

# ZPTh

Zeitschrift  
für Pastoraltheologie

---

gender\*/queer

## Inhalt

Editorial .....	3–7
<i>Judith Könemann/Traugott Roser</i>	
gender*/queer Semantisches Bedeutungsspektrum im kirchlichen Kontext .....	9–26
<i>Michael Schüßler</i>	
Theologisch nicht nur über, sondern mit „queer“ nachdenken Zur fundamentalpastoralen Bedeutung queerer Theologien .....	27–39
<i>Antje Roggenkamp</i>	
Dominanzansprüche und Machtdiskurse Zum Umgang mit Gender in der Religionspädagogik .....	41–55
<i>Wolfgang Beck</i>	
Gerechtigkeit & Predigt Eschatologische und seelsorgliche Aspekte kirchlicher Verkündigung .....	57–69
<i>Kerstin Söderblom</i>	
Diversitäts- und queersensible Dimensionen einer Seelsorge der Vielfalt .....	71–83
<i>Andreas Heek</i>	
Die anderen Männer Singularität geschlechtlicher Identität als Grundlage für eine programmatische Skizze queersensibler Männerpastoral .....	85–97
<i>Arndt Büssing/Traugott Roser</i>	
Das Empfinden von Phasen Geistlicher Trockenheit und die Schwierigkeit, darüber zu reden Befunde einer Querschnittsanalyse von Personen aus der LGBTQIA+-Community .....	99–117
<i>Kristin Merle/Katharina Vetter/Katrin Fischer</i>	
„A Point of Departure for a Broad Critique“ Oder: Warum Diversitätskompetenz für professionelles pastorales Handeln unverzichtbar ist.....	119–130

*Birgit Mock*

Segensfeiern für Paare, die sich lieben

Ein Paradigmenwechsel im Synodalen Weg ..... 131–143

### **Der fremde Blick**

*Andreas Krebs*

gender\*/queer in der alt-katholischen Kirche ..... 145–150

### **Zur Debatte**

*Jens Ehebrecht-Zumsande*

Wo stehen wir zwei Jahre nach #OutInChurch? ..... 151–156

### **Forum**

*Claudia Gärtner/Judith Könemann*

Kirchliche Jugend(verbands-)arbeit in der Ganztagschule

Empirische Ergebnisse eines Forschungsprojekts ..... 157–170

*Felix Elbers*

Zwischen eigenem Anspruch und theoretischen Zuschreibungen

Ein Beitrag zum Projekt KaJuGa aus der Perspektive

eines BDKJ-Diözesanverbandes ..... 171–177

*Fabian Winiger*

Verschläft die klinische Seelsorge die Digitalisierung des Gesundheitswesens?

Eine kritische Betrachtung aktueller Entwicklungen

in Europa und den USA ..... 179–192

*Manfred Riegger*

Bildet Familienpastoral und Familienseelsorge?

Vielfältige Familienspiritualität bzw. -religiosität im Anschluss

an die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung VI ..... 193–212

Mit dem Thema *gender\*/queer* hat sich das vorliegende Heft zum Ziel gesetzt, der Bedeutung dieser Dimension für die Pastoraltheologie als Fach insgesamt und für ihre einzelnen Handlungsfeldern nachzugehen. Dabei betrachten wir die Kategorie *gender\*/queer* nicht nur einfach als eine „add on“-Dimension, die zu bestimmten kirchlichen, kirchlich-sozialen Handlungsfeldern hinzutritt. Vielmehr – so unsere These – stellt sie für die Pastoraltheologie als solche eine grundlegende Kategorie dar, deren Reflexion etwas für das Fach an sich und seine Handlungsdimensionen austrägt. An die Autor:innen dieses Heftes haben wir dementsprechend die Bitte gerichtet, in ihren Beiträgen dieser grundlegenden Dimension von *gender\*/queer* nachzugehen und nicht einfach nur die Geschlechter oder Lebenspraxen als Zielgruppe von Pastoral zu beleuchten.

Nun könnte man berechtigterweise einwenden, warum die Zeitschrift für Pastoraltheologie in Zeiten, in denen allerorten (kontrovers, zuweilen ja erbittert) über Intersektionalität und die Verflochtenheit der Dimensionen von *gender*, *race* und *class* sowie gegebenenfalls weiterer sozialer Differenzkategorien gesprochen wird, ausgerechnet die Kategorie *gender\*/queer* in den Mittelpunkt rückt. Die Entscheidung für diese Kategorie liegt in der Tatsache begründet, dass die Rezeption des Intersektionalitätsansatzes in der Theologie noch relativ am Anfang steht, die Reflexion auf die Kategorie *gender\*/queer* demgegenüber bereits auf eine längere Geschichte zurückblicken kann. Insofern Genese keine Geltung beanspruchen kann, ist damit keine grundsätzliche Vorordnung der Kategorie *gender* impliziert, wohl aber in diesem Heft der ZPTh eine punktuelle und situative (was nicht von der Auseinandersetzung mit anderen Kategorien sozialer Differenzierung und ihrer Bedeutung für die Theologie dispensiert).

Trotz der Tradition, die die Kategorie Gender in der Theologie inzwischen aufweisen kann, hat die Praktische Theologie erst seit den 1990er-Jahren, also vergleichsweise spät, Geschlechterfragen in ihrer Forschung explizit aufgegriffen. Der theologische Umgang mit dem Thema *queer* und queeren Lebensentwürfen ist noch deutlich jüngeren Datums. Nicht zuletzt steht eine grundlegende fundamentalpastorale Reflexion der Dimension *gender\*/queer* in der Pastoraltheologie noch aus. Daher scheint uns die punktuelle Vorordnung in diesem Heft angebracht.

Dem Anliegen des Heftes, *gender\*/queer* als fundamentale Dimension der Pastoraltheologie auszuweisen, haben sich in diesem Heft folgende Beiträge gestellt:

Der das Heft eröffnende Beitrag von *Judith Könemann* und *Traugott Roser* wirft einige Schlaglichter auf den Umgang mit dem Thema *gender\*/queer* in der evangelischen wie katholischen Amtskirche, wie er sich in kirchlichen Verlautbarungen und in den entsprechenden vorbereitenden theologischen Texten zeigt. Er geht auch dem

Sprachgebrauch in diesen Texten und etwaigen Veränderungen nach und verdeutlicht, wie sehr sich das Diktum „Sprache schafft Wirklichkeit“ bewahrheitet und welchen mittelbaren Einfluss von unten angestoßene Veränderungsprozesse wie „#OutInChurch haben (können).

Ausgehend von wesentlichen Aspekten der Queer Studies, vor allem dem Blick auf die Vielfalt von Sexualität und Gender und die Verflüssigung gesellschaftlicher Übereinkünfte zu Körper und Person, geht *Michael Schüßler* der damit verbundenen fundamentalpastoralen Herausforderung für die Pastoraltheologie nach. Er nimmt die queer-theologische Position von Marcella Althaus-Reid als Ausgangspunkt, um aktuelle Dynamiken wie #OutInChurch in ihrer queertheologischen Generativität zu würdigen. Letztlich besteht für ihn die eigentliche Herausforderung darin, nicht nur *über*, sondern *mit* queer zu denken.

*Antje Roggenkamp* nimmt sich in ihrem Beitrag der Herausforderung durch *gender\*/queer* in der Religionspädagogik an. Diese besteht zum einen darin, der Kategorie überhaupt wieder mehr Aufmerksamkeit im Fach zukommen zu lassen, was derzeit nicht der Fall sei, und zum anderen darin, im Diskurs über Heterogenität – in dem Gender durchaus als Kategorie vorkommt – die Reifizierungsprobleme deutlicher in den Blick zu nehmen. Gerade im Modell einer für Differenzen sensibilisierenden Religionspädagogik der Vielfalt, könnte Gender in Verbindung mit der intersektionalen Dimension sozialer Lagen – wie insbesondere der Armutssensibilität – eine entscheidende Rolle bei der Ausgestaltung einer Religionspädagogik der Vielfalt zukommen.

*Wolfgang Beck* beleuchtet in seinem Beitrag die Bedeutung von *gender\*/queer* im Predigtgeschehen. Für ihn ist ein gendersensibles Sprechen auch Ausdruck einer seelsorglichen Haltung angesichts gesellschaftlicher und kirchlicher Polarisierungen. Die Erfahrungen queerer Menschen und eine gendergerechte Sprache einzubeziehen, kann auf dem Wissen um biblische und theologiegeschichtliche Pluralität aufbauen. Es trägt zudem dazu bei, theologische Populismen bearbeitbar zu machen sowie die eschatologischen Dimensionen der kirchlichen Verkündigung erfahrbar werden zu lassen.

Wie können Queersein und Diversität in der Seelsorge angemessen besprochen werden? Worin liegen die Herausforderungen und Chancen einer diversitäts- und queersensiblen Seelsorgearbeit, die Abwertung, Ausgrenzung oder sogar Retraumatisierungen von queeren Personen vermeidet, die in der Seelsorge einen sicheren Ort suchen? Diesen Fragen geht *Kerstin Söderblom* in ihrem Beitrag nachgeht. Dabei weitet sie das Spektrum auf die Aus-, Fort- und Weiterbildung und die notwendigen Rahmenbedingungen bzw. Veränderungsbedarfe, um diversitäts- und queersensible Haltungen und Verhaltensweisen einüben und entsprechende Inhalte weitergeben zu können.

Der Beitrag von *Andreas Heek* leuchtet am Beispiel der Männerpastoral aus, welchen Hürden und Widersprüchen sich queere Lebensentwürfe innerhalb der Kirche nach

wie vor und vor allem seitens des katholischen Lehramts gegenübersehen. Zugleich macht er deutlich, dass queere Identitätsbildung eine andere Identität jenseits von Binarität darstellt und diese Identität als unbedingt unhinterfragbare Normativität erfahren wird. Im Spektrum von Männlichkeitskonstruktionen werden so Spielräume ausgelotet, wie jenseits der Kategorie *Begehren* Platz für individuelle Identitätsdefinitionen geschaffen werden kann. Ziel einer Männerpastoral ist es, für queere Menschen möglichst sichere Orte in pastoralen Zusammenhängen zu schaffen. Die hier vorgelegte programmatische Skizze will damit auch zu einer erweiterten Definition von Männerpastoral führen.

Wie fühlen sich Menschen mit LGBTQIA+-Hintergrund in ihrer kirchlichen Gemeinde und welche Auswirkungen haben negative Erfahrungen auf das Erleben von Geistlicher Trockenheit, einer spezifischen Form einer Lebens- und Glaubenskrise? Diesen Fragen geht der Beitrag von *Arndt Büssing* und *Traugott Roser* anhand einer quantitativen Studie nach. Es zeigt sich, dass eine sogenannte geistliche Trockenheit häufiger von LGBTQIA+-Menschen empfunden wird als in anderen Personengruppen. Dies hat weniger mit der Geschlechtsidentität oder der sexuellen Orientierung zu tun als vielmehr mit einer geringeren Lebenszufriedenheit, einem weniger haltgebenden Glauben sowie der mangelnden Sprachmöglichkeit über das Erleben. Von besonderer Bedeutung ist aber auch das Empfinden geringer Akzeptanz und Unterstützung durch die Kirchengemeinde vor Ort. Seelsorge, so die Kernaussage des Beitrags, hat hier vor allem die Aufgabe, deutlich zu machen, dass das Erleben geistlicher Trockenheit nichts mit Schuld, Versagen oder Bestrafung zu tun hat, sondern viele Menschen betrifft.

Die unverzichtbare Bedeutung von Diversitätskompetenz für die Professionalität pastoralen Handelns erörtern *Kristin Merle*, *Katharina Vetter* und *Katrin Fischer*. Sie weiten in ihrem Beitrag den klassischen Blick auf Professionalität, indem sie das Konzept ‚queer‘ im Ausweis seiner Relevanz für die Frage pastoraler Professionalisierung entpersonalisieren. Die Perspektive wird dadurch von der konkreten Begegnung von Menschen mit verschiedenen Lebenswirklichkeiten zu Fragen von Erkenntniskritik und der kritischen Reflexion pastoralen Handelns hin geöffnet. Dabei – so die These der Autorinnen – kann das Konzept ‚queer‘ dazu beitragen, eine grundsätzliche Haltung auszuprägen, die mit Blick auf religionsbezogene Kommunikation in kirchlichen Kontexten machtkritisch verfährt. Damit geht es im Zusammenhang von Wissensproduktion und der Prozessierung symbolischer Ordnungen vor allem um Normkritik und die kritische Revision überkommener Konzepte.

Der Beitrag von *Birgit Mock*, der die thematischen Beiträge abschließt, zeigt am Beispiel von Segensfeiern für queere Menschen, was es bedeuten kann, wenn die kirchliche Botschaft einer von Gott geschenkten Würde, die jeder Person zukommt, in die Realität umgesetzt wird. Der dies befürwortende Beschluss des synodalen Wegs aus dem Jahr 2023 und vor allem die Diskussion um diese Segensfeiern, die dahinterlie-

genden theologischen Argumentationen sowie die dem Beschluss bereits vorausgehende Praxis werden vorgestellt.

In der Rubrik „Fremder Blick“ rekonstruiert *Andreas Krebs* die historische und aktuelle Diskussion um gender\*/queer in der altkatholischen Kirche. Er macht deutlich, dass die Frage nach Gender zunächst im Kontext der Frage nach der Frauenordination, später dann auch im Rahmen der Diskussion um die sakramentale „Ehe für alle“ aufgegriffen wurde. Dabei kommt er zum Ergebnis, dass die altkatholische Kirche Formen der Gleichberechtigung immer erst im Nachgang der gesellschaftlichen Debatten vollzogen habe und hier nicht – wie es manchmal erscheint – als Vorreiterin bezeichnet werden kann. Eine auffällige Leerstelle seien bis heute die Wahrnehmung des queeren Spektrums jenseits der Geschlechterbinarität und die Lebensrealitäten jenseits der klassischen Paarbeziehung.

Die Rubrik „Zur Debatte“ beinhaltet einen Beitrag von *Jens Ehebrecht-Zumsande*, in dem dieser zwei Jahre nach der Aktion #OutInChurch eine erste Bilanz zieht. Dabei differenziert er zwischen der individuellen respektive kollektiven Ebene der an der Aktion unmittelbar Beteiligten und der gesellschaftlichen Ebene. Für diejenigen, die sich an der Aktion beteiligt haben, war diese ein Befreiungsschlag und eine wunderbare Erfahrung von gemeinsamer Solidarität und Verbündet-Sein, zudem hat #OutInChurch die Dynamiken aus Verschweigen und Verdrängen sowie das System von Denunziation und Erpressung durchbrochen. Mit Blick auf die aufgestellten Forderungen fällt die Bilanz eher nüchtern aus: Queer – so das jetzige Resümee – ist ein *Zwischen-allem-Stühlen-Sein*. Der Pastoraltheologie schreibt Ehebrecht-Zumsande entsprechend ins Stammbuch, strukturelle Diskriminierung aufzubrechen und am Zulassen radikaler Diversität als Notwendigkeit pastoraltheologischen Forschens und Handelns zu arbeiten.

Im nicht thematisch gebundenen Forumsteil dieses Heftes versammeln sich dieses Mal vier Aufsätze. Die Beiträge von *Claudia Gärtner* und *Judith Könemann* sowie der von *Felix Elbers* dokumentieren (Gärtner/Könemann) bzw. kommentieren (Elbers) die Ergebnisse einer DFG-Studie zum Engagement katholischer Jugendverbandsarbeit in der Ganztagschule. *Fabian Wininger* setzt sich mit der Digitalisierung im Gesundheitswesen auseinander und fragt nach den Folgen für bzw. Antworten der Klinikseelsorge auf diese Veränderungen. Und schließlich setzt sich der Beitrag von *Manfred Riegger* mit der Spiritualität in Familien auf Grundlage der Befunde der jüngsten Kirchenmitgliedschaftsstudie der EKD auseinander. Er favorisiert hier eine explizite Auseinandersetzung mit der Religiosität in Familien, die seines Erachtens in eine implizite und explizite unterschieden werden kann.

Abschließend noch ein Wort in eigener Sache. Mit diesem Heft verabschiedet sich die jetzige Redaktion von Ihnen und aus der Redaktionsarbeit der ZPTh. Wir haben nach mehr als zehn Jahren das Heft an die neue Redaktion bestehend aus Wolfgang Beck, Christian Preidel und Verena Suchhart-Kroll abgegeben, die ab Heft 2-2024 die ZPTh

verantworten werden. Traugott Roser wird noch für eine gewisse Zeit in der neuen Redaktion mitarbeiten. Die vergangenen Jahre waren für uns eine inspirierende Zeit dauernder pastoraltheologischer Gegenwartserkundung im Sinne dessen, wohin sich die Praxis der Pastoral und das Fach, das auf diese Praxis reflektiert, bewegt, und der Versuch, diese Entwicklungen und Veränderungen in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung abzubilden. Und vor allem waren es viele Jahre ausgesprochen guter kollegial-freundschaftlicher Zusammenarbeit in der Redaktion, für die wir sehr dankbar sind und die wir sicher vermissen werden.

Ulrich Feeser-Lichterfeld

Katharina Karl

Judith Könemann

Traugott Roser



## **Semantisches Bedeutungsspektrum im kirchlichen Kontext**

### Abstract

Der Beitrag wirft einige Schlaglichter auf den Umgang mit dem Thema gender\*/queer in den beiden Amtskirchen, wie er sich in kirchlichen Verlautbarungen und den diese vorbereitenden theologischen Texten zeigt. Dabei geht er auch dem Sprachgebrauch in diesen Texten und etwaigen Veränderungen nach. Deutlich tritt zutage, wie sehr sich das Diktum „Sprache schafft Wirklichkeit“ bewahrheitet und welchen Einfluss, wenn vielleicht auch nicht unmittelbar auf amtskirchlicher Ebene, von unten angestoßene Veränderungsprozesse wie #OutInChurch haben. Durch Labeling Wirklichkeit zu schaffen ist einerseits – als Festhalten an binären Geschlechterdifferenzen in kirchlichen Texten – Ausdruck von Machtausübung und andererseits – als Durchsetzung queerer Begrifflichkeiten – Ausdruck widerständiger und Diskurse wirksam verändernder Gegenmacht. Dies lässt sich an den Labels LSBTIQ+ selbst nachvollziehen. Der Beitrag weist auf die Konsequenzen für eine sprachensible Pastoral hin, die Mitglieder der Queer Community nicht zu Objekten macht, sondern als Subjekte von Pastoral anerkennt und damit nach einer Dynamisierung der Pastoral selbst fragen lässt.

The following article sheds some light on the handling of gender\*/queer issues in the main Christian churches in official church documents and theological texts that prepare them, and examines the use of noticeable changes in the language in these texts. It becomes obvious how much the dictum “language creates reality” is true and what influence transformative processes initiated ‘bottom up’ such as “#out in Church” can have, although perhaps not directly at the official church level. The creation of reality through labeling is - as an adherence to binary gender differences in church texts - on the one hand an expression of the exercise of power, on the other hand, as the enforcement of queer terminology, an expression of resistant counter-power that effectively changes discourses, as can be observed by the use of LGBTQIA+-labels. The article points out the consequences for a language-sensitive pastoral care that does not turn members of the 'queer community' into objects, but rather recognizes them as subjects of pastoral care and thus raises questions about a dynamization of pastoral theology itself.

Sprache schafft Wirklichkeit. Wirklichkeit schafft Sprache. Wenn man diese, zugegeben etwas simple Feststellung auf den Umgang mit gender\*- und queer-sensibler Sprache in theologischen und kirchlichen Texten der jüngeren Vergangenheit anwendet, fällt auf, dass es lange gebraucht hat, bis eine wissenschaftlich basierte Wahrnehmung von Wirklichkeit ihren Weg in die kirchliche Schriftsprache gefunden hat, und wie sehr und wie lange versucht wurde, durch sprachliche Mittel bestimmte Formen von Diversität bzw. der Vielfalt des Lebens aus der gesellschaftlich und kirchlich akzeptierten Wirklichkeit herauszuhalten. Sprache ist Mittel der Machtausübung, mit der Bevölkerungen, Subjekte und einzelne Verhaltensweisen regiert, Ordnungen des Wissens und der Diskurse formiert und gesellschaftliche und kirchliche Reaktionen auf Abweichung organisiert werden (vgl. Roggenkamp, Salo & Roser 2023). In diesem Sin-

ne ist es Ziel des folgenden Beitrags, exemplarisch die Sprache und den Umgang mit dem Thema queer\*/gender in kirchlichen Verlautbarungen und ausgewählte, kirchliche Verlautbarungen vorbereitende theologische Texte in den Blick zu nehmen und zu zeigen, wie hier Gender-Diversität thematisiert wurde und wird und welche Veränderungen und semantischen Verschiebungen sich dabei feststellen lassen.

Kategorisieren und *Labeling* sind problematisch, insofern mit Zuschreibungen Regulierungsmechanismen durchgesetzt werden. Aus kirchlichen und akademisch-theologischen Texten lässt sich ablesen, wer und wessen Wirklichkeit immer im Fokus war, wer allmählich ins Bild kam und wer weiterhin ausgeblendet und missachtet wurde. Wenn schließlich das, was nicht länger ignoriert werden konnte, in Worte gefasst wurde, ging dies häufig – wie zu zeigen sein wird – mit einer Regulierung (vgl. Müller 2019), mitunter auch mit Maßregelungen einher, wie an einem einflussreichen Orientierungspapier der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Deutschland deutlich wird. Hier wurde statt von Homosexuellen von Homophilen gesprochen – es waren ausschließlich Männer gemeint (vgl. VELKD 1980). Die sprachliche Fassung ist nicht anders denn als eine Ent-Sexualisierung der ‚Homophilen‘ zu verstehen und als die Vorgabe, dass die so Veranlagten nicht sexuell aktiv werden sollten. Das Sexuelle in der gleichgeschlechtlichen Orientierung wird ausgeklammert, die Neigung wird als Leiden identifiziert, mit dem durch Enthaltbarkeit, Sublimierung, Therapie und Selbstannahme mit dem Ziel einer partnerschaftlichen Beziehung umzugehen ist (vgl. Roser 2022). Für Amtsträger freilich ist eine „öffentlich vertretene“ homosexuelle Partnerschaft als ein „Verstoß gegen den Inhalt der kirchlichen Lehrverpflichtung“ (VELKD 1980, 73) ausgeschlossen. Dem Papier folgte 1981 der Erlass eines Ergänzungsgesetzes zur Regelung des pfarramtlichen Dienstes, das die Entlassung des Hilfspfarrers Klaus Brinker aus dem Dienst in der Hannoverschen Landeskirche bewirkte. Brinker hatte in einem Gespräch die Gerüchte um seine Homosexualität bestätigt (vgl. Roser 2022).

Das Beispiel sensibilisiert für die Machtförmigkeit von Sprachgebrauch und Begriffsbildungen, wie sie freilich nicht auf den Zusammenhang von LGBTQIA+ beschränkt sind.

In einem Themenheft von *Lebendige Seelsorge* machte Saskia Wendel auf die mit der binären Differenzierung von ‚Mann‘ und ‚Frau‘ verbundene „normierende Macht von Rollenmustern und ‚gender‘-Konstruktionen und [...] Vorstellungen von Geschlechtsidentitäten (sex)“ (Wendel 2015, 82) aufmerksam, wie sie in feministischen Theorien und Frauenforschung kritisiert wurden. Im Anschluss an Judith Butler diskutiert Wendel deren Argument der Vorgängigkeit diskursiver Praktiken, das beschreibt, wie Sprachhandlungen durch Benennungen Wirklichkeit setzen und erzeugen. Wendel kritisiert, dass durch Butlers Verständnis von Vorgängigkeit des Diskurses das Prinzip der Freiheit des Ich, das sich zum Diskurs verhalten kann und muss, unterlaufen werde und das Ich „über keine eigene schöpferische Kraft und Macht“ (84) verfüge. „Bewusstes Dasein wird [...] zwar (als Person) durchaus durch die Macht des Diskurses

bestimmt, doch es kann sich (als Subjekt) zu dieser Macht zumindest verhalten oder gar eine diskursverändernde Gegenmacht entwickeln, und dies im performativen Akt der Identitätskonstitution, von der auch ‚Geschlecht‘ betroffen ist“ (86).

## Sprachliche Ausgrenzung

Die Verwendung von Kategorien und Labels, wie sie in queerer Theologie und einer gender- und queer-sensiblen Pastoraltheologie notwendigerweise diskutiert wird, bedarf einer Reflexion des Verhältnisses von Diskursen und Subjekten, die entweder am Diskurs aktiv teilnehmen (können) oder sich als eine diskursverändernde Gegenmacht durch selbst gesetzte Begriffe etablieren. Entsprechend sind kirchliche Verlautbarungen und theologische Texte auf die in ihren begrifflichen Benennungen von Gender und LGBTQIA+ erkennbaren Machtstrukturen zu befragen wie auch selbstständige begriffliche Setzungen von Personen, die sich zu einer der mit LGBTQIA+ beschriebenen Gruppen und geläufig als ‚queer‘ benannte Community zählen.

Einer der ersten publizierten Diskussionsbeiträge zu Homosexualität und Kirche im evangelischen Raum, in der Hochphase der AIDS-Pandemie von Barbara Kittelberger, Wolfgang Schürger und Wolfgang Heilig-Achneck 1993 herausgegeben, müht sich noch deutlich ab, Homosexualität unter Bezug auf humanwissenschaftliche Erkenntnisse auf den Begriff zu bringen. Vorschläge einer ‚Untergliederung‘ in „entwicklungshomosexuelle“ (vorübergehende), „pseudohomosexuelle“, „hemmungshomosexuelle“ und schließlich „neigungshomosexuelle“ (Kittelberger, Heilig-Achneck & Schürger 1993, 37–38) Verhaltensformen werden referiert, um schließlich zusammenfassend zu bewerten und zu der Zeit noch immer vorherrschende Fehleinschätzungen abzuwehren:

„Homosexualität ist eine vorgeburtliche oder in den ersten Lebensjahren festgelegte Ausprägung. Eine Verführung zur Homosexualität gibt es aufgrund dieser vorgefundenen Ausprägung nicht. Die Ursachen sind nicht geklärt und für die Bewertung von Homosexualität und den Umgang mit Homosexuellen auch nicht relevant. Die Homosexualität selbst ist keine Störung, doch kann es aufgrund des Verhaltens des sozialen Umfeldes zu Störungen kommen“ (Kittelberger, Heilig-Achneck & Schürger 1993, 39).

Aus kirchlichen Verlautbarungen unterschiedlicher Prägung ist immer wieder die Verlegenheit herauszulesen, dem ungeliebten Kind einen Namen zu geben. Die eingangs erwähnte Orientierungshilfe der VELKD aus dem Jahr 1980 vermeidet es, von Schwulen, Homosexuellen und Homosexualität zu sprechen und weicht auf den „euphemisierenden Begriff ‚Homophilie‘“ (Engel 1993, FN 26) aus; lesbische Frauen existieren in dieser Schrift gar nicht, was man als Merkmal der Wirklichkeitswahrnehmung einer patriarchalisch-heteronormativen Struktur werten darf.

Auf die Problematik, dass in einschlägigen Publikationen sprachliche Begriffe in pathologisierender und kriminalisierender Intention auf gleichgeschlechtlich liebende Menschen angewandt wurden, statt Selbstaussagen und Selbstbeschreibungen aufzugreifen, machen im selben Band der evangelische Alttestamentler Klaus-Peter Adam und der katholische Theologe Norbert Reck aufmerksam:

„Ob es neben Verfolgungen und Schädelvermessungen für die ‚Sodomiter‘, ‚Urninge‘ und ‚Conträrsexuellen‘ auch Liebesglück und unentstelltes Leben gab, erfahren wir kaum. Es fehlt an Selbstaussagen von Menschen, die sich zu Menschen des gleichen Geschlechts hingezogen fühlten. Das gilt insbesondere für Quellen über Frauen, die – sofern man ihnen überhaupt ein eigenständiges sexuelles Leben zubilligte – gelegentlich in allgemeinen Formulierungen mitgemeint sind, in den meisten Fällen aber überhaupt nicht in den Blick kommen“ (Adam & Reck 1993, 54).

## Ordnungen der Zweigeschlechtlichkeit

Wo im katholischen Raum über das Naturrecht argumentiert wurde, berief sich evangelische, insbesondere lutherische theologische Ethik in Gestalt einer „Theologie der Ordnungen“ (Althaus 1934) auf Schöpfungsordnungen, „die den Menschen durch ihre positive, bestimmte und tatsächliche Verfaßtheit in Anspruch nehmen“ (Rendtorff 1980, 125). Ihre Verbindlichkeit erfolgte nicht über eine ontologische Wesensbestimmung, sondern erschloss sich an der „Erfahrung ihres tatsächlichen empirischen Anspruchs“ (ebd.). Im Zusammenhang eines protestantischen Verständnisses von Ehe und Sexualität konnte diese Ordnungstheologie normativ gegen Gleichberechtigung der Geschlechter und als Rechtfertigung von Diskriminierung sexueller Minderheiten eingesetzt werden. Was in der Schöpfungsordnung oder von Natur aus (vermeintlich) nicht vorgesehen ist, kann es auch nicht geben und bedarf deshalb keiner Anerkennung. Innerhalb der katholischen Kirche wird seitens des Lehramts bis heute an der Binarität und an der Komplementarität der Geschlechter festgehalten. So sind nach Artikel 371 des Katechismus der Katholischen Kirche Mann und Frau als im Schöpferwillen Gottes vorgegebene natürliche Größen füreinander geschaffen und aufeinander bezogen. Dabei haben die Geschlechter jeweils ihrem ontologisch festgelegten Wesen zu entsprechen. Hinsichtlich Homosexualität hat die katholische Kirche zwar inzwischen die Haltung einer pathologischen Abweichung aufgegeben, wie sie z. B. noch in „Personal ‚Humana“ 1975 formuliert wird, nichtsdestotrotz verstoßen homosexuelle Handlungen nach wie vor gegen das natürliche, durch den Schöpfer gegebene Gesetz und sind von daher in sich nicht in Ordnung (KKK 2357), vor allem aber widersprechen sie „nicht einer wahren affektiven und geschlechtlichen Ergänzungsbedürftigkeit“ (KKK 2357), von der das Lehramt nach wie vor ausgeht. Aus diesem Grunde sind sie „auf keinen Fall zu billigen“ (KKK 2357). Diese Haltung wird

auch in der jüngst veröffentlichten Erklärung des Vatikans „Dignitatis infinita“ (2024) reproduziert. Sie betont zwar einerseits die Menschenwürde und verurteilt mit dieser unterschiedlichste Gewaltformen, gerade auch gegenüber Frauen, andererseits aber verweist sie erneut auf die ontologische Binarität und Komplementarität der Geschlechter (Nr. 57) und steht geschlechtsangleichenden Operationen nur im Falle einer geschlechtlichen Vereindeutigung von Intersexualität positiv gegenüber (Nr. 60).

Aus diesem Grund – so der Moraltheologe Stephan Goertz – kann es „auch keine Anerkennung von Homosexualität als Normvariante sexueller Orientierung geben [...], da Homosexualität die Komplementarität der Geschlechter verfehlt. An die Frauen ergeht der Appell, Frau zu sein und zu bleiben. Denn der besondere Genius der Frau sei angesichts der bedrohlichen Entwicklung moderner Gesellschaften vor allem um des ethischen Prinzips der liebenden Sorge um das Leben des Nächsten zu bewahren.“ (Goertz 2015, 92)

In der protestantischen theologischen Ethik hat sich – nicht zuletzt dank der fundamentalen Kritik durch eine Theologie der Offenbarung – das Konzept der Schöpfungsordnungen nicht halten können, was aber nicht bedeutet, dass damit von einer vorfindlichen Zweigeschlechtlichkeit und einer Normalität heterosexueller Orientierung und Praxis Abschied genommen wurde. Trutz Rendtorff geht in seinen Konkretionen einer ethischen Theologie davon aus, dass „wir uns bereits mitten in einer Lebenswelt [finden], die uns beansprucht. Wir finden uns in Lebensformen, die elementare Verbindlichkeiten enthalten und die eigene Lebensführung auffordern, bestimmte Voraussetzungen zu übernehmen“ (Rendtorff 1981, 13). Zu diesen Grundstrukturen gehöre auch die Ehe als ethische Form der Lebensgemeinschaft von Mann und Frau: „Die Ehe ist die immer neue elementare Realisierung dessen, daß der Mensch, der sich selbst nur als Mann oder Frau gegeben ist, auf Gemeinschaft hin bestimmt ist, d.h. auf eine gegenseitige Ergänzung“ (Rendtorff 1981, 16). Homosexualität muss Rendtorff zufolge entsprechend als Frage behandelt werden, ob sie „in einem erkennbaren überindividuellen Sinne als eine Grundstruktur des Lebens ausgewiesen werden kann“ (a. a. O., 70). Dies aber lehnt Rendtorff unter dem Hinweis auf das Phänomen der Bisexualität ab: „Die Mehrzahl der Menschen, die homosexuelle Neigungen haben und praktizieren, sind bisexuell, d. h. daß Homosexualität keine absolute Determination bedeutet, die keine selbständige Stellungnahme zu Veranlagung und Neigung mehr zuließe“ (a. a. O., 71). Der Systematische Theologe Eilert Herms formuliert noch 2017, dass die homosexuelle Partnerschaft nicht die kulturunabhängig gewöhnliche wie die Zweigeschlechtliche sei, die „ihr Fundament in den wesentlichen und unüberholbaren tierartigen Zügen des menschlichen Personseins hat“ (Herms 2017, 1932). Die schöpfungstheologische Argumentation wird hier auf eine Deutung der Biologie ausgeweitet, die nicht zur Kenntnis nimmt, dass auch in der Tierwelt durchaus Diversität vorliegt. Herms erklärt das Zeugen und Empfangen in der zweigeschlechtlichen Partnerschaft zur kulturunabhängigen Regel und die Familie zum „sozialen Uterus“. Der binären Ordnung habe auch die rechtliche Ausgestaltung und der kirchenleitende

Umgang Rechnung zu tragen. Gerhard Schreiber stellt das für die Pastoral wirkmächtige Erbe überkommener Denkfiguren fest:

„Auf der Basis naturrechtlich-schöpfungstheologischer bzw. ordnungstheologischer Aussagen weiter entfaltet, fand das binäre Geschlechtermodell seinen festen Platz in kirchlicher Lehre und Praxis. Dies hat zu einem Mangel an seelsorglicher Empathie gegenüber Menschen mit Varianten der Geschlechtsentwicklung geführt – sprich: Einfühlung in den Nächsten, den zu lieben ‚wie sich selbst‘ jedem Christenmenschen von Jesus im Einklang mit dem jüdischen Glauben aufgetragen ist“ (Schreiber 2021, 164f.).

## Veränderter Sprachgebrauch

Im Zuge der gesellschaftlichen Debatten um Gleichstellung der Geschlechter und der Lebensformen in der zweiten Hälfte der 1990er-Jahre ändern sich die Begriffe in protestantischen kirchlichen Verlautbarungen allmählich, begegnen neue Begriffe und Begrifflichkeiten, die den öffentlichen Diskurs rezipieren, wie er außerhalb der kirchlich-theologischen Diskurse stattfand.

1996 legte die EKD ein neues Orientierungspapier vor, in dem gleich zu Beginn festgehalten wird, dass homosexuelle Frauen und Männer auch Mitglieder der Kirche seien und dass ihre öffentliche Sichtbarkeit die Kirche zu einer Klärung fordere: „Seit homosexuelle Menschen sich verstärkt in der Öffentlichkeit zu ihrer Prägung und Lebensweise bekennen, ist für die Gesellschaft im allgemeinen und für die Kirche im besonderen die Frage unumgänglich, welche Stellung sie zur Homosexualität einnehmen“ (EKD 1996). Im Vorwort weisen die Autor\*innen explizit darauf hin, dass im Vorfeld Gespräche mit „homosexuell geprägten Menschen unterschiedlicher theologischer Richtungen“ geführt worden seien. Auch „Menschen mit bisexueller Neigung“ werden registriert. Die Facetten und Gestaltungsmöglichkeiten der Sexualität seien „erheblich größer, als es der schlichte Dual von ‚heterosexuell oder homosexuell‘ erkennen [lasse]“ (ebd.). Das Papier weist auf einen bewussten Gebrauch von Sprache hin, der die Diskriminierungsgeschichte durch begriffliche Zuschreibungen im Blick behalte:

„Es ist wichtig, sich immer wieder daran zu erinnern, daß es ‚die Homosexualität‘ konkret nur gibt als homosexuelle Prägung oder Lebensweise von Menschen, und zwar von Menschen, die aufgrund dieser Prägung in aller Regel eine Fülle von demütigenden und verletzenden Erfahrungen gemacht haben. Dem soll im vorliegenden Text nach Möglichkeit schon durch die Sprache Rechnung getragen werden. So ist bewußt nicht von ‚Homosexuellen‘ die Rede, wodurch tendenziell eine Reduktion von Menschen auf ihre (homo-)sexuelle Prägung erfolgt, sondern von homosexuell geprägten oder lebenden Menschen“ (EKD 1996).

Unmittelbar darauf folgt aber eine Formulierung, mit der deutlich gemacht wird, dass man homosexuelle Menschen vor allem als kritikwürdiges Gegenüber, nicht als zugehörig zur eigenen Mehrheitsgruppe wahrnimmt: „Es wäre jedoch auch eine Form von Herablassung oder Verachtung, wenn man den schmerzlichen Erfahrungen homosexueller Menschen dadurch Rechnung tragen wollte, daß man ihnen deutlichen Widerspruch oder Kritik schuldig bleibt, wo diese aus sachlichen Gründen geboten wären“ (ebd.). Entsprechend kommt es im Papier auch zu normativen Aussagen, insbesondere zum Leitbildcharakter der Ehe von Mann und Frau, die deutlich die Position Trutz Rendtorffs (s. o.) widerspiegeln.

