

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

5.2 Strategien der Wahrnehmung und Weltordnung

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

5.2.1 Zwei Welten

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

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

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

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

261 Zum Authentizitätsparadigma vgl. Anselm 2014, 85.

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

oder denen man es halt DIREKT ANsieht [...] Also, äh, es gibt halt da ja die Klassiker, wo man das halt direkt, äh, sieht, und eben bei uns sieht man es nicht direkt. Es sei denn wir gehen zum CSD. ((lacht)) //schmunzelt// Ja, und das ist, das ist das Andere. Wir sind hier voll integriert und leben hier auch gerne, auf der anderen Seite, LIEBEN wir den CSD in Köln //mhmm// weil es einfach so diese VÖLLIG andere, man denkt, »Hach, guck mal! Alle wir wir!« So, ne? //Ja// Also, ähm (...) das ist, äh, viel, LANGE Jahr unser Jahresurlaub gewesen.²⁶³

Die Betonungen (»Wir sind halt wirklich so NORMAL.«) lassen ein selbstständiges Erzeugen von *Normalität* durch die Befragte – mittels der Narration getrennter Welten (»Es sei denn wir gehen zum CSD. Ja, und das ist, das ist das Andere.«) – vermuten; die auf diese Weise hergestellte *Normalität* ermöglicht ihr die Teilhabe an der jeweiligen *Normalität*. Frau Meinhardt reflektiert dabei im Interview die Nutzung eines spezifischen Narratifs der »*Normalität*« von sich aus:

*weil also der CSD für uns was ganz Wichtiges ist //Ja// na und (...) identitätsstiftend weiß ich nicht, ob das das richtige Wort ist. (...) [...] dass man halt einfach zeigen kann, auch ganz NORMAL //Ja// Leute, können so zusammenleben. Ähm, (...) eh, (...) das war/ach, als ich das erzählt hab, mit dem »normal«. Ich hab vor kurzem einen Blog von irgendwem gelesen, der sagt, äh (...) das, irgendwie, äh, dass die, die SCHRILLEN Paradiesvögel so, so schlecht angesehen sind. Und er sagt, aber DIE haben aber wirklich was für uns GETAN. //mhmm// Und ich sag »Ja, stimmt.« Es ist so. //mhmm// Ne? Also, wenn wir alle NICHT auffallen würden, na super. Dann hätten wir auch nichts davon.*²⁶⁴

Auch in den anderen Interviews beobachte ich eine ähnliche narrative Erschaffung von *Normalität*, weswegen ich der Vermutung der Teilhabe durch eine Narration der Trennung in Kapitel 6.2.3 unter dem Begriff Agency weiter nachgehe.

Im Folgenden stelle ich zuerst dar, wie die Trennung geschieht. Andrew Kam-Tuck Yip zufolge sind Spannungen zwischen Religion und Sexualität als zwei voneinander getrennte Sphären ein häufiges Narrativ im Themenfeld Queer und Religion.²⁶⁵ Die von ihm erwähnten Spannungen tauchen sehr ähnlich in den Interviews auf. Dabei kann das Narrativ der *zwei Welten* als konkrete Ausformung der von Yip beschriebenen Umgangsstrategie – »to compartmentalize« – mit jener Spannung angesehen werden. Zur Trennung von Religion und Sexualität schreibt Yip:

»Among LGB religious actors, one of the most commonly deployed strategies to reduce tension and conflict is to compartmentalize their religious faith and sexuality. This strategy involves a conscious effort to conceal their sexual orientation in heteronormative spaces such as a place of worship or the family, where they know being open about their sexual orientation could potentially exact a high cost.«²⁶⁶

263 T5, 20(8-11.16-20).

264 T5, 26(28)-27(2).

265 Yip 2015. In einer autobiografischen Schilderung berichtet Amrou Al-Kadhi von massiver Kompartimentalisierung von (muslimischer) Religiosität und queerer Identität mit gravierenden psychischen Folgen, aber auch der Befreiung durch queere Lektüre der eigenen religiösen Praxis; Al-Kadhi 2020.

266 Yip 2015, 125.

In den Interviews lässt sich eine solche Umgangsweise der Trennung vor allem anhand der Coming-out-Strategien der Befragten nachvollziehen. (Kap. 5.1.1)

Zum kontrastierenden Verhalten innerhalb religiöser und LGB-Orte schreibt Yip:

»Thus sexuality is deliberately downplayed in such spaces, and religiosity is sometimes heightened to overcompensate sexuality. The presentation of the heterosexual self (i.e., acting the heterosexual role) is therefore crucial in this context, at least in signposting one's ability to conform to heteronormative religious and cultural norms such as marriage.

In contrast, in spaces that are deemed safe, LGB religious actors foreground the sexuality, and their religious identity then assumes a secondary position. Interestingly, these safe spaces, including the LGB community, could be inhospitable to those who profess a religious faith due to the anti-religion undercurrents of such spaces, which arise from the connection between LGB identity and secularity in the dominant discourse of LGB identity construction.«²⁶⁷

Im Anschluss führt Yip vier Strategien auf, die zur Behebung der Spannung genutzt würden: erstens die Unterdrückung von Sexualität, zweitens ein Narrativ der Heilung und eines »normalen« Lebens, drittens die Erschaffung gegenseitig exklusiver und sich ausschließender Bereiche und viertens die Erschaffung lgbtiq*-freundlicher religiöser und spiritueller Bereiche.²⁶⁸ Bezuglich der Interviews wäre zu erwarten gewesen, darin vorrangig letztere Strategie zu finden, da Pfarrpersonen schließlich auch Erschaffende spiritueller Bereiche sind und sich hier vielleicht die Orte schaffen, die sie selbst vermisst haben. Dies wird auch thematisiert, aber relativ verhalten. Stattdessen ist häufiger von sich gegenseitig ausschließenden, exklusiven Räumen und einer deutlichen Trennung die Rede.

Für die Kernkategorie *Zwei Welten* lassen sich in den Interviews Subkategorien ausmachen: Lebensabschnitte, Alltag und Feiertag, Selbstverwirklichung, Teildentitäten, Kultur, Körpererleben.²⁶⁹ Diesen Subkategorien lassen sich drei Eigenschaften mit ihren Dimensionen und Bedingungen – im Sinne der Dimensionalisierung nach Corbin und Strauss – zuordnen.²⁷⁰

²⁶⁷ Yip 2015, 125.

²⁶⁸ Yip 2015, 127.

²⁶⁹ Nicht in jedem Interview lassen sich alle Subkategorien finden, aber immer mindestens eine, meistens mehrere.

²⁷⁰ »Eigenschaften: Attribute oder Charakteristika, die zu einer Kategorie gehören. Dimension: Anordnung von Eigenschaften auf einem Kontinuum. Dimensionalisieren: Der Prozeß des Aufbrechens einer Eigenschaft in ihre Dimensionen.« Strauss und Corbin 2010, 43. Eine erläuternde Grafik zur Illustration von Kategorie, Eigenschaften und Definition im offenen Codieren: Strauss und Corbin 2010, 53. Zur Definition von Bedingungen, Kontext und Konsequenzen: Strauss und Corbin 2010, 75. Zur Inbezugsetzung der Eigenschaften und Dimensionen im Prozess des selektiven Codierens innerhalb von Kernkategorien: Strauss und Corbin 2010, 100. Die verschiedenen Coding-Schritte und Erstellungen von Schemata werden hier nicht dargestellt, sondern in der Darstellung der Subkategorien präsentiere ich nur die Endergebnisse. Die konkreten Bezeichnungen der analysierten Eigenschaften und Dimensionen wurden in Zusammenarbeit mit einer Auswertungsgruppe der Europäischen Ethnologie der Humboldt-Universität zu Berlin entwickelt. Bei der Zuordnung innerhalb der Kernkategorie »Zwei Welten« sowie des schematischen In-Beziehung-Setzens

- Parallelität: In welcher Form, wann und wie können die beiden *Welten* parallel existieren und welche Bedingungen sind dafür nötig?
- Steuerbarkeit: Können die Befragten selbst steuern, welche der beiden *Welten* gerade dominant ist, und, wenn ja, wie, in welchem Ausmaß und mit welchen Konsequenzen?
- Authentizitäts- und Wohlgefühl oder Fremdheitsgefühl: Welche Emotionen und Begriffe werden in der Narration mit der Darstellung getrennter Bereiche (der *Welten*) verbunden und wie wirken sich diese auf die gesamte Schilderung und Wahrnehmung aus?

Ich stelle nun die jeweiligen Subkategorien – die Strategien der narrativen Trennung zweier Bereiche – und ihre Eigenschaften (Parallelität, Steuerbarkeit, Wohlgefühl) knapp dar.

5.2.1.1 Lebensabschnitte

Eine Form der narrativen Ordnung in der Schilderung von Wahrnehmung und Erlebtem, die die Interviewten wählen, ist dessen zeitliche Einordnung in Lebensabschnitte; in mehreren Interviews begegnet eine Trennung zwischen Jugend und Studium auf der einen Seite und Berufstätigkeit auf der anderen Seite.

Aber wie gesagt, das war Jugendsünden. Wo ich dann gedacht hab, ((flüstert)) es ist ja eigentlich doch gut, dass es [Anm. FH: das Interview] anonym ist. ((lacht)) Ja. [...] Das war auch so eine, ich sag mal, so eine Findungsphase. Wie das halt ja im Studium öfter mal ist, dass man halt irgendwie noch guckt, wo es lang geht. //Ja// so ungefähr.²⁷¹

Ebenso begegnet in den Schilderungen der älteren Interviewpartner_innen eine Verbalisierung der stärkeren systematischen Diskriminierung in der Vergangenheit, wie bei Herrn Zechau:

Und dann hab ich mir folgendes überlegt: Entweder hörst du jetzt auf, machst was ganz anderes. Sagst auch dir selber »Ich tauge nichts für den Beruf.« oder du machst weiter und nimmst aber in Kauf, dass du Schwierigkeiten bekommst. Heftige Schwierigkeiten //Mhm// Es war ja noch 'ne andere Zeit. //Jaja// Ich hab da auch noch so ein Dokument in der Mappe //schmunzelt//, von 1977.²⁷²

Durch die logische Bedingung von Zeit und Kohärenz ergibt sich daraus auch ohne gezieltes Zutun der Erzählenden eine klare Trennung; Parallelität zweier zeitlich getrenn-

zu den anderen Kategorien wurde erneut deutlich, dass sich neben Anerkennung und Vertrauen die Felder Handlungsmacht und Authentizität durch die Erzählungen der Interviewten ziehen (Kap. 6).

²⁷¹ T5, 41(13-18.21-22).

²⁷² T3, 1(35)-2(4).

ter Erlebnisse ist ausgeschlossen.²⁷³ In der Darstellung von Lebensabschnitten sind nur Entwicklungen vorgesehen, und alles wird als irreversibel geschildert.

Die Steuerung der Trennung geschieht auf narrativer Ebene: durch die Betonung des Vergangenen, wie bei Frau Meinhardt, durch die Schilderung der Begrenzungen, wie bei Herrn Zechau, oder durch Berichte über Entscheidungen; so schildert Frau Tohm, dass für sie auch ein anderes Studium möglich gewesen wäre und ihr andere Wege ermöglicht hätte – die Welten werden also im Heute getrennt und zugleich darauf verwiesen, dass es sich um autonome Entscheidungen handelte. Es ist hier relevant zu erwähnen, dass im vorliegenden Sample niemand befragt wurde, die _der sich entschieden hat, das Pfarramt wieder zu verlassen – und entsprechend eine andere Folge von Lebensabschnitten gezeigt hätte. Dies wäre in einer weiteren Untersuchung zu erheben.

