

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

gender*/queer

„A Point of Departure for a Broad Critique“ Oder: Warum Diversitätskompetenz für professionelles pastorales Handeln unverzichtbar ist

Abstract

Der vorliegende Beitrag intendiert, das Konzept ‚queer‘ im Ausweis seiner Relevanz für die Frage pastoraler Professionalisierung zu entpersonalisieren, d. h. den Blick von der konkreten Begegnung von Menschen mit verschiedenen Lebenswirklichkeiten auf Fragen von Erkenntniskritik und der kritischen Reflexion pastoralen Handelns zu weiten. Das Konzept ‚queer‘ kann zur Ausprägung einer grundsätzlichen Haltung beitragen, die mit Blick auf religionsbezogene Kommunikation in kirchlichen Kontexten machtkritisch verfährt. Vor diesem Hintergrund geht es im Zusammenhang von Wissensproduktion und der Prozessierung symbolischer Ordnungen allgemein um Normkritik wie die kritische Revision überkommener Konzepte. Professionelle pastorale Kompetenz ist heute nicht mehr ohne Diversitätskompetenz vorstellbar.

This article aims to depersonalize the concept of 'queer' in terms of its relevance to the question of pastoral professionalization, i. e. to broaden the view from the concrete encounter of people with different realities of life to questions of cognitive criticism and the critical reflection of pastoral action. The concept of 'queer' can contribute to the development of a general attitude that takes a power-critical approach to religion-related communication in church contexts. Against this background, in the context of knowledge production and the negotiation of symbolic orders, it is generally about a critique of norms and the critical revision of traditional concepts. Today, professional pastoral competence is no longer conceivable without diversity competence.

Der Begriff ‚queer‘ dient konventionell als Bezeichnung für all diejenigen, „deren geschlechtliche und sexuelle Identität nicht der gesellschaftlichen Norm entspricht, oder die sich dieser Norm verweigern“ (Knauß 2021, 163f.). Dem vorliegende Beitrag liegt daran, das Konzept ‚queer‘ im Ausweis seiner Relevanz für die Frage pastoraler Professionalisierung zu entpersonalisieren, d. h. den Blick von der konkreten Begegnung zwischen Menschen mit verschiedenen Lebenswirklichkeiten auf Fragen der Bedingung qualitätvollen professionellen Arbeitens zu weiten: So kann das Konzept ‚queer‘ dazu beitragen, eine Haltung auszuprägen, die mit Blick auf religionsbezogene Kommunikation in kirchlichen Kontexten in machtkritischer Absicht mit Bedarfen an Interaktion und Partizipation einhergeht.

1. Kirche und Queerness – beharrliche Vorurteile

Zahlreiche queer-freundliche kirchliche Initiativen¹ vermögen den Eindruck nicht abzumildern, dass es für Akteur*innen im kirchlichen Kontext nach wie vor ein langer Weg ist, diverse geschlechtliche und sexuelle Identitäten und Lebensformen begrüßen zu können. Darauf lassen u. a. die Ergebnisse der Verbundstudie *Kirchenmitgliedschaft und politische Kultur* schließen, publiziert 2022 unter dem Titel *Zwischen Nächstenliebe und Abgrenzung*. War das Ziel der Verbundstudie eine differenziertere Erhellung des Zusammenhangs zwischen Religiosität, Kirchenmitgliedschaft und Vorurteilen bzw. politischen Einstellungen insgesamt, kommen Analysen zur Repräsentativbefragung im ersten Projekt zu dem Schluss, dass Evangelische und Katholische prinzipiell an den gleichen Vorurteilsstrukturen partizipieren wie alle anderen Bürger*innen auch. Man sieht gar: Je stärker die Zentralität von Religiosität ausgeprägt ist, umso weniger vorurteilsbehaftet zeigen sich die Befragten. Dann aber wird der entscheidende Unterschied notiert:

„Dieser positive Befund gilt leider nicht für Vorurteile gegenüber vielfältigen *Geschlechtsidentitäten*. [...] Mit steigender Zentralität von Religion nehmen Sexismus und Homophobie zu. [...] Diese Abweichung von anderen Vorurteilen hängt vermutlich mit fest gefügten theologischen Traditionen zusammen, die eine hohe Veränderungsresistenz aufweisen. Zugleich deutet dies darauf hin, dass Zusammenhänge von Religiosität und Vorurteilen nicht nur durch soziologische und sozialpsychologische Theorien erklärt werden sollten, sondern dass auch religionsgeschichtliche und theologische Faktoren eine prominente Rolle spielen. Damit wird auch deutlich: Es gibt beachtliche Differenzen in der Wirkung von Religiosität zwischen Vorurteilen gegenüber Geschlechtsidentitäten bzw. Frauengleichstellung und sozialen Minderheiten!“ (Pickel et. al. 2022, 87).

