipedia.org/wiki/Gemischtorientierte_Ehe#Einvernehmliche_gemischtorientierte_Ehen – ohne Fußnoten, dort Hinweise auf: Grever, Carol: *My Husband Is Gay*, Berkeley/Toronto: Crossing Press 2001, S. 41, S. 46; Stack, Peggy Fletcher: *Gay, Mormon, married*, 2006: <https://web.archive.org/web/20130214011537/www.rickross.com/reference/mormon/mormon336.html> (abgerufen am: 10.05.2024); Anonymous: No Easy Victory, 2002: <https://www.christianitytoday.com/ct/2002/march11/2.50.html> (abgerufen am: 10.05.2024) und Moore, Carrie A.: Gay LDS men detail challenges, 2007: <https://www.deseret.com/2007/3/30/20010103/gay-lds-men-detail-challenges> (abgerufen am: 10.05.2024).

Gefühle (Ekel, Angst, Ärger über die Lügen und Verdrehung der Wahrnehmungen, Scham und Schuld, als Frau nicht genügt bzw. »es« nicht verhindert zu haben).¹²

Im *Journal of Homosexuality* und im *Journal of GLBT Family Studies*¹³ finden sich seit 1985 eine Reihe von kleineren Studien zu einzelnen Aspekten dieses Themenfeldes, allerdings immer mit kleinem Sample (ein bis wenige Dutzend). Auch diese Studien bemängeln das wenige Wissen zu »mixed orientation marriages« oder »relationships« (MOM; MOR). Die Lage hat sich in den letzten Jahren deutlich gewandelt – Gott sei Dank. Und es gibt neue Formen, wie die »hetero-gay families«, wo eine heterosexuell orientierte Mutter mit einem schwulen Mann dessen Rolle als Erzieher (Vater) der Kinder vertraglich regelt, ohne dass sie zusammen wohnen oder intim werden.¹⁴ Ob es hier um die Erfüllung eines menschlichen Grundbedürfnisses nach Elternschaft oder die immer noch bestehende Attraktivität des heteronormativen Familienbildes geht (samt ggf. internalisierter Homonegativität bei den schwulen Vätern – ein eigenes Bild gleichgeschlechtlicher Elternschaft ist ja erst im Entstehen begriffen), darf getrost zukünftiger Bewertung überlassen werden, zeigt aber die gegenwärtig (noch?) wirksame Überlagerung vielfältiger bzw. widersprechender Deutungs- und Lebensmodelle.

Was überrascht, ist die Vielfalt der Motive von Männern und Frauen, solche »MOMs« einzugehen. Das macht jeden der behandelten Fälle besonders, auch weil diese Ehen oder Familien sehr unterschiedliche Entwicklungen zeigen:

- von Scheidung bis zu jahrzehntelangem Zusammenleben in gegenseitiger Liebe (oder Kameradschaft), wenn Offenheit und Transformation in der Beziehung gelingen,
- von Offenlegung der Homo- oder Bisexualität des Vaters¹⁵ vor oder in der Ehe bis hin zu lebenslangem Verschweigen,

12 Vgl. B. von Kleist: *Mein Mann* (s. Anm. 7): Dort gibt es auch ein ganzes Kapitel mit Beispielen von Frauen, deren Ehen zusammenblieben (aus Angst vor sozialem Abstieg oder »wegen der Kinder«; vgl. S. 82ff., S. 102ff.), wohingegen es für die Männer oft eine Befreiung in ein neues, unbekanntes Lebens(stil)modell war. Den Kindern wird auch ein Kapitel gewidmet, aber eher aus der Perspektive der erzählenden Frauen bzw. Mütter (vgl. S. 129ff.).

13 In den meisten Uni-Bibliotheken online zugänglich.

14 Segal-Engelchin, Dorit/Erera, Pauline I./Cwikel Julie: »The Hetero-Gay Family«, in: *Journal of GLBT Family Studies* (2005), S. 85–104; Erera, Pauline I./Segal-Engelchin, Dorit: »Gay Men Choosing to Co-Parent with Heterosexual Women«, in: *Journal of GLBT Family Studies* 10.5 (2014), S. 449–474; Adler, Adir/Ben-Ari, Adital: »How We Stay Together Without Going Crazy.« *Reconstruction of Reality Among Women of Mixed-Orientation Relationships*, in: *Journal of Homosexuality* 65.5 (2018), S. 640–658. Die Vaterrolle dieser Väter weist eine Reihe sehr positiver Eigenschaften auf.

15 Es bleibt meist eigentümlich unklar, ebenso wie einmal die leichten Unschärfen der Heteronormativität beider Partner benannt werden – ein Gedanke, der heute mehr Verbreitung findet: Der oft behaupteten Eindeutigkeit zweier biologischer Geschlechter (bei großer Varianz

- vom Ausleben außerehelicher Beziehungen bei einem, bei beiden oder keinem der Partner,
- vom Vorhandensein von Kindern bis zu deren Fehlen.¹⁶

Meiner Einschätzung nach gibt es deutliche Ähnlichkeiten im Erleben: Die Situation der Frauen und Männer ist potentiell mit erheblichen Ängsten verbunden, falls ›es‹ außerhalb ruckbar werden sollte: Ängste vor den sozialen Folgen (ökonomischer Abstieg, Ausschluss, Anfeindungen, Einsamkeit, geringes Selbstwertgefühl). Sie kann auch mit Schuldgefühlen verbunden sein, etwa der Frage bzw. dem (Selbst-)Vorwurf, wieso es die Frau nicht eher bemerkt hat oder – wie es bis in die 1980er Jahre noch hieß! – sie die Homosexualität des Ehemanns nicht ›heilen‹ konnte. Eine mehr oder weniger schleichende Entfremdung bzw. wachsende Unzufriedenheit beider Partner ist nicht selten.

Selten werden die Kinder in diese Studien mit einbezogen. Da es nie Langzeitstudien waren, ist auch nichts über die Folgen für die Kinder bekannt. Benannt werden Anfeindungen durch andere Kinder, aber auch ein hohes Verständnis der Kinder und in der Folge auch deren Schweigen, wenn das Outing auch ihnen gegenüber stattfand.¹⁷ Dass sich die Rollen von Elternschaft und sexueller Orientierung der Eltern unterscheiden lassen und sich die Belastungen für die Kinder je nach Konstellation im Einzelfall unterschiedlich entwickeln, ist zu vermuten, wurde aber m.W. nicht untersucht.

möglicher Chromosomen-Kombinationen) steht die Unschärfe und das (ggf. biographische) Oszillieren der kulturellen Geschlechterrollen gegenüber.

- 16 Coleman, Eli: »Bisexual Women in Marriages«, in: *Journal of Homosexuality* 11.1-2, (1985), S. 87–100; Dies.: »Integration of Male Bisexuality and Marriage«, in: *Journal of Homosexuality* 11.1-2 (1985), S. 189–208; Wolf, Timothy J.: »Marriages of Bisexual Men«, in: *Journal of Homosexuality* 11.1-2 (1985), S. 135–148; Matteson, David R.: »Bisexual Men in Marriage«, in: *Journal of Homosexuality* 11.1-2 (1985), S. 149–172; Brownfain, John J.: »A Study of the Married Bisexual Male«, in: *Journal of Homosexuality* 11.1-2 (1985), S. 173–188; Büntzly, Gerd: »Gay Fathers in Straight Marriages«, in: *Journal of Homosexuality* 24.3-4 (1993), S. 107–114; Higgins, Daryl J.: »Gay Men from Heterosexual Marriages«, in: *Journal of Homosexuality* 42.4 (2002), S. 15–34; Gochros, Jean S.: »Wives' Reactions to Learning That Their Husbands Are Bisexual«, in: *Journal of Homosexuality* 11.1-2 (1985), S. 101–114. Eher journalistisch-narrativ: Büntzly, Gerd (Hg.): *Schwule Väter. Erfahrungen, Polemiken, Ratschläge. Ein Reader*. Mit Beiträgen von Jan Bode, Hans Danielkewitz, Steffi Gleitz, Wolfgang Gleitz, Yves Navarre, Gerhard Schneider und Ernst Silbermayr, Berlin: Bruno Gmünder 1988.
- 17 Vgl. E. Coleman: *Integration of Male Bisexuality* (s. Anm. 16); J. J. Brownfain: *Married Bisexual Male* (s. Anm. 16); G. Büntzly: *Gay Fathers* (s. Anm. 16); T. J. Wolf: *Marriages of Bisexual Men* (s. Anm. 16); Bigner, Jerry J./Jacobsen, Brooke: »The Value of Children to Gay and Heterosexual Fathers«, in: *Journal of Homosexuality* 18.1-2 (1989), S. 163–172; Bozett, Frederick W.: »Gay Fathers«, in: *Journal of Homosexuality* 18.1-2 (1989), S. 137–162; Grigoropoulos, Iraklis: »Gay Fatherhood Experiences and Challenges Through the Lens of Minority Stress Theory«, in: *Journal of Homosexuality* 70.9 (2023), S. 1867–1889.

Das Leben in diesen Beziehungen stand unter erheblichem Geheimhaltungs- und Tabuisierungsdruck. Ein Outing oder eine Enttarnung hätte Scham, den sozialen Ausschluss und Abstieg und damit zumindest auch erhebliche ökonomische Konsequenzen zur Folge gehabt, und zwar für alle Beteiligten einschließlich Ehefrau und Kindern. Wie begründet diese Befürchtungen waren, wäre Gegenstand weiterer Forschungen.

2 Das eigene Beispiel

*Aus einer solchen Ehe stamme ich und ich würde gerne besser verstehen, welche Folgen das für meine Mutter, aber auch für mich und meine Geschwister hatte bzw. hat. Es wäre wünschenswert, wenn ich mich mit diesen Erfahrungen nicht so allein fühlen müsste. Denn so erging es mir, weil meine Eltern für mich schwer erreichbar waren. Gesprächskreise oder Selbsthilfegruppen gab es zu dieser Zeit eher selten und sind mir bisher nicht bekanntgeworden, schon gar nicht, dass meine Eltern sie besucht hätten. Auch die Monografien zur Geschichte der Sexualität in kirchlichen Kontexten schweigen sich – bis auf Andeutungen – zu diesem Thema aus.*¹⁸

*Dennoch gab es diese Ehen. Wie viele, weiß niemand. Ich selbst weiß explizit nur von einer anderen Ehe dieser Art, aus der Kinder hervorgegangen sind. Meine Eltern blieben zusammen und es gab kein öffentliches Outing. Das belastete mich. Die Veröffentlichung jetzt sorgt langsam für Gefühle von Befreiung – und erneuter Angst vor möglichen Reaktionen. Damals hat mich mein Vater zumindest einmal über seine Homosexualität kurz in Kenntnis gesetzt – danach aber gab es nur ganz wenige Gespräche (bis kurz vor seinem Tod).*¹⁹ *Das lässt vermuten, dass bei beiden Eltern große Ängste – welcher Art auch immer – vorhanden waren.*

Aus heutiger Sicht mag das als geheimes Doppelleben, »falsches Leben«, »Leben in oder mit einer Lüge« gelten. Es hatte – davon gleich mehr – auch gravierende Folgen für uns Kinder und

18 Vgl. u.a. Karle, Isolde: *Liebe in der Moderne. Körperlichkeit, Sexualität und Ehe*, Gütersloher: Gütersloher Verlagshaus 2014, S. 127ff.; Angenendt, Arnold: *Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum. Von den Anfängen bis heute*, Münster: Aschendorff 2015; Herzog, Dagmar: *Die Politisierung der Lust. Sexualität in der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts*, Gießen: psychosozial-Verlag 2021 (vgl. z.B. S. 111–125, S. 132, S. 158–164 u. ö.).

19 Das heißt: Ab dann habe ich es zwar gewusst, aber sicher nicht einschätzen können; ich schwieg gegenüber anderen, auch meinen Geschwistern gegenüber. Es war mir zu heikel, zu gefährdend und mir damals einfach »peinlich«. Meine Geschwister realisierten die Orientierung meines Vaters zu unterschiedlichen Zeiten. Insofern tat ich das, was auch die Sekundärliteratur als übliche Reaktion berichtet, vgl. dazu G. Büntzly: *Schwule Väter* (s. Anm. 16), S. 110–115 und G. Büntzly: *Gay Fathers* (s. Anm. 16), S. 111; F. W. Bozett: *Gay Fathers* (s. Anm. 17); Hays, Dorothea/Samuels, Aurele: »Heterosexual Women's Perceptions of Their Marriages to Bisexual or Homosexual Men«, in: *Journal of Homosexuality* 18.1–2 (1989), S. 81–100. Die angegebenen Beiträge berichten von negativen Reaktionen und möglichen Auswirkungen auf die psychosexuelle Entwicklung der Kinder.

vielleicht auch für Kinder aus ähnlichen Konstellationen und für den:die nicht homosexuell orientierte:n Partner:in.

Aber diese Ehen gehören zur Vorgeschichte heutiger queerer Pfarrhäuser bzw. haben die heutigen mit vorbereitet. Auch wenn viele dieser Ehen in streng homofeindlichen/-phoben Zeiten geschlossen wurden, überdauerten sie diese Phase und mussten sich explizit oder implizit zur beginnenden Emanzipation und Normalisierung von Homosexualität und homosexuellen Partnerschaften ins Verhältnis setzen.

Kulturell und konstellationsbedingt sind Gespräche zwischen Erwachsenen und Kindern über Sexualität schwierig, erst recht über die der Eltern. So gab es auch in unserer Familie nur wenige erinnerte Situationen. Aber je älter ich wurde, umso ferner rückten Vater und Mutter, umso weniger waren sie für mich auch emotional erreichbar.

Mein Vater versicherte mir einmal (wohl beim ersten Gespräch), er habe meine Mutter über seine homosexuellen Neigungen vor der Hochzeit informiert (aber es gibt auch andere Narrative). Ebenso ist uns Kindern das Narrativ, unsere Eltern seien anfangs sehr ineinander verliebt gewesen, mehrfach überliefert und bestätigt worden, es gibt Fotos, auf denen beide miteinander sehr glücklich wirken.²⁰ Immerhin sind aus dieser Ehe vier Kinder hervorgegangen und die Vaterschaft ist schon rein äußerlich klar erkennbar. Ich schätze es im Nachhinein so ein, dass sich meine Eltern wirklich geliebt haben, es aber sicher unterschätzt haben, was Bisexualität oder (zeitweise) unterdrückte homosexuelle Neigungen an Dynamik entwickeln können – sie hatten als Kriegskinder der Jahrgänge 1933 und 1936 Krieg und lange Fluchtrouten überlebt und (aus heutiger Sicht!) »nur« fünfzehn Jahre nach Ende des Krieges geheiratet: Demgegenüber musste Homo- oder Bisexualität als das kleinere bzw. lösbare(re) Problem erscheinen.²¹

Damit haben sie sich verschätzt, vor allem als mein Vater nicht mehr Gemeindepfarrer²² war und ab ca. seinem 40. Lebensjahr sehr beglückt von neuen Freundschaften war, die zunächst Freundschaften im dienstlichen Kontext waren, aber nicht alle dabei stehenblieben. In diesem Kontext muss mir mein Vater auch einmal kurz von diesen seinen Neigungen berichtet haben. Leider erinnere ich weder Situation noch Kontext. Ich war als Jugendlicher mitten in der Pubertät damit sicher überfordert. Nach diesem Gespräch war das Thema jedenfalls tabu. Ich habe ihn nur noch einmal kurz vor seinem Tod auf dieses Thema angesprochen. Es blieb tabu. In seinem Nachlass findet sich nichts zu diesem Teil seiner Persönlichkeit, auch nichts Geschwärztes.

20 Von dieser Phase eines zeitweise subjektiv als glücklich erlebten Familienbildes berichten mehrere Betroffene. Vgl. G. Büntzly: Schwule Väter (s. Anm. 16).

21 Heinl, Peter: »Maikäfer flieg, dein Vater ist im Krieg...«, Regensburg: Kösel 1994; Radebold, Hartmut/Heuft, Gereon/Fooker, Insa (Hg.): Kindheiten im Zweiten Weltkrieg. Kriegserfahrungen und deren Folgen aus psychohistorischer Perspektive, Weinheim: Beltz 2006 (2009), sowie die Bücher von Sabine Bode.

22 Er war von 1965–1970 Dorfpfarrer, dann bis 1973 Pfarrer in Marburg. Von 1973–1980 leitete er das Predigerseminar der Landeskirche, war anschließend von 1980–1992 Propst des Sprengels Waldeck-Marburg, danach bis 2000 Bischof der Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck. Er starb 2007.

Dennoch blieben meine Eltern als Ehepaar bis zum Tod meines Vaters vor 17 Jahren zusammen, und das ohne ein öffentliches Outing meines Vaters. Ein Outing noch in den 1990er Jahren hätte den sofortigen Rücktritt von seinem Amt als Bischof und für ihn und seine Frau wohl den sozialen Absturz oder den sozialen Tod bedeutet. Das reicht m.E. als Grund aus, um diese von meinen Eltern zu verantwortende Entscheidung stehen zu lassen.

Warum meine Eltern als Ehepaar zusammenblieben, darüber kann ich nur Mutmaßungen anstellen. Für diese beiden Kriegskinder war der gesellschaftliche (Wieder-)Aufstieg nach Flucht, Vertreibung, Hungerjahren und unwillkommenem Ankommen an neuen Wohnorten von sehr großer Bedeutung.²³ Für meinen Vater galt das insbesondere auch für sein Leben oder, wie es damals oft hieß, seine »theologische Existenz« als Pfarrer bzw. später als Propst und Bischof. Es war die Rolle, der »Beruf« bzw. die Berufung seines Lebens. Vielleicht ist ihm nach der Scheidung seiner Eltern direkt nach dem Krieg die Kirche zu einer Art (Ersatz-)Familie und Heimat geworden. Mit der Zeit wuchsen die Spannungen zwischen den Eltern immer mehr. »Glücklich ist anders«, kann gleichwohl als Summe gelten. Meine Mutter jedenfalls genoss – bei aller Trauer – die ihr noch ohne ihren Mann verbliebenen Jahre.

»Glücklich ist anders«, das galt auch für die Kinder. Natürlich waren alle Teil der Inszenierung einer heilen Pfarrfamilie. Wohl alle von uns erinnern glückliche Momente und Phasen. Aber die Rollenmodelle, die beide Eltern als Mann und Frau bzw. später auch für ihre Kinder als Vater oder Mutter vorlebten, waren nicht hilfreich für die eigene Entwicklung und Beziehungssuche. Kinder wie Ehefrau waren je länger, je mehr Beiwerk, Dekoration – und eben auch »Tarnung«, auch wenn Vater die Familie und Ehe als Schutzraum brauchte. Er hat uns für seine Karriere instrumentalisiert und ist uns Kindern und seiner Ehefrau einiges an Zuwendung, Sorge, Teilnahme und Empathie, wie sie von einem Vater oder Ehemann erwartbar waren, schuldig geblieben. Externe Bezugs- und Vertrauenspersonen zu finden, war nicht einfach und gelang nur einem Geschwisterteil. Das ist nicht als Vorwurf, sondern als analytische Feststellung gemeint – so etwas ist auch in anderen Familienkonstellationen vorgekommen, war hier aber indirekte Folge struktureller sexualisierter Gewalt gegenüber Menschen mit homosexueller Orientierung mit dazu gehörendem Geheimhaltungsdruck.

Eine weitere Folge für mich war, dass seine spezifische Frömmigkeit – er sprach gerne von und betete zu »Bruder Jesus« – bei mir ein unklares Unwohlsein auslöste. Im Nachhinein hatte diese Frömmigkeit in meinen Ohren nicht nur Bezüge zum irdischen Jesus, sondern homoerotische Untertöne bzw. Beiklänge. Auch mit anderen familialen Gottesbildern hatte und habe ich es bis heute schwer, weil die Erfahrungen in dieser besonderen Familie diese Gottesbilder und -symbole einfärbten und nicht leicht zu transzendieren waren.

Erst ein Vergleich mit Menschen, die ähnlich aufgewachsen sind, könnte diese Erfahrungen auf mehrfache Weise »relativieren«. Was ein Blick in die Artikel im *Journal of Homosexuality* mir zeigt, ist, dass meine Eltern auch schon damals durchaus andere Entscheidungsoptionen

23 Meine aus Schlesien stammende Mutter war in Kassel das sog. »Polackenmädels« und mein Vater in München ein »...-Preuß«. Vgl. B. v. Kleist: *Mein Mann* (s. Anm. 7), S. 129ff.

gehabt hätten, aber nicht gewählt haben. Sich mit uns Kindern abzustimmen, war wohl jenseits ihres Vorstellungsvermögens, deutet aber an, wie stark ich ihrem – schwierigen – Weg und den damals wie heute jenseits des Vorstellungsvermögens liegenden Auswirkungen auf mein Leben ausgeliefert war. Das kennzeichnet zwar viele Situationen des Aufwachsens, insbesondere in prominenten Familien, hier aber auf spezifische Weise.

Sowohl ich als auch meine Geschwister haben einige sehr schöne Erinnerungen an gemeinsames Spiel in frühen Kindertagen (mit Ankerstein-Baukästen aus seinem Elternhaus, bei Stadt-Land-Fluss oder an lange Vorleseabende). Lange habe ich ihn bewundert, seine Nähe gesucht und schließlich auch den Beruflergriffen, den er mir vorgelebt und der mich fasziniert hat. Leider hat er darauf nicht geantwortet, wie es ein Sohn von seinem Vater üblicherweise (aber nicht immer) erwarten darf.²⁴ Ich habe eigene Wege gesucht, gefunden und bearbeitet und bin durchaus stolz auf das, was ich ohne ihn erreicht habe, auch wenn ich auch dort indirekt von beiden Eltern profitiert habe, z. B. in Form einer gewissen Zähigkeit samt Fähigkeit zu hartem Arbeiten, um unklaren Beziehungen aus dem Weg zu gehen.

Es gab ›Leerstellen‹, vieles musste ich von Grund auf selbst erkunden und tat es auch. Meine Eltern waren sich oft uneins, welcher Weg angesichts von Begabung und Situation jeweils gut gewesen wäre. Ob das an der ›mixed orientation‹ dieser Ehe, an den Erfahrungen und Kompensationsbedürfnissen meiner Eltern als Kriegskinder oder/und (auch) in ihren Persönlichkeiten begründet war, wird ungeklärt bleiben. Aber gerade weil so viel fehlte bzw. im (Halb-)Dunkel oder unter Geheimhaltung blieb, war und ist es schwer, sich aus so einer lebenslang unklar gebliebenen Bindung zu befreien.

Persönlich unangenehm war mir (aber mit wem hätte ich damals sprechen sollen?), dass mich schon zu Studienzeiten in den 1980er Jahren einige Mitstudierende ansprachen, ob sie mit meinem Vater (damals Propst in Marburg) darüber sprechen könnten, ob ihre Homosexualität ein Hindernis sei, Pfarrer zu werden. Ich wusste damals schon, dass sie damit bei ihm auf Verständnis stoßen würden. Mein Vater hat wissend homosexuell orientierte Pfarrer:innen ordiniert, und ihnen, so spätere Nachfragen, die Verpflichtung auferlegt, den damals langsam normaler werdenden Umgang mit Homosexualität nicht als ›Missionsauftrag‹ anzusehen und gleich mit Partner ins Pfarrhaus einzuziehen, sondern zunächst einmal gute Gemeindepfarrer zu werden. Wenn sie sich als solche bewährt hätten, würde auch ihre Homosexualität – trotz im ländlichen Raum hier und da vorhandener Homonegativität/-feindlichkeit – keine Rolle spielen.

24 Aus Sorge, in den Verdacht zu geraten, dass er seinen Sohn protegiere, hat mein Vater bspw. meine Dissertation nicht mit seiner sonst üblichen Sorgfalt zu Ende korrigiert, dies mir aber nicht gesagt (es hätte ja auch jemand anders korrigieren können) und damit für deren Abwertung gesorgt. Es gab mehrere Situationen dieser Art. Er war angreifbar (s.u.) und das Prinzip der ›Familiarität‹ (vgl. Anselm, Reiner: »Toxische Leitvorstellungen«, in: Johann Hinrich Clausen, Sexualisierte Gewalt in der evangelischen Kirche, Freiburg u.a.: Herder 2022, S. 57–74), das evangelische Kirchen strukturell durchzieht, diente nicht nur der Pflege von Beziehungen und Karrieren, sondern konnte diese auch verhindern.

So kam es auch. Pfarrer:innen mit homosexueller Orientierung kamen in Kurhessen-Waldeck ziemlich geräuschlos in Amt und Würden, freilich auch ohne, dass dieses Thema damals theologisch oder kirchenrechtlich geklärt worden wäre. Dennoch war dies einer der Wege, mit denen heutigen queeren Pfarrhäusern ein Weg gebahnt wurde, zwar indirekt und ohne (Auf-)Klärung, denn von Symposien zum Thema oder Kontakten seinerseits zur Gruppe ›Homosexuelle und Kirche‹ weiß ich nichts. Ihm wie mir reichte die damalige theologische Unausgegorenheit der EKD-Denkschrift ›Mit Spannungen leben‹ (1996):²⁵ Die damals behaupteten theologischen Korrektheiten standen in merkwürdigem Widerspruch zur erlebten Realität und lösten keines der schon damals bekannten Probleme.