Ob ein Wohlgefühl dargestellt wird, erscheint abhängig von dieser narrativen Steuerung: in der Schilderung einer sinnvollen, einer guten Entwicklung oder des Gefühls, zu einem zufriedenstellenden Beruf gekommen zu sein. So wird die Abgrenzung der beiden Welten (Damals – Heute) in Form einer persönlichen Fortentwicklung geschildert: »das ist schon lange her (.) ich würd mich da heute mehr abgrenzen.«²⁷⁴ Zugleich wird von einigen auch ein hohes Wohlgefühl in der Jugend geschildert, sofern Jugend mit dem Gefühl von Freiheit assoziiert wird.

5.2.1.2 Alltag und Feiertag

Eine weitere zeitliche Ordnung schaffen die Interviewten durch die Erwähnung von Ausnahmen in Form von außerkirchlichen lgbtiq* Veranstaltungen sowie lgbtiq* Treffen auf Kirchentagen, die ich zusammenfasse und wegen ihrer kontrastierenden Darstellung zum Alltag *Feiertag* nenne.

*Wenn in Berlin CSD war, bin ich zum CSD gegangen. (...) Und dann (.) ((lacht verhalten)) ich sag mal ((Lachen verhaltener bis zum Ende)) dann war das mein Gottesdienst an diesem Wochenende. //mhm// Da wär mir nie, da wär mir NIE IM LEBEN, wär mir NIE eingefallen, an diesem Wochenende //Ja// 'ne Kirche aufzusuchen. //Ja// Braucht ich nicht. //Ja// Ist doch Quatsch. ((lacht)) Hatte was anderes zu tun. An dem Wochenende. ((Lachen zu Ende)) Und es steht tatsächlich. Ich würde sagen, es steht tatsächlich so ein bisschen nebeneinander.*²⁷⁵

Herr Werner expliziert hier die Parallelität, die beiden Bereiche seiner Persönlichkeit (er spricht im Interview von »Schwulsein« und »Privatleben« einerseits und »beruflicher Identität« andererseits) sind »nebeneinander«, nicht vermischt – aber sie sind bei genauem Hinsehen auch nicht klar getrennt: Denn er spricht auch davon, dass der CSD dann sein Gottesdienst sei. Von anderen Befragten werden, um in der Narration Klarheit und Nachvollziehbarkeit zu erreichen, die Schilderungen von Alltag und Ausnahme zusätzlich chronologisch getrennt und selten parallel geschildert. In allen Fällen entsteht eine Normalwelt, der Alltag einerseits sowie der Feiertag, die queere Exptions-

²⁷³ Beziehungsweise eine parallele Darstellung würde zeigen, dass es sich entweder um eine Fiktion oder ein traumatisches (Wieder-)Erleben handelt. Eine parallele Darstellung chronologisch entfernter Ereignisse findet sich in den Interviews nicht.

²⁷⁴ T1, 8(31-32).

²⁷⁵ T7, 5(24-29).

welt – insbesondere im Narrativ des *Christopher Street Days* – andererseits. So auch bei Frau Meinhardt:

weil also der CSD für uns was ganz wichtiges ist //Ja// na und (.) identitätsstiftend weiß ich nicht, ob das das richtige Wort ist. (.)²⁷⁶

Eine weitere Trennung geschieht durch die geografische Trennung: Der Alltag findet in allen Schilderungen an einem anderen Ort statt als der Besuch des CSDs. Sofern beide vermischt werden, etwa wenn gezielt als Pfarrer_in und nicht Privatperson der CSD besucht wird, wird dies erwähnt und begründet. Die Anwesenheit *als Pfarrer_in* auf dem CSD erscheint offenbar erklärungsbedürftig. Zwischen den *Welten* kann hier, im Gegensatz zur Lebensabschnittserzählung, gewechselt werden.

Somit geschieht die erzählerische Steuerung bewusst, ebenso wie die klare Trennung. Es wird in den Interviews deutlich mehr Verankerung der Person im Alltag als in der Ausnahme geschildert, was allein aufgrund der Seltenheit der Exzeption plausibel erscheint.²⁷⁷ Denn würden die Betreffenden sich ausschließlich in der Exzeption als authentisch wahrnehmen, müssten sie in anderen Bereichen mit einem konstanten Unwohlsein leben. Das wiederum hätte erheblichen Einfluss auf die Identitätswahrnehmung; denn wer sich konstant der Exzeption zuwendet, ist zu einem steten Spagat zwischen Lebensbereichen, die per definitionem ausschließlich sind (die Besonderheit ist nur mit einem Alltag als Kontrast denkbar), gezwungen. Formulierungen wie »zerrissen sein« lassen bei einigen Interviewten durchaus Tendenzen in diese Richtung vermuten und beeinflussen die Erzählung darüber, ob die Selbstwahrnehmung positiv ausfällt (Kap. 5.1.3.2).²⁷⁸

5.2.1.3 Selbstverwirklichung

Des Weiteren trennen die Erzählenden zwischen einer äußeren Welt, die vorrangig durch Ansprüche und Erwartungen gekennzeichnet wird, und einer inneren Welt, die vor allem hinsichtlich der eigenen Bewusstseinswerdung dargestellt wird. Mehrere erzählten, dass sie von außen immer wieder mit der Haltung, Homosexualität und Pfarramt gingen nicht zusammen, konfrontiert würden. So schildert Herr Zechau:

Die Frage »Wie lebst du deine Homosexualität?« //mhm// Also von anderen. »Heimlich? Lebst du noch bei der Mutter? Die Mutter darf nichts wissen?« So dieses. Oder »Bist du gerade in der Kirche? Als Priester?« und das darf überhaupt nicht nach außen kommen. Oder du lebst eben in einer Beziehung und machst mal einen Seitensprung oder sowas, ne?²⁷⁹

276 T5, 26(28-30).

277 Der von mir gewählte Begriff des Feiertages deutet auch an, dass auch die religiösen Feiertage identitätsstiftenden Charakter haben können. Mit Perspektive auf religiöse Feiertage ließe sich nämlich auch fragen, ob nicht gerade der Feiertag – insbesondere in Form des wöchentlichen Feiertages, aber auch der Hochfeiertage – identitätsstiftend und lebensverankernd erlebt werden kann und sich eher der Alltag aufgrund der Verankerung im Feiertag auch als authentisch erleben lässt.

278 T3, 7(33). Herr Werner schildert ähnliche Gefühle im Anschluss an obige Passage.

279 T3, 8(19-23).

Die Innenwelt kommt insbesondere in den Erzählungen zum Coming-out zur Sprache. Herr Thomas spricht bildlich davon, dass er immer mehr durch seine Wünsche und sein Begehrten »in diese zweite Welt« hineingezogen worden wäre, je mehr er sich damit aus-einandergesetzt habe.²⁸⁰ Das Innere erscheint derart als etwas Feststehendes, das es »nur« zu entdecken gelte (Kap. 6.2.2).

Beide Bereiche, das Innen und das Außen, können in der Erzählung parallel existieren. Für die Selbstwahrnehmung lässt sich die Parallelität nur vermuten; die Befragten schildern Konflikte, wenn sie Innen und Außen (Erwartungen und Selbstwahrnehmung) als unvereinbar wahrnehmen.

Die Steuerung erfolgt über die Kohärenzbildung oder die gezielte Trennung von inneren Wünschen und äußeren Ansprüchen. So kann sich eine Person zum Beispiel als *schwuler Pfarrer* darstellen und die eigene *Queerness* als besonderen und förderlichen Teil des Pfarrberufs interpretieren – oder bewusst beide Bereiche trennen und auf ein Coming-out in kirchlichen Kontexten verzichten.

Die Schilderung von Wohl- und Authentizitätsgefühl erscheint abhängig davon, ob in der Erzählung der Wunsch geäußert wurde, dass beide Bereiche zusammenfallen. Entscheidend ist offenbar die Wunschlage und deren Erfüllung. Es scheint nicht wichtig zu sein, ob beide Bereiche zusammenfallen, sondern ob der Wunsch der Person kohärenten Ausdruck findet. Auch dort, wo ein Zusammenfallen beider *Welten* nicht angestrebt wurde, finden sich Schilderungen von Zufriedenheit.

5.2.1.4 Teilidentitäten

Narrativ unterschieden wird auch zwischen einer sexuellen und einer pastoralen Identität (Kap. 5.1.3.2).²⁸¹ Die Trennung korrespondiert direkt mit den beiden vorherigen Subkategorien Selbstverwirklichung und Exzeptionswelt. Ob und wie ein Konflikt zwischen den beiden Teilidentitäten wahrgenommen wird, hängt auch davon ab, ob Erwartungen von außen als hinderlich dargestellt werden oder nicht, ob die verschiedenen Identifizierungen als widersprüchlich empfunden werden und ob eine Vermischung beider gewünscht ist. Dementsprechend gestaltet sich auch das Erleben der Steuerbarkeit abhängig von der Selbstwahrnehmung. Manchmal werden beide Anteile als in Räumen und Narrationen vereinbar geschildert, ebenso werden sie in unterschiedlichen Räumen – im Sinne des Exzeptionalismus – verortet. Das Authentizitätsgefühl scheint davon abhängig zu sein, ob die Interviewten von fluiden Identifizierungen und Rollen, von einer essenziell in der Person angelegten oder von einer als kohärent zu gestaltenden Identität ausgehen.²⁸²

5.2.1.5 Kultur

Die Interviewten liefern Schilderungen zur Kirchensubkultur sowie zur queeren Subkultur. Teils ordnen sie diese den Bereichen Amt (Kirche) bzw. Privat (LGBTIQ*) zu. Die beiden Subkulturen werden als getrennte verhandelt oder aber gezielt verbunden, wie

²⁸⁰ T2, 5(31) sowie die Entwicklung: 10(1-7).

²⁸¹ Vgl. T7, 5(30)–6(2).

²⁸² Dies passt zu Charles Taylors Beobachtungen zu Identität und der Suche nach Authentizität, vgl. Kap. 6.2.2.2.

im »Regenbogen Gottesdienst« oder der kirchlich angebundenen trans »Selbsthilfegruppe«.²⁸³

Eine zufällige Mischung beider Kulturen findet sich in den Erzählungen nicht, die Steuerung geschieht offenbar bewusst. Beide sind prinzipiell parallel erfahrbar. Auch beeinflussen sich beide Subkulturen gegenseitig, sie sind also faktisch weniger getrennt als etwa Lebensabschnitte. Die Intensität, in der die Parallelität geschildert wird, scheint abhängig von der beruflichen Bindung an die Kirche. Die Pfarrpersonen schildern die Kirchensubkultur in der Regel auch als berufliches Feld. Wo dies nicht der Fall ist – wenn sie sich also in einem kirchlichen Feld bewegen, in dem sie nicht zugleich beruflich aktiv und bekannt sind –, markieren sie dies deutlich, wie hier Herr Thomas:

*Und ich bin ja, ähm, BERATEND im Presbyterium in [Ort] (...) und fahr voller Dankbarkeit immer von den Sitzungen ((lachend)) nach Hause und sag »Wie wunderbar, dass ich da nur beratend drin bin.« Und hier nichts mit diesen Diskussionen in verantwortlicher Position zu tun habe. (...) Da HÄTTE ich keine LUST drauf. (...) Und zwar aufgrund dieser Strukturen der Diskussionen.*²⁸⁴

Die lgbtiq* Subkultur wird als Kontrast zu kirchlichen Kulturen dargestellt, zum Teil werden beide auch als unvereinbar geschildert.²⁸⁵ Die stärksten Authentizitätsgefühle werden bei einem Zusammenfall beider Bereiche geschildert, zum Beispiel in Berichten vom Kirchentag.

