

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 abgesprochen 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 Kompromissvorschlages 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 Pastoralmacht 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 ³2016, 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.