Zu nachhaltiger Akzeptanz und Gleichstellung von Homosexualität in der Kirche (oder gar in seiner eigenen Familie) hat dieser indirekte Weg bzw. sein lebenslanges Schweigen wenig beigetragen. Das ist weder seine Schuld noch wäre es wohl von ihm zu leisten gewesen. Immerhin hat er es anderen ermöglicht und erleichtert: ein richtiger Verdienst im falschen Leben.²⁶

Davon gab es noch mehr: Mein Vater hat sich auch für andere vulnerable Gruppen eingesetzt, seien es die Christ:innen in Siebenbürgen und die wenigen Evangelischen in Polen, oder seien es die Jüd:innen in Marburg. Das muss so wichtig für diese Menschen in Marburg gewesen sein, dass zu seiner Beerdigung der Vorsitzende der Jüdischen Gemeinde in der evangelischen Elisabethkirche das Kaddisch, das jüdische Totengebet, gesungen hat, was so häufig auch noch nicht bei Bischofsbeerdigungen vorgekommen ist. Mit diesem bewegenden Erinnerungsbild im Hinterkopf kann ich das Leben meines Vaters im Nachhinein nur als ›tragisch‹ kennzeichnen. Das, was in ihm an sexuellen Orientierungen angelegt war, konnte er nur versteckt ausleben, ohne das, was seine Berufung bzw. seine anderen Begabungen waren, zu verraten oder sich selbst und seine Familie massiv zu gefährden. Dabei hat er sich m. E. mehrfach schuldig gemacht, aber auch Dinge im Rahmen seiner Möglichkeiten vorangebracht. Wer weiß, wie sich unsereins in diesen Situationen und mit ihrer Vorgeschichte entschieden hätte?

25 Vgl. EKD: Mit Spannungen leben. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelische Kirche in Deutschland zum Thema »Homosexualität und Kirche« (= EKD-Texte 57), Hannover: Evangelische Kirche in Deutschland 1996: https://www.ekd.de/spannungen_1996_homo.html (abgerufen am: 10.05.2024). Weiteres zum Thema findet sich in der sog. Familiendenkschrift, vgl. hierzu Rat der EKD: Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013: <https://www.ekd.de/22584.html>; abgerufen am 10.05.2024. Sowie bei Dabrock, Peter et al.: Unverschämt schön: Sexualethik: evangelisch und lebensnah, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2015; sowie in den Stellungnahmen zur Gesetzgebung ›Ehe für alle‹ (Bundestagsbeschluss vom 30.6.2017). Öffentliche Trauungen bzw. Segnungen waren schon vorher in einigen Landeskirchen erlaubt.

26 Sein Schweigen und das fehlende Outing führten bei meinem Vater jedenfalls nicht in irgendeine Form von Homofeindlichkeit.

3 Weitere dunkle Seiten

Wie gefährdet er selbst war und wie er bzw. diese Lebenskonstellation über seinen Tod hinaus noch Macht über uns ausüben konnte, habe ich erst vor kurzem erfahren. Einer seiner Freunde, mit dem er eng zusammengearbeitet hat, wurde Anfang 2023 von einem Kirchengericht der EKD wegen Ausübung sexualisierter Gewalt zur maximalen Disziplinarstrafe (Entzug der Pension und der Ordinationsrechte; strafrechtlich war alles verjährt) verurteilt. Das Verfahren kam in Gang, nachdem sich im November 2021 ein Betroffener bei der Anerkennungskommission der kurhessischen Kirche gemeldet hatte und mich in meiner damaligen Funktion als landeskirchlicher Koordinator zum Thema sexualisierte Gewalt in seinem Bericht direkt angesprochen hat, ob ich der Rächer oder der Verteidiger meines Vaters sei. Er schrieb auch davon, wie der Täter seine ›Freundschaft‹ mit meinem Vater – seinem älteren Freund und Arbeitskollegen – zur Selbstprofilierung als nicht ehefrustrierter Homosexueller und somit als emotionales Druckmittel gegenüber dem Jugendlichen ausgespielt habe. Ich habe mich daraufhin in diesem Fall in meiner damaligen Funktion als landeskirchlicher Koordinator zum Thema sexualisierte Gewalt für befangen erklärt und versucht, Erinnerungen zusammenzutragen und auf diese Weise zur Aufklärung beizutragen. In den Vorermittlungen wurden Aussagen von wohl neun weiteren betroffenen Jugendlichen aus dessen ehemaliger Kirchengemeinde dokumentiert.

Dieser Täter ging bei uns als Freund meines Vaters ein und aus. Es gab Arbeitsaufenthalte meines Vaters mit diesem Freund zu liturgischen²⁷ und homiletischen Themen in dessen Ferienhaus, die sich aber offensichtlich nicht auf Arbeitsthemen beschränkten. Erst kurz vor dem Tod meines Vaters endete die Freundschaft mit ihm.

Dass da noch was war, ahnte ich, wollte es aber nicht wissen – die Erinnerungen sind unscharf.²⁸ Was andere – Kollegen, Vorgesetzte (mein Vater war nie sein Vorgesetzter), oder auch einzelne Kirchenvorstände – ahnten, wussten, oder nicht wussten oder wissen wollten, ist mir nicht bekannt. Eine Studiengruppe zur Aufarbeitung hat ihre Arbeit inzwischen aufgenommen.²⁹

27 Beiden lag an liturgischen Inszenierungen, beide haben einige Gebete bzw. Gebetbücher verfasst und dem Agendenwerk der Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck ihren Stempel (mein Vater seit Studienzeiten) aufgedrückt (z.B.: Zippert, Christian: Gottesdienstbuch. Gebete, Lesungen, Lieder für die Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1990 – ich schätze und nutze seine Gebete, die in klarer einfacher Sprache Existenzielles benennen, trotz, nein: mit diesem Hintergrund, noch immer sehr gerne). In Gottesdiensten wirkten beide wie ›Zauberer‹, ähnlich dem oben erwähnten aus Lübeck. Die Fähigkeit meines Vaters zu liturgischer Präsenz stammt aber auch aus seiner Herkunftsfamilie – und sie lässt sich auch anders herleiten (vgl. Kabel, Thomas: Handbuch Liturgische Präsenz. Zur praktischen Inszenierung des Gottesdienstes [2 Bände], Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2002/2007).

28 Für mich ist nicht mehr rekonstruierbar, ob davon die Rede war, dass da ›was mit Jungs‹ war.

29 Es könnten fünf Mitwisser in kirchenleitender Funktion benannt werden – wie anders ginge es den Betroffenen und auch der Kirche, wenn wenigstens Eine:r von ihnen das Schweigen gebrochen hätte! Dazu hat die EKKW inzwischen eine Studie in Auftrag gegeben: <https://>

Seinen Freund als mutmaßlichen Missbrauchstäter durch eine Anzeige bei der Polizei »verraten«, das wollte mein Vater nicht – oder er konnte es nicht, denn es war zu befürchten, dass dadurch auch die Homosexualität meines Vaters mit ans Licht kommen würde, nach dem Motto: »Sagst du was über mich, sag ich was über dich.« Durch sein verstecktes schwules Leben war er enorm angreifbar und seine öffentliche Rolle gefährdet.

Es mag seine Schuld und die der direkt verantwortlichen Vorgesetzten gewesen sein, dass Verdachtsmomente nicht der Polizei zur Ermittlung mitgeteilt worden sind oder man sich nicht mit Menschen vom Fach beraten hat (auch wenn es davon damals nicht so viele gegeben hat). Es war jedoch nicht seine Schuld, dass er erpressbar war. Dies war er auf Grund einer kirchlichen Sexualmoral, die Homosexualität noch bis zum Ende des 20. Jahrhunderts streng verurteilt hat und in einigen Milieus immer noch verurteilt, obwohl es auffällige Liberalisierungen nicht nur in der Romantik, sondern auch in den deutschen 1920er Jahren gegeben hat, die nicht alle nach dem Krieg komplett vergessen gewesen sein können.³⁰

Welche Optionen blieben Menschen, die sich als homo- oder bisexuell erlebten, aber einen Beruf bzw. ein Amt in der Kirche anstrebten und dies ebenso als ihre interne Berufung wie als im Fall meines Vaters mehrfach extern bestätigte Berufung und Karriere sahen? Ehe dies rechtlich geregelt wurde, konnten sie sich nur tarnen, sich verbergen und innerlich wie äußerlich ein Doppelleben führen – oder hätten sie deshalb ihrem Lebenstraum abschwören müssen? Der Kirche hätte schon damals viel gefehlt, wenn sie konsequent Menschen mit diesen Neigungen entlassen oder exkommuniziert hätte.

Ich frage mich im Nachhinein: Wieso fiel diese merkwürdige Kontinuität der Homofeindlichkeit damals niemandem auf, obwohl Erinnerungen an frühere Liberalisierungen noch vorhanden gewesen sein müssen und schon bald in der Nachkriegszeit erste Aufweichungen beobachtbar und ab den 1980er Jahren nicht mehr zu übersehen waren? Es waren ja durchaus Verhaltensweisen bekannt und toleriert,

/www.uni-kassel.de/fb01/institute/institut-fuer-sozialwesen/fachgebiete/soziologie-sozialer-differenzierung-und-soziokultur/forschung/sexuelle-gewalt-in-der-evangelischen-kirche (abgerufen am: 10.05.2024). Öffentlich schweigt die EKKW bisher zur Verwicklung eines ehemaligen Bischofs in diesem Fall – und diese Fortsetzung des Geheimhaltungsdrucks stellt für mich eine sehr große Belastung dar.

- 30 Vgl. nur das Wirken von Magnus Hirschfeld in Berlin. Dagmar Herzog hat herausgearbeitet, dass beide Kirchen nach dem Zweiten Weltkrieg sich von ihrer ambivalenten Rolle im Dritten Reich absetzen wollten, indem sie eine rigide Sexualmoral vertraten als Gegenentwurf zu den Freizügigkeiten der Nazis: Vgl. D. Herzog: Politisierung (s. Anm. 18), S. 111–119. Dass sie auch die Feindlichkeit der Nazis gegenüber Homosexuellen fortsetzten, ist damals merkwürdigerweise nicht aufgefallen. Der sog. Schwulenparagraph § 175 StGB wurde erst 1994 abgeschafft, vorher aber nicht mehr konsequent angewendet (aber wer konnte sich sicher sein?). 1969 wurde der Paragraph geändert: Es wurden homosexuelle Handlungen zwischen Männern ab 21 Jahren nicht mehr unter Strafe gestellt.

die dieser verkündeten Sexualmoral nicht entsprachen, sei es die *Ménage à Trois* im Haus von Karl Barth oder das Leben »Auf [bzw. jenseits; erg. T.Z.] der Grenze«, von dem Paul und Hannah Tillich in ihren jeweiligen Autobiographien schrieben.³¹

Sexualität in ihren vielen Variationen, Ausprägungen, Verirrungen oder gewalttätigen Formen weder theologisch noch im Austausch mit Natur- und Sozialwissenschaften (anderen Wahrnehmungen und Bewertungen der Realitäten) ausreichend zu bearbeiten, das rächte sich – die Folgen hatten auch andere als die direkt Betroffenen zu tragen.³²

Noch beunruhigender ist für mich die Bagatellisierung von sexualisierter Gewalt, die sich in dem formelhaften »...was mit Jungs« – als verklausulierte und bewusst verschleierte Andeutung sowohl homosexueller als auch pädosexueller Praktiken – zeigt, obwohl der Schutz von Kindern schon seit den 1920er Jahren im Strafgesetzbuch verankert war und sich in Gerichtsurteilen gezeigt hat (z.B. gegen Gustav Wyneken) – freilich war es in Teilen der Öffentlichkeit bis in die 1990er Jahre umstritten, ob Pädophilie Teil der homosexuellen Emanzipationsbewegung ist, oder eben nicht.³³

-
- 31 Zu Karl Barth vgl. <https://www.derbund.ch/sie-gehoert-nun-einmal-zu-mir-272602953287> (abgerufen am: 10.05.2024), ferner Huizing, Klaas: Zu dritt. Karl Barth, Nelly Barth, Charlotte von Kirschbaum, Tübingen: Klöpfer 2020; und: Tietz, Christiane: Karl Barth. Ein Leben im Widerspruch, München: C.H. Beck 2018. Zu Paul Tillich: Ders.: Auf der Grenze, Stuttgart: Ev. Verlagswerk 1962; sowie die Perspektive seiner Frau: Tillich, Hannah: From Time to Time, New York: Rowman & Littlefield 1973 (dt.: Ich allein bin. Mein Leben, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1993). Und es begannen im Gefolge der 1968er Jahre andere Liberalisierungen. Vgl. zum Stichwort ›Liberal...‹ ForuM (Hg.): Abschlussbericht (s. Anm. 1).
- 32 Der große Eindruck der Sexualitätsdenkschrift von 1971 täuscht über das lange Schweigen vorher und nachher hinweg (der Versuch einer Neuorientierung scheiterte 2015). Die Autor:innen haben den Text in eigener Verantwortung z.T. veröffentlicht: Dabrock et al.: Unverschämt schön (s. Anm. 25). Anders, als rein deontologische Forderungskataloge aufzustellen, setzt an: Schreiber, Gerhard: Im Dunkel der Sexualität. Sexualität und Gewalt aus sexualethischer Perspektive, Berlin/Boston: de Gruyter 2022. Der Zick-zack-Kurs in Bezug auf homosexuelle Partnerschaften zwischen den beiden EKD-Denkschriften und deren öffentlichem Echo zeigt Ähnliches, nämlich eine große Diffusität in Sachen Sexualethik. Vgl. zum Stichwort ForuM (Hg.): Abschlussbericht (s. Anm. 1), Teilprojekt A.
- 33 Ausstellung im Schwulen Museum Berlin: »Aufarbeiten: Sexualisierte Gewalt gegen Kinder und Jugendliche im Zeichen von Emanzipation«: <https://www.schwulesmuseum.de/ausstellungen/> (abgerufen am: 10.05.2024). Regelungen zum Schutzalter sind ab den 1920er Jahren belegt (der erste Entwurf zum deutschen Strafgesetzbuch stammt von 1925), vgl. Matter, Sonja: Das sexuelle Schutzalter. Gewalt, Begehren und das Ende der Kindheit (1950 – 1990), Göttingen: Wallstein 2022. In Österreich gab es seit 1852 erste gesetzliche Regelungen. Das deutsche und das österreichische Strafgesetzbuch haben nach Matter gemeinsame Wurzeln. Zur Rolle von Hartmut Kentler, einem Befürworter der Emanzipation von Pädosexualität auch in der Ev. Kirche (er war Studienleiter in der Ev. Akademie Arnoldshain und in Josefstal am Schliersee), sind Studien in Vorbereitung.

Wie konnten diese Bagatellisierungen fallweise unterlaufen, wo doch mein Vater selbst von (struktureller) sexualisierter Gewalt betroffen war? War es Blindheit oder war es Angst um das eigene Ansehen, um den eigenen labilen Lebensentwurf bzw. den eigenen Status und den nach einem Outing oder Geoutetwerden unvermeidlichen sozialen Absturz oder Ausschluss? Oder spiegeln sich auch im evangelischen Bereich Reste eines Priesterbildes, das – zumindest nach außen hin und von außen ebenso erwartet – von Sündlosigkeit – das heißt im evangelischen Bereich – von ehelicher Treue geprägt sein muss?³⁴

Und es melden sich bei mir auch Gewissensbisse, selbst nicht darauf reagiert und es später sogar verdrängt zu haben. Das mag erklärbar, vielleicht sogar bei einem pubertären Jungen entschuldigbar sein, zeigt aber an, wie belastend dieses Lebensmodell der Eltern samt Geheimhaltungsdruck war.

4 Schluss

Ein Leben in einer ›Schutzfamilie‹, ›Scheinehe‹ oder ›mixed-orientation marriage‹ unter den Bedingungen restriktiver Sexualmoral und hohem Geheimhaltungsdruck ist also in einigen Hinsichten ein gefährliches, spannungsvolles, insofern auch ungesundes und ›hypothekenreiches‹ Doppelleben für die Familienangehörigen. Dazu bedarf es m.E. weiterer Untersuchungen.

Aber selbst in diesem ›falschen Leben‹ (nach Adorno) gab es, wie dargelegt, auch Richtiges. Mein Vater konnte sich für sich kein anderes Leben vorstellen, es vielleicht auch wirklich nicht leben. Es war sein (und damit z.T. auch unser) Leben, in dem er sich für die eigene wie für andere vulnerable Gruppen wirkungsvoll eingesetzt hat und so indirekt zur Emanzipation/Normalisierung dieser Lebensform im so traditionsbeladenen evangelischen Pfarrhaus beigetragen hat, obwohl er sich ohne Outing zugleich dem Diktat einer ›normalen‹ bürgerlichen Ehe bzw. Familie gefügt hat – und seine Familie gleich mit dazu verhaftet hat. Dies irgendwie überlebt zu haben, brauchte einige Ressourcen, und es gab sowohl wirklich schöne Momente

34 Die Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck hat Theresia Höynck, Professorin für Kinder- und Jugendrecht in Kassel, mit einer Einzelstudie zu diesem Fall beauftragt. Vgl. zur Ehe im Pfarrhaus den Aufsatz von R. Preul: Überlegungen aus lutherischer Sicht (s. Anm. 6). So oder so ist dies ein Beitrag zur Entzauberung des evangelischen Pfarrhauses, der auch etwas Scham über die Wirkungslosigkeit der eigenen Theologie und Ethik bei hauptamtlichem Personal provozieren müsste, ohne es gleich zu generalisieren und bagatellisieren, als wären Pfarrer auch nur normale Menschen (bzw. jede:r sowieso Sünder:in). Wer das Evangelium verkündet und es in Wort und Sakrament feiert und dann die Schwachen nicht schont, sondern bei Straftaten wegschaut, (zer)stört damit Auftrag und Glaubwürdigkeit der Kirche.

als auch Dinge, die ich gerne in mein Leben integriert habe. Zur Weiterentwicklung einer queeren Lebensform im Pfarrhaus hat er dennoch beigetragen. Einiges vom »falschen Leben« stand nicht in seiner Verantwortung, hat ihn überfordert oder aus anderen Gründen (z. B. einem gewissen Narzissmus) dazu geführt, dass er, nachdem er diese Lebensform gewählt und sich ihr gefügt hat, seiner Ehefrau und seinen Kindern einiges schuldig geblieben ist. Aber auch hier gilt: »Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie!« (Joh 8,7).

Es war und ist nicht leicht, sich aus dieser tragischen Mischung von mangelndem Schutz für von sexualisierter Gewalt Betroffene und Einsatz für Andere, von eindrucksvoller theologischer Existenz und mangelnder theologischer Reflexion, von Ehrlichkeit und Geheimhaltung zu befreien.

Folgende Forschungsaufgaben wären m.E. zu bearbeiten:

- Kirche und Theologie müssen sich auch im Feld der Sexualethik den Folgen ihrer restriktiven, im Fall der Homofeindlichkeit sogar aus der Nazizeit übernommenen Sexualmoral stellen; es reicht nicht, sich in Sachen Homosexualität, Emanzipation und Öffnung für diese Lebensorientierung³⁵ auch in der Kirche gegenüber anderen Konfessionen hervorzutun, wenn man nicht auch die negativen psychischen und sozialen Folgen des früher aufgenötigten Doppellebens für Ehepartner und Kinder dieser Ehen bearbeitet. Ob und welchen Beitrag diese Formen zur Emanzipation queerer Lebensformen im Pfarrhaus geleistet haben, erfordert eine größere Datenbasis.
- Auf Grund des Verheimlichungsgrades dieser Lebensform ist unklar, welche Folgen das für solche Familien samt allen Angehörigen und die Organisation hatte und ob diese mit anderen Fällen vergleichbar sind. Schon in meiner Herkunftsfamilie zeigten sich sehr unterschiedliche Wege.
- Im hier geschilderten Fall ist jedenfalls deutlich, dass aus diesem Unrecht weiteres Unrecht, nämlich Verschweigen und Vertuschen aus Angst vor Bloßstellung, folgte.
- Ebenso müsste gefragt werden, was möglicherweise die (auch spirituellen oder theologischen) Ressourcen für so ein Doppelleben unter Verschluss bzw. in Heimlichkeit auf Seiten der Betroffenen waren.
- So oder so wäre es ein Beitrag zur Selbstaufklärung einer Kirche bzw. Gesellschaft über die Folgen von Homofeindlichkeit – bzw. allgemeiner: Feindlichkeit gegen nicht heteronormative Lebensformen in und außerhalb der Kirche.

35 Vgl. einige Werke von Hans-Georg Wiedemann, z.T. zusammen mit Helmut Kentler verfasst. Vgl. die Studie zum ambivalenten Wirken von Helmut Kentler: <https://www.uni-hildesheim.de/fb1/institute/institut-fuer-sozial-und-organisationspaedagogik/forschung/laufende-projekte/jugendhilfeberlin/> (abgerufen am: 10.05.2024).

- Möglicherweise weist dieser Familientyp aber auch darauf hin, größere Vorsicht bei den Grenzziehungen zwischen unterschiedlichen sexuellen Orientierungen bzw. Identitäten walten zu lassen und sich darauf einzustellen, dass die Vielfalt der Lebensformen auch im Pfarrhaus weiter wachsen könnte, wie sie auch schon in der Vergangenheit vielfältiger als bisher bewusst waren.
- Der hier genutzte Begriff ›Schutzfamilie‹ gehört in den Kontext der Homofeindlichkeit, er übergeht aber die Folgen für die anderen Mitglieder dieser Familien, die nicht unter den Begriff ›Schutz‹ fallen.

Ich habe versucht, meinem Vater gerecht zu werden, ohne die in jeder Hinsicht ambivalenten Nebenwirkungen dieser Lebensform zu verschweigen, weil sie sich auf mich und andere schädlich ausgewirkt hat – und weil ich vermute, dass noch mehr Menschen Vergleichbares erlebt haben. Es ist Zeit, darüber zu sprechen!

5 Ökumenische, historische und interreligiöse Perspektiven

Das prophetische Potential von gender-queeren (TIN*) Glaubenszeugnissen – Eine katholisch-sozialethische Perspektive

Mara Klein

*»Ich habe keinen sicheren Platz in meiner Kirche. Ich bin oft dort und solange ich nützlich erscheine oder namenlos bin, bin ich geduldet. Aber im Angesicht lehramtlicher Kirche [...] hört spontan jedes Mal meine Existenz auf. [...] Manchmal höre ich auf zu sprechen. Doch selbst, wenn ich mich ganz vergrabe, muss ich doch immer wieder hervorkommen. Denn G*tt hat SO VIELE WUNDERBARE QUEERE MENSCHEN [Herv.i.O. kursiv] gemacht. Und ich will nicht, dass davon auch nur eine Person ihren Glauben verlieren muss, weil wir so kleingläubig sind und kein Vertrauen in G*tt haben.« (Ben, *1995)¹*

So endet das Zeugnis von Ben, einem katholischen trans* Mann, der seine Erfahrung mit seiner Kirche und seinem Glauben unter dem Vorzeichen seiner Identität beschreibt. Selbst der kurze Ausschnitt macht exemplarisch verschiedene systemische Dimensionen der Einzelerfahrung sichtbar: Zum einen die Unsichtbarkeit gender-queerer Menschen in Gemeinden, die eine als gewaltvoll beschriebene Manifestierung in der Lehre der Katholischen Kirche findet. Zum anderen: Das Widerstandspotential der bloßen Existenz queerer Menschen, die *trotzdem* in Gemeinden und Kirche zu finden sind, sowie ein auf Gemeinschaft ausgerichteter Glaube *wunderbar von G*tt gemacht zu sein*, der dem göttlichen Anspruch exklusiver Schöpfungstheologie gegenübergestellt wird. Ausgehend von diesen Beobachtungen soll im Weiteren ein Impuls zur Bedeutung der Glaubenszeugnisse gender-queerer Menschen für Kirche und Theologie gegeben werden.

Der Begriff »gender-queer« kann als Sammel- oder Selbstbezeichnung für und von Menschen verwendet werden, deren Geschlechtsidentität sich außerhalb der Zweigeschlechternorm bewegt.² Im Folgenden sind damit vor allem

1 Ben (Pseudonym): »Ich fiel aus meiner Kirche in ein bodenloses Loch«, in: Mirjam Gräve/Hendrik Johannemann/Mara Klein (Hg.), *Katholisch und Queer – Eine Einladung zum Hinsehen, Verstehen und Handeln*, Paderborn: Bonifatius 2021, S. 23–27, *hier* S. 27.

2 Vgl. »Genderqueer«, in: *Queer Lexikon 2020*: <https://queer-lexikon.net/2017/06/15/genderqueer/> (abgerufen am: 10.05.2024).