5.2.1.6 Körperleben

Ich nutze den Begriff Körpererleben, auch wenn an mancher Stelle schwer auszumachen ist, ob die Erzählung sich um den Körper oder eher um die Rolle dreht. Die von mir ausfindig gemachten narrativ getrennten Felder sind der Pfarrkörper einerseits und der private (auch intime oder sexuelle) Körper andererseits. Im Gespräch mit Herrn Zechau frage ich nach, was er mit »komisch« meine, nachdem er sein Erleben vorher so benannt hatte:

I: Und was, was war komisch? Ist es auch d/ist es die Angst irgendwie ent/, also, ENTDECKT zu werden, sag ich jetzt, nenn ich das jetzt mal? Oder was war das Komische? Wenn Sie das benennen können? Am nächsten Tag wieder im Schulgottesdienst zu sein?

*B: So die unterschiedlichen LEBENSwelten. //mhmm// Ne? [...] Da hatte ich natürlich, äh, (...) ein gewisses Sexualleben //mhmm// um mich vorsichtig auszudrücken. (...) Ich war ja ein junger Mann. //Ja// Und dann kommt man in die Frauenhilfe, ne, dann //mhmm// ist Gottesdienst, das sind alles, na, fast asexuelle Veranstaltungen, [...]*²⁸⁶

Auch hier wird eine Trennung dargestellt. Im Gegensatz zu allen anderen als getrennt geschilderten Bereichen lässt sich aber vermuten, dass im Rahmen des sexuellen Erle-

²⁸³ T8, 34(21-31).

²⁸⁴ T2, 18(21-25).

²⁸⁵ Eine solche Trennung schildert in anderer Form, aber anknüpfbar, Klessmann, wenn Pfarrer_innen sich schämen, sich als solche außerhalb der Kirche erkennen zu geben; Klessmann 2006, 562.

²⁸⁶ T3, 7(23-31). Zitat ungekürzt: S. 160–161.

bens die Parallelität weniger zu Wohlgefühl als vielmehr zu Befremdung führt. Dabei scheint es einen qualitativen Unterschied zu geben, abhängig von der Abfolge des Erlebens. So wird sexuelles Erleben chronologisch vor einer kirchlichen Veranstaltung problematisiert, aber nie umgekehrt. Ist es leichter einzuordnen, wenn ein Körper, nachdem er eine Segensgeste gemacht hat, sich sexuell betätigt, als wenn umgekehrt der Segen von einem Körper vermittelt wird, der vorher Sex hatte? Dieser Fund weist womöglich in den Interviews auf implizit empfundene Reinheitsgedanken und Wahrnehmungen von Sakralität hin.²⁸⁷

Eine weitere Möglichkeit ist, dass die imaginative Trennung von Privat- und Amtskörper auch eine schützende Funktion hat. Professionalisierung, durch Habitus und Ort, sowie Insignien der Profession, wie die Amtskleidung, dienen der Kontrolle, dem Umgang mit der Befremdung und der Wahrung der eigenen Aufgabe und Rolle. Sie bieten aufgrund der klaren Markierung der Rolle einen Schutz für alle Beteiligten.²⁸⁸ So führt Johanna Schröder die Autorität des Amtes deutlich an:

Es ist ganz praktisch. Also ich weiß das, also deswegen ich fällt, äh, weil Leute also mir mehr zutrauen als ich mir selbst //mhmm// mitunter. Und das HILFT mir manchmal so eine Autorität, äh, wie so, ich hab wie so 'nen Mantel an //mhmm// der mir auch, obwohl ich den Talar ja nur im Gottesdienst trage //lacht// aber (.)ähm. Der mir selber bissl Stabilität gibt. //Ja// (.) Obwohl ich schon auch versuche, das mit meiner Person zu FÜLLEN. Aber es ist, es ist 'ne Hilfe. //Ja// Das fehlt mir im Krankenhaus. Hab ich im Krankenhaus erst richtig verstanden. Da bin ich ja, da hab ich diese Rolle in dem Maße so nicht. //mhmm//²⁸⁹

287 Vgl. zu Trennung von Glaube und Sexualität sowie Sakralität und Sexualität Angel 2017, 98; zu Reinheit und Sakralität Douglas' breit rezipierte Studie, in der sie vor allem der These nachgeht, dass durch Reinheit die Abgrenzung zu anderen Gruppen erfolge (vgl. FN 238). In ihren Erörterungen zu Riten im Buch Levitikus kommt sie zu dem Schluss, dass Heiligkeit und »Einsein« zusammen gedacht würden. Verunreinigung stehe in einem Zusammenhang mit Teilungen. Heiligkeit bedeute Integrität. Douglas 1985, 68–74. Angel führt in der oben zitierten Publikation aus, dass diese Trennung auch christlich fortexistiere, in der Inkarnationstheologie aber zu neuen Fragen führe. Folgt man Douglas' Annahmen – die m.E. allerdings durchaus streitbar sind –, kann bezogen auf die Befremdung, wenn die beiden Bereiche Sexualität und Religion zusammenkommen, Folgendes vermutet werden: Die Homogenität der Gruppe (im Sinne einer nicht erfolgenden Vermischung, vgl. Douglas 1985, 73), die Sakralität ermögliche, macht womöglich Sexualität nicht unproblematisch imaginierbar. Christlich-religiöse Heilheitsvorstellungen und Vorstellungen von Integrität und Reinheit schließen in der Sicht der Pfarrpersonen möglicherweise Sexualität nicht mit ein. Ich zögere, Douglas in ihren Schlussfolgerungen zu folgen, dennoch liegt hier eine interessante Beobachtung, denn die offensichtliche Schwierigkeit der Vereinbarkeit zieht sich nicht nur durch meine Interviews, sondern lässt sich auch an der immer wiederholten Thematisierung des Spannungsfeldes Sexualität und Religion beobachten.

288 Dieser Schutz geht entsprechend in verschiedene Richtungen. Meine Arbeit fragt nicht nach grenzüberschreitender Intimität durch Pfarrpersonen; diese zum Teil sexualisierte Form der Gewalt hat nichts mit der in den Interviews besprochenen Sexualität zu tun. Dass ich diese daher hier nicht benenne, liegt nicht daran, dass ignoriert werden soll, dass auch Pfarrpersonen zu Täter_innen werden können und das Thema sexualisierte Gewalt gerade im Kontext kirchlicher Machtssysteme sehr wichtig zu bearbeiten ist, sondern daran, dass es ein anderes Thema ist.

289 T9, 28(14-20).

Die Autorität des Amtes verhilft ihr zu Zutrauen und schützt sie, überlagert aber offenbar nicht ihre Person, die das Amt fülle. Die Trennung und Steuerung der Erzählung und Wahrnehmung des körperlichen Erlebens zielt also vermutlich weniger auf Reinhaltung des Sakralen als auf die Erhaltung der Integrität und Sicherheit der Amtsperson selbst sowie die der Gemeinde. Durch die strikte Trennung der Wahrnehmung vom Pfarrkörper und privatem Körper kann dann auch grenzüberschreitende Intimität – zum Beispiel drängende Nachfragen nach dem Privatleben – verhandelt werden. Die Interviewten mit mehr als zehn Jahren Amtserfahrung schildern, dass ihnen die Steuerung zwischen Privat und Amt mit zunehmender Erfahrung sehr viel besser gelinge. Sofern es die Befragten selbst nicht stört, dass derselbe Körper verschiedene Aufgaben und verschiedene Intimitäten (so ist zum Beispiel Segnen unter Umständen ein intimer körperlicher Moment, aber unterschieden von sexueller Intimität) vereint, und sofern die Grenzen als klar steuerbar wahrgenommen werden, schildern die Pfarrpersonen keinen Mangel an Authentizität.

5.2.2 Umgang mit verschiedenen Räumen

Im Unterschied zur Kategorie *Zwei Welten* sind die Phänomene, die ich der Kategorie »Raum« zuordne, die ebenfalls eine Gliederung der Wahrnehmung darstellt, nicht derart dichotom gegliedert. Einige Phänomene lassen sich aber als Folge der Trennung lesen. Das Motiv des Raumes begegnet in den Interviews sowohl in der Schilderung tatsächlich geografisch getrennter Räume als auch im übertragenen Sinne, in Form von Imaginationsräumen und Möglichkeitsräumen. Ich werde in diesem Unterkapitel die verschiedenen Wahrnehmungen, die in den Interviews zur Sprache kommen, darstellen und anschließend erläutern, inwiefern sich die Befragten auch als Vermittelnde zwischen den Räumen sehen.

Sofern eine Vermittlungsfunktion angenommen wird, bedingt dies die Unterscheidung von zu vermittelnden Bereichen. Eine solche Distinktion, die sich nur in einigen Narrativen findet, betrifft das Kirchenbild der Befragten. Dabei wird das Arbeitsfeld aufgeteilt in die »Frommen« auf der einen Seite und die Säkularen auf der anderen Seite.²⁹⁰ In derartigen Narrationen, zum Beispiel bei Herrn Plein, finden sich nur wenige Schilderungen einer möglicherweise auch ambivalenten Vermischung oder Abstufung dieser beiden Gruppen. Diese Trennung betrifft also die Wahrnehmung der Außenwelt und nicht die Selbstwahrnehmung; ergänzt wird sie um die begriffliche Aufteilung in Kirchräume und »säkulare« Räume. Die Pfarrpersonen positionieren sich selbst dabei vor dem Hintergrund dieser Außenwelt. Die Annahme einer »säkularen« Welt – die mit lgbtqi* Erleben in Bezug gesetzt wird und von der Kirche deutlich getrennt erscheint, führt in einigen Erzählungen zu einem entsprechenden Pfarrbild als Vermittler_in zwischen diesen Welten.