Auswertungen zur 6. *Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der Evangelischen Kirchen in Deutschland* stützen den Befund der spezifischen Vorurteiligkeit. Zeigen Religiöse nämlich etwa mit Blick auf Populismus und Kulturalismus geringere Zustimmungswerte als (nach eigenen Aussagen) Nichtreligiöse und vor allem religiös Indifferente, scheinen Religiöse eine weniger ausgeprägte Sensibilität etwa für nach wie vor vorhandene Geschlechterungerechtigkeiten zu haben, und auch Homosexualität als Lebensform findet bei religiös Praktizierenden vergleichsweise weniger Akzeptanz.

Die Ergebnisse dieser Studien, die sich durch weitere ergänzen ließen, zeigen einen Handlungsbedarf an, sofern Kirche daran gelegen ist, diskriminierenden Haltungen und Strukturen entgegenzuwirken. Positiv formuliert: Will Kirche offen sein für diverse

¹ Dazu gehört zum Beispiel die Entscheidung der Nordkirche, 2023 mit einem eigenen Truck am Hamburger Christopher Street Day teilzunehmen, vgl. <https://www.sueddeutsche.de/politik/kirche-hamburg-nordkirche-erstmal-mit-eigenem-truck-bei-hamburg-pride-dpa.urn-newsml-dpa-com-20090101-230801-99-642254> [28.2.2024].

Menschen, unabhängig von ihren biografischen Hintergründen und Dispositionen, existieren offenkundig Handlungsdesiderate. Denn es ist auch klar: Was mit Blick auf Geschlechterstereotype und Homosexualität gilt, dürfte mindestens ebenso für alle anderen Themen und Lebensformen des LGBTQIA+/-/Queer-Spektrums gelten: „[D]ie Schwierigkeiten im Umgang mit den Themen rund um verschiedene Lebensformen und diverse Geschlechtsidentitäten sind vielerorts bestehen geblieben“ (Söderblom 2023, 25).

2. Pastorales Gestaltungspotenzial

Fragt man nach Verantwortlichkeiten für die Gestaltung kirchlicher Kontexte, wissen wir aus den pastoraltheologischen Debatten der letzten Jahre und Jahrzehnte, dass eine Fokussierung auf die Rolle der Pfarrperson unzureichend ist. Letztere ist eingebettet in vielfältige Rollen, Aufgaben und Kompetenzen im Feld hauptamtlich und ehrenamtlich Tätiger, die sich für Gestalt und inhaltliche Ausrichtung kirchlicher Interaktionsformen (Konfirmand*innenarbeit, Gottesdienste, seelsorgliche Anlässe, Gruppen und Kreise etc.) engagieren. Gleichwohl sind Pfarrpersonen nicht nur in der Außenwahrnehmung von Kirche nach wie vor wichtig: Die 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung zeigt erneut, dass unter den Befragten der häufigste Kontakt (39%) zur Personengruppe der Pfarrpersonen besteht, was angesichts des Öffentlichkeitscharakters des Amtes nicht weiter erstaunlich ist.

Darüber hinaus haben Pfarrpersonen im Miteinander mit anderen Akteur*innen auch insofern eine wesentliche Rolle im Gesamt, als das Amt mit bestimmten Machtbefugnissen ausgestattet ist. Im Zusammenhang einer machtkritischen Revision kirchlicher Strukturen hat kürzlich Michael Klessmann noch einmal auf die Befugnisse von Pfarrpersonen hingewiesen – und die Vielgestaltigkeit mag ein Indiz sein für die Verwobenheit in und damit auch strukturelle Relevanz des Amtes für verschiedene kirchliche Handlungskontexte: a) Pfarrpersonen „vertreten öffentlich die *Deutungsangebote und -ansprüche* der jüdisch-christlichen Traditionen“ (z. B. in Predigt und Unterricht), b) sie „repräsentieren *geistlich-rituelle Macht*“ (z. B. in der Gottesdienstgestaltung und der Durchführung von Kasualien), c) sie „vertreten institutionelle, durch Kirchenordnungen festgelegte *rechtliche Ansprüche und Regeln nach außen*“, d) sie üben *strukturelle Macht nach ,innen‘* aus (über Dienstvorsitz etc.) (alle Zitate: Klessmann 2023, 125; Hervorhebung im Original). Könnte man sagen, dass die Punkte a) bis d) zur ‚Stellenbeschreibung‘ pfarramtlicher Tätigkeit gehören, fügt Klessmann einen fünften Punkt e) an, der noch einmal deutlich macht, inwiefern die Prozessierung von Machtstrukturen individuell, reflektiert, eben *machtbewusst* erfolgen kann. Klessmann notiert:

„Sie [die Pfarrpersonen; K.M.] üben in diesen verschiedenen Machtformen immer auch *persönlich-kommunikative Macht* aus durch die Art und Weise, wie

in ihrer professionellen Kompetenz die persönlichen Eigenschaften und Charakterzüge, ihre individuelle Kommunikationsfähigkeit und ihre Ausstrahlung durchscheinen und damit das Amt überzeugungsfähig beglaubigen“ (Klessmann 2023, 126).