Geschlechtsidentitäten gemeint, die sich unter den Überbegriffen trans*, inter* und nichtbinär* (TIN*) zusammenfassen lassen.³ TIN* Identitäten fordern strikt binäre Geschlechtervorstellungen heraus, die »nicht nur ein konstitutives Merkmal unseres Alltagsbewusstseins, sondern auch eine selbstverständliche Gegebenheit der bestehenden Gesellschafts- und Rechtsordnung«⁴ sind. In den meisten Bereichen fehlt es wortwörtlich an Sprache, um TIN* Menschen sichtbar zu machen – das gilt auch und besonders für die Katholische Kirche.⁵

Die lehramtlich-katholische Geschlechteranthropologie spricht in Rückbezug auf Gen 1,27 von (genau) zwei Geschlechtern: Mann und Frau. Dabei wird davon ausgegangen, dass die biologische Unterschiedlichkeit auch ein je unterschiedliches (geistiges, moralisches) Wesen konstituiert, in dem Männer und Frauen komplementär heteronormativ aufeinander verwiesen sind.⁶ Joseph Goh bezeichnet dies auch treffend als »the idealisation and hyper-sacralisation of cisgender bodies«⁷. Dazu kommt eine Hierarchisierung im Sinne einer Herrschaftszuschreibung an Männer als Teil ihres männlichen Wesens.⁸ Schließlich müssen in der Folge alle Abweichungen oder Anfechtungen in irgendeiner Weise als moralisch verwerflich abgewertet oder als unmöglich ausgeschlossen werden.⁹ Dies zeigt sich besonders eindrücklich in der »Gender-Kritik« vatikanischer Dokumente, die maßgeblich durch einen Ideologie-Vorwurf geprägt sind.¹⁰ Ziel der sogenannten

- 3 Dabei geht es in diesem Rahmen nicht um eine scharfe Grenzziehung unter den Begriffen. Die Aufgliederung zu TIN* soll jedoch für die Vielfalt von Identitäten, ihre Überschneidungsflächen und ihre Unterschiede sowohl biographischer Natur als auch in der gesellschaftlichen und kirchlichen Bewertung sensibel bleiben.
- 4 Schreiber, Gerhard: »Geschlecht als Leerstelle? Zur Verfassungsbeschwerde 1 BvR 2019/16 gegen die Versagung eines dritten Geschlechtseintrags«, in: Ethik und Gesellschaft 1 (2017), S. 1–30, hier S. 1.
- 5 Vgl. Klein, Mara: »Im Anfang war kein Wort – die andauernde Menschwerdung von trans* und inter*«, in: Antonia Lelle/Christoph Naglmeier-Rembeck/Franca Spies (Hg.), Weihnachten kann erst werden, wenn...Wie die Nacht heilig wird, Freiburg: Herder 2022, S. 88–89.
- 6 Vgl. u.a. Katechismus der Katholischen Kirche, 1997, Abschnitt 2334.
- 7 Goh, Joseph N.: »Malaysian Roman Catholic Men, Simultaneous Failures in Gender and Religion, and Customisations of Spirituality and Ethical Living«, in: Religions 14.2 (2023), 171: <https://www.mdpi.com/2077-1444/14/2/171> (abgerufen am: 10.05.2024).
- 8 Vgl. dazu kritisch Ammicht Quinn, Regina: »(Un)Ordnungen und Konversionen – Trans*, Gender, Religion und Moral«, in: Gerhard Schreiber (Hg.), Das Geschlecht in mir. Neurowissenschaftliche, lebensweltliche und theologische Beiträge zu Transsexualität, Berlin/Boston: De Gruyter 2019, S. 231–247, hier S. 235f.
- 9 Vgl. dazu kritisch: R. Ammicht Quinn: (Un)Ordnungen und Konversionen (s. Anm. 8), S. 235.
- 10 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre: Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt, 2004; dazu kritisch Behrens, Maren: »Eine philosophische Auseinandersetzung mit der katholischen Gender-Kritik: Zur Genealogie und Rezeption eines umstrittenen Begriffs«, in: Sozialethische Arbeitspapiere des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften 13 (2020), S. 7–11.

»Gender-Ideologie« sei es dabei, »die natürliche Aufeinander-Verwiesenheit von Mann und Frau [zu leugnen]«¹¹ und die persönliche Identität von der »biologischen Verschiedenheit zwischen Mann und Frau radikal [abzukoppeln]«¹².

Dieser Vorwurf wird gegen die Gleichstellung von cis Frauen und gleichgeschlechtlichen Paaren vorgebracht und weitet sich automatisch auch auf die Debatte um TIN* Menschen aus. Während die Existenz von homosexuellen Menschen als bedauerlicher, jedoch nicht zu ändernder Fakt anerkannt werden kann,¹³ solange homosexuelle Beziehungen moralisch verworfen werden,¹⁴ scheint das für TIN* Menschen nicht möglich. Dies zeigt zum Beispiel ein Papier der vatikanischen Bildungskongregation von 2019 unter dem programmatischen Titel »Als Mann und Frau schuf er sie«: Trans* wird hier als Versuch gewertet, »den konstitutiven Unterschied von Mann und Frau zu überwinden«¹⁵, was als »bloß[e] »provokatorische« Demonstration gegen die sogenannten »traditionellen Schemata«¹⁶, und damit als fingiert, gedeutet wird. Noch prekärer ist die Deutung von inter*, die mit der Empfehlung der Korrektur, sprich der Operation an inter* Menschen zur Sichtbarmachung ihres vermeintlich konstitutiven (binären) Geschlechts, verbunden ist.¹⁷ Anders gesagt (hier am Beispiel von trans*): »Im Versuch, die Ordnung aufrechtzuerhalten, wird das bloße Dasein von Trans* Menschen zur Blasphemie.«¹⁸ Die Möglichkeit, »dass eine Person buchstäblich leibhaftig [...] transsexuell sein kann«¹⁹, ist innerhalb einer strikt binären Geschlechteranthropologie nicht denkbar – oder will, bzw. kann, nicht gesehen werden.²⁰

11 Vgl. Papst Franziskus: *Amoris Laetitia*, 2016, Abschnitt 56; dazu kritisch u.a. Marschütz, Gerhard: »Erstauulich schlecht – die katholische Gender-Kritik«, in: Thomas Laubach (Hg.), *Gender – Theorie oder Ideologie?*, Freiburg: Herder 2017, S. 99–101.

12 Franziskus: *Amoris Laetitia* (s. Anm. 11), 56.

13 Hierbei geht es wohlbemerkt nicht um eine wertschätzende Anerkennung, sondern im wahrsten Sinne des Wortes um eine *bedauernde* Hinnahme der Existenz homosexueller Menschen: »Ihnen ist mit Achtung, Mitgefühl und Takt zu begegnen.« (Katechismus der Katholischen Kirche [s. Anm. 6], Abschnitt 2357).

14 Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche (s. Anm. 6), Abschnitte 2357–2359.

15 Kongregation für das Katholische Bildungswesen: »Als Mann und Frau schuf er sie« – Für einen Weg des Dialogs zur Gender-Frage im Bildungswesen, 2019, Abschnitt 25 (https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20190202_maschio-e-femmina_ge.pdf; abgerufen am: 10.05.2024).

16 Kongregation für das katholische Bildungswesen: Mann und Frau (s. Anm. 15), Abschnitt 25.

17 Vgl. Kongregation für das katholische Bildungswesen: Mann und Frau (s. Anm. 15), Abschnitt 24.

18 R. Ammicht Quinn: (Un)Ordnungen und Konversionen (s. Anm. 8), S. 238.

19 Goertz, Stephan: »Theologien des transsexuellen Leibes. Eine moraltheologische Sichtung«, in: Gerhard Schreiber (Hg.), *Transsexualität in Theologie und Neurowissenschaften. Ergebnisse, Kontroversen, Perspektiven*, Berlin/Boston: De Gruyter 2017, S. 517–532, hier S. 527.

20 Vgl. S. Goertz: *Theologien des transsexuellen Leibes* (s. Anm. 19), S. 527.

Im Umkehrschluss gilt auch: Die positive Sichtbarkeit von Menschen, die buchstäblich und leibhaftig gender-queer *sind*, hat eine besondere Sprengkraft für Systeme, die auf einer solchen Anthropologie und daraus abgeleiteter Gendergrammatik Machtverhältnisse begründen. Eine solche Sichtbarkeit kann für die Einzelperson schwer erreichbar sein, wenn das System selbst nicht nur keine Sprache für TIN* Menschen hat, sondern ihnen auch die Sprache verschlägt (»Manchmal höre ich auf zu sprechen«, s. Zitat oben). Im Folgenden soll deswegen der Wert von Zeugnissen von (Gewalt-)Betroffenen als Mittel zur Sichtbarkeit und Systemkritik sowohl in der Kirche als auch durch Rezeption in der Theologie näher beleuchtet werden.

Insbesondere im Zuge der Missbrauchsskandale haben »Betroffenenberichte« zunehmend eine besondere Stellung für Sichtbarkeit und Kritik innerhalb der Katholischen Kirche in Deutschland, da sie systemische Missstände über individuelle Lebensrealitäten zugänglich machen, die sonst nur generalisierend, im »Reden über« oder überhaupt nicht adressiert werden/wurden. Ohne die Berichte von Betroffenen über sexuellen und spirituellen Missbrauch durch Amtsträger*innen der Katholischen Kirche wäre die Aufarbeitung längst nicht auf dem heutigen Stand. Das Erzählen der Betroffenen wird zum »Widerstand gegen die unheilvollen Mächte des Missbrauchs, gegen die Taten und gegen das Vertuschen, gegen die eigene Ohnmacht«²¹. Sammelbände wie z. B. »Erzählen als Widerstand«²² verstehen sich in Solidarität mit den Betroffenen als Erzählräume, die durch Dokumentation einen Beitrag zur Aufarbeitung und Prävention in Kirche und Theologie leisten wollen.²³

In einer ähnlichen Art und Weise können auch Sammlungen von Zeugnissen von Gruppen verstanden werden, die strukturell durch die Kirche diskriminiert werden, so etwa die Stimmen von ins Priesteramt berufenen Frauen²⁴ und von queeren Menschen.²⁵ Ein prominentes Beispiel für letzteres ist die Initiative #OutinChurch. Unter dem Hashtag outeten sich im Januar 2022 125 queere Haupt- und Ehrenamtliche. Das Sichtbarwerden von Einzelzeugnissen wird durch die Masse zur Systemkritik:

21 Halsbeck, Barbara/Heyder, Regina/Leimgruber, Ute: »Erzählen als Widerstand. Zur Einführung«, in: Barbara Halsbeck et al. (Hg.), *Erzählen als Widerstand – Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche*, Münster: Aschendorff 2020, S. 13–24, *hier* S. 13.

22 Halsbeck, Barbara et al. (Hg.): *Erzählen als Widerstand* (s. Anm. 21).

23 Vgl. Heyder, Regina/Leimgruber, Ute: »Spirituellder und sexueller Missbrauch an erwachsenen Frauen. Was aus den Berichten von Betroffenen zu lernen ist«, in: B. Halsbeck et al. (Hg.), *Erzählen als Widerstand* (s. Anm. 21), S. 187–220, *hier* S. 190f.

24 Vgl. Rath, Philippa (Hg.): »Weil Gott es so will« – Frauen erzählen von ihrer Berufung zur Diakonin und Priesterin, Freiburg: Herder 2021.

25 Vgl. u. a. M. Gräve/H. Johannemann/M. Klein: *Katholisch und Queer* (s. Anm. 1); Brinkschröder, Michael et al. (Hg.): *Out in Church. Für eine Kirche ohne Angst*, München: Herder 2022.

»Mit solchen Erzählgemeinschaften werden nicht nur Schweigen und Unsichtbarkeit überwunden, sondern auch die Vereinzelung der betroffenen Personen. Die lange verborgen gebliebenen Missstände können angesichts der Wucht der Zeugnisgemeinschaft nicht länger als nicht existent oder als Einzelfälle betrachtet und behandelt werden. Die Sichtbarkeit des gemeinschaftlichen Erzählens ist der Weg, um alle wissen zu lassen: ›Es gibt uns.‹ [...] Es geht um Diskriminierung und Gewalt, Ausgrenzungen, Verletzungen und Angst – und das diese Erfahrungen befördernde System.«²⁶

Der Zusammenhang zwischen geschlechts- bzw. sexualitätsbasierter Marginalisierung und Missbrauch ist dabei nicht zu unterschätzen; so hält etwa Leimgruber für den Missbrauch an erwachsenen Frauen in der Kirche fest, dass er »nicht zu trennen [ist] von der Macht der Gendergrammatiken, die den Körpern und Identitäten der Menschen und Gesellschaft eingeschrieben sind«²⁷.

Die Stimmen und Bedürfnisse derjenigen, die im Machtdiskurs nicht gehört werden können, bzw. marginalisiert werden, in den Mittelpunkt zu rücken, ist u.a. auch ein zentrales Anliegen von queeren Theologien: »[T]he experiences of gay and lesbian people, alongside other marginalised individuals, are very effective in showing the powerful, hegemonic structures in Christianity which require disruption.«²⁸ Althaus-Reid spricht auch vom Durchbruch des sexuellen Subjekts in der Theologie:

»Das Anderssein mit an Bord zu nehmen heißt, sich auch den hermeneutischen und kirchlichen Herausforderungen eines Subjekts zu stellen, das bis dato zum Schweigen gezwungen war. [...] Mithin steht uns nicht nur ein thematischer Wandel, sondern eine radikale Kritik an bestehenden theologischen Methoden bevor, die unvollständig sind, weil sie das lebendige Potential des Anderen aus unserer Mitte herauschneiden.«²⁹

Der Einbezug des lebendigen Zeugnisses öffnet den Weg vom ›Reden über‹ zu einem ›Reden lassen‹ und ›Reden mit‹ (im Kontrast zu ›zum Schweigen gezwungen

26 Leimgruber, Ute: »Es gibt uns und wir schweigen nicht länger« – Ein Beitrag zur Sichtbarkeit, Unsichtbarkeit und Hypersichtbarkeit«, in: M. Brinkschröder et al., *Out in Church* (s. Anm. 25), S. 120–127, hier S. 121.

27 Leimgruber, Ute: »Frauen als Missbrauchs-betroffene in der katholischen Kirche? – Wie Missbrauch tabuisiert und legitimiert wird«, in: Doris Reisinger (Hg.), *Gefährliche Theologien – Wenn theologische Ansätze Machtmissbrauch legitimieren*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2021, S. 119–136, hier S. 119.

28 Greenough, Chris: *Queer Theologies – The Basics*, Oxon: Routledge 2020, S. 34.

29 Althaus-Reid, Marcella: »Queer-Theorie und Befreiungstheologie. Der Durchbruch des sexuellen Subjekts in der Theologie«, in: *Concilium – Internationale Zeitschrift für Theologie* 44.1 (2008), S. 88.

sein«), sprich einer Sichtbarkeit des ganzheitlichen Subjekts, vor jeder Kategorisierung oder Moralisierung des Körpers oder des Geschlechtlichen. Dies mag, wie Althaus-Reid hervorhebt, durchaus zunächst auch zu einer Herausforderung für die theologische Praxis werden, wenn dadurch eigene Methoden als überwältigend oder verletzend reflektiert werden müssen.

Der queer-theologische Ansatz, der die Erfahrungen der Menschen, um die es geht, als Ausgangspunkt nimmt, passt gut zu einer kontextuellen Sozialethik, die »die Kategorie der Erfahrung als Reflexionskategorie stark [macht]«³⁰. Diese Herangehensweise kann auch für die Betrachtung von TIN* Menschen durch die Theologie heilsam wirken; denn oft gehen insbesondere systematisch-theologische Betrachtungen zu TIN* Menschen für eine Sachverhaltsklärung neben dem unumgänglichen Rekurs auf die lehramtliche Stellung *allein* von medizinisch-biologischen u.ä. Abhandlungen und rechtlichen Grundlagen aus. Die Wichtigkeit der theologischen Rezeption dieser Felder und der Entwicklungen und Fortschritte der vergangenen Jahrzehnte scheint unbestreitbar, insbesondere vor dem Hintergrund, dass für die lehramtliche Stellung eine ernstzunehmende Rezeption bis jetzt ausbleibt. Jedoch haben Medizin und Recht bis heute ebenfalls großen Anteil an der Stigmatisierung, Marginalisierung und Pathologisierung von TIN* Menschen, die im Individuellen wie im Allgemeinen viel Leid verursach(t)en. Das Heranziehen von lebendigen Zeugnissen von TIN* Menschen selbst könnte hier nicht nur den unantastbaren Wert der Selbstauskunft über die eigene Geschlechtlichkeit unterstreichen, sondern auch wichtige Impulse für Theologie und Kirche setzen.

Ein Beispiel für das wissenschaftliche Heranziehen von Berichten von inter* Menschen findet sich bei Susannah Cornwall.³¹ Cornwall ist eine der wenigen Theolog*innen, die sich überhaupt extensiv mit dem Thema inter* auseinandersetzen.³² Sie stellt fest, wie wenig Beachtung die Erfahrungen von inter* Christ*innen finden, »despite the implications intersex has for broader debates in sexuality and elsewhere«³³ (eine Kritik, die auch über zehn Jahre später noch zeitgemäß erscheint). Cornwall schlussfolgert nach einer exemplarisch-oberflächlichen Betrachtung der Zeugnisse:

30 Heimbach-Steins, Marianne: »...nicht mehr Mann und Frau« – Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit, Regensburg: Friedrich Pustet 2009, S. 341.

31 Vgl. Cornwall, Susannah: »British Intersex Christians' Accounts of Intersex Identity, Christian Identity and Church Experience«, in: Practical Theology 6.2 (2013), S. 220–236.

32 Ein kürzlich erschienenen Beispiel im deutschsprachigen Kontext ist: Mairinger-Immisch, Katharina: Mehrdeutige Körper. Über die Anerkennung intergeschlechtlicher Menschen in Theologie und Kirche, Bielefeld: transcript 2024.

33 S. Cornwall: British Intersex Christians' Accounts (s. Anm. 31), S. 234.

»Further engagement with intersex experience will be crucial in formulating pastorally sensitive and theologically robust accounts of human sex, gender and sexuality, since at least some intersex Christians feel invisible in present accounts, and since intersex itself brings into question assumptions about natural versus unnatural types of embodiment and gender on which many theological accounts rest.«³⁴

Ein Beispiel für eine Herangehensweise, die Betroffenenberichte von trans* Menschen in den Mittelpunkt der wissenschaftlichen Auseinandersetzung stellt, ist die Arbeit von Joseph Goh, der für den Kontext von Malaysia mit den Zeugnissen von trans* Männern arbeitet. Goh beschreibt, wie gläubige trans* Männer auf die ausgrenzende Anthropologie und Theologie der Kirche (sowie der malaysischen Politik) reagieren, in dem sie Anpassungen vornehmen:

»These customisations, which are subversive acts that talk back to and challenge hegemonic systems, are characterised by a suspicion of and refusal to comply with dominant ideologies, an aversion towards normative assemblages, an excavation of absurd possibilities, a retrieval of anomalous, invisible, transgressive, and eliminated epistemologies, and a re-ordering of insights and perceptions.«³⁵

Gerade für trans* Menschen, die katholisch sozialisiert wurden, sei die Beziehung zum Glauben durch strategische Anpassungen in unterschiedlichen Graden geprägt.³⁶ Diese Anpassungen sowohl in der Spiritualität als auch in Fragen der religiös begründeten (Über)Lebensethik bezeichnet Goh als Formen des Widerstandes oder der Herausforderung gegenüber einem hegemonialen und schädigenden System. Die Rezeption eben dieser Formen des Widerstands, bzw. der Herausforderung durch die Theologie (s.o.), kann m.E. ein prophetisch-kritisches Potential freisetzen.

Die Worte der Prophet*innen sind schon lange Referenzpunkte der Systemkritik für christliche Aktivist*innen und Sozialethiker*innen, insbesondere in den befreiungstheologischen und post-kolonialen u.ä. Traditionen.³⁷ Dabei ist es sowohl die herrschafts- und sozialkritische Dimension, die aufgegriffen wird, als auch die Vision vom göttlichen Gericht, bzw. von einer gerechteren Zukunft, in der systemische Hindernisse für Gleichberechtigung bereits überwunden wurden.³⁸ Prophetie

34 S. Cornwall: British Intersex Christians' Accounts (s. Anm. 31), S. 234.

35 J. N. Goh: Malaysian Roman Catholic Men (s. Anm. 7), S. 1.

36 Goh, Joseph N.: *Becoming a Malaysian Trans Man – Gender, Society, Body and Faith*, Singapore: Springer 2020, S. 203.

37 Vgl. West, Traci C.: »The Prophets and Ethics«, in: Carolyn J. Sharp (Ed.), *The Oxford Handbook of the Prophets*, New York: Oxford University Press 2016, S. 589–609, S. 589.

38 Vgl. T. C. West: *The Prophets* (s. Anm. 37), S. 589f.

steht im Ersten Testament neben der Tora als Machtkorrektiv für das menschliche Königtum, das immer für Machtmissbrauch anfällig bleibt.³⁹ Im Rahmen dieser Betrachtung soll und kann es nicht um eine (ohnehin nicht mögliche⁴⁰) direkte Übertragung des biblischen Prophetentums auf Glaubenszeugnisse von gender-queeren Menschen gehen. Stattdessen soll ein Impuls dafür gesetzt werden, das oben beschriebene kritische Potential des Widerstands und der Herausforderung als prophetisch zu verstehen und hermeneutisch in die Theologie einzubinden. Das meint nicht eine Gleichsetzung mit den biblischen Prophet*innen, sondern die Öffnung für den Einbezug der Erfahrung (u.a.) von TIN* Menschen als Ort der Offenbarung, sodass »neue ›Sichtachsen‹ entstehen und bisher ausgeblendete Orte und Zusammenhänge von ethischer Relevanz in den Blickpunkt rücken«⁴¹:

»Menschen, deren Inklusion aus der Sicht der traditionellen Morallehre der Kirche ein unüberwindliches Problem zu sein scheint und die trotzdem ihren Ort als Glaubende in der Kirche suchen, können für die Kirche Prophet*innen der Vielfalt und Schönheit von Gottes Schöpfung und der in ihr lebhaften Liebe sein. Mag dies – wie alle Prophetie – nach den Maßstäben einer Tradition, die diese Vielfalt nicht kannte bzw. ihr keine Sprache zu geben wusste, von manchen als provozierend erfahren werden, so geht doch von einem solchen Glaubenszeugnis eine befreiende Kraft aus.«⁴²

Gerade die Erfahrungen und Lebensrealitäten von TIN* Menschen werden im theologischen wie kirchlichen Diskurs zu Sexualität und Geschlechtlichkeit noch viel ausgeblendet, pathologisiert oder für nichtig erklärt.⁴³ Sie sind innerhalb gängiger Gendergrammatiken, aber teilweise auch innerhalb queerer und feministischer Diskurse, weder selbstverständlich denkbar noch gewaltfrei adressierbar. Die Betrachtung von TIN* Menschen im Kontext gelebten Glaubens ermöglicht nicht nur den Blick auf Verletzungen und Marginalisierungen, sondern öffnet auch den Blick auf eine Zukunft der Teilhabe. Aus katholischer Perspektive ist hier mit Blick auf die evangelische(n) Geschwisterkirche(n) auch zu überlegen, welches Potential die Existenz und das Zeugnis von TIN* Menschen z.B. im evangelischen Pfarramt für den

39 Vgl. Müllner, Ilse: »Tora – Prophetie – Königtum: Machtkritik aus dem Ersten Testament«, in: Doris Reisinger (Hg.), *Gefährliche Theologien – Wenn theologische Ansätze Machtmissbrauch legitimieren*, Regensburg: Friedrich Pustet 2021, S. 16–34, hier S. 18.

40 Vgl. I. Müllner: Tora (s. Anm. 39), S. 33.

41 M. Heimbach-Steins: *Sozialethische Studien* (s. Anm. 30), S. 341.

42 Heimbach-Steins, Marianne: »Inklusive Kirche?«, in: M. Gräve/H. Johannemann/M. Klein, *Katholisch und Queer* (s. Anm. 1), S. 278–285, hier S. 285.

43 Auch bei der Recherche zu den Stichwörtern »queer« und »LSBTIAQ+« unter dem Fokus auf TIN* fällt auf, dass gerade geschlechtliche Identitäten (wenn überhaupt) oft nur mitbenannt sind, während der eigentliche Fokus auf sexuellen Orientierungen und da zumindest im Katholischen vorwiegend auf Homosexualität und Beziehungsethik liegt.

eigenen Kontext haben kann, in dem dies noch eine hoffnungsvolle, aber schmerzhaft entrückte Vision darstellt:

»Es ist 2030: Meine Partnerin und ich heiraten kirchlich. [...] Unsere nicht christlichen Freund*innen sind begeistert von der Predigt der Priesterin, einer spätberufenen trans Frau, und ich weiß, es hat sich gelohnt [...] – wir haben sie wiederaufgebaut: Eine Kirche, in der Menschen egal welchen Geschlechts und welcher sexuellen Orientierung Leben haben und es in Fülle haben.«⁴⁴ (Ruth, *1990)

Redaktionelle Endnote: Die Veröffentlichung des Dokuments ›Dignitas infinita‹ (Unendliche Würde) durch das vatikanische Dikasterium für die Glaubenslehre geschah erst nach der Fertigstellung dieses Beitrags. Insbesondere die in Abschnitt 60 des Dokuments getroffenen Aussagen zu geschlechtsangleichenden Maßnahmen zeigen erneut die prekäre Ignoranz des Lehramts gegenüber den Stimmen und Lebensrealitäten von TIN* Menschen.