„Für bisexuell empfindende Menschen, die eine Ehe eingehen wollen, bedeutet dies die Entscheidung und die Aufgabe, auf das Ausleben ihrer homosexuellen Anteile zu verzichten und ihre heterosexuellen Anteile bewußt zu entwickeln. Für Menschen, die eindeutig und unveränderbar homosexuell geprägt sind, sagt das zunächst, daß Ehe und Familie nicht die Leitbilder sind, an denen sie sich persönlich ausrichten können. Es sagt darüber hinaus, daß sie sich an diesen Leitbildern in der eigenen Lebensführung auch nicht ausrichten dürfen“ (ebd.).

Die Einschränkung der ‚unveränderbaren‘ Prägung belässt die Möglichkeit einer Veränderung durch Therapie explizit offen im Raum des Möglichen. Der Begriff der Homophilie begegnet auch im EKD-Papier von 1996 noch einmal, bezeichnenderweise mit Blick auf die „in ihrer sexuellen Identitätsfindung noch unsicheren jungen Menschen, von denen nicht wenige in der Pubertät oder Adoleszenz eine homophile oder bisexuelle Phase durchlaufen“ (ebd.). Da wundert es dann auch nicht, wenn „homosexuell lebenden Amtsträgern“ (sic!) eingeschärft wird, „daß ihnen von manchen Eltern im Blick auf die Gefahr der Verführung oder Beeinflussung ihrer heranwachsenden Kinder Befürchtungen entgegengebracht werden. Das ist beim Umgang mit Kindern und Jugendlichen zu berücksichtigen“ (ebd.). Der alte Mythos von der Verführbarkeit zur Homosexualität begegnet ungebrochen.

Die Wirklichkeitsbeschreibung im Papier von 1996 erfolgt nicht, indem Selbstaussagen von Schwulen, Lesben, Bisexuellen, Transpersonen und anderen aufgenommen werden. Die Autor\*innen berufen sich für ihre Darstellung auf eine deutlich eingeschränkte Rezeption natur- und humanwissenschaftlicher Forschung und biblisch-reformatorischer Texte. Daraus leiten sie Bestimmungen ab wie das Abstandsgebot zwischen einer ‚eingetragenen Lebenspartnerschaft‘ und der Ehe zwischen Mann und Frau. Dass die diversen Gruppen der LGBTQIA+-Community – über schwule Männer hinaus – nicht oder kaum Erwähnung finden, mag auch daran liegen, dass ihre Themen vergleichsweise wenig in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit diskutiert wurden, es also auch noch keiner kirchlichen Thematisierung bedurfte.

Im viel diskutierten ‚EKD-Familienpapier‘ „Zwischen Autonomie und Verantwortung“ führt die Wahrnehmung von Vielfalt dazu, dass unter der Zunahme von „Patchwork-

Konstellationen mit komplexeren familialen Lebensführungen“ neben Alleinerziehenden, nichtehelichen Lebensgemeinschaften und den Fragen, die damit für das Sorgerecht für Kinder verbunden sind, auch die „weitere Lebensform, die stark in der Öffentlichkeit diskutiert wird“ aufgezählt wird: „gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaften mit Kindern, so genannte[...] ‚Regenbogenfamilien‘“ (EKD 2013, 27). Es handelt sich freilich um die einzige Stelle, an der von dieser Familienform die Rede ist. Gleichgeschlechtliche Partnerschaften mit Kindern (aus einer früheren Beziehung) werden – neben anderen Familienformen – als Lernorte beschrieben, denen mit „Freiheit im Umgang mit gesellschaftlichen Veränderungen“ (EKD 2013, 64) zu begegnen ist und in denen gesellschaftliche Emanzipationsprozesse zu beobachten sind, die die „Ordnungen von Ehe und Familie ebenso verändern wie Geschlechterrollen, Beziehungen und Konventionen“ (a. a. O. 64). Die Entscheidung homosexueller Menschen für die Rechtsform der eingetragenen Lebenspartnerschaft lasse ihren Willen erkennen, „wie heterosexuelle Menschen bei der Eheschließung“ (a. a. O. 66) eine dauerhafte Bindung mit gegenseitiger Fürsorge einzugehen. Homosexuelle Menschen werden im Orientierungspapier ausschließlich im Zusammenhang entsprechender Partnerschaften thematisiert, verbunden mit der kirchenleitend zentralen Frage nach ihrer Segnung.

In der katholischen Kirche innerhalb des deutschsprachigen Kontextes verändert sich in den vergangenen Jahrzehnten die nicht zuletzt in die Öffentlichkeit getragene Haltung und Einstellung zu Homosexualität parallel zur gesellschaftlichen Entwicklung. Diese Veränderungen, die in Teilen des Klerus und der hauptamtlichen Mitarbeiter\*innen stattfinden, bleiben aber unterhalb der Ebene des römischen Lehramts. Besondere Dynamik erlangt das Thema zum einen ab dem Jahr 2019 mit der Einrichtung des Synodalen Weges, der sich in einem eigenen Synodalforum<sup>1</sup> mit dem Thema der unterschiedlichen Lebensformen beschäftigte. Er verlieh damit der Akzeptanz und Anerkennung weiterer Lebensformen als der heterosexuellen seitens der katholischen Kirche einen offiziellen Ausdruck und hat damit wesentlich zu Akzeptanz und Anerkennung anderer Lebensformen innerhalb der katholischen Kirche beigetragen. Der Synodale Weg steht dabei nicht nur für die Anerkennung gleichgeschlechtlicher Lebensformen, sondern nähert sich auch weiteren Themen im Umfeld der LGBTQIA+-Bewegung an, wie z. B. Transidentität. Auch wenn die Anerkennung und die Anerkennungspraxen hier (noch) nicht denen von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften gleichkommen, so wurde doch mindestens für dieses Thema sensibilisiert und Bewusstsein geschaffen. Zum anderen trug die Initiative „#OutInChurch“ mit der Veröffentlichung der TV-Dokumentation 2022 entscheidend zur Präsenz des Themas Lebensformen in der Öffentlichkeit bei und führte zu einer Neuformulierung der „Grundordnung des kirchlichen Dienstes“ (22.11.2022), mit der ausgeschlossen wird,

---

<sup>1</sup> Synodalforum IV: „Leben in gelingenden Beziehungen. Liebe leben in Sexualität und Partnerschaft“. Vgl. auch den Artikel von Birgit Mock in diesem Heft.

aufgrund einer heterosexuellen Lebensform gekündigt werden zu können. Nicht zuletzt hat sich durch die genannten Initiativen innerkirchlich im deutschsprachigen Raum auch die sprachliche Semantik ansatzhaft erweitert, insofern neben der ausschließlichen Verwendung des Begriffs Homosexualität, wie dies über Jahrzehnte der Fall war, auch Begriffe wie queer, lesbisch, schwul oder transident zumindest im Synodalen Weg stärker Einzug gehalten haben.

Zwei Jahre später stoppten die kontroversen Reaktionen auf das seitens der Evangelischen Kirche veröffentlichte Familienpapier die Arbeit an einem Grundsatzpapier des Rates der EKD zu evangelischer Sexualethik – es wäre das erste seit 1971 gewesen (vgl. Schreiber 2021, 160). Zu der mit diesen Arbeiten beauftragten Kommission gehörten auch die Autor\*innen, die 2015 ihre Überlegungen zu einer lebensnahen und evangelischen Sexualethik unter dem Titel „Unverschämt – schön“ veröffentlichten (Dabrock, Augstein, Helferich, Schardien & Sielert 2015), was vom Rat der EKD begrüßt wurde. Achtung vor Andersheit ist dabei eines der Kriterien für ein Gelingen von Sexualität, die gleichermaßen für homo- und heterosexuelle Beziehungen gelten. Homosexualität wird im Kontext von Geschlechtsidentitäten behandelt; die Autor\*innen fordern klar, dass die Kirche Identitäten jenseits der Zweigeschlechtlichkeit anerkennen müsse: „Der Mann-Frau-Dualismus bereitet auch jenen Menschen Probleme, die keinem der beiden gängigen Geschlechter zugeordnet werden wollen und sich bewusst als ‚queer‘ bzw. ‚Agender‘ definieren“ (Dabrock et al. 2015, 105). Entsprechend lässt sich ansatzweise feststellen, dass die Autor\*innen selbst Selbstbezeichnungen der LSBTIQ+ Gruppierungen aufnehmen: „Schwule, lesbische, bisexuelle, auch asexuelle Lebensformen und bisher nicht öffentliche Geschlechtsidentitäten werden sichtbar und die Betroffenen fordern ihr Recht auf sexuelle Selbstbestimmung. Dennoch wirkt die Dominanzkultur mit der dichotomen Geschlechtszuweisung“ (a. a. O., 108) und führt zu einer Diskriminierung abweichender Identitätszuschreibungen. Der nicht als offizielles Dokument eines EKD-Gremiums veröffentlichte Band lässt Ansätze erkennen, die Begrifflichkeiten der queeren Community aufzunehmen, wobei die Akronyme LSBTIQ+ oder LGBT\* selbst ebenso wenig begegnet wie nonbinär oder, mit der oben zitierten Ausnahme, ‚queer‘. Immerhin lässt sich erkennen, dass von einem vorfindlichen Dualismus der Geschlechter Abstand genommen wird. Kerstin Söderblom stellt fest: „Die Pluralisierung der Lebensformen und die Verflüssigung von binären Geschlechtsidentitäten bilden sich, zwar mit Verzögerung, auch im kirchlichen Umfeld immer deutlicher ab“ (Söderblom 2023, 27). Ausdruck findet dies auf evangelischer Seite in der ersten Publikation einer Landeskirche (der Evangelischen Kirche von Hessen und Nassau EKHN) zu Transsexualität im Jahr 2018, die bewusst sensibilisieren und für Belange transsexueller Menschen in und außerhalb der Kirche eintreten möchte. Die von der Fachgruppe Gendergerechtigkeit der EKHN erarbeitete umfangreiche Studie mit einem Geleitwort des Kirchenpräsidenten Volker Jung erschien 2019 bereits in dritter Auflage (vgl. Schreiber 2021, 173) und stellt den theologischen, natur- und kulturwissenschaftlichen Beiträgen Interviews mit trans Personen voran. Im

gleichen Zeitraum erscheinen auch in der Religionspädagogik Beiträge, die sich bemühen, unter dem Begriff der „Vielfalt“ bislang getrennte Diskurse über soziale Gerechtigkeit, Geschlechtergerechtigkeit und Anerkennung von sexueller und religiöser Vielfalt zusammenzudenken (vgl. den Literaturüberblick bei Könemann 2021).

### Das Finden der eigenen Stimme als anderer Stimme

Andrea Bieler sieht in einer von Judith Butler und Carol Gilligan angeregten Problematik einer Herstellung von Zweigeschlechtlichkeit Potenzial für die Praktische Theologie. „Das Augenmerk sollte sich nicht mehr auf die vermeintlichen weiblichen und männlichen Identitäten richten, die – wenn auch nicht biologisch, sondern durch den psychosozialen Prozeß – ins Fleisch der einzelnen eingeschrieben sind, sondern eher auf die Herstellungspraktiken von Geschlecht und wie Mädchen und Frauen darin ihre Stimme und ihr Wissen preisgeben“ (Bieler 1999, 283). Die im sozialen Diskurs angebotenen „Nahelungen“ negieren, so Bieler, die subjektiven Erfahrungen; in pastoralen Räumen kann aber ein interaktiver Prozess in Gang gesetzt werden, der zunächst ein Verständnis dafür eröffnet, „wie die zunächst bewußtlose Herstellung von Geschlechtsidentität vonstatten geht und welche Formen der Selbstunterwerfung dabei abverlangt werden“ (ebd.). In solchen Ermöglichungsräumen gelingt es, eine ‚andere‘ Stimme zu finden, die durch die Nahelungen verloren ging oder unterdrückt wurde. Die sozialen Interaktionen in Freiheitsräumen dienen einerseits zur Dekonstruktion von (binärer) Geschlechtlichkeit und zur Konstruktion eigener Gender-Identität in Auseinandersetzung mit anderen: „Die Wahrnehmung von dissonanten Phänomenen, die den Zuschreibungen weiblicher und männlicher Identität widersprechen, könnte so neu gewürdigt werden, und eine sensiblere Anerkennung einer Vielzahl von Differenzen, die das Denken der Zweigeschlechtlichkeit überstiegen, könnte den Gottesdienst und die Seelsorgearbeit befruchten“ (Bieler 1999, 285f.). Ein Beispiel dafür liefert eine gendersensible Trauerbegleitung, die binäre Denkmuster hinter sich lässt. Der nordamerikanische Trauerforscher Kenneth J. Doka beispielsweise spricht nicht von ‚männlicher‘ Trauer im Unterschied zu ‚weiblicher‘ Trauer, nicht nur um Stereotypen hinter sich zu lassen, sondern weil damit auch Bevölkerungsgruppen übergangen würden, die sich heteronormativen Zuschreibungen entziehen, weil sie schwul, lesbisch, transgender, intersexuell oder agender sind, polyamor oder pansexuell leben, lieben und trauern (vgl. Doka 2000; Mucksch & Roser 2023).

Es ist, so wird man konstatieren können, mancherorts gelungen, in kirchlichen, gemeindlichen und pastoralen Kontexten solche Prozesse zu unterstützen, auch wenn sie der Mehrheitsmeinung synodaler Entscheidungen, kirchlichen Leitvorstellungen und lehramtlichen Äußerungen nicht oder noch nicht entsprachen. Wenn Arbeitskreise und Gruppen wie *Lesben und Kirche* oder *Homosexuelle und Kirche* in kirchlichen

Gemeinderäumen in einer geschützten und nichtkommerziellen Weise tagen konnten oder bei Kirchen- und Katholikentagen Foren veranstaltet wurden, war dies auch Gelegenheit, eigene emanzipatorische Begrifflichkeiten zu entwickeln und einzusetzen. Das bedeutet aber nicht, dass diese in die Sprache von Kirche und Pastoral Eingang fand. Zur Anerkennung von Vielfalt und Differenz gehört ja auch, dass die von den Subjekten verwendete Sprache und Sprachlichkeit rezipiert wird. Ein Durchgang durch das bereits genannte Familienpapier der EKD lässt durchgängig die Verwendung von „lesbisch“, „schwul“, „bisexuell“, „trans\*“, „inter\*“, „queer\*“ etc. – also sämtlicher sich einer der durch LSBTIQ+ bezeichneten Gruppen und ihrer Lebens- und Familienformen – vermissen. Sie kommen nur dann vor, wenn sie sich dem monogamen Eheideal und der Norm des Zusammenlebens als Familie mit Kindern unterordnen.

Trotz der oben angedeuteten Veränderungen innerhalb der deutschsprachigen katholischen Kirche kann nicht von einer grundlegenden Umsteuerung gesprochen werden. Eine erste, sehr vorsichtige Veränderung versucht der Papst aktuell mit der im vergangenen Dezember veröffentlichten Erklärung „Fiducia supplicans“, die erstmals einen kirchlichen Segen für gleichgeschlechtliche Paare ermöglicht und nicht nur für die Einzelperson. Allein die Kritik an dieser minimalen Öffnung, die aus anderen Erdteilen und konservativen Kreisen geübt wird, macht deutlich, wie weit der Weg in der offiziellen katholischen Kirche noch ist. Und: In dieser Erklärung geht es „nur“ um gleichgeschlechtliche Paare, nicht zu denken ist an andere Identitätsformen, wie sie sich in der LGBTQIA+-Bewegung finden.

### Veränderung ‚von unten‘

Die Initiative #OutInChurch auf katholischer Seite hat unter anderem deutlich gemacht, dass Veränderungen von unten, wenn sie denn einen ‚Kairos‘ nutzen und nutzen können, etwas bewirken. Das Beispiel kirchliche Grundordnung macht dies deutlich: Zwar war die Veränderung der Grundordnung des kirchlichen Dienstes bereits angestrebt, allerdings hat #OutInChurch die Verabschiedung erheblich beschleunigt.

Zu dieser Veränderung ‚von unten‘ gehört es auch, die innerhalb der Communities selbst verwendete Begrifflichkeit bewusst zu rezipieren, ihre jeweilige Bedeutung geklärt zu verwenden und für eine gender- und queer-sensible Pastoral fruchtbar zu machen. Das geschieht im kirchlichen Feld bisher – wie auch oben an verschiedenen Beispielen ausgeführt – noch in sehr geringem Maße. Teilweise hat man fast den Eindruck, die Selbstbezeichnungen führen immer noch den etwas anrühigen Hauch mit sich, aufgrund dessen sie ja innerhalb der Communities positiv angeeignet und umgedeutet wurden. Dem entspricht ein Ansatz zur Begriffsverwendung, den die Gesundheitswissenschaftler Volker Wierz und Michael Nürnberg in einem Herausgeberband zu „LSBTI\* in Pflege und Medizin“ entfalten. Sie lassen sämtliche Beiträge von Autor\*innen schreiben, die aus eigener Lebensrealität formulieren, denn in Medizin

und Psychologie wurde wie in Theologie und Kirche allzu häufig *über* LSBTI\* Menschen geschrieben statt sie selbst zu Wort kommen zu lassen. Der Band hält fest, dass es sich bei LSBTI\* nicht um eine homogene Gruppe handle, aber die Erfahrung eines kollektiven Erlebens gemeinsam sei, „nicht – oder nur teilweise – dem binären bzw. cis geschlechtlichen und heteronormativen Gesellschaftsbild“ (Wierz & Nürnberg 2024, 1) zu entsprechen.

Als „*schwul*“ wird männliche Homosexualität bezeichnet, „Männer, die sich auf emotionaler, körperlicher und sexueller Ebene zu anderen Männern hingezogen fühlen“ (Wierz & Nürnberg 2024, 41). Aber auch nichtbinäre, trans und inter Personen können sich dazu zählen. Der Begriff wird seit den 1970er-Jahren, mit Entstehen der Schwulenbewegung, zunehmend als Selbstbezeichnung genutzt – in Umkehrung der verunglimpfenden Nutzung, als selbstbewusste Aneignung und Umcodierung, mit dem Ziel, die eigene Identität zu beschreiben jenseits einer auf gleichgeschlechtlichen Geschlechtsverkehr reduzierenden und mit Pathologisierung und Kriminalisierung verbundenen Sprache. Der Begriff umfasst auch (sub)kulturelle und milieuhafte Aspekte. Die in der Vergangenheit mit dem Begriff „*schwul*“ verbundenen Erinnerungen sind allerdings auch Grund dafür, dass v. a. ältere Menschen den Begriff für sich ablehnen.

Als Überbegriff für romantisches und/oder sexuelles Begehren, bei dem sich Menschen zu mehr als nur einem Geschlecht hingezogen fühlen, wird „*Bi+-Sexualität*“ (Miron & Schierenberg 2024, 46) verwendet, wobei auch Begriffe wie pan- oder polysexuell mitgedacht sind. In der Bi-Community wird der Begriff nicht im Sinne einer binären Codierung (Mann und Frau betreffend) verwendet, sondern „häufig und schon lange sehr viel breiter und fluider verstanden. [...] Bisexualität schließt die Anziehung zu beispielsweise nichtbinären, genderfluiden oder agender Personen nicht aus“ (ebd.). Das durch den Kinsey-Report in den 1950er-Jahren wirksame Modell einer Skala der Bisexualität wird aus heutiger Sicht wegen seines binären Geschlechterverständnisses und der Annahme kritisiert, Bisexualität sei eine messbare Mischform zwischen Hetero- und Homosexualität (vgl. Miron & Schierenberg 2024, 47; kritisch auch Shaw 2022, 27, die eine der Skalen abbildet).

„*Trans*“ und „*nichtbinär*“ oder „*nonbinär*“ sind Begriffe, die Menschen beschreiben, die sich nicht oder nicht ganz mit dem Geschlecht identifizieren, das ihnen personenstandsrechtlich bei der Geburt zugeschrieben wurde. In binärer Codierung bezeichnen trans Männer und trans Frauen, die sich deutlich dem männlichen oder dem weiblichen Spektrum zuordnen. Nichtbinäre Menschen erleben ein Abweichen der aktuellen Geschlechtsidentität und des Erlebens der eigenen Körperlichkeit von dem bei der Geburt zugeschriebenen Geschlecht. Sie leben nicht in den zugeordneten Kategorien männlich oder weiblich, verbunden mit einer Vermeidung binär codierter Pronomen (vgl. Hahne 2024) und bezeichnen sich selbst in diversen Begrifflichkeiten wie „*genderqueer*“, „*agender*“, „*pangender*“ (Puckett 2019, 648) oder „*divers*“. Die begriffliche ‚Fassung‘ von trans Menschen ist im Wissenschaftsgebrauch und in öffentli-

chen Diskussionen von Zuschreibungen und semantischem Reduktionismus geprägt: Das lange gebräuchliche „Transsexualität“ verfehlt, dass es nicht um eine sexuelle Orientierung oder die Weise, wie Sexualität gelebt wird, geht, sondern um Identität. Entsprechend verwendet der Deutsche Ethikrat in einer Ad-hoc-Empfehlung zu therapeutischen Kontroversen bei Kindern und Jugendlichen den Begriff „Trans-Identität“ (Ethikrat 2020). Letztlich geht es, wie der lange als Gutachter tätige Psychiater Udo Rauchfleisch schreibt, um „Selbstdefinition und die soziale Rolle als Frau bzw. als Mann“ (Rauchfleisch 2014, 14f) und damit um das Selbsterleben. Trans und nichtbinäre Menschen erleben, dass nicht genderkonformes Verhalten oftmals mit sozialen Ausschlüssen und Abstrafungen bewertet wird (vgl. Hahne 2024, 53).

Mit der Veränderung des Personenstandsgesetzes in Deutschland im Jahr 2019 sowie der Abstimmung im Deutschen Bundestag über das Gesetz zur Selbstbestimmung bezüglich des Geschlechtseintrags am 12. April 2024 haben auch intergeschlechtliche Menschen deutlich mehr Aufmerksamkeit erhalten und mit dem Gesetz die Möglichkeit, sich nicht auf die Binarität der Geschlechter festlegen zu müssen. Intergeschlechtlichkeit beschreibt „eine körperliche Diversität von Menschen, deren Geschlechtsmerkmale im gesellschaftlichen oder medizinischen Sinne nicht als eindeutig männlich oder weiblich zu betrachten sind“ (Wirtz & Nürnberg 2023, 60).

„Queer“ hat sich als Begriff in den vergangenen Jahren stark verbreitet und fungiert inzwischen als Sammelbegriff für alle nicht heterosexuellen Identitäts- und Lebensformen. Er entstand in den späten 1980er-Jahren als Reaktion auf die AIDS-Epidemie und als positive Selbstaneignung eines ursprünglich homo- und transfeindlichen Schimpfwortes. „Queer“ beschreibt zum einen eine politische Praxis, die sich als Befreiungsbewegung für die Rechte nicht-heterosexueller Identitäts- und Lebensformen einsetzt, und zum anderen ein Bündel von Theorieansätzen, die es erlauben, die heteronormative Matrix des scheinbar unhintergehbaren Zusammenspiels von biologischem, (sex), sozialem (gender) Geschlecht und Begehren (desire) als Konstrukt infrage zu stellen (Judith Butler), und die sich „aus identitäts- und machtkritischer Perspektiven mit dem Verhältnis von [...] Sexualität, Geschlecht, Kultur und Gesellschaft befassen“ (Laufenberg 2017, 2). Gegenwärtig läuft „queer“ allerdings Gefahr von einem ehemals macht- und gesellschaftskritischen Begriff, der Exklusionen und die Grenzen des Nicht-Lebbaren (Butler) aufzeigt, zu einem Mainstreambegriff zu werden, der „häufig als entpolitisierte und frischer klingende Alternative zu ‚schwul-lesbisch‘“ (Groß 2018, 3) benutzt wird.

Insgesamt wird man für die Vielfalt unterstreichen können, was Julia Shaw aus bise sexueller Perspektive schreibt: „Es ist zwar für die Mehrheit von uns nicht praktikabel, gänzlich auf Labels zu verzichten, aber wir sollten ihnen auch keine allzu große Macht oder Aussagekraft zuschreiben“ (Shaw 2022, 36).

## Erweiterung der Spielräume und Sensibilität für Machtzusammenhänge

Noch einmal ist auf die Initiative #OutInChurch zurückzukommen. Die Menschen, die sich dort geoutet haben, sind das Wagnis eingegangen, noch einmal diskriminiert zu werden oder aber ihren kirchlichen Arbeitsplatz zu verlieren. Viele berichten auch davon, wie schwer sie sich damit taten oder immer noch tun, Kolleg\*innen von ihrer Identitäts- und Lebensform zu berichten, aus Angst vor Diskriminierung oder Unverständnis. Inzwischen haben viele deutsche Bistümer eigene Arbeitsstellen oder Beauftragte für „Queer-Pastoral“ eingerichtet.<sup>2</sup> So sehr dies als Fortschritt zu werten ist, weil sich etwas ändert, so sehr birgt diese Strategie eine doppelte Gefahr. Zum einen birgt sie die Gefahr der Diskriminierung durch Hypervisibilität in sich. Zum anderen wird die Unsichtbarkeit und das „Nicht-sein-Dürfen“ zwar durchbrochen, doch werden LGBTQIA+-Personen als besonders hervorgehoben, und das in einem Umfeld, das vor allem heterosexuell und vielfach heteronormativ bestimmt ist. Damit reiht sich die Queer-Pastoral in eine Tradition der Zielgruppenpastoral ein, d.h. einer Pastoral, die auf bestimmte ‚bedürftige‘ Zielgruppen abzielt, z.B. Alleinerziehende, Trauernde oder eben auch queere Menschen und für diese Angebote entwickelt. Damit werden die Zielgruppen aber zugleich „besondert“, als mit besonderer pastoraler Aufmerksamkeit zu betrachtende etikettiert. Eine solche „additive“ Pastoral wirkt aber nicht integrierend, sondern exkludierend, ohne dass dies beabsichtigt ist. Notwendig ist eine Pastoral, die nicht ständig neue Zielgruppen zum Gegenstand ihrer pastoralen Bemühungen erklärt, sondern eine integrative Pastoral, für die die unterschiedlichen Identitäts- und Lebensformen selbstverständlich sind. Es geht also nicht darum, wie auch Michael Schüßler in seinem Beitrag ausführt, Queer-Pastoral für jemanden zu machen, sondern eine „Pastoral mit Queer“ zu machen (Schüßler in diesem Heft). Dazu ist aber auch die Pastoraltheologie als die wissenschaftliche Disziplin, die klassischerweise auf die Pastoral reflektiert, gefragt. Auch hier wurden in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten zahlreiche einzelthematische Diskurse vor allem im Feld von Gender geführt. Eine grundlegende Reflexion jedoch, was gender\*/queer für die Praktische Theologie als Praktische Theologie bedeutet, also wie sich Praktische Theologie verändert, wenn sie gender\*/queer als grundlegende Kategorie mitdenkt und nicht nur punktuell, steht auch hier noch aus.

Die Debatte um LBGTQI+ und damit verbundene Anerkennungspraxen macht auch immer wieder deutlich, wie sehr diese in Macht- und oft genug auch in heteronormative Machtzusammenhänge eingebettet ist. Allein der Blick auf die Verwendung von Sprache und von Begriffen, die gebraucht, die aber auch nicht gebraucht bzw. vermieden werden, macht das deutlich. Wenn ehemalige diskriminierende Formulierungen zu positiv besetzten Selbstbezeichnungen werden, wie dies bei „queer“ der Fall ist oder historisch mit den Begriffen „schwul“ und „lesbisch“ der Fall war, zeigt sich, dass

---

2 Vgl. den Beitrag von Andreas Heeck in diesem Heft.

das Beharren auf semantisches Existieren zu Prozessen der Ent-Diskriminierung führen kann.

Dass Sprache performativ Realität schafft, ist zwar inzwischen fast eine Binsenweisheit, aber deshalb nicht weniger zutreffend – und vor allem bislang nicht bis ins allgemeine Bewusstsein eingedrungen, wie die Debatte um Gendersprache immer wieder deutlich macht. Der reflektierte und änderungsoffene Sprachgebrauch hat auch dadurch Wirkung, dass er Personengruppen signalisiert, Teil der durch Sprache bezeichneten Wirklichkeit zu sein – angesichts der Entwicklungen der letzten Jahrzehnte ein keineswegs unwichtiger Aspekt. Nicht zuletzt ist aufmerksam zu machen auf das heuristische Potenzial eines bewussten und offenen Umgangs mit Begrifflichkeiten und ihrer dynamischen Entwicklung, gerade im Sinne der oben geschilderten Dynamik von unten. Ihr heuristisches Potenzial entfalten sie sowohl in der Identifizierung bislang übersehener Forschungsfelder und Fragehorizonte, aber auch in kritischer Perspektive als Aufdeckung von Machtstrukturen und Machtzusammenhängen, die sich in Labeling, in Leitlinien und lehramtlichen Texten sowie in rechtlich relevanten Codierungen und Codifizierungen äußern.

## Literaturverzeichnis

- Adam, Klaus-Peter & Reck, Norbert (1993). Von Zerrbildern und wirklichen Menschen. Christen und Homosexualität in der Geschichte der Kirchen. In: Barbara Kittelberger, Wolfgang Schürger & Wolfgang Heilig-Achneck (Hg.), Was auf dem Spiel steht. Diskussionsbeiträge zu Homosexualität und Kirche, München: Claudius, 54–72.
- Althaus, Paul (1934). Theologie der Ordnungen: Bertelsmann.
- Bieler, Andrea (1999). Das Denken der Zweigeschlechtlichkeit in der Praktischen Theologie. In: Pastoraltheol 88, 272–286.
- Dabrock, Peter, Augstein, Renate, Helferich, Cornelia, Schardien, Stefanie & Sielert, Uwe (2015). Unverschämt – schön. Sexualethik: evangelisch und lebensnah. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Deutscher Ethikrat (2020). Trans-Identität bei Kindern und Jugendlichen. Therapeutische Kontroversen – ethische Orientierungen. Ad-hoc-Empfehlung. Berlin, 21. 2. 2020, abrufbar unter <https://www.ethikrat.org/fileadmin/Publikationen/Ad-hoc-Empfehlungen/deutsch/ad-hoc-empfehlung-trans-identitaet.pdf> [19.6.2024].
- Doka, Kenneth J. (2000). Men don't cry ... women do: Transcending gender stereotypes of grief. Philadelphia: Brunner/Mazel.
- Engel, Herbert (1993). Kirchliche Stellungnahmen von 1968 bis 1992. In: Barbara Kittelberger, Wolfgang Schürger & Wolfgang Heilig-Achneck (Hg.). Was auf dem Spiel steht. Diskussionsbeiträge zu Homosexualität und Kirche, München: Claudius, 84–128.

- Goertz, Stephan (2015). Sex und Gender. Moraltheologische Überlegungen zur kritischen Funktion einer Unterscheidung. In: *Lebendige Seelsorge*, 66:2, 88–93.
- Groß, Melanie (2018): Queer-feministischer Aktivismus: politischpraktische Interventionen in heteronormative Verhältnisse. In: Beate Kortendiek, Birgit Riegraf & Katja Sabisch (Hg.), *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung*, Wiesbaden: Springer, abrufbar unter [https://doi.org/10.1007/978-3-658-12500-4\\_106-1](https://doi.org/10.1007/978-3-658-12500-4_106-1) [19.6.2024].
- Hahne, Alexander (2024). Trans und nichtbinäre Menschen. In: Volker Wierz & Michael Nürnberg (Hg.), *LSBTI\* in Pflege und Medizin. Grundlagen und Handlungsempfehlungen*. Stuttgart: Thieme, 52–59.
- Hermes, Eilert (2017). Systematische Theologie. Das Wesen des Christentums: In Wahrheit und aus Gnade leben. Bd. 2. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kittelberger, Barbara, Heilig-Achneck, Wolfgang & Schürger, Wolfgang (1993). Frage ohne Antwort. Suche und Sucht nach den Ursachen von Homosexualität. In: Barbara Kittelberger, Wolfgang Schürger & Wolfgang Heilig-Achneck (Hg.). *Was auf dem Spiel steht. Diskussionsbeiträge zu Homosexualität und Kirche*, München: Claudius, 35–42.
- Könemann, Judith (2021). Vielfalt und Heterogenität. Zwei neue Leitdiskurse der Religionspädagogik – auf dem Weg zur Inklusion? In: *Theologische Revue* 117 (4). <https://doi.org/10.17879/thrv-2021-3293> [19.6.2024].
- Laufenberg, Mike (2017): Queer Theory: identitäts- und machtkritische Perspektiven auf Sexualität und Geschlecht, in: Beate Kortendiek, Birgit Riegraf & Katja Sabisch (Hg.), *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung*, Wiesbaden: Springer, abrufbar unter [https://doi.org/10.1007/978-3-658-12500-4\\_34-1](https://doi.org/10.1007/978-3-658-12500-4_34-1) [19.6.2024].
- Miron, Tabea & Schierenberg, Phil (2024). Bisexuelle Menschen. In: Volker Wierz & Michael Nürnberg (Hg.), *LSBTI\* in Pflege und Medizin. Grundlagen und Handlungsempfehlungen*. Stuttgart: Thieme, 46–51.
- Mucksch, Norbert & Roser, Traugott (2023). *Männer trauern als Männer. Praxisbuch für eine genderbewusste Trauerbegleitung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Müller, Alex (2019). Wer ist lesbisch und schwul? Kritische Überlegungen zu sexueller Orientierung und Geschlechtsidentität in gesundheitswissenschaftlichen Studien. In: *Komplexe Dynamiken globaler und lokaler Entwicklungen. Verhandlungen des 39. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Göttingen*. Bd. 39 (Aug. 2019), abrufbar unter [https://publikationen.sozioogie.de/index.php/kongressband\\_2018/article/view/1019](https://publikationen.sozioogie.de/index.php/kongressband_2018/article/view/1019) [25.2.2024].
- Puckett, Jae A. (2019). An Ecological Approach to Therapy With Gender Minorities. In: *Cognitive and Behavioral Practice* 26, 647–655.
- Rauchfleisch, Udo (2014). *Transsexualität – Transidentität. Begutachtung, Begleitung, Therapie*. 4. völlig überarbeitete Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rendtorff, Trutz (<sup>2</sup>1980). *Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*. Bd I. Stuttgart: Kohlhammer.

Rendtorff, Trutz (<sup>2</sup>1981). Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie. Bd II. Stuttgart: Kohlhammer.

Roggenkamp, Antje, Salo, Reetakaisa S. & Roser, Traugott (2023) (Hg.). Gebotene Wirklichkeiten? Konstruktion und Dekonstruktion zwischenmenschlicher Beziehungen in religiösen Diskursen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Schreiber, Gerhard (2021). Blinder Fleck. Geschlechtliche Vielfalt aus kirchlich-theologischer Perspektive. In: Carolin Küppers & Martin Schneider (Hg.), Zwischen Annäherung und Abgrenzung. Religion und LSBTIQ\* in gesellschaftlicher Debatte und persönlichem Erleben. Berlin: Männerschwarm, 159–178.

Shaw, Julia (2022). Bi. Vielfältige Liebe entdecken. Aus dem Englischen von Sabine Reinhardus. München: Hanser.

Söderblom, Kerstin (2023). Queersensible Seelsorge. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Wendel, Saskia (2015). Gendersensible Theologie – Ein hölzernes Eisen? In: Lebendige Seelsorge, 66:2, 82–87.

Wierz, Volker & Nürnberg, Michael (Hg.) (2024). LSBTI\* in Pflege und Medizin. Grundlagen und Handlungsempfehlungen. Stuttgart: Thieme.

## Kirchenamtliche Texte

Erklärung des Vatikans (2024). „Dignitatis infinita über die menschliche Würde“, abrufbar unter [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_ddf\\_doc\\_20240402\\_dignitas-infinita\\_ge.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20240402_dignitas-infinita_ge.html) [11.4.2024].

Erklärung des Vatikans (1975). Persona Humana. Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik, abrufbar unter [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19751229\\_persona-humana\\_ge.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_ge.html) [11.4.2024].

Evangelische Kirche in Deutschland (1996). Mit Spannungen leben. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Thema „Homosexualität und Kirche“, abrufbar unter [https://www.ekd.de/spannungen\\_1996\\_homo.html](https://www.ekd.de/spannungen_1996_homo.html) [27.2.2024].

Evangelische Kirche in Deutschland (<sup>3</sup>2013). Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Evangelische Kirche in Hessen und Nassau (<sup>3</sup>2019). Zum Bilde Gottes geschaffen. Transsexualität in der Kirche, abrufbar unter [https://cms.ekhn.de/fileadmin/redaktion/downloads/pdfs\\_dokumente/queer/EKHN\\_Transsexualitaet\\_3AufL\\_2019\\_web.pdf](https://cms.ekhn.de/fileadmin/redaktion/downloads/pdfs_dokumente/queer/EKHN_Transsexualitaet_3AufL_2019_web.pdf) [6.3.2024].

Katechismus der Katholischen Kirche (2003). Neuübersetzung der lateinischen 1997 erschienenen als Urtext geltenden Ausgabe (editio typica), München.