Hier liegt u. E. das professionelle Gestaltungsmoment, das zentral ist, und das auf die Punkte a) bis d) ausgreift. Hier ist das Moment – und seine Beschreibung könnte und müsste in der Klessmann’schen Beschreibung stärker ausfallen – in dem die Kunstfertigkeit, die Kunstregeln der Amtsführung und Kirchenleitung wurzeln. Dabei geht es bei der Wahrnehmung und Reflexion persönlich-kommunikativer Macht (die dann eben auch ganz Integratives, Teilendes beinhalten kann) nach protestantisch-theologischem Verständnis nicht um das Amt an sich, sondern um die Glaub- und Vertrauenswürdigkeit des Amtes im Dienste zu vollziehender, der Allgemeinheit bzw. den Glaubenden zugutekommender Aufgaben, im Ensemble anderer Ämter und Tätigkeiten. So sehr ‚der Riese‘ Kirche – und man wird das wohl für beide Großkirchen im deutschsprachigen Raum sagen können – wankt und so sehr an dem gesellschaftlichen Relevanzverlust auch die kirchlichen Ämter partizipieren: Pfarrpersonen haben mit ihrem Handeln in ganz unterschiedlichen Hinsichten (s. Punkte a) bis d)) wesentlichen Einfluss auf die Gestaltung kirchlicher Handlungskontexte und damit auch darauf, wie offen oder geschlossen sich Interaktionsformen für Personen mit diversen Personmerkmalen zeigen.

Im Folgenden soll also zunächst noch einmal der Frage nachgegangen werden, was u. E. zur professionellen Kompetenz des Pfarrberufs gehört, um nachfolgend Gedanken anzufügen, was die Auseinandersetzung mit einer Kategorie wie ‚queer‘ in professionstheoretischer Perspektive bzw. mit Blick auf professionelle theologisch-pastorale Kompetenz austrägt. Es soll also nicht nur gefragt werden, wie Pfarrpersonen für ein offenes Klima für diverse Menschen, unabhängig von ihren biografischen Hintergründen und Dispositionen, werben können. Sondern es geht um eine tiefergehende Revision der Bedingungen für die Amtsführung, welche von einem diversitätsorientierten Verständnis der Gestaltung von Welt profitieren mögen.

3. Professionelle Kompetenz

Inwiefern es Sinn ergibt, im kirchlichen Kontext eigens auf die Rolle der Pfarrperson im Ensemble anderer haupt- und ehrenamtlich Tätiger zu schauen, verdeutlicht ein Blick auf professionstheoretische Ansätze. Professionen, so kann man allgemein sagen, übernehmen gesellschaftlich die Funktion, „kulturell anspruchsvolle und identitätsrelevante Sachthematiken“ (Karle 2001, 169) zu vermitteln. Was dies für den Pfarrberuf bedeutet, das hat insbesondere Isolde Karle vor gut zwanzig Jahren ausgearbeitet. Pfarrpersonen übernehmen in einem bestimmten gesellschaftlichen Funktionssystem eine Leistungsrolle, die eine Zuständigkeit für eine bestimmte Sachthematik, nämlich

Religion und Religiosität, impliziert. Pfarrer*innen sind insofern Professionelle im religiösen System und Spezialist*innen für religionsbezogene Kommunikation, wobei diese sich als Vielfalt von Handlungen in sozialer Interaktion begreifen lässt (vgl. Pfadenhauer & Sanders 2010, 366). In diesem Horizont nehmen Pfarrer*innen – professionell, dabei aber nicht allein – Symbolisierungen oder explizite Verhandlungen von Lebenssinndeutungen vor.

Als kommunikative Arbeit mit anderen Akteur*innen, Gesprächspartner*innen etwa im gemeindlichen Kontext, ist dieses professionelle Unterfangen stets *riskant* (vgl. Pfadenhauer & Sanders 2010, 366f.). Denn professionelle Arbeit zeichnet sich immer schon durch ein gewisses Maß an Handlungsunsicherheit aus. Diese ergibt sich für Professionen in erster Linie „durch die Abhängigkeit [des professionellen Handelns; K.V.] von der Person des Klienten und von der Interaktionssituation“ (Kurtz 2010, 16), handelt es sich bei Kommunikation um ein dynamisches Geschehen, dessen Gelingen der Verfügbarkeit prinzipiell entzogen ist. In professionellen Handlungsfeldern sind Akteur*innen dementsprechend gefordert: Die Professionellen müssen neben einem gewissen Maß an Fachwissen verschiedene subjektive Kompetenzen einbringen, man mag hier auch noch einmal an Klessmanns – ja zunächst wertfrei zu betrachtende – Machtbefugnisse und vor allem die zentrale Kompetenz der Gestaltung (persönlich-) kommunikativer Macht denken. Der Counterpart zum an Fachwissen und Kompetenz orientierten Handeln aufseiten der Professionellen ist die Vertrauenshaltung aufseiten der Interaktionspartner*innen (vgl. Pfadenhauer & Sanders 2010, 367; vgl. auch Karle 2001, 72f.). Schon diese Konstellation zeugt von der prinzipiellen Fragilität der Situation – zumal, wenn Bindung heute nicht mehr durch autoritäre Hierarchien unterlegt und aufgrund je aktueller Begegnungen und Erfahrungen stets evaluiert wird.² Die Unsicherheit rührt ebenfalls aus dem „Technologiedefizit“ (Pfadenhauer 2003, 90) professioneller Handlungslogik, welches sich durch die Zunahme an Wissen – und das damit einhergehende ‚Sichtbarwerden‘ von ‚Nichtwissen‘ – in der (Wissens-) Gesellschaft verschärft (Kurtz 2010, 16f.): Professionelles Handeln übersetzt sich nicht instrumentell in ‚Lösungen‘, sondern erfordert unter anderem Urteilsfähigkeit und ein hohes Maß an (selbst-)reflexiver und kreativer Kompetenz, gilt es doch, erworbene „Kernkompetenzen“ (Kurtz 2010, 17) weiterzuentwickeln und sich neue Kompetenzen anzueignen. Theologisch-pastorale Kompetenz weist sich in der Reflexivität der „prinzipiell überkomplex[en]“ (Karle 2001, 201) Handlungskontexte und in einem selbstreflexiven Lernprozess aus. Sie bildet sich in der Anstrengung um eine angemessene kritische Wahrnehmung der Komplexität (gesellschaftlicher) Wirklichkeit ab, in dem Bewusstsein selbst Teil dieser zu sein.