44 Ruth (Pseudonym): »Ich betete, dass Gott mich heterosexuell macht«, in: M. Gräve/H. Johannemann/M. Klein, *Katholisch und Queer* (s. Anm. 1), S. 131–135, hier S. 135.

Consolations of a Pixie Priest¹

Donyelle C. McCray

Before launching into my lecture, I have a brief note on pronouns. This paper focuses on Pauli Murray, a freedom fighter, attorney, poet, Episcopal priest, and a person for whom self-definition was very costly. The barriers were many and varied – and one concerns language itself. Today, most scholars describe Pauli as gender nonconforming, but Pauli had less agency around gender expression than many do today and lived during a time when binary pronouns were commonly used by people of all genders. In conversation I typically use she/they pronouns for Pauli, but this paper includes many more she/her pronouns. I use them: First, to maintain consistency with sources and direct quotations in which Pauli uses she series pronouns. Pauli's gender identity was only shared with a tiny inner circle that excluded many close friends and relatives. Pauli was intentional about using she/her pronouns after age 60 in certain ministry contexts. In addition, terms that might be objectionable early in life are embraced at other points.

I try to honor the fullness of Pauli's identity and the need for the visibility of historical figures who were trans or nonbinary. And I respect the fact that we are working with historical fragments and do not know which pronouns Pauli would choose today. Speaking and writing about people from earlier historical contexts with gradual gender transitions or whose gender identities were not publicly known during their lifetime, requires attention to the uniqueness of each case, and openness to ambiguity. Pauli Murray scholars are taking different approaches to these questions and humility is required of us all.

1 Some biographical details included in this address were previously published in McCray, Donyelle: »Pauli Murray: In & Out of the Pulpit«, in: Ottoni-Wilhelm, Dawn (Ed.), *Preaching the Fear of God in a Fear-Filled World. Proceedings from the 13th Conference of Societas Homiletica, Durham2018* (= Homiletic Perspectives 11; = Studia Homiletica 12), Zürich: LIT-Verlag 2020, pp. 41–57.

1 Introduction

Pauli Murray once said, »If anyone should ask a Negro woman what is her greatest achievement, her honest answer would be, ›I survived!«² On one level, surviving involved developing the toughness to face discrimination. But survival also meant finding a path forward in the face of unimaginable loss. That time came for Pauli during the winter of 1973 after the death of Irene Barlow, a confidante of 16 years whom Pauli describe as the »closest person« in her life and her »silent partner«³. In this lecture, I will offer a portrait of Pauli Murray and reflect on the ministry that blossoms after Barlow's death.

2 Early Life

Pauli Murray's story begins in Baltimore, Maryland on November 20, 1910, when Agnes Fitzgerald Murray and William Murray had their fourth child. The couple had a rocky marriage, continually breaking up and getting back together, but spent most of their marriage in Baltimore, where they attended Saint James Episcopal Church. The church was pastored by the Reverend George Freeman Bragg, an African American priest known for his advocacy on behalf of Baltimore's Black citizens and for child welfare. When Pauli was baptized on July 9, 1911, the Book of Common Prayer instructed Father Bragg to give »heartly thanks« to God, calling the baby »thine own Child by adoption.«⁴. The words would ring true in painful ways. In March of 1914, Agnes, just 35 years old and pregnant with the couple's seventh child, died of a stroke. William was in a years-long battle with mental illness and was unable to care for the children by himself. The Murray siblings were separated and cared for by other relatives. Little Pauli went to Durham to live with an aunt, Pauline Dame, and Agnes' parents, Robert and Cornelia Smith Fitzgerald.

Not long afterwards, tragedy struck again. In 1917, William's mental health worsened, and he was committed to Crownsville State Hospital in Maryland. The social stigma associated with his confinement would trouble the family for years. Then, in 1923, when Pauli was twelve, William became the victim of a racially motivated attack. He was beaten to death by an inexperienced hospital guard.

2 Rosenberg, Rosalind: Jane Crow: The Life of Pauli Murray, New York: Oxford University Press 2017, p. 5.

3 R. Rosenberg: Jane Crow (note 2), p. 353.

4 The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and Other Rites and Ceremonies of the Church: Together with the Psalter or Psalms of David According to the Use of the Protestant Episcopal Church in the United States of America (New York: Printed for the General Convention 1892), p. 250.

Other family members tried to address this void by telling vivid legends about Agnes and Will, giving Pauli a sense of their personalities. But there was no way to soften the magnitude of this loss. Yet, from a young age Pauli felt a continuing nearness to certain deceased relatives.

Pauli suggests that being orphaned and having virtually no contact with her parents after age three shifted her understanding of boundaries. As Rosalind Rosenberg explains,

»Most of the world accepted as self-evident the difference between male and female. Pauli never did. Her inability to take that, or any other conventional boundary, for granted provided the source of her deepest anguish, but also of her most significant insights throughout her life.«⁵

As early as age eight, Pauli preferred wearing what was then considered boys clothing. Later young Pauli would confide that they felt »in between«⁶ with respect to gender. Aunt Pauline responded with endearment, calling Pauli, »my little boy-girl«⁷. In addition to honoring Pauli's choice of clothing, even buying a brogue hat and coat that Pauli selected from the boys' section of a department store, Aunt Pauline allowed Pauli to chop wood and take up a paper route – roles typically reserved for boys.

Church served as a space where Aunt Pauline was less flexible. At Saint Titus Episcopal Church, Pauli was required to wear dresses and respect the church's rule of only allowing boys to serve as acolytes. Despite these restrictions, eight-year-old Pauli baptized a cousin and became unusually engaged in church, playing the organ, and serving as a lay assistant to an uncle who was a priest. Pauli even described the Episcopal church as a »natural extension of my home life«⁸, but any early leanings toward the priestly vocation were thwarted. The priesthood was treated as a male prerogative.

One person seemed to perceive Pauli's giftedness despite the gender barriers: Bishop Henry B. Delany, a long-time family friend and one of the first two African American suffragan bishops serving in the Episcopal Church in the United States. On his deathbed, Bishop Delany blessed Pauli and called her a »child of destiny«⁹.

5 R. Rosenberg: Jane Crow (note 2), pp. 16–17.

6 R. Rosenberg: Jane Crow (note 2), p. 2. Rosenberg uses the phrase »outwardly female but inwardly male«.

7 R. Rosenberg: Jane Crow (note 2), p. 2.

8 Murray, Pauli: Pauli Murray: The Autobiography of a Black Activist, Feminist, Lawyer, Priest, and Poet, Knoxville: University of Tennessee ²1989, p. 48.

9 P. Murray: Autobiography (note 8), p. 70.

That encounter took place when Pauli was around 17, but it had a life-long effect.¹⁰ Pauli felt re-named and blessed to forge a new path. While Pauli's baptism and birth certificates read »Anna Pauline Murray«, Pauli used several names that reflected a more fluid gender identity, including »Paul«, »Pete«, (as an abbreviation for Peter Pan) and »Pixie«, but completed a legal name change to become »Pauli«.¹¹

Immediately after graduating from high school, Pauli moved to New York, eventually enrolling in Hunter College but matriculating slowly due to limited finances. There were periods of study peppered with time off traveling the rails, hitchhiking, and working.¹² Pauli worked as a janitor, typist, switchboard operator, and waited tables—anything to pay the bills.¹³ For a short time, Pauli lived in a Harlem ashram with a community devoted to blending Christianity and Gandhian principles but left the community shortly after being criticized for smoking cigarettes.¹⁴

During the 1940s, Pauli challenged Jim Crow laws on Greyhound buses and led successful sit-ins at two Washington, D.C. restaurants. Enrolling in Howard Law School, she came up with an argument to unsettle the doctrine of separate but equal in *Plessy vs. Ferguson*. This argument later became a key resource for Thurgood Marshall and Spotswood Robinson in the *Brown vs. Board of Education* cases that called for the desegregation of public schools throughout the United States. Pauli wanted to do further study at Harvard Law School, but the school did not accept women. Her rejection letter read in part, »Your picture and the salutation on your college transcript indicate that you are not of the sex entitled to be admitted to Harvard Law School.«¹⁵ Pauli challenged this response with a multi-tiered appeal that included a letter to the Harvard Corporation:

»[G]entlemen, I would gladly change my sex to meet your requirements but since the way to such change has not been revealed to me, I have no recourse but to appeal to you to change your minds on this subject. Are you to tell me that one is as difficult as the other?«¹⁶

10 See P. Murray: Autobiography (note 8), p. 70. As Pauli puts it, »Those words were to have a lasting impact on my life. [...] The solemnity of this act and the prophetic quality of Bishop Delany's words would follow me through the years.«

11 See R. Rosenberg: Jane Crow (note 2), pp. 14, 29, 32, 39, 42, 359, and 390. Because of the gender dynamics and the clear deliberation demonstrated in this legal name change, I intentionally use »Pauli« in lieu of the standard practice of using the surname, »Murray«, in this lecture.

12 See R. Rosenberg: Jane Crow (note 2), p. 39.

13 See R. Rosenberg: Jane Crow (note 2), pp. 32, 36–37.

14 See R. Rosenberg: Jane Crow (note 2), p. 101.

15 P. Murray: Autobiography (note 8), p. 239. In this volume, this quotation is described as an approximation.

16 P. Murray: Autobiography (note 8), p. 243.

Later, Pauli attended the University of California and began a career as a civil rights lawyer. She served briefly as Deputy Attorney General of California and on the legal staff of the American Jewish Congress before joining Paul, Weiss, Rifkind, Wharton and Garrison, a major law firm in New York. And there, in 1956, Pauli met a coworker, Irene Barlow, the firm's office manager.

Pauli and ›Renie‹, as Irene was called, developed a deep connection almost immediately. After learning that they were both Episcopalians, they began attending worship services together.¹⁷ They became active members of St Mark's in the Bowery Church in New York, where Renie became the first woman on the vestry. Later, the two attended Calvary Church. Both were predominantly white congregations. While attending these congregations, worshipping together was a vital part of their relationship. They both sought to make the Episcopal Church more inclusive of »the least of these«¹⁸ in accordance with Matthew 25:40.

Their bond remained strong even as Pauli's work took her away from New York – first to Accra for a year to teach at the University of Ghana, then to New Haven (Connecticut), where she studied at Yale Law School, becoming the first African American to earn a doctorate there, and later to Boston when Pauli accepted a faculty position at Brandeis University. Even though they found it necessary to maintain separate households, they took steps to legalize their union: Pauli was Renie's power-of-attorney and had legal authorization to make medical decisions on her behalf.

In Renie, Pauli found a soul mate who balanced her predispositions. While Pauli could be excitable and impulsive, Renie tended to be calm, steady, and exceptionally efficient. Their mutual love of spirituality, literature, art, and city life gave them endless topics of conversation and sources for private jokes.

It is hard to find words to express what Renie meant to Pauli. Renie was an oasis in long struggle to be seen, loved, and understood when even medical professionals struggled to understand Pauli's gender identity. During the early 1940s, Pauli wrote to doctors with requests for male hormones but was repeatedly dismissed.¹⁹ Being dismissed hurt. In a letter to her Aunt Pauline around this time, Pauli wrote:

»[T]his little ›boy-girl‹ personality as you jokingly call it sometimes gets me into trouble [...] but where you and a few people understand, the world does not accept my pattern of life. And to try to live by society's standards always causes me such inner conflict that at times it's almost unbearable. I don't know whether I'm right or whether society (or some medical authority) is right—I only know how I feel and what makes me happy.«²⁰

17 See R. Rosenberg: Jane Crow (note 2), p. 215.

18 R. Rosenberg: Jane Crow (note 2), p. 353.

19 See R. Rosenberg: Jane Crow (note 2), p. 117, pp. 119–121.

20 Azaransky, Sarah: *The Dream is Freedom: Pauli Murray and American Democratic Faith*, New York: Oxford University Press 2011, p. 22.

Pauli's brother Bill once sent a letter in which he insisted on calling Pauli ›Anna Pauline‹. Pauli wrote back to correct him, saying, »now Brother Love, about this ›Anna Pauline‹ business, I may be ›Pollyanna‹ to you, but it is still Pauli to me.«²¹ The letter was signed, »Pauli (little-brother-sister-or what have you).«²²

On a few occasions, the anguish of trying to be what others expected was too much to bear. Between 1937 and 1947, Pauli was hospitalized at least three times for emotional breakdowns. Repeatedly, Pauli asked doctors to perform exploratory surgery, expecting them to discover hidden male sex organs. If doctors would just find the answer or prescribe some male hormones, Pauli thought maybe a lasting sense of peace and wellness would be possible.

During one period of hospitalization at the Long Island Rest Home in Amityville, New York, Pauli pressed doctors for explanations, composing a lengthy series of questions that included the following:

- (7) Where do you think is the seat of conflict—in the brain, the body, the glands—or where?
- (8) Where could I go to get an answer? What fields are doing experimentation and have the equipment?
- (9) Why this nervous excitable [sic!] condition *all* my life and the very natural falling in love with the female sex?

Terrific breakdowns after each love affair that has become unsuccessful? Why the willingness to fight instead of running away in this instance?²³

More questions followed concerning romantic attraction, heteronormativity, and her longstanding desire for monogamy. She also pressed questions about the limits of psychiatry:

- (12) Why is it that I believe that psychiatry does not have the answer to true homosexuality, but that experimental science does?
- (15) Why do I prefer experimentation on the male side, instead of attempted adjustment as a normal woman?²⁴

She also wondered »what hospitals, fields or medical institutions« were experimenting »in this and other countries?«²⁵

21 S. Azaransky: *The Dream is Freedom* (note 20), p. 22.

22 S. Azaransky: *The Dream is Freedom* (note 20), p. 22.

23 See R. Rosenberg: Jane Crow (note 2), pp. 57–60, p. 121; Pauli Murray Papers, 1827–1985, Schlesinger Library, Radcliffe Institute, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, MC 412, Series I, Box 4, Folder 71.

24 See R. Rosenberg: Jane Crow (note 23), pp. 57–60, p. 121; Pauli Murray Papers (note 23), Box 4, Folder 71.

25 Pauli Murray Papers (note 23), MC 412, Series I, Box 4, Folder 71.

During other hospital stays, there are no questions, no words, just tears. When Pauli's romantic interest in a sophomore at Howard University became public, she had to be taken to Freedman's Hospital. There, she sobbed uncontrollably and had to be sedated. The hospital records are difficult to read because they show that she has no appetite, few visitors, and is overwhelmed with grief.

I share these details from Pauli's life because I want to stress how important this relationship with Renie was. In essence, there was ›Before Renie‹, a time marked by much isolation and misrecognition, and ›After Renie‹, a time that still had its difficulties, but those difficulties were faced with a loving companion.

So, when Renie became ill in 1972, and later learned she had a brain tumor, Pauli was devastated. She was very involved in the treatment process and commuted from Boston to New York to accompany Renie to medical appointments. Despite aggressive treatment, Renie died on February 21, 1973. Pauli described her death as a »personal disaster«²⁶. Unlike most surviving partners or spouses, Pauli was not showered with care and attention after Renie's death. Pauli experienced a form of grief that Kenneth Doka clinically categorizes as disenfranchised grief, meaning the grief is extended and complicated because of the lack of social recognition for the magnitude of the loss.²⁷ Part of Pauli's path forward through the pain was to honor Renie's memory by seeking holy orders. By becoming a priest, the divine love she received through Renie could be shared with others in need. So, in 1973, much to the shock of her close friends and family, Pauli quit her tenured professorship at Brandeis University and enrolled in seminary. At the time, she was in her early 60s—an age when friends thought she should be thinking about retirement, not starting a new venture.

3 Pauli's Priesthood

From the start, it was clear that Pauli was an atypical student. Pauli's seminary application includes multiple areas where the word ›he‹ has been stricken and the word ›she‹ inserted, and some of the questions on the form are answered with sarcastic remarks.²⁸ For example, the form asks, »Have you ever seen a physician regarding emotional or mental difficulties?« Pauli responds by writing, »Who hasn't?«²⁹ These

26 R. Rosenberg: Jane Crow (note 2), p. 353.

27 See the title of the book edited by Kenneth Doka (Ed.): *Disenfranchised Grief: Recognizing Hidden Sorrow*, Lexington (MA): Lexington Books 1989.

28 See Pauli Murray: *Seminary Application*, V26.01, Virginia Theological Seminary Archives, Alexandria, Virginia.

29 P. Murray: *Application* (note 28), V26.01.

early tensions foreshadowed what would be a lonely journey, one Pauli described as more demanding than earning a law degree or doctorate.

Despite the many challenges of seminary, Pauli graduated and on January 8, 1977, was ordained a priest. She was celebrated as the first African American woman priest in the Episcopal Church, USA. Yet, the excitement never resulted in an opportunity to serve as the pastor or rector of a congregation. Pauli had to find a new path. In the end, her ministry had two primary aims: the first was caring for the sick and dying. Pauli made regular visits to a number of sick and shut-in Christians whom she treated as her congregants. She also had an informal chaplaincy at the Washington Home Hospice and would pray with people in their final moments.

4 Pauli, the Preacher

The second part of Pauli's ministry involved preaching. Though she was not invited to be the pastor or rector, she did have a steady stream of preaching invitations. For Pauli, preaching was a care event; it was a way to interrupt cycles of hatred and misunderstanding and bridge the divisions within the human family. To be more precise, preaching was a time to challenge racial and gender hierarchies and invite listeners into the freedom and joy of the gospel.

A study of Pauli's sermon manuscripts reveals repeated emphasis on the listener's identity as a child of God. This identity precedes and subverts all other aspects of human identity and reveals them as partial. Pauli explains:

»To think of oneself as a child of God is a liberating experience; it is to free oneself from all feelings of inferiority, whether of race, or color, or sex, or age, or economic status, or position in life. When I say that I am a child of God—made in his image (the theologians like to use the term *imago dei*)—I imply that ›Black is beautiful‹, that White is beautiful, that Red is beautiful, or Yellow is beautiful. I do not need to make special pleading for my sex—male or female, or in-between—to bolster self-esteem. When I truly believe that God is my Father and Mother, in short, my Creator, I am bound also to believe that all men, women, and children of whatever race, color, creed, or ethnic origin, are my sisters-and-brothers-in-Christ, whether they are Anglicans, Roman Catholics, Methodists, black Muslims, members of the Judaic faith, Russian Orthodox, Buddhists, or atheists.«³⁰

As children of God, Pauli suggests, our call is to radiate the love that envelops the world. This singular purpose is achieved in an endless variety of ways, and a pri-

30 Pinn, Anthony B. (Ed.): Pauli Murray: Selected Sermons and Writings, Selected with an Introduction by Anthony B. Pinn, Maryknoll, NY: Orbis 2006, p. 15.

mary hindrance is the failure to recognize our own belovedness. Easily distracted by money, titles, achievements, or racial hierarchies, we fall prey to counterfeit identities and mistake partial dimensions of who we are as the whole. Pauli tries to interrupt this pattern by reminding listeners that they are children of the Holy One who is known by many names, that the full meaning of their lives cannot be discerned in the temporal sphere, and that their identities are still unfolding.

On a practical level, the emphasis on identity exploration means addressing the central psychological and spiritual battles faced by the listener. As Henry Mitchell and Frank Thomas have observed, deconstructing negative tapes that run in the minds of listeners and recording new tapes is an imperative part of preaching.³¹ To be most effective in this regard, preaching should address the blueprint of the listeners' worldview because »shame is all too often the dominant experience of the self«³². This homiletical approach requires reaching listeners at the subconscious level with clear assertions about their true identities and peeling back distorting inner narratives that inhibit self-recognition.³³

Along this line, Pauli regularly makes explicitly affirming statements about gender identities. For example, Murray suggests Jesus might return as a woman, that women may have been present at the Lord's Supper, and during a Father's Day sermon suggests that a Father-Mother or more inclusive approach might be more appropriate.³⁴ In a similar vein she specifically includes same-gender loving people and gender-nonconforming people when listing the children of God.³⁵

The aim of these interventions was to deepen listeners' sense of themselves as children of God. Both aspects of this term were central for Pauli: first, being children. But docility is not what is in mind here; instead, the emphasis on being a child of God suggests being a brave, playful, risk-taking child who has a secure sense of belovedness. Secondly, being »of God« refers to being a unique, in some ways unfathomable bearer of grace—mysterious by God's design. Preaching involved diving into this mystery and deepening our notions of personhood. As 1 John 3:2 says, »Beloved, we are God's children now. What we will be has not yet been revealed.« Or, drawing on the Apostle Paul, whom Pauli described as a namesake, »What no eye has seen, nor ear heard, nor the human heart conceived, what God has prepared for those who love him« (1 Cor 2:9).

31 See Mitchell, Henry H.: *Celebration & Experience in Preaching*, Nashville: Abingdon 1990, pp. 39–40; Thomas, Frank A.: *They Like to Never Quit Praise: God: The Role of Celebration in Preaching*, Cleveland: Pilgrim Press 1997, p. 9; Wimberly, Edward P.: *Moving from Shame to Self-Worth. Preaching & Pastoral Care*, Nashville: Abingdon 1999, pp. 17–18.

32 E. Wimberly: *Shame to Self-Worth* (note 31), p. 124.

33 See Jordan, Merle R.: *Taking on the Gods. The Task of the Pastoral Counselor*, Nashville: Abingdon 1986, p. 34.

34 See P. Murray: *Selected Sermons* (note 30), p. 15, p. 49, p. 120.

35 See P. Murray: *Selected Sermons* (note 30), p. 15, p. 82.

In other words, preaching was a time to address the crisis of belonging, to ask, ›Who does God say I am? And how do I live in the truth of that?‹ Pauli believed that when we hold the fragments of our lives in the light of the Spirit, we gain the courage to reframe and re-interpret our lives. She articulates this possibility for expansion in her poem aptly titled »Prophecy«:

Prophecy

I sing of a new American
 Separate from all others,
 Yet enlarged and diminished by all others.
 I am the child of kings and serfs, freemen and slaves,
 Having neither superiors nor inferiors,
 Progeny of all colors, all cultures, all systems, all beliefs.
 I have been enslaved, yet my spirit is unbound.
 I have been cast aside, but I sparkle in the darkness.
 I have been slain but live on in the rivers of history.
 I seek no conquest, no wealth, no power, no revenge;
 I seek only discovery
 Of the illimitable heights and depths of my own being.³⁶

This vibrant vision of human multiplicity grounds her preaching and pastoral care until her death on July 1, 1985.

5 Coda

Fast forward to March 2021. I stood at Pauli Murray's grave at the Cypress Hills Cemetery in Brooklyn, New York, a grave Pauli shares with two aunts, Pauline F. Dame and Sarah A. F. Small, and with Irene Barlow and her mother, Mary Barlow. I gave thanks for the bond between Pauli Murray and Irene Barlow, a bond that is still miraculously bearing fruit.

36 Murray, Pauli: *Dark Testament and Other Poems*, Norwalk, CT: Silvermine 1970, p. 71.

Buddhistische Queerversität und Befreiungstheologie

Bee Scherer

1 Einleitung: Buddhistische Theologie und Queerversität

Auf der Suche nach dem ›queeren Pfarrhaus‹ in diesem Band ist es nützlich, vergleichende Einsichten zu suchen – jenseits von protestantischen und weiteren christlichen Traditionen. Der folgende Beitrag versucht mit Perspektiven und Erfahrungen aus dem Buddhismus Denkanstöße für eine interreligiöse Pastoraltheologie anzureichen. Dies geschieht bewusst aus einer buddhistisch ›theologischen‹ oder ›dharmologischen‹ Perspektive, d.h. aus einem wissenschaftlichen Blickwinkel, der außerhalb der traditionellen buddhistischen Kulturräume ein Nischendasein führt: die ›buddhistische kritisch-konstruktive Reflexion‹ oder die ›Dharmologie‹ entspricht den Theologien in theistischen Religionen im Sinne einer Wissenschaft, die Insider- und Outsider-Perspektiven kombiniert und de-konturiert, sich ihres Einflusses auf buddhistische Gemeinschaften bewusst ist, und aktiv an den (Zukunfts-)Diskursen der Buddhistischen Traditionen teilnimmt.¹ Dabei ist es wichtig, die Pluralität der buddhistischen Stimmen anzuerkennen: Entgegen verkürzten Vorstellungen existiert ›der Buddhismus‹ nicht im Singular; die divergierenden und vielschichtigen buddhistischen Traditionen umspannen vergleichbare Weiten wie sie im Christentum z.B. zwischen orthodoxem Christentum und dem Mormonismus existieren. Die buddhistischen Traditionen verfolgen in ihrer überwältigenden Mehrheit einen ontologischen Non-Essentialismus; ›der Buddhismus‹ lässt sich selbst nicht essentialisieren. Man kann jedoch im Vergleich zu christlichen Traditionen bemerken, dass die Buddhisten die Existenz einer allmächtigen Schöpfergottheit ablehnen; stattdessen wird betont, dass die menschliche, vom Ego verblendete Erfahrungswirklichkeit² immer im Fluss ist, ohne Beginn und ohne Ende, und durch Ursache und Folge (*karma*, Pāli *kamma*)

1 Vgl. Scherer, Bee: »Translating the Lotus Sūtra into Social Action: Hermeneutics and Public Dharmology«, in: Buddhist-Christian Studies 39 (2019), S. 147-168, hier S. 151.