Lutherisches Kirchenamt der VELKD (1980). Gedanken und Maßstäbe zum Dienst von Homophilen in der Kirche. Eine Orientierungshilfe. In: Helmut Kentler (Hg.) (1983). Die Menschlichkeit der Sexualität. Berichte – Analysen – Kommentare ausgelöst durch die Frage: Wie homosexuell dürfen Pfarrer sein? München: Chr. Kaiser, 62–75.

Prof. Dr. Judith Könemann  
Katholisch-Theologische Fakultät  
Institut für Religionspädagogik und Pastoraltheologie  
Robert-Koch-Str. 40  
D-48149 Münster  
T: +49 251 83-32657  
j.koenemann(at)uni-muenster(dot)de  
<https://www.uni-muenster.de/FB2/personen/IRpP/koenemann.html>

Prof. Dr. Traugott Roser  
Professur für Praktische Theologie  
Seminar für Praktische Theologie und Religionspädagogik  
Raum 214  
Universitätsstraße 13-17  
D-48143 Münster  
+49 (0) 251 / 83 - 22552  
traugott.ros(er)uni-muenster(dot)de  
[https://www.uni-muenster.de/EvTheol/personen/ros\(er\).html](https://www.uni-muenster.de/EvTheol/personen/ros(er).html)

## Theologisch nicht nur über, sondern mit „queer“ nachdenken Zur fundamentalpastoralen Bedeutung queerer Theologien

### Abstract

Queeres Leben und Denken öffnet den Blick für die Vielfalt von Sexualität und Gender, gibt der Selbstdefinition der Einzelnen mehr Gewicht und verflüssigt dadurch gesellschaftliche Übereinkünfte zu Körper und Person. Der Beitrag stellt wesentliche Aspekte der Queer Studies und Queerer Theologien vor. Anschließend wird die fundamentalpastorale Herausforderung skizziert, nicht nur über, sondern mit queer zu denken. Die einflussreiche Position von Marcella Althaus-Reid wird dafür zum Ausgangspunkt, um aktuelle Dynamiken wie #OutInChurch in ihrer queertheologischen Generativität würdigen zu können.

Queer living and thinking opens the view for the diversity of sexuality and gender, gives more weight to the self-definition of the individual and thereby liquefies social conventions on body and person. This article presents key aspects of queer studies and queer theologies. It then outlines the fundamental-pastoral challenge of thinking not only about queer, but with queer. The influential position of Marcella Althaus-Reid becomes the starting point for appreciating current dynamics such as #OutInChurch in their queer-theological generativity.

In der Studie „Triggerpunkte“ zu Konsens und Konflikt in der Gegenwartsgesellschaft kommt eine Forschungsgruppe um den Soziologen Steffen Mau zu einem überraschenden Ergebnis. Zwar gebe es wie beim Streit um gendergerechte Sprache emotional aufgeladene Triggerpunkte, die quasi situativ hochkochen können. In der Breite jedoch sei für die Bundesrepublik ein erstaunlicher Wertewandel hin zur grundsätzlichen Akzeptanz von sexueller und geschlechterbezogener Vielfalt belegbar. „Von der Bestrafung über die Duldung bis zum Engagement gegen Ungleichbehandlung hat sich das Klima in einem historisch relativ kleinen Zeitfenster drastisch gewandelt“ (Mau et al. 2023, 160). Nicht nur die rechtlichen Vorgaben zu Ehe oder Geschlechtsidentität haben sich geändert (vgl. im Folgenden Mau et al. 2023, 167–173). Dass gelebte Homosexualität in Ordnung sei, sagen heute doppelt so viele Menschen wie 1990 (damals ca. 30%). Dass Transpersonen als normal anerkannt werden sollten, finden 84%. Eine große Mehrheit stimmt dem Adoptionsrecht für Homosexuelle ebenso zu (74%) wie gleichgeschlechtlichen Ehen (81%). Und im Bereich der Kirchen? In der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der evangelischen und katholischen Kirche von 2023 ist die Zustimmung zur Segnung homosexueller Paare bei Katholischen und Evangelischen genauso so hoch wie bei Konfessionslosen (ca. 85%) (Evangelische Kirche in Deutschland 2023, 50). Zugleich betonen die Studien, dass Diskriminierung damit keineswegs völlig verschwunden ist. Die Suizidraten von LGBTQIA+-Jugendlichen ist auch 2021 noch vier- bis sechsmal höher als im Durchschnitt junger Menschen. Kirchlich ist mit der Kampagne #OutInChurch trotz weiter

diskriminierender Lehre viel in Bewegung gekommen – hoffentlich auch in der Praktischen Theologie.

## 1. Das Feld der Queer Theory

Das englische Wort *queer* bedeutet „komisch“, „seltsam“, „pervers“ und wurde bekanntlich vom Schimpfwort zu einer positiven Selbstbezeichnung umgedeutet. Queer steht heute für das umkämpfte Feld sexueller und geschlechterbezogener Vielfalt jenseits von Heterosexualität und binärer Zweigeschlechtlichkeit und für die oft weiterhin riskante Verflüssigung starrer und zu eindeutiger Kategorisierungen von Körper und Person.

In den Wissenschaften haben sich feministische Theorie, Gender- und Männlichkeitsforschung in Richtung Queer Theory oder Queer Studies weiterentwickelt. Allerdings schreibt Mike Laufenberg in der Junius-Einführung „Queere Theorien“, es gebe „ein eigentümliches Zögern der Autor\*innen“, Ansatz und Gegenstand genau zu definieren: „Jeder Versuch, Queer Theory als ein eingrenzbare Arbeitsfeld mit geteilten Prämissen und identitätsstiftenden Forschungsgegenständen darzustellen, steht im Verdacht, das queere Theorieprojekt zu disziplinieren“ (Laufenberg 2022, 11f.). Queerem Denken scheint etwas Überschreitendes und Uneindeutiges konstitutiv eingeschrieben zu sein. Nach meinem aktuellen Lektüre- und Kenntnisstand lässt sich das Feld queeren Denkens in drei Aspekten skizzieren.

*1. Dekonstruktive Kritik:* Judith Butler gilt als die international und interdisziplinär einflussreichste Denkerin von Queerness, in deren Werk sich entscheidende Themen und Positionen versammeln. Zusammen mit Eva Kosofsky Sedgwicks „Epistemology of the closet“ hat Butlers „Gender trouble“ (beide im Original 1990 veröffentlicht) wesentliche Grundannahmen über Körper, Geschlecht und Sexualität infrage gestellt (vgl. zur neueren praktisch-theologischen Rezeption von Butler Geiser 2024 sowie Leimgruber 2020 und insgesamt Grümme/Werner 2020).

*Heteronormativität:* Der wohl wichtigste Aspekt ist eine kritische Öffnung der herkömmlichen „Normalität“ heterosexuellen Begehens, die zugleich alle anderen Begehren und sexuellen Beziehungen als unnormal stigmatisiert. „Was geschieht mit dem Subjekt und der Stabilität der Geschlechterkategorien [...], wenn sich herausstellt, daß diese scheinbar ontologischen Kategorien durch das epistemische Regime der vermeintlichen Heterosexualität hervorgebracht und verdinglicht werden?“ (Butler 2003, 8). Michael Warner hat diesen Aspekt mit dem Konzept der Heteronormativität beschrieben, das „bestimmte heterosexuelle Lebensweisen mit mehr Legitimität und Privilegien als andere“ ausstattet (vgl. Woltersdorf 2019, 324). Damit sind Ausschlussprozesse und entsprechende Gerechtigkeitsfragen sicht- und besprechbar geworden. Die Hetero-/Homo-Differenz verliert ihre moralische Codierung in normal/unnormal und das Begehren verflüssigt sich. Ethische Kriterien werden nicht mehr an der Lebensform, sondern an den Menschenrechten festgemacht: Auch in der Ehe ist Gewalt

strafbar, während Polyamorie eine verantwortete Beziehungsform sein könnte (vgl. Loh 2023, theologisch Kleeberg 2022).

*Zweigeschlechtlichkeit:* Wie Butler weiter herausgearbeitet hat, ist eine heteronormative Matrix auf binäre Zweigeschlechtlichkeit im Sinne stabiler, sich ausschließlich komplementär ergänzender Geschlechtsidentitäten angewiesen: Sexuell binär in Mann oder Frau codierte Körper haben männliche oder weibliche Geschlechtsidentitäten, die auf ein gegenseitiges heterosexuelles Begehren angelegt sind. Alles andere wirkt dann schräg und pervers – also queer. Mit Butler positiv gewendet, beschreibt queer die Entdeckung, dass diese Kategorien weder so stabil noch so binär noch so exklusiv aneinander gekoppelt sind. Vielmehr versucht sie im Sinne einer „Genealogie der Geschlechter-Ontologie [...] zu begreifen, wie die Plausibilität dieser binären Beziehungen diskursiv hervorgebracht wird“ (Butler 2003, 60) und wie sie verschoben und vervielfältigt werden können.

*Binärer Feminismus:* Im Differenzfeminismus galt die Trennung von Sex und Gender als emanzipatorisch. Gender wurde zur befreienden Kategorie, um der Biologie sexueller Differenz entgegen zu können und auf soziokultureller Ebene patriarchatskritische Gleichberechtigung für die spezifischen Erfahrungen von Frauen im Gegensatz Männern zu erreichen. Butler begründet bekanntlich ihre dazu anders gelagerte, queerfeministische Position mit einem politischen und einem epistemologischen Argument. Sie meint, „das Insistieren auf der Kohärenz und Einheit der Kategorie ‚Frau(en)‘ hat praktisch die Vielfalt der kulturellen und gesellschaftlichen Überscheidungen ausgeblendet, in denen die mannigfaltigen konkreten Reihen von ‚Frauen‘ konstruiert werden“ (Butler 2003, 34). Zum anderen dekonstruiert Butler binäre Muster nicht nur für soziale Genderrollen, sondern auch für die Kategorie Sex, denn beide Aspekte werden als verkörperte Praxis herrschender Geschlechternormen performativ hergestellt (vgl. Wendel 2023, 54–69). Das ermöglicht dann „auch die Momente ausfindig zu machen, wo das binäre Gender-System umstritten ist und angefochten wird, wo die Geschlossenheit der Kategorien in Frage gestellt wird und wo sich Gender im sozialen Leben selbst als formbar und gestaltbar erweist“ (Butler 2023, 342).

2. *Intersektionalität:* Mike Laufenberg macht in seiner Einführung deutlich, dass dieser einflussreiche dekonstruktive Strang von einem *zweiten, viel stärker intersektionalen Strang* begleitet wird. „Die Mehrheit lesbischer, schwuler und queerer Subjekte sei global gesehen weder weiß noch mit Klassenprivilegien ausgestattet; queere Theorien müssten diesem Umstand Rechnung tragen und ihre provinzielle Selbstbeschränkung auf die urbanen lesbisch-schwulen Mittelschichten des Westens aufgeben, die sie in ihren Anfangsjahren prägte“ (Laufenberg 2022, 19). Im Erscheinungsjahr von *Gender trouble* 1990 entstand auch der einflussreiche Dokumentarfilm *Paris is burning* über die Ballroom- und Vogue-Szene in New York, die von einer afroamerikanisch- und latinogepprägten Lesben-, Schwulen- und Trans-Community getragen war. Laufenberg berichtet weiter von Ansätzen einer Queer-of-Color-Kritik, die vor allem Rassismus-Erfahrungen zum Ort des theoretischen Nachdenkens machen und den queeren Mainstream auf eine subtile Reproduktion weißer und westlicher Normen aufmerksam machen. Andere kritische Stimmen gehen stärker von der teilweise sozial und

materiell prekären Lebenssituation queerer Menschen aus. Die etwas abstrakten Queer-Theorien hätten andere, situiertere Texte, etwa aus den Aids/HIV und schwul-lesbischen Bewegungen heraus, verdrängt (vgl. Laufenberg 2022, 111–115). Allerdings „nimmt die Queer-of-Colour-Kritik beispielsweise verschiedene poststrukturalistische Prämissen wie die Kritik an einem statischen und geschlossenen Identitätskonzept auf, verbindet diese aber systematischer mit materialistischen und intersektionalen Analysen von Kapitalismus und politischer Ökonomie“ (Laufenberg 2022, 19).

3. *Vielfalt, Trans und Nonbinarität*: Die queere Bewegung öffnet den Blick für die Vielfalt von Identitäten, gibt der Selbstdefinition der Einzelnen mehr Gewicht und verflüssigt dadurch gesellschaftliche Übereinkünfte. Zu Mann und Frau, zu Hetero- und Homosexualität haben sich weitere Kategorien und neue Bezeichnungen dazugesellt. Während schwule und lesbische Sexualitäten in liberalen Gesellschaften weitgehend akzeptiert scheinen, geht etwa von *trans und non-binären Identitäten* weiterhin großes Irritationspotenzial aus. Butler sagt selbst in einem neueren Interview: „Als ich Gender Trouble geschrieben habe, gab es keine nicht-binäre Kategorie – aber inzwischen weiß ich nicht mehr, wie ich nicht zu dieser Kategorie gehören könnte“ (Butler, zitiert nach Pauli 2023, 15). Dagmar Pauli leitet seit 2010 die Gender-Sprechstunde der Universitätsklinik Zürich für junge trans und non-binäre Menschen. Nach ihrer Erfahrung lassen sich diese immer weniger in das binäre Mann/Frau-, Homo/Hetero-Schema einpassen, sondern verorten sich in einem multidimensionalen Spektrum an Ausprägungen des Männlichen und des Weiblichen und des Begehrens. Geschlechtsidentität sei, so fasst Pauli zusammen, sehr persönlich, nicht beliebig verhandelbar, nicht immer von außen ablesbar, nicht nur binär, im Lauf des Lebens wandelbar und unabhängig von sexueller Orientierung: „Die Frage, wer ich bin, besteht unabhängig davon, in wen ich mich verliebe“ (Pauli 2023, 21f.; Zitat: 12).

In seinem Buch *Trans* entwickelt der US-amerikanische Soziologe Rogers Brubaker die konzeptionelle Idee, „to think not just *about* trans but *with* trans, by using the multiple forms of transgender experience as an analytical lens through which to consider how racial as well as gender identities are increasingly open to choice, change and performative enactment“ (Brubaker 2016, 133). Brubaker macht hier zwei interessante Vorschläge. Erstens unterscheidet er Ansätze, die mit herkömmlichen Mitteln *über* queer und trans nachdenken, von Ansätzen, die *mit* queer und trans denken und damit auch epistemologische Grundlagen unter Trans(!)formationsdruck sehen. Zweitens thematisiert Brubaker nicht nur Gender, sondern auch die (nicht nur) in den USA so wichtige Kategorie „race“, also ethnische Zugehörigkeiten als divers, fluide und in Praktiken performativ hergestellt. Könnte man also nicht nur das Geschlecht, sondern auch die Hautfarbe wechseln?, fragt Brubaker mit analytischer Neugier. Das führt in die komplexen Verwicklungen von Zugehörigkeiten und Identitäten, wie sie in Deutschland etwa Mithu Sanyal in ihrem Roman „Identitti“ literarisch dargestellt hat (Sanyal 2021). „Queer“ beschreibt dann nicht ausschließlich die LGBTQIA+-Community, was wieder zu identitären Missverständnissen führen könnte, sondern eine nie an ein Ende kommende,

machtkritische Öffnung und Que(e)rung von Identitäten samt deren Ausschlüssen. Wie stellt sich das nun im theologischen Diskurs dar?

## 2. Ansätze queerer Theologien

Mit Susannah Cornwall stellen Queer-Theologien die Vorstellung infrage, „dass nur heterosexuelle Leben rechtmäßige, legitime Orte der Gnade, des Segens und der göttlichen Offenbarung sind“. Dabei beschränken sie sich „nicht auf Überlegungen zur Sexualität“, sondern „drehen sich [...] um eine kompromisslose Kritik an Normen aller Art und stellen Fragen zu Macht, Sprache und zu den Grenzen der Identität“ (Cornwall 2019, 505). Diese kritisch-dekonstruktive Haltung verbindet sich mit einem re-konstruktiven Anliegen, das Andreas Krebs in die einfache Frage fasst: „Ist in queerer Vielfalt auch ein theologisches Anliegen aufzufinden?“ (Krebs 2023, 12) Und wie sieht es aus?

Mittlerweile haben sich vor allem im internationalen Bereich verschiedene Arbeiten und Positionen entwickelt, die auch praktisch-theologisch relevant sind. Cornwall nennt zunächst Ansätze „der Aneignung der christlichen Tradition als einer, die im Grunde gesund und nicht feindselig für LSBTs und queere Menschen ist“ (Cornwall 2019, 506). Diese Theologien versuchen biblische Texte und kirchliche Traditionen queerfreundlich zu lesen und setzen sich meist für die Anerkennung gleichgeschlechtlicher Ehen und queerer Geistlicher ein. Mirjam Leidinger differenziert mit Patrik Cheng hier in frühe schwul-lesbische Ansätze der Akzeptanz, in befreiungstheologische Ansätze der Kritik an homophoben Strukturen und in feministische Theologien der Beziehung (Leidinger 2022). Das kann im Sinne einer befreiungstheologischen Lektüre wirklich emanzipierend sein, kann aber im Wunsch, die Bibel und die christliche Tradition als unbedingt heilend und befreiend darstellen zu wollen, auch einen apologetischen Überhang bekommen. „Nancy Wilson von der Metropolitan Community Church (eine explizit LSBT-inklusive Konfession) geht sogar so weit zu behaupten, dass queere Menschen, die sich nicht in biblischen Figuren repräsentiert sehen, die Bibel nicht als ihr Buch verstehen können“ (Cornwall 2019, 507–508).

Ähnlich apologetische, aber weniger auf die Bibel als auf die kirchliche Tradition fixierte Ansätze finden sich im Umfeld der Radical Orthodoxy. Andreas Krebs stellt exemplarisch die queere Theologie von Elizabeth Stuart vor. Diese geht nach dem von John Milbank entworfenen „Move“ vor, nämlich spätmoderne Existenzprobleme als berechtigt aufzugreifen, dann aber die kirchlich tradierte Offenbarung (radical orthodox) als allem überlegene Lösung zu präsentieren. Es gebe nach Stuart nur einen Ort, an dem angstfrei alle fluiden Identitäten und Sexualitäten und alle Begehren akzeptiert und verarbeitet werden könnten: die Kirche. „For the Church is the only community under a mandate to be queer and it is under such a mandate because its eschatological horizon teaches it that gender and sexual identity are not of ultimate concern, thus opening the possibility for love“ (Stuart, zitiert nach Krebs 2021, 214). Im queeren Leib Christi herrscht radikale Inklusivität, weil im Kommenden ohnehin alle leiblichen Dramen keine Rolle spielen (vgl. kritisch Wendel 2023). Praktisch plädiert Stuart gen-

derbezogen für eine queere Öffnung, aber unter ansonsten ambivalenzfreier Beibehaltung aller patriarchalen und klerikalen Formen im Bereich des Religiösen: Zölibat, Ehe, traditionale Liturgie. Krebs weist darauf hin, dass der unzutreffende Vorwurf an Butler, alles körperlos in ein Spiel der Zeichen aufzulösen, bei Stuart theologisch zum Programm wird. „In den Sphären ihrer theologischen Imagination haben Körper ihr Gewicht und jede Materialität verloren. Man schwebt“ (Krebs 2021, 216).

Wie Linn Tonstad herausarbeitet, sind solche queeren Theologien dazu geeignet, sexistische Muster und tradierte Machtverhältnisse erneut zu reproduzieren. Hier erweist sich Rogers Brukabers einfache Unterscheidung als hilfreich. Es gibt queere Theologien, die *über* queere Erfahrungen und Phänomene in Tradition und Kirche nachdenken. Jesus, die Trinität oder die Spekulationen des Gregor von Nyssa können dann als immer schon queer, weil binäre Kategorien überschreitend interpretiert werden. Aber: „The strategies feminist and queer-friendly theologians use to unsex God or to find gender equality through trinity often end up sexing God more insistently than ever, in unpredictable ways“ (Tonstad 2016, 121). Die lange Gewalt- und Diskriminierungsgeschichte der patriarchalen und homophoben Muster im kirchlichen Christentum können jedenfalls nicht einfach folgenlos übergangen und verschwiegen werden (so auch Krebs 2023, 13–15). „More worrisome yet, the queerness or radicality of Christianity may function as an apologia for Christianity in an era in which this many failures are only too visible“ (Tonstad 2016, 123).

Queeres Denken stellt also eine noch grundlegendere Musterunterbrechung für die Praktische Theologie dar, wenn nämlich nicht primär apologetisch *über*, sondern kritisch *mit* queeren Erfahrungen gedacht wird.

### 3. Althaus-Reids queere Fundamentalpastoral: Nicht nur *über*, sondern *mit* queer denken

Diesen Switch eingeklagt und in ihren Arbeiten immer wieder performativ vollzogen hat die in Argentinien aufgewachsene und bis zu ihrem frühen Tod 2009 in Edinburgh lehrende Marcella Althaus-Reid. Ihr einflussreicher Entwurf einer queeren Theologie ohne Anstand (Indecent Theology) beginnt mit dem viel zitierten Bild von Zitronenverkäuferinnen in Buenos Aires. Althaus-Reid berichtet, wie sich der Geruch der Straße und der angebotenen Zitronen mit dem „unanständigen“ Geruch ihres Körpers verbindet, wenn unter den Röcken keine Unterwäsche getragen wird. Das Buch endet nach 200 Seiten mit dem programmatischen Satz: „Thinking theology without using underwear“ (Althaus-Reid 2000, 200). Aufgabe von Queer-Theologien sei es „to deconstruct a moral order which is based on a heterosexual construction of reality, which organizes not only categories of social and divine interactions but of economic ones too“ (Althaus-Reid 2000, 2). Aus einem Concilium-Beitrag von 2008, also ein Jahr vor ihrem Tod, lassen sich entscheidende fundamentalpastorale Aspekte herauslesen, verstand sich doch Althaus-Reid selbst primär als Praktische Theologin.

1. *Das sexuelle Subjekt*: Queer-Theologie entdeckt das sexuelle Subjekt, das „schon immer theologisch bedeutungslos gewesen“ ist (Althaus-Reid 2008, 88). Körper, Lust und Begehren sind zwar ständig Thema in Kirche und Theologie, aber nur als hypersichtbares Objekt primär männlicher und heteronormativer Moral- und Machtdiskurse. Die Theologie ohne Anstand will keine Männerfantasien bedienen, sie provoziert Selbstreflexionen. Mit Gerrit Spallek geht es „darum, Sexualität theologisch öffentlich zu diskutieren, um die mehrheitlich ausgestellte Sexualität traditioneller Theologie in Frage stellen zu können“ (Spallek 2021, 288). Nicht das (theologische) Aufgreifen von bisher „unanständigen“ LGBTQIA+-Sexualitäten scheint dann unanständig und problematisch, sondern deren Ausgrenzung und Verschweigen. Noch im Jahr nach dem Bekanntwerden von Missbrauchsfällen in der Kirche (2011) hat ein deutscher Bischof eine kritische Tagung zur katholischen Sexualmoral in kirchlichen Räumen verboten (vgl. Ammicht-Quinn 2013, 7–9), während Althaus-Reid in *Indecent Theology* (2000) mutig auf häusliche Gewalt und sexuellen Missbrauch im christlichen Lateinamerika und auch in kirchlichen Basisgemeinden hinweist (vgl. Althaus-Reid 2000, 30). Die sexuelle Sprachlosigkeit in Theologie und Kirche sowie die Romantisierung von Familie seien dafür mitverantwortlich. Und wie die Missbrauchsstudien aufdecken, gilt das weltweit.

2. *Befreiende Theologie*: Queere Theologie versteht Althaus-Reid als kritische Fortschreibung der Befreiungstheologie. Marginalisierte und diskriminierte Lebenssituationen wie die Zitronenverkäuferinnen oder arme Transpersonen sind der Ausgangspunkt für Kritik und Dekonstruktion herrschender Macht- und Ungerechtigkeitsstrukturen. Die Speisung der Armen hätte zwar in Lateinamerika sakramentalen Charakter. „Doch bis jetzt hat sich keine Kirche weder aus dem konservativen noch aus dem befreiungstheologischen Lager trotz ihrer Ausgrenzung und trotz der Tatsache, dass zuweilen sogar straflos Verbrechen gegen sie begangen werden, der Homosexuellen angenommen“ (Althaus-Reid 2008, 86). Das ändert sich mit queerer Theologie, die den Aktivist\*innen in sozialen Bewegungen mit neuem Denken auch neues Gewicht verleiht. Queere Theologie ist eine kritische Theologie, „die das Element zur Sprache bringt, das alle Diskurse und öffentliche Schlachten der Kirche bestimmt: die Sexualität“ (Althaus-Reid 2008, 95).

3. *Epistemologische Verunsicherungen*: Deshalb „steht uns nicht nur ein thematischer Wandel, sondern eine radikale Kritik an bestehenden theologischen Methoden bevor“ (Althaus-Reid 2008, 88), also nicht nur über, sondern mit queer zu denken. Althaus-Reid verbindet materialistische Ansätze mit den poststrukturalistischen und dekonstruktiven Analysen bei Derrida, Foucault, Sedgwick und vor allem Butler. Feministische Befreiungstheologie wird insofern weitergeschrieben, indem mit Butler nicht nur Geschlechterrollen, sondern auch Körper und Sexualitäten in einer heterosexuellen Matrix als ideologisch produziert verstanden werden. Deshalb stehen zwei Prämissen herkömmlicher Theologien infrage, dass nämlich erstens „Heterosexualität eine allgemeingültige und stabile Identität und als solche Teil einer natürlichen (geheiligten) Ordnung ist. Und zweitens der Umgang mit der Tatsache, dass hegemoniale Konstruktionen sexueller Identität historisch gesehen zur Verfestigung unterdrü-

ckerischer Machtstrukturen in der christlichen Kirche und in der Theologie beigetragen haben“ (Althaus-Reid 2008, 92).

4. *Diversität instabiler Identitäten*: „Der Schlüssel der Queer-Theorie [...] heißt Diversität“ (Althaus-Reid 2008, 91), heißt Vielfalt der Geschlechter, Sexualitäten und Identitäten und wie sich diese gegen Normalitätskonstruktionen des Einheitlichen durchsetzen. Das verkompliziert bisheriges Denken, weil „die Theologie nicht an instabile Subjekte gewöhnt ist“ (Althaus-Reid 2008, 90). Butlers Gender-Performativität bringt das herrschende theologische Ordnungsdenken (auch noch der Befreiungstheologie) durcheinander: „Erstens hat sie unterschiedliche sexuelle Subjekte wie Bisexuelle und Transvestiten zur Geltung gebracht. Zweitens hat sie es abgelehnt, den verschiedenen sexuellen Optionen homogene Identitäten zuzuordnen. Drittens hat sie gezeigt, dass nicht nur Gender, sondern auch Sexualität erlernt und einstudiert ist“ (Althaus-Reid 2008, 90). Es geht also nicht nur um Befreiung aus materieller Armut, sondern auch aus zu engen, heterosexuellen und zweigeschlechtlichen Stereotypen.

5. *Intersektionalität*: Queere Theologie arbeitet konstitutiv mit der intersektionalen Verflechtung unterschiedlicher Differenz- und Ungleichheitskategorien, die nicht vereinheitlicht, sondern in ihrer situierten hybriden Dynamik an konkreten Fällen erforscht werden müssen. Althaus-Reid beginnt ihre Texte mit armen Zitronenverkäuferinnen, Drag-Künstlerinnen oder dem Verbrennen der vatikanischen Flagge vor einer Kirche in Chile. Intersektionalität ist hier kein intellektueller Trend, sondern wurzelt in der Lebenserfahrung und provoziert von dort her queere Wissenschaftskritik. „Die schwarzamerikanischen, afrikanischen, feministischen, indigenen, postkolonialen und anderen Theologien sind nichts anderes als das Ergebnis einer ‚queeren‘ Sicht auf die universalistischen Ansprüche des theologischen Subjekts, wie es die kolonialen Tendenzen der nordatlantischen Theologie hervorgebracht haben“ (Althaus-Reid 2008, 92).

6. *Theologie verflüssigen*: Jede Suche nach dem wahren queeren Kern des Christentums bleibt für Althaus-Reid Teil des Problems, nämlich einen diesmal wirklich guten Kern und ein richtiges Zentrum, damit aber zugleich weitere Ränder und Peripherien zu produzieren. „In ihren Augen war es unerlässlich, sich der Heteronormativität [...] zu widersetzen und die Wahrheit auszusprechen, dass das wirklich Ungeheuerliche nicht die sexuelle ‚Abweichung‘ sei, sondern die Ausgrenzung solcher ‚Abweichler‘ durch religiöse und andere Autoritäten. Sie bestand darauf, dass die Theologie lernen müsse, mit der Unsicherheit und Fluidität zu leben und ihre Obsession mit Grenzen und Einteilungen, wer dazugehört und wer nicht, hinter sich zu lassen“ (Cornwall 2019, 510).

#### 4. Queere Pastoraltheologie der Vielfalt

Queeres Denken ist nicht allein und nicht zuerst an akademischen Orten entstanden. So ist es auch in Kirche und Theologie. 2011 hat sich aus der langjährigen Vernetzungsarbeit von

schwulen und lesbischen Menschen in der Kirche das Katholische LSBT+-Komitee entwickelt. Die drei Mitglieder Mirjam Gräve, Mara Klein und Hendrik Johannemann haben 2020 beim Synodalen Weg in Forum IV ein wichtiges Diskussionspapier eingebracht, das den queeren Paradigmenwechsel benennt: „Die katholische Kirche ist oftmals nicht nur kein Schutzraum für uns, sie ist ein Ort, wo wir jederzeit damit rechnen müssen, dass unsere Würde und unser Menschsein angegriffen werden. [...] Nicht wir haben die Bringschuld. [...] Nicht Lesben, Schwule, Trans- und Interpersonen und ihre Lebens- und Liebesweisen sind sündhaft, sondern die Art, wie unsere Kirche mit ihnen an vielen Stellen umgeht“ (Gräve et al. 2021). Völlig übersehen wurde deshalb auch lange, wie theologieproduktiv queere Perspektiven sein können.

Die Theologin und Spoken-Word-Künstlerin Laura Meemann identifiziert sich als nichtbinäre, panromantische Person. Wie auch Raphaela Noah Sodens viel gelesene Schöpfungsgeschichte (Soden o.J.) zeigt auch Meemann, dass queere Lebenserfahrungen des Dazwischen neue und befreiende Perspektiven auf die biblische Tradition ermöglichen. G\*tt sortiert im Buch Genesis scheinbar alle Welt in binäre Kategorien ein: Er\*sie scheidet Tag von Nacht, Wasser von Land, Frau von Mann. Aber was ist mit den Übergängen von Wasser und Land, mit den Stränden, den Mangroven oder dem Watt? „Wenn Licht und Finsternis sich abwechseln und es Abend und Morgen werden kann, so kann es auch einen Zustand des Übergangs zwischen hell und dunkel geben, den wir heute ‚Morgengrauen‘ und ‚Dämmerung‘ nennen. Gott schafft also Licht in die Finsternis hinein und somit kann gesagt werden, dass er\*sie ebenso alles ‚dazwischen‘ erschafft. Alle Stufen von halbhell und halbdunkel, die wir uns vorstellen und die wir wahrnehmen können. Er\*sie schafft hier zwei Pole, die ein Feld eröffnen, in dem scheinbar alles, was sich dazwischen einordnen kann, existieren darf. Diese Gedanken lassen sich auf die Schöpfung des\*der Menschen übertragen. Es wird ein\*e Mensch geschaffen, der\*die zur Fortpflanzung, wie alle Tiere, bipolare Geschlechter braucht. Diese bilden zwei Pole, zwischen denen sich alles an Geschlechtlichkeit auf biologischer, sozialer und emotionaler Ebene befinden kann und darf“ (Meemann 2020).

Die evangelische Pfarrerin Kerstin Söderblom engagiert sich schon lange für queere Menschen in ihrer Kirche. Im Buch *Queersensible Seelsorge* verbindet sie reichhaltige Praxiserfahrung mit Reflexionen und konzeptionellen Überlegungen zu einer Pionierarbeit in diesem Feld. An vielen Fallbeispielen wird deutlich, dass hier noch lange nicht alles gut ist. Queere Menschen erfahren an kirchlichen Orten weiterhin Minderheitenstress. Für den evangelischen Bereich werden vor allem gnadenlose Gottesbilder und biblische „Knüppelpassagen“ (Clobber Passages) in ihrer destruktiven Rolle herausgearbeitet. Zugleich betont Söderblom immer wieder die Ressourcen von LGBTQIA+-Personen, etwa ihr Körperwissen der Verwundbarkeit, ihr Erfahrungswissen als Minderheit und ihr Stresswissen über Notlügen und Doppelleben (vgl. Söderblom 2023, 28).

Im katholischen Feld stehen vor allem die lehramtliche Geschlechteranthropologie und die damit verbundene sakramentale Praxis im Zentrum. Über die Akzeptanz und Segnung gleichgeschlechtlicher Paare wurde 2018 bei einer Tagung an der Katholischen Akademie in Ham-

burg zum ersten Mal auch mit Bischöfen öffentlich diskutiert (Loos et al. 2019). Die eingangs genannte Kampagne *#OutInChurch. Für eine Kirche ohne Angst* mit der ARD-Dokumentation „Wie Gott uns schuf“ kann dann als Wende- und Startpunkt einer auch kirchlich entkriminalisierten queeren Theologie und Pastoral nicht hoch genug eingeschätzt werden.

Queere Stimmen in der Pastoraltheologie sind damit Teil der breiteren Entwicklung hin zu einer diversitätsorientierten Pastoral (vgl. Eckholt/Wendel 2012). Diversitätsorientiert heißt, dass Vielfalt nicht nur als zu bearbeitendes Problem, sondern als theologisch erwünschte und kirchlich zu gestaltende Schöpfungswirklichkeit verstanden wird. Queere Pastoral ist keine nächste, additiv dazukommende Zielgruppenpastoral für Menschen mit besonderem Barmherzigkeitsbedarf. Alle in Kirche und Gesellschaft können von queeren Erfahrungen lernen, wie der Vielfalt und Verbundenheit allen Lebens mit Wertschätzung und Respekt zu begegnen wäre. „Insofern ist queersensible Seelsorge auch prophetische Seelsorge“ (Söderblom 2023, 146f.). Die christliche Perspektive auf Vielfalt versucht dabei, die Treue zur macht- und konfliktförmigen Wirklichkeit ebenso zu halten wie zur biblischen Gerechtigkeit des je größeren Gottes. Das ist anschlussfähig an den Ansatz diskriminierungskritischer Social Justice und Diversity, den das Team um Leah Carola und Max Czollek im Kontakt mit der jüdischen Tradition entwickelt hat. Diversität wird hier „nicht romantisiert“, sondern deshalb relevant, weil „Menschen aufgrund bestimmter Eigenschaften von gesellschaftlicher Partizipation ausgeschlossen werden. Im Sinne von Social Justice und Diversity bezieht sich dies immer auf die Frage, wie wir in einer pluralen Gesellschaft inklusiv, partizipativ und diskriminierungsfrei miteinander leben können“ (Czollek et al. 2019, 17).

Dieses Engagement für Geschlechtergerechtigkeit und die Normalisierung sexueller Vielfalt in Kirche als eurozentrisches Luxusproblem zu bezeichnen, grenzt übrigens an Zynismus (vgl. Schüßler 2024). Wie die Praktische Theologin Nontado Hadebe aus dem Süden Afrikas schreibt, können queere Theorien und Theologien auch gerade dort als Hoffnungszeichen gelesen werden: „Der Ruf der Queer-Theorie nach fluiden, nicht-binären und diversen Identitäten hat [...] das Potenzial, die Mauern, die Gruppen voneinander trennen und Individuen in spezifische kollektive Identitäten einsperren, zu Fall zu bringen. [...] In ähnlicher Weise könnte die Unterbrechung von rigiden binären Identitätskategorien in der katholischen Kirche zu einer inklusiven Gemeinschaft führen, von der niemand aufgrund seiner Identität ausgegrenzt wird“ (Hadebe 2019, 563).

## 5. Wer spricht? Betroffenheit und Offenheit (Kim de l'Horizon)

Menschen, die nicht in die heterosexuelle und zweigeschlechtliche Norm passen, wurden und werden dadurch besonders verletzbar. Queere Geschichten sind Erzählungen von Diskriminierung, von Kriminalisierung und von Gewalterfahrungen – wenn auch nicht nur. Queere Theorie und Theologie ist Erste-Person-Theologie, sagen Sedgwick, Althaus-Reid und Tonstad. Kann es dann überhaupt Texte zu queerer Theologie von nicht queer lebenden Cis-Theolog\*innen wie mir geben? „Tatsächlich ist der Ausdruck ‚*queer*‘ genau der Sammelpunkt

für jüngere Lesbierinnen und schwule Männer gewesen [...] und in noch anderen Kontext für Bisexuelle und Heteros, für die der Begriff *queer* eine Zugehörigkeit zur Politik gegen Homosexuellenfeindlichkeit ausdrückt“ (Butler 2021, 316). Butler eröffnet die Möglichkeit von Allyship, von Solidaritäten und gemeinsamem Nachdenken über tief verankerte Macht- und Normierungsmuster, die unser aller Leben kleiner und enger machen.