² Nicht zuletzt aus den Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen weiß man, wie eng Vertrauen und Kirchenbindung zusammenhängen. Man wird in diesem Zusammenhang sehen, welchen Einfluss die Publikation der ForuM-Studie und die kirchliche Kommunikation im Kontext der Aufarbeitung der Fälle sexualisierter Gewalt auf die Vertrauenshaltung von Kirchenmitgliedern haben.

In diesem Zusammenhang hat Isolde Karle schon das pastoraltheologische wie pastoralpraktische Agieren unter den Bedingungen einer angenommenen Geschlechterdifferenz problematisiert (vgl. Karle 2001, 289), welche nolens volens mit Geschlechterstereotypen einhergeht. Karle konzidiert, und zu diesem Befund wird man auch rund zwanzig Jahre später kommen, eine „Beharrlichkeit und Trägheit des Geschlechterdimorphismus“, die „durch eine reiche institutionelle Infrastruktur gestützt [wird], die für die Erwartbarkeit der binären Differenzierung von Tätigkeiten, Fähigkeiten und Verhaltenscodes sorgt“ (Karle 2006, 15). Gewendet auf das eigene pastorale Verständnis, bedeutet das unter anderem, „[d]ie Geschlechterdifferenz nicht mehr als *Leitdifferenz* für die eigene pastorale Identität und pastorale Arbeit zu akzeptieren“ (Karle 2001, 304), sondern das jeweilige Handeln primär an der sachlichen Aufgabe zu orientieren, und in diesem professionsförmigen Handeln im Grunde die Dominanz geschlechtsstereotyper Zuschreibungen zu unterlaufen bzw. für sich abzuweisen. Die Profession wirke „aufgrund ihrer eigenen beruflichen Leiterorientierung und strukturierenden Problemtypik“ auf eine „Relativierung der Sozialordnung der Zweigeschlechtlichkeit“ (Karle 2001, 305f.) hin, mithin auf ein *undoing gender*.

Tatsächlich wird sich im Folgenden zeigen, dass ein konsequentes Ernstnehmen der hier nur oberflächlich geschilderten Problemlagen (vgl. dazu auch noch einmal 1.) zu mehr und anderem führt als zu einer Willkommenskultur für queere Menschen in Gemeinde, zu mehr als einer Überwindung eines mit Stereotypen verbundenen Geschlechterdimorphismus: Die Auseinandersetzung mit ‚queer‘ vor allem als *Konzept*, das in Wechselwirkung mit Alltagspraktiken theoretisiert wird, führt zu einer Form der Erkenntniskritik, die u. E. notwendigerweise zum Kompetenzprofil der pastoralen Person gehört – und das ganz unabhängig davon, ob Queerness als identitätsbezogener Begriff in Situationen kirchlicher Interaktion thematisch wird.

4. Reflexion von Queerness als Erkenntniskritik

Die theoretische wie praktische Auseinandersetzung mit Queerness steht in der Spannung zwischen der Verwendung des Begriffs ‚queer‘ als identitätsbezogenem Terminus im Kontext der LGBTQIA+-Bewegung und dem anti-definitorischen Impetus des Konzepts (vgl. Knauß 2021, 166). Zu einem wesentlichen Teil erklärt sich diese Spannung daraus, dass es grundsätzliches Anliegen ist, Identität nicht essenzialistisch zu denken, das Konzept ‚queer‘ selbst als „Identität ohne Essenz“ (Halperin 1995, 62) zu verstehen, welche stets unabschließbar und auch widersprüchlich ist. Gleichzeitig erscheint es im politischen Sinne unvermeidbar, einen gewissen Essenzialismus zuzulassen, strategisch ggf. auch zu befördern, um sich vergemeinschaften und politisch wirksam sein zu können.