2 In der buddhistischen Nicht-Selbst-Lehre gilt die Annahme eines beständigen, unabhängigen Wesenskerns (›Ego, ›Ich‹) als die primäre und maßgebliche Form der Verblendung, die dann in der Erfahrung von Befreiung und Erwachen wegfällt.

in ständigem Wiederwerden, -entwickeln, und -vergehen (»Wiedergeburt«) erlebt wird. Dies macht menschliches Leben unzufriedenstellend (*duḥkha*, Pāli *dukkha*). Das bedeutet allerdings nicht, dass im Buddhismus alles »Leiden« ist, wie manchmal populär behauptet wird; vielmehr beinhaltet die menschliche unerleuchtete (d.h.: un-erwachte) Erfahrung drei Formen von Unbefriedigendem, nämlich: konkrete Leid- und Schmerzerfahrungen (1), die Vergänglichkeitserfahrungen (2), und die systemisch-existentielle Ego-Verwirrung (3).

Der interreligiöse pastoraltheologische Impuls aus buddhistischen Perspektiven zum »Queeren Pfarrhaus« arbeitet demnach mit Akzentverschiebungen auf verschiedenen Ebenen von Epistemologie, Ethik, Ontologie, bis hin zur Soteriologie und Metaphysik: Anstelle der Fragen wie z.B. »Welche Identität ist durch die Gottheit geschaffen, gewollt, versöhnbar und erlösungs offen?« ergeben sich andere Fragestellungen wie z.B. »Welche Subjektivitäts- und Zusammenhörigkeitserfahrung in konventioneller Wirklichkeit sind konstruktiv und transformativ im Hinblick auf das Erwachen (Befreiung und Erleuchtung)?« Diese Parameterverschiebung hat Konsequenzen für die Identitätserfahrungen, die unter dem Sammelakronym LBSTQIA+ (Lesbisch, Bisexuell, Schwul, Trans, Queer, Intersexuell, Asexuell und alle weiteren gender- und sexualdiverse Subjektivitäten) fallen.

Bei der Suche nach Queerversität (als der Fülle sexueller und Gender-Diversitäten)³ in kontemporären buddhistischen Subjektivitäten und akkumulativen Traditionen lassen sich alle Schattierungen zwischen aggressiver Queerphobie, neutralem Disengagement und offenherzigem Umarmen der queeren Vielfalt entdecken. In einigen liberal erscheinenden, aber letztlich queerfeindlichen buddhistischen Milieus findet sich eine subtile Strategie: Mit Hinweis auf die non-essentialistische Sichtweise zur menschlichen Identität ermutigen privilegierte Buddhist:innen ihre marginalisierten Mit-Buddhist:innen, um doch Subjektivitäts- und Zusammengehörigkeitsmerkmale wie Queersein, Gender oder Herkunft herunterzuspielen, zu *de-queer-en*, *de-gendern*, oder auch zu *de-ethnisieren* u.s.w. Dieses Wegerklären von verkörperten Leid- und Marginalisierungserfahrungen (*queer-/spiritual-bypassing*) nützt aber lediglich der hegemonischen Unterdrücker:innengruppe und zementiert systemisches Leiden. Es stimmt natürlich, dass auf der Ebene des Erwachens (d.h., der »Erleuchtung«), Subjektivitätsmerkmale aus buddhistischer Perspektive irrelevant sind. Auf der vor-erwachten Erfahrungsebene bilden sie jedoch die Parameter menschlichen Wohlsseins und sind für eine stabile Eigen- und Umwelterfahrung erforderlich, also für Aspekte der subjektiven Erfahrungswirklichkeit, die auf dem Weg zu Befreiung und Erwachen notwendige Stützen darstellen.

3 Vgl. Engel, Antke: »Lust auf Komplexität: Gleichstellung, Antidiskriminierung und die Strategie des Queerversity«, in: Feministische Studien 13.2 (2013), S. 39–45.

Auf der weniger subtilen und mehr offen queerfeindlichen Seite des Spektrums stellt das Anti-LBSTQIA+-*proof-texting* vormoderner Schriften einen Schlüsselfaktor dar. Vage, nicht-normative Geschlechts- und Sexualitätsandeutungen, die in den Ordensregeln (*vinaya*) und späteren Kommentaren als gesellschaftliche Konzepte der indischen Kulturen des ersten Jahrtausends vor und nach unserer Zeitrechnung auftauchen, werden bei diesem *proof-texting* simplizistisch und parasitär mit kontemporären queeren Subjektivitäten gleichgesetzt. Dies kann man in christlichen Traditionen mit kontextberaubten, biblizistischen und reaktionären, trans- und homophoben Schriftauslegungen vergleichen.

Eine Archäologie (im Sinne Foucaults) von Queerversität in Buddhismen über weite zeitliche und räumliche Dimensionen hinweg, ergibt ein ausgesprochen komplexes Bild von Perspektiven und Kategorisierungsversuchen, die prä- und paramodern nicht einfach kontemporären Identitätsformationen im hegemonischen Teil des transnationalen Queerdiskurses entsprechen.

2 Queere Buddhismen

Was Sex betrifft, so findet sich in globalen modernistischen Buddhismen häufig die Behauptung, »der Buddhismus« zeige weniger sexualfeindliche Tendenzen als »das Christentum«. Die prämodernen süd- und ostasiatischen Kulturen betrachten Sexualität tatsächlich durchweg neutral als eine natürliche menschliche Funktion wie Atmen, Schlafen, Essen etc. Was Lai:innen betrifft, zeigen die meisten buddhistischen Traditionen keine essentialisierte Leibfeindlichkeit. Buddhistische Zivilisationen haben allerdings häufig sozialkonservative, monogame nukleare Heteronormen angewandt. Für Ordensleute gilt in den buddhistischen Kulturen der Zölibat. Jegliche Zölibatsverstöße sollten eigentlich in den buddhistischen Klosterregeln (*vinaya*) schwere Strafen nach sich ziehen. In der gelebten Praxis wurde und wird allerdings eher pragmatisch als dogmatisch mit monastischer Sexualität umgegangen, wie sowohl historisch dokumentiert als auch im gegenwärtigen Klosterleben zu beobachten ist. Dieses Phänomen lässt sich ggf. mit der gelebten Zölibats-Praktik im römisch-katholischen Klerus vergleichen. Auch wird in den buddhistischen Klosterordnungen gleichgeschlechtlicher Sex nicht besonders stigmatisiert: Die Sorge der Ordensregulatoren gilt deutlich in erster Linie dem penetrativen Sex zwischen einem Mann und einer Frau; alle anderen sexuellen Handlungen werden als minder schwerwiegend eingestuft.⁴

4 Vgl. Langenberg, Amy P.: »Real Monks Don't Have Gr̥hastha Sex: Revisiting Male Celibacy in Classical South Asian Buddhism«, in: Megan Bryson/Kevin Buckelew (Ed.), *Buddhist Masculinities*, New York: Columbia University Press 2023, S. 288–312, hier S. 302–303.

Die Begründung der Sexual-Neutralität für Lai:innen und des Zölibates für buddhistische Mönche und Nonnen liegt philosophisch und erlösungspsychologisch in der Auffassung, dass durch romantische, erotische, und orgastische Verbindungen ›Anhaftung‹ (*upadāna*) erzeugt und verstärkt wird. Nicht Gefühle und Aktivitäten, sondern die damit einhergehende Anhaftung (*upadāna*) gilt als Grund für bleibende Verstrickungen in der ego-verblendeten Erfahrungswelt. Während der Meditationspraxis der Konzentration (*samādhi*), die zur Versenkung (*jhāna*) führt, gilt sexuelle Begierde (Geilheit; *kāma-cchanda*; *abhijjhā*) als eines der fünf Hindernisse (*nīvaraṇa*), die auf der ersten Versenkungsstufe wegfallen (zusammen mit Böswilligkeit, Trägheit/Depression, Unruhe-/Angstzuständen und Zweifeln). Die zu vermeidende Anhaftung intensiviert sich besonders mit sozio-ökonomischen Verantwortlichkeiten in prokreativen Lebensgemeinschaften. Darum finden sich in einigen buddhistischen Kulturen selbst Stimmen, welche gleichgeschlechtliches Begehren als soteriologisch wünschenswerter propagieren.⁵

Dem steht entgegen, dass nicht-heterosexueller, und nicht-monogamer Sex in den meisten prämodernen buddhistischen Kulturen ab der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends u.Z. auch für buddhistische Lai:innen in verschiedenen Abstufungen als negativ bewertet wird.⁶ Die zunächst neutralen, dann heteronormativ-konservativen buddhistischen Diskurse zur Sexualität werden durch Geschlechts- und Genderkategorien kompliziert. Denn bereits die altindischen vedischen Texte kennen ein drittes Geschlecht, welches dann in buddhistischen, jainistischen und medizinischen Texten weiterlebt und zu einem Vier-Gendersystem erweitert wird. Dieses System folgt der vierfältigen indischen Logik: *a* (männlich); *nicht-a* (weiblich); *weder-a-noch-nicht-a* (drittes Geschlecht, *pañḍaka*); und *sowohl-a-als-auch-nicht-a* (viertes Geschlecht, *ubhatobyañjanaka*).⁷ Die so erzeugten dritten und vierten Kategorien erweisen sich jedoch in ihren konkreten inhaltlichen Abgrenzungen als vage und undeutliche Bezeichnungen: Die ›Nicht-(Männlich)Gender Personen‹ (*pañḍakas*) und

5 So z.B. der Kult des 稚児 *chigo* (Jüngling) im japanischen Mittelalter; vgl. Atkins, Paul S.: »Chigo in the Medieval Japanese Imagination«, in: The Journal of Asian Studies 67.3 (2008), S. 947–970; vgl. ferner zu erotischen Mönch-Novizen-Beziehungen im japanischen Buddhismus Fauré, Bernard: The Red Thread: Buddhist Approaches to Sexuality, Princeton: Princeton University Press 1998, S. 233–240.

6 Vgl. Scherer, Bee: »Queering Buddhist Traditions«, in: The Oxford Research Encyclopedia of Religion (2021), S. 1–29, hier S. 3–5 (<https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.765>; abgerufen am: 10.05.2024); und vgl. Scherer, Bee: »Buddhismus, queer-gedacht: Perspektiven zum systemischen Leiden sexual- und genderdiverser Menschen«, in: Paragrana 31.1 (2022), S. 229–248, hier S. 233–238.

7 Vgl. Scherer, Bee: »Variant Dharma: Buddhist Queers, Queering Buddhisms«, in: Bee Scherer (Ed.), Queering Paradigms VI: Interventions, Ethics and Globalities, Oxford: Peter Lang 2016, S. 253–273, hier S. 259; vgl. B. Scherer: Queering Buddhist Traditions (s. Anm. 6), S. 5.

›Bi-Gender-Personen‹ (*ubhatobyañjanakas*) treten auch in den verschiedenen überlieferten Versionen der Ordensregeln und in den späteren Kommentaren auf und werden in der Regel von der Ordinierung ausgeschlossen: denn das dritte und das vierte Geschlecht gilt als hyperlibidinös. Die gefährliche, ungezügelte Begierde der *paṇḍakas* und *ubhatobyañjanakas* mache es diesen Menschen unmöglich, den Zölibat einzuhalten. Wer aber ein *paṇḍaka* oder ein *ubhatobyañjanaka* genau ist, lässt sich aus den frühen Quellen nicht deutlich ableiten. Erst die *vinaya*-Kommentarliteratur des indischen Mittelalters ab dem fünften Jahrhundert u.Z. versucht sich in konkreteren Beschreibungen; dabei wird, wenn nicht anders spezifiziert, bei einem *paṇḍaka* (etymologisch: ›[Mann] ohne Hoden‹) von einem phänotypisch männlichen Ausgangskörper ausgegangen. Diesem dritten Geschlecht werden verschiedene, meistens fünf, Arten und Weisen von physischer oder sozialer Unmännlichkeit zugeschrieben, einschließlich Kastration, Impotenz, Voyeurismus, Vorliebe, einem Mann Fellatio zu geben, und eine angeborene Abwesenheit oder Deformation der Genitalien. Noch unklarer ist das Bi-Gender-Geschlecht, das vielleicht auf bestimmte Intersexformen hinweist, aber in vielen Punkten im mythischen und symbolischen Bereich zu bleiben scheint.⁸ So wird die vierte Kategorie in Ostasien in der Regel zu einer Untergruppe der Dritten, und das dritte Geschlecht wird im Rahmen der chinesischen Hofkultur mit den kastrierten Eunuchen gleichgesetzt, welche in den königlichen und kaiserlichen Frauengemächern dienten.⁹ Wegen ihrer unklaren Bedeutung laden die in kanonischen Texten auftretenden Gender *paṇḍaka* und *ubhatobyañjanaka* zum *proof-texting* ein: als leere oder offene Kategorien bieten sich diese breiten und kulturspezifischen inhaltlichen Deutungen in den verschieden historischen und sozialen buddhistischen Kontexten an. Sie können dann reduktionistisch den jeweiligen sozialkonservativen Regulations- und Normskripten als semiotisches Gefäß zur cis-heteronormativen Marginalisierung dienen. Tatsächlich lassen sich diese undeutlichen Bezeichnungen unter Berücksichtigung der nötigen Komplexität nicht mit gegenwärtigen sexual- und genderdiversen Subjekтивitäten gleichsetzen.

Dem accessoires-haften Erscheinen von stigmatisierten Geschlechtskategorien in buddhistischen autoritativen Texten steht jedoch auch entgegen, dass der *vinaya* und andere frühbuddhistische Schriften die Existenz von transidenten Menschen ohne Wert(vor)urteil und mit lakonischer Pragmatik anerkennen. Ordensleute, die ein Geschlecht nennen, das von dem bei ihrer Ordinierung verwendeten Geschlecht

8 Vgl. B. Scherer: Buddhismus, *queer*-gedacht (s. Anm. 6), S. 233–238; siehe ausführlicher Bhikkhu^onī, Vimala/Scherer, Bee: »Coming to Terms with Trans- and Queerness in Buddhist Texts«, in: Melissa Wilcox (Ed.), *The Palgrave Handbook of Queer and Transgender Studies in Religion*, London/New York: Palgrave 2025 (im Erscheinen).

9 Vgl. B. Scherer: *Variant Dharma* (s. Anm. 7), S. 258; B. Scherer: *Queering Buddhist Traditions* (s. Anm. 6), S. 5.

abweicht, werden durch den Buddha einfach dem nun als zutreffend erkannten Geschlechtszweigs des Ordens (d.h. dem der Mönche oder der Nonnen) zugewiesen.¹⁰ Diese Regulation macht zum Einen deutlich, dass die sozial-marginalisierten dritten und vierten Geschlechter nicht mit (sich-binär-fühlenden) Trans-Menschen gleichzusetzen sind, weshalb bestehende Ordinationsverbote für transidente Menschen keine ordensrechtliche Basis im Buddhismus haben. Zum anderen zeigt die Reaktion des Buddha, dass die komplexe menschliche Wirklichkeit immer eine situationsbedingte, nicht-urteilende Pragmatik erfordert.

3 Queere Befreiungs-Dharmologie

Die Lebenswirklichkeit queerer Personen sieht sowohl in mehrheitsbuddhistischen Kulturen als auch in buddhistischen Neuländern und Diasporen nicht immer rosig aus, wie queerfeindliche Atmosphären in buddhistischen Gemeinden, *queer-bypassing*, und selbst buddhistische anti-queere Hassreden beweisen. Diese stigmatisierenden, feindlichen Erfahrungen tragen maßgeblich dazu bei, dass viele LBSTQIA+ Buddhist:innen psychische Gesundheitsprobleme entwickeln; manche verzweifeln und treten aus dem Leben.¹¹ Was können angesichts dieses systemischen und individuellen Leidens queerer Buddhist:innen buddhistische Denker:innen an sozial befreienden Impulsen beitragen?

Wo z.B. die lateinamerikanische (christliche, katholische) Befreiungstheologie sich auf Gottes (Vor-)Liebe für die Armen konzentriert, kann der Fokus der buddhistischen Befreiungstheologie oder Dharmologie als der ›Dharma der Marginalisierten‹¹² definiert werden. Z.B., betont Jeff Wilson, ein Geistlicher des japanischen Reine-Land-Buddhismus in der Tradition des Reformers Shinran (親鸞, 1173–1263), dass der alle Wesen umarmende und befreiende Buddha des westlichen Reinen Landes, Amida (阿彌陀Amitābha), diejenigen, die in einer Gesellschaft als verworfen gelten, besonders bevorzugt: Queere Menschen werden zuerst befreit, danach dann auch die ›Heten‹!¹³

10 Vgl. Scherer, Bee: »Gender Transformed and Meta-Gendered Enlightenment: Reading Buddhist Narratives as Paradigms of Inclusiveness«, in: Revista de Estudos da Religião – REVER 6.3 (2006), S. 65–76; B. Scherer: Queering Buddhist Traditions (s. Anm. 6), S. 6.

11 Vgl. B. Scherer: Buddhismus, *queer-gedacht* (s. Anm. 6), S. 229.

12 Im Original: »dharma of the marginalized« (Scherer, Bee: »For the Benefit of All...: Towards Reading the Dharma for Practices of Diversity and Celebration«, in: Juewei Shi/Susanne Franzway/Stephen Hill (Ed.), Cultivating Compassion: Going Beyond Crises, Oxford: Peter Lang 2023, S. 141–156, hier S. 251).

13 Vgl. Willson, Jeff: Living Nembutsu: Applying Shinran's Radically Engaged Buddhism in Life and Society, Ottawa: Sumeru Books 2023, S. 64.

(Befreiungs-)Dharmologie, wie auch christliche queere (Befreiungs-)Theologie, de-hegemonisiert das cis-heteropatriarchalische Diskurszentrum und untergräbt die (cis-hetero)normativen sozio-religiösen Blaupausen und Drehbücher, die queeren und transidenten Menschen Marginalisierung, Unterdrückung und Leiden bringen.

3.1 Erleuchtung vs. zeitgebundene Sozialnormen: Karma und Befreiungshermeneutik

Die buddhistischen Vorstellungen von Karma (Ursache und Wirkung), die oft zur Stigmatisierung queerer Menschen verwendet werden, bieten paradoxerweise auch wichtige Ansatzpunkte zur Befreiungs-Dharmologie: Denn Karma ist nie monokausal, immer komplex und verstrickt in Kontextualisierungen (›Bedingungen‹), die ein sich stets bewegendes Mosaiktableau von Erleben erzeugen und die individuelle Handlungsspielräume verändern und einschränken. Wer Handlungsüberschuss hat, trägt darum besonders Verantwortung.¹⁴ So fällt es auf, dass queer-affirmative buddhistische Denker wie die Ehrw. Chao-Hwei 昭慧 (Taiwan)¹⁵ oder Rev. Jeffrey Hirano (*Salt Lake Buddhist Temple*)¹⁶ ›schlechtes Karma‹ nicht queeren Menschen, sondern deren Unterdrücker:innen zuschreiben. Karma wirkt auf der Ebene der nicht-erwachten Erfahrung; in der Erleuchtung gibt es keine Ursache und Wirkung. Ebenso sind unsere interdependenten, stets fluktuierenden Subjektivitäten (unser konventionelles Selbstgefühl, Ego, Ich usw.) in Befreiung und Erleuchtung aufgehoben (Nicht-Ich, Nicht-Selbst): unser ›zyklisches Wandern‹ (*samsāra*) von Geburt zu Geburt erfolgt in komplexer, karmischer Kontinuität ohne essentielle Identität, ohne festes Selbst oder ›Seele‹. Das heißt auch, dass essentiell-persönliches Karma nicht existiert: Da sind nur Erfahrungsflüsse, -wechselformen und -bilder, die im vorläufigen Wirklichkeitserleben als linear und kausal erscheinen, in Befreiung und Erwachen aber lediglich ein strahlendes Glitzern der trans-egoischen¹⁷ Offenheit (Leerheit) darstellen, ein freies Aktualisieren des leeren (offenen) Ganzen. Es macht dementsprechend keinen Sinn, irgendjemanden (d.h. irgendeiner empirischen Person) ›schlechtes vergangenes Karma‹ vorzuwerfen: Welches Karma auch immer in

-
- 14 Vgl. Hu, Hsiao-Lan: *This Worldly Nibbāna: A Buddhist-Feminist Social Ethic for Peacemaking in the Global Community*, Albany: SUNY Press 2011, hier Kapitel 4 (›Person-in-Kammic-Network: Moral Agency and Social Responsibility‹, S. 91–125).
- 15 Vgl. B. Scherer: Buddhismus, *queer*-gedacht (s. Anm. 6), S. 240 (mit Verweisen auf chinesische Primärquellen); vgl. zudem auch Chao-Wei, Shih 釋昭慧: »婚姻平權「議題的佛法論述 (= »Eine Dharma-Diskussion zum Thema ›Ehegleichheit‹«), in: 玄奘佛學研究 (= Hsuan Chuang Zeitschrift zur Buddhismuskunde) 33 (2020), S. 1–22, hier S. 9–10.
- 16 Vgl. J. Wilson: *Living Nembutsu* (s. Anm. 13), S. 56–57.
- 17 Der Begriff ›trans-egoisch‹ bedeutet in diesem Zusammenhang ›das subjektive Icherleben übersteigend‹, ›jenseits der Ego-Verblendung‹ (s. Anm. 2).

Erscheinung tritt, drückt in unserem begrenzten kausalen und linearen Verstehen letztendlich nur die Fülle der Erlebnispotentialitäten aus. Eine solche Anwendung der buddhistischen Nicht-Selbst-Lehre, der Hermeneutik der zwei Wirklichkeiten, und der Leerheit auf Karma ist ein gutes Beispiel dafür, wie soteriologische Konzepte diskriminierenden sozialen Accessoires der buddhistischen Lehre entgegenzutreten können.

3.2 Sexualität und Geschlecht in Buddhistischer Ethik, Symbolik und Soteriologie

Im Falle von queeren und transidenten Menschen drücken deren Subjektivitäten lediglich das volle Spektrum menschlicher Sexualitäts- und Gendermöglichkeiten aus. Was Sexualität betrifft, hängt heilsames (d.h. auf Erleuchtung und Befreiung transformativ ausgerichtetes) Handeln nicht von Orientierung, sondern vom Erzeugen von heilsamen Eindrücken ab. Bewusste Sexualenthaltbarkeit wie im Zölibat der Ordensleute, hilft, starke und subtile Selbstanhaftungen zu überwinden. Denen, die kein Zölibats-Gelübde abgelegt haben, kann jeder liebevolle, gegenseitig freudebringende Sex, der sich auf Augenhöhe (betrifft Freiwilligkeit, Verständnis, Agency, Reife und Macht) vollzieht, helfen, das ›kleine Ego‹ zu übersteigen und eine echte Verbundenheit jenseits der Egogrenzen zu erfahren. Sowohl bei der Enthaltung als auch beim Ausleben der Sexualität spielt also nur das ›Wie?‹ eine Rolle, nicht das ›Was?‹ im Sinne einer sexuellen Orientierung.

Was Gender und Geschlechter betrifft, so ist bereits erwähnt, dass frühbuddhistische Quellen die Existenz von transidenten Menschen werturteilsfrei und pragmatisch anerkannten. Und sozial-realistisch spielten die unklaren, verwirrenden nicht-binären Geschlechtskategorien *paṇḍaka* und *ubhatobyañjanaka* beinahe keine Rolle: Bereits in der frühbuddhistischen Meditationspsychologie wird anerkannt, dass Menschen grundlegend-instinktiv die Menschheit binär in Männer und Frauen unterteilen. Dem folgt auf der Ebene der Soteriologie und meditativen Befreiungspsychologie, dass diese geschlechtsbinäre erkenntniskategorische Zuschreibung (*nimitta*) ›Frau-Mann‹ (*strī-puruṣa*) überwunden werden muss, und letztlich erst in der höheren Versenkungserfahrung (*samādhi*) wegfällt.¹⁸

Erleuchtung kennt also kein Geschlecht; nur menschliches (Vor-)Urteil denkt in Geschlechtern. Unser krampfartiges Festhalten an binären Geschlechts-Subjektivitäten ist ein Zeichen unserer Erleuchtungsferne. Dies zeigt sich auch in buddhistischer Geschlechts- und Sexualbildsprache. Sex und Gender-(Real)Symbolismen und -Metaphern sind besonders und untrennbar mit den Formen des buddhistischen Denkens, Erlebens, und Praktizierens verbunden, die als ›Esoterischer‹ oder ›Tantrischer Buddhismus‹ bezeichnet werden. Den Ausgangspunkt tantrischer

18 Vgl. z.B. *Abhidharmakośa-Bhāṣya* ad VIII, 28a.

Symbolik bildet die heteronormative, andersgeschlechtliche Vereinigung innerhalb eines androzentrisch formulierten, und trotz der buddhistischen Entwicklung einer Vier-Geschlechtslehre, binärgeschlechtlich gedachten Rahmens. Nichtsdestotrotz beschreiben tantrische Texte, z.B. in der *Kālacakra*-Tradition, die nicht-duale Erfahrung von höchster Wirklichkeit sexualsymbolisch als einen »in wechselseitiger Umarmung, friedvollen, nicht-geschlechtlichen (*napuṃsaka*), höchsten Zustand.«¹⁹ Das Wort *napuṃsaka* ist hierbei ein Synonym für das stigmatisierte dritte Geschlecht, *paṇḍaka*. Im Tibetischen werden beide indischen Begriffe mit demselben Wort übersetzt: *ma ning*. *Napuṃsaka* und *ma ning* bedeutet wörtlich »nicht-männlich« und dann »neutral, Neutrum« (auch grammatikalisch). Im Buddhistischen Tantra weist der Begriff jedoch nicht auf konkrete, geschlechtsdifferente marginalisierte Menschen hin. Vielmehr bezeichnet *napuṃsaka-pada* den Zustand der Erwachens-Erfahrung jenseits der Zweigeschlechtlichkeit. Dementsprechend wird im Tibetischen Buddhismus auch von einem perfekt balancierten *post-gender*, als neutralem (*ma ning*) »Wind« und »Kanal« im feinstofflichen Körper gesprochen.²⁰ Des Weiteren gibt es tantrische Meditationstraditionen zu einem genderneutralen Weisheitsschützer: *Nagchen Maning* (nag chen ma ning, z.B. *Mahākāla paṇḍaka*).