Dieser Beitrag endet deshalb mit einer brutal ehrlichen Passage am Ende von Kim de l’Horizons *Blutbuch*. Der befreundete Mo drängt die Romanfigur Kim dazu, als Zeichen der Verbundenheit gemeinsam Nagellack aufzutragen. Kim ist empört: „Ich trage keinen Nagellack mehr auf, weil heterosexuelle Männer wie du – die sich feministisch und links und ‚auf der richtigen Seite‘ wähnen – angefangen haben, ihn aufzutragen, um euer Bündnis zu zeigen. Aber damit habt ihr den Nagellack für euch beansprucht, in der gleichen naiven und arroganten Art und Weise, wie ihr alles, ständig, immer mit den besten Absichten beansprucht.“ Der Abend war damit erst Mal zu Ende, hatte aber nachts um zwei auf dem Dach sitzend ein Nachspiel: „Tut mir leid, Mo, ich bin neidisch auf die heterosexuellen Männer, die Nagellack nur als politisches Zeichen tragen, die aber keine Angst davor haben, geschlagen, beleidigt und bespuckt zu werden; [...] denn du kannst ihn einfach abnehmen und bist safe. Aber ich, wir, können ‚diese Dinge‘ nicht abnehmen. Denn es geht nicht darum, was wir tragen, sondern darum, wer wir sind. Zumindest ist es das, was die Welt uns lehrt.“ Mo hörte schweigend zu. Als mir die Worte ausgingen, sagte er: ‚Wie kommst du darauf, dass ich keine Angst habe?‘“ (de l’Horizon 2023, 306–307).

## Literatur

- Althaus-Reid, Marcella M. (2000). *Indecent Theology. Theological perversion in sex, gender and politics*. London: Routledge.
- Althaus-Reid, Marcella M. (2008). Queer-Theorie und Befreiungstheologie. In: *Concilium*, 44 (1), 83–97.
- Ammicht-Quinn, Regina (Hg.) (2013). *„Guter“ Sex: Moral, Moderne und die katholische Kirche*. Paderborn: Schöningh.
- Brubaker, Rogers (2016). trans. *Gender and Race in an Age of Unsettled Identities*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Butler, Judith (2003). *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (<sup>11</sup>2021). *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2023). *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Cornwall, Susannah (2019). Was ist Queer-Theologie. Konstruktive theologische Perspektiven. In: *Concilium*, 55 (5), 505–515.
- de l'Horizon, Kim (2023). *Blutbuch*. Köln: DuMont.
- Eckholt, Margit & Wendel, Saskia (2012), *Aggiornamento heute. Diversität als Horizont einer Theologie der Welt*, Mainz: Grünewald.
- Evangelische Kirche in Deutschland (2023). Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, abrufbar unter [https://kmu.ekd.de/fileadmin/user\\_upload/kirchenmitgliedschaftsuntersuchung/PDF/Wie\\_h%C3%A4ltst\\_du%E2%80%99s\\_mit\\_der\\_Kirche\\_%E2%80%93\\_Zur\\_Bedeutung\\_der\\_Kirche%E2%80%93\\_in\\_der%E2%80%93Gesellschaft\\_KMU\\_6.pdf](https://kmu.ekd.de/fileadmin/user_upload/kirchenmitgliedschaftsuntersuchung/PDF/Wie_h%C3%A4ltst_du%E2%80%99s_mit_der_Kirche_%E2%80%93_Zur_Bedeutung_der_Kirche%E2%80%93_in_der%E2%80%93Gesellschaft_KMU_6.pdf) [4.3.2024].
- Geiser, Ellen (2024). *Wer zählt? Praktisch-theologische Fahrten zwischen der Neuen Politischen Theologie und Judith Butler*, Bielefeld: Transcript.
- Gräve, Mirjam, Klein, Mara & Johannemann, Hendrik (2020). Die Bringschuld umkehren – Perspektiven queerer Menschen auf die Themen des Synodalen Wegs, abrufbar unter <https://www.meingottdiskriminiertnicht.de/forum-iv> [4.3.2024].
- Grümme, Bernhard & Werner, Gunda (Hg.) (2020). *Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption*, Bielefeld: Transcript.
- Hadebe, Nontando (2019). „Kann aus Nazareth etwas Gutes kommen? Komm und sieh!“ Eine Einladung zum Dialog zwischen Queer-Theorien und afrikanischen Theologien. In: *Concilium*, 55 (5), 557–566.
- Kleeberg, Florian (2022). Irritationen eines Theologen. Von göttlicher und menschlicher Beziehungsdiversität, in: [feinschwarz.net](https://www.feinschwarz.net) vom 23.11.2022, abrufbar unter <https://www.feinschwarz.net/irritationen-eines-theologen-von-goettlicher-und-menschlicher-beziehungsdiversitaet/> [4.3.2024].
- Krebs, Andreas (2021). Queere Theologien zwischen radikaler Orthodoxie und radikaler Kritik. In: Marianne Heimbach-Steins, Judith Könemann & Verena Suchhart-Kroll (Hg.), *Gender (Studies) in der Theologie*. Münster: Aschendorff, 213–223.
- Krebs, Andreas (2023). *Gott queer gedacht*. Würzburg: Echter.
- Laufenberg, Mike (2022). *Queere Theorien zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Leidinger, Miriam (2022). Queer, Queer-Theorie und queere Theologien. Eine Einführung. In: *Euangel*, 2, abrufbar unter <https://www.euangel.de/ausgabe-2-2020/perspektive-geschlecht/queer-queer-theorie-und-queere-theologien/druck.html> [4.3.2024].
- Leimgruber, Ute (2020), „Unsere Chance ... menschlich zu werden“. Anstöße aus der Lektüre Judith Butlers für die pastoral-theologische Rede von Menschen und Macht, in: Bernhard Grümme & Gunda Werner (Hg.), *Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption*, Bielefeld: Transcript, 43–62.
- Loh, Janina (2023). Polyamorie und Ethik. Skizze einer wertebasierten Ethik konsensuell nichtmonogamer Beziehungsnetzwerke. In: *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, 10 (2), 259–290.

- Loos, Stephan, Reitemeyer, Michael & Trettin, Georg (2019). *Mit dem Segen der Kirche? Gleichgeschlechtliche Partnerschaften im Fokus der Pastoral*. Freiburg: Herder.
- Mau, Steffen, Lux, Thomas & Westheuser, Linus (2023). *Triggerpunkte. Konsens und Konflikt in der Gegenwartsgesellschaft*. Berlin: Suhrkamp.
- Meemann, Laura (2020). *Mensch ist viele Geschlechter\**. In: Feinschwarz. *Theologisches Feuilleton*, abrufbar unter <https://www.feinschwarz.net/mensch-ist-viele-geschlechter/> [4.3.2024].
- Pauli, Dagmar (2023). *Die anderen Geschlechter. Nicht-Binarität und ganz/trans\* normale Sachen*. München: C.H. Beck.
- Sanyal, Mithu (2021). *Identitti*. München: Carl Hanser.
- Schüßler, Michael (2024). „Mit Afrika nicht zu machen?“ Das Weltkirchenargument im Blick theologisch-dekolonialer Geschlechterforschung. In: *zmr*, 107 (1/2), im Erscheinen.
- Soden, Raphaela Noah (o.J.). *Eine Geschichte vom Anfang und Vom jetzt*, abrufbar unter <https://feuerfunkenflug.de/schnabeltier/> [27.06.2024].
- Söderblom, Kerstin (2023). *Queersensible Seelsorge*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Spallek, Gerrit (2021). *Tor zur Welt. Hamburg als Ort der Theologie*. Ostfildern: Grünewald.
- Tonstad, Linn (2016). *Everything queer, nothing radical?* In: *Svensk teologisk kvartalskrift*, 92 (3/4), 118–129.
- Wendel, Saskia (2023). *Die „Leib Christi“-Metapher. Kritik und Rekonstruktion aus gendertheoretischer Perspektive*, Bielefeld: Transcript.
- Woltersdorf, Volker (2019). *Heteronormativitätskritik: Ein Konzept zur kritischen Erforschung der Normalisierung von Geschlecht und Sexualität*. In: Beate Kortendiek, Birgit Riegraf & Katja Sabisch (Hg.), *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung. Geschlecht und Gesellschaft*. Wiesbaden: Springer, 323–330.

Prof. Dr. Michael Schüßler  
Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Tübingen  
Praktische Theologie  
Liebermeisterstr. 12  
D-72076 Tübingen  
michael.schuessler(at)uni-tuebingen(dot)de  
ORCID: 0009-0009-2061-3027



## Dominanzansprüche und Machtdiskurse: Zum Umgang mit Gender in der Religionspädagogik

### Abstract

Gender hat aktuell in der Religionspädagogik keine hohe Konjunktur. Während das Pluralitätsparadigma keine spezifische Sensibilität für die Dimension Gender erkennen lässt, wohl aber auf die Notwendigkeit hinweist, zwischen empirischen und normativen Perspektiven zu unterscheiden, dekonstruiert das Heterogenitätsparadigma Gender-Konzepte und Gender-Kategorien faktisch, ohne sich hinreichend gegen Reifizierungsprobleme abzusichern. Im Modell einer für Differenzen sensibilisierenden Religionspädagogik der Vielfalt könnte Gender in Verbindung mit der intersektionalen Dimension sozialer Lagen – wie insbesondere der Armutssensibilität – eine entscheidende Rolle bei der Ausgestaltung einer Religionspädagogik der Vielfalt zukommen.

Gender is currently not very popular in religious education. While the plurality paradigm does not show any specific sensitivity for the gender dimension, but does point to the need to distinguish between empirical and normative perspectives, the heterogeneity paradigm deconstructs gender concepts and gender categories in practice without adequately safeguarding against problems of reification. In the model of a religious education of diversity that sensitises to differences, gender in conjunction with the intersectional dimension of social situations - such as poverty sensitivity in particular - could play a decisive role in the design of a religious education of diversity.

„Als ich in meiner Jugendzeit festgestellt hab’, dass sich die Erwachsenenwelt danach sortiert, dass Menschen entweder Mann oder Frau sind, und ich ja weder Mann noch Frau werden wollte oder konnte, habe ich für mich gesagt: Ich werd’ jetzt nicht Mann oder Frau, ich werd’ Christ“ (Dinkelalcker & Weidlich 2022, 72).

### Schlaglichter

Der erinnerte Rückblick von Ines-Paul Bachmann, Pastor in der Metropolitan Community Church Köln, gewährt nicht nur Einblicke in seinen kreativen Umgang mit einem Vers aus dem Galaterbrief (Gal 3,28). Er macht auch darauf aufmerksam, welche konstruktiven Potenziale die biblische Tradition für den Umgang mit gesellschaftlichen Rollenfestlegungen entfalten kann: Die Aufhebung binärer Geschlechtsunterschiede vollzieht sich im Vorgriff auf das eschatologische Anteilhaben an einer Welt, in der auf geschlechtsspezifische Zuschreibungen verzichtet wird. In religions- und gemeindepädagogischer Hinsicht geschieht zwar durch die Öffnung von Denkräumen in spezifischer Weise Unerwartetes und Überraschendes. Dennoch lässt sich ein binäre Geschlechtsidentitäten *individuell* dekonstruierender Zugriff nur partiell auf das gegenwärtige Zusammenleben der Geschlechter übertragen. Jenseits theologischer

Denk- und Argumentationsmuster erweist sich das alltagsweltliche Ideal der Überwindung binärer Geschlechterkonstruktionen als gesellschaftliche Utopie. Und dies liegt nicht nur daran, dass auch Paulus andernorts in patriarchalen Strukturen denkt. Wahrnehmungsverschiebungen durch Auflösung klarer Geschlechteridentitäten führen zur Individualisierung struktureller Probleme (Dinkelaker & Weidlich 2022, vgl. auch Pithan, Pohl-Patalong & Schwarz 2020).

Im Verhältnis der Geschlechter sind *auf rechtlich-politischer Ebene* Fortschritte zu verzeichnen: Die Gleichstellung der Geschlechter in der ehelichen Namensfrage, die Inanspruchnahme der Elternzeit durch Partnerinnen und Partner, das Recht auf Berufstätigkeit der Frau – die bis in die Mitte der 1970er-Jahre den Mann um Erlaubnis fragen musste, wenn sie einer Beschäftigung nachgehen wollte –, ganz zu schweigen vom allgemeinen Wahlrecht, das bis vor etwas mehr als hundert Jahren dem weiblichen Teil der Bevölkerung verwehrt blieb. Und auch *normative Geschlechterkonzepte* scheinen im Rückgang befindlich: An die Stelle binärgeschlechtlicher Ordnungsmuster treten Ansätze, die gesellschaftliche Konstruktionen inklusive der dahinter verborgenen Machtverhältnisse zu enttarnen suchen. So wird etwa eine zunehmende Retraditionalisierung, die sich nicht nur in den in Europa üblicher werdenden Gender Reveal Partys zeigt, sondern auch in gegendertem Spielzeug oder in geschlechtsspezifischer Kinderkleidung, sozio-ökonomischen Marktinteressen zugeschrieben. Dieser Befund ändert aber nichts daran, dass *strukturelle Ungerechtigkeiten* – wie etwa der Gender Pay Gap – oft übersehen werden. Menschen arrangieren sich individuell, zumeist sind es die Frauen, die von sich aus – durch Care-Aufgaben oder die Anpassung beruflicher Ziele an familiäre Situationen – in die zweite Reihe treten. Im Unterschied zu den kreativen Jahrzehnten rund um die Jahrtausendwende mangelt es an Ansätzen, die das Verhältnis der Geschlechter – auch religionspädagogisch – neu bedenken helfen (Pithan, Pohl-Patalong & Schwarz 2020).

### Zum Ansatz: (Vor-)Überlegungen zu einer gendersensiblen Religionspädagogik

Im Zentrum der folgenden Überlegungen steht die Frage, wie sich die aktuellen Diskussionen um Pluralität, Heterogenität und Vielfalt auf die Berücksichtigung von Gender-Dimensionen in der Religionspädagogik auswirken. Fokussiert wird dabei zunächst die Entwicklung der Relation von „sex“ und „gender“ in Bezug auf theologische bzw. religionspädagogische Frauenforschung. Anschließend wird nach der Berücksichtigung von Gender in aktuellen religionspädagogischen Entwürfen bzw. Paradigmen gefragt, die intersektionale Verschränkungen durch Pluralität, Heterogenität oder Vielfalt rahmen. Vor dem Hintergrund des Zusammenspiels normativ-horizontaler und deskriptiv-vertikaler Zugänge werden einzelne religionspädagogische Felder exemplarisch betrachtet, die mögliche Umgangs- und Verfahrensweisen für eine gendersensible Religionspädagogik nahelegen.

Rückblick: Von der theologischen Frauenforschung zum religionspädagogischen Umgang mit „sex“ und „gender“

Die Entstehung der religionspädagogischen Frauenforschung verdankt sich wissenschaftlichen „Leerstellen“ in Lebens- und Arbeitswelten von Frauen. Frauenforschung in dem Sinne, dass Frauen Thema von Forschung sind, gab es schon seit der vorletzten Jahrhundertwende (Jakobs 2009). In den Anfängen suchten einzelne Frauen – Carola Barth, Marie Martin, Elisabeth Neuse, aber auch Magdalene von Tiling –, normativ-theologisch begründeten Zurücksetzungen von Mädchen- und Frauenbildung durch argumentativen Einspruch gegenüber einer von Männern gebotenen Wirklichkeit den Boden zu entziehen. Das in der Gesellschaft des Kaiserreichs hierarchisch gesetzte Geschlechterverhältnis (Gen 2,18: „Gehilfin“) wurde u. a. im Kontext der Forderung nach gleichen Bildungschancen – unter Rückgriff auf Gal 3,28 und in Verbindung mit Gen 1,27f – neu bedacht (Roggenkamp, Roser 2023). Später begann man, die weibliche Perspektive bei theologischen Themen mitzudenken, um neben der männlichen eine andere Stimme in den Wissenschaftsbetrieb zu implementieren (Pithan, Pohl-Patalong & Schwarz 2020).

Der Ausdruck „Gender“<sup>1</sup> hat in Theologie und Religionspädagogik nicht nur die Frauenforschung, sondern auch einen feministischen Zugang in der Theologie abgelöst (Mihgiyazgan 2004). Die zuerst von Simone de Beauvoir formulierte Kritik an einem aus der Natur abgeleiteten Wesen der Frau (Beauvoir 1949) ermöglichte die Entwicklung hin zur Unterscheidung von biologischem *sex* und kulturell konstruiertem *gender*. Die Unterscheidung richtete sich gegen mit der Polarisierung der Geschlechtscharaktere verbundene Anschauungen, die unterschiedliche Geschlechterrollen als Ausdruck natürlicher Eigenschaften von Frauen und Männern betrachteten und dadurch zugleich legitimierten (Matthiae 2009).

Das Konzept „Gender“ geht demgegenüber von einer Realität aus, die durch Geschlechterbeziehungen in Repräsentationen von kulturellen Regelsystemen überwiegend binär geprägt ist. Auf diese Weise wird Geschlecht immer wieder neu konstruiert. In theoretisch erkenntnisleitender Perspektive überwindet das ursprünglich von Judith Butler ausgearbeitete Konzept die Entgegensetzung von *sex* als biologisch-unveränderlichem Geschlecht sowie *gender* als sozial-veränderlicher Geschlechtsrolle durch die Infragestellung der Existenz eines natürlichen Geschlechts. Denn auch das natürliche Geschlecht ist sozial-kulturell geformt, sodass geschlechtliche Identitäten mit dem Ziel hinterfragt werden, die gesellschaftliche Setzung binärer Normen aufzuheben (Jakobs 2020).

Andrea Maihofer versucht, dieser Problematik mit dem Begriff „Geschlecht als [gesellschaftlich-kulturelle] Existenzweise“ (Maihofer 1995, 79) zu begegnen. Damit soll ver-

---

<sup>1</sup> Die deutsche Sprache kann entsprechende Unterschiede nur mithilfe von Anleihen u. a. aus dem Englischen oder Französischen ausdrücken.

deutlich werden, dass die Materialität des Geschlechts keineswegs verabschiedet und als reines Bewusstseinsphänomen verstanden wird, dass jedoch die Wahrnehmung des Geschlechtskörpers stets innerhalb einer symbolischen Ordnung stattfindet. Einerseits wird auf diese Weise die „Einseitigkeit“ des Feminismus ausbalanciert. Forschung bleibt nicht auf Frauen beschränkt. Andererseits weitet man den Fokus, insofern nicht nur typische Frauenthemen, sondern Aspekte des Geschlechterverhältnisses insgesamt betrachtet werden (Jakobs 2020).

### Entwicklungen: Die Ausdifferenzierung und religionspädagogische Aufnahme des Gender-Konzepts

In der Religionspädagogik wird mit einem fluiden Gender-Konzept gearbeitet, das sich zwischen gesellschaftskritischen Zugängen und dekonstruktivistischen Ansätzen aufspannt (Arzt, Jakobs, Knauth & Pithan 2009). Idealtypisch werden mit Blick auf das Gender-Konzept fünf Dimensionen bzw. Gender-Kategorien unterschieden. Ein *gesellschaftskritischer* Ansatz der auf Ungerechtigkeitsstrukturen in der Gesellschaft hinweist, um die Gleichstellung von Mann und Frau voranzutreiben (1); aus *differenztheoretischer* Sicht wird der Unterschied zwischen Mann und Frau positiv gesehen, so dass die Herausbildung eines anderen, weiblichen Symbolsystems wertschätzt wird (2); aus interaktionstheoretischer Perspektive betont der Ansatz des *doing gender* die Beteiligung des Individuums an der Produktion von Geschlechterverhältnissen in sozialen Prozessen der binären Zuschreibung (3); eine *kritische Männerforschung* analysiert sozial-konstruierte Männlichkeiten inklusive männlicher Herrschaft (4); *Dekonstruktionstheorien* hinterfragen Geschlechterbeziehungen als gesellschaftliche Setzungen kulturell geformter binärer Identitäten (5) (Wieser 2015). In der religionspädagogischen Praxis vermischen sich die Ansätze, sodass unter das Gender-Konzept sowohl die Überwindung struktureller Ungleichheiten als auch die Dekonstruktion eines binären Geschlechterbegriffs fallen (Arzt, Jakobs, Knauth & Pithan 2009).

Sofern religionspädagogische Grundlagenbücher Gender aufgreifen, geschieht dies im Rahmen von (Extra-)Dimensionen oder speziellen Gender-Kapiteln. Gender-Kategorien kommen in den aktuellen Sammelbänden zu einer pluralistischen Religionspädagogik nur am Rande vor (Pithan, Pohl-Patalong & Schwarz 2020). Und auch das Projekt einer „inkluisiven Religionspädagogik der Vielfalt“ (Knauth, Möller & Pithan 2020) enthält nur einen einzigen Aufsatz, der sich schwerpunktmäßig mit dem Thema Geschlecht befasst (Jakobs 2020). Hat das Gender-Konzept in der Religionspädagogik bereits ausgespielt? Sind Gender-Kategorien obsolet geworden oder ist es dringend an der Zeit, sie durch Neu-Justierung zu beleben?

## Gender-Konzepte im Spiegel von Paradigmenwechseln und Kontextualisierungen

Individualisierte Religion in der Spät- oder Postmoderne nimmt vielfältige Züge an, auf die verschiedene Paradigmen in der Religionspädagogik reagieren. Welche Möglichkeiten bestehen, Gender-Konzepte oder einzelne Gender-Kategorien zu integrieren?

### Pluralität, Heterogenität und Vielfalt

Religions- und Gemeindepädagogik arbeiten seit Beginn der 2000er-Jahre im Paradigma der Pluralität. Im Unterschied zum vorangehenden Säkularisierungsmodell, das in verschiedenen Ausformungen Katechetik und Religionspädagogik seit den 1950er-Jahren prägte, geht das Pluralitätsparadigma weder vom Entschwinden der Religion noch von ihrer gesellschaftlichen Verwandlung aus. Das Paradigma der Pluralität setzt vielmehr ihre individualisierte Fortexistenz in den Prozessen der Spätmoderne voraus. Solange sich Religionspädagogik ausschließlich auf das Pluralitätsparadigma bezog, blieb sie am Phänomen der *religiösen* Pluralität orientiert. Andere Aspekte und Dimensionen von Pluralität kamen erst in den Blick, als sich die Perspektiven ausweiteten. Interreligiöse und interkulturelle Bildung wurden mit der theologischen Frauen- und Genderforschung verknüpft und wiesen über die religiöse Pluralität hinaus (Arzt, Jakobs, Pithan & Knauth 2009). Mit Blick auf eine gendersensible Religionspädagogik besteht der Vorteil des Pluralitätsbegriffs darin, dass die Vielheit zunächst einmal nicht hierarchisch strukturiert ist, sondern als solche wahrgenommen werden kann. Gleichwohl bleibt es vorrangige Aufgabe, Begrifflichkeiten wie Pluralität/Pluralismus und Heterogenität und deren deskriptive wie normative Implikationen zu reflektieren und sie in ein Verhältnis zueinander zu setzen (Könemann 2021).

Heterogenität entwickelt sich zum „Schlüsselbegriff des wissenschaftlichen, politischen und medialen Diskurses über das [...], was derzeit Bildung genannt wird“ (Mecheril & Vorrink 2014, 87). Der Heterogenitätsbegriff eröffnet nicht nur den Erziehungs- und Bildungswissenschaften, sondern auch der Religionspädagogik die Möglichkeit, eine „gegenseitige Beeinflussung“ sowie die „Unterscheidung von kulturellen und sozialen Differenzen“ herauszuarbeiten. Heterogene Dimensionen wie „Migrationshintergrund, kulturelle Verwurzelung, genderspezifische Aspekte und soziale Lagen können begrifflich-systematisch analytisch unterschieden, aber auch in ihrer wechselseitigen Beeinflussung miteinander verknüpft werden“ (Grümme 2020, 111). Wird Heterogenität zumeist deskriptiv verwendet – religiöse Differenzen sowie geschlechtsbezogene Konstruktionen erscheinen als „Phänomen von Heterogenität“ (Arzt, Jakobs, Pithan & Knauth 2009, 10) –, so schlägt Bernhard Grümme einen – mindestens implizit – normativen Umgang vor. Der Heterogenitätsbegriff avanciert zum kritischen Gegenüber des Pluralitätsparadigmas, das Ungleichheit auf das Eigene und das Fremde, das Eine und die Vielfalt kulturalistisch relativiert: Diskursive Mechanis-

men degradieren oder marginalisieren Individuen. Gesellschaftliche Exklusionsmechanismen werden verharmlost, wenn gesellschaftliche Differenzen lediglich als kulturelle, nicht aber zugleich als materiale bzw. soziale Ungleichheit gewichtet werden. Normalitätsdiskurse stigmatisieren, während Heterogenitätsdimensionen eine Gesellschaft hierarchisch ordnen. „Aufgeklärte Heterogenität“ reflektiert demgegenüber „religiöse Bildungsprozesse in der interdependenten Vielfältigkeit ihrer Dimensionen inmitten ihrer materialen und kulturellen, ihrer sozialen und politischen, ökonomischen wie religiösen Rahmungen“ (Grümme 2020, 113) kritisch-konstruktiv und macht zugleich auf die Interdependenz von Normativität und Macht aufmerksam. Indem sie sich selbstreflexiv gegenüber den einem Heterogenitätsdiskurs immanenten Tendenzen zur Reifizierung verhält, befähigt aufgeklärte Heterogenität dazu, essentialisierende und exkludierende Mechanismen ideologiekritisch darzustellen sowie pädagogisch wie didaktisch zu bearbeiten (ebd.).

Wenn Begriffe wie Pluralität bzw. Pluralismus in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts den Status zentraler Deutungskategorien für unterschiedliche Bereiche – wie u. a. die Religion oder die Gesellschaft – erlangt haben, so bedeutet dies nicht, dass sie ausschließlich von einem kulturalistischen Standpunkt aus zu lesen sind. Grümme's Kritik an der Engführung von Pluralität auf kulturalistische Differenzen ist entgegenzuhalten, dass der Kontext – im Rückgriff auf den Pluralismusbegriff – erheblich weiter gespannt ist (Könemann 2020). Auch lassen sich die Leitbegriffe Vielfalt und Heterogenität stärker aufeinander beziehen. Bestimmte Phänomene der Vielfalt oder auch Differenzkategorien verfügen zugleich über sozioökonomische und kulturelle Ursachen, die in ihrer Verschränktheit wahrzunehmen, aber auch zu analysieren sind. Gegenüber dem Pluralitäts- und Pluralismusbegriff trägt der Heterogenitätsbegriff ein erhebliches Moment der Spannung in sich (Könemann 2020). Als problematisch für das Gender-Konzept könnte sich vor diesem Hintergrund erweisen, dass im Heterogenitätsdiskurs „ein feststehender, abschließender Identitätsbegriff“ (Grümme 2020, 109) abgelehnt wird: Der Diskurs formt die Subjekte.<sup>2</sup> Sofern nicht nur die Identitäten, sondern – zumindest aus dekonstruktivistischer Perspektive – auch das Gender-Konzept erst im Diskurs hergestellt werden kann (Jakobs 2020), scheint kaum mehr ersichtlich, auf welche formativen Anliegen bzw. Kontexte sich Gender-Kategorien beziehen.

### Gender-Kategorien im Kontext vertikaler und horizontaler Differenz

Stellt sich das Verhältnis der Paradigmen von Pluralität und Heterogenität als spannungsreich dar, so erweist sich der Zusammenhang von Moderne und Postmoderne als paradox: Pluralität ist in der Moderne angelegt, aber „durch den Boden einer ge-

---

<sup>2</sup> Mit Blick auf das Gender-Konzept scheint eine Umkehrung der klassischen Reifizierungsproblematik (Könemann 2020, 104) vorzuliegen.

meinsamen Übereinstimmung getragen“ (Welsch 1994, 14). Das übergreifende Allgemeine, das alle Differenzen umfasst, entschärft die Vielfalt. Wird Pluralität – wie in der Postmoderne – als unverzichtbar gedacht, entschwindet das Allgemeine. Pluralität, Kontingenz, Vieldeutigkeit und Ambivalenz erscheinen als Resultat modernen Strebens nach Einheit bzw. Eindeutigkeit, sie können aber auch wieder verloren gehen. Der Modus wissenschaftlicher Arbeit ändert sich: „Nicht die Ordnung der Kontingenz wird reflektiert, sondern der Modus der Beobachtung dieser Kontingenz“ (Kammeyer 2020, 78). Um diesen Modus zugänglich zu machen, greift Differenzforschung u.a. auf soziologische Ansätze zurück, die – wie etwa Michel Foucault – strukturelle Machtfragen ins Spiel bringen.

Religionspädagogisch gewendet werden in diesen Ordnungen sowohl soziale, religiöse, geschlechtsbezogene Gemeinsamkeiten als auch Differenzen bedeutsam (Knauth 2015). Das Verhältnis von Gemeinsamkeiten und – Individualität zum Ausdruck bringenden – Differenzen ist nicht länger ausbalanciert, sondern es wird asymmetrisch, auch wenn die Spannung grundsätzlich auf der Ebene des abstrahierten bzw. generalisierten Gemeinsamen erhalten bleibt. Um dieses Phänomen in den Blick zu bekommen, werden Differenzdiskurse in der Regel auf zwei Achsen beschrieben, sie weisen unterschiedliche Ausrichtungen auf: Soziale Ungleichheitslagen wie Gender, DisAbility, soziale Herkunft werden auf verschiedenen Beschreibungsebenen als vertikale Differenzdimensionen thematisiert. Horizontale Differenzdimensionen befassen sich demgegenüber mit binären Paaren, die sich wie komplementäre Pole aufeinander beziehen: männlich – weiblich, heterosexuell – homosexuell, weiß – schwarz oder nichtbehindert – behindert. Im Kontext einer euro- bzw. androzentrischen Perspektive werden hierarchisch angeordnete Wertigkeiten mitgedacht, sodass in der horizontalen Dimension normative Differenzierungen erscheinen. Das zuerst genannte Element avanciert zum Bezugspunkt von Normalität. Differenzen können sowohl positiv als auch negativ gewertet werden (Lutz & Leiprecht 2003).

Vera Uppenkamp weist in kritischer Rekonstruktion des Verhältnisses von vertikaler sowie horizontaler Achse darauf hin, dass nicht alle Heterogenitätsmerkmale positive Effekte haben. Bedient man etwa die Beschreibungsebene der sozialen Lage auf der horizontal-normativen Achse positiv, so führt ein inklusives, Spannungen zwischen Gemeinsamkeiten und Differenzen erhaltendes Denken zur Fest- und Fortschreibung von Situationen, die gesellschaftspolitisch betrachtet nicht als wünschenswert erscheinen: Während auf einer vertikalen Beschreibungsebene der soziale Status als Kategorie fixiert wird, ist in der korrespondierenden horizontalen Dimension Vielfalt normativ als positiv bewertet. Im Falle der armutsbezogenen Bildungsungerechtigkeit wird ein sozioökonomisch geringerer Status als wünschenswert festgeschrieben und in unzulässiger Weise essenzialisiert (Uppenkamp 2021).

Vor dem Hintergrund einer „religiösen Anthropologie der Gleichheit der menschlichen Würde im Spiegel ihrer Gottebenbildlichkeit“ (Kammeyer 2020, 85) ebnet ein reflek-

tiertes Umgang mit Gleichberechtigung Differenzen nicht vorschnell ein – etwa um unter Verweis auf die rechtliche Gleichstellung strukturelle Benachteiligungen zu ignorieren –, sondern sucht auf der horizontalen Achse nach Bezügen auf Gemeinsames, um auf der vertikalen Beschreibungsebene vielfältige Verhältnisse zu thematisieren. Unterschiede zwischen den Geschlechtern, Kulturen und Religionen erscheinen horizontal als besondere Bedürfnisse, vertikal werden anthropologische Gemeinsamkeiten aller Menschen betont (Kammeyer 2020). Das Gender-Konzept erscheint im Modell einer für Differenzen sensibilisierenden Religionspädagogik zwar „nur“ als eine relevante Dimension, ein reflektierter Umgang mit Gender-Kategorien wird aber sowohl auf der deskriptiven als auch auf der normativen Beschreibungsebene möglich.

## Annäherungen an eine gendersensible Religionspädagogik der Vielfalt

### Gendersensibler Umgang mit Medien

Gendersensible Fragestellungen wandeln und entwickeln sich. Vereinzelt zeigen, dass sich nicht nur die Medien verändern, sondern auch die Zugänge, mit denen mediale Analysen vorgenommen werden. Wird zu Beginn des 21. Jahrhunderts vielfach auf die Unterrepräsentanz von Frauen in religionspädagogischen Medien hingewiesen, so fokussieren Medien etwas später genderbezogene Aufgabenstellungen, wohingegen aktuell nach Gender-Kategorien gefragt wird, die die Analysen bestimmen.

Einige Beispiele: In vielen Religionsbüchern und Kinderbibeln galten Frauen zu Beginn des 21. Jahrhunderts nicht nur als unterrepräsentiert. Analysen ergaben, dass man sie zudem in Anlehnung an ältere Rollenbilder in abhängiger Beziehung zu männlichen Personen darstellte: So streiten sich etwa Lea und Rahel über kleinliche Dinge, Sarah und Hagar über das Konkurrentielle ihrer jeweiligen Söhne (Schiffner 2003). Männer erscheinen in Entsprechung zu herrschenden Rollenvorstellungen überwiegend als starke, nur Gott gegenüber verpflichtete „lonesome cowboys“ (ebd.). Mirjam, eine zentrale biblische Bezugsgestalt feministischer Theologie und Liturgie tritt medial weit hinter Moses zurück (Schart 2004). Etwas später finden sich gendersensible Aufgabenstellungen. Um etwa die Mechanismen eines *doing gender* außer Kraft zu setzen oder für sie zu sensibilisieren, wird in Schulbüchern mit geschlechtsbezogenen Zuschreibungen wie etwa den Farben rosa und blau experimentiert (Rendtorff 2014). Offen bleibt in der Retrospektive, welche Gender-Kategorien das Gender-Konzept bestimmen: Steht im Hintergrund die Auffassung natürlicher Unterscheidungen der Geschlechter oder werden den Schülerinnen und Schülern Wahlmöglichkeiten gelassen, sich einer Aufgabe in Form einer spezifischen Farbauswahl zuzuordnen (Grümme 2020)?

Eine gendersensible Mediendidaktik kann an dieser Stelle erwägen, ob sie sich – in Aufnahme von Überlegungen zur sozialen Lage der Armutsdagnostik (Uppenkamp 2021) – Mai-Anh Bogers Analyse grundlegender inklusionstheoretischer „Trilemmata“ zu eigen macht. Im Rahmen von Empowerment sind Frauen und Mädchen darin zu bestärken, ihren eigenen Part zu übernehmen (1); vor dem Hintergrund von Normalisierung erfolgt die Umsetzung dieser Stärkung in Form eines kompensatorischen Ansatzes, um gleiche gesellschaftliche Teilhabe zu ermöglichen (2); unter dekonstruktivistischen Aspekten sind schließlich geltende Exklusionsmechanismen kritisch infrage zu stellen (3).

### Genderspezifischer Umgang mit klassischen Themen

Der Umgang mit der Gottesvorstellung ist eines der klassischen Themen gendersensibler Religionspädagogik. In religiösen Vorstellungen sowie auf die christliche Kultur bezogenen Artefakten scheinen Gott und seine Darstellung als Mann untrennbar miteinander verbunden. Dies ist weniger eine Folge biblischer Gottesattribuierungen – Gott kann in den Psalmen und vielen Prophetenbüchern auch als Mutter oder mit weiblichen Zügen erscheinen –, auch wenn gelegentlich auf eine Zuschreibung des Vaterbegriffs durch Jesus hingewiesen wird (Riegel 2011). Menschliches Reden von Gott findet vielmehr innerhalb eines spezifischen Erfahrungsraums statt – und dieser war jahrhundertlang von an Herrschaftssymbolen orientierten Gottesbildern (König, Herr, Herrscher, Vater) geprägt. Die Auseinandersetzung mit dem Gottesbild gehört insofern zum Kern eines geschlechterbewussten Religionsunterrichts (ebd.).

Eine feministische Religionspädagogik hat betont, dass eine rein männliche Gottesvorstellung mit einer Aufwertung des Männlichen einhergeht, wohingegen eine mangelnde Identifikationsmöglichkeit mit dem Göttlichen auf Seite der Frauen implizit zu einer Abwertung des eigenen Geschlechts führt. Zwar wurde überlegt, ob eine nicht-personale Metaphorik des Göttlichen nicht angemessener sei. Es hat sich aber gezeigt, dass die christliche Vorstellung eines Schöpfergottes und seines menschlichen Gegenübers nicht ohne personale Vorstellungen auskommen kann (Jakobs 2009). Stephanie Klein geht vor diesem Hintergrund der Frage nach, ob diese Beobachtung auch Auswirkungen auf Gottesbilder von Mädchen hat. Die im kulturellen Kontext ausgebildete Gottesvorstellung greife weder die geschlechtliche Existenz noch die spezifisch weibliche Identität der Mädchen auf. Diese Spannung, die sie als „Bruch der Geschlechterdifferenz“ (Klein 2000, 34) bestimmt, führt sie zur Frage, ob sich Mädchen durch die weitgehende Festlegung Gottes auf das männliche Geschlecht aus der Beziehung ausgeschlossen oder zumindest nicht ihm verbunden fühlen. Junge Frauen (und auch junge Männer) zeigen sich aufgeschlossen gegenüber femininen Zügen im Gottesbild, Mädchen sind aber zögerlich, wenn es darum geht, sich Gott als Frau vorzustellen. Während Klein diesbezüglich von einem Konflikt in der religiösen Glaubenswelt des

Mädchens ausgeht, den sie auf eine männlich genormte Sprache zurückführt (Klein 2000), markiert Riegel ein „Weiblichkeits-Tabu“ (Riegel 2011, 186).