Feministische Theoretikerinnen wie Donna Haraway und Sandra Harding haben bereits früh positivistische Auffassungen der Wissensorganisation (und also auch der Wissenschaft) kritisiert: Das Wissen, das wir von der Welt haben, mit dem wir Erlebnisse deuten und reflektierend einordnen, das je nach Gehalt auch affektive Valenzen hat, mit dem wir also unsere Wirklichkeit interpretieren und performativ (re-) produzieren, dieses Wissen ist vermitteltes, relatives Wissen, das im Zusammenhang mit Macht- und Kräfteverhältnissen steht. Das bedeutet, auch den Zusammenhang von Sexualität und Geschlecht, Wissen und Macht kritisch zu reflektieren, Konzepte und Kategorien zu hinterfragen, sie „in ihrer Wissen und Erfahrung regulierenden Macht [zu sprengen]“ (Knauß 2021, 165).

Die Kritik regulativer Konstrukte richtet sich naheliegenderweise zunächst auf Fragen geschlechtlicher und sexueller Identität. Folglich geht es darum, „die Kontingenz, Inkohärenz und Nicht-Kausalität der binären Kategorien Geschlecht (männlich/weiblich) und Begehren (hetero-/homosexuell) aufzuweisen“. Je nach Reflexionskontext wird relevant, spezifische Prozesse der Normalisierung von Ideen und Vorstellungen herauszuarbeiten. In dieser Perspektive hat freilich auch das religiöse Feld Gegenstand der Ideologiekritik zu sein. Auch hier ist zu fragen, welche Prozesse und Strategien der Normalisierung und Naturalisierung „zur Stabilisierung eines Systems der ‚compulsory heterosexuality‘ oder Heteronormativität beitragen, in dem alle anderen Geschlechts- oder sexuellen Identitäten als ‚andere‘, nicht-normativ und unnatürlich ausgegrenzt werden“ (Knauß 2021, 164f.).

Von hier aus ergibt es sich aber folgerichtig, das Feld der Kritik aufzuweiten – und Konzepte, Kategorien und Praktiken einzubeziehen, die über die Fragen geschlechtlicher und sexueller Identität hinausgehen. Eine theologische Adaption von Queer Theory kann so darauf abzielen, „als reflexive Praxis [zu] fungieren, welche die gesellschaftlichen Bedingungen und Folgen einer Politik der Identität sichtbar hält, Ausschlüsse und Homogenisierungen kritisiert und auf der Veränderbarkeit von Identitäten – und damit der sozialen Verhältnisse, in denen sie sich herausbilden – beharrt“ (Laufenberg 2019, 335). Im Sinne poststrukturalistischer Ansätze wäre also auf die machtförmigen Interessen zur Herstellung bestimmter (‚normaler‘ und ‚abweichender‘) Identitäten zu blicken. Das wiederum beträfe komplexe Diskriminierungspraktiken auch in ihrer intersektionalen Verschränkung, sodass ‚queer‘ verstanden werden kann „as a point of departure for a broad critique that is calibrated to account for the social antagonisms of nationality, race, gender, and class as well as sexuality“ (Harper et. al. 1997, 3). Das heißt, wenn es um Fragen der Wissensproduktion und der Prozessierung symbolischer Ordnungen geht, dann geht es generell um Normkritik wie die Destabilisierung von Konzepten. Vor dem Hintergrund von Arbeiten zu *Postcolonial*, *Critical Whiteness*, *Critical Race* und *Transnational Feminist Theories* können „Ko-Präsenz und Simultaneität sowie die Widersprüchlichkeiten von unterschiedlichen Subjektivierungen und Positionalitä-

ten“ (Dietze, Haschemi Yekani & Michaelis 2012, 2) in den Blick kommen und möglicherweise vorhandene, sich aus einer privilegierten *weißen* Position speisende, sich unter anderem durch die Beschränkung nur auf Konzepte von Geschlecht und Sexualität manifestierende Abgrenzungspraktiken zu einem intersektionalen Verständnis von Diskriminierung aufgebrochen werden.

Dem entspricht es, Wissen immer als *situiert* zu verstehen, als verkörpertes, begrenztes Wissen, das in erkenntnistheoretischer Perspektivierung immer auf Ergänzungen, Korrekturen, Diversität angewiesen ist. Donna Haraway schreibt in ihrem bekannten Beitrag *Situiertes Wissen* über den in seiner vermeintlichen Objektivität unhaltbaren Anspruch einer neutralen Erkenntnis und eines interpretierenden und damit Wissen (re-)produzierenden Blicks auf Welt:

„Vision kann dazu dienen, binäre Oppositionen zu vermeiden. Ich möchte die Körperlichkeit aller Vision hervorheben und auf diese Weise das sensorische System reformulieren, das zur Bezeichnung des Sprungs aus dem markierten Körper hinein in den erobernden Blick von nirgendwo benutzt worden ist. Dieser Blick schreibt sich auf mythische Weise in alle markierten Körper ein und verleiht der unmarkierten Kategorie die Macht zu sehen, ohne gesehen zu werden sowie zu repräsentieren und zugleich der Repräsentation zu entgehen. Dieser Blick bezeichnet die unmarkierte Position des Mannes und des Weißen [...]. Mir würde eine Lehre verkörperter Objektivität zusagen, die paradoxen und kritisch-feministischen Wissenschaftsprojekten Raum böte: Feministische Objektivität bedeutete dann ganz einfach *situiertes Wissen*“ (Haraway 1995, 80).