3.3 Queere Theorie vs. Pastoral-Dharmologie: Ehe für Alle?

In vielen Emanzipationsbewegungen besteht eine Spannung zwischen radikaler Theorie und pragmatischer Umsetzung. *Queer Theory* und Queere Theologien rütteln an einem System, welches die Erfahrungs- und Leidenswirklichkeit von Unterdrückten zu einem Minderheitenproblem macht; sie richten sich auf eine Veränderung der sozialen und kulturellen Normativitäten. Es geht bei radikalen, intersektionalen Ansätzen also nicht um »Inklusion«, also das Einfügen einer marginalisierten Minderheit in eine Mehrheit und deren Normstrukturen; vielmehr zielt intersektionale *Queer Theory* auf ein Umstoßen von biopolitischen Hegemonien und auf ein gleichwertiges (wenn man so will, »rhizomatisches«) Raumgeben und Feiern der vollen Vielfalt menschlicher Subjektivitäten, Verkörperungen, und Zugehörigkeiten. Diesem radikalen Impuls zur Gesellschaftsveränderung steht in politischen Aktivismen und in den Pastoraltheologien die Notwendigkeit entgegen, auch innerhalb der starren und erhärteten Gesellschaftssysteme konkrete Schritte zur Leidensverminderung und zum rechtlichen Schutz von »Minderheiten« zu bewerkstelligen. Diese scheinbare Anerkennung unterdrückender Sozial-Normativitäten führt zu Spannungen mit der radikaleren Theorie und Theologie, z.B. wenn Heteronormativitäten (z.B. Monogamie und nukleare Familienstruktur) analog

19 *Sekoddeśa* 151 *anyonyāliṅgitam śāntam napuṃsakapadam param*.

20 Vgl. Gyatso, Janet: »One Plus One Makes Three: Buddhist Gender, Monasticism, and the Law of the Non-Excluded Middle«, in: *History of Religions* 43.2 (2003), S. 89–115, hier S. 101.

für lesbische, bisexuelle und schwule Personen übernommen werden (Assimilationsismus; Homonormativität) und damit einzelne Gruppen queerer Menschen zur Assimilation abgesondert werden, um sie dann in das Normzentrum integrieren zu können, während andere Gruppen noch stärker marginalisiert werden. Dennoch kann ›strategischer Essentialismus‹, als erster Schritt zur Diskurverschiebung und Leidenslinderung, notwendig sein.

Ein Beispiel hierfür ist die Frage nach der ›Ehe für Alle‹ und dem kirchlichen oder buddhistischen Segnen und Verheiraten nicht-cis-heterosexueller Paare. Tatsächlich haben sich ab Ende des 20. Jahrhunderts buddhistische Lehrer:innen und Organisationen auf beiden Seiten der gesellschaftlichen Debatten zur Einführung der gleichen Eherechte positioniert. Die queerfreundliche Seite kann Erfolge innerhalb und außerhalb Asiens aufweisen. So zelebrieren bereits seit Anfang der 1970er Jahre Geistliche der *Buddhist Churches of America*, dem nordamerikanischen Zweig des japanischen Reine-Land-Buddhismus in der Tradition des Reformers Shinran, gleichgeschlechtliche Hochzeiten.²¹ In Japan, wo es de dato 2024 noch keine gesetzliche Ehe für Alle gibt, bieten einige Reine-Land-Buddhistische Tempel Hochzeitsriten für queere Menschen an und es entwickelt sich dort eine eigene japanische Reine-Land-buddhistische, queere Dharmologie.²² Taiwans rechtliche Gleichstellung gleichgeschlechtlicher Paare im Jahr 2019 wurde maßgeblich durch das Leben einer buddhistischen Nonne und Lehrerin, der ehrwürdigen Chao-Hwei, beeinflusst, die seit 2014 Lesben und Schwule traut.²³ In Europa vollzog 1995 eine Lehrerin der Tibetisch-(Neo-/Post-)Buddhistischen *Shambhala* Organisation die erste buddhistische Hochzeitszeremonie für ein gleichgeschlechtliches Paar in Paris.

Ein buddhistisch-pragmatisches Plädieren für rechtliche Gleichstellung in der Ehe veranschaulicht z.B. Eugene Bush, ein amerikanischer Zen-Priester und Transmann, in einem kurzen Beitrag zur Ehedebatte im Jahre 2010. Mit einem Zen-dharmologischen Rekurs auf die Vergänglichkeit sozialer Konstrukte ruft Bush zum Aufbau von Strukturen auf, die jeder Person authentische Ausdrucksmöglichkeiten ermöglicht.²⁴

21 Vgl. J. Wilson: Living Nembutsu (s. Anm. 13), S. 50.

22 Vgl. Uji, Kazutaka 宇治 和貴: »仏教はセクシュアルマイノリティ差別とどう向き合うか: クィア仏教学の必要性について« (= »How Does Buddhism Address Discrimination Against Sexual Minorities? The Need for Queer Buddhist Studies«), in: 日本仏教学会年報 (= Nippon Bukkyō Gakkai Nenpō) 86 (2021), S. 115–137.

23 Vgl. auch ihre Dharma-Diskussion zum Thema: S. Chao-Wei: 婚姻平權議題的佛法論述 (s. Anm. 15).

24 Vgl. Bush, Eugene: »Not Always So«, in: Jung Journal: Culture & Psyche 4.3 (2010), S. 112–113.

4 Schlussbetrachtungen: Die fünf Schritte der buddhistischen Befreiungs-Dharmologie

Die vorausgegangene Skizze zu buddhistischen Sichtweisen und Praktiken bezüglich queerer und transidenter Menschen verdeutlicht, dass queere Dharmologien vergleichbar zu den christlichen, jüdischen und islamischen Kontexten der queeren Theologien, durchaus hermeneutische, systematische, und pastorale Herausforderungen und Chancen beinhalten. Konkludierend stelle ich ein Framework zur queeren und intersektionalen Befreiungshermeneutik vor,²⁵ welches fünf progressive Schritte beinhaltet, die jeweils mit methodologischen Akzentverschiebungen einhergehen: von Auto-Hermeneutik (1) zu Allo-Hermeneutik auf philologischer (2), philosophischer (3), theologischer (4) und pastoraler (5) Ebene.

Dabei stellt eine aufrechte Selbstreflexion (1) den ersten Schritt dar: Das ehrliche Bestimmen des eigenen Stand- und Ausgangspunktes als Denker:innen, die komplexe Daten, Fragen und Phänomene interpretieren und in die heutigen Zeichensysteme (Sprachen, Kontexte etc.) »übersetzen«. Dieses Einsehen in unsere eigenen Positionalitäten mit ihren verwobenen Aspekten von Privilegien, Loyalitäten, Nachteilen und Verwundungen ist nicht nur epistemologisch integer, um unser Denken im Rahmen unserer gelebten, leiblichen Welterfahrung anderen einordbar zu machen. Selbstreflexion öffnet zudem auch unser Denken und Fühlen jenseits unseres eigenen, begrenzten Horizontes für andere Erfahrungswirklichkeiten. Autoethnographie, biographisches Schreiben oder auch nur einfache Eigenstandortsbestimmungen helfen uns letztlich, aus unseren kleingeistigen Selbstobsessionen hinaus und in die Schuhe anderer Menschen zu treten.

Philologisch-historische Hermeneutik (2) hilft bei dem präzisen »Ausgraben« (Foucault) verschütteter, marginalisierter und subalternen Stimmen. Genaue und kontextbewusste Betrachtungen kanonischer und anderer autoritativer Texte sowie von nicht-textuellen Archiven der Archäologie, Kunstgeschichte und der weiteren materiellen Religionsgeschichte, helfen uns, das »Was?« präziser und komplexer zu beschreiben.

Dabei spielt das Erkennen und Anerkennen unterdrückender (bio- und sozio-)politischer Macht-Diskurse und -Mechanismen in den meistens elitären und hegemonisch überlieferten Archiven (Texte, Objekte etc.) eine entscheidende Rolle. Das historische Leiden der Marginalisierten und ihre komplexen Lebens- und Überlebensstrategien unter cis-heteropatriarchalischer Suppression kann nur auf der Grundlage integrer philologisch-historischer Methodik ans Licht ge-

25 Vgl. B. Scherer: Translating the Lotus Sūtra into Social Action (s. Anm. 1), S. 149–150; B. Scherer: Queering Buddhist Traditions (s. Anm. 6), S. 12–14; B. Scherer: Buddhismus, *queergedacht* (s. Anm. 6), S. 243; B. Scherer: For the Benefit of All (s. Anm. 12), S. 151–154.

bracht werden.²⁶ Durch philosophische Hermeneutik werden synthetisierende (Re)Konzeptualisierungen (3) erzeugt, welche die Text- und Datenhorizonte mit den Horizonten der gegenwärtigen Interpretator:innen in neugewonnener, kritisch-analytischer Komplexität zusammenbringen. Die zwei Ebenen (*dvasatya*)²⁷ der klassischen buddhistischen Hermeneutik—vorläufig-konventionell (*saṃvṛti*, sozial-realistisch) vs. letztgültig (*paramārtha*, soteriologisch-utopisch) – fügen der Befreiungs-Dharmologie dabei, wie am Beispiel Karma oben gezeigt, wichtige Werkimpulse und -strategien hinzu.

In theologischer Hermeneutik vollzieht sich der Schritt der Re-Signifizierung (4) mit dem Fokus auf Bedeutung(sverschiebungen) für die Marginalisierten und ihre Befreiung. Queere und queer gedachte Vorbilder und Lehrelemente können so helfen, das System cis-heteropatriarchalischer Normvorgaben zu sprengen. Auf fundamentaler Ebene erscheint die buddhistische Lehre selbst als inhärent queer und ver-queerend: Die *saṃsāra*-Erfahrung wird durch die buddhistischen Methoden untergraben und aufgehoben.²⁸ Auch Buddhas, Arhats, Bodhisattvas und andere buddhistische ›Heilige‹ oder Virtuosen lassen sich als queere Ahnen und Vorbilder deuten, sei dies der gender-verqueerte Buddha, dessen Penis versteckt bleibt²⁹ und der in Südasien seit dem zweiten Jahrhundert u.Z. stets femininer abgebildet wird, oder sein enger Gefolge Ānanda, von dem erzählt wird, dass er in früheren Leben gleichgeschlechtliches Verlangen erlebte³⁰ und der sich in manchen Texten als ›effeminiert‹ bezeichnet,³¹ oder der Bodhisattva Avalokiteśvara (觀(世)音 Guan[shi] yin),

26 Vgl. bereits Cabezón, José I.: »Thinking through Texts: Toward a Critical Buddhist Theology of Sexuality«, Frederic P. Lenz Distinguished Lecture, Boulder: Naropa University (23 September 2008) vom 27.11.2023: <https://info-buddhism.com/Buddhism-Sexuality-Cabezon.html> (abgerufen am: 10.05.2024), S. 8–9.

27 Vgl. Buescher, John: *Echoes from an Empty Sky: The Origins of the Buddhist Doctrine of the Two Truths*, Ithaca/Boulder: Snow Lion 2005.

28 Vgl. Corless, Robert: »Towards a Queer Dharmology of Sex«, in: *Culture and Religion* 5.2 (2004), S. 229–243, hier S. 240.

29 Vgl. Scherer, Bee: »The Temptations of Masculinity: A Rude Buddhist-Christian Theology of Toxic Seductions«, in: Rachel Starr/Robert Beckford (Ed.), *Behold the Men*, Cambridge: SCM Press (im Erscheinen).

30 Vgl. Sweet, Michael J.: »Pining Away for the Sight of the Handsome Cobra King: Ānanda as a Gay Ancestor and Role Model«, in: Winston Leyland (Ed.), *Queer Dharma: Voices of Gay Buddhists* 2, San Francisco: Gay Sunshine Press 2000, S. 13–22.

31 Vgl. Moore, William: »Gender of Bliss: Ānanda's Gender Position in Indian Buddhist Literature«, San Antonio: AAR Annual Meeting (20.11.2023) (Unveröffentlichter Vortrag).

der*die in Ostasien als ambi-/omni-gender erscheint.³² Das Neu-Signifizieren öffnet queeren Buddhist:innen neue Räume, um gesehen, anerkannt und gefeiert zu werden.

Dies führt dann zum letzten, pastoralen oder aktionshermeneutischen Schritt, der lebensnahen und befreienden Anwendung auf die Praxis (5). Durch u.a. gender- und sexualitätsgerechte Sprache, Liturgien, Meditationen, und Räume der Begegnung und des Zusammenseins kann ein Teil des systemischen Leidens queerer und transidenter Menschen aufgehoben werden und kann Vielfalt authentisch gefeiert werden. Binäre und heteronormative Kontext-Elemente der Lehre und der Praktiken können so bewusst durch diversitätsgerechte Elemente und Bildsprachen ersetzt werden. Z.B. adaptierte bereits in den 1990er Jahren der amerikanische Tibetologe und Buddhist Jeffrey Hopkins tantrische Praktiken für gleichgeschlechtlich liebende Buddhist:innen.³³ Solche pastoralen Anpassungen auf konventioneller Erfahrungsebene stehen in der etablierten buddhistischen Tradition des guten Mentors (*kalyāṇa-mitra*) und des (Mahāyāna-)buddhistischen Konzeptes der ›angemessenen und geschickten Mittel‹ (*upāya-kauśalya*).³⁴

32 Vgl. Bailey, Cathryn: »Embracing the Icon: The Feminist Potential of the Trans Bodhisattva, Kuan Yin«, in: *Hypatia* 24.3 (2009), S. 178–196 und Hu, Hsiao-Lan: »The Teaching of Anātman and the Commitment of Bodhisattva: On the Attachment to Binaries and the Gendered Self«, in: 加入追蹤玄奘佛學研究 (= *Hsuan Chuang Journal of Buddhism Studies*) 33.3 (2020), S. 23–74. S. 48–62.

33 Vgl. Hopkins, Jeffrey: *Sex, Orgasm, and the Mind of Clear Light: The Sixty-Four Arts of Gay Male Love*, Berkeley: North Atlantic Books 1998.

34 Vgl. Schroeder, John W.: *Skillful Means: The Heart of Buddhist Compassion*, Honolulu: University of Hawai'i Press 2001.

6 Queer angedacht: Geistliche Impulse in queerer Perspektive

Es weihnachtet queer! Impulse zum Weihnachtsfest aus dem ›Queer im Pfarrhaus‹-Podcast

Annika Knapmeyer

1 We are family

Abby möchte ihrer langjährigen Freundin Harper an Weihnachten endlich einen Antrag machen. Als die beiden Weihnachten bei Harpers Familie verbringen, muss Abby feststellen, dass Harper sich bei ihrer Familie noch nicht geoutet hat. Abby wird der Familie stattdessen als heterosexuelle Zimmernachbarin vorgestellt.

Von dieser Geschichte erzählt die US-amerikanische Komödie ›Happiest Season‹¹. Die lesbische Regisseurin des Films, Clea DuVall, arbeitete Teile ihrer eigenen Biographie in das Drehbuch ein.² Der Film zeigt eindrücklich, wie die Mitglieder der Familie an Weihnachten alte Rollenverteilungen einnehmen. Alle Jahre wieder soll es so bleiben, wie es einmal war. Auf den ersten Blick gibt es wenig Raum für Queeres.

Um das Bild der ›Heiligen Familie‹ ging es auch in der ersten Folge unseres Forschungspodcasts ›Queer im Pfarrhaus‹ des gleichnamigen DFG-Projekts. Unser Gast, Traugott Roser, Leiter unseres Projektes, wuchs als vierter von vier Söhnen in einem Pfarrhaus in Mittelfranken auf. Auf die Frage hin, wie er üblicherweise Weihnachten feiert, erzählt uns Roser:

»Bis heute (...) kommt die Familie gerne zusammen und sie kommt als Familie zusammen. Das war für mich immer auch eine gewisse Herausforderung, vor allem in der Zeit, in der ich nach meiner eigenen Familienform suchte. (...) Wenn wir Weihnachten zusammenkamen, fühlte ich

1 Vgl. HAPPIEST SEASON (USA 2020, R: Clea DuVall).

2 Vgl. Clea DuVall im Interview, in: ›Happiest Season‹ – Director Made LGBT Holiday Rom-Com ›Because I've Never Seen My Experience Represented‹, 25.11.2020: <https://www.thewrap.com/clea-duvall-director-happiest-season-lgtb-christmas-movie> (abgerufen am: 10.05.2024).

mich selber immer ein wenig deplatziert (...), denn ich wäre ja gerne auch mit meinem damaligen Freund zusammen gewesen.»³

Weihnachten gilt kulturell bedingt als *das* christliche Familienfest. Ihm liegt das Bild der bürgerlichen, heteronormativen Kleinfamilie aus der Romantik zugrunde, die sich an Weihnachten selbst feiert und zelebriert.⁴ Dieses Prinzip wurde auch an der Gesetzgebung der Corona-Pandemie im Jahr 2021 ersichtlich, die die Kontaktbeschränkungen für Mitglieder aus der eigenen Herkunftsfamilie lockerte, nicht jedoch für die der Wahlfamilie.

An Weihnachten machen queere Menschen im Kreis ihrer Herkunftsfamilien unterschiedliche Erfahrungen, die sowohl von großer Offenheit als auch von Diskriminierung seitens der Verwandtschaft geprägt sein können. Mit ihrer Präsenz fordern sie das heteronormative Bild der Familie heraus:

»An Weihnachten (...) wird ausgehandelt und definiert, wie man Familie, wie man Lebensformen konstruiert. Hier erleben wir (...) über queere Beziehungsmuster und Lebensformen eine Neukonstruktion von Familienzusammenhängen«⁵,

so Roser. Diese Prozesse können konfliktbehaftet und schmerzhaft sein.

Einige queere Menschen finden ihren sicheren Hafen über die Weihnachtstage hinweg in der queeren Community. So auch Traugott Roser, der Rückhalt in der queeren Ausgekkultur entdeckt und erlebt hat.⁶

2 Das sind ja alles Stories!

Das verengte Bild der ›Heiligen Familie‹ sprengen darüber hinaus die biblischen Weihnachtserzählungen. Mit dem Professor für Altes Testament an der Universität Münster, Reinhard Achenbach, und dem Neutestamentler Volker Niggemeier sprachen wir, in zwei weiteren Podcast-Episoden, über queere Irritationen in den Weihnachtsgeschichten. Beide Exegeten sind sich einig, dass die Weihnachtsgeschichten in einem patriarchalen Kontext entstanden sind.

3 Traugott Roser: »Weihnachtsbewältigung und queere Weihnachten«, in: Interview-Podcast Queer im Pfarrhaus, Folge 1, 11.12.2021, Abschnitt 05:01-06:07: <https://queer-im-pfarrhaus.podigee.io/1-traugott-trosen-uber-das-weihnachtsfest> (abgerufen am: 10.05.2024).

4 Vgl. Morgenroth, Matthias: Weihnachts-Christentum. Moderner Religiosität auf der Spur, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 2002, S. 155–174.

5 T. Roser: Weihnachtsbewältigung (s. Anm. 3), Abschnitt 10:28-10:49.

6 Vgl. T. Roser: Weihnachtsbewältigung (s. Anm. 3), Abschnitt 23:37-24:23.

»Für Leute, die die Bibel mit neuen Augen lesen wollen und queer lesen wollen, sage ich, weicht dieser Wirklichkeit nicht aus!«⁷,

rät Achenbach. Es gilt, sich der patriarchalen Wirklichkeit der Texte zu stellen und gleichzeitig in ihnen das Widerständige wahrzunehmen. Daher sollten die Texte multiperspektivisch und gegen den Strich ausgelegt werden.

So beginnt beispielsweise das Matthäusevangelium mit dem Stammbaum von Jesus, in dem die vier Frauen *Tamar*, *Ruth*, *Rahab* und *Batseba* neben den vielen männlichen Namen auffallen. Bei diesen Frauen handelt es sich darüber hinaus um nicht-jüdische Vorfahrinnen Jesu, womit auf Gottes Einbeziehen der nicht-jüdischen Völker in die Heilsgeschichte verwiesen wird. Zugleich wird das Andenken an diese mutigen Frauen mit ihrem mitunter lebensgefährlichen Einsatz für das jüdische Volk bewahrt. Es lohnt sich sehr, ihre Geschichten nachzulesen.

Darüber hinaus erzählen beide Weihnachtsgeschichten von der jungen Maria, einer unbedeutenden Frau aus der unbekannten Stadt Nazareth. Die Begegnung mit dem Engel und seine Ankündigung verändern alles. Der Neutestamentler Volker Niggemeier stellt fest:

»Jetzt kommt aber eine Umkehrung der Wertvorstellungen; die spielen gar keine Rolle mehr.«⁸

In ihrem Lobgesang (Lk 1,46-55) singt Maria davon, dass Gott auf die Niedrigen schaue und ihre eigene Niedrigkeit in Größe verwandele. Der Text greift Motive aus dem Lied der Hannah (1 Sam 2) auf und bildet somit ein Scharnier zwischen der hebräischen Bibel und dem Neuen Testament. Von einer Umkehrung ursprünglicher Wertvorstellungen erzählt Lukas erneut: Den rauen Hirten auf dem Feld, die fernab von Zivilisation ihre Schafe hüten und des Wortes nicht mächtig sind, wird zuerst die frohe Botschaft verkündet (Lk 2).

Die Heilige Familie ist auf den zweiten Blick alles andere als perfekt. Der väterliche Teil beispielsweise zweifelt im Laufe der Geschichte an seinem Verbleib in der Familie (Mt 1). Zudem ist der rechtliche Status der Familie nicht geklärt, da Gott, in welcher Form auch immer, ein wesentlicher Teil der Familie ist. Aus moderner Sicht könnte die heilige Familie als Patchworkfamilie bezeichnet werden.

7 Reinhard Achenbach: »Tamar, Ruth, Rahab und Batseba«, in: Interview-Podcast Queer im Pfarrhaus, Folge 11, 07.12.2021, Abschnitt 17:14-17:24: <https://queer-im-pfarrhaus.podigee.io/11-new-episode> (abgerufen am: 10.05.2024).

8 Volker Niggemeier: »Maria singt!«, in: Interview-Podcast Queer im Pfarrhaus, Folge 12, 19.12.2021, Abschnitt 20:10-20:16: <https://queer-im-pfarrhaus.podigee.io/12-new-episode> (abgerufen am: 10.05.2024).

Schließlich kommt der Retter der Welt nicht in einem ›Vorzeigepalast‹ im Stil von Kaiser Augustus zur Welt, sondern in einem marginalisierten Raum in tiefer Nacht. Kein Ort ist so dunkel, dass dort nicht Gottes Sohn geboren werden könnte.⁹

3 Stille Nacht?

Zum Ende unserer Podcastfolge erzählt Traugott Roser von seiner Zeit als Gemeindepfarrer und seiner Freude beim Gestalten von Weihnachtsgottesdiensten. Eine seiner Weihnachtspredigten beschäftigt sich mit dem Gemälde ›Sternennacht‹ von Vincent van Gogh, auf dem ein eingeschlafenes Dorf abgebildet ist. Der Himmel über dem Dorf jedoch leuchtet, er gerät in Bewegung und bleibt nicht still. Für ein kosmisches Geschehen hält Roser auch das Weihnachtsfest, da

»das, was wir für statische, immer gleiche stille Nacht halten, nicht still bleibt, sondern in Bewegung kommt.«¹⁰

Auf die Frage hin, welche Weihnachtsbotschaft er uns für dieses Jahr mitgeben kann, antwortet er, dass

»die himmlische Welt irdisch wird, damit die irdische Welt himmlisch wird.«¹¹

Wenn das nicht queer ist, oder?