5.2.2.1 Kirchenräume: Schutz vor konsumorientierter Objektivierung

In den Interviews wurden bezüglich der Wahrnehmung von Sexualität und Kirche deutliche Spannungen und Artikulationsschwierigkeiten thematisiert; ich habe heraus-

²⁹⁰ T4, 2(15).

gearbeitet, dass es zu verschiedenen Abgrenzungen und Handlungsstrategien kommt (Kap. 5.1.3). Diese beeinflussen, wie ich folgend darstelle, auch die Wahrnehmung der Räume, in denen sich die Pfarrpersonen bewegen. Im Kontrast zu den vorgenommenen Abgrenzungen mancher Kolleg_innen gegenüber lgbtiq* Szenen (Kap. 5.1.3.3) grenzen sich Herr Plein, Herr Zechau und Herr Schmeln weder von *der Szene* ab noch von *der Kirche*, sondern differenzieren hier stärker. Manche Interviewte grenzen sich zwar nicht explizit von lgbtiq* Szenen ab, sie betonen jedoch ihre eigene »Normalität« als Kontrast. So merkt etwa Frau Meinhardt an, dass man ihr und ihrer Frau eben nicht ansehe, dass sie lesbisch seien. Damit impliziert sie, dass es ein Auftreten gebe, bei dem die lesbische Sichtbarkeit erhöht sei.²⁹¹

Pfarrer Plein grenzt sich zwar nicht von *der Schwulenszene* ab (Kap. 5.1.3.3), sehr deutlich jedoch von fetischisierenden und körpergebundenen Formen der Schwulenszene, die er an seinem Wohnort erlebe und als essentialisierend und darin einschränkend schildert:

*Und dieses, sich spezialisieren, wie das hier in der Szene ist, ja? Also entweder man IST'n Yippie, oder man IST'n Bärchen, oder man IST Leder, oder man IST Plastik, oder was weiß ich. Also, das kannte ich nicht, und das mag ich auch nicht und, ähm, ich mein ich bin jetzt eh in einem Alter, wo man da nicht mehr so rennt //schmunzelt//. Ja, ist so. Mit Mitte 50 ist man einfach, ja? Aber, ähm (...) Das war in [anderer Ort] angenehmer. //mhmm// VIEL, viel angenehmer. Da gab's mehr Normalität.*²⁹²

Den Begriff »Normalität« verwendet er hier interesserweise nicht, um weniger sichtbare Schwule zu charakterisieren, sondern um eine empfundene Akzeptanz von Differenz und Vielfalt zu beschreiben.²⁹³ Ihn stört offenbar eine Form der Gruppenbildung und Oberflächlichkeit, die er unter Schwulen beobachte und die er mit einer konsumorientierten Grundhaltung in Verbindung bringt:

*Schwule sind, ja, natürlich auch nicht alle, aber im großen(.) gut ausgebildet, verdienen gut, haben //mhmm// durchaus(.) Kohle. Müssen keine Kinder versorgen, mh, ja, leben gerne. Und ähm, wenn man da normal so ein bisschen(.) diesen, reich, ich hab ja nichts dagegen gut zu leben, ich leb selber auch gerne gut. Aber es gibt so, halt auch GRENZEN des Konsumrauschs //mhmm//ja? Und wenn man das dann mal in Frage stellt, da ist/ pf!(.) Also da gibts schon gar kein Gespräch mehr //mhmm//Ja? Das ist einfach, »Wie doof ist der denn?« Joa. (.) ((lacht))*²⁹⁴

291 Vgl. Zitat S. 180–181; T5, 20(8-11.16-20).

292 T4, 20(30-35).

293 So schildert Herr Plein, dass Verhaltensweisen seltener Aufsehen erregt hätten und dass stattdessen eine gelassene Hinnahme üblich gewesen sei: »VIEL, viel angenehmer. Da gab's mehr Normalität. Also, äh, wo die hier so, sie seien so super tolerant. Ja in Bochum hab ich die erste richtige Volltunte erlebt, die im Plisseeröckchen mit Spaltenblüschen ihren Bus fuhr. //Ja// Als Busfahrerin, ja? Hat sich KEIN MENSCH drüber aufgereggt dort. Fanden die ein bisschen speziell, aber der fuhr gut Bus, also warum sollen sie nicht einsteigen? //schmunzelt// Ja, also das. Hat man halt so hingenommen. (.) Wobei ich diese Plisseeröcke und Spaltenblüschen //schmunzelt// das fand ich ganz schrecklich. ((lacht)) Aber(.) nun gut. Er mochte es. Bitte.« T4, 20(34)-21(5).

294 T4, 32(25-30).

Einhergehend mit der Distanzierung von der beklagten konsumorientierten Haltung kann sich Herr Plein offenbar mit seinem Pfarramt in Form eines eher zurückhaltenden, auch deutlich bürgerlichen Lebens gut identifizieren.²⁹⁵ Er scheint ohnehin, anders als zum Beispiel Herr Werner, keinen Kontrast zwischen seinem Schwulsein und seinem Leben in einer christlichen, eher bürgerlichen Partnerschaft im Pfarrhaus zu sehen (Kap. 5.1.3.4).

Angesichts der in Kapitel 5.1.3.3 dargestellten Narrative zur christlichen Ehe ist Herrn Pleins Darstellung gerade deswegen interessant, weil er sich nicht von den Beziehungsmodellen anderer abgrenzt. Außerdem gibt er an, nicht nach Anerkennung durch eine Trauung zu streben. Er lebt, so lässt sich schließen, in der Gewissheit einer guten Partnerschaft, für die er keiner Anerkennung von kirchlicher Seite bedarf. Die rechtliche Anerkennung seiner Lebensform durch die Gemeinde erlangte er durch die eingeforderte schriftliche Absicherung, mit seinem Mann im Pfarrhaus leben zu dürfen.

Vor dem Hintergrund der Wahrnehmung schwuler Szeneorte als oberflächlich auf Körper und Sexualität fokussiert, die mehrere der interviewten Pfarrer benannten, erscheinen kirchliche Räume, das Pfarrhaus und daher auch der Pfarrberuf als Schutz. Hier stünden ihr Körper und deren Attraktivität – ausgedrückt mit den Worten »der sexuelle Marktwert« – nicht in dem Maße im Fokus, wie sie es von *der Szene* gewohnt seien.²⁹⁶ Hier könnten sie ihre Fähigkeiten in den Vordergrund rücken sowie sich, wenn es ihrer Wunschlage entspreche, besser tieferen Gesprächen und Beziehungen widmen. Angesichts dessen, dass gesamtgesellschaftlich der objektivierend sexualisierende Blick neben Frauen und Schwarzen Personen besonders lgbtiq* Personen trifft, kann der Kirchraum und das Pfarramt offenbar von den Interviewpartner_innen auch als ein zeitweiser Schutzraum vor (Cis-Hetero-)Sexismus gelten (Kap. 7.3).²⁹⁷ Amtskleidung, wie der Talar, kann diesen Effekt verstärken, indem sie vorrangig die Rolle und weniger

295 Eine originelle Analyse zum Körperfakt in schwulen Szenen, dem Zusammenhang mit Klassenaus-schlüssen und klerikaler Kultur bietet Brinkschröder 2007, 60.

296 T3, 9(10-11). Zur paulinischen Grundlage der christlichen Geringachtung eines leibvergessenen Körperfaktes vgl. Karle 2014, 46, 51. Zur Etablierung von Sexualität als Statusmerkmal heterosexueller cis Männer, einhergehend mit der sexistischen Abwertung von Frauen, vgl. Karle 2014, 148, die hier auf Eva Illouz' Analysen zu Liebe in der Moderne Bezug nimmt: Illouz 2015.

297 Dabei möchte ich diese Annahme nicht generalisieren, denn hier ist mit intersektionalen Über-schneidungen zu rechnen. Exotisierende Blickregime, die rassistische Stereotype vertiefen, wären in der Kirche noch einmal gezielt anzusehen. Ich schreibe vor dem Hintergrund eines Samples mit mehrheitlich weißen Personen und kann daher nicht sagen, ob dieser Schutz für Schwarze Pfarr-personen ebenso gelten kann. Ähnlich gilt dies für sichtbare Behinderungen und weitere Diskrimi-nierungsformen. Zu sexualisierenden Blicken: Penz 2015. Fanon beschreibt die Veränderung des Selbstverhältnisses durch den rassistischen Blick auf den Schwarzen Körper; Fanon 2013, 96. Ein ak-tuelles literarisches Zeugnis der Exotisierung beim Dating ist die Kurzgeschichte Dushime 2021. Zu den komplexen Verhältnissen von Queerness und Schwarzsein vgl. Snorton 2014. Zur Schreib-weise vgl. Obular und Rosamag 2021, 224.

den Körper inszeniert oder für eine gezielte Inszenierung genutzt wird.²⁹⁸ Des Weiteren sprechen manche der interviewten Männer davon, dass sie langfristige, nicht rein körperlich orientierte Beziehungen leichter unter Christen fänden und auch darum Netzwerke homosexueller Christ_innen besonders schätzten.

Vor dem Hintergrund dieser Schilderungen verwundert es nicht, dass einige Interviewte gerade im Narrativ des »Normalen« und »Spießigen« einen Ort für sich gefunden haben und sich darum bemühen, diesen auch erzähltechnisch gegen die von ihnen selbst eingebrachte Folie des oberflächlichen Schwulen abzugrenzen, um so den Ort ihrer Akzeptanz zu schützen. Herr Plein trägt die von ihm selbst so benannte Spießigkeit mit einem gewissen Stolz:

Ja? Also (...) wir sind nun, das kommt natürlich hinzu, wir sind auch nicht irgendwie besonders auffällig oder so, ja? (.) Die Einfahrt wird regelmäßig gekehrt //schmunzelt// der Garten wird gepflegt, wir laufen nicht mit der rosa Federboa rum, also von daher (.).²⁹⁹

Trotz aller betonten Unauffälligkeit gibt es in seiner Erzählung einen Bruch mit der Idealvorstellung von der im Pfarrhaus lebenden Familie mit Kindern (Kap. 5.1.3.2). Statt zu versuchen, auch diesbezüglich dem Ideal zu entsprechen, nimmt er diese Erwartungshaltung jedoch humoristisch in seine Erzählung auf:

Also (...) ne. Ich wüsste jetzt nicht, wo wir hier ein Problem haben, mit unserer Lebenswirklichkeit/ wir sind EHER total die Spießer. (.) Also wir sind richtig die Spießer //mhmm// Ja, wir sind, mein dass wir auch schon seit zwanzig Jahren zusammen leben //lacht// Dagegen //lacht// Das ist für die ((lacht)) Ja, hier sind fast alle geschieden. Die Kinder werden alle in Patchworkfamilien groß, ja also das ist eher. //Ja// Das gab, das war tatsächlich auch hier Thema, DAS war tatsächlich Thema, als wir [hierher] kamen.³⁰⁰

5.2.2.2 Mittelpersonen

Die Erfahrungen beider Welten, also die Erfahrungen von LGBTIQ* in Kirche und kirchenferner Gesellschaft, die sich auch auf die Wahrnehmung der Räume auswirkt, führen dazu, dass einige Interviewpartner_innen sich als vermittelnde Personen zwischen diesen Räumen und ihren Gruppen verstehen. Es ist anzunehmen, dass Ähnliches für Pfarrpersonen, die sich in anderen Subkulturen bewegen, ebenfalls gilt. Herr Thomas beschreibt seine Kommunikation mit nichtkirchlichen Schwulen folgendermaßen:

mittlerweile verheimliche ich meinen Be/jäh Beruf nicht mehr, aber ich bin immer gefasst auf alle möglichen Reaktionen. (.) Und ähm, die sind WIRKLICH extrem unterschiedlich. (.) äh, wenn

²⁹⁸ Zugleich ist auch die Amtskleidung immer in die Wahrnehmung der Pfarrer_innen als geschlechtliche Person eingebunden. Pfarrpersonen können den Effekt der Vergeschlechtlichung durch Kleidung sowie die Inszenierung von Geschlecht und auch erotischer Ausstrahlung und Wahrnehmung bewusst verstärken, gezielt einsetzen und mit der Irritation der Gemeinde spielen. Vgl. Plüss und Schweyer 2018, 145–146; Hof 2018, 135–136; Plüss 2008, 202–203.

²⁹⁹ T4, 18(24–27).