Schien es zunächst, als bildete das männlich vorgestellte Gottesbild eine Art Konstante (Klein 2000), so verändern sich in jüngster Zeit diese Parameter. Während eine frühere Studie noch davon ausging, dass sich innerhalb von Malprozessen bei Jungen keine spezifische Sensibilität für eine Auseinandersetzung mit dem Geschlecht Gottes zeige, wird die Frage nach dem Geschlecht Gottes inzwischen sowohl von Mädchen als auch von Jungen thematisiert (Mailand 2019). Schließlich wird man eine gendersensible Perspektive um die Dimension sozialer Lagen erweitern müssen, insofern neuere Untersuchungen nahelegen, dass Jugendliche aus benachteiligten Milieus kein Gottesbild suchen, das sich durch Autonomie und Freiheit auszeichnet. Aus ihrer Sicht wäre die Vorstellung eines liebenden, beschützenden Gottes bedeutsam, um die fehlende Stabilität in ihrem Leben zu kompensieren. Eine gendersensible Religionspädagogik hat diesbezüglich weitere Strategien zu entwickeln, denn: „Was nutzt einem Kind das Bild des liebenden Vaters, wenn es diesen nicht selbst erlebt hat?“ (Dinkelaiker & Weidlich 2022, 73).

### Machtfragen im Spiegel einer gendersensiblen Religionspädagogik

Ein in der Religions- (und Gemeinde-)Pädagogik lange Zeit kaum wahrgenommener Bereich ist die Auseinandersetzung mit impliziten und expliziten Machtfragen. Religiös und vor allem gesellschaftlich tradierte Geschlechter- und Rollenbilder hinterlassen ihre Spuren: Wer kann Themen setzen, Themen als wichtig bezeichnen bzw. bestimmen, was normal oder abweichend ist? (Pithan, Pohl-Patalong & Schwarz 2020).

Machtfragen in der Kommunikation betreffen u. a. die Suche danach, ob es überhaupt eine Sprache für die erlebten und beobachteten Phänomene gibt, sowie die Frage, ob diese Sprache in der Diskursgemeinschaft akzeptiert ist. In ihrem geschlechtersensiblen Zugriff auf das Konzept ihres Lehrers Erik H. Erikson (1902–1994) beschreibt die in der deutschen religionspädagogischen Frauenforschung einflussreiche amerikanische Psychologin Carol Gilligan, wie sie mit Eriksons Ansatz kritisch ins Gespräch kam: Während in den Dilemma-Beispielen Frauen immer schlechter abschnitten als Männer – Erikson führte dies auf Unterschiede in der psychischen Konstitution zurück –, wählte Gilligan einen narrativen Ansatz und stieß auf das Phänomen der anderen Stimme („the different voice“). Viele Mädchen brachten in narrativen Interviews nicht ihre eigentlichen Gedanken zum Ausdruck, sondern unterdrückten sie in der begründeten Vermutung, dass ihr gesellschaftliches Umfeld dies von ihnen erwarten würde: Sie begegnen implizit hegemonialen Machtstrukturen mit Selbstzensur (Roggenkamp & Roser 2023). – Auf explizite Machtstrukturen stößt demgegenüber die Täterforschung zur sexualisierten Gewalt. Sexualisierte Gewalt wird zu 90 Prozent von Männern verübt. In der Regel handeln Täter nicht spontan, sondern aus dem Wunsch heraus „Macht auszuüben und das Gefühl von Überlegenheit zu erleben“ (Klein 2022, 45).

Die Täter bedienen sich nicht selten gesellschaftlich anerkannter Institutionen, in denen sie gut vernetzt sind, gelegentlich auch Einrichtungen, in denen das Personal häufig wechselt: „Ihre Deutungshoheit als Erwachsene, als Lehrer oder Priester benutzen sie, um die Missbrauchssituation zum Beispiel als Freundschaftserweis, pädagogische Maßnahme, sexuelle Aufklärung oder spirituelle Erfahrung umzudeuten“ (Klein 2022, 46). Die Wahrnehmung patriarchalischer Strukturen sowie die gesellschaftskritische Aufklärung über kulturelle Männlichkeitskonstruktionen sind zentrale Voraussetzungen einer machtsensiblen Analyse sexualisierter Gewalt. Die Kirchen beginnen erst, sich mit sexualisierter Gewalt im Inneren ihrer Institutionen auseinanderzusetzen, ihre eigenen Strukturen haben lange Zeit Aufdeckung und Aufklärung individueller Gewalt verhindert (Klein 2022).

Im Modell einer für Differenzen sensibilisierenden Religionspädagogik erscheint Gender zwar „nur“ als eine intersektionale Dimension unter anderen; indem sie sich aber als eine zentrale Dimension imponiert, hilft sie, das Zusammenspiel von struktureller Macht und intersektionaler Verschränkung abzubilden. Das analytische Zusammenspiel von vertikal-deskriptiver und horizontal-normativer Achse eröffnet auf der Beschreibungsebene die Möglichkeit, verschiedene Dimensionen des Gender-Konzepts in Form von Gender-Kategorien wahrzunehmen und sie mit anderen intersektionalen Phänomenen von Heterogenität im Rahmen einer (inklusive) Religionspädagogik der Vielfalt zu verschränken.

### Wie wirkt sich eine Religionspädagogik der Vielfalt auf genderspezifische Ansätze aus?

An dieser Stelle sind in aller Vorläufigkeit einige programmatische Anfragen an die (inklusive) Religionspädagogik der Vielfalt zu diskutieren, die sich aus den spezifischen Herausforderungen religionspädagogischen Umgangs mit Gender ergeben (Pithan, Pohl-Patalong & Schwarz 2020). Dies betrifft u. a. Fragen struktureller Benachteiligung von Frauen, Phänomene und Folgen einer hegemonialen (Re-)Traditionalisierung, die Didaktik einer Religionspädagogik der Vielfalt sowie deren Einbettung in die Erforschung gesellschaftlicher Entwicklungen:

1. Der *gesellschaftskritische Ansatz*, der die rechtlich-politische Gleichstellung der Geschlechter thematisiert, ist hinsichtlich der Frage zu erweitern, welche kritisch-konstruktiven Potenziale religiöse Bildung auch für die Partizipation aller Schülerinnen und Schüler, Konfirmandinnen und Konfirmanden, Firmlinge etc. an Gesellschaft beithält. Aus *differenztheoretischer Sicht* wird u. a. die Herausbildung eines anderen, weiblichen Symbolsystems wertgeschätzt. Dies kann etwa im Umgang mit den Gottesbildern geschehen, die nach jüngeren Studien auch von männlichen Untersuchungspersonen weiblich gelesen werden können. Dass Gott auch von Jungen als Frau adressiert werden kann, zeigt an, dass die Religionspädagogik auf gutem Wege ist.

2. Der Ansatz des *doing gender* diskutiert die aktive Beteiligung des Individuums an der Produktion von Geschlechterverhältnissen. Religionspädagogik hat sich insbesondere zu marktökonomischen Strategien der Retraditionalisierung zu verhalten: Dies betrifft gegendertes Kinderspielzeug sowie entsprechende Bekleidungsnormen, vor allem aber auch das Phänomen des freiwilligen Verzichts – einer gefühlten Mehrheit (?) – von weiblichen Adoleszenten und erwachsenen Frauen auf eigene Karriereplanung oder eine frühzeitige Entscheidung für eigene Kinderlosigkeit. Die *kritische Männerforschung* rückt die Frage nach der Ausdifferenzierung männlicher Rollenbilder in den Fokus, eine Aufgabe, die angesichts der sexualisierten Gewalt gegenüber Kindern und Jugendlichen umso drängender nach ausgearbeiteten Konzepten verlangt. *Dekonstruktivistische Theorien* entlasten von festgelegten Zuschreibungen im Sinne einer Ontologisierung der Geschlechterdifferenzen. Neue kritische Einsichten können sich allerdings durch Kontextualisierung ergeben, indem man eine Verschränkung mit weiteren Dimensionen – wie etwa der Armutproblematik – hinzuzieht.

3. Eine Kernaufgabe religiöser Bildung stellt im Kontext gendersensibler Bildung die Befähigung von Menschen für das Leben in einer von Vielfalt geprägten Gesellschaft dar. Eine zu stark betriebene Ausdifferenzierung der Dimensionen verkompliziert den Umgang mit einzelnen Individuen bis dahin, dass sich (Lehr-)Personen durch das Ausbalancieren intersektionaler Dimensionen überfordert fühlen. Insofern wären künftig verstärkt Verbindungen in den Blick zu nehmen, in denen Gender-Kategorien sich mit Differenzdimensionen verschränken.

4. Verschiedene Diskurse und unterschiedliche Forschungszusammenhänge zeigen an, dass sich auch die Konturen eines multi-perspektivischen Gender-Konzepts nicht präzise abgrenzen lassen. Dies erweist sich als ein Nachteil, solange man nach einem übergeordneten einheitlichen Profil sucht, es impliziert aber einen Vorteil, wenn sich auf diese Weise latente bzw. unbewusste Formen der (Fremd- oder Selbst-)Zensur sowie strukturelle Machtförmigkeit aufdecken lassen. Mit Blick auf eine gendersensible Religionspädagogik der Vielfalt dürfte die – auch systemtheoretisch reformulierbare – Einsicht von nicht unerheblicher Bedeutung sein, dass jede Komplexitätserhöhung Strategien der Komplexitätsreduktion benötigt. Der Dimension Gender entsprechen in einer inklusiven Religionspädagogik manche intersektionalen Phänomene der Heterogenität eher als andere. Vor dem Hintergrund der aktuellen Forschungsstände erweist sich die Berücksichtigung der Dimension sozialer Lagen – insbesondere die Armutssensibilität – als aussichtsreich.

## Literatur

Arzt, Silvia, Jakobs, Monika, Knauth, Thorsten & Pithan, Annebelle (2009). Gender und Religionspädagogik der Vielfalt. Einleitung. In: Annebelle Pithan, Silvia Arzt, Monika Jakobs & Thorsten Knauth

- (Hg.), *Gender – Religion – Bildung. Beiträge zu einer Religionspädagogik der Vielfalt*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 9–28.
- Beauvoir, Simone (1949). *Le deuxième sexe*, Paris: Flammarion.
- Dinkelaker, Veit & Weidlich, Laura (2022). „Denn Gott bin ich und nicht ein Mann“ (Hos 11,9). Religionsdidaktische Aspekte zu ‚G\*tt‘ (w/m/d) im Religionsunterricht. In: ZPT 74 (1), 65–76.
- Grümme, Bernhard (2020). Heterogenität. In: Torsten Knauth, Rainer Möller & Annebelle Pithan (Hg.), *Inklusive Religionspädagogik der Vielfalt. Konzeptionelle Grundlagen und didaktische Konkretionen*. Münster: Waxmann, 107–115.
- Jakobs, Monika (2009). Religionspädagogische Entwicklungen zur Frauen- und Geschlechterforschung. In: Annebelle Pithan, Silvia Arzt, Monika Jakobs & Thorsten Knauth (Hg.), *Gender – Religion – Bildung. Beiträge zu einer Religionspädagogik der Vielfalt*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 47–71.
- Jakobs, Monika (2020). Eine genderbewusste Religionspädagogik der Vielfalt. In: Knauth, Torsten, Möller, Rainer & Pithan, Annebelle (Hg.). *Inklusive Religionspädagogik der Vielfalt. Konzeptionelle Grundlagen und didaktische Konkretionen*, Münster: Waxmann, 213-223.
- Kammeyer, Katharina (2020). Differenz. In: Torsten Knauth, Rainer Möller & Annebelle Pithan (Hg.), *Inklusive Religionspädagogik der Vielfalt. Konzeptionelle Grundlagen und didaktische Konkretionen*. Münster: Waxmann, 76–86.
- Klein, Stephanie (2000). *Gottesbilder von Mädchen. Bilder und Gespräche als Zugänge zur kindlichen Vorstellungswelt*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Klein, Stephanie (2022). Sexualisierte Gewalt gegen Kinder und religiöse Bildung. Dimensionen, Täterstrukturen, Opfererfahrungen und religiöse Ressourcen zur Bewältigung von Gewalterfahrungen. In: ZPT (74), 40–51.
- Knauth, Torsten, Möller, Rainer & Pithan, Annebelle (Hg.) (2020). *Inklusive Religionspädagogik der Vielfalt. Konzeptionelle Grundlagen und didaktische Konkretionen*, Münster: Waxmann.
- Könemann, Judith (2021). Vielfalt und Heterogenität. Zwei neue Leitdiskurse der Religionspädagogik – auf dem Weg zur Inklusion? In: *Theologische Revue* (4) 117, 1–17.
- Könemann, Judith (2020). Pluralismus/Pluralität. In: Torsten Knauth, Rainer Möller & Annebelle Pithan (Hg.), *Inklusive Religionspädagogik der Vielfalt. Konzeptionelle Grundlagen und didaktische Konkretionen*. Münster: Waxmann, 98–106.
- Maihofer, Andrea (1995). *Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Mailand, Marceline (2019). *Gottesvorstellungen von Grundschulkindern heute. Religionspädagogische Feinanalysen*. Münster: Lit-Verlag.
- Matthiae, Gisela (2009). Von der Emanzipation über die Dekonstruktion zur Restauration und zurück. Genderdiskurse und Geschlechterverhältnisse. Annebelle Pithan, Silvia Arzt, Monika Jakobs & Thorsten Knauth (Hg.), *Gender – Religion – Bildung. Beiträge zu einer Religionspädagogik der Vielfalt*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 30–46.

- Mecheril, Paul & Vorrink, Andrea J. (2014). Heterogenität. Sondierung einer (schul)pädagogischen Gemengelage. In: Hans-Christoph Koller, Rita Casale & Norbert Ricken (Hg.), Heterogenität. Zur Konjunktur eines pädagogischen Konzepts. Paderborn: Schöningh, 87–114.
- Mihgiyazgan, Ursula (2004). Was gibt es Neues in der Gender-Forschung? In: ZPT 56, 287–297.
- Pithan, Annebelle, Pohl-Patalong, Uta & Schwarz, Susanne (2020). Zwischen „Gewordensein und Noch-Nicht“. Ein Schreibgespräch zur Entwicklung der Genderthematik in der Religionspädagogik. In: ZPT (72), 55–65.
- Pithan, Annebelle (2010). Geschlechtergerechte Religionspädagogik der Vielfalt. In: *Loccumer Pelikan* 2, 53–57.
- Rendtorff, Barbara (2014). Heterogenität und Differenz. Über die Banalisierung von Begriffen und den Verlust ihrer Produktivität. In: Hans-Christoph Koller, Rita Casale & Norbert Ricken (Hg.), Heterogenität. Zur Konjunktur eines pädagogischen Konzepts. Paderborn: Schöningh, 115–130.
- Riegel, Ulrich (2011). Gottesbilder Jugendlicher und Gender. Eine quantitativ-empirische Studie. In: Hans-Georg Ziebertz (Hg.), *Praktische Theologie – empirisch. Methoden, Ergebnisse und Nutzen*. Münster: Waxmann, 81–98.
- Roggenkamp, Antje & Roser, Traugott (2023). Männlich, weiblich oder divers? Ein religionspädagogisch-praktisch-theologisches Zwiegespräch zum Umgang mit natürlich-biologischen und soziologisch gebotenen Wirklichkeiten. In: Antje Roggenkamp, Reetakaisa Sofia Salo & Traugott Roser (Hg.), *Gebotene Wirklichkeiten? Konstruktion und Dekonstruktion zwischenmenschlicher Beziehungen in religiösen Diskursen*. Göttingen: V&R, 169–182.
- Schart, Aaron (2004). „Hurra! Wir sind frei!“. Mirjam (Exodus 15 und Numeri 12) in einer dritten Klasse Grundschule. In: Gerhard Büttner & Martin Schreiner (Hg.), „Man hat immer ein Stück Gott in sich“. Mit Kindern biblische Geschichten deuten. Teil 1: Altes Testament, Jahrbuch für Kindertheologie. Sonderband, Stuttgart: Calwer Verlag, 123–136.
- Schiffner, Kerstin (2003). Kinderbibeln – (k)ein Raum für Feministische Theologie/Gender Studies?! In: Diana Klöpfer, Kerstin Schiffner & Johannes Taschner (Hg.), *Kinderbibeln – Bibeln für die nächste Generation? Eine Entscheidungshilfe für alle, die mit Kindern die Bibel lesen*. Stuttgart: Calwer Verlag, 66–77.
- Uppenkamp, Vera (2021). *Kinderarmut und Religionsunterricht: Armutssensibilität als religionspädagogische Herausforderung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Welsch, Wolfgang (<sup>2</sup>1994), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Berlin: Reclam.
- Wieser, Renate (2015). Gender. In: *Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon*, abrufbar unter <https://www.die-bibel.de/ressourcen/wirelex/8-lernende-lehrende/gender> [20.2.2024].

Prof. Dr. Antje Roggenkamp

Ev.-Theol. Fakultät

Universität Münster

Universitätsstraße 13–17

48143 Münster

antje.roggenkamp(at)uni-muenster(dot)de

<https://www.uni-muenster.de/EvTheol/personen/roggenkamp.shtml>

<https://orcid.org/0000-0002-0251-1491>



## Gerechtigkeit & Predigt Eschatologische und seelsorgliche Aspekte kirchlicher Verkündigung

### Abstract

In den gesellschaftlichen und kirchlichen Polarisierungen bleiben Elemente gendersensiblen Sprechens in den unterschiedlichen Formaten kirchlicher Verkündigung ein Ausdruck seelsorglicher Haltung. Mit dem Anliegen, Erfahrungen queerer Menschen in das Predigtgeschehen einzubringen und gendergerechte Sprache aufzugreifen, kann diese Haltung auch auf dem Wissen um biblische und theologiegeschichtliche Pluralität aufbauen, trägt zur Bearbeitung theologischer Populismen bei, drückt seelsorgliche Haltung aus und lässt die eschatologischen Dimensionen der kirchlichen Verkündigung erfahrbar werden.

In the social and ecclesial polarisation, elements of gender-sensitive speech in the various formats of religious communication and church preaching remain an expression of a pastoral attitude. With the aim of incorporating the experiences of queer people into the preaching process and using gender-appropriate language, this attitude can also build on knowledge of biblical and theological-historical plurality, contribute to dealing with theological populisms, express a pastoral attitude and marks the eschatological dimensions of church life.

Wer<sup>1</sup> in Predigten oder anderen Formaten kirchlicher Verkündigung geschlechtergerecht mit einem Gender-Gap spricht, Sternchen oder Doppelpunkt im Pfarrbrief benutzt oder die Lebenserfahrungen queerer Menschen aufgreift, kann in vielen Kirchengemeinden mit Protest rechnen. Dies liegt neben den gesellschaftlichen Polarisierungen in Fragen von Gender Studies und geschlechtergerechter Sprache auch am lehramtlichen Festhalten an klassischen Geschlechterstereotypen (vgl. Müller & Schüssler 2018, 107), wie es in einem Schreiben der Vatikanischen Kongregation für das katholische Bildungswesen mit dem Titel „Als Mann und Frau schuf er sie“ (vgl. Kongregation für das Bildungswesen 2019) oder in jüngsten Stellungnahmen von P. Franziskus<sup>2</sup> zum Ausdruck kommt, während parallel dazu in „queeren Schöpfungstheologien“ (Enxing 2024) von dynamischen Entwicklungen der „Verflüssigung dichotomer Genderkategorien“ (Müller & Schüssler 2018, 112) ausgegangen wird. Gerade

---

<sup>1</sup> Der vorliegende Beitrag wurde im Austausch mit Flora Becker entwickelt, die als Theologin und Seelsorgerin ihre kirchlichen und homiletischen Erfahrungen als transgeschlechtliche Frau in den Text eingebracht hat.

<sup>2</sup> Zuletzt sprach sich Papst Franziskus im Rahmen einer Tagung explizit gegen eine vermeintliche „Gender-Ideologie“ aus, in der er grundlegende Gefahren für das Menschenbild ausmacht. Vgl. <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2024-03/papst-konferenz-anthropologie-berufungen-kritik-genderideologie.html> [5.3.2024].

die Gruppe queerer Seelsorger\*innen und kirchlicher Akteur\*innen, die etwa im Umfeld von #OutInChurch die diskriminierenden Strukturen der katholischen Kirche aufgezeigt und eigene Diskriminierungserfahrungen (vgl. Battaglia 2022, 96) kommuniziert haben, ist für die Errungenschaft zu würdigen, dass vor den bestehenden Problemen im Umgang mit queeren Themen und im Bemühen um Gendergerechtigkeit auch in kirchlichen Kontexten mittlerweile niemand mehr die Augen verschließen kann.

### Wissenschaftsrezeption durch Liturgie und kirchliches Lehramt?

Ob und wie der verantwortungsbewusste Umgang mit der exponierten Position von Predigten in liturgischen Kontexten konkret gelingt, mag Gegenstand längerer Lernprozesse und intensiver Reflexionen der entsprechenden Personengruppen sein, zu denen auch Korrekturen gehören können. Dabei fällt jedoch auf, dass die sprachlichen Weiterentwicklungen, von denen Kulturen immer bestimmt sind, nur in geringem Umfang Eingang in die Neugestaltung liturgischer Bücher finden. Wenn etwa die Formulierungen des Stundenbuches (Brevier), das immer noch überwiegend von Klerikern und Ordensgemeinschaften gepflegt wird, seit vielen Jahrzehnten keine sprachliche Überarbeitung erfahren haben, drückt sich damit auch eine faktische Missachtung der Menschen aus, die sich darauf in Weihe und Profess verpflichten. So sind Ordensfrauen, die in großer Zahl diese Liturgie pflegen, permanent mit unsensiblen Gebetstexten und problematischen Übersetzungen konfrontiert. Johann B. Metz hat die Gebetssprache als „Heimat negativer Theologie“ (Metz 1994, 81) betrachtet und mit Jacques Derrida (vgl. Wohlmuth 1998) ihre Vorrangigkeit gegenüber der theologischen Reflexion betont (vgl. Engel 2017, 179). Zugleich wird in dem Ringen um die von Konflikten begleitete Neugestaltung des katholischen Messbuches deutlich, dass verschiedene Ansätze auch von traditionalistischen Zielsetzungen bestimmt sein können. Die römisch-lehramtliche Vorgabe „Liturgicam authenticam“ (vgl. Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung 2001) aus dem Jahr 2001 hat die Polarisierungen um die sprachliche Gestaltung liturgischer Texte und ihrer angemessenen Übersetzungen erst sichtbar gemacht, wenn nicht gar verstärkt. Nicht wenige Liturg\*innen dürften die hier nur anzudeutenden Konflikte als Ermutigung betrachten, eigene sprachliche und theologische Wege zu gehen. Die Konfliktlinien sind zudem weit entfernt von dem Bemühen um geschlechtergerechte Ansätze und eine Sensibilität für Menschen mit Diskriminierungserfahrungen. Gerade die Bibelübersetzung in gerechter Sprache, die 2006 als „Bibel in gerechter Sprache“ veröffentlicht wurde, kann vor diesem Hintergrund als profiliertes Beispiel dieses Anliegens betrachtet werden. Die geschlechtergerechten Elemente biblischer Texte zu würdigen und sichtbar zu machen, ist daher ein wichtiger Bestandteil der gegenwartssensiblen und sachgemäßen Verhältnisbestimmung von Predigt und Exegese (vgl. Hoffmann 2023, 139).

So wie ein Sakralraum wie der Wiener Stephansdom nichts von seiner Sakralität einbüßt, wenn darin in Zeiten der Pandemie ein Corona-Testzentrum eingerichtet wird, so können auch liturgische Texte und theologische Gottesrede nicht durch Aufnahme aktueller Gerechtigkeitsfragen beschädigt werden. Im Gegenteil: Sie können dadurch von einer eher oberflächlichen separationstheoretischen Bestimmung (vgl. Beck 2022, 38), wonach bloße Alterität gegenüber dem Gewohnten die Heiligkeit ausmache, in ein anspruchsvolles Verständnis von Sakralität überführt werden. Denn dies integriert immer auch eine funktional-öffentliche Bestimmung, in der sich das Sakrale für das Wohl aller Menschen und Geschöpfe in Dienst zu stellen hat. In dieser Indienstgabe des Sakralen ereignen sich keine Profanierungen, aber sehr wohl Perforierungen des Sakralen. Diese Perforierungen zur Aufnahme aktueller Gerechtigkeitsfragen ermöglichen Ansätze gewiteter Sakralitätskonzepte, mit denen potenzielle Freiräume entstehen – auch für die praktischen Konsequenzen (Vgl. Krebs 2023, 115) queerer Theologien (vgl. Lightsey 2015), wie etwa die Anerkennung queerer Identitäten und die Bearbeitung etablierter Diskriminierungen.

### Lebensdienlichkeit und Konfliktlinien kirchlicher Verkündigung?

In der Bereitschaft, sich für gesellschaftliche Belange und die Diskriminierungserfahrungen gesellschaftlicher Gruppen in Dienst nehmen zu lassen, erweisen sich Liturgien, Theologien und Formate der kirchlichen Verkündigung bis hin zu Religionsunterricht und Katechese als gegenwartsrelevant und lebensdienlich (vgl. Kohler-Spiegel 2023). So wird erlebbar, dass die konfrontative Konstellation von Kirche und Welt mit der Volk-Gottes-Theologie des Zweiten Vatikanums überwunden und in eine Konstellation zeitgenössischer Solidarität überführt worden ist. Wenn also einzelne Menschen und gesellschaftliche Gruppen die liturgische Sprache und gängige Formen der kirchlichen Verkündigung als zusätzlich verletzend und diskriminierend erleben, wird dies zumindest zu intensiven Problematisierungen und selbstkritischen Reflexionen kirchlicher Verantwortungsträger führen müssen.

Dass die hitzigen Auseinandersetzungen dabei auch konfessionsübergreifend zu beobachten sind und durchaus ins Zentrum der Theologie führen, war mit der Predigt des evangelischen Pastors Quinton Caesar im Abschlussgottesdienst des Evangelischen Kirchentags 2023 in Nürnberg zu erleben. Die zentrale Aussage „Gott ist queer!“ löste eine Welle der Empörung in einem Teil der Kirchenmitglieder aus. Freilich ist hier auch an die Begrenztheit menschlicher Gottesrede zu erinnern und auf die Bedeutung der Analogie in der Verwendung menschlicher Queerness zu verweisen. In der Form der Auseinandersetzung zeigten sich allerdings nicht nur Defizite kirchlicher Debatte- und Diskurskultur, sondern auch die in weiten Teilen der christlichen Kirchen verbreitete Homophobie. Selbst dort jedoch, wo kirchliche Verlautbarungen oder Arbeitstexte um ein sensibles Aufgreifen der eklatanten Diskriminierungserfahrungen bemüht sind,

verbleiben sie meist in geschlechterdichotomen Mustern und damit auch hinter schöpfungstheologischen Kenntnisständen zurück.

### Seelsorgliche Dynamiken jenseits von Geschlechterdichotomien

Diese geringe Rezeptionsbereitschaft bestimmt auch den Grundlagentext „Instrumentum laboris“, in dem als Arbeitspapier der XVI. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode und damit als wichtiger Schritt des weltweiten Synodalen Prozesses formuliert wurde, dass „katholische LGBTQ+“ sich von der „Kirche nicht akzeptiert fühlen“. Hier liegt im Rahmen eines kirchlichen Arbeitspapiers eine klassische Problemverschiebung und in Bezug auf bestehende Diskriminierungen eine Opferumkehr vor, die bereits als Teil einer kirchlichen Problematik identifiziert werden kann. Denn bestehende Diskriminierungen werden hier zum Gefühl der Betroffenen erklärt und damit zur Bearbeitung den Betroffenen zugeordnet.

Mit der Ermöglichung einer Segnung gleichgeschlechtlicher Paare in der pastoralen Praxis durch die lehramtliche Verlautbarung „Fiducia supplicans“ im Jahr 2023 und deren rascher Eingrenzung wenige Tage später wurde auch die Distanz zwischen lehramtlichen Bestimmungen und pastoraler Praxis betont. Hier sei lediglich auf das Problem verwiesen, das die Bezeichnung „Paare in irregulären Situationen“ verdeutlicht. Mit dieser Bezeichnung wird eine abwertende und diskriminierende Form der Betrachtung von Lebensformen und Biografien zum Ausdruck gebracht. Darin werden anthropologische und theologische Muster erkennbar, die sich nicht nur in den traditionellen Dichotomien ausdrücken, sondern von Idealkonstruktionen menschlichen Lebens ausgehen und damit dem seelsorglichen Anspruch kirchlicher Verkündigung im Weg stehen. In diesem wird ernst genommen, dass kirchliche Kommunikation als dialogisches Beziehungsgeschehen zu verstehen sind. Dies kann nur gelingen, wenn kein Gegenüber zur bloßen Adresse von Zuwendung und Belehrung herabgewürdigt wird, sondern mit eigenen Erfahrungen und eigenem Wissen dieses Beziehungsgeschehen mitgestalten kann.

Ein weiteres Beispiel findet sich in einem Positionspapier der Deutschen Bischofskonferenz zum kirchlichen Verständnis der Seelsorge. Es trägt den Titel „In der Seelsorge schlägt das Herz der Kirche“ (Deutsche Bischofskonferenz 2022) und formuliert wichtige Leitlinien zum Schutz vor sexuellem und geistlichem Missbrauch. Zugleich spricht das Schreiben ausschließlich von „Frauen und Männern“ und verzichtet darauf, konkrete Krisenerfahrungen von Menschen zu benennen. Diese sind natürlich zahlreich und vielfältig. Aber wenn Menschen auch gegenwärtig aufgrund von geschlechtlichen Merkmalen in der katholischen Kirche diskriminiert werden und Verletzungen erfahren, muss doch gefragt werden, wie eine Bestimmung von Seelsorge möglich sein soll, die dies nicht benennt und thematisiert. Hier gerät das gute und berechtigte Anliegen einer Qualitätssicherung in der Seelsorgepraxis in einen Widerspruch zur eigenen

Kommunikation. Denn in ihr werden Erfahrungen und Existenzfragen von Menschen – sowohl unter den professionell Seelsorgenden, wie unter den seelsorglich begleiteten Menschen – unsichtbar gemacht und damit negiert. Hier ist ein Dilemma zu identifizieren, das sich aus dem Anspruch ergibt, auch die kirchliche und lehramtliche Verkündigung mit den Standards einer seelsorglichen Haltung zu gestalten und zugleich an festgeprägten anthropologischen Mustern und der Ablehnung von Erkenntnissen der Gender Studies festzuhalten.

In den genannten Beispielen zeigt sich, dass jede Form kirchlicher Kommunikation, auch lehramtliche Verlautbarungen, den seelsorglichen Standards zu entsprechen hätten und in ihrer verletzenden und diskriminierenden Dimension zu hinterfragen sind. Mithilfe eines gegenüber diskriminierenden Praktiken gebotenen Mindeststandards der Sensibilität und Aufmerksamkeit hätte kirchliche Verkündigung dabei das Potenzial, zu einem Ort zu werden, an dem die „unbedingte Anerkennung des Menschen“ (Adolph 2023, 389) als Folge der Inkarnationstheologie und als Ausdruck der jesuanischen Reich-Gottesbotschaft erlebbar wäre. Und gerade für die Predigt ist kontinuierlich nach einer verantwortungsbewussten Kommunikationspraxis zu fragen, wie sie von Kerstin Söderblom mit dem Kriterium „queersensibel seelsorglich predigen“ (Söderblom 2023, 111) entworfen wird.

### Wie ohne Ausgrenzungen von Gott sprechen?

Der Verweis auf die Einsicht des IV. Laterankonzils zur wachsenden Unähnlichkeit Gottes im Verhältnis zur Gottesrede gehört zu den homiletisch-theologischen Grundreflexionen. Wer im Kontext christlichen Glaubens und biblischer Überlieferungen von Gott spricht, sollte vorsichtig sein, um sich nicht den Mund zu verbrennen, und die theologische „Unverfügbarkeit“ (Walser 2023, 138) in Erinnerung halten. Gerade eine geweitete Perspektive der Geschwisterlichkeit konnte seit der Mitte des 20. Jahrhunderts als symbolisches Element für einen dem Christentum immanenten Universalismus gelten, in den potenziell alle Menschen involviert werden. Und doch verbleibt auch dieses Paradigma in einer dichotomen Struktur der geistlich-familiären Verbundenheit der Verwandten und Dazugehörenden. Gegen diese ausgrenzende und nur scheinbar und oberflächlich geweitete Form der Verbundenheit unterstreicht die Theologin Flora Becker das aufschließende Potenzial der Freundschaft: Wo Menschen sich als Freund\*innen verstehen, erfolgt dies auf der Grundlage einer freien Gestaltung der Beziehung und ohne die Vorgegebenheit (quasi-)familiärer Setzungen. Doch auch dieses Paradigma folgt der Struktur einer Kleingruppensolidarität, die sich von denen absetzt, die nicht dazugehören, ausgegrenzt oder sogar als feindlich markiert werden.

Jenseits dieser wenig überzeugenden Kommunikationsformen und ihren hintergründigen Paradigmen plädiert Flora Becker (gerade vor dem Hintergrund eigener Diskri-

minierungsfahrungen) für die Anrede als „Geliebte\* Gottes“ (Becker 2023), mit der eine biblische Anrede aufgegriffen wird, die ohne Dichotomien auskommen kann und allen Menschen, die sich angesprochen fühlen möchten, aufgrund ihrer Anteilhabe am gemeinsamen Geschaffensein offen steht. Leicht erkennbar wird bereits am Beispiel von Anrede und Adressierung der kirchlichen Verkündigung, dass die Suche nach diskriminierungsfreier Sprache in einen dynamischen und unabgeschlossenen Lernprozess führt. Auch die unterschiedlichen Schreibweisen, die in den zurückliegenden Jahren entstanden und wieder verschwunden sind, bilden diese Dynamik ab. Sie gehört selbstverständlich zu jeder lebendigen, facettenreichen und kulturell vielfältigen Entwicklung von Sprachen. Diese Vielfalt gilt es auch in den biblisch-textlichen Traditionen, den archäologischen Forschungsfeldern (vgl. Peilstöcker 2021, 94) und ikonografischen Elementen jüdisch-christlicher Geschichte (vgl. Keel & Uehlinger 2010) nachzuzeichnen.

Dass die biblischen Texte und spiritualitätstheologischen Traditionen hier eine große Bandbreite menschlicher Diversität kennen, hat Regina Ammicht Quinn in ihren Forschungen zu geschlechtsnivellierenden Ansätzen der Ikonografie analysiert. Gerade die Darstellung der Heiligen Wilgefortis (bzw. Hl. Kümmeris) und deren oblivionistische Negierung im Kontext des lehramtlichen Kanons der Heiligenverehrung bildet hier wichtige Irritationspotenziale und ermöglicht Lernprozesse (vgl. Ammicht Quinn 2017). Mit ihnen erleben etablierte Gottesbilder und festgefügte Formen der Gottesrede heilsame Destabilisierungen, die sich in den ikonografischen Darstellungen spiegeln (vgl. Pahud de Mortanges 2023). Diese ergeben sich – durchaus konfessionsübergreifend – durch Verweise auf leibfreundliche biblische Traditionen und deren Aufnahme in die Predigtpraxis (vgl. Dabrock et al. 2015), wie auch durch die Würdigung biblischer Narrative zum Erringen menschlicher Identität (vgl. Klee 2024, 33). Wer indes die christliche Gottesrede, sei es als Form einer katechetischen Glaubensverkündigung oder in der Weite gesellschaftlicher Öffentlichkeiten, als Stabilitätsanker gegenüber einer als unübersichtlich erlebten Gegenwart der Spätmoderne platzieren will – und damit als Baustein einer lediglich die Gegenwartsgesellschaft kontrastierenden Identitätsbestimmung kirchlichen Lebens – wird diese irritierenden Einsichten als „gefährlich“ (Ammicht Quinn 2012) wahrnehmen. Hier zeigt sich also, dass die Bestimmung von Theologie und Kirche im Modus einer lernenden Haltung (Frühmorgen 2023, 177) gegenüber bestehenden gesellschaftlichen Realitäten das Potenzial ihrer risikoaffinen (Beck 2022, 136) und ambiguitätsfreundlichen Traditionen zu heben hat, will sie den konziliaren Selbstanspruch einer kritisch-solidarischen Zeitgenoss\*innenschaft nicht durch eine Selbststabilisierung durch Ressentiments unterwandern.

## Notwendige Polarisierungen und inszenierte Empörungen des Anti-Genderismus

Eine theologische Rezeption der Gender Studies und eine kirchliche Adaption der mit ihnen verbundenen Gerechtigkeitsdiskurse erfolgt auch in Deutschland in einem gesellschaftlichen Kontext, in dem Fragen der Geschlechtergerechtigkeit ein beachtliches Empörungspotenzial mit sich tragen. Kaum etwas scheint in den Polarisierungen der durch populistische Politik- und Kommunikationsstile geprägten Öffentlichkeiten so sehr als „Triggerpunkt“ (Mau et al. 2022, 244), wie Sternchen, Doppelpunkt und gesprochenes Gendergap. Ihre Ablehnung als Ideologie ist häufig Bestandteil rechtspopulistischer Kommunikationsstrategien (Lobin 2021, 48) und nimmt ihrerseits längst auch ideologische Züge an, weshalb mittlerweile die ideologischen Strukturen des Anti-Genderismus (vgl. Wagner 2022) zu einem eigenen Forschungstopos avanciert sind (vgl. Hark 2015). Gerade Sonja Strube (vgl. Strube 2021) hat die Entwicklung des Anti-Genderismus in kirchlichen Kontexten analysiert und damit das Umfeld bestimmt, in dem die Aufnahme von geschlechtergerechter Sprache in kirchlichen Verkündigungsformaten erfolgt.

