

Vertrauen: trotz oder wegen des Amtes? Die Bedeutung des Vertrauensdiskurses in einer Studie zu queerer Identität im Pfarramt

Florence Häneke

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

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

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

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

1 Forschungsdesign

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

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

2 Vertrauen und Anerkennung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

innwohnende Verkennung anzusehen sowie die sich für das Pfarramt ergebenden Folgen dessen.

2.1 Sichtbarkeit der Person

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

»Ähm, also sag ich lieber nichts. Und ähm, das ist aber auf der anderen Seite eben nicht schön. Dass man also auf Synoden, WO man überall mit den Leuten zu tun hat, eben nicht so selbstverständlich über seine Familiensituation reden kann, wie andere.«

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2 Erwartungssicherheiten

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.3 Aushandlung der Werthorizonte

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

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

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

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

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

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

»In der Klinik rede ich nicht über meine sexuelle Orientierung. Oder über mein Familienleben. Und ich bin mir SICHER, wenn ich heterosexuell verheiratet wäre, würde ich es tun. [...] Und ich mache es nicht zum Thema, weil ich keine LUST habe während meiner ARBEIT über dieses Thema zu reden. Und daraufletztlich reduziert zu werden. Da habe ich keinen Bock drauf.«

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

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

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

»[...] ich musste sozusagen zustimmen, dass ich, bevor ich in dieses Dienstverhältnis auf Lebenszeit übernommen wurde, dass ich meine Lebensform nicht zum Gegenstand der Verkündigung mache, dass ich, dass mir klar ist, dass wir nicht zusammen im Pfarrhaus leben dürfen. Obwohl man auch verpflichtet ist, im Pfarrhaus zu leben. Sprich, dass wir nicht zusammenleben dürfen. [...] Und alleine diese Frage ja, also, was HEIßT denn, ich mache meine Lebensform zum Gegenstand der Verkündigung. Also, wenn ich in 'ner Predigt auf irgendwas Bezug nehme, ich hatte nämlich am Anfang, hat mich das richtig GESTRESST. Dass ich immer gedacht habe, könnte das jetzt so ausgelegt werden? Ähm, dass ich jetzt hier über meine Lebensform rede oder so. Das war schwierig.«

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

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

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

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

2.4 Selbstverwirklichung als Aufgabe

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

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

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

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

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

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

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

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

3 Plädoyer für Unvorhergesehenes

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

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

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

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

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

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

»[...] da kam das mit der Identität als lesbische Pfarrerin, weil man macht ja Beerdigungen und hat diesen Talar an und macht sonntags die Gottesdienste, wie das dann ist in der Lesbenszene als Pfarrerin wahrgenommen zu werden. Ähm das ist [...] auch nochmal 'n Thema, weil lesbische Frauen, die nichts mit Kirche zu tun haben, von Kirche oft ein bestimmtes Bild haben [...] also viele haben ja die Erfahrung gemacht [...], dass Kirche auch homophob ist [...] und ich hab dann als junge Frau dann eben selbst 'ne Rolle finden müssen, inwieweit ich mich jetzt damit identifizier' oder nicht und wie ich damit umgehe, dass die Anderen mich damit identifizieren und mir klar war, ich kann jetzt nicht sagen ›Ich hab' damit nichts zu tun‹, sondern bin in diese Rolle dann reingewachsen, dass ich dann irgendwann dasitze und sage ›JAWOLL, ich BIN das. So.«

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

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

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

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