³⁰⁰ T4, 22(16–22).

man meinen Beruf erfährt. Ein Großteil der Schwulenszene (...) hat mit der Kirche sehr verletzende Erfahrungen gemacht. (...) ähm, wird dann sicherlich auch katholische, evangelische oft in einen Topf geschmissen, aber (...) ein Großteil hat mit Kirche wirklich NICHTS zu tun. (...) Und dann werde ich bombardiert mit FRAGEN. (...) Die wichtigste Frage ist immer, was meine Ki!, äh, »Was sagt deine Kirche dazu? Dass du verpartnerst bist?« Das ist immer die wichtigste Frage. Ähm, und dann in dieser Einstieg ist, wenn ich dann die sch/äh Position unserer Kirche erläuter, dann ist oft auch Eis gebrochen und dann geht das tatsächlich auch um existentielle Fragen, dass sie, viele dann eben auch Glaubensfragen und und haben, aber (...) [...] Dass sie es fremd finden auch. [...] Ich finde es extrem SCHADE, dass, ähm, vieles von dem, das die erlebt haben, so wenig von der Kirche wahrgenommen wird. //Ja.// Ich bin SEHR froh, dass ich, äh, viel mit diesen Menschen zu tun habe, die mit Kirche nichts zu tun haben, da ich dadurch glaube ich ganz anders geerdet bin. Und auch ganz andere, ja, Vorstellungen, von manchen Dingen habe. DA eck ich aber dann auch wieder bei der Kirche an. (...) Wenn ich die versuche einzubringen. Und das versuche ich, ich bin ja auch im Kreissynodalvorstand inzwischen, also da VERSUCHE ich das immer, und da MERK ich, da prallen WELTEN aufeinander.³⁰¹

Die beschriebene kirchenkritische Haltung gründet vermutlich sowohl in den von Herrn Thomas erwähnten persönlichen Verletzungserfahrungen als auch in einer Antizipation von Ablehnung gegenüber LGBTIQ*, dies vor dem Hintergrund des Wissens um massive christlich motivierte Gewalt und eine mitunter anhaltende kirchliche Homofeindlichkeit³⁰².

Für in der Kirche arbeitende lgbtiq* Personen bedeutet die verschiedene Haltung innerhalb der Räume zu den Themen Queer und Kirche oft einen Spagat: Innerhalb der Kirche sind sie weiterhin oft stark cis-heteronormativen Denkweisen und Vorurteilen ausgesetzt, innerhalb von lgbtiq* Szenen werden sie dafür kritisiert, sich in eine so restriktive und konservative Institution begeben zu haben.³⁰³ Der empfundene Verlust von Rückhalt und Unterstützung auf beiden Seiten führt dazu, dass sich einige meiner Interviewpartner_innen als isoliert und »zerrissen« bezeichnen.³⁰⁴ In manchen Narrationen deutet sich infolgedessen auch ein Gefühl von Einsamkeit an, etwa bei Herrn Plein:

Freunde sind nicht viele geblieben. Das ist auch was, was wir feststellen. (...) Was wir beide feststellen. (...) äh, SCHWULES Leben ((klopft auf den Tisch)) verbunden mit Glaubensleben und so, das (klopft zu jedem Wort auf den Tisch) IST eine Zusammensetzung, die ist für viele sehr schwierig. ((hört auf zu klopfen)) //mhm// DIE, (...) sag ich jetzt mal so, ungeschützt, Schwulen, die oft sehr, an Kirche KLEBEN //Ja// sind dann auch oft entsprechend (...) problematisch, um es nett zu sagen. Ja? Das will ich nicht. Das ist mir zu klebrig. (...) Die, die BEWUSST die Abkehr getroffen haben //mhm// oft auch aus GUTEN Gründen, die ich SEHR nachvollziehen kann, haben kein Verständnis dafür, dass ICH da noch //mhm// drin ARBEITE. Ja?³⁰⁵

301 T2, 10(20-30.34).11(3-9).

302 Vgl. Fitschen 2018; Küpper und Zick 2014, 156; Mann 2013, 205–206. Kirchliche Homoablehnung wurde in den Interviews nicht nur in der EVLKS, sondern auch der EKiR explizit im Zusammenhang mit der sächsischen Landeskirche und dem ehemaligen Landesbischof der ELVKS, Carsten Rentzing, erwähnt.

303 Das zeigte bereits 1996 Söderblom; Söderblom 1996.

304 T3, 7(33).

305 T4, 31(22.32–)32(3).

Herr Plein benennt hier sowohl Probleme zu lgbtiq* Personen innerhalb der Kirche als auch zu solchen, die kirchenkritische Haltungen vertreten. Er sucht sich in der Folge seine eigene Position.

Pfarrer Müller schildert die Situation in der sächsischen Landeskirche als besondere Herausforderung: Er bedauere, dass seine Kirche keine klare Linie zum Thema Homosexualität vertrete. Er wisse daher nicht, wie er in nichtkirchlichen lgbtiq* Räumen auftreten könne, obwohl er als schwuler Pfarrer durchaus angefragt werde. Da er sich als Pfarrer auch in lgbtiq* Räumen als Pfarrer als Vertreter seiner Landeskirche und nicht als Privatperson wahrnehme, vermeide er letztlich diese Begegnungen.³⁰⁶

*Und jedenfalls, was soll ich denn dort vertreten, wenn ich nicht weiß, was ich vertreten soll? Da da blamier ich ja nur Kirche. //mhm// Da sag ich lieber gar nichts. Schade! Ja! Das ist schade! [...] Dass man wirklich da auch, seine Stimme auch (.) und auch Einfluss //Ja// geltend machen kann. Ähm (.) das könnte die Kirche doch auch! GERADE in diesen kritischen Kreisen! //Ja// Jetzt! Nach der Wende! [...] Jetzt haben wir doch 'ne Chance! Und die Kirche verbaut sich's. //mhm// Also, an/an solchen Stellen! Und warum, geh ich da nicht selber hin? Ja was soll ich sagen? Und als Privatperson. //Ja// Aber das bin ich nicht. Da bin ich Pfarrer. //Ja// An der Stelle. (.).*³⁰⁷

Trotz dieser teils zu Einsamkeit führenden Trennungen war es für einige Pfarrer_innen meiner Deutung nach im positiven Sinne überaus wichtig, dass sie eben gerade sichtbar als lgbtiq* identifiziert werden, da sie sich dadurch nämlich als Vertrauensperson für LGBTQ* wahrnehmen. Die Erwartungen von lgbtiq* Personen könnten sich gewissermaßen verschieben: Die Betreffenden schildern, dass sie zwar weiterhin als Repräsentant_innen der Institution Kirche wahrgenommen werden, jedoch mit einem erweiterten Erfahrungshorizont. Dieser ermöglicht ihnen, so meine Interpretation, ein erstarktes Amtsvertrauen, insbesondere in Bezug auf die Kasualienseelsorge.³⁰⁸

Entsprechend können die von Klessmann 2012 zur Lage der Kirche und des protestantischen Pfarramtes in Deutschland gestellten Fragen zu den Rollen von Pfarrer_innen in diesem Fall positiv beantwortet werden. Klessmann fragte, ob Pfarrpersonen gesprächsbereit seien für säkularisierte Zeitgenoss_innen und ob sie sich über diejenigen Aspekte ihres eigenen Glaubens im Klaren seien, »die als Anknüpfungspunkte und Brücken für weitergehende Gespräche dienen könnten?«³⁰⁹ So sei Pluralität zwar nicht immer freudig und unproblematisch, aber unumgehbar für eine protestantische Kirche. Er schreibt:

»Gerade die protestantische Theologie war und ist daran interessiert, die ›Menschwerdung Gottes‹, die ›Weltwerdung theologischer Gehalte‹ immer neu zu verdeutlichen; insofern sollten aus protestantischer Sicht die positiven Konnotationen im Begriff und Phänomen der Säkularisierung wahr- und ernst genommen werden.«³¹⁰

306 T12, 32(18-32).

307 T12, 32(19-21.27-32).

308 Vgl. Karle 2001, 78–79.

309 Klessmann 2012, 66.

310 Klessmann 2012, 66.

Klessmanns Anfragen folgend kann hier festgestellt werden, dass die Interviewpartner_innen pluralitätsbewusst handeln und ihre Aufgabe auch in der Erarbeitung pluraler Strukturen sehen.³¹¹ Die besondere Sensibilität für säkularisierte Themen sowie für kirchenferne, aber auf der Suche befindliche Menschen zeigte sich, wie bei Herrn Thomas, zum Teil ganz explizit in den Interviews:

Ich bin SEHR froh, dass ich, äh, viel mit diesen Menschen zu habe, die mit Kirche nichts zu tun haben, [...] DA eck ich aber dann auch wieder bei der Kirche an. (.) Wenn ich die versuche einzubringen. Und das versuche ich, [...]³¹²

Ihre *Brückenfunktion* ist den Pfarrer_innen also bewusst. Dabei nutzen sie ihren Aussagen nach die vermeintliche Tabuisierung von Sexualität auch gezielt als Brücke zum Gegenüber.³¹³

5.2.2.3 Raum eröffnen

Auf der einen Seite schildern die Befragten, dass sie sich wünschten, dass trans Personen, Lesben, Bisexuelle und Schwule »ganz normal« im und am Gemeindeleben teilhaben und nicht als etwas Besonderes gelten würden. Auf der anderen Seite betonen sie, dass LGBTIQ* als Gruppe ganz eigene Bedürfnisse hätten, etwa nach Aids-Seelsorge oder der Seelsorge für Kinderlose aufgrund der vorhandenen Strukturen, und eigene Räume bräuchten. (An den Beispielen lässt sich allerdings bereits absehen, dass diese Bedürfnisse nicht immer nur auf LGBTIQ* beschränkt sind.) Pfarrer Thomas spricht im Interview beide Seiten an:

- a) *Also da/ (...) zum Beispiel dass, ähm, (.) den Schwulen immer irgendeine Sonderrolle gegeben wird. //Mhm// Dass man sagt, »So, wir machen jetzt was für Schwule.«³¹⁴*
- b) *Ich treffe WIRKLICH viele, die sagen, »Ich würde gerne glauben.« (.) »Und kann es nicht.« (.) Weil sie in Glauben immer sehen, in Verbindung auch zur Kirche die sie erleben. Und das kriegen sie nicht zusammen. Und ich ermunter dann immer, das, zu sagen, »Kümmer dich um den Glauben und lass die Kirche mal da, wo sie ist.« (.) ähm, erstmal nur DAHIN zu gucken. Und DANN zu gucken, gibt es vielleicht einen Ort, wo ich den Glauben leben kann. Und DAS (.) das ist, äh, manchmal TRAURIG auch. Ähm, das sind ja nun auch viele existentiell, ähm, (.) betroffen. Auch durch AIDS und all diese Dinge (.) der ungeheure Wunsch bei vielen, Familie zu haben, die sie nicht können, haben können. Einsamkeit. (.) Angst zu haben, vor dem Älter werden. (...) Und da haben sie glaube ich, ich weiß nicht, auch in der übrigen Gesellschaft, da gibt es kaum einen Ort, äh, (.) der sich dessen annimmt. Also ich würde mir zum Beispiel wünschen, dass Kirchen, ich mein, hier in [Landkreis] vielleicht nicht, aber irgendwo, verstärkt auch Altenheime für Schwule und Lesben bauen. Und (.) das BEWUSST eben auch als Gruppe wahrnehmen, die andere Bedürfnisse haben, ähm, (.) aber ich glaube, das wird nicht passieren.³¹⁵*

³¹¹ Vgl. zu Pluralitätsbewusstsein als kirchlicher Aufgabe Klessmann 2012, 62–63.

³¹² Zusammenhang des Zitats: S. 187, FN 284.