Es mag verwundern, dass der Hinweis immer noch überraschen kann, dass sich politische Positionen, die als diskriminierend und menschenverachtend beschrieben werden müssen und sich in der Mitgliedschaft in rechtsextremen und populistischen Parteien oder entsprechenden Bewegungen ausdrücken können, auch unter den Mitgliedern kirchlicher Gremien und den Angehörigen kirchlicher Berufsgruppen finden (vgl. Lesch 2017). Doch während das Bewusstsein für diese weltanschaulichen Gruppierungen und die problematischen Facetten identitätspolitischer Auseinandersetzungen gesellschaftlich (Gerster et al. 2021) wie auch innerhalb der Kirchen wächst (vgl. Merle 2021, 234), bleibt eine weitere Problematik weithin unberücksichtigt: Existenz und Prägekraft „theologischer Populismen“ (Beck 2021, 114). Sie zeichnen sich ebenfalls durch unsachgemäße und manipulative Vereinfachungen aus, durch Ignoranz gegenüber wissenschaftlichen Erkenntnissen und deren dynamischer Entwicklung.

Gerade die Verweigerung gegenüber Fragen der Geschlechtergerechtigkeit und die ausgeprägten Varianten des Anti-Genderismus in Teilen von Kirchen und Theologie (vgl. Strube 2019) sind als ein Segment theologischer Populismen zu identifizieren (vgl. Ammicht Quinn 2017). Dabei entscheidet sich gerade auch an der Performanz theologischen Sprechens und homiletischer Verkündigung, ob sie zu einer kirchlichen Praxis beiträgt, die das „Beste im Menschen freilegen, heilend und befreiend wirken, helfen für das Leben einzutreten und Kraft geben“ (Kirschner 2023, 117) kann.

Das Eintreten für Geschlechtergerechtigkeit kann deshalb nicht getrennt werden von der Sensibilisierung für vielfältige Diskriminierungen von Menschen und markiert ein zentrales Thema politischer Predigt. Denn deren Anspruch besteht darin, dass sie sich „wahrnehmungssensibel menschlicher Lebensrealität nicht verschließt“ (Aigner 2014,

16) und damit auch in liturgisch-homiletischen Kontexten den „Kairos“ (Qualbrink 2021, 278) für das Bemühen um eine geschlechtergerechte Kirche wahrnimmt.

### Homiletik – oder: eine Ahnung kommender Realitäten

Gerade die von Sabrina Müller vorgelegte „Transformative Homiletik“ integriert die Analyse von partizipativen, feministischen und postkolonialen Machtdiskursen (Müller 2023, 93). Am wichtigsten dürften für die Transformative Homiletik die Arbeiten von HyeRan Kim-Cragg (vgl. Kim-Cragg 2019) sein. Sie analysiert die gegenwärtige Predigtpraxis und entwickelt mit dem „Ripple Effect“ (vgl. Kim-Cragg 2021) ein homiletisches Modell, das darauf abzielt, Elemente einer eschatologisch ausgerichteten, alternativen Wirklichkeit im Predigtgeschehen erlebbar zu machen:

„Eschatologisch zu predigen bedeutet zum einen, dass die versklavenden und unterdrückenden Realitäten der Gesellschaft heute und in der Vergangenheit aufgedeckt werden. Zum anderen aber wird in der Predigt versucht, über die Benennung der zerbrochenen Realität hinauszugehen und einen Blick auf eine imaginierte gerechtere Welt zu werfen“ (Müller 2023, 117).

Es wird gewinnbringend sein, die Impulse dieser Formen einer politisch-eschatologischen Theologie im Feld der Homiletik auch auf Fragen der geschlechtlichen Identität zu übertragen und spezifische Erfahrungen, exegetische Analysen (vgl. Petersen 2020, 114) und theologische Wahrnehmungen in das Feld der kirchlichen Verkündigung einzubringen. Dazu gehört die Einordnung liturgischer und homiletischer Sprache in ihrer performativen Prägekraft vor dem Hintergrund linguistischer Einordnungen von Jacques Derrida (vgl. Derrida 2019) und Noam Chomsky (vgl. Chomsky 2012, Chomsky 2020) mit einem Bewusstsein dafür, dass Sprache auch neue Realitäten schafft und damit zu einer zunehmenden Gerechtigkeit oder negativ zu einer Verstärkung von ungerechten Strukturen beitragen kann. Zugleich ist sie in der linguistischen Tradition von Ferdinand De Saussure (vgl. De Saussure 1997, De Saussure 2020) als Spiegelung bestehender gesellschaftlicher Realitäten einzuordnen, die damit auch in liturgische und homiletische Kontexte arbiträr (vgl. Heringer 2013, 67), nach persönlichem Ermessen, eingebracht werden kann. Mit den Impulsen von Praktiken gendergerechter Kommunikation und der Partizipation von Glaubens- und Lebenserfahrungen queerer Menschen, die wie bei einem ins Wasser geworfenen Stein Wellen auslösen können, indem von der eigenen Wahrnehmung abweichende Realitäten sichtbar werden, entsteht potenziell die Ahnung einer neuen, eschatologischen Welt:

„The very gesture of self-scrutiny is a daily discipline of imaging a new world through the rehearsal of the realm of God in the preaching act. The preaching ‘imagination’ is to proclaim that another world is not only possible but also is already here because it is rehearsed. This other world, God’s realm based on justice, equity

and peace, is the world where the last shall be first and the hungry shall be invited to the heavenly banquet. For the preaching imagination to be a rehearsal, we must constantly practice what we believe and know“ (Kim-Cragg 2021, 123).

Es gehört zur eschatologischen Bestimmung der jesuanischen Reich-Gottes-Botschaft, die Hoffnung auf eine gerechte und heile Welt durch ein Eintreten für diskriminierte Menschen in der Gegenwart auszudrücken. Gerade auch im Rahmen der kirchlichen Verkündigung und ihren liturgischen Kontexten geht es darum, einem Negieren und Abwerten von Identitäten und Biografien entgegenzuwirken, indem der Diversität von Lebensentwürfen sichtbare Repräsentanz auch im Predigtgeschehen ermöglicht wird – als Alternative zu inszenierter „Hypervisibilität“ (Leimgruber 2022, 125). Wo diese Sichtbarkeit von bestehender Diversität in ersten Schritten gesucht und ermöglicht wird, drückt sich darin auch eine seelsorgliche Haltung innerhalb der kirchlichen Verkündigung aus (vgl. Schäfer 2021).

In einem weithin säkularen kirchlichen Umfeld, in dem Sonntagsgottesdienste zunehmend in neue liturgische Formen überführt werden müssen, entstehen auch Gestaltungsräume, um zu einer größeren Vielstimmigkeit zu gelangen, theologische Pluralität sichtbar zu machen und bestehende Diversität von Lebensformen und Identitäten zu würdigen (vgl. Bundschuh-Schramm 2006, 271). Doch auch in der weiterhin noch dominierenden Form der Eucharistiefiern gilt es, die Vielfalt menschlicher Erfahrungen abzubilden, sei es in kreativen Gestaltungen neuer Predigtformate (z. B. durch Interviewformen) oder in Ansätzen einer „gastlichen Gottesrede“ (Beck 2023, 253), die in Anlehnung an den von Winfried Engemann (vgl. Engemann 2020, 243) entworfenen Impuls eines „dialogischen Charakters“ des Predigtgeschehens gegenwartskulturelle Stimmen einholt.

Das Eintragen der Erfahrungen von queeren Menschen in die Praxis von Pastoral, Liturgie und kirchlicher Verkündigung wie auch die Aufnahme von Elementen geschlechtergerechter Sprache entspricht, das wurde in der Kürze dieses Beitrags sichtbar, dem genuin theologischen Anliegen, diese Praxisfelder mit gesellschaftlichen Realitäten zu verbinden und sie mit der Reich-Gottes-Botschaft Jesu gegenwartskulturell zu konkretisieren. Darin wird die Predigt zu einem von Lebenserfahrungen durchwirkten, theologischen Ereignis (vgl. Bauer 2014, 250). Die Anliegen gerechtigkeits-sensibler Gestaltung von Liturgie und Predigt können sich daher zu einem kommunikativ-performativen Beitrag entwickeln, kirchliche Kontexte für alle Menschen als „safe place“ und damit in ihren eschatologischen Bezügen erfahrbar zu machen.

## Literatur

- Adolphs, Markus (2023). Die Menschwerdung Gottes als Anerkennungsgeschehen. Das Inkarnationsverständnis Wolfhart Pannenburgs in der Perspektive einer nachmetaphysischen Anerkennungstheorie. Regensburg: Pustet.
- Ahne, Petra (2023). Wo Gott ihr Angesicht leuchten lässt, in: FAZ, 21.12.2023.
- Aigner, Maria Elisabeth, Pock, Johann & Wustmans, Hildegard (2014). Wie heute predigen? Wortverkündigung und ihre Herausforderungen heute, in: Dies. (Hg.), Wie heute predigen? Einblicke in die Predigtwerkstatt. Würzburg: Echter, 13–28.
- Ammicht Quinn, Regina (2017). Gender, in: Margit Eckholt (Hg.), Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche. Ostfildern: Grünewald, 23–38.
- Ammicht Quinn, Regina (2017b). Populismus und Genderfragen. Die Angst vor der Unordnung der Geschlechter, in: Walter Lesch (Hg.), Christentum und Populismus. Klare Fronten? Freiburg i.Br.: Herder, 174–186.
- Ammicht Quinn, Regina (2012). Gefährliches Denken. Gender und Theologie. In: Concilium, 48, 362–373.
- Battaglia, Chiara (2022). Die Kirche ist kein safe space. In: Michael Brinkschröder, Jens Ehebrecht-Zumsande, Veronika Gräwe, Bernd Mönkebücher & Gunda Werder (Hg.), Out in Church. Für eine Kirche ohne Angst. Freiburg i.Br.: Herder, 92–97.
- Bauer, Christian (2014). Predigt als Ereignis? Anmerkungen zum theologischen Nicht-Ort eines Sprechaktes, in: Maria Elisabeth Aigner, Johann Pock & Hildegard Wustmans (Hg.), Wie heute predigen? Einblicke in die Predigtwerkstatt. Würzburg: Echter, 243–273.
- Beck, Wolfgang (2023). Spätmoderne Predigt im Entwurf einer gastlichen Gottesrede. In: ZThK, 120, 342–358.
- Beck, Wolfgang (2022). Von der Deformation des Sakralraums durch seine Separierung. Mit der Frage der Nachnutzung von Kirchen werden tieferliegende Probleme sichtbar. In: Anzeiger für die Seelsorge, 131/11, 36–40.
- Beck, Wolfgang (2022/2022). Ohne Geländer. Pastoraltheologische Fundierungen einer risikofreudigen Ekklesiogenese. Ostfildern: Grünewald.
- Beck, Wolfgang (2021). „... wird dich führen, wohin du nicht willst.“ (Joh 21,18). Ein Ruf nach offener Theologie als Grundlage zeitgenössischer Predigt. In: Johann Pock & Ursula Roth (Hg.), Politikum Predigt. Predigen im Kontext gesellschaftlicher Relevanz und politischer Brisanz. München: Don Bosco, 103–122.
- Becker, Flora (2023). Eine Kirche, zwei Erfahrungen, drei Paradigmen. In: Feinschwarz. Theologisches Feuilleton, 6.12.2022, abrufbar unter <https://www.feinschwarz.net/eine-kirche-zwei-erfahrungen-drei-paradigmen/> [3.2.2024].
- Bundschuh-Schramm, Christiane (2006). Werde, die dir zu sein verheißen ist. Katholische Predigtkultur aus der Gender-Perspektive, in: Erich Garhammer, Ursula Roth & Heinz-Günther Schöttler (Hg.), Kontrapunkte. Katholische und protestantische Predigtkultur. München: Don Bosco, 261–272.

- Chomsky, Noam (2020). *Syntactic structures*. Berlin: De Gruyter.
- Chomsky, Noam (2012). *Sprache und andere kognitive Systeme. Was ist das Besondere an Sprache? Die Entfaltung der globalen Ordnung. Aussichten und Möglichkeiten*. Köln: Salon.
- Dabrock, Peter, Augstein, Renate, Helfferich, Cornelia, Schardien, Stefanie & Sielert, Uwe (2015). *Unverschämt – schön. Sexualethik: evangelisch und lebensnah*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Derrida, Jacques (2019). *Das Schreibmaschinenband. Limited Ink II (2001)*. In: Andreas Ziemann (Hg.), *Grundlagentexte. Ein Reader*. Wiesbaden: Passagen, 97–106.
- De Saussure, Ferdinand (1997). *Linguistik und Semiologie. Notizen aus dem Nachlaß*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- De Saussure, Ferdinand (2020). *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Berlin: De Gruyter.
- Engel, Ulrich (2016). *Politische Theologie „nach“ der Postmoderne. Geistergespräche mit Derrida & Co*. Ostfildern: Grünewald.
- Engemann, Winfried (2002/<sup>3</sup>2020). *Einführung in die Homiletik*. Tübingen: A. Francke.
- Enxing, Julia (2024). *Verführe uns, Du faltiger G\*tt! Gedanken zur queeren Schöpfung*. In: feinschwarz-Science, 6.1.2024, abrufbar unter: <https://www.feinschwarz.net/verfuehre-uns-du-faltiger-gtt-gedanken-zur-queeren-schoepfung/> [3.2.2024].
- Frühmorgen, Peter (2023). *Nach draußen gehen. Unterwegs zu einer dynamisierten Pastoral und zu einer Kirche als lernende Organisation*, in: Felix Fleckenstein, Peter Frühmorgen, Florian Klug & Verena Sauer (Hg.), *Perspektiven einer lernenden Theologie. Das Fremde als Impulsgeber*. Würzburg: Echter, 171–195.
- Gerster, Petra & Nürnberger, Christian (2021). *Vermintes Gelände – Wie der Krieg um Wörter unsere Gesellschaft verändert. Die Folgen der Identitätspolitik*. München: Heyne.
- Hark, Sabine (2015). *Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*. Bielefeld: Transcript.
- Heringer, Hans Jürgen (2013). *Linguistik nach Saussure. Eine Einführung*. Tübingen: A. Francke.
- Hoffmann, Christine Wenona (2023). *Predigt und Exegese im Atelier*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Keel, Ottmar & Uehlinger, Christoph (2010). *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Kim-Cragg, HyeRan (2021). *Postcolonial Preaching. Creating a Ripple Effect*. Lanham: Lexington Books.
- Kim-Cragg, HyeRan (2019). *Probing the Pulpit. Postcolonial Feminist Perspectives*. In: *Liturgy*, 34/2, 28–39.
- Kirschner, Martin (2023). *Widerstand, Wagnis, Ergebung. Versuch über die Performativität des Gotteszeugnisses*. In: Anne-Kathrin Fischbach & Stephan Tautz (Hg.), *Zeiten wenden?! Konstellationen von Gottesreden nach der Postmoderne (FS Karlheinz Ruhstorfer)*. Paderborn: Schöningh, 113–135.
- Klee, Sebastian (2024). *Wie fühlt sich Seligkeit an? Der transsexuelle Pfarrer Sebastian Klee beschreibt, wie er zu dem wurde, was er ist*. In: *Zeitzeichen*, 25/1, 32–34.

- Kohler-Spiegel, Helga (2023). Hetero und LGBTQIA+. Zur Geschlechtlichkeit des Menschen als Thema des RU. In: *Jahrbuch der Religionspädagogik* 39, 154–164.
- Krebs, Andreas (2023). *Gott queer gedacht*. Würzburg: Echter.
- Leimgruber, Ute (2022). „Es gibt uns und wir schweigen nicht länger“ – Ein Beitrag zu Sichtbarkeit, Unsichtbarkeit, Hypersichtbarkeit. In: Michael Brinkschröder, Jens Ehebrecht-Zumsande, Veronika Gräwe, Bernd Mönkebüscher & Gunda Werner (Hg.), *Out in Church. Für eine Kirche ohne Angst*. Freiburg i. Br.: Herder, 120–135.
- Lesch, Walter (2017). Religion und Populismus: Blinde Flecken der Wahrnehmung. In: Walter Lesch (Hg.), *Christentum und Populismus. Klare Fronten?* Freiburg i. Br.: Herder, 12–25.
- Lightsey, Pamela R. (2015). *Our Lives Matter. A Womanist Queer Theologie*. Eugen: Wipf and Stock.
- Lobin, Henning (2021). *Sprachkampf. Wie die Neue Rechte die deutsche Sprache instrumentalisiert*. Berlin: Dudenverlag.
- Mau, Steffen, Lux, Thomas & Westheuser, Linus (2023). *Triggerpunkte. Konsens und Konflikt in der Gegenwartsgesellschaft*. Berlin: Suhrkamp.
- Merle, Kristin (2021). Populismus in der Volkskirche. Von der Problemwahrnehmung zur Pluralitätskompetenz. Kirchentheoretische Anmerkungen. In: Ilona Nord & Thomas Schlag (Hg.), *Die Kirche und der Populismus. Interdisziplinäre Recherchen in Gesellschaft, Religion, Medien und Politik*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 231–237.
- Metz, Johann B. (1994). Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“. In: Johann B. Metz (Hg.), *Diagnosen zur Zeit*. Düsseldorf: Patmos, 76–92.
- Müller, Sabrina (2023). *Jenseits der Kanzel – Transformative Homiletik. (M)achtsam predigen in einer sich verändernden Welt*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagshaus.
- Müller, Marion & Schüssler, Michael (2018). Un/doing gender – Un/doing religion. Soziologische und theologische Beobachtungen von Humandifferenzierungen. In: *Theologische Quartalschrift*, 198, 106–113.
- Pahud de Mortanges, Elke (2023). Icon meets Icon. In: *feinschwarz-Science*, 2.11.2023, abrufbar unter: <https://www.feinschwarz.net/icon-meets-icon/> [3.2.2024].
- Peilstöcker, Martin (2021). Weiblich, männlich, divers (?). Zu Genderforschung und Diversität in der biblischen Archäologie. In: Veit Dinkelaker & Martin Peilstöcker (Hg.), *G\*tt – m/w/d. Geschlechtervielfalt seit biblischen Zeiten*. Oppenheim a. R.: Nünnerich-Asmus, 88–97.
- Petersen, Silke (2020). Genderdiskurse und neuere Bibelübersetzungen. In: Christine Büchner & Nathalie Giele (Hg.), *Theologie von Frauen im Horizont des Genderdiskurses*. Ostfildern: Grünewald, 97–124.
- Qualbrink, Andrea (2021). Kairos für eine geschlechtergerechte Kirche. In: Ute Leimgruber (Hg.), *Catholic Women. Menschen aus aller Welt für eine gerechtere Kirche*. Würzburg: Echter, 261–281.
- Schäfer, Tobias (2021). Ich habe gespürt, was ihnen dieser Segen bedeutet. In: Mirjam Gräwe, Hendrik Johannemann & Mara Klein (Hg.), *Katholisch und Queer. Eine Einladung zum Hinsehen, Verstehen und Handeln*. Paderborn: Bonifatius, 170–175.

- Söderblom, Kerstin (2023). *Queersensible Seelsorge*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Strube, Sonja Angelika (2021). *Anti-Genderismus als rechtsintellektuelle Strategie und als Symptom-Konglomerat gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit*. In: Sonja Strube (Hg.), *Anti-Genderismus in Europa. Allianzen von Rechtspopulismus und religiösem Fundamentalismus. Mobilisierung – Vernetzung – Transformation*. Bielefeld: Transcript, 51–64.
- Strube, Sonja (2019). *Rechtspopulismus und konfessionelle Anti-Gender-Bewegung*. In: Maren Behrens, Marianne Heimbach-Steins & Linda Hennig (Hg.), *Gender – Nation – Religion. Ein internationaler Vergleich von Akteursstrategien und Diskursverflechtungen*, Frankfurt a. M.: Campus, 25–49.
- Wohlmuth, Josef (1988). „O Wort, du Wort, das mir fehlt“. *Zum Verhältnis von Theologie und Gebet*. In: *Wort und Antwort*, 39, 24–28.
- Wagner, Sophie-Louise (2022). *Antifeminismus und Anti-Genderismus in den sozialen Netzwerken*, München: GRIN.
- Walser, Stefan (2023). *Warum wir nicht über Gott predigen sollten. Eine theologisch-homiletische Spurensuche*. In: Stefan Walser (Hg.), *Fehlt Gott? Eine Spurensuche*. Ostfildern: Grünewald, 133–146.

## Lehramtliche Texte

- Deutsche Bischofskonferenz (2022). *In der Seelsorge schlägt das Herz der Kirche*, Bonn.
- Kongregation für das Bildungswesen (2019). *Als Mann und Frau schuf er sie. Für einen Weg des Dialogs zur Gender-Frage im Bildungswesen*, Vatikanstadt – Bonn.
- Kongregation für den Gottesdienst u. die Sakramentenordnung (2001). *Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie „Liturgiam authenticam“*. Fünfte Instruktion „zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie“, 154, Bonn.

Prof. Dr. theol. habil. Wolfgang Beck

Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Homiletik, Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen  
Leiter des „Studienprogramm Medien & öffentliche Kommunikation“, Sprecher des „Wort zum Sonntag“ in der ARD

Phil-Theol. Hochschule Sankt Georgen

Offenbacher Landstraße 224

D-60599 Frankfurt a. M.

+49 (0) 69-6061-651

beck(at)sankt-georgen(dot)de

www.sankt-georgen.de

ORCID: 0000-0003-0963-0001



## **Diversitäts- und queersensible Dimensionen einer Seelsorge der Vielfalt**

### Abstract

Wie können Themen von Queersein und Diversität in der Seelsorge angemessen besprochen werden, ohne dass es zu Abwertung, Ausgrenzung oder sogar Retraumatisierungen von queeren Personen kommt, die in der Seelsorge einen sicheren Ort suchen? Was sind Herausforderungen und Chancen einer diversitäts- und queersensiblen Seelsorgearbeit? Welche Rahmenbedingungen müssen vorliegen und welche Schlüsselkompetenzen brauchen Seelsorger\*innen dafür? Diesen Fragen soll in diesem Artikel nachgegangen werden. Wenn Seelsorge diversitäts- und queersensibel angeboten wird, hat das auch Auswirkungen auf die anderen Bereiche der Pastoraltheologie. Wie müssen Aus-, Fort- und Weiterbildung im Bereich der Seelsorge und der gesamten pastoralen Arbeit angepasst werden, um diversitäts- und queersensible Haltungen und Verhaltensweisen einzuüben und auch entsprechende Inhalte weitergeben zu können? Der vorliegende Artikel bearbeitet diese Themen und begibt sich damit in ein Forschungsfeld, in dem es im deutschsprachigen Raum noch relativ wenig reflektierte Praxisbeispiele und entsprechende Fachliteratur gibt.

How can issues of queerness and diversity be discussed appropriately in pastoral care without devaluing, excluding or even re-traumatizing queer people who are looking for a safe space in pastoral care? What are the challenges and opportunities of diversity- and queer-sensitive pastoral care work? What framework conditions must be in place and what key skills do pastoral workers need for this? These questions will be explored in this article. If pastoral care is offered in a diversity- and queer-sensitive way, this also has an impact on other areas of pastoral theology. How must education, training and further education in the field of pastoral care and pastoral work as a whole be adapted in order to practice diversity- and queer-sensitive attitudes and behavior and to be able to pass on the corresponding content? This article deals with these topics and thus enters a field of research in which there are still relatively few reflected practical examples and corresponding specialist literature in German-speaking countries.

### Einleitende Gedanken

In einer pluralisierten Welt, die sich täglich verändert und in der ganz verschiedene und teilweise gegensätzliche Werte- und Normensysteme und kulturelle Deutungsmuster aufeinanderprallen und miteinander konkurrieren, sind auch Seelsorgeansätze herausgefordert, auf komplexe Situationen und vielschichtige Zusammenhänge angemessen einzugehen. Die Fähigkeit der Seelsorger\*innen, vielfältige Positionierungen und Mehrdeutigkeiten auszuhalten und zu respektieren, ist dabei unumgänglich. Sie setzt Differenzsensibilität und Ambiguitätstoleranz voraus (Kayales 2024, 28f.). Das heißt, es wird davon ausgegangen, dass Situationen und Aussagen aus ganz unterschiedlichen Perspektiven betrachtet werden und mehrere

Bedeutungen haben können, je nach Herkunft, sozialem Umfeld, Frömmigkeitsmilieus sowie kulturellen und gesellschaftspolitischen Wertesystemen der Betrachter\*innen. Für die Seelsorge bedeutet es, diversitätssensible und multiperspektivische Ansätze und Perspektiven (Nauer 2001, 376ff.) zu berücksichtigen.

Mehrdeutigkeit und Vielfalt sind dabei nicht nur omnipräsente Alltagsphänomene, sondern sie sind auch Schlüsselbegriffe für die Deutung und Interpretation von Erlebnissen, Situationen und Texten. Auch die Heiligen Schriften der Weltreligionen und theologische Texte bilden da keine Ausnahme. Insofern gilt auch für christlich theologische Debatten, dass die Mehrdeutigkeit biblischer Texte und ihre Auslegungen hermeneutisch angemessen herausgearbeitet werden. Eine queersensible Bibelhermeneutik setzt genau da an.

Ziel ist es, unterschiedliche Interpretationen aufzuzeigen und für die Seelsorgearbeit fruchtbar zu machen. Dabei werden Mehrdeutigkeit und Interpretationsvielfalt von den einen angesichts religiöser Traditionsabbrüche und Orientierungsverlust als Bedrohung wahrgenommen oder sie irritieren vorhandene Glaubenssätze. Für andere lösen hermeneutische Engführungen und unhinterfragte Setzungen Stress oder Ängste aus. Gerade queere Personen oder Personen anderer Minderheitengruppen erleben aufgrund ihrer sexuellen Orientierung, Geschlechtsidentität, Hautfarbe, Herkunft oder körperlichen Verfasstheit Abwehr und Ausschluss, wenn sie sich jenseits von gängigen Normalitätsrastern bewegen. Diese werden häufig mit biblischen Textstellen oder scheinbar eindeutigen theologischen Aussagen legitimiert. Zuschreibungen von normal – anders, richtig – falsch, gut – böse, schwarz – weiß, homo – hetero, cis – trans\*<sup>1</sup> etc. werden in der Regel an den angeblichen Normalitätskriterien von Weiß, männlich, gesund, heterosexuell, cis-geschlechtlich und ohne Migrationshintergrund festgemacht. Alle anderen, die davon abweichen, werden abgewertet. Das ist der komplexe Kontext, den jedes Seelsorgegeschehen mit zu bedenken hat. Daher sind Differenzsensibilität und Ambiguitätstoleranz so wichtig. Ich werde zeigen, dass eine diversitäts- und queersensible und Seelsorge beides im Blick hat.

## Die Vielfalt von Seelsorgekonzepten, Seelsorgefeldern und Seelsorgesituationen

„Seelsorge ist divers.“ So schrieb es Angela Rinn (2022, 1), Seelsorgeprofessorin am Predigerseminar in Herborn, in ihrem Artikel im Deutschen Pfarrerblatt. Divers

---

<sup>1</sup> Der Begriff „cis“, kurz für „cis-gender“ oder „cis-geschlechtlich“, bezeichnet alle Personen, die sich mit dem Geschlecht identifizieren, das ihnen bei der Geburt zugeschrieben wurde. „Trans\*“ ist ein Überbegriff für alle Menschen, die sich nicht oder nur teilweise mit dem Geschlecht identifizieren, das ihnen bei der Geburt zugewiesen wurde. Dazu gehören z.B. Personen, die sich als transgender, transgeschlechtlich oder transident verorten. Auch viele nichtbinäre Personen können sich mit dem Begriff „trans\*“ identifizieren. Vgl. Glossar, in: Söderblom 2023, 121–123.

buchstabiert sie im Hinblick auf die Vielfalt von Seelsorgekonzepten und von Formen und Inhalten der Seelsorge. Sie zitiert dafür Doris Nauer (2001, 376–433), die zwischen Seelsorgekonzepten mit theologisch-psychologischer Perspektiven-dominanz, mit theologisch-soziologischer Perspektivendominanz und schließlich einem Konzept mit theologisch-philosophischer Perspektivenpluralität unterscheidet. Letzterem ordnet sie ihren eigenen, den 30. Ansatz zu. Sie beschreibt ihn als multiperspektivisch und postmodern. Ohne hier weiter auf Details eingehen zu können, wird deutlich, dass Seelsorgekonzepte in der Tat vielfältig sind und nach ganz unterschiedlichen Kriterien unterteilt werden können. Es gibt innerhalb dieser Konzeptvielfalt wiederum ganz verschiedene Formen und Inhalte von Seelsorge, die an unterschiedlichen Orten und zu vielfältigen Gelegenheiten geschehen. Insofern ist Seelsorge so vielfältig wie Orte, Anlässe, Situationen und Ziele der Seelsorge.

Weitere Unterscheidungsmerkmale liefern die Personen, die Seelsorge anbieten und suchen. Dimensionen von soziokultureller Herkunft, religiösen Frömmigkeitsmilieus, vom systemischen Umfeld und manchmal auch von geschlechtsspezifischen Rollenerwartungen der beteiligten Personen werden dafür betrachtet und reflektiert. Diese Ausdifferenzierungen enden aber zumeist vor den Grenzen von Heteronormativität und einer zweigeschlechtlichen Geschlechterordnung. Das bedeutet, dass verschiedene sexuelle Orientierungen und diverse Geschlechtsidentitäten bisher kaum in Gesprächsprotokollen oder in konzeptionellen Überlegungen von Seelsorgeansätzen vorkommen. Das ist thematisch ein Verlust für die Breite des Fachs. Vor allem ist es eine konzeptionelle Leerstelle, die grundsätzliche Folgen hat.

## Begriffsklärung

Da ich mit queer-theologischen Perspektiven arbeite, erkläre ich zunächst den Begriff queer.

Queer ist ein schillernder Begriff mit verschiedenen Bedeutungsebenen. Queer ist im Englischen eigentlich ein Schimpfwort für Lesben, Schwule, Bisexuelle, trans\* und intergeschlechtliche Personen (LGBTQIA+) und alle, die im Hinblick auf ihre Sexualität oder ihre Geschlechtsidentität anders sind. Queer heißt auf Deutsch so viel wie komisch, pervers, seltsam, verrückt. Seit den Achtziger- und Neunzigerjahren des 20. Jahrhunderts haben LGBTQIA+-Personen den Begriff für sich in eine positive Ressource umgewandelt. Insofern dient queer als Selbstbeschreibung für alle, die hinsichtlich ihrer sexuellen und geschlechtlichen Identität anders sind. Das hat auch strategische Gründe, um gegenüber Politik, Zivilgesellschaft und religiösen Gemeinschaften gemeinsam für Akzeptanz und Gleichberechtigung eintreten zu können.

Queer-theologische Ansätze sind keine neue theologische Disziplin, sondern umfassen verschiedene theologische Forschungsperspektiven, die alle theologischen Fächer

betreffen. Sie reflektieren Erfahrungen von Menschen, die aufgrund ihrer sexuellen Orientierung oder einer nicht binären, also nicht zweigeschlechtlichen Geschlechtsidentität Ausgrenzung und Zurücksetzung erlebt haben oder als sündig und pervers abgestempelt wurden. Queer-theologische Ansätze sind kontextbezogen und konkret. Sie ermöglichen kritische Sichtweisen auf biblische, kirchengeschichtliche und theologische Texte und laden alle Interessierten in die theologische Werkstatt ein. Das haben sie mit anderen befreiungstheologischen und kontextuellen Theologien gemeinsam, auf die sie sich im intersektionalen und interdisziplinären Austausch beziehen.

Queer-theoretische Forschungsperspektiven sind darauf ausgerichtet, heteronormative Vorstellungen von Sexualität und cis-normative Geschlechterordnungen in der Gesellschaft zu hinterfragen und diese zu überschreiten, also zu queeren, weil Menschen nun einmal divers, bunt und vielfältig sind.

Queer als grundlegende Forschungsperspektive kritisiert folglich heterosexuelle und binär konstruierte Normierungen und Regulierungen, wo immer sie auftauchen. Queer bietet diesbezüglich keine zu addierende Forschungsperspektive an, sondern bürstet als Querschnittsaufgabe alle Felder der Theologie, und hier insbesondere der Seelsorge, gegen den Strich, liest zwischen den Zeilen und zeigt Leerstellen und Auslassungen auf. Zensur und Tabus werden herausgearbeitet und benannt und Spuren von nicht heterosexuellen Sexualitäten und nicht binären Geschlechterordnungen und andere Formen von Anderssein werden in biblischen und theologischen Texten und historischen Quellen zutage gefördert. Ziel ist es, die dualistisch aufeinander bezogenen Kategorien von normal und anders auszuhebeln oder zu „queeren“ und deren Bewertungen von richtig – falsch, gut – böse, weiß – schwarz, drinnen – draußen, inländisch – ausländisch, gesund – krank, homo – hetero, cis – trans\* zu kritisieren und zu stoppen. Queere Forschungsperspektiven kritisieren insofern ganz grundsätzlich die dualistische Struktur von normal und anders.

Diese Haltung ist grundlegend für die Seelsorge. Denn die Aufgabe von Seelsorge ist es gerade nicht, verloren gegangene Schafe in die Gemeinden heimzuholen, angeblich gefallene Sünder\*innen zu züchtigen oder Personen, die anders sind, anzupassen und zu „normalisieren“. Stattdessen geht es darum, die Themen und Fragen der Seelsorgesuchenden respektvoll anzuhören, ernst zu nehmen und mit zu bedenken, ohne sie zu bewerten. Dafür ist die Abkehr von bewussten und unbewussten Vorannahmen, Kategorisierungen und Bewertungen unabdingbar. Aufgrund der grundlegenden Kritik an Normalitätsvorstellungen, die auch in der Seelsorge bewusst oder unbewusst Ansätze und Gespräche prägen, gehen queere Forschungsperspektiven weit über das Feld von sexueller Orientierung und Geschlechtsidentitäten hinaus und verändern die Gesamtheit des Feldes.

## Biblische Geschichten und Lebensgeschichten in der Seelsorge

Für eine diversitäts- und queersensible Seelsorge ist es bedeutsam, biblische Geschichten und Lebensgeschichten queerer Personen miteinander ins Gespräch zu bringen. Dadurch kann sich ein unerwarteter Freiraum öffnen. Manchmal kann ein bestimmter Lebensabschnitt eines Menschen im Licht einer biblischen Geschichte neu beleuchtet oder gedeutet werden (vgl. Weiß 2011, 50–54). Für nicht wenige queere Personen ist es eine komplett neue Erfahrung, dass sie biblische Geschichten auf ihr Leben beziehen dürfen und diese tatsächlich etwas mit ihrem Leben zu tun haben. Gerade diejenigen, die biblische Texte bisher vor allem als theologisch legitimierte Waffe kennengelernt haben, die gegen sie gerichtet wurde, kann das befreiend sein. Sie erleben, dass sie als Subjekte eine aktive Rolle bei der Interpretation von Bibeltexten einnehmen können. Für Menschen, die immer wieder hören, dass christlich und queer nicht zusammenpasst, ist das eine ermutigende Erfahrung. Gleichzeitig kann die Arbeit mit biblischen Texten aber nur behutsam und mit Einverständnis der Seelsorgesuchenden geschehen, damit es nicht zu Retraumatisierungen kommt. Für manche queere Personen ist aufgrund von schmerzhaften Erfahrungen in religiösen Gemeinschaften oder kirchlichen Kreisen allerdings nur Distanz oder sogar die komplette Abkehr von biblischen und theologischen Texten möglich.

Grundlegend für eine queersensible Seelsorgearbeit, die biblische Geschichten mit Lebensgeschichten ins Gespräch bringt ist, eine queere Relektüre biblischer Texte (vgl. Söderblom 2020, 11–72). Sie nimmt die Erkenntnisse der historisch-kritischen Bibel-exegese auf und betont, dass biblische Texte über zweitausend Jahre alt sind und in ganz unterschiedlichen gesellschaftspolitischen Zeiten, kulturellen und religiösen Kontexten geschrieben wurden. Sie geht davon aus, dass die wissenschaftlichen Erkenntnisse des 21. Jahrhunderts über die Menschen und ihre verschiedenen sexuellen Orientierungen und diversen Geschlechtsidentitäten nicht mit dem Wissensstand des ersten Jahrhunderts nach Christus oder vieler Jahrhunderte vor Christus vergleichbar sind. Eine wörtliche Übertragung von einzelnen biblischen Aussagen ist daher nicht möglich. Wenn die verschiedenen historischen Hintergründe und soziopolitischen Gegebenheiten reflektiert werden, ist die Auseinandersetzung mit biblischen Geschichten aber alles andere als überflüssig. Gerade die Arbeit mit biblischen Gottes- und Menschenbildern kann für eine diversitäts- und queersensible Seelsorge erhellend sein. Dazu im Folgenden einige exemplarische Ausführungen.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Vgl. zu einer queeren Bibelhermeneutik insgesamt: Guest et al. (Hg.) 2006 und Lings 2013.