Es ist ganz unnötig zu sagen, dass es sich bei der Beschreibung der Problemstellungen nicht nur um Fragen der Epistemologie – die freilich für die Theologie ihre eigene Relevanz haben – handelt, sondern dass es bei ‚Wissenspolitiken‘, d. h. der machtvollen Durchsetzung von Lebensdeutung wesentlich auch um die Herstellung von existenziell bedeutsamen Lebensbedingungen geht. Was Haraway als „Vision“, die von binären Konstruktionen absieht, bezeichnet, geht in eins mit dem anti-definitorischen, denaturalisierenden Anliegen des Konzepts ‚queer‘, das Binaritäten unterschiedlicher Art zu überwinden trachtet. Auf dieser Linie liegt es, ebenfalls im religionstheoretischen wie religionspraktischen Interesse auf eine solche Überwindung (machtasymmetrischer) Binaritäten abzielen, auch auf die zwischen religiös und säkular, sakral und profan, transzendent und immanent etc. (vgl. auch Knoblauch 2009).

5. Diversitätskompetenz als unverzichtbarer Teil professioneller Kompetenz

Aus professionstheoretischer Perspektive ist für Professionelle nicht Eigeninteresse handlungsleitend, sondern „Orientierung am Kollektiv“ (Pfadenhauer 2003, 90). Das bedeutet vor dem Hintergrund des bisher Ausgeführten, auch eigene Privilegien, die

bisher (reflexiv oder vorreflexiv) zum Vorteil der eigenen Positionsabsicherung wirksam waren, einer kritischen Revision zu unterziehen. Das ist bedeutsam, weil professionelle Beziehungen immer auch als wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis zu denken sind. Das betrifft ebenfalls Pfarrpersonen und ihre Interaktionspartner*innen. Hier mag die eingangs erwähnte, von Klessmann vorgenommene Ausdifferenzierung der Machtbefugnisse von Pfarrpersonen dienlich sein, um im Sinne der Sachdienlichkeit Formen von Machtmissbrauch – auch in der eigenen pastoralen Reflexion – aufzudecken.

Für Professionen wird herkömmlich gesagt, dass „der Professionelle qua Ausbildung [...] einen (institutionalisierten) Wissensvorsprung“ (Pfadenhauer 2003, 90) hat. Das mag mit Blick auf pastorale Personen gelten, wenn es etwa um Traditionswissen, kirchliche Religionskulturen, um wissenschaftlich-theologische Kompetenzen und handlungsbezogene Reflexionskompetenzen geht. Abstriche sind hier zu machen, wenn es um Prozesse und Anerkennung religiöser Diversifizierung geht. Auch die symbolischen Ordnungen, in denen sich ‚christliche Kulturen‘ in kirchlichen Kontexten manifestieren, sind Produkte historischer Konstellationen, die bestimmte Deutungen aus institutionellem bzw. organisationalem Interesse präferieren. Dass Menschen – heute mehr denn je – ihre lebensgeschichtlichen Plausibilitäten in der Überprüfung der Relevanz dieser symbolischen Ordnungen für sich selbst veranschlagen, ist mittlerweile ein alter Hut. ‚Wer‘ also hier mit Blick auf ‚was‘ einen Wissensvorsprung hat – und ob mit dieser Perspektive der*die Pastor*in noch in einem klassischen Verständnis als Professionelle gelten kann, inwiefern besitzt er*sie eigentlich noch eine Schlüsselposition zur Bearbeitung einer bestimmten Sachthematik? –, das ist kontextuell zu bestimmen. In jedem Fall erfordert es das Interesse an der Gemeinwohlorientierung, die den Professionen aufgegeben ist, die Position der Unmarkiertheit eigenen Redens, Denkens, Deutens im Sinne der Anerkennung der Situiertheit eigenen Wissens aufzugeben: Die Anmutung, auch in religionsbezogener Kommunikation könne eine Position ‚von außerhalb‘ eingenommen werden, entpuppt sich recht eigentlich als Zumutung. Die Suggestion, einen „erobernden Blick von nirgendwo“ einnehmen zu können, bezeichnet Haraway auch als „göttlichen Trick“ (Haraway 1995, 81). Das heißt aber, andersherum gewendet: Wissenschaftlich-theologische Kompetenz und handlungsbezogene Reflexionskompetenz zeigen sich darin, dass Inhaber*innen von Professionen Macht- und Herrschaftsverhältnisse einer Kritik unterziehen, Verhältnisse, welche nicht nur (wenngleich das wesentlich ist) Marginalisierten und weniger Privilegierten keinen Raum zur Entfaltung und zur Partizipation an kirchlichen Interaktion- und Entscheidungssituationen geben, sondern auch die Organisation von Wissen in einer Weise stabilisieren, dass dies aus epistemologischer Sicht bedenklich ist: „[D]er Wahrheitsgehalt der Denkenden selbst [nimmt] Schaden [...], wenn die Vielfalt der unterschiedlichen Perspektiven der an der öffentlichen Diskussion Beteiligten negiert [wird]“ (Meints 2008, 85; vgl. Merle 2019, 416ff.).