³¹³ Vgl. die Zitate von Herrn Zechau in Kap. 5.2.3.

³¹⁴ T2, 11(20-21).

³¹⁵ T2, 12(17-30).

Damit LGBTIQ* in Gemeinden sowohl integriert als auch in eigenen Gruppen akzeptiert sein können, müsse Kirche nach dieser Auffassung als Raum für lgbtiq* Menschen erst eröffnet oder weiter geöffnet werden. Dies könnte Pfarrer Thomas und weiteren Interviewpartner_innen zufolge unter anderem durch mehr Sichtbarkeit von lgbtiq* Personen in der Kirche geschehen. Tatsächlich erzählen die interviewten Pfarrer_innen, wie sie mit ihrer eigenen Sichtbarkeit als LGBTQ* und ihrer bewussten Präsenz, neben der Individual- und Kasualseelsorge, einen Raum geschaffen haben, der lgbtiq* Leben in ihrer Kirche und Gemeinde ermöglichte oder verstärkte.

Die Interviewten machen auch deutlich, dass es für ihre eigene Arbeit in der Gemeinde bedeutend war und ist, dass LGBTIQ* sichtbar und anerkannt sind (Kap. 5.2.3). In den Narrativen finden sich mehrfach Wendungen, die den Raum Gemeinde betreffen und eine Anwesenheit in Zufriedenheit suggerieren, wie »angekommen« oder »der Boden war wirklich bereitet«.³¹⁶ Diese Zufriedenheit führt ich auf gelungene Anerkennung zurück (Kap. 6.1). Daher ist davon auszugehen, dass Sichtbarkeit und Anerkennung zusammenfallen. Darauf aufbauend nehmen die Interviewten ihre *Brückenfunktion* ein.

5.2.3 Sichtbarkeit und Anerkennung

Der sich durch die Interviews ziehende Wunsch nach Sichtbarkeit *als lgbtiq* Person* wurde ganz explizit geäußert, in Formulierungen wie:³¹⁷ »Ich werd mich nicht verstecken« oder »Wir finden verstecken doof«.³¹⁸

Ebenso vermute ich diesen Wunsch nach Repräsentation in impliziten Formulierungen wie:

*Das Stichwort Jugendliche – da wissen das natürlich auch viele, also von denen, die zur Jugendgruppe gehören, oder die, die länger da sind, dabei sind, die, die mit uns Fußball gucken, die das so SEHEN, die irgendwie, wenn, wenn so Events sind, oder sie, so, so, sehen, dass ich ständig neben dieser Frau, also dass diese Frau ZU mir gehört und dass alle die so behandeln wie, als ob die zu mir gehört.*³¹⁹

Die Interviewten berichteten von verschiedenen Herangehensweisen, um ihre lgbtiq* Sichtbarkeit zu erhöhen, die ich hier anonymisiert zusammenfasse: Für die Tageskinder der Frau einer Pfarrerin sei es gut, wenn sie zwei Frauen als Paar sehen würden; zwei Interviewte sind im Gemeindebrief/Telefonbuch als LGBTIQ*-Ansprechperson vertreten; einer hat eine eigene Internetseite, die ihn als schwulen Pfarrer ausweist; mehrere

³¹⁶ T2, 5(2); T1, 11(15).

³¹⁷ Zu Politiken der Sichtbarkeit im Pfarramt und an der Universität vgl. Stoellger 2016, 142. Da ich Begehren und Geschlecht als Auswahlkriterium verwende, bringe ich natürlich durch das Interviewsetting bereits eine Fokussierung in die Erzählung ein. In Nebensätzen der Biografien kommen jedoch sehr viele weitere Themen vor, die ebenfalls Grundlage eines Wunsches nach Sichtbarkeit hätten sein können (sozialer Hintergrund, zusätzliche Ausbildungen, besondere Interessen etc.), aber nicht mit einem solchen verbunden werden.

³¹⁸ T7, 26(8); T5, 18(32).

³¹⁹ T1, 13(9-12).

hatten mit der Presse Kontakt und haben dabei über ihre Lebensform gesprochen; eine Pfarrerin initiierte viel Pressearbeit und äußerte dazu, dass es ihr darum gegangen sei, anderen zu zeigen, dass sie nicht alleine seien; einige leben im Alltag sichtbar mit Partner_innen im Pfarrhaus; mehrere engagieren sich im Kontext des Deutschen Evangelischen Kirchentags.

Im Umgang mit Sichtbarkeit und Repräsentation zeigt sich also die Spannung zwischen einerseits einer unerwünschten Sonderrolle, die durch Othering und Rediskurativierung geschieht (Kap. 5.1.3.1), und der Wahrnehmung gesonderter Bedürfnisse andererseits (Kap. 5.2.2.2). Die zum Teil beklagte Außenseiterposition wird daher an mancher Stelle auch als Vorteil und Bereicherung für den pastoralen Alltag interpretiert. Sehr deutlich wird das in der Erzählung von Frau Kentge:

Es ist, mh, es WERDEN ganz viele wissen, ähm, dass ich lesbisch bin, auch in, von denen, die ich noch gar nicht kenne, vermut ich mal, ähm, weil, ähm, ich mitkriege, wie viele Lesben und Schwule es in der Gemeinde gibt //mhm// also das wird mir dann ganz oft GESACT. [...] ich hab das letztens meiner Kollegin mal gesagt, und die sagt »Dat ist bestimmt irgendwie, liegt an den Straßen, wo du bist.« //lacht// Ich sag »Dat liegt...« so! //lacht// ((lacht)) Da merk ich dann die Grenzen von meinen heterosexuellen Kolleginnen und Kollegen. Aber das, da merke, also es gibt, ähm, das ist 'n ganz großes, also 'n ganzes Thema noch für sich, was das für 'ne CHANCE ist, wenn die Pfarrerin lesbisch ist. (.) Und zwar nicht nur für die lesbischen und schwulen, ähm (.) oder wie auch immer (.) ähm, Gemeindeglieder. Ich hatte mal eine Konfirmandenmutter, deren Mann [...] ähm, das war für sie bestimmt nicht einfach, mit 'nem Mann zu kommen, der im Gottesdienst einfach mal aufstand und nach vorne ging und guckte und sich dann wieder hinsetzte. //mhm// Oder den die zurückholen mussten. [...] Und die kam mal zu mir und sagte, »Sie wissen ja wie das ist, wenn es anders ist.« //mhm// Und ich wusste, was sie MEINTE. //mhm// Und, also d, das, und solche Erfahrungen gibt's öfter, dass ich MERKE, dass die Leute, »Bei Ihnen, Sie wissen ja wie das ist, wenn es anders ist.« oder dass nicht alles so ist, wie es, so dieses, diese, diese, dass die Leute anders auf mich zukommen, weil sie wissen, ich lebe nicht Vater-Mutter-Kind alles ganz ordentlich wie man das irgendwie so denkt. Und das ist für viele glaube ich, ähm, macht, uns das nochmal zu 'ner andern Gemeinde, und mich auch nochmal zu 'ner andern Seelsorgerin.³²⁰

Das in der Gemeinde bestehende Wissen um ihre Abweichung ist ihrer Darstellung zu folge der Impuls, die Voraussetzung für den Satz »Sie wissen ja wie das ist, wenn es anders ist«. Das Andere wird in Pfarrerin Kentges Seelsorgearbeit zu einer Qualität, welche es ihr ermöglicht, Verbundenheit herzustellen und eine Ansprechpartnerin zu werden. Um diese Qualität zu nutzen, ist es offenbar unerheblich, ob zuerst sie selbst sich als *anders* ansieht oder ob dieser Impuls aus ihrer Umgebung kommt. Die Identifizierung mit ihr als ebenfalls *anders* führt scheinbar zu Verbundenheit aufseiten der entsprechenden Gemeindeglieder. Diese Identifizierung generiert sich wiederum erst durch die Anerkennung Kentges als lesbische Pfarrerin, die wiederum voraussetzt, dass sie sich als lesbisch zu erkennen gibt. Erst das Wissen um ihre Lebensform führe dazu, dass »die Leute anders auf [sie] zukommen«. In Kentges Darstellung ihrer eigenen Geschichte findet sich hier eine Struktur, die Bedarf die »Elementarstruktur der Anerkennung« nennt und

³²⁰ T1, 13(14)–14(5).

mit der ich im Folgenden noch arbeiten werde (Kap. 6.2.1.3). Bedorf erklärt das grundlegende Merkmal dieser Struktur, der Stiftung von Identität in Zusammenhang mit Verkennung, folgendermaßen:

»Das Risiko besteht [also] nicht darin, daß man von Anderen in einer Hinsicht gesehen wird, in der man nicht gelten will, sondern darin, daß überhaupt Identität nur in der Spannung zur primären Andersheit gestiftet werden kann.«³²¹

Wenn die Pfarrpersonen als schwul, lesbisch und/oder trans angesehen werden, wird nämlich immer auch ein Teil ihrer Identifizierung verkannt, da sie auf eine bestimmte Teilidentität unter einer bestimmten Perspektive – zumindest situativ – festgelegt werden. Zugleich ermöglicht diese Ansprache erst die von Kentge geschätzte Identifizierung als Seelsorgende mit einem besonderen Zugang.³²² Pfarrerin Kentge begreift dies als Chance und nutzt für die Benennung dieser Besonderheit den Begriff des Charismas. So lautet ihre Erzählung, die an die oben zitierte Stelle anschließt:

*Und das glaub ich ist bei, in den seelsorgerlichen Situationen wirklich öfter der Fall, dass die dann Dinge erzählen, dass die KOMMEN und wissen, hier geht irgendwie auch das, weil es hier irgendwie anders ist, und dass die erzählen. [...] und das bezog sich ÜBERHAUPT nicht, das war uns allen klar, auf Lesben oder Schwule, sondern darauf, dass es so 'ne Gesamt, so 'ne Gesamtsituation ist. Und das ist zum einen, weil die so sind und immer schon so waren. Aber das, dazu trägt auch dabei, dass sie ihre Pfarrerin offen lesbisch leben lassen. (...) und das, im Konfirmandenunterricht, das mit den Jugendlichen, die vielleicht im Coming-out sind, dat weiß ich immer nicht ((lacht)) ähm, aber die zu Hause, ähm, mit zwei Frauen zusammen leben, oder so, das find ich dann immer ganz, (...) ähm (...) wichtig (...) und gut, dass die das, dass die das mitkriegen, dass ich denen Signale gebe [...] Sie sagt immer »Eltern« und es sind die beiden Frauen und ich weiß das und sie weiß das und ich war auch schon bei denen und die wissen irgendwie, also, also ich saß da, und es war klar, dass die auch wissen, dass ich lesbisch bin, und so, das war, woher weiß ich gar nicht, weil die GANZ, auch ganz, gemeindefern, kerngemeindefern sind, ich glaub, die sind gar nicht in der Kirche, die Frauen. (...) Also das ist 'n Charisma. Was irgendwie Lesben und Schwule und da auch welche, die anders leben in die Gemeinde mit einbringen können.*³²³

Frau Kentge berichtet von ihrer Vermutung, dass ihr Besuch bei den Eltern einer Konfirmandin vielleicht weniger beängstigend für diese war oder auch Möglichkeit zur Identifikation bot, weil bereits bekannt war, dass die Pfarrerin lesbisch ist. Sie rahmt die Erzählungen über diese Bekanntheit ihrer Lebensform mit der Äußerung, dass »das« (was Schwule und Lesben mit in die Gemeinde bringen) ein »Charisma« sei. Manche Interviewpartner_innen gehen entsprechend davon aus, dass das gezielte Nach-außentragen ihrer Identifizierung als lgbtiq* das Vertrauen stärken kann (Kap. 6.2.1.4). Marginalisierte Personen, so die Deutung einiger Interviewten, fassten leichter Vertrauen zu

321 Bedorf 2010, 154.

322 Dieser Vorgang, die spezifische Ansprache als lesbische Pfarrerin findet auch im Interview selbst statt – schließlich fragte ich sie nach eben nach den Überschneidungen genau dieser Teilbereiche: Pfarramt und lesbisch sein.