9 Vgl. T. Roser: Weihnachtsbewältigung (s. Anm. 3), Abschnitt 26:34-26:43.

10 T. Roser: Weihnachtsbewältigung (s. Anm. 3), Abschnitt 28:26-28:43.

11 T. Roser: Weihnachtsbewältigung (s. Anm. 3), Abschnitt 31:10-31:16.

Liddy's story. Queer Musings on Sainthood

Traugott Roser

1 Introduction: St. Maurice and the Community of Saints

Every morning, with my first cup of tea, I check the »ecumenical saint of the day«. Today's saint is St. Maurice or Mauritius, one of the few saints born in Africa.¹ Maurice supposedly was an Egyptian military leader heading the Theban Legion of Rome in the 3rd century. He is one of the most widely venerated saints and the patron saint of several professions, locales, and kingdoms. His legion was entirely composed of Christians. When Emperor Maximian ordered them to offer sacrifices to the Roman deities and pay homage to himself, their emperor, Maurice refused and stated that adoration was only due towards God and not human beings. Maximian then ordered them to murder local Christians. Again, Maurice and his soldiers refused. Maximian's third order was fulfilled, however: all members of the legion, Maurice included, were executed and became martyrs for not complying to the power and might. From the 13th century on, Christian iconography pictured Maurice as a Person of Color. While Mathis Gothart Grünewald around 1520 also pictured St. Maurice as a Black African soldier in a huge painting of an encounter with St. Erasmus, 60 years later El Greco depicted the saint as a white bearded, muscular young man, surrounded by other white young men, in his gigantic oil on canvas painting »The Martyrdom of Saint Maurice« (4.45 m x 2.94 m!). Later statues and paintings present the African saint mostly as white Caucasian man, in line with the majority of a Eurocentric Community of Saints. After learning about Pauli Murray's life² and contribution to the Civil Rights movement and contribution to the Episcopal Church in der USA, I wonder why the color – and with it the assumable ethnicity – of St Maurice was hidden. What is the place for minorities in the community of saints?

1 See Schäfer, Joachim: »Mauritius«, in: Ökumenisches Heiligenlexikon: <https://www.heiligenlexikon.de/BiographienM/Mauritius.htm> (last accessed: 10.05.2024).

2 See the article by McCray, Donyelle C.: »Consolations of a Pixie Priest«, in this volume.

Abb. 1: St. Maurice statue at the Dome of Magdeburg, ca. 1245³



Protestants are said to be critical if not sceptical towards the veneration of saints as they fear that veneration comes close to idolatry. Protestants are especially hesitant towards the Roman Catholic protocol and regulations of beatification, canonization and glorification procedures. The declaration of a deceased person as an officially recognized saint requires proof of their virtuous life, giving witness to the faith the person lived by, and at least one, better two miracles following intercessory prayer by the venerated. It is hard to imagine that any openly gay, lesbian, polyamorous, trans or otherwise queer person would be able to pass the

3 Photo by J. Schäfer, see J. Schäfer, Mauritius (note 1).

canonization protocol. However, the Lutheran tradition is no stranger to the idea of saints: Article 21 of the *Confessio Augustana* (1530) says

»of the service of the saints[:] it is taught by us that we should remember the saints, so that we may strengthen our faith when we see how they were graced and also how they were helped through faith; moreover, we should take their good works as an example, each in his profession.«

This understanding is an opening for my musings on queer sainthood. What kind of witness, or even martyrdom of a queer person would it be that strengthens our faith? What works would we consider as good example to live a faithful life? Why should a person belonging to one of the LGBTIQ+ communities be considered to also belong to the community of saints?

2 Liddy's story

I want to introduce you to Liddy Bacroff, a martyr in her own kind, murdered during the dark days of Germany's so-called ›Third Reich‹.

If the Nazis had had their way, nobody would be able to remember Liddy Bacroff. Nothing would be left to remind of her existence. Her murderers not only wanted to take her life, but also her name and every proof of her existence erased from human memory on this planet, just like they did with people like her, millions of Jews, Sinti and Roma, Jehova's Witnesses, political opponents and Christians unwilling to take part in the idolatry of Adolf Hitler. The Nazis sent Liddy Bacroff to the Mauthausen concentration camp and killed her. However, although brutal and dehumanizing killing methods were industrialized, they did not succeed to erase all memory and names. There is ongoing work of remembrance. In many cities, towns and villages you will stumble over a golden paving stone with name and biographical data of a person deported or killed by the Nazi regime. One of those paving stones bears Liddy's name. I stumbled across her name while I was searching for my grandfather on the website of the Mauthausen concentration camp. Today there is a memorial site, collecting names and biographical information on every inmate. An archive of martyrs, an archive of saints in their own way.

Born Heinrich Habitz⁴ on 19 August 1908 in Ludwigshafen, she was considered a difficult child. She played with dolls and could not keep her hands off her mother's

4 All biographical information taken from Rosenkranz, Bernhard/Bollmann, Ulf: »Heinrich Habitz (gen. Liddy Bacroff)«, in: Andreas Kranebitter (Hg.): *Gedenkbuch für die Toten des KZ Mauthausen und seiner Außenlager*. Band 1: Kommentare und Biografien, Wien: new academic press 2016, S. 217–219.

lipstick. Several stays in children's homes could not ›correct‹ her behaviour or change anything, Heinrich was Liddy. A career of forced admissions to prisons began. The only shelter for someone like Liddy were brothels, where she would be able to pay for food and clothing by the money customers would give her in exchange for intimate encounters and sexual service. But brothels were no safe spaces, not for Liddy. Some of her clients, under fear of being put to prison for committing a crime against the Nazi law, gave away her name. Because of the amendment of Section 175 of the German Criminal Code by the National Socialists in 1935 »a male who commit[ed] lewd and lascivious acts with another male, or permit[ed] himself to be so abused for lewd and lascivious acts, [had to] be punished by imprisonment«⁵ with hard labor. Liddy was sentenced several times for ›unnatural fornication‹ and imprisoned for several years; in 1936 she was deprived of her civil rights. During the trials at court, Liddy ›confessed‹ to regularly and habitually engage in ›unnatural behaviour‹. On April 4, 1938, Liddy asked to be castrated in order ›to get rid of her pathological vice‹, but this was denied by the judge who argued that she would not stop working as »passive paederast«: A forensic pathologist from the Hamburg health office had coldly stated that she lacked any higher emotional powers and was »a corrupter of morals of the worst kind [...] and must] be eliminated from the Volksgemeinschaft«⁶. Liddy was finally sent to the Mauthausen concentration camp in Austria. There she was murdered on 6th January, 1943.

In the beginning of her years of suffering, forced self-denial and torture, she still put her experiences into texts and poems, but later she only fought for her survival. The titles of her texts were »Freedom (the tragedy of a homosexual love)« and »Experience of a Transvestite. The adventure of a night at the transvestite's Bar Adlon«⁷.

In memory of Liddy Bacroff and honouring her life, a stumbling stone⁸ is put into the pavement in Hamburg-Center, at Simon-von-Utrecht-Straße 76–79, with her name and dates. Painstaking memorial work attempts to reconstruct each indi-

5 Cited in Burgi, Martin/Wolff, Daniel: Rehabilitation of homosexual men convicted pursuant to Section 175 of the German Criminal Code (Rehabilitierung der nach § 175 StGB verurteilten homosexuellen Männer), 2016 (https://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/downloads/EN/publikationen/legal_opinion_paragraph_175.pdf?__blob=publicationFile&v=3; last accessed: 10.05.2024), p. 15.

6 Cited by B. Rosenkranz/U. Bollmann: Heinrich Habitz (note 4), my (T.R.) translation.

7 Arolsen Archives: »#prideuntold: Liddy Bacroff«, 31.08.2021: <https://arolsen-archives.org/news/prideuntold-liddy-bacroff/> (last accessed: 10.05.2024). »Freiheit! (Die Tragödie einer homosexuellen Liebe)« und »Ein Erlebnis als Transvestit. Das Abenteuer einer Nacht in der Transvestitenbar Adlon!«, my (T.R.) translation.

8 See Rosenkranz, Bernhard/Bollmann, Ulf: »Heinrich Habitz gen. ›Liddy Bacroff‹ * 1908. Simon-von-Utrecht-Straße 76–79 (Hamburg-Mitte, St. Pauli)«, in: Stolpersteine Hamburg: https://www.stolpersteine-hamburg.de/?MAIN_ID=7&BIO_ID=791 (last accessed: 10.05.2024).

vidual life and to wrest it from anonymising shame. This project is a work of love, a witness of justification of life stories.

Dear friends and colleagues, participants in this congress, Liddy is a saint in her own right. Born to a single mother and later adopted by her mother's husband (thus the name Habitz), she spent her first years with her grandparents. Ludwigshafen's population was equally catholic and protestant; it is not known to which denomination she belonged, but it is highly probable that she was baptized. Nothing is known about her religious and spiritual life. Since she was considered to not be worthy of belonging to the community of the ›Volk‹, nobody cared to know more about her.

Except for the photographer at the police department in Hamburg.

Abb. 2: Liddy Bacroff⁹



The official photo taken at the Criminal-Biological Department of Hamburg police presents Liddy as a self-aware and artistic person, smiling at the camera, and presenting herself with beauty and dignity.

As a protestant member of the queer community, I want Liddy to be part of our community of saints. As part of the Christian church, I want Liddy's story to be part of the larger narrative of the justification by faith. Liddy lived her life and stayed

9 Source: Staatsarchiv Hamburg StAHH 242–4 Kriminalbiologische Sammelstelle, S. 339.

true to her ideals. I truly hope that she found some help and strength through faith during the unbearable suffering. I trust that she felt God's grace and her own dignity that none of her prosecutors could take away from her.

Let us join for a moment to meditate on Liddy Bacroff's life and the struggles many queer persons have to go through in many places of this world, where they are criminalized, marginalized and victimized. Words by the British band Coldplay may guide us through this moment. It is a song about saints, a song for saints, a song asking the Holy One to be there when they need a friend.¹⁰

Holy, holy, dove descend
Soft and slowly
When I'm near the end

Holy, holy, dark defend
Shield me, should me
When I need a friend

Slowly, slowly, violence end
Love reign o'er me
When I need a friend

There is diversity in the community of saints. There are Persons of Color, persons from all kinds of ethnic and cultural background. There are lesbians, gays, bisexuals, transpersons, nonbinary persons and queer persons among the community of saints. They should be visible. Their stories need to be told. We can pray for them, as much as they will pray for us. We are one community of saints. We are one through Christ who is holy.

10 Coldplay: »When I Need a Friend«, from the album »Everyday Life« (2019), Words & music: Christopher Anthony John Martin/Guy Rupert Berryman/Jonathan Mark Buckland/William Champion. © Universal Music Publishing Group.

»Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid!« (Matthäus 11,28)

Elke Spörkel-Hänisch

Liebe Gemeinde,

mein sogenanntes ›Outing‹ war ein nicht geplantes ›Öffentlich-Machen‹. Ein ›Zwangs-Outing‹ wider Willen. Eine Offenbarung, die mein Inneres zwar nach außen brachte, aber zunächst nur Scham und Pein beinhalten.

Wieder einmal hatten Menschen über mich getratscht:

»Hast du schon gehört? Der Pfarrer wurde in Frauenkleidern gesehen. Und stell' dir vor! Er will sich auch noch einer geschlechtsangleichenden Operation unterziehen!«

Als Pfarrer eines kleinen Dorfes, der zudem noch überregional am ganzen Niederrhein in der Notfallseelsorge wirkte und so bei Polizei, Feuerwehr und Rettungsdiensten bekannt wie ein ›bunter Hund‹ war, ging dieser Tratsch in Windeseile herum. Aus einer Gerüchtewelle wurde sehr schnell eine verbale Tsunami-Katastrophe.

Wie oft fühlte ich mich in der Folge wie versteinert. Da wechselten Menschen die Straßenseite, verweigerten den vor der Corona-Pandemie üblichen Handschlag, gingen einem Gespräch aus dem Weg oder bezeugten ihr Unverständnis über den Dorfpfarrer gleich durch den Kirchenaustritt.

Nicht selten erlebte ich das Gefühl der Ratlosigkeit oder gar des Lebenszweifels – etwa, wenn Menschen mich verbal oder körperlich bedrohten, mir das Lebensrecht in meinem über Jahrzehnte aufgebauten Umfeld streitig machen wollten. Wieder einmal hatten mir Menschen das Wort ›Transe‹ hinterhergerufen. Oder es wurde vor mir auf die Erde gespuckt. Wieder einmal wollten mir damit Menschen klar machen: »Du gehörst nicht dazu.« Manchmal war es auch nur ein Blick, der mich traf. Oder Leute drehten sich weg und grinsten mich an, wenn sie an mir vorbeikamen. Tausend kleine Nadelstiche...

Irgendwann hatte ich verstanden, dass ich anders war. Dass ich weder krank noch pervers war, sondern dass ich meine Persönlichkeit als ›transident‹ erlebte, dass ich mich mit meiner Identität in einem falschen, nicht dazu passenden Körper erlebte. Transidente Menschen erfahren ständig, dass sie durch ihr Anders-Sein be-

nachteiligt werden. Dass sie berufliche Schwierigkeiten bekommen. Dass sie sozial nicht akzeptiert werden. Obwohl sie eigentlich doch ganz normale Menschen sind.

»Draußen« zu sein, ausgestoßen zu werden – das tut überall weh. In überschaubaren Dörfern ist es noch mehr spürbar. Dort gibt es keine Fluchtmöglichkeit, weniger Chancen in der Masse unterzutauchen. Aber auch sonst kann man nicht einfach weglaufen – vor seiner Familie, seiner Arbeit, aus dem eigenen Land.

Es gibt viele hässliche Wörter, die an Menschen festkleben. Es kann »transsexuell« lauten. Aber genauso können solche Etiketten den Namen »behindert« haben. Oder »fett«. Oder sie beinhalten Spott- und Schimpfwörter: von »Nutte« bis »Bastard«, von »Spasti« bis »Penner«, von »Schwuchtel« bis zum »N.-Wort«. Dass sie ausgestoßen werden, das erleben Menschen aus unterschiedlichen Gründen. Wer als transidenter oder non-binärer Mensch lebt, als Flüchtling in unser Land gekommen ist, im Rollstuhl sitzt oder eine dunkle Hautfarbe hat, hat mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit genügend Erfahrung mit Diskriminierung gesammelt. Die Konsequenzen sind unterschiedlich. Bei manchen wird »nur« das Selbstbewusstsein ausgehöhlt und das soziale Umfeld distanziert sich von ihnen. Anderen werden ihre Rechte verweigert. Manche können sich ihres Lebens nicht sicher fühlen. Selbst innerhalb der Kirche gibt es genügend Beispiele dafür, dass Menschen diskriminiert wurden – ich nenne etwa den Umgang mit Geschiedenen oder Homosexuellen.

Mit Jesus lässt sich das alles ganz sicher nicht begründen, im Gegenteil. Er spricht eine feierliche Einladung aus. Für alle! Nicht nur für die »High Society«, für die »Besseren« der Gesellschaft, nicht nur für die »guten« Bürger und solche, die sich dafür halten. »Kommt her zu mir alle...« Diese Einladung ist persönlich adressiert – an dich, an mich. Und sie ist mit einer Ergänzung versehen, in der sich jede und jeder wiederfinden kann: »Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid.« Diese Einladung finden wir in der Bibel, im Matthäusevangelium im elften Kapitel. Dort lesen wir:

»Kommt her zu mir, alle, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken. Nehmt auf euch mein Joch und lernt von mir; denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen.« (Mt 11,28-30, Luther 2017)

Ich darf diese Einladung ganz persönlich nehmen. Ich kann die Einladung zuerst einmal nur für mich hören! Bei allen Anfeindungen, Ausgrenzungen oder Diskriminierungen wird mir persönlich zugesprochen, dass auch ich ein Geschöpf Gottes bin. Im Glauben darf ich ganz und gar Mensch sein – so wie ich nun einmal bin. Im Glauben kann ich – das ist die Verheißung – Ruhe finden, mich entspannen, geborgen sein.

In Taizé, einem Ort in Südfrankreich, der in meiner Biographie ganz wichtig war, singen sie: »Mon âme se repose en paix sur Dieu seul.« Meine Seele kommt in

und bei Gott zur Ruhe – ja: findet allein dort ihren Frieden. Das wünsche ich mir – und uns allen, in den unterschiedlichsten Situationen –, dass wir dieser Einladung Jesu folgen können, um bei ihm innerlich zur Ruhe zu kommen. Diese Ruhe bedeutet aber keine Lähmung, kein Wegdösen, sondern aus dieser inneren Ruhe kann neue Kraft fließen. Wenn wir die Einladung für uns annehmen, dann sind wir aufgefordert, sie auch auf andere anzuwenden. »Sei ein Mensch« bedeutet auch »sei ein Mit-Mensch«. Die Einladung Jesu ist nicht individualisierbar; sie kann nicht egozentrisch angewandt werden. Wir dürfen und müssen den Satz umfassend nehmen: »Kommt her zu mir – alle!«

Im Ruf Jesu werden die besonders angesprochen, die noch dringlicher als ich eine freundliche Einladung brauchen: »Alle, die ihr mühselig und beladen seid.« Hier, wie an anderen Stellen der Bibel, sind wir angesprochen, uns einbinden zu lassen in die Einladung Jesu Christi. Die Einladung gilt allen Bedürftigen, allen Notleidenden – ohne Unterschied.

In der Basisbibel (Deutsche Bibelgesellschaft) heißt es: »alle, die ihr euch abmüht und belastet seid, ich will euch Ruhe schenken«. Das alte Wort für die verheißene Ruhe ist uns von Luther als »Erquickung« überliefert – ein wundersames altes Wort. Es bedeutet so viel wie: Ihr könnt wieder quick-lebendig werden, lebhaft, beweglich und temperamentvoll. Ihr könnt wieder neuen Lebensmut erfahren.

Ich habe mich gefragt: Wer fällt mir ein, der in dieser aktuellen Zeit besonders gefordert, besonders belastet ist? Für welche Mit-Menschen sollten wir besonders da sein?

Mir fallen sofort all' diejenigen ein, die von einer bestimmten alternativen Partei für Deutschland, von Menschen mit nationalistischer Gesinnung wieder ausgeschlossen werden sollen. Von Populisten, die die Naziherrschaft als »Vogelschiss der Geschichte« sehen und das Holocaustmahnmal in Berlin als »Denkmal der Schande« bezeichnen. Und die gerne Minderheiten, Randständige und sowieso schon Benachteiligte ins Visier nehmen...

Mir fallen mitbetroffene Transidente ein, die hören müssen, dass es natürlich nur zwei Geschlechter geben kann und der »Gender-Gaga« endlich aufhören muss. Die erleben, dass ihnen auf Grund ihres So-Seins zwischen männlich und weiblich beruflich gekündigt wird, dass sie aus ihren Familien ausgegrenzt werden und dass sie persönlich an Leib und Seele bedroht werden.

Ich habe auch jüdische Menschen vor Augen, die sich als deutsche Bürgerinnen und Bürger rechtfertigen müssen für einen Krieg im Gaza-Streifen, für den sie nicht verantwortlich sind. Menschen, die sich nicht mehr trauen, hier in Deutschland öffentlich als Zeichen ihres Glaubens eine Kippa zu tragen, und vorsichtig sein müssen, wenn sie ihre Gottesdienste in einer Synagoge besuchen.

Ich denke auch an Nichtsesshafte, die bei uns auf der Straße leben müssen. Die alles, was sie haben, auf ihrem Fahrradanhänger transportieren, die keinen Ausgangspunkt, kein »Zuhause« haben. Sie müssen ohne festen Wohnsitz zurechtkom-

men, weil sie in der Gartenhütte maximal nur geduldet werden oder in der Wohnung eines Freundes nur für wenige Tage unterkommen.

Ich habe auch Geflüchtete im Sinn, die unter Lebensgefahr den Weg nach Deutschland geschafft haben, die sich aber nicht willkommen fühlen dürfen. Über deren Kopf hinweg in Geheimtreffen Rechtsradikale und Populisten ernsthaft Strategien entwickeln, wie man sie millionenfach »remigrieren«, also aussiedeln kann.

Liebe Gemeinde!

Gott braucht Menschen, um ein Gott der Menschen zu sein. Kein menschenverachtender Götze, sondern ein Gott für alle Menschen – ohne Grenzen, ohne Unterschiede. Deshalb sind wir aufgerufen, ja aufgefordert, uns einbinden zu lassen in die Einladung, die den Belasteten und Notleidenden in besonderer Weise gilt.

In einem Gleichnis Jesu aus dem gleichen Evangelium fragen die Gerechten:

»Wann haben wir dich hungrig, wann haben wir dich durstig, wann haben wir dich in Not gesehen?« Und Jesus antwortet: »Was ihr getan habt an einem meiner geringsten Brüder und Schwestern, das habt ihr mir getan.« (Mt 25,40)

So hören wir heute eine doppelte Einladung in der frohen Botschaft Jesu: Selber Ruhe, Gelassenheit und inneren Frieden zu finden – gerade wenn wir uns ohnmächtig und versteinert fühlen, wenn wir ratlos sind und Lebenszweifel haben, wenn wir beunruhigt und in Sorge sind. Und wir hören die Einladung, uns einzubringen in die Bewegung der Mit-Menschen. »Sei ein Mensch« und sei den Bedürftigen nahe, um sie zu erquickern, um sie wieder lebendig zu machen und mit neuem Lebensmut zu versehen.

Ihnen und uns allen gilt die Einladung Jesu: »Kommt her zu mir, alle, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquickern.« (Mt 11,28)

Queer sein in unserer Kirche

Malena Tara

Sprüche wie ›Hasst die Sünde, liebt den Menschen‹, Worte wie ›Das ist doch wider natürlich!‹ oder ›Dieser Genderdreck!‹ – sie werden an Orten genannt, die sich Kirche nennen. ›Homoheilungen‹ und ›Satans austreibungen‹ werden von Personen durchgeführt, die behaupten, sie würden im Sinne Gottes handeln. Wir kennen diese Sprüche, wir kennen diese Praktiken. Auch bei uns – queeren Menschen, die in der Kirche leben und arbeiten – können sie ein maues Gefühl zurücklassen. Bin ich hier richtig? Soll ich hier sein? Würde es mir woanders besser gehen?

Wir wissen, dass es in unserer Kirche als queere Person nicht immer einfach ist. Kerstin Söderblom bekam beim Start in ihre Gemeinde eine dreimonatige Testphase auferlegt. Die Gemeinde wollte erst einmal prüfen, ob das in die Gemeinde passe, wenn eine lesbische Person mit ihrer Partnerin ins Pfarrhaus einzieht.¹ Elke Spörkel-Hänisch wurde nach ihrem Outing als trans Frau von einigen Gemeindegliedern das Händeschütteln verweigert. Hinter ihrem Rücken wurde getuschelt und langjährige Ehrenamtliche schmissen das Handtuch hin.² Das tut weh. Das schmerzt.

Beim Podcast ›Queer im Pfarrhaus‹ haben wir queere Pfarrpersonen eingeladen, die sich trauen, sich in unserer Kirche zu zeigen. Es sind Personen, die sich immer wieder aktiv dazu entscheiden, in der Kirche zu bleiben, wie zum Beispiel Kerstin Söderblom und Elke Spörkel-Hänisch. Sie haben nicht nur negative, sondern auch positive Erfahrungen gemacht und wollen auch weiterhin etwas in der Kirche bewegen. Daher vertreten sie öffentlich ihre Überzeugungen und sind erkennbar als Ansprechpersonen für queere Menschen.

Daneben gibt es Personen, die sich zumindest zeitweise von unserer Kirche abwenden. Auch das ist ein nachvollziehbarer Weg und war zum Beispiel bei Christi-

1 Vgl. Kerstin Söderblom: »Kerstin Söderblom über ihr Leben als lesbische Pfarrerin«, in: Interview-Podcast Queer im Pfarrhaus, Folge 6, 07.06.2022, Abschnitt 38:41-39:12: <https://queer-im-pfarrhaus.podigee.io/6-neue-episode> (abgerufen am: 10.05.2024).

2 Vgl. Elke Spörkel-Hänisch: »Elke Spörkel-Hänisch über ihr Leben als transidente Pfarrerin«, in: Interview-Podcast Queer im Pfarrhaus, Folge 15, 27.06.2023, Abschnitt 34:00-36:15: <https://queer-im-pfarrhaus.podigee.io/15-new-episode> (abgerufen am: 10.05.2024).

an Linker der Fall. Im Frühjahr 2023 hatten wir ihn im Podcast zu Gast.³ Christian Linker ist schwul und arbeitet als Geschäftsführer im Rat&Tat-Zentrum für queeres Leben in Bremen. Als Jugendlicher ging er regelmäßig in die Kirche und fühlte sich sehr wohl in seiner Gemeinde. Nach der Schule hat sich der Kontakt verlaufen. Seine Heimatgemeinde hat er sehr positiv in Erinnerung. Dort wäre es auch kein Problem gewesen, sich als schwul zu outen, schätzt er. Dass Homosexualität und Kirche ein Spannungsfeld sein kann, lernte er erst später. Der »entscheidende Knackpunkt« war für ihn eine evangelikale Veranstaltung, das *Christival*. Es sollten Seminare stattfinden zum Thema »Homoheilung«. Personen, die auf dem Festival »die« Kirche repräsentierten, hielten Vorträge und zeigten Filme zu Konversations-therapien und »Satans austreibungen«. Christian war fassungslos:

»Da hab' ich einen Einblick in eine Welt bekommen, die mich zutiefst schockiert hat, weil das auch einfach so ein krasser Unterschied war zu dem, was ich in meiner Heimatgemeinde erlebt hab.«⁴

Er zog daraus eine Konsequenz und kehrte der Kirche den Rücken zu:

»Die Kirche [...], die kann mir einfach mal gestohlen bleiben!«⁵

Solche Geschichten machen mich betroffen. Ich will nicht, dass queere Menschen aus der Kirche vertrieben werden. Bei mir entsteht dann die Frage: Was kann ich tun – was können wir dagegen tun? Denn zusammen stehen wir als queere Menschen den queerfeindlichen Räumen nicht allein entgegen. Zusammen sind wir viele. Schon jetzt sind wir viele! Wir sind queer, wir sind Allies, wir sind Kinder Gottes – und wir sind Teil der Kirche! Ein Teil der Kirche, der queer ist. Wir bemühen uns darum, Menschen einen Raum zu geben, in dem sie sich entwickeln, entfalten und so zeigen können, wie sie sind. Wir bemühen uns darum, alle Menschen willkommen zu heißen und sich willkommen zu fühlen, egal welche sexuelle Orientierung, egal welches Geschlecht, egal welche Lebensform. Wie können wir das in der Gesellschaft zeigen und sichtbar machen? Wie können wir deutlich machen: Wir sind anders und das ist gut so. Und wir sind Teil der Kirche Gottes.