Wenn Pfarrpersonen mit ihrem Handeln wesentlich Einfluss auf die Gestaltung kirchlicher Handlungskontexte haben, ist zu fragen, wie machtsensible Diversitätskompetenz

ausgebildet werden kann. Dass hier zunächst einmal Nachholbedarf besteht, was allein eine Kenntnis diverser Lebenswirklichkeiten anbelangt, machen Interviews mit kirchlichen Mitarbeitenden im Kontext eines Hamburger Dissertationsprojektes zu queersensibler Arbeit in kirchlichen Handlungsfeldern sichtbar. So kommentierte eine interviewte Person dies im Rückblick auf die eigene Ausbildung: „Ich glaube, was gefehlt hat, tatsächlich war, dass Queerness mal irgendwo explizit zum Thema geworden wäre. Also mittlerweile weiß ich, dass das durchaus an vielen Ausbildungsstätten anders ist.“³ Eher ungerregelt bieten Etappen der ersten und zweiten Ausbildungsphase Möglichkeiten, entsprechend Themen zu vertiefen. Aktuell bietet zum Beispiel das Predigerseminar der Hannoverschen Landeskirche die Möglichkeit, sich punktuell im Vikariat mit queersensiblen Kasualien oder queersensibler Seelsorge zu beschäftigen. Dabei wird darauf geachtet, dass es ein ‚Sprechen mit‘ queeren Personen ist, nicht ein ‚Sprechen über‘ oder ‚für‘. Hier haben Vikar*innen auch Gelegenheit, Fragen zu thematisieren, wie zum Beispiel die nach dem Unterschied zwischen Transgeschlechtlichkeit und Intergeschlechtlichkeit. In Interviews wurde zudem als hilfreich markiert, in kirchlichen Kontexten im Sinne eines *Role Models* ‚lebendige‘ Beispiele queeren Lebens zu erleben. Dies mag dergestalt Effekte haben, dass „öffentlich queeres Leben auch anderes queeres Leben anzieht oder zumindest dann irgendwie klar wird: Ah. Hier können wir gut sein. Wenn hier die Pfarrperson queer ist, dann, dann darf ich hier auch irgendwie, keine Ahnung, queer im Seniorenkreis sitzen.“⁴

Um Prozesse moderieren und Interaktionen reflexiv gestalten zu können, ist es für pastorale Personen wichtig wie hilfreich, die eigene Situiertheit zu klären: Wie nehme ich mich selbst wahr? Wie verorte ich mich theoretisch wie lebenspraktisch in diesem Themenfeld? Welches Menschen- und welches Gottesbild prägen meine Theologie? Wie setzt sich das in mein theologisches Sprechen und in mein theologisch grundiertes Handeln um? Hilfreich erscheint dabei auch zu bedenken: Wie kann ich mit entstehenden Konflikten umgehen? In mehreren Interviews⁵ wurde zum Beispiel von Kritik bezüglich gendersensibler Sprech- und Schreibweisen berichtet bis hin zu Kontaktabbrüchen. In diesem Spannungsfeld werden auch politische Debatten als wirksam (I4) und als Aufgabenfeld für Kirche (I7) mitgedacht. Auch die eingangs notierten Vorurteilsstrukturen spielen eine Rolle in der materialen Ausgestaltung der Spannungen im kirchlichen Kontext.

In Interviews kommt schließlich der Ressourcenaspekt zum Tragen: Es erscheint herausfordernd, in der pastoralen Alltagspraxis ein ‚zusätzliches Themenfeld‘ wie Queerness bzw. Queersensibilität im kirchlichen Kontext zu erarbeiten.⁶ So verständlich die

³ Materialkorpus K. Fischer (KF), I7, Abschnitt 25:54, 9.1.2024

⁴ Materialkorpus KF, I7, Abschnitt 25:54, 09.01.2024 – Ähnlich: Söderblom 2023, 65f.

⁵ Materialkorpus KF, I1, Abschnitt 5:17, 11.10.2023; I3, Abschnitte 9:15, 20:48, 23:17, 23:49, 25:14, 23.10.2023 und I4, Abschnitte 4:14, 5:10; 5:25, 24.10.2023.

⁶ Materialkorpus KF, I5, Abschnitt 12:22, 6.11.2023.