## Biblische Gottesbilder

Das biblische Gottesbild ist vielfältig und schillernd. Es entzieht sich jeder menschlichen Kategorisierung. Das biblische Bilderverbot (Exodus 21) steht dafür stellvertretend. Auch die Hebräische Schreibweise des Gottesnamens ohne Vokale verdeutlicht, dass G\*tt<sup>3</sup> für die Menschen unverfügbar und G\*ttes Name unaussprechbar ist. Im Hebräischen darf der Gottesname nur durch das Behelfswort „adonai“ (mein Herr) genannt werden. G\*tt zeigt sich den Menschen dennoch, aber anders als gedacht: G\*tt erscheint dem Mose als Feuer, das den Dornbusch nicht verbrennt, und als Stimme (Exodus 3). G\*tt zeigt sich dem Volk Israel während der Flucht aus Ägypten als Orientierung gebende Wolke und Feuersäule in der Wüste (Exodus 13,21f.). G\*tt ist zu hören als Stimme im Gegenüber zu den Erzeltern Abraham und Sarah (Genesis 12) und allen anderen Generationen nach ihnen sowie gegenüber den Prophet\*innen, die G\*tt beruft und beauftragt. G\*tt erscheint Jakob als Stimme im Traum auf der Himmelsleiter (Genesis 28) oder kämpft als geheimnisvoller Fremder mit Jakob am Jabbok (Genesis 32). G\*tt erscheint Elia als leiser Windhauch am Berg Horeb statt im Donner, Erdbeben oder in der Feuersbrunst (1. Könige 19,11–12). G\*tt ist da und wird da sein (Exodus 3). Klar ist aber auch, dass G\*ttes Autorität so stark ist, dass Menschen es nicht überleben würden, G\*tt anzusehen. Menschen können G\*ttes Autorität nur hören, spüren, die Wirkmacht erleben, und den heiligen Glanz an sich vorüberziehen lassen (Exodus 33,20).

Mit diesen Gottesbildern wird jede Form der menschlichen Personifizierung, Kategorisierung und Verdinglichung überschritten und unmöglich gemacht. G\*tt ist in der Begegnung und im Gespräch nahbar und anwesend, bleibt aber gleichzeitig unverfügbar für menschliche Logik und Etikettierung. Insofern transzendiert und queert G\*tt menschliche Vorstellungen und ist im wahrsten Sinne des Wortes queer, also jenseits aller menschlichen Kategorien, Bilder und Strukturen. Am ehesten wird G\*tt vielleicht im Bild des „Ewigen Du“ des jüdischen Religionsphilosophen Martin Buber vergegenwärtigt. Dieses Ewige Du kann in einer wahrhaften Begegnung zwischen Ich und Du erscheinen, ohne dass es dafür eine Garantie gibt.

In den biblischen Schriften der Evangelien des Neuen Testaments übernimmt im Kontext christlicher Theologien G\*ttes Sohn Jesus von Nazareth die Aufgabe, G\*ttes Wort hörbar und erlebbar zu machen.

---

<sup>3</sup> Schreibweise für Gott. Sie verdeutlicht, dass der Gottesname im Hebräischen nicht ausgesprochen wird und die Vokale im Gottesnamen nicht geschrieben werden. Die Schreibweise markiert, dass sich G\*tt jenseits aller menschlichen Ordnungssysteme und Zuschreibungen befindet und sich allen Kategorisierungen entzieht.

## Biblische Menschenbilder

Genau wie in den biblischen Gottesbildern menschliche Vorstellungen gequeert werden, ist auch das biblische Menschenbild vielschichtig und divers. Nach dem ersten Schöpfungsbericht schafft G\*tt den Menschen nach G\*ttes Ebenbild (Genesis 1,27f.). Insofern sind alle Menschen nach G\*ttes Ebenbild geschaffen und jede einzelne Person ist einzigartig, vielfältig und bunt, so wie es auch G\*tt selbst ist. Im ersten Schöpfungsbericht wird der Mensch am sechsten Tag als männlich und weiblich geschaffen. Genau wie an den anderen Tagen der Schöpfung werden hier im Rahmen eines dualistisch angelegten poetischen Textes nur die extremen Pole beschrieben: Licht und Finsternis, Tag und Nacht, Himmel und Erde, Wasser und Feste, Pflanzen und Tiere im Himmel, im Wasser und auf dem Feld. Zwischen diesen Polen wird aus queerer Sicht selbstverständlich auch alles dazwischen von G\*tt geschaffen: Das Zwielight und die Dämmerung, das Marschland, Moore und Sümpfe, Pflanzen und Tiere, die nicht eindeutig im Wasser, auf der Erde oder in der Luft zuhause sind und die Menschen, die nicht nur männlich und weiblich sind, sondern auch alles dazwischen. G\*tt hat alle Lebewesen geschaffen, auch die, die im ersten Schöpfungsbericht nicht explizit genannt sind. Denn G\*tt ist alles in allem und weit darüber hinaus.

Im zweiten Schöpfungsbericht werden aus dem ersten Menschen Adam (Erdling vom Hebräischen Wort Adamah = Erde) zwei eigenständige Wesen geschaffen: Adam und Eva. Sie werden aus Erde gemacht und durch G\*ttes Atem lebendig (Genesis 2). Sie stehen stellvertretend für die gesamte Menschheitsfamilie in ihrer Einzigartigkeit, Besonderheit und Vielfalt. Das biblische Menschenbild verspricht allen Menschen eine von G\*tt geschenkte unveräußerliche Würde, unabhängig von Herkunft, Hautfarbe, Alter, körperlicher Verfasstheit und sexueller Orientierung. Insofern werden auch hier menschliche Kategorien und Normalitätsvorstellungen überschritten und gequeert. Diese diversitätssensiblen Vorstellungen können im Seelsorgegespräch zum Ausdruck kommen.

## Seelsorgegespräche

Seelsorgegespräche können an ganz unterschiedlichen Orten und zu verschiedenen Zeiten stattfinden: ein kurzer Wortwechsel zwischen Tür und Angel, ein Gespräch auf der Straße, beim Supermarkt, nach einem Gottesdienst oder einer Trauerfeier, bei einem Geburtstagsbesuch oder angemeldet in der Sprechstunde. Auch die Formen und Inhalte dieser Gespräche sind ganz verschieden, je nachdem, welche Person mit welchem Thema oder welchem Anliegen ein Seelsorgegespräch sucht: Konflikt, Trennung, Scheidung, Krankheit, Tod, Trauer, Lebenskrise, Sorgen, Ängste, Suche nach Identität, Sinn und Orientierung, Fragen nach Gott oder ganz alltägliche Fragen und

Herausforderungen können Themen der Seelsorge sein. Auch die Anmeldung einer Taufe, einer Trauung oder einer Trauerfeier können Anlässe für Seelsorge sein.

Zentrale Grundfiguren der Seelsorgepraxis sind Begegnung und Gespräch. Diese geschehen aber nicht nur mit Worten. Sie können auch ganz ohne Worte ablaufen. Begegnungen können durch Mimik, Gestik, Berührung, Segen, Rituale oder durch Musik getragen werden, je nachdem, welche Kommunikationsformen für die Seelsorgesuchenden passend und/oder möglich sind. Wichtig ist, dass das Seelsorgegeheimnis gewahrt wird und der Treffpunkt ein sicherer Ort für alle Beteiligten ist. Dazu gehört die Begegnung zwischen mindestens zwei Personen. Eine Person, die mehr oder weniger deutlich oder unsicher Seelsorge sucht, und eine Person, die sie anbietet. Nicht alles, was in einer solchen Begegnung geschieht, kann reflektiert und beschrieben werden, manches bleibt momenthaft, sprunghaft und unverfügbar. Bedeutsam ist, dass es eigentlich immer um einen Ausschnitt aus einer Lebensgeschichte geht, der zur Sprache kommt, mit und ohne Worte. Daran geknüpft sind Fragen, Themen und Herausforderungen oder mehreres gleichzeitig. Wenn die Anliegen mit Wertschätzung und Respekt gehört werden, entstehen Weite und Spielraum für kleinere und größere lebensgeschichtliche Erzählungen von Menschen, die vielleicht noch nie vorher über ein bestimmtes Erlebnis erzählt haben. Diese narrativen Miniaturen (Söderblom 2023, 30–58; 77–111) können sich aus vielerlei Gründen jenseits der gängigen Normalitätsvorstellungen bewegen. Es sind Fragen zu Partnerschaft, Ehe und anderen Beziehungsformen, zu Körperlichkeit und Sexualitäten, zur (Geschlechts-)Identität und zu Rollenerwartungen. Es sind religiöse oder weltanschauliche Fragen, aber auch Sorgen, Ängste und Trauer, die oftmals jenseits der als angeblich normal abgesteckten Lebensbereiche angesiedelt sind. Nur wer hier offen und ohne Vorverurteilungen zuhört, die Menschen respektiert und sie wohlwollend begleitet, kann den Seelsorgeraum sicher gestalten und gleichzeitig vielfältige inhaltliche, emotionale und leibliche Resonanzen ermöglichen. Es sind diversitätssensible und queerfreundliche Räume jenseits enger Normalitätsvorstellungen.

### Freiräume in der Seelsorge

Wenn Themen der sexuellen Orientierung und diverser Geschlechtsidentitäten in Seelsorgegesprächen einen Platz haben, soweit das gewünscht ist, dann wird der Seelsorgeraum zu einem Ort, an dem Normen und Bewertungen von normal und anders, homo und hetero, von nicht sündig und sündig ausgesetzt und gequeert werden können. Es entstehen Freiräume, in dem die Lebenserfahrungen und die Expertise der Seelsorgesuchenden zählen, ohne sie dafür abzuwerten oder zu moralisieren. Insofern sind Formen der narrativen Biografie-Arbeit im Seelsorgegespräch aus queerer Perspektive besonders bedeutsam. Denn viele queere und

andere diverse Personen, die Seelsorge suchen, haben schon erlebt, dass ihnen entweder niemand zuhört, ihre Erfahrungen nicht ernst genommen werden oder sie als defizitär, pervers oder sündig abgewertet werden.

Wenn solche lebensgeschichtlichen Erfahrungen mit biblischen Geschichten in Verbindung gebracht werden können, entsteht noch eine andere Tiefenschärfe im Hinblick auf das Erzählte. Biblische und lebensgeschichtliche Erzählungen werden aufeinander bezogen und neue Sichtweisen und Deutungen können entstehen. Wenn biblische Texte, Gebete oder Rituale plötzlich auch zur Verfügung stehen, um sie zu stärken und ihre Sichtweisen und Handlungsmöglichkeiten zu erweitern, kann das eine besonders wertvolle Erfahrung sein. Ermutigung und Solidarität mit Menschen, die bisher in kirchlichen Kreisen eher Beleidigung und Diskriminierung erlebt haben, kann heilende Wirkung haben. Insofern ist Seelsorge keine neutrale Aufgabe, sondern immer schon eine, die bei aller professionellen Distanz die solidarische Begleitung von Seelsorgesuchenden fordert. Das bewusste Einklammern und Aussetzen von Normalitätsvorstellungen als Kriterien für den Verlauf von Seelsorgegesprächen gehört grundlegend dazu.

## Rollen- und Kompetenzprofil von Seelsorger\*innen

### Reflexion eigener Vorannahmen

Es ist bedeutsam, dass sich Seelsorgende über ihre eigenen Vorstellungen von normal und anders im Klaren sind. Welche bewussten oder auch unbewussten Werte und Normen legen sie an, wenn sie Seelsorgesuchenden begegnen? Sind sie sich ihrer Vorannahmen oder sogar Vorverurteilungen bewusst oder agieren sie sie in unangebrachten Kommentaren, Bewertungen und Handlungsanweisungen aus? Eine kritische Selbstreflexion des eigenen Rollen- und Kompetenzprofils in der Supervision oder in der kollegialen Beratung ist dafür Voraussetzung.<sup>4</sup> Respekt, Wertschätzung und Anerkennung der anderen als andere sind dafür ebenfalls Vorbedingungen.

Ein Bewusstsein für queere und anders diverse Personen und Perspektiven hilft dabei, Räume zu öffnen und die Themen und Fragen der Seelsorgesuchenden unabhängig von vorgegebenen Normen und Regulierungen anzuhören, Handlungsmöglichkeiten zu erweitern und die Personen in ihrer Suche nach Orientierung, Entwicklung oder Handlungsfähigkeit zu begleiten. Es geht dabei nicht um Beliebigkeit und Gleichgültigkeit, sondern um ein bewusstes Aussetzen von dualistisch strukturierten Bewertungskategorien. Diese Haltung kommt letztlich allen Seelsorgesuchenden zugute, die aus ganz unterschiedlichen Gründen anders und jenseits von irgendwelchen Normen leben.

---

<sup>4</sup> Vgl. dazu die Selbstreflexionsfragen für Seelsorger\*innen in: Söderblom 2023, 154–156.

## Perspektivwechsel

Wahrnehmen, zuhören und nicht bewerten sind Schlüsselkompetenzen für diese Form der Seelsorge. Es wird nicht darauf zurückgegriffen, wie es schon immer gemacht wurde. Denn es gibt keine Selbstverständlichkeiten in einem diversitäts- und queersensiblen Kontext. Menschen und Sachverhalte werden nicht in Schubladen gesteckt und kategorisiert. Stattdessen wird Besonderes und Überraschendes mit neugierigen und offenen Sinnen gefördert, ressourcenorientiert und solidarisch begleitet. Die Aktiven bleiben auch nicht hinter Kirchentüren stehen, sondern gehen raus in ihre Alltagswelten und begegnen anderen. Und sie erleben dabei: Glaube, Frömmigkeit und Einsatz für Gleichberechtigung widersprechen sich nicht. Im Gegenteil, sie gehören zusammen.<sup>5</sup> Neue Wege können ausprobiert werden. Es bleibt Platz für Kreativität und für Experimentelles (Hartmann & Knieling 2016, 200–207). So werden queere Menschen genauso wie alle anderen als Subjekte und Expert\*innen ihrer Lebensgeschichten angesehen und nicht als Objekte von Beratung und Sozialarbeit. Das ist der entscheidende Perspektivwechsel (Söderblom 2020, 146f.).

## Pendelbewegungen zwischen Nähe und Distanz

Eine weitere Schlüsselkompetenz ist es, zwischen empathischer Nähe und reflektierender Distanz hin und her zu schwingen und die Seelsorgesuchenden in ihrem Tempo und mit ihren Themen zu begleiten. Christina Kayales zeigt, wie solche Pendelbewegungen ermöglichen, eigene Wahrnehmungen im Blick zu behalten und kritisch zu reflektieren. Vielschichtige und komplexe Situationen können dadurch angeschaut werden. Und auch Diskriminierungserfahrungen und Minderheitenstress können ernst genommen und analysiert werden. Dafür braucht es eine diversitäts- und queersensible Haltung. Dadurch können normalisierende Deutungsmuster erweitert und verändert werden. Einlinige Perspektiven und Beurteilungen werden durch Reflexionsfragen bewusst gemacht und erweitert. Mehrdeutigkeit und Flexibilität werden zugelassen und Schubladensysteme aufgebrochen. Diversitäts- und queersensible Haltung und Verhalten im Seelsorgegeschehen können mithilfe solcher Pendelbewegungen eingeübt und gleichzeitig reflektiert werden. Scheinbar in Stein gemeißelte Zuschreibungen und Normierungen werden hinterfragt.

Ich bin überzeugt davon, dass der diversitäts- und queersensible Umgang mit queeren Menschen und Personen anderer Minderheitengruppen ein Lackmustext ist für die Frage, wie (religions-)pädagogische, kirchliche und diakonische Mitarbeitende in der Seelsorge und darüber hinaus mit denen umgehen, die aus irgendeinem Grund anders sind, und ob lebendige und inklusive Teilhabe im kirchlichen Kontext gelingen kann.

---

<sup>5</sup> Von dieser Erfahrung berichtet Nadia Bolz-Weber in ihrer Gemeinde der „All Sinners and Saints“ (vgl. Bolz-Weber 2016).

## Queersensible Pastoraltheologie der Vielfalt – lebenszugewandt, kreativ und transformativ<sup>6</sup>

Die vorgestellten Erkenntnisse gelten nach meiner Überzeugung nicht nur für die Seelsorge, sondern für das gesamte Feld der Pastoraltheologie. In der Predigtlehre sind queer-theologische Überlegungen genauso wichtig wie für die Religionspädagogik oder für die pastorale Arbeit an ganz verschiedenen kirchlichen Orten. Dabei ist es wichtig, die Pluralität und Mehrdeutigkeit der Lebenswelten der Menschen an kirchlichen Orten und darüber hinaus mithilfe verschiedener Vielfaltsdimensionen und ihrer intersektionalen Verknüpfung angemessen zu reflektieren. Allerdings werden bei solchen multisystemischen Analyseperspektiven bisher die Dimensionen von Heteronormativität und binärer Geschlechtsidentitäten zumeist ausgelassen oder nur geringfügig berücksichtigt. Insofern bieten diversitäts- und queersensible Forschungs-perspektiven in der Pastoraltheologie eine Horzonterweiterung an, die diese komplexen Anforderungen aufnimmt und vertieft. Diversitäts- und queersensible theologische Ansätze machen darauf aufmerksam, dass sich die Folgen von Abwertung und Ausgrenzung in den Lebensgeschichten queerer und anders diverser Menschen implizit oder explizit bemerkbar machen. Die Betroffenen kämpfen mit Vorbehalten und Vorurteilen und schlagen sich mit religiös legitimierten Ansichten herum, die sie als anders, nicht normal, defizitär oder sündig ansehen. All diese Themen tauchen an verschiedenen kirchlichen Orten auf: im Religionsunterricht, in der Jugendarbeit, in der diakonischen Arbeit, in Gottesdiensten oder in Seelsorgegesprächen. Es ist nötig, diese Themen pastoraltheologisch zu reflektieren und nicht länger zu vernachlässigen.

Solche Formen von Analyse, Rekonstruktion und veränderter Praxis bilden ein prozesshaftes Geschehen und schließen Pendelbewegungen zwischen solidarischer Empathie und reflektierender Distanz ein.

Eine diversitäts- und queersensible Reflexion der pastoralen Praxis ist auf Veränderung und Transformation (hetero- und cis-)normativer Inhalte und Strukturen ausgerichtet. Auf diese Weise entwickeln sie Ansätze einer diversitäts- und queersensiblen Pastoraltheologie der Vielfalt weiter. Ihr Gewinn: Sie haben die Vielfalt des Lebens im Blick. Sie versprachlichen diverse Geschlechtsidentitäten und pluralisierte Lebenswelten und Lebensformen, die in allen Bereichen pastoraler Arbeit lange schon Realität sind und mehr oder weniger zum Thema gemacht werden. Sie geben Impulse für die Persönlichkeitsentwicklung, für Zusammenleben und für verantwortliches Handeln jenseits heteronormativer und binärer Ordnungen. Schließlich werden Differenzen im Hinblick auf Herkunft, Hautfarbe, Alter, Kultur, körperliche Verfassung, Weltanschauung und Religion nicht eingeebnet, sondern durch das Nachdenken über den Umgang mit Fremdheit und Differenz insgesamt

---

<sup>6</sup> Überarbeiteter und gekürzter Ausschnitt aus Söderblom 2023, 149f.

produktiv in theologische und pastoraltheologische Reflexionsprozesse und Debatten eingetragen.

Dadurch entsteht eine Wissenskultur, die die Diversität der pastoralen, diakonischen und (religions-)pädagogischen Mitarbeitenden genauso wahrnimmt und achtet wie diejenigen, die kirchliche Orte aufsuchen und mitgestalten. Sie hat zum Ziel, für die Lebenssituation von queeren und anders diversen Personen zu sensibilisieren und kirchliche Orte sicherer zu machen. Dafür müssten Curricula erarbeitet werden, um im Rahmen von Fort- und Weiterbildungen konkrete Module und Werkstatt-Tage zu diskriminierungsfreier und queersensibler pastoraler Arbeit anzubieten.

Eine diversitäts- und queersensible Wissens- und Fortbildungskultur ist auch Präventionsarbeit. Sie beugt physischer und psychischer Gewalt aufgrund von Vorurteilen vor und macht gesellschaftliche Vielfalt sichtbar. Es werden Kompetenzen für ein Engagement gegen gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit vermittelt. Und Menschen wird Mut gemacht, mit ihrer Diversität, ihrer sexuellen Orientierung und geschlechtlichen Identität selbstbewusst umzugehen. Darüber hinaus zeigen diversitäts- und queersensible Ansätze, dass Gerechtigkeitssensibilität und Einfühlungsvermögen gegenüber sexuellen und anderen Minderheiten an jedem kirchlichen Ort und in jeder pastoralen Praxis notwendig sind. Gleichzeitig laden sie ein zu Differenzsensibilität und Ambiguitätstoleranz. Denn Menschen sind unterschiedlich und bewegen sich in ganz verschiedenen Lebenswelten, Kontexten und Wertegefügen, die alle gehört und ernst genommen werden wollen und die kontrovers diskutiert werden müssen. Voraussetzung dafür ist, dass Differenzen nicht gegeneinander ausgespielt oder vereinheitlicht, sondern ausgehalten oder sogar begrüßt werden. In diesem Sinne leistet die Berücksichtigung queer-theologischer Themen einen unverzichtbaren Beitrag für eine diversitäts- und queersensible Pastoraltheologie der Vielfalt. Ihre Erkenntnisse sollten in die theologische Ausbildung genauso verpflichtend integriert werden wie in die Fort- und Weiterbildungsarbeit. Denn Theologie und Kirchen sollten nicht nur Teil des Problems sein, sondern endlich auch Teil der Lösung werden.

## Literaturverzeichnis

- Bolz-Weber, Nadia (<sup>3</sup>2016). „Ich finde Gott in den Dingen, die mich wütend machen.“ Pastorin der Ausgestoßenen. Moers: Brendow.
- Guest, Deryn, Goss, Robert, West, Mona & Bohache, Thomas (Hg.) (2006). *The Queer Bible Commentary*, London: scm press.
- Hartmann, Isabel & Knieling, Reiner (<sup>2</sup>2016). „Gemeinde neu denken“. Geistliche Orientierung in wachsender Komplexität, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Kayales, Christina (2024). „Ambiguität und Ambiguitätstoleranz. Eine Herausforderung in Situationen kultureller und sozialer Mehrschichtigkeit“. In: Deutsches Pfarrerinnen- und Pfarrerblatt (1), 28–31.

Lings, Renato (2013). *Lost in Translation. Homosexuality in the Bible*. Trafford: Trafford Publishing.

Nauer, Doris (2001). *Seelsorgekonzepte im Widerstreit*. Stuttgart: Kohlhammer.

Rinn, Angela (2022). *Seelsorge ist divers. Zur universitären und praktischen Ausbildung der evangelischen Seelsorger\*innen*. In: Deutsches Pfarrerblatt, 10, abrufbar unter [https://www.pfarrerverband.de/pfarrerblatt/aktuelle-beitraege?tx\\_pvpfarrerblatt\\_pi1%5Baction%5D=print&tx\\_pvpfarrerblatt\\_pi1%5Bcontroller%5D=Item&tx\\_pvpfarrerblatt\\_pi1%5BitemId%5D=5529&cHash=2bf0f65b17bee1e7d43e8822d20a6c30](https://www.pfarrerverband.de/pfarrerblatt/aktuelle-beitraege?tx_pvpfarrerblatt_pi1%5Baction%5D=print&tx_pvpfarrerblatt_pi1%5Bcontroller%5D=Item&tx_pvpfarrerblatt_pi1%5BitemId%5D=5529&cHash=2bf0f65b17bee1e7d43e8822d20a6c30) [7.3.2024].

Söderblom, Kerstin (2020). *Queer theologische Notizen*. Nieuwegein: Esuberanza.

Söderblom, Kerstin (2023). *Queersensible Seelsorge*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Weiß, Helmut (2011). *Seelsorge – Supervision – Pastoraltheologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Dr. Kerstin Söderblom  
Evangelische Studierendengemeinde (ESG)  
Am Gonsenheimer Spieß 1  
55122 Mainz  
+49 (0) 6131-3040611  
ksoederb(at)uni-mainz(dot)de  
www.kerstin-soederblom.de



## Die anderen Männer Singularität geschlechtlicher Identität als Grundlage für eine programmatische Skizze queersensibler Männerpastoral

### Abstract

1. Die Widersprüchlichkeit der Haltung des Lehramtes der katholischen Kirche wurde in der Erklärung „*Fiducia supplicans*“ erneut deutlich. Homosexuelle Beziehungen werden weiterhin als „irregulär“ titulierte, aber ein irgendwie gearteter Segen für gleichgeschlechtliche Paare ermöglicht.
2. Die Komplexität queerer Identitätsbildung reicht hingegen tiefer: eine andere Identität, jenseits von Binarität und unterschiedlichen Begehrensformen, ist das Proprium queerer Menschen; sie besitzt, als unbedingt erfahren, unhinterfragbare Normativität.
3. Im Spektrum von Männlichkeitskonstruktionen werden Spielräume ausgelotet, wie jenseits der Kategorie Begehren Platz für individuelle Identitätsdefinitionen geschaffen werden kann. Möglichkeiten für queere Menschen zu schaffen, in männerpastoralen Zusammenhängen möglichst sichere Orte vorzufinden, ist das Ziel einer programmatischen Skizze. Sie führt zu einer erweiterten Definition von Männerpastoral.

1. The inconsistency of the position of the Magisterium of the Catholic Church became clear once again in the declaration “*Fiducia supplicans*”. Homosexual relationships continue to be dubbed „irregular“, but some kind of blessing for same-sex couples is made possible.
2. The complexity of queer identity formation, on the other hand, goes deeper: a different identity, beyond binarity and different forms of desire, is the proprium of queer people; it possesses, as necessarily experienced, unquestionable normativity.
3. In the spectrum of masculinity constructions, scope is explored for how space can be created for individual identity definitions beyond the category of desire. The aim of a programmatic outline is to create opportunities for queer people to find the safest possible places in male pastoral contexts. It leads to an expanded definition of pastoral care for men.

### 1. Einleitung

Wenn es eines Beweises bedürfte, die Widersprüchlichkeit katholisch-kirchlicher Haltung zu homosexuellen Menschen aufzuzeigen, kann die kürzlich veröffentlichte Erklärung *Fiducia supplicans* zur Möglichkeit, gleichgeschlechtliche Paare zu segnen, nicht anders als paradigmatisch bezeichnet werden. Hier wird der Versuch unternommen, schier Unvereinbares zueinander zu bringen. Einerseits beharrt das kirchliche Lehramt darauf, dass jede homosexuelle Beziehung „irregulär“ ist, also im Wesen dem göttlichen Heilshandeln widerspricht. Auf der anderen Seite wird Priestern eingeräumt, unter bestimmten Umständen, sozusagen *by the way*, aus einer spontanen pastoralen Intuition heraus, die *einzelnen* Menschen zu segnen, die als Paar um Segen

bitten. Niemals dürfe ein solcher Segen dem Paar als solchem erteilt werden und schon gar nicht im Zusammenhang mit einer ritualisierten, liturgischen Praxis verbunden werden. Damit soll jegliche Verwechslung mit dem Paarsegen in einer sakramentalen Eheschließung vorgebeugt werden, die weiterhin ausschließlich heterosexuellen Paaren vorenthalten bleibt. Ein Priester dürfe, ein „kurzes“ Gebet sprechen, „um Frieden, Gesundheit, einen Geist der Geduld, des Dialogs und der gegenseitigen Hilfe für sie bitten, aber auch um Gottes Licht und Kraft, um seinen Willen voll zu erfüllen“ (FS 38). Dies alles soll ausdrücklich außerhalb von Kirchen, also der öffentlichen Orte kirchlichen Handelns geschehen. In der genannten Erklärung wird mehrfach darauf verwiesen, die Möglichkeit eines Segens für gleichgeschlechtliche Paare beruhe auf einer eindringlichen Bitte des amtierenden Papstes Franziskus. Soll darin eine besondere Dignität der „Erklärung“ betont werden oder deren Relativität? Wo man auch hinsieht in dem Papier: ein großes Unwohlsein mit dem Thema beherrscht den Text.

Denn eines ist klar: die kirchliche Lehre über Homosexualität hat sich nicht verändert. Gleichgeschlechtliche Handlungen werden weiterhin nicht unter dem Gesichtspunkt von Liebe und Beziehung gesehen, sondern als Handlung wider den Willen Gottes. Die biblische Begründungslage steht bekannterweise auf tönernen Füßen (Hieke 2015; Theobald 2015; Söderblom 2022). Allenfalls die Berufung auf das Naturrecht, das seine Wurzeln in der griechischen Philosophie hat, stützt die These, dass homosexuelle Handlungen irregulär sind. Dass die antike griechische Kultur in Bezug auf Homosexualität eher homofreundlich gestimmt war und die Ausarbeitung einer homofeindlichen Haltung des frühen Christentums auch als Profilierung dieses gegen die griechische „heidnische“ Kultur benutzt wurde, stellt die christliche Homofeindlichkeit in einen wichtigen historischen Kontext, der die zeitbedingte Relativität christlicher Homophobie aufzeigt.

Doch wie soll die Kirche in der Gegenwart damit umgehen, dass trotz der unter ihrer massiven Mitwirkung vorhandenen Homophobie auch innerhalb vieler Gesellschaftsformen außerhalb Europas homosexuelles Leben nicht verschwunden ist? Auch diese „Erklärung“, die die „Irregularität“ ihrer Beziehung weiterhin betont, wird homosexuelle Paare nicht daran hindern, in Deutschland standesamtlich zu heiraten, was seit 2017 möglich ist<sup>1</sup>, und so ihr Leben in eine bewährte und schützenswerte Institution zu überführen, mit oder ohne Segen der Kirche. Der Segen, der gleichgeschlechtlichen Paaren durch die Erklärung *Fiducia supplicans* ermöglicht wird, ist, genau betrachtet, höchstens ein Segen zweiter Klasse, wenn dieser Segen überhaupt „Paarsegen“ genannt werden kann.<sup>2</sup> Auch wenn die öffentliche Resonanz zumindest außerhalb der

---

<sup>1</sup> <https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2017/kw26-de-ehe-fuer-alle-513682> [13.2.2024].

<sup>2</sup> Vgl. die Kritik von Julia Knop und Benedikt Kranemann; <https://www.katholisch.de/artikel/50368-knop-und-kranemann-kritisieren-vatikanisches-segensdokument> [13.2.2024].

LGBTQIA+-Community positiv war<sup>3</sup>, bekommen homosexuelle Menschen für ihre Identität und Kultur der Zweierbeziehung weiterhin letztlich nicht den Segen der Kirche.

Was bisher nur ansatzweise und keineswegs systematisch vom kirchlichen Lehramt behandelt wird, ist eine Haltung zu Trans- und Intergeschlechtlichkeit und zum Phänomen von Non-Binarität. Zumindest macht das kirchliche Lehramt klar, dass alle anderen geschlechtlichen Identitäten als die heterosexuelle Ausrichtung, meist unter dem polemischen Begriff „Gender-Ideologie“ zusammengefasst, durchweg von offizieller Kirche abgelehnt werden (Marschütz 2023, 17–46).

Dennoch haben viele Bischöfe in Deutschland erkannt, dass die Kirche, zumindest in Deutschland, es sich nicht so leicht machen kann, wie das römische Lehramt es fordert. Stand 2024 haben 21 Diözesen Beauftragte für die Seelsorge mit queeren Menschen ernannt.<sup>4</sup> Sie sollen Netzwerke mit queeren Menschen und Organisationen schaffen, Seelsorgeangebote entwickeln und die Gemeinden zur Queer-Freundlichkeit bewegen und weiterbilden. Damit ist ein pastorales Zeichen gesetzt, das sich eindeutig vom queerskeptischen Geist in Rom und vielen Teilen der katholischen Welt unterscheidet.

Die Blickrichtung auf die Männerpastoral, die bisher weitgehend davon ausging, dass sie sich an heterosexuelle Männer wendet, lernt mit zunehmender Enttabuisierung des Themas Homosexualität, dass „in ihren Reihen“ mehr homosexuelle und noch mehr bisexuelle Männer vorhanden sind als gedacht. Die Frage, ob trans Männer „echte Männer“ sind oder doch „biologisch“ Frauen und nicht dazugehören, dieser Diskurs steht aber beispielsweise weitgehend noch aus.

Dies ist skizzenhaft gezeichnet der Rahmen, in dem sich der folgende Beitrag bewegt. Ein besonderer Fokus wird sein, welche männerspezifischen Aspekte zu berücksichtigen sind, um einen exemplarischen Beitrag zu einer Handlungstheorie zu leisten. Alles Nachdenken in der queer-theologischen Debatte dient einem Ziel: dem inklusiven Denken in der Geschlechterdebatte. Die Vorrangstellung der bi-polaren Geschlechter muss aus Gerechtigkeitsgründen zugunsten einer multi-polaren Sichtweise von Geschlecht aufgegeben werden. So sehe ich diese Zeilen auch als einen Beitrag zur umfassenden Geschlechtergerechtigkeit.

---

<sup>3</sup> So z. B. <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/bischof-baetzing-zum-roemischen-dokument-fiducia-supplicans>; <https://www.tagesschau.de/ausland/katholische-kirche-segnung-homosexuelle-100.htmltagesschau>; <https://www.kirche-und-leben.de/artikel/vatikan-ja-zu-segensfeiern-soeding-alle-bischoefe-jetzt-in-der-pflicht> [13.2.2024].

<sup>4</sup> Vgl. <https://queerpastoral.de/bistuemerkmale/>

## 2. Biografie, Theorie, Lebenspraxis: Der Dreiklang pastoraltheologischer Hermeneutik

### 2.1 Ich

„Hören Sie mir auf, im Zusammenhang von Homosexualität von humanwissenschaftlichen Erkenntnissen zu reden, wenn es um eine Änderung der kirchlichen Lehre geht.“ So lautete ein erbostes Statement bei einer Fachtagung zum Thema „Queere Identitäten“. „Niemals hätte sich im nicht-kirchlichen und gesamtgesellschaftlichen Kontext jemand für queere Menschen eingesetzt aufgrund ‚der Wissenschaft‘. Es waren immer wir, die queeren Menschen selbst, die für sich selbst eingestanden sind, die auf die Straßen gingen, die ihr Lebensrecht einforderten. Nur unser eigener Mut hat zu einer gesellschaftlichen Änderung der Einstellungen uns gegenüber geführt.“

Diese Bemerkung führt mich zu meiner ersten pastoraltheologischen These in unserem Zusammenhang. Die Wahrheit den Menschen betreffend entsteht nicht im und fällt nicht vom Himmel, sondern entsteht im Menschen selbst. Es ist eine Wahrheit, die subjektiver nicht sein kann, aber dadurch nicht weniger Wahrheitsanspruch für sich reklamieren kann. Dies könnte zunächst noch nicht den Status quo im Hinblick auf die gängigen kirchlichen Positionen in der Geschlechterfrage beunruhigen. Das sei alles nur subjektiv empfunden, eine psychische Abweichung, vielleicht sogar Krankheit, die vielleicht geheilt werden könne und habe mit der „christlichen Anthropologie“ nichts zu tun. So könnte man das subjektive Argument leicht entkräften. Relevant wird die persönliche Wahrheit aber dann, wenn dieser höchst subjektiven Selbsterfahrung eine Unbedingtheit zugrunde liegt. Für einen Menschen mit nicht-heteronormativer Erfahrung seiner selbst ist diese nämlich deshalb wahr, weil sie als unbedingt wahrgenommen wird. Sie wehren sich dagegen, dass bestimmte Bedingungen und „Umstände“ dazu geführt hätten, dass sie schwul, lesbisch, trans etc. sind. Queere Menschen erzählen oft von frühkindlichen, dort noch diffusen Gefühlen des Andersseins, das sie nicht auf eine unglückliche Konstellation in der Familie zurückführen. Sie berichten von einer Wahrheit, die „schon immer“ da war, für die es aber oft keine Worte, keine Begriffe gab. Biologie und soziale Normen wurden und werden noch immer stets miteinander verschränkt vermittelt. Wer sich mit der zweigeschlechtlichen und heteronormativen Definition nicht identifizieren kann, dem bleibt manchmal über ein halbes Leben lang nur das Gefühl eines diffusen Unbehagens an der eigenen Existenz. Echtes Leiden an diesem Unbehagen entsteht dann, wenn dieser Mensch die Diffamierungen, das Nichternstnehmen solcher Erfahrungen ertragen muss. Nicht das Erleben einer anderen als der heterosexuell ausgerichteten geschlechtlichen Identität an sich wird als Problem gesehen, sondern die gesellschaftlichen Normen, die eine Abweichung nicht zulassen.

Die Unbedingtheit der subjektiven Erfahrung betrifft zwar zunächst nur einen einzelnen Menschen. Die Intersubjektivität, also die Ähnlichkeit subjektiven Erlebens ver-

schiedener Individuen ist ein valider Hinweis auf die Relevanz der Erfahrung. Keine noch so ausgeklügelte Theorie über eine „Geschlechterordnung“ kann diese zweifache Unbedingtheit überbieten.

## 2.2 Nachdenken

### 2.2.1 Theologisch vertieft

Einer Religion, die das Seelenheil jedes einzelnen Menschen zu ihrem Programm gemacht hat, kann solche Erfahrungen nicht egal sein. Der eschatologische Vorbehalt kann nicht zugunsten einer Denkfaulheit verbrämt werden, indem behauptet wird, „wir alle“ litten schließlich an einer wie auch immer gearteten „Desintegration“ und könnten diese lediglich in der Identifikation mit dem Kreuz, das Christus getragen habe, auf „uns“ nehmen und einst auf Erlösung hoffen. Wer angesichts queerer Identitäten so denkt, will die Wahrheit der Betreffenden nicht wirklich sehen, geschweige denn akzeptieren. Ihn interessiert eine schlichte, idealistische Theorie über Geschlechtlichkeit mehr als konkrete Menschen.