323 T1, 14(8-29).

Pfarrpersonen, wenn sie von geteilten Erfahrungen ausgehen könnten. Herr Zechau berichtet:

*Also so ARBEITE ich mit dem Thema und ich hab auch im Krankenhaus GELEGENTLICH, wo ich es für sinnvoll und angebracht hielt, mich geoutet. Aber nur in GANZ seltenen Situationen und das hat in der Regel das Gespräch BEFÖRDERT. Es wurde ehrlicher. Und jemand anderes konnte auch mal sagen, »Ich hab einen Sohn.« oder »Meine Freundin ist lesbisch« irgend sowas kam dann auch. VIELE Leute haben mit dem Thema zu tun. Wenn man das mal antippt. Und das ist ja dann befreidend. Wenn sie endlich mal jemanden finden, der mit ihnen darüber SPRECHEN kann, und zwar eben aus der INNENSICHT.*³²⁴

Frau Tohm schätzt ihre Rolle ähnlich ein:

*Jetzt nach fünf Jahren kann man zusammenfassen, es IST natürlich mit großen Schwierigkeiten gewesen. //mhmm// Und wenn ich so ein Zusammenfassen der letzten fünf Jahre sagen soll, dann muss ich sagen, ich glaube, dass ich hier schon Pionierarbeit geleistet habe, (.) mhmm auch mhmm, (.) dass Menschen anders sein können, [...].*³²⁵

Auf der Grundlage dieser Beobachtungen lassen sich der Wunsch der Pfarrpersonen nach Sichtbarkeit als lgbtiq* Pfarrer_innen und ihre Handlungsstrategien zum Erhöhen dieser Sichtbarkeit – recht häufig durch den Einsatz der Presse – besser einordnen. Mitunter verfolgen sie damit auch einen ganz konkreten seelsorgerlichen Anspruch. Das gilt vermutlich umso mehr dort, wo dem Amt ihrer Einschätzung nach kein Vertrauen, sondern eher Misstrauen entgegenschlägt. Die Befragten sehen sich mitunter als Ansprechpersonen für LGBTIQ* und daran anknüpfend für Kirchenferne, Außenseiter_innen und Menschen, die mit Kirche schlechte Erfahrungen gemacht hätten (Kap. 6.2.1.4). Darüber hinaus sehen sich manche auch in einer Vorbildfunktion, wie hier von Frau Meinhardt beschrieben:

*das ist, also meiner Frau und mir auch so in unserer ALLTAG wichtig, einfach deutlich zu machen. »Das gibts.« und das ist ganz NORMAL. Jetzt bin ich wieder bei dem Wort. Weil, ähm, ich sag mal, es ist auch, (.) für die Konfirmanten ein Vorbild. //Ja// Oder eben auch, wir haben ja Tageskinder, ne? //Ja// Die halt damit groß werden, dass es zwei Frauen gibt.*³²⁶

Pfarrerin Meinhardt möchte durch alltägliche Sichtbarkeit als Vorbild wirken und derart zu Normalisierung beitragen. Durch die von ihr benannte Vorbildfunktion fließen ihr eigenes Begehrten und ihre Geschlechtsidentität auch in ihr Pfarrbild ein. Meinhardt möchte zeigen, dass es überall lgbtiq* Personen gibt, auch im Pfarramt, und dass diese somit Normalität darstellen – passend zur geäußerten Vermutung Josuttis, dass eine Le-

324 T3, 6(8-15).

325 T6, 21(27-30).

326 T5, 32(2-5).

bensform erst dann in der Kirche gesamt akzeptiert werde, wenn sie bei Pfarrpersonen anerkannt sei.³²⁷

Die Vorbildfunktion, in der sich hier einige Interviewte sehen, steht in einem Spannungsverhältnis zur Beobachtung Hildenbrands, dass die Mehrheit der Pfarrpersonen es ablehne, das Pfarrhaus als »soziales Modell mit Vorbildfunktion« zu sehen.³²⁸ Hildenbrand fragt aufgrund der sich auftuenden Grauzone zwischen Beruf und Privatleben sogar, ob das durch das Pfarrhaus geprägte Pfarrbild nicht an sich eine Lebensform sei und diese als Teil des Berufes angenommen werde.³²⁹ Ausgehend davon kann gefragt werden, warum manche der interviewten Pfarrpersonen diese Lebensform »Pfarrhaus« nicht auch als Potenzial deuten: Könnte das Othering des »Leben in Pfarrhäusern« nicht auch eine Befreiung vom Othering als LGBTIQ* ermöglichen, da jenes eine gesellschaftlich womöglich weniger feindlich angegriffene »Lebensform« bietet?³³⁰ Bietet sich lgbtiq* Pfarrer_innen hiermit sozusagen eine Nische, um anderen Zuschreibungen zu entgehen? Herr Stake und Herr Plein nutzen diese Nische tatsächlich auch, wenn sie gezielt auf die bürgerlichen Narrative des Pfarramtes zurückgreifen (Kap. 5.1.3.4). Dennoch handelt es sich bei der Entscheidung der Befragten für das Pfarramt vermutlich nicht vorrangig um eine Wahl für eine Lebensform, stattdessen liefern alle Befragten religiöse oder Interessenserzählungen. Die Erzählung Herrn Stakes, der seit seiner Kindheit gewusst habe, dass er Pastor werden wolle, stellt eine interessante Ausnahme dar; bei ihm ist tatsächlich denkbar, dass das Pfarramt für ihn eine erstrebenswerte Lebensform bot, wobei zugleich auch religiös benannte Motivationen eine Rolle für die Berufswahl spielten (Kap. 5.1.2.2).

Vor dem Hintergrund des Charisma- und Vorbild-Motivs lässt sich eine positive Nutzung der Trennung der Welten und Räume beobachten. Dass die Befragten ihr *Anderssein* als Charisma wahrnehmen können, liegt in der normativen Strukturierung der Gesamtgesellschaft begründet. Das empfundene Charisma basiert auf Erfahrungen des *Geandert-Werdens*, in seinem Effekt nimmt es somit das positive Potenzial der Differenz ernst. Indem die Erfahrung des Andersseins aufgenommen wird, kann der Kontakt zu Personen, die sich als Außenseiter_innen empfinden, hergestellt werden, und diese können zu den betreffenden Pfarrpersonen Vertrauen fassen (Kap. 6.2.1.4). Diese positive Wendung von Erfahrungen, die zunächst auch mit Scham und Schuldgefühlen belastet waren (Kap. 5.1.1.7, 5.2.1), beschreibt Yip folgendermaßen:

»A paradigmatic epistemological shift takes place when LGB religious actors, having learned to trust their own positive lived experiences, turn shame and guilt into pride and courage, unleashing an emancipatory energy that liberates and transforms not only their own lives but also the institutional and cultural underpinnings of the religious space.«³³¹

³²⁷ »Wirklich akzeptiert ist aber in der Kirche nur das, was beim Subjekt der Verkündigung zugelassen ist.« Josuttis 1990, 15.

³²⁸ Hildenbrand 2016, 233–234.

³²⁹ Hildenbrand 2016, 229.

³³⁰ Titel des Buches: Hildenbrand 2016.

³³¹ Yip 2015, 132–133.

Yip spricht davon, dass die Akteur_innen sich selbst vertraut und dass dadurch ihr Potenzial freigesetzt werde. Dies scheint mir für die eingeholten Erzählungen anschlussfähig. Ich argumentiere daher in Kapitel 6, dass Selbstvertrauen von Anerkennung abhängt, und werde Anerkennungstheorien als Grundlage meiner pastoraltheologischen Betrachtung der Spannungen und Potenziale, die sich in der Empirie zeigten, stark machen.

5.2.4 Der sichtbare Körper: Potenzial und Verletzbarkeit

In die Erörterung zur Sichtbarkeit von lgbtiq* Pfarrpersonen sowie der Balance von Privat und Amt gehört auch die Rolle des Körpers der Pfarrperson. Das Pfarramt wird im wahrsten Sinne verkörpert und die Pfarrperson immer auch körperlich wahrgenommen.³³² An der Erzählung von Frau Tohm werde ich im Folgenden darstellen, wie sich das Ringen um das Verhältnis von Außenwahrnehmung, Selbstwahrnehmung und Handlungsmacht an dieser Stelle verdichtet. Auch wenn das Amt mitsamt seinen Kennzeichen wie Amtskleidung und Wohnort einen Schutz darstellen kann, illustriert die Erzählung von Frau Tohm sehr anschaulich, dass die Pfarrperson mitunter nicht hinter das Amt zurücktreten und dass das Amt die Person nicht in jedem Fall schützen kann.³³³ Vorab sei darauf hingewiesen, dass ich die hier aufgeworfenen Themen des gegenseitigen Vertrauens und der Handlungsmacht theoretisch fundiert in Kapitel 6 ausbauen werde.

Pfarrerin Tohm erzählt, dass sie nach einer tiefen, letztlich suizidalen Krise während eines längeren Krankenhausaufenthaltes ihr inneres Coming-out erlebt und sich entschieden habe, in Zukunft nicht mehr eine männliche Rolle zu spielen. Aus ihrer Narration geht nicht nur hervor, dass sie vor dieser Entscheidung Männlichkeit offenbar als Rolle gespielt hat, sondern auch, dass sie dabei die männliche Aufladung des Pfarrberufes genutzt hat. So glich sie Brüche in ihrer Männlichkeitsperformance durch den Rückgriff auf die männliche Konnotation des Pfarramts und damit verbundene Klischees aus:

das Thema trans, immer da! Und zwar extremer. Ähm, ich hab nach draußen hin dann meinen Mann gelebt (.) mit einer ((macht tiefe Stimme nach)) ganz ganz tiefen Stimme »Guten Tag liebe Gemeinde!« //lacht// »Ich heiße Sie herzlich willkommen.« ((Ende der tiefen Stimme)) (.) Mit allen Männerklischees, die da waren //mhmm// Fußball gespielt, hier im Verein Fußball gespielt.³³⁴

Sie erzählt weiter, wie sie nach ihrem Krankenaufenthalt mit weiblichem Vornamen und weiblich konnotierter Kleidung zurück in die Gemeinde gekommen sei. Es folgt eine lange Narration über das Coming-out in der Gemeinde, die deutlich gegliedert ist; sie erzählt von wortwörtlichen Schwellen (Türschwellen, »Kirchenschwelle«), die Erzählung

332 Diese Verkörperung ist auch in digitalen Formaten der Fall, in denen sich Pfarrpersonen präsentieren; etwa wenn bei Instagram Selfies besonders stark wahrgenommen werden und YouTube-Videos ebenso die Körper abbilden.