Artikulation solcher Probleme sind, so sehr zeigt dies den Handlungsbedarf in den beiden theologischen Ausbildungsphasen an.

Unsere Ausführungen in diesem Beitrag mögen gezeigt haben, dass Wissenserwerb, die Kommunikation von Wissen, religionsbezogene Kommunikation unter den Aspekten von Gerechtigkeit und Solidarität immer Aushandlungsprozesse sind, die für die Lebendigkeit des epistemischen Fortschritts auf die Perspektive der Vielen angewiesen sind. Anders gewendet: Der Einbezug von Diversität dient der Qualitätssicherung pastoralen Arbeitens, dessen Erkenntnisgrundlage, auf sich selbst zurückgeworfen, limitiert ist – bei aller fachlich-theologischen Kompetenz. In ihre Bildungsprozesse muss der Erwerb von Diversitätskompetenz eingehen, theoretisch (etwa durch Auseinandersetzung mit Arbeiten zu Queer Theory und Intersektionalität, mit erkenntnistheoretischen Fragestellungen) wie praktisch (Workshops, Begegnungen, Praxisreflexionen). Professionelle pastorale Kompetenz ist heute nicht mehr ohne Diversitätskompetenz vorstellbar.

Literaturverzeichnis

- Dietze, Gabriele, Haschemi Yekani, Elahe & Michaelis, Beatrice (2012). Intersektionalität und Queer Theory, abrufbar unter www.portal-intersektionalität.de [28.2.2024].
- Haraway, Donna (1995). Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive. In: Dies., Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen. Hg. u. eingel. von Carmen Hammer und Immanuel Stieß, Frankfurt: Campus Verlag.
- Halperin, David (1995). Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography. New York: Oxford University Press.
- Harper, Phillip Brian, McClintock, Anne, Muñoz, José Esteban & Rosen, Trish (1997). Queer Transexions of Race, Nation, and Gender. An Introduction. In: Social Text, Nr. 52/53.
- Karle, Isolde (2001). Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.
- Karle, Isolde (2006). „Da ist nicht mehr Mann noch Frau ...“. Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.
- Klessmann, Michael (2023). Verschwiegene Macht. Figurationen von Macht und Ohnmacht in der Kirche. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Knauß, Stefanie (2021). Queer. In: Anna-Katharina Höpflinger, Ann Jeffers & Daria Pezzoli-Olgiati (Hg.), Handbuch Gender und Religion. 2., überarb. u. erw. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 163–171.
- Knoblauch, Hubert (2009). Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt a.M.: Campus Verlag.
- Kurtz, Thomas (2010). Der Kompetenzbegriff in der Soziologie. In: Ders. & Michaela Pfadenhauer (Hg.), Soziologie der Kompetenz. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 7–25.

- Laufenberg, Mike (2019). Queer Theory: identitäts- und machtkritische Perspektiven auf Sexualität und Geschlecht. In: Beate Kortendiek, Birgit Riegraf & Katja Sabisch (Hg.), Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung. Wiesbaden: Springer VS, 331–340.
- Meints, Waltraud (2008). Die gleichberechtigten Anderen und die ‚erweiterte Denkungsart‘. In: Antonia Grunenberg, Oliver Bruns & Christine Harckensee (Hg.), Perspektiven politischen Denkens: zum 100. Geburtstag von Hannah Arendt. Frankfurt a.M.: Peter Lang, 71–92.
- Merle, Kristin (2019). Religion in der Öffentlichkeit. Digitalisierung als Herausforderung für kirchliche Kommunikationskulturen. Berlin: De Gruyter.
- Pfadenhauer, Michaela (2003). Professionalität. Eine wissenssoziologische Rekonstruktion institutionalisierter Kompetenzdarstellungskompetenz. Opladen: Leske + Budrich.
- Pfadenhauer, Michaela & Sanders, Tobias (2010). Professionssoziologie. In: Georg Kneer & Markus Schroer (Hg.), Handbuch spezielle Soziologien. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 361–378.
- Pickel, Gert, Huber, Stefan, Liedhegener, Antonius, Pickel, Susanne & Yendell, Alexander (2022). Kirchenmitgliedschaft, Religiosität, Vorurteile und politische Kultur in der quantitativen Analyse (TP 1). In: Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Zwischen Nächstenliebe und Abgrenzung. Eine interdisziplinäre Studie zu Kirche und politischer Kultur. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 24–98.
- Söderblom, Kerstin (2023). Queersensible Seelsorge. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Prof. Dr. Kristin Merle
Institut für Praktische Theologie
Gorch-Fock-Wall 7
20354 Hamburg
+49 (0) 40 42838-3797
kristin.merle(at)uni-hamburg(dot)de
www.theologie.uni-hamburg.de/kristin-merle
ORCID ID (Merle): 0000-0003-0065-0057

Katharina Vetter
Koppel 60
20099 Hamburg
katharina.vetter(at)posteo(dot)de

Katrin Fischer
St. Petri Kirche Altona
Schillerstr. 22
22767 Hamburg
fischer(at)stpetri-altona(dot)de