Erst zwanzig Jahre nach seinem Entschluss der Kirche den Rücken zu zukehren, gab es bei Christian Linker einen Wandel in seiner Beziehung zur Kirche. Die Studierendengemeinde hatte ihn als Leiter des Rat&Tat-Zentrums angesprochen

3 Vgl. Christian Linker: »Christian Linker über seine Erfahrungen mit der Kirche«, in: Interview-Podcast Queer im Pfarrhaus, Folge 16, 15.07.2023: <https://queer-im-pfarrhaus.podigee.io/16-new-episode> (abgerufen am: 10.05.2024).

4 C. Linker: Erfahrungen (s. Anm. 3), Abschnitt 18:24-18:35.

5 C. Linker: Erfahrungen (s. Anm. 3), Abschnitt 19:02-19:07.

und eingeladen. Sie wollten über das Thema ›Lebens- und Liebesweisen‹ sprechen, zudem sollte es eine Drag⁶-Party geben. Die Studierenden nahmen Anteil an den Geschichten aus dem Rat&Tat-Zentrum und waren betroffen von den Erzählungen über Konversationstherapien. Im Anschluss stylten sich Menschen – teils zum ersten Mal – als Drag Queen⁷ oder Drag King⁸. Gemeinsam wurde gefeiert – ob queer oder straight – und es wurde ein ausgelassener, stimmungsvoller Abend bis spät in die Nacht hinein. Die Begegnung zwischen Rat&Tat-Zentrum und Kirche führte zu einer Veränderung auch bei Christian Linker:

»Da würd' ich vielleicht im Nachhinein sagen, da hab' ich dann auch irgendwie wieder, so ein bisschen, bisschen meinen Frieden gemacht.«⁹

Heute setzt er sich dafür ein, dass queere Menschen, die im kirchlichen Kontext bleiben möchten, auch in der Kirche einen Ort finden, an dem sie angenommen und willkommen geheißen werden. In Kooperation mit der Kirche führt er, bzw. das Rat&Tat-Zentrum, Veranstaltungen durch. Sie wollen etwas bewegen und verändern in der Kirche.

Geschichten wie die von Christian Linker, Forschungsprojekte wie ›Queer im Pfarrhaus‹, Tagungsbände wie dieser machen mir Mut, geben mir Kraft, am Ball zu bleiben. Sie schenken mir Hoffnung, dass sich queere Menschen auch in der Kirche – oder zumindest in einigen Gemeinden – weiter willkommen fühlen und sich eventuell wieder zurück trauen.

-
- 6 »**Eine Drag Queen** [Herv.i.O.] ist eine kulturelle Praxis, bei der Personen Kleidung des ›ge-
genüberliegenden‹ Geschlechts tragen. In Bezug auf das binäre Geschlechtersystem. [...] **Drag** [Herv.d.A] ist ein wichtiges Mittel für Selbstaussdruck und für das Hervorbringen von
Diskussionen über Geschlechterrollen und Identität. [...] Der Hauptzweck von Drag ist die
Performance und die Unterhaltung. Aber er dient auch [...] der Feier des **LGBTQ+ Stol-
zes** [Herv.i.O.].« Rico, »Internationaler Drag Day«, in: Tom Rocket's Bigger Bang Magazin
vom 16.07.2023: <https://tomrockets.com/community-zone/magazin/queer-history/drag-queen-day> (abgerufen am: 10.05.2024).
- 7 »**Drag Queens** [Herv.i.O.] tragen übertriebene Frauenkleidung und Make-up, um weibliche
Rollen zu übernehmen und sich als solche zu präsentieren. Während die meisten **Drag
Queens** [Herv.i.O.] Männer sind, gibt es eine wachsende Zahl von **Drag Queens** [Herv.i.O.],
die transgender oder cisgender Frauen sind.« Rico: Internationaler Drag Day (s. Anm. 6).
- 8 »Ein **Drag King** [Herv.i.O.] ist eine Person, üblicherweise eine Frau, die sich als Mann kleidet
und dabei oft stereotype männliche Charaktereigenschaften auf übertriebene und humor-
volle Weise darstellt.« Rico: Internationaler Drag Day (s. Anm. 6).
- 9 C. Linker: Erfahrungen (s. Anm. 3), Abschnitt 27:48-27:54.

Queer Morning Devotion

Malena Tara and Johanna Waubke

Topic: Can I accept my sexual/gender identity as a gift from God?

Required equipment: Possibility to show YouTube videos (internet, speakers, screen)

Duration: Approximately 10–15 minutes

Stage directions: in *italics* below

Person 1 starts the ›Psalm 139‹ music video, posted by Shiri Regev; Hebrew audio, Hebrew and English subtitles. They are singing verses 2–10.545Regev, Shiri: Psalm 139/Tehilim 139, 01.12.2022: https://www.youtube.com/watch?v=IpcyiN_KpC4 (last accessed: 10.05.2024). Person 1 gently fades out music when instrumental part starts in 01:51, while person 2 reads:

And the psalm continues:

»If I say, ›Let darkness surround me, let the light around me be night‹, even darkness like this is not too dark for you; rather, night is as clear as day, darkness and light are the same. For you fashioned my inmost being; you knit me together in my mother's womb. I thank you because I am awesomely made, wonderfully; your works are wonders – I know this very well.«¹

Person 1 pauses music video and continues (the person giving the sermon can either refer to this story or replace it with a personal story dealing with their struggles with embracing their queer identity):

The psalm tells us that God is always with us, no matter where we go.

God knows us, deep down in our hearts.

And God made us.

God made us ›awesomely‹ and ›wonderfully‹.

Quite often though, it can be hard to believe. Just recently, I talked with a friend about my sexual orientation. That I love multiple people. In a way, I was also complaining because it has led me to being in love with people who do not love me

1 Complete Jewish Bible: Ps 139,11-14.

back in the same way. Seeing people as God made them: ›awesomely‹ and ›wonderfully‹ – lovingly.

But at the same time, they do not love me back in a similar way. And that can be challenging at times.

And then the friend of mine was asking me a question which I think is so important! He asked me:

»Do you think it is a privilege? To being able to love so much?«

»»Privilege« might not be the right word«, he said, »maybe ... a gift?«, I jumped in.

Do I think it is a gift from God that I am poly-amorous?

Do I think it is a gift having this kind of sexual orientation?

Person 2 takes over:

In the bible we can read the story of Jona. He is being called to prophecy to the people. But he fears ›the gift‹ of prophecy, so to speak, and tries to run away from it.

But God is calling him back. Convinces him that his gift is good. Still – maybe because things are not going as smoothly as Jona would have liked – Jona is unhappy about it. You could maybe even say ›devastated‹. Just very slowly he is learning to live and accept what God has given him.

God has given us a straight or queer identity, a straight or queer orientation.

Can we believe, can I believe that God is looking at me and saying: ›This is good. You are wonderfully and awesomely made‹?

When have there been times it was challenging for you to accept the gift of your sexual orientation or gender identity?

Did you maybe also try to run away from it like Jona did?

Where are you standing today?

Are you loving your own body today, your own sexual orientation, your own gender identity?

Where are you on your journey to see yourself as God has made you: ›wonderfully and awesomely‹?

Person 1 starts the instrumental part of the Psalm 139.547S. Regev: Psalm 139 (note 1), from minute 1:51 on. After the video person 1 continues:

No matter where you are currently on your journey with God, your gender identity and your sexual orientation: You are beautiful!

You might be a little tired and exhausted from the last days but that does not change who you are: Created in God's image. Wonderfully and awesomely!

So let us celebrate this day and our queer community. Let us thank God for the diversity we are living in! Diverse individuals but still connected. One prayer that connects all of us and that can powerfully remind us that we are all connected is the Lord's Prayer. There is a beautiful version in Swahili. Let's listen to it together, praying together for God's presence in our lives and during this day.

Person 2 starts the ›Baba Yetu‹ music video, composed by Christopher Tin, Swahili audio, Swahili and English subtitles. They are singing the Lord's Prayer twice. Therefore, the video can either be stopped at 02:02 or be played until the end in 03:29.548 Tin, Christopher: Baba Yetu, 02.10.2016: <https://www.youtube.com/watch?v=or4IKVG2zAA> (last accessed: 10.05.2024).

Person 1 starts the ›Psalm 139 music video‹, with Hebrew and English subtitles. They are singing verses 2–10.549 S. Regev: Psalm 139 (note 1).

Anhang

Biogramme

THEODOR ADAM ist Pastor und als solcher Landeskirchenbeauftragter für Queer-sensible Seelsorge und Beratung am Zentrum für Seelsorge und Beratung der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers. Sein Studium der evangelischen Theologie und der christlichen Publizistik führte ihn nach Münster, Südafrika, Erlangen-Nürnberg, Berlin und Göttingen. Nach Vikariat und Entsendungsdienst konnte er seinem besonderen Interesse für die Praktische Theologie als Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Lehrstuhlassistent in der Praktischen Theologie der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel bei Prof. Dr. U. Pohl-Patalong mit einem Schwerpunkt in Queer-Theory und Genderstudies nachgehen, bevor er seine jetzige Stelle antrat.

PROF. DR. PETER BUBMANN (*1962 in Augsburg), nach dem Studium der Ev. Theologie (und Kirchenmusik) in München und Heidelberg erfolgte seine Promotion zum Dr. theol. mit einer fundamentalethischen Arbeit in Heidelberg. Nach Vikariat und Schulpfarrerzeit war er zunächst von 1999–2002 Professor für Ethik, Gemeindepädagogik und musische Bildung an der Ev. Hochschule Nürnberg. Seit 2002 ist er Professor für Praktische Theologie an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg (FAU). Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Klärung des Verhältnisses von Musik und Religion, in Grundfragen der Gemeindepädagogik sowie in der Gemeindetheorie und in pastoraltheologischen Fragen der beruflichen wie ehrenamtlichen Mitarbeit in der Kirche. Homepage: <https://www.bubmann.de>

KATRIN BURJA ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Praktische Theologie und Religionspädagogik an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Uni Münster und promoviert im Rahmen des DFG-Projektes »Queer im Pfarrhaus – die pastoraltheologische Relevanz nicht-heteronormativer Lebensformen von Pfarrer*innen«. Insbesondere interessiert sie sich für die praktisch- und ethisch-theologische Relevanz queertheoretischer Fragestellungen, sowie für Qualitative Sozialforschung, dabei insbesondere für Praxeologische Wissenssoziologie und Dokumentarische Methode. Katrin Burja ist Systemische Beraterin (DGSF) und examinierte Gesundheits- und Krankenpflegerin.

DR. ELIS EICHENER ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Religion und Gesellschaft an der Ruhr-Universität Bochum. Nach seiner Dissertation über den Seelenbegriff in der Seelsorge arbeitet er gegenwärtig an seinem Habilitationsprojekt, für das er das Verhältnis von »Kirche« und »Welt« in den EKD-Denkschriften untersucht. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Poimenik und der Kirchentheorie.

DR. ANNETTE GERNBERG (Pseudonym) ist promovierte Theologin und in der wissenschaftlichen Forschung tätig.

DR. FLORENCE HÄNEKE promovierte in der Praktischen Theologie der Universität Basel mit einer empirischen Studie zu queerer pastoraler Identität. Sie lebt in Berlin, ist evangelische Pfarrerin der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-Schlesische Oberlausitz und Post-Doc am Lehrstuhl für Praktische Theologie an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

PROF. DR. ISOLDE KARLE, ist Direktorin des Instituts für Religion und Gesellschaft der Ruhr-Universität und seit 2001 Professorin für Praktische Theologie, insbes. Homiletik, Liturgik und Poimenik, an der Ruhr-Universität Bochum. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen Religion und Gesellschaft, Professions- und Kirchentheorie, Religionssoziologie, Seelsorge und Spiritual Care sowie Gender, Sexualität und Körperlichkeit. Seit November 2021 ist Isolde Karle Prorektorin für Diversität, Inklusion und Talententwicklung an der Ruhr-Universität.

MARA KLEIN (M. Ed.), geb. 1996, ist wissenschaftliche*r Mitarbeiter*in am Institut für Christliche Sozialwissenschaften der Katholisch Theologischen Fakultät der Universität Münster und tätig im DFG-Projekt »Prekäre Anerkennung: Das ›dritte Geschlecht‹ aus sozioethischer Perspektive«.

ANNIKA KNAPMEYER war bis Juli 2023 als studentische Mitarbeiterin am DFG-Projekt »Queer im Pfarrhaus – die pastoraltheologische Relevanz nicht-heteronormativer Lebensformen von Pfarrer*innen« für den Transfer von Projekteinhalten in die gesellschaftliche Öffentlichkeit zuständig. Gemeinsam mit Malena Tara hostete sie den Interview-Podcast »Queer im Pfarrhaus« und gestaltete den Social-Media-Auftritt des Projekts.

PROF. DR. DONYELLE MCCRAY serves as Associate Professor of Homiletics at Yale Divinity School. A teacher, writer, and Episcopal layperson, her scholarship focuses on ways African American women and lay people use the sermon to play, remember, invent, and disrupt. Her current research projects include a volume on sermon genre and an examination of the preaching and spirituality of the Rev. Dr. Pauli Murray.

Before becoming a homiletics professor, Donyelle served as an attorney focusing on wills, trusts, and estates. This work raised existential questions that led her to seminary and then into ministry as a hospice chaplain. Human finitude, compassion, and interdependence remain central theological concerns in her scholarship.

PROF. DR. TRAUGOTT ROSER, evang. Pfarrer, geb. 1964 in Pappenheim, wurde an der LMU München bei Trutz Rendtorff in Theol. Ethik/System. Theologie promoviert und hat sich, betreut durch Michael Schibilsky, in Praktischer Theologie habilitiert. Nach Gemeindepfarramt und Seelsorge in Krankenhaus, Altenheim und Palliative Care 2010 Übernahme der ersten Professur für Spiritual Care an der Medizinischen Fakultät der LMU München (gemeinsam mit Eckhard Frick SJ). Seit 2013 Professor für Praktische Theologie an der Evang.-Theol. Fakultät der Universität Münster. Arbeitsschwerpunkte: Spiritual Care; Seelsorge; Trauer; Gendersensible und Queere Pastoraltheologie; Film & Religion; Pilgern auf dem Jakobsweg.

PROF. DR. ARNULF VON SCHELIHA, geb. 1961 in Kiel, wurde 1991 zum Dr. theol. promoviert und hat sich 1997 für das Fach Systematische Theologie habilitiert. Von 1998 bis 2003 war er Professor für Sozialethik an der Universität der Bundeswehr Hamburg, von 2003 bis 2014 Professor für Systematische Theologie an der Universität Osnabrück. Seit 2014 hat er die Professur für Theologische Ethik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster und ist Direktor des Instituts für Ethik und angrenzende Sozialwissenschaften. Als Principal Investigator ist er zudem am Exzellenzcluster »Religion und Politik« (Universität Münster) tätig.

PROF.*IN DR.*IN BEE SCHERER ist eine trans*, nicht-binäre Religions- und Genderwissenschaftler*in mit den Schwerpunkten Queer Theory und Buddhistische Theologie (Dharmologie). Scherer ist Herausgeber*in und Organisator*in der langjährigen Buch- und Konferenzreihe Queering Paradigms (Oxford, Peter Lang). Derzeit bekleidet Scherer den Lehrstuhl für Buddhismuskunde an der Vrije Universiteit Amsterdam mit direkter Verantwortung für die Buddhistische Seelsorge in den Niederlanden.

DR. KERSTIN SÖDERBLOM, geb. 1963, ist ordinierte Pfarrerin der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Zurzeit ist sie Hochschulpfarrerin der Evangelischen Studierendengemeinde in Mainz. Außerdem ist sie Autorin queer-theologischer Blogbeiträge, Artikel und Bücher. Zudem ist sie zertifizierte Supervisorin (DGSv), Mediatorin und Coach.

ELKE SPÖRKEL-HÄNISCH: Die Gerüchte, er würde Frauenkleider tragen, zwingen Pfarrer Spörkel nach 26 Jahren in einer Pfarrstelle am Niederrhein eine Auszeit zu nehmen. Seine Frau trennt sich von ihm, die Familie distanziert sich, die Gemein-

de reagiert mit Unverständnis und Abwehr. Nach langen Verhandlungen ist Elke Spörkel (jetzt: Elke Spörkel-Hänisch) bereit, die Pfarrstelle aufzugeben und einen Beschäftigungsdienst in der Seelsorge zu übernehmen. Mittlerweile ist PfarrerIn Spörkel-Hänisch im Ruhestand. Sie nutzt ihre freie Zeit, um weiterhin transidente Menschen und ihre Angehörigen zu beraten. Sie engagiert sich öffentlich für queere Menschen und sensibilisiert beispielsweise Lehrende, Pflegekräfte und Polizei-beamt*innen für einen angemessenen Umgang mit betroffenen Minderheiten.

DR. CHRISTOPHER SWIFT has worked in chaplaincy for over 30 years. This has included part-time prison ministry; teaching Masters courses for military chaplains; and a significant period spent in the health and social care sector. His PhD was an exploration of spiritual care in the UK's National Health Service (NHS) and forms the foundation of his title Hospital Chaplaincy in the Twenty-first Century. Chris holds an honorary research post at the University of Leeds and is Visiting Professor of Religious, Spiritual and Pastoral Care at Staffordshire University.

MALENA TARA war von Oktober 2021 bis Februar 2024 studentische Mitarbeiterin im DFG-Forschungsprojekt »Queer im Pfarrhaus – die pastoraltheologische Relevanz nicht-heteronormativer Lebensformen von Pfarrer*innen« und hat zusammen mit Annika Knapmeyer den zugehörigen Interviewpodcast moderiert und produziert. Seit März 2024 ist sie Vikarin in der Bremischen Evangelischen Kirche.

JONAS TROCHEMOWITZ ist wissenschaftlicher Mitarbeiter und Doktorand der deutschen Sprachwissenschaft und interdisziplinären Linguistik an der Universität Bremen. Als Fellow des DFG-Graduiertenkollegs Contradiction Studies setzt er sich aus einer diskurslinguistischen Perspektive mit Sprache in queer-christlichen Kontexten auseinander. Zu seinen Forschungsinteressen zählen zudem politische Kommunikation, semantische Kämpfe und Sprach- und Kommunikationsideologien.

JOHANNA SOPHIE WAUBKE ist seit August 2023 studentische Mitarbeiterin im DFG-Projekt »Queer im Pfarrhaus: die pastoraltheologische Relevanz nicht-heteronormativer Lebensformen von Pfarrer*innen«. Sie hat im Rahmen dessen die Internationale Fachtagung mit vorbereitet und begleitet und den vorliegenden Band mit korrekturgelesen. Gemeinsam mit Johanna Sophia Weißer gestaltet sie den Social-Media-Auftritt des Projektes. Sie studiert evangelische Religionslehre und Anglistik auf Lehramt und hat ihre Bachelorarbeit über Homosexualität im Alten Testament geschrieben.

JOHANNA SOPHIA WEISSER ist seit April 2024 als studentische Mitarbeiterin am DFG-Projekt »Queer im Pfarrhaus – die pastoraltheologische Relevanz nicht-heteronormativer Lebensformen von Pfarrer*innen« tätig. Sie studiert evangelische

Theologie und ist an dem Korrektorat des Tagungsbandes beteiligt. Gemeinsam mit Johanna Sophie Waubke verwaltet sie den Transfer der Projekteinhalte in die gesellschaftliche Öffentlichkeit.

DR. THOMAS ZIPPERT hat evangelische Theologie studiert und als Gemeindepfarrer, Studienleiter, Fachschulleiter und Professor für Diakoniewissenschaft gearbeitet. Von 2019–2023 war er landeskirchlicher Koordinator für das Thema sexualisierte Gewalt in der Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck. Er hat veröffentlicht zu Themen der Notfallseelsorge, Diakonischen Ethik, des Diakonenamtes, des Sozialraums und der sexualisierten Gewalt.

Dank

Wir möchten uns herzlich bei allen Teilnehmenden, Referent*innen und Autor*innen bedanken, die die Diskurse auf der internationalen Fachtagung *Queer im Pfarrhaus: die pastoraltheologische Relevanz nicht-heteronormativer Lebensformen von Pfarrer*innen* mit ihren unterschiedlichen Perspektiven bereichert, und mit konstruktiv-kritischen Diskussionen belebt haben: Ihr Engagement und Ihre Expertise haben aus einer als Fachtagung angelegten Veranstaltung einen Raum echter Begegnung werden lassen, zwischen Generationen, unterschiedlichen Communities, akademischer Forschung und Lehre und kirchlicher Praxis. Das kann man unserer Ansicht nach diesem Tagungsband anmerken, zu dessen Qualität Sie maßgeblich beigetragen haben.

Wir denken sehr gerne zurück an die intensiven Gespräche, die schönen Begegnungen und bewegenden Momente, die wir auf dieser Tagung teilen und erleben durften.

Ein besonderer Dank gilt unseren Referent*innen und Autor*innen, deren Vorträge, Workshops und Aufsätze wichtige Impulse für den wissenschaftlichen Austausch geliefert haben. Ihr Wissen und ihre Bereitschaft, ihre Forschungsergebnisse zu teilen, haben uns alle inspiriert und bereichert (und bereichern und inspirieren uns weiterhin). Darüber hinaus danken wir unseren Autor*innen herzlich für die stets verlässliche Kommunikation, die wertschätzende Zusammenarbeit und ihren engagierten Einsatz, der es uns ermöglicht hat, den Band so zeitnah auf den Weg zu bringen.

Unser herzlicher Dank gilt Annika Knapmeyer und Malena Tara für das große Engagement und die Kreativität, mit dem bzw. mit der sie sich von Beginn an in das Projekt eingebracht haben. Nicht zuletzt durch die Gestaltung und Profilierung des social-media-Auftritts und des Projekt-Podcasts sind Annika Knapmeyer und Malena Tara maßgeblich für die Bekanntheit des Projekts *Queer im Pfarrhaus* verantwortlich. Durch ihre synchronen Übersetzungen ermöglichten Malena Tara und Johanna Waubke es den fremdsprachigen Gästen auf der Tagung, unmittelbar am Diskurs teilnehmen zu können. Johanna Waubke und Johanna Weißer danken wir ebenso von Herzen für ihre Einsatzbereitschaft und ihre jederzeit verlässliche und gewissenhafte Durchsicht der Tagungsbandbeiträge.

Ira Weber vom Sekretariat des Seminars für Praktische Theologie und Religionspädagogik danken wir für ihre Unterstützung, insbesondere der Organisation und technischen Fragen, oft im Hintergrund, die von unschätzbarem Wert für das Gelingen des Forschungsprojektes war.

Dem Team vom Cinema Münster, und insbesondere Maria Minewitsch, danken wir für die angenehme und unkomplizierte Zusammenarbeit, die professionelle Betreuung und die herzliche Gastfreundschaft.

Ein herzlicher Dank geht ebenso an Gereon Terhorst vom Seminar für Praktische Theologie (Uni Münster) und Miriam Folak, die uns mit technischem Fachwissen kompetent und gut beraten und uns mit Bildformatierungsarbeiten tatkräftig unterstützt haben.

Wir bedanken uns außerdem bei Katharina Wierichs vom transcript-Verlag für die Aufnahme in das Verlagsprogramm und für die kompetente, verlässliche und wertschätzende Beratung.

Nicht zuletzt danken wir der *Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG)* für die Ermöglichung des Projekts durch Gewährung unseres Antrags auf Sachmittelförderung und für das spürbare Interesse am Projekt, dem *International Office* und der *Universitäts- und Landesbibliothek* der Universität Münster für ihre großzügige Unterstützung: Ohne Ihre Hilfe wäre die Durchführung dieser Tagung in diesem Rahmen sowie die Herausgabe des vorliegenden Bandes nicht möglich gewesen.

Wir hoffen, dass die im Tagungsband versammelten Beiträge wertvolle Anregungen für die weitere Zusammenarbeit in Kirche und Theologie bieten und freuen uns auf zukünftige Begegnungen sowie den weiteren Austausch!

*Herzliche Grüße,
die Herausgebenden.*