333 Zur Kritik der nahezu sakralisierenden Verkörperung vgl. Stoellger 2016, 137.

334 T6, 11(29-33).

erinnert an Stufen und baut sich kontinuierlich von Ablehnung zu Anerkennung auf.³³⁵ In ihrer Erzählung sind klare Schilderungen von Zurückweisung enthalten, wie beispielhaft der folgende Abschnitt illustriert:

Also es gab Menschen die glaub ich eher zum Teufel gegangen wären als äh, den Fuß über die Kirchenschwelle zu setzen um einen meiner Gottesdienste zu erleben. Also Stammpublikum, Kerngemeinde. Jeden Sonntag zu mir gekommen waren, wo ich immer das Echo hatte ((exaltierte Tonlage)) »Hach, der macht so SCHÖNE Predigten.«//mhm// und »Der kann SO gut predigen.« und »Der hat so schöne Bilder und der macht sich so viel Mühe.«»Ne, die Predigten sind einzig« ((schnippst mit dem Finger)), die plötzlich dann von einem Tag auf den anderen nicht mehr gekommen sind.³³⁶

Pfarrerin Tohms Verletzung wird in ihrer Erzählung meines Erachtens deutlich. Sie schildert, dass sie sich äußerlich verändert, dass sie ihren Namen und ihr Auftreten geändert habe, und führt die ausbleibenden Kirchenbesuche auf diese Veränderungen zurück. Die einst gelobten Bilder und die Qualität ihrer Predigten können ihrer Schilderung nach offenbar die Abkehr, die auf die Veränderung ihres Auftretens folgte, nicht verhindern.³³⁷ Mit den starken Bildern »Schwelle« und »Teufel« stellt sie die Wahrnehmung ihres Auftretens in den Kontext von Sünde und Vergehen.

Die vorher empfundene Vertrauensbasis ist offenbar gestört, wobei Frau Tohm betont, dass sie die Distanzierung der Gemeindeglieder akzeptiere. Die Wahrnehmung einer Störung des vorherigen Vertrauens lässt sich auch an folgender Erzählung nachvollziehen. Der Besuchskreis habe ihr geschrieben, nicht mehr mit ihr zusammenarbeiten zu wollen. Da bis dahin eine langjährige Zusammenarbeit bestanden habe, beschloss Frau Tohm, die Ehrenamtlichen persönlich zu besuchen.

Die zweite Person, die ich besuchte, empfing mich NUR an der Tür. Ließ mich nicht rein, weil sie ja doch gleich Besuch BEKÄME, plötzlich brach sie in Tränen aus, mit den Worten »Ach Martina, das kann sein, dass du ((imitiert weinenden Tonfall)) VIEL mitgemacht hast, wirklich viel, aber WIR auch. GLAUB DAS MAL, GLAUB DAS MAL, WIR AUCH!« ((normaler Tonfall wieder) Und ich konnte mit diesen Tränen überhaupt nicht umgehen. //mhm// Wieso weint einer um mich? Häh?³³⁸

335 Die Metaphorik der Schwelle wurde in der Pastoraltheologie besonders von Ulrike Wagner-Rau in ihrer gleichnamigen Monografie geprägt: »Die Schwelle – das ist auch der Raum zwischen Innen und Außen, der von dem Pfarrer und der Pfarrerin als spezifischer Ort aufmerksam wahrgenommen werden muss«, Wagner-Rau 2009, 7. Auch der Begriff »Grenzgängerinnen«, der in der feministischen Theologie häufig genutzt wurde, der Name eines Vereins zur Förderung feministischer Theologie ist, sowie der Titel der Dissertation von Kerstin Söderblom zur Bedeutung der Religion in den Lebensgeschichten christlicher Lesben arbeiten mit diesem Motiv; Söderblom 1996.

336 T6, 25(3-9).

337 Frau Tohm misst ihren Erfolg in der Gemeinde an den Rückmeldungen zu ihren Predigten, an der Anzahl der Gottesdienstbesuchenden sowie an der Wahlbeteiligung, die sie deutlich gesteigert habe. Vgl. zur Gegenüberstellung von theologischer und personaler Kompetenz Klessmann 2006, 541.

338 T6, 25(27-32).

Das Wort »empfangen« ist auffällig und erinnert an theologisch geprägte Sprache. Dass sie nicht ins Haus gelassen wird, empfindet Frau Tohm offenbar als direkte Ablehnung. Ihr Nachsatz »Wieso weint einer um mich?« erscheint mir durchaus auch Ausdruck ihrer ambivalenten Gefühlslage: wütend, verletzt und zugleich verwundert schamvoll. Sie fährt mit der Erzählung fort:

Die nächste Äußerung, die ich bekam, war, (...) dass jemand sagte, (...) dass (...) da kann ich gleich noch was zu sagen, da ist ein Zeitungsartikel erschienen, »Meine Tochter [...] ruft mich an und ich weiß nicht mehr, wie ich dazu stehen soll, nach außen hin kann ich das nicht ertragen. //mhmm// Das ist viel zu/hat das viel zu große Kreise bekommen.« (...) Die VIERTE sagte mir, im Besuch, die mich herzlich empfing, (...) »Ach, weißte, ich hab das Problem, ich weiß nicht, was ich ANTWORTEN soll, wenn mich jemand auf das Thema anspricht. Das kommt ja doch immer.« Da sag ich »Ach, das ist ganz einfach. (...) Sagste doch, sag doch einfach, du findest das als ganz großes Kompliment, dass dir das anvertraut wird. Du freust dich drüber das zu hören, weil das ein Vertrauensverhältnis widerspiegelt //mhmm// und du gibst die Information an Pfarrerin Tohm weiter, die macht einen Besuch.«» Ach das ist aber 'ne gute Idee. Ja, das kann ich machen. Das. Ne, prima, dann arbeite ich gerne weiter.« //mhmm// (...) und die fünfte mit der hab ich ein LANGES Gespräch geführt. Was damit endete, dass sie mich HERZLICH in den Arm nahm, mich DRÜCKTE und sagte, »Martina, tu mir einen Gefallen. Gib bitte nicht auf. Bitte gib nicht auf, das musst du mir versprechen.«³³⁹

Pfarrbesuche formen eine klassische Aufgabe pastoralen Alltags: Die Pfarrerin Tohm bemüht sich um das Zusammenhalten des Kreises, macht kompetent Lösungsvorschläge und balanciert Nähe und Freundschaft. Ihre vorher sehr passivisch erzählte Biografie kommt an der Stelle, an der sie Anerkennung schildert (»herzlich empfangen«), wieder in Fluss – sie schildert sich selbst als aktiv und wird wieder zur Akteurin ihrer eigenen Erzählung.

Frau Tohms Darstellung zufolge reiben sich die Menschen aus der Gemeinde an ihrer Person: Die Spannung beziehe sich nicht auf Fragen der Religion oder Kompetenz, es geht nicht um die Füllung ihres Amtes, sondern um ihre körperliche Erscheinung und ihre Entscheidung, ihr Frausein zu leben. In ihrer Erzählung lenkt Frau Tohm diese Spannungen nicht von sich weg:

hab mich in mein Zimmerchen gesetzt, was ich damals dann/, da in dieses Appartement, als ich alleine gewohnt hab, bin vor den Spiegel gegangen, hab ich mich angeguckt und gedacht »Was hab ich denn HIER erlebt?« Fünf SO extrem unterschiedliche Äußerungen //Ja// die aber alle sagen, wir sehen uns nicht mehr im Stande gemeinsam hier den Besuchsdienstkreis weiterzumachen. Hä? Was ist das denn? Komisch. (...) Dann bin ich ja ein bisschen psychologisch geschult, [...] Und ich dachte, da draußen ist immer ein Spiegel des Inneren. Was hab ich denn in mir selber drin?³⁴⁰

Die Erzählung vom Blick in den Spiegel wirkt wie ein sorgfältig gewähltes Bild, möglicherweise sogar der Schilderung einer kurzzeitigen Entfremdung und der darauf fol-

339 T6, 25(32)–26(10).

340 T6, 26(10-17).

genden Selbstwahrnehmung. Vielleicht ermöglicht das Bild des Spiegels Frau Tohm eine doppelte Distanzierung, die ihr hilft, von der Wahrnehmung der anderen auf sie und auf ihren Körper zu sich zurückzufinden. Sie thematisiert dabei sowohl die körperliche Erfahrung des Blicks der anderen auf sie selbst als auch den Prozess der Spiegelung, auf den sie schließlich konkret eingeht. Ihr Satz »Was hab ich denn in mir selber drin?« kann auch als eine Schilderung des Coming-outs und der existenziellen Erfahrung des Transseins verstanden werden. Ihre Geschlechtsidentität ist »in ihr drin«, wird aber erst jetzt auch für andere sichtbar. Die Anekdote schließt folgendermaßen ab:

Ah ja klar. Ich kenne das auch, dass ich mich selber nicht empfängt/ empfangen kann. Ich kenne das AUCH, dass ich drauf achte, was sagen die Leute und wenn das bis Aachen geht, SCHEIßE, Mensch, das ist 'ne Nummer zu viel. Ich kenne das genauso, dass ich um mich weine und mich beträuer. Ich kenne genauso, dass ich so gl/getickt bin und getaktet bin, dass ich mir einen GUTEN Plan machen kann, wie ich etwas umsetzen kann, dass ich sehr strukturiert sein kann. Ich kenn das auch, dass ich sage auf KEINEN Fall gebe ich jetzt auf. Also sind das ja alles so Sachen in mir. Kein Wunder, dass die Außenwelt das widerspiegelt. Die Konsequenz für mich? Ich kann nur NOCH mehr zu mir selber STEHEN und nicht ständig dieses Hin und Her in Zweifel und, und Wut und sowas.³⁴¹

Diese sehr intime Schilderung Frau Thoms nimmt die theologisch und psychologisch geprägte Sprache ihrer vorhergehenden Erzählung auf und berichtet von ihren Gefühlen im gesamten Prozess: Selbstablehnung, Wut und Trauer sowie Durchhaltevermögen. In dem sie die Erfahrungen der Ablehnung derart narrativ anekdotisch einbettet, ist sie ihren Gefühlen nicht hilflos ausgeliefert. Somit erschafft Frau Tohms Darstellung narrativ Handlungsmacht, wodurch sie trotz der erfahrenen Ablehnung und des geschwächten Vertrauens durchgängig Nähe und Empathie für ihre Gemeinde bekunden kann (Kap. 6.2.3).

5.3 Fazit: Pastorales Selbstverständnis der Interviewten

Trotz der deutlichen Vielfalt der Erfahrungen und der eingeschränkten Generalisierbarkeit unterschiedlicher Biografien lassen sich einige Tendenzen erkennen.

Zunächst ist grundsätzlich – in verschiedener Intensität – ein Spannungsverhältnis festzustellen. Dieses drückt sich in der steten Aushandlung mindestens zwei verschiedener Bereiche aus, was ich mit der Kernkategorie *Zwei Welten* zu fassen versucht habe. Diese Spannungsfelder lassen sich in innen/außen, versteckt/sichtbar, privat/öffentlich, kirchlich/nichtkirchlich unterteilen.

Des Weiteren kann ein Wunsch nach Sichtbarkeit und damit einhergehend nach Anerkennung festgestellt werden. Vor diesem Hintergrund scheint es den Befragten neben der erhöhten Sichtbarkeit ein Anliegen zu sein, Räume zu eröffnen. Vielfach berichten sie von der Erfahrung, dass sie durch ihre Präsenz und ihr *offenes Leben* Räume schaffen würden, in denen Marginalisierte sich willkommen fühlen könnten.

³⁴¹ T6, 26(19-26).