Die Unbedingtheit der Selbsterfahrung queerer Menschen (gemeint sind lesbische, schwule, bisexuelle, trans- und intergeschlechtliche, non-binäre, asexuelle und alle anderen geschlechtlichen Identitäten, die mit dem vielfach unberechtigt gescholtenen, aber respektvoll gemeinten Stern gekennzeichnet werden) ist somit aus pastoral-theoretischer Hinsicht der Ausgangspunkt für deren Hermeneutik. Die entscheidende Frage ist: Nimmt moderne theologische Hermeneutik die Unbedingtheit personaler Selbsterfahrung an oder bleibt sie bei ihrer als „biologisch“ gelabelten, aber von sozialen Prämissen durchsetzten Theorie? Entscheidet sie sich gegen eine Anpassung an die Erfahrungswirklichkeit von Menschen, bedeutet das konsequenterweise eine exklusive kirchliche Gemeinschaft für heterosexuelle cis Männer und cis Frauen („cis“ bezeichnet Menschen, die sich mit dem Geschlecht identifizieren, das ihnen bei der Geburt zugeschrieben wurde), deren sichtbares Geschlecht mit dem empfundenen zu einhundert Prozent übereinstimmt und die ausschließlich heterosexuell begehren. Dies entspräche dann nicht einer katholischen Kirche, deren universeller Charakter wohl doch darin besteht, dass jeder Mensch ein von Gott geliebter ist.

Entscheidet man sich aber dafür, dass queere Menschen in ihrer Seinsweise in die kirchliche Gemeinschaft eingeschlossen sind, was oft beteuert und manchmal auch praktiziert wird, stellt sich die interessantere Frage: Worin liegt das theologisch-produktive Potenzial der Unbedingtheit der Selbsterfahrung queerer Menschen? Wenn die biografische Erzählung beispielsweise eines non-binären Menschen mehr zu sagen hat, als dieser konkrete Mensch erzählt, also über ihn hinaus universelle Qualität hat, was lässt sich daraus theologisch heben?

Das Nachdenken darüber führt zu einem traditionellen Gottesverständnis. Wenn sich die Gottheit in menschlicher Gestalt offenbart hat, kann nicht allein das singuläre

Christus-Geschehen gemeint sein. Inkarnation bedeutet generell, dass Gottes Bestes das Beste im Menschen ist. Umgekehrt: Da, wo Menschen ihr gleichsam nacktes, d. h. wirkliches Wesen erkennen, die Unbedingtheit ihrer Existenz begreifen, dort findet Gottese Erfahrung statt. Nicht zufällig betrachten viele queere Menschen ihr Outing als eines der tiefgreifendsten Ereignisse in ihrem Leben. In Teilen macht dies Angst, aber dann, nach und nach, setzt es ein Gefühl der Freiheit oder – christlich gesprochen – Erlösung frei. Die Ambiguität einer Gottheit, die immer komplexer wird, je tiefer Erfahrungen existenzieller Art werden, ist eine manchmal schwer erträgliche, aber eben befreiend konkrete Erfahrung. Dass Gott niemals auf einen Nenner gebracht werden kann, ist die Folge eines Gottesverständnisses, das sich im Angesicht jedes Menschen widerspiegelt, im wahrsten, aber auch im übertragenen Wortsinn. Christliche Theologie nennt dies Gottesebenbildlichkeit. Dieser Gott ist jedoch weder ein *Feel-good*-Gott noch ist er berechenbar. Die Gottheit ist eine Zumutung.

Anders ausgedrückt: Das Nachdenken darüber, wie z. B. non-binäre Menschen sich selbst sehen und erfahren, führt theologisch dahin, die als sicher erkannte „Wahrheit“ über die polare Zweigeschlechtlichkeit, die allein biologisch sichtbare Phänomene mit voraussetzungsreichen sozialen Rollenmodellen vermischt, zugunsten einer polyförmigen Sichtweise von Geschlecht zu ersetzen.

### 2.2.2 Kultur bildend

Eine ambiguitätsreduzierende Definition von Geschlecht mag für eine grobe Abschätzung geschlechtlicher Identität vielleicht hilfreich sein. Wird eine andere als die bipolare, heterosexuelle Interpretation von geschlechtlicher Identitätsbildung von vornherein ausgeschlossen, birgt dies die Gefahr einer reduktionistischen Zuschreibung von Geschlechtlichkeit. Über eine schlichte alltagstheoretische Interpretation von Geschlecht kann sich ausschließend, widersetzend oder vermeintlich lustig bagatellisierend geäußert werden; für betroffene Menschen ist der Akt von Deutungsreduzierung auf eine simple Zweigeschlechtlichkeit oft verstörend und zutiefst verletzend.

Bei der gesellschaftlichen und kirchlichen Debatte über Geschlecht bleibt häufig unbedacht, dass die Existenz queerer Identitäten keinesfalls ein Phänomen der Gegenwart ist. Queere Menschen, und damit sind bewusst auch andere als homosexuell fühlende Menschen gemeint, gab es schon immer. Auch in der Bibel, die sich nicht systematisch mit der Frage nach Geschlecht beschäftigt hat, gibt es diese Phänomene. Die Umgangsweise damit ist jedoch derart widersprüchlich, dass man daraus keine biblisch-systematische Theoriebildung ableiten kann. Die kulturellen Zusammenhänge und Verschränkungen mit philosophischen Strömungen machen es darüber hinaus nahezu unmöglich, aus den biblischen Zeugnissen auf einen wie auch immer gearteten Willen Gottes zu schließen.

Durch viele Jahrhunderte hindurch waren die kulturellen Betrachtungen über Geschlecht nicht nur heteronormativ geprägt, sondern vor allem männlich-hegemonial.

Die Abwertung von Frauen als das unvollkommene Geschlecht hat eine lange Geschichte. Bis heute wird ihnen von manchen Männern immer noch mangelnde Urteilsfähigkeit attestiert, nicht-rationale Denkweise unterstellt und so weiter. Dass dies eine vollkommen falsche „Erkenntnistheorie“ über „die Frau“ war, ist heute weitgehend gesellschaftlicher Konsens. Die frauenfeindliche Denkweise ist wissenschaftlich destruiert, wenn auch nicht gänzlich überwunden. Innerhalb des kirchlichen Frauenbildes schon gar nicht. In vielen kirchlichen Stellungnahmen, in denen eine Lobeshymne auf „die Frau“ gesungen wird, herrscht meistens ein überholtes soziales Bild von „der Frau“ vor, die sich lediglich aus der Besonderheit gegenüber Männern ergibt, dass sie gebären können. Diese Besonderheit wird gleichsam benutzt, um sie von den maßgeblichen Entscheidungspositionen in der Kirche fernzuhalten.

Queere Existenz ist im Vergleich dazu noch stärker diskriminiert worden, weil sie darüber hinaus noch kriminalisiert wurde (Gammerl 2023). Wenn heute vermehrt queere Menschen auch performativ ihre Existenzweise öffentlich machen, ist dies keine „Modeerscheinung“ und schon gar keine „Ideologie“. Die Performanz queerer Lebensformen zeigt vielmehr etwas, das schon immer da war. Was neu ist, ist die Tatsache, dass immer mehr Menschen sich trauen, ihre queere Identität zu veröffentlichen. Dadurch werden andere, die bis dahin vielleicht lediglich still und leise am Befremden gegenüber sich selbst gelitten haben, ermutigt, sich ebenfalls zu zeigen. Wenn gegen queere Menschen polemisiert wird, wird deshalb zwar oft der Untergang des Abendlandes heraufbeschworen, eintreten wird dieser aber nicht. Im Gegenteil. Je mehr Vielfalt sich zeigen kann, desto authentischer können Menschen in einer freien und offenen Gesellschaft leben.

Die Diskriminierung und Verfolgung von queeren Menschen in autoritären Staaten, manchmal unterstützt durch die maßgeblichen Religionen, folgt der Logik der Festigung hegemonialer Machtverhältnisse. Minderheiten werden aufgespürt und unter anderem in der queeren Bewegung gefunden, damit diesen die Schuld für (vermeintliche) Missstände in der Gesellschaft in die Schuhe geschoben werden können. Verbrämt wird dies oft mit verschleiernenden Begriffen wie „christliches Sittengesetz“, das nicht viel mehr ist als ein schwammiger Container-Begriff, mit dem alles und nichts ausgedrückt wird, dies aber mit machtvолlem moralischem Anspruch.

Kulturbildung kann also in zweifacher Richtung geschehen: entweder durch Integration und Offenheit queeren Menschen gegenüber oder diffamierend und verfolgend. Kirche trägt in diesem Feld eine große Verantwortung. Dass sie sich stets auf die Seite der Schwächeren und der Minderheiten stellen muss, gehört zum Proprium dieser Kirche. Sie ist mit sich, global gesehen, in der Frage queerer Existenz noch lange nicht im Reinen. Die katholische Kirche in Deutschland ist in dieser Hinsicht auf einem guten Weg, auch wenn nicht alle Diözesen und nicht in großer Klarheit queer-inklusive Konzepte entwickeln.

## 2.3 Leben

Nicht nur lassen sich die meisten Menschen, auch Christ\*innen, nicht mehr in ihr Privatleben hineinreden, es ist auch erkenntnistheoretisch außerordentlich unklug, den Menschen nicht beim Leben zuzusehen. Wie gestalten sie ihre Geschlechtlichkeit? Welches Potenzial entfalten sie, wenn sie ihre ganz eigene Berufung zu leben versuchen? Und umgekehrt formuliert: Wem schadet es, wenn z. B. trans Menschen ihre Identität leben? Solche Fragen sind es, von der sich eine Kirche leiten lässt, die ihren Gläubigen ein „Leben in Fülle“ verspricht. Die Lebenspraxis konkreter Menschen ist die Versuchsanordnung gesellschaftlicher Prozesse, in der sich Identitäten und Lebensstile entweder bewähren oder nicht. Aus christlicher Perspektive sind allein und traditionell die Normen Liebe und Gerechtigkeit relevant. Liebe bedeutet eine unverstellte, direkte und unbedingte Akzeptanz aller Menschen, unabhängig von Geschlecht, sexuellem Begehren und Lebensform. Gerechtigkeit meint in unserem Zusammenhang die gleiche Würde aller Geschlechtsidentitäten.

Somit ist die Formulierung „den Menschen beim Leben zusehen“ durchaus relativistisch gemeint, weil die Normen des Zusammenlebens sich immer wieder ändern. Wird die Lebenspraxis unter einem relationalen Gesichtspunkt gesehen und sind diese Beziehungen von den Normen von Gerechtigkeit und Liebe bestimmt, sind solche Lebenspraxen eben nicht Akte der Willkür, Rücksichtslosigkeit und Egoismus, sondern genau das Gegenteil davon.

Bis jetzt haben wir wichtige grundlegende hermeneutische Fragen geklärt, um den Phänomenen queerer Lebenspraxen und ihren tiefergehenden existenziellen Wurzeln auf den Grund zu gehen. Was heißt dies nun für das Segment kirchlicher Pastoral, für das ich auch stehe: die Männerpastoral?

## 3. Queere Männerpastoral?

Die nun folgenden Gedanken formulieren, das sei vorweggesagt, überwiegend Desiderate, denn die inklusive, d. h. innerhalb der Reflexion über Männlichkeiten geführte qualifizierte Unterscheidung zwischen heterosexuellen, homosexuellen, trans, inter Männern und die Umgangsweise mit Non-Binarität und Genderfluidität befindet sich meines Erachtens erst am Anfang. Zwar gab es schon in den 1980er-Jahren des letzten Jahrhunderts innerhalb der neu entstehenden Männerbewegung auch Initiativen zur größeren Aufmerksamkeit für homosexuelle Männer, aber dieser Diskurs führte in der Regel nicht zu einem inklusiven Ansatz in der Männerpastoral. Dies lag sicher nicht nur an den heterosexuellen Männern, die schwule Männer nicht als „echte“ Männer anerkannten (das sicher auch), sondern auch an der Homosexuellen-Community, die aus absolut nachvollziehbaren Gründen der Gefahr von Zwangsouting und Diskriminierung durch Bildung eigener Gruppen entgehen wollte. Erst 1994 wurde der Para-

graf 175 im Strafgesetzbuch abgeschafft, und es muss daran erinnert werden, dass (zwangs)geoutete Homosexualität oft mindestens zum Ende einer beruflichen Karriere führte und nicht selten zu gesellschaftlicher und familiärer Exklusion. Die Entwicklung queerer Communities war also immer auch ein Akt des Selbstschutzes.

### 3.1 Schwule Männer

Die Geschichte der katholischen Homosexuellenpastoral wurde in einem ersten Versuch schon einmal skizziert (Heek 2019,45–53). Allerdings fehlt darin ein außerordentlich wichtiger Gründungsort, ohne dass dieser von den Handelnden so benannt wurde: das Krankenhaus. Beziehungsweise die Quarantäne-Station in den Kliniken, in denen Anfang der 1980er-Jahre die Opfer der – nach der Spanischen Grippe während des Ersten Weltkriegs – zweiten Pandemie des Jahrhunderts behandelt wurden. AIDS war das Schrecklichste, die am meisten zerstörerische Krankheit überwiegend für homosexuelle Männer, die jemals unter Homosexuellen grassierte. Sie traumatisierte eine ganze Generation von Schwulen, die begonnen hatten, sich in der Gesellschaft zu etablieren, und ein ganz eigenes Selbstbewusstsein zu entwickeln begannen, jenseits weiter existierender Homophobie. AIDS war ein harter Rückschlag für dieses wachsende Selbstbewusstsein und positivere Bild in der Öffentlichkeit. Während viele Kirchenvertreter\*innen angesichts der HIV-Pandemie noch selbstgerecht mindestens hinter vorgehaltener Hand „Selbst schuld!“ riefen, offiziell dann, was noch weit schlimmer war, die Menschen als „sündig“ bezeichneten, haben Krankenhauseelsorger\*innen an den Betten von schwulen Männern gesessen, sofern diese es wünschten, haben Trost gespendet, sie gesegnet und bis zum Tod begleitet. Sie haben mit Angehörigen und Zugehörigen gesprochen, auch ihre Wut über das Verhalten der „offiziellen“ Kirche ausgehalten. Diese Seelsorger\*innen sind es gewesen, die sich der Weisung ihrer Kirche widersetzen und das getan haben, was nötig war: dort zu sein, wo man sie brauchte. Sofern sie nicht von der Sorte waren, die schwulen Männern vor ihrem Sterben hauptsächlich die „Beichte abgenommen“ haben, waren diese Seelsorger\*innen, unter ihnen auch eine nennenswerte Anzahl Ordensfrauen, tatsächlich die Gründer\*innen der „Homosexuellenpastoral“. Sie waren in diesem spezifischen Feld Männerseelsorger\*innen zu einer Zeit, in der die Männerpastoral diese Männer so gut wie nicht im Blick hatte. Sie waren es, die die Würde dieser Männer bewahrt und ihnen, soweit sie konnten, geholfen haben, ihr schweres Schicksal zu ertragen.

Die AIDS-Pandemie hat innerhalb der Kirche leider die Tendenz verstärkt, dass schwule Männer und – in ihrem „Windschatten“, weil sie grundsätzlich nicht wirklich im Blickfeld der katholischen Sittenlehre standen – lesbische Frauen exkludiert wurden. Die Anfänge der Schwulen- und Lesbenbewegung werden heute stark verbunden mit dem Aufstand schwuler Männer gegen Polizeiwillkür in der Bar „Stonewall Inn“ in der New Yorker „Christopher Street“ am 28. Juni 1969. Sie fand also offenkundig jenseits der Kirchenmauern statt. Dennoch fanden sich erste Christ\*innen zusammen und

gründeten innerhalb bestehender Gemeinden „Regenbogengemeinden“, ohne dass es zunächst Inklusionsanstrengungen seitens der „offiziellen“ Gemeinden gab. Die zarten Anfänge einer gemeinschaftsbildenden Pastoral erlitten zu Beginn der AIDS-Pandemie allerdings herbe Rückschläge. Immer mehr schwule Männer distanzieren sich von der katholischen Kirche, wurden evangelisch oder suchten ihren ganz eigenen spirituellen Weg außerhalb jeglicher religiösen Vergemeinschaftung.

Innerhalb katholischer Männerarbeit fanden homosexuelle Männer bis Anfang der 1990er-Jahre keine Heimat. Zu stark war die Männerarbeit geprägt von Prälaten. Ältere, von ihren jeweiligen Bistümern mit Ehrentiteln versehene Priester, die in der regulären Gemeindepastoral nicht mehr arbeiten wollten oder sollten, bekamen die Aufgabe, die Männerpastoral zu verantworten. Zusammen mit zum Teil verdienten, meist konservativen Politikern, versuchten sie, ein restauratives Männerbild zu zementieren, in dem Homosexualität selbstverständlich nichts zu suchen hatte.

Erst als Anfang bis Mitte der 1980er-Jahre jüngere, nicht-klerikale Theologen als Männer-Referenten in den Diözesen eingesetzt wurden, wuchs die Aufmerksamkeit auch für schwule Männer. Dies resultierte aus einer neuen Weise, traditionelle Männlichkeitsvorstellungen zu destruieren. Eine individualitätsbezogene, auch selbstkritische Männerarbeit öffnete zaghaft Räume für andere, nicht-heterosexuelle Definitionen von Männlichkeit. Bei Katholikentagen blieben die katholischen schwulen Männer jedoch bis zum 101. Katholikentag in Münster 2019 eine nicht-offizielle Gruppe. Die Männerpastoral hatte bis dahin Weisung von den jeweiligen Ortsordinarien, in keiner Weise z. B. mit der ökumenischen Bewegung „Homosexuelle und Kirche“ zusammenzuarbeiten.

Systemisch fanden Männerpastoral und Homosexuellenpastoral auf Deutschlandebene erst zusammen, nachdem um das Jahr 2018 herum die „Arbeitsgemeinschaft für LSBTI\*-Pastoral“ offiziell gegründet wurde, die seitdem organisatorisch Teil der „Arbeitsstelle für Männerseelsorge und Männerarbeit in den Deutschen Diözesen“ im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz wurde. Wie die strukturelle Zuordnung der Arbeitsgemeinschaft zur Arbeitsstelle Männerseelsorge nahelegen könnte, ist sie allerdings nicht nur für homosexuelle Männer zuständig, sondern für alle Identitäten jenseits heterosexueller Orientierung. Eine non-binäre Person ist als Fachreferent\*in für diesen Arbeitsbereich tätig.

### 3.2 Bisexuelle, trans und inter Personen in der katholischen Männerarbeit

Wie im gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang existieren auch innerhalb der katholischen Männerarbeit Unsicherheiten mit anderen Identitäten als den eindeutig heterosexuellen. Die Toleranz gegenüber schwulen Männern ist in kirchlichen Organisationen gestiegen. In der neueren, psychologisch und mythopoetisch ausgerichteten Männerarbeit findet meist eine ehrliche und offene Auseinandersetzung mit den queeren Anteilen von Männern statt. Kritisch wird die Reflexion dann, wenn diese

immer noch geprägt ist von einem traditionellen Rollenbild des starken, dominierenden Mannes, der sich erst selbst gefunden habe, wenn er sich mit den Bildern eines „echten Mannes“ identifiziere. Sogenannte „Quests“, also Heldenreisen zu sich selbst, operieren manchmal immer noch mit längst destruierten Männerstereotypen. Ein sich beim homosexuellen Akt hingebender Mann ist wohl immer noch eine Provokation für traditionell geprägte Männer. Ob dort bisexuelle, trans und inter Menschen, die sich eher männlich verstehen, Platz in einer Männergruppe haben, ist eine noch nicht annähernd ausdiskutierte Frage. Ich selbst habe bereits gefordert, dass trans Männer (die Schreibweise „trans Männer“ entspricht der momentan gängigen Schreibweise, in der „trans“ ein das Subjekt beschreibendes Adjektiv ist, ohne das Subjekt definitorisch darauf festzulegen, also anders als noch in dem folgenden zitierten Beitrag.), also diejenigen, die eine Transition von Frau zu Mann unternommen haben, in die Reihe der Männer aufgenommen werden sollen, wenn diese es wünschen (Heek 2019). Gleiches gilt für inter Menschen, die sich eher männlich verstehen. In der traditionellen, von Katechese geprägten katholischen Männerarbeit sind diese changierenden sexuellen und geschlechtlichen Identitäten allerdings bis heute noch weitgehend fremd. Negative Einstellungen gegenüber gendergerechter Sprache und grundsätzlich gegenüber dem Begriff Gender herrschen dort vor. Die Abwehr gegen ein Nachdenken über Sprache und die dort eifrig zitierte Genderfeindlichkeit kirchlicher Behörden in Rom lässt zunächst darauf schließen, dass eine intensivere Auseinandersetzung mit queeren Identitäten, geschweige denn Gespräche mit konkreten Personen, in diesen Kreisen weitgehend noch nicht stattgefunden haben.

### 3.3 Non-binäre und geschlechterfluide Menschen

Non-binäre Menschen, die sich keinem der beiden Mainstream-Geschlechter zugehörig fühlen, und geschlechterfluide Menschen, die sich mal mehr dem einen, mal dem anderen der binären Geschlechter nah fühlen, sind nach meiner Wahrnehmung in der Männerarbeit noch gar nicht präsent. Zudem ist fraglich, ob diese sich überhaupt in der cis-männlich geprägten Männerarbeit wohlfühlen würden. Was kann aber umgekehrt der Beitrag non-binärer und geschlechterfluider Menschen für die Männerarbeit sein? Und: Was können Männer für non-binäre und geschlechterfluide Menschen sein?

Die Ablehnung der Zugehörigkeit zu einer zweigeteilten, binären Geschlechterordnung kann als Beitrag zu einem dem christlichen Gründungsmythos zutiefst „familienähnlichen“ Menschenbild angesehen werden. Jesu Vision vom Reich Gottes war von einer Kritik am Familien- und Stammesdenken geprägt. Der oder die Nächste ist nicht mehr der\*die Familienangehörige. Die Jünger\*innen, die keine Familienzugehörigkeit verband, waren für Jesus „Bruder“ und „Schwester“. Paulus erweiterte christliches Selbstverständnis mit einem universellen Anspruch, der sich jenseits jüdischer Religionszugehörigkeit verortete. Die Bindung an Jesus nahm der universell ausgerichtete

Paulus wichtiger als die Zugehörigkeit zu Stamm, Familie und *Geschlecht*. Alle seien „Einer“ in Christus (Gal 3,28), eine Formel, die von ihm als inhaltlich bewusst geschlechtsneutral gemeintes generisches Maskulinum benutzt wird. Mit seiner Aussage wollte Paulus ausdrücken, was christlicher Universalismus ist. Geschlechtliche Identifikation ist für Paulus weit weniger wichtig, als „in Christus“ zu sein. Von seiner Gebundenheit an die antiken Männlichkeitsdefinitionen seiner Zeit hat Paulus zwar mehrfach in seinen Briefen Zeugnis gegeben. Bemerkenswert ist aber, dass Paulus seine Vision der Christuszugehörigkeit konsequent von der Frage der Geschlechtsidentität unabhängig machte.

In dieser Linie ist es nicht vermessen, Paulus' Denken in heutiger Zeit dahingehend weiterzuführen, dass alle Geschlechter, also nicht nur Frauen und Männer, die Christusgemeinschaft bilden. Es geht Paulus um die transindividuelle, transfamiliäre, transnationale und eben auch *transgeschlechtliche* Gemeinschaft.

Insofern kann sich die hegemoniale Männlichkeitstradition nicht auf Jesus Christus oder Paulus berufen. Hier spielten andere Kultur- und Machtfaktoren eine Rolle als die Konzeption des Christentums als einer neuen Religionsgemeinschaft. Warum, so können wir am Ende fragen, sollen non-binäre und genderfluide Menschen heutzutage nicht helfen, den universellen Charakter der Christusgemeinschaft in weiterführender Weise zu interpretieren und mithilfe ihrer Ehrlichkeit die katholische Kirche, an ihre Wurzeln erinnernd, in die Zukunft weisen?

Eine katholische Männerarbeit, welche die toxischen Elemente destruiert, kann dazu ihren spezifischen Beitrag leisten, indem sie non-binären und genderfluiden Menschen einen inkludierenden Weg in der Kirche freimachen.

Männer haben innerhalb der Kirche immer noch großen Einfluss. In der verfassten Kirche haben sie sogar alle Macht durch die Leitungsposition der Kleriker-Männer. Dort steigt die Toleranz gegenüber homosexuellen Menschen zwar beträchtlich. Dennoch verbleiben viele Kleriker-Männer weitgehend bei ihrer negativen Einstellung zu queeren Identitäten. Den Laien-Männern kommt hier eine besondere Verantwortung zu. Gemeinsam mit pro-queeren Feministinnen können sie mit guten theologischen Gründen Inklusivität und Ambiguitätstoleranz bewirken.

## Literaturverzeichnis

Erklärung des Vatikans (2023): *Fiducia supplicans*. Erklärung über die pastorale Sinngebung von Segnungen, abrufbar unter <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/12/18/0901/01963.html> #DE [13.2.2024].

- Gammerl, Benno (2023). Queer. Eine deutsche Geschichte vom Kaiserreich bis heute, München: Hanser.
- Heek, Andreas (2019). „Homosexuellenpastoral“ in den deutschen Diözesen. Eine geschichtliche Deutschlandreise. In: Stephan Loos, Michael Reitemeyer & Georg Trettin (Hg.), Mit dem Segen der Kirche? Gleichgeschlechtliche Partnerschaft im Fokus der Pastoral. Freiburg i. Br.: Herder, 45–53.
- Heek, Andreas (2022). Sind Transmänner echte Männer? In: Jürgen Döllmann, Andreas Heek, Hans Prömper (Hg.), Männer Gezeiten. Inspirationen für ein intensives Leben. Freiburg i. Br.: Herder, 188–189.
- Hieke, Thomas (2015). Kennt und verurteilt das Alte Testament Homosexualität? In: Stephan Goertz (Hg.), „Wer bin ich, ihn zu verurteilen“. Homosexualität und katholische Kirche. Freiburg i. Br.: Herder, 19–52.
- Marschütz, Gerhard (2023). Gender Ideologie!? Eine katholische Kritik. Würzburg: Echter.
- Söderblom, Kerstin (2022). Sodom und Gomorrha queer gelesen. In: evangelisch.de, 20.4.2022, abrufbar unter <https://www.evangelisch.de/blogs/kreuz-queer/200045/20-04-2022> [13.2.2024].
- Theobald, Michael (2015). Paulus und die Gleichgeschlechtlichkeit, Plädoyer für einen vernünftigen Umgang mit der Schrift. In: Stephan Goertz (Hg.), „Wer bin ich, ihn zu verurteilen“. Homosexualität und katholische Kirche, Freiburg i. Br.: Herder, 53–90.

Dr. Andreas Heek

Leiter der Kirchlichen Arbeitsstelle Männerseelsorge und Männerarbeit in den Deutschen Diözesen e.V. und Koordinator der Bundesarbeitsgemeinschaft für Queerpastoral in den Deutschen Diözesen

Carl-Mosterts-Platz 1

40477 Düsseldorf

+49 (0) 211-51502420

heek(at)kath-maennerarbeit(dot)de

heek(at)queerpastoral(dot)de

[www.kath-maennerarbeit.de](http://www.kath-maennerarbeit.de)

[www.queerpastoral.de](http://www.queerpastoral.de)



# **Das Empfinden von Phasen Geistlicher Trockenheit und die Schwierigkeit, darüber zu reden**

## **Befunde einer Querschnittsanalyse von Personen aus der LGBTQIA+-Community**

### Abstract

Wie fühlen sich Menschen mit LGBTQIA+-Hintergrund in ihrer kirchlichen Gemeinde und welche Auswirkungen haben negative Erfahrungen auf das Erleben von Geistlicher Trockenheit, einer spezifischen Form einer Lebens- und Glaubenskrise? Diesen Fragen geht der vorliegende Beitrag anhand quantitativer Daten (n=392) nach. Es zeigt sich, dass Geistliche Trockenheit mit 20,7% häufiger empfunden wird als in anderen Personengruppen. Dies hat wenig mit der Geschlechtsidentität oder der sexuellen Orientierung zu tun. Regressionsanalysen zeigen, dass die besten Prädiktoren hierfür eine geringe Lebenszufriedenheit und ein geringer haltgebender Glaube sind sowie mangelnde Sprachmöglichkeit über das Erleben und eine geringe Zufriedenheit mit der Akzeptanz und Unterstützung durch die Kirchengemeinde vor Ort. Hier ist eine unterstützende seelsorgliche Begleitung notwendig, die zunächst erklärt, dass dieses Erleben Geistlicher Trockenheit viele Menschen betrifft und zunächst nichts mit Schuld, Versagen oder Bestrafung zu tun hat.

How do people with LGBTQIA+ background feel in their local church community, and what impact do negative experiences have on the perception of spiritual dryness, a specific form of a life and faith crisis? Using quantitative data (n=392), this article addresses these questions. With 20.7% spiritual dryness was perceived more often than in other groups. This has little to do with gender identity or sexual orientation. Regression analyses showed that the best predictors of spiritual dryness were low life satisfaction and low faith as a hold in difficult times, a lack of opportunity to speak about this experience, and low satisfaction with acceptance and support from the local church community. Therefore, supportive pastoral care is necessary, which first explains that this experience of spiritual dryness affects many people and initially has nothing to do with guilt, failure, or punishment.

### 1. Einleitung

In bestimmten Situationen und Phasen des Lebens kann sich das Gefühl einstellen, dass sich die Mühe um Gott nicht lohnt, dass alle Gebete ins Leere gehen, dass Gott fern ist, egal wie sehr man sich um ihn bemüht; hiermit assoziiert sind Gefühle, geistlich leer zu sein und (emotional) nicht mehr viel geben zu können (Büssing et al. 2013). Dies sind Indikatoren der Geistlichen Trockenheit (Büssing & Dienberg 2019, 2021), die in unterschiedlicher Intensität und Dauer von fast allen religiösen Menschen empfunden werden können (Büssing et al. 2016, 2017a, 2021a; Baumann et al. 2019; Rühls et al. 2022; Farahani et al. 2022; Prusak et al. 2023; Fradelos 2023).

Der spanische Mystiker Johannes vom Kreuz (1542–1591) deutet die „Dunkle Nacht der Seele“, die als ein Aspekt der Geistlichen Trockenheit gesehen werden kann (Büssing 2021), als geistlichen Läuterungsprozess hin zu Gott (Körner 2015; Plattig 2017). Aber nicht allen gelingt das; manche verbleiben in der „Verfinsterung“ der Gottesferne oder kehren sich ganz ab (Büssing 2021). Wenn diese Phasen der „Verdunkelung“ jedoch überwunden werden können, stellt sich bei vielen eine größere geistige Klarheit und Tiefe ein und die Intention, anderen umso mehr helfen zu wollen (Büssing et al. 2017b; Büssing 2024).

Die Auslöser und Verstärker dieses Erlebens der Geistlichen Trockenheit sind, je nach Person, Lebenssituation und religiöser Affiliation, sehr verschieden (Büssing et al. 2020). Eine depressive Gestimmtheit, emotionale Erschöpfung, Verlust der Lebensstimmigkeit im Sinne des Kohärenzgefühls<sup>1</sup> und eine zunehmende Unfähigkeit, das Heilige im eigenen Leben noch wahrzunehmen, waren bei katholischen Seelsorgenden wichtige Prädiktoren der Geistlichen Trockenheit (Büssing et al. 2016, 2017a); bei katholischen Priestern waren außerdem Einsamkeit im Sinne der Unfähigkeit, allein sein zu können, relevant, sowie Probleme mit der eigenen Sexualität (Baumann et al. 2019). Bei Siebenten-Tags-Adventisten waren die besten Prädiktoren die Abnahme der Wahrnehmung des Heiligen, exzessive spirituelle Anforderungen (im Sinne der Überforderung) und Schwierigkeiten mit der Gebetspraxis (Büssing et al. 2021a). Bei Muslimen aus dem Iran waren die besten Prädiktoren während der COVID-19-Pandemie die Einnahme stimmungsaufhellender Substanzen, Einsamkeit und soziale Isolation und auch das Gebet selber (Büssing et al. 2021c). – In diesen Untersuchungen zeigt sich also, dass das Erleben von Geistlicher Trockenheit von einem Verlust der Lebensstimmigkeit und Einsamkeit beeinflusst ist, die dann auch Auswirkungen auf die Beziehung zu Gott haben kann.

Auch bei stationär behandelten Patientinnen und Patienten mit depressiven oder Suchterkrankungen zeigten sich hohe Ausprägungs-Scores für Geistliche Trockenheit, die insbesondere mit dem unsicher vermeidenden Bindungsstil assoziiert waren (Maas et al. 2021; Rühls et al. 2023). Bezogen auf das frühkindliche Verhalten der Mutter geht die Bindungstheorie davon aus, dass ein Kind, wenn es wenig verlässliche Zuwendung erlebt, wenig Vertrauen in seine Bezugsperson aufbaut – und dass dieses unsichere Bindungsverhalten auch auf spätere Beziehungen übertragen wird, die von Ängstlichkeit und Distanzierung (aus Gründen des Selbstschutzes) geprägt sein können (Bowlby 1969; Ainsworth et al. 1978). In der Beziehung wird dann ein „sicherer Hafen“ gesucht, der Stabilität gibt, auch und insbesondere in schwierigen Lebenssituationen. Diese erlernte Unsicherheit wird leicht auf die Beziehung zu Gott übertragen (Cherniak et al. 2021). Wenn Gott nicht so wie erwartet reagiert und antwortet, wird

---

<sup>1</sup> Der Kohärenzsinn wurde im kirchlich-diakonischen Bereich v. a. durch das Konzept der Salutogenese rezipiert (vgl. von Heyl 2016).

Gott als wenig verlässliche Instanz ignoriert und man macht sich von ihm „unabhängig“.

Aber das Erleben von Geistlicher Trockenheit sollte nicht pathologisiert werden. Es tritt bei vielen Menschen als Teil des Lebens- und Glaubensweges auf, der Höhen und Tiefen kennt. Nicht jede Depression ist eine Geistliche Trockenheit und nicht jede Geistliche Trockenheit ist eine Depression. Hier gilt es, die Ursachen und Auslöser zu differenzieren. Seelsorgenden ist aus eigener Erfahrung oder aus Begleitungssituationen das bekannt, was in der Literatur als „Dunkle Nacht der Seele“ bezeichnet wird (Körner 2015; Plattig 2017; Büssing & Dienberg 2019, 2021), und sie wären daher dafür prädestiniert, diesen Prozess unterstützend und erklärend zu begleiten. Denn vielen Betroffenen fällt es schwer, darüber überhaupt zu sprechen – auch aus Angst, als glaubensschwach oder „schuldig“ angesehen zu werden, oder in Ermangelung von Gesprächspartner\*innen, die Interesse und Verständnis für dieses Thema aufbringen.

Sexualität ist ebenfalls ein Bereich, über den zu sprechen vielen Menschen schwerfällt, auch wenn es scheint, dass man in Werbung, Literatur und allen Sorten von Medien, in allen Milieus und Kunstformen mit Bildern, Texten und Botschaften bedrängt wird, die aufreizend und konsumsteigernd wirken sollen. Doch über die persönliche Sexualität wird nur wenig gesprochen. Erst 2017 veröffentlichte das Deutsche Ärzteblatt erstmals überhaupt Ergebnisse einer repräsentativen Umfrage zum Sexualverhalten der Deutschen, wobei die Untersucher\*innen die Möglichkeit eines Bias durch erwünschte Antworten und ein idealisiertes Selbstbild einräumen (Haversath et al. 2017). Die meisten Frauen (82%) und Männer (86%) beschrieben sich als exklusiv heterosexuell. Auch bei der Frage nach der Anzahl sexueller Partner\*innen über die gesamte Lebensspanne gaben 83% der Männer und 78% der Frauen ausschließlich heterosexuelle Kontakte an. Nur 5% der Männer und 8% der Frauen gaben sexuelle Kontakte mit dem eigenen Geschlecht an. Selbst in einer quantitativen Befragung scheint Sexualität ein Themenfeld zu sein, über das zu sprechen schwierig ist. In Studien zeigt sich, dass viele, insbesondere Frauen über 50 Jahren, mit niemandem über ihre Sexualität reden, auch nicht mit Gynäkolog\*innen (vgl. Roser 2014, 87f). Über Sexualität zu sprechen fällt insbesondere dann schwerer, wenn es sich um nicht-heterosexuelle Orientierungen handelt und wenn Menschen sich in religiösen Kontexten bewegen. Menschen, die nicht der „heterosexuellen bzw. cis-geschlechtlichen Vorannahme“ entsprechen, müssen sich immer wieder erklären, wenn sie in ihrer ganzen Persönlichkeit wahrgenommen werden möchten (Frank & Wierz 2023). Dies ist besonders dann herausfordernd, wenn die religiösen Kontexte gegenüber queeren Menschen und Homosexualität feindlich oder ablehnend sind (Wierz & Nürnberg 2023).

Mit der Akzeptanz von Menschen, die sich der LGBTQIA+-Community<sup>2</sup> zugehörig fühlen, tun sich die unterschiedlichen Kirchentraditionen schwer (Lapinski & McKirnan 2013; Itzhaky & Kissil 2015; Barringer 2020). Vordergründig wird von vielen zwischen der Person (die akzeptiert wird) und ihrem Verhalten bzw. Lebensstil (der abgelehnt wird) unterschieden; dass dies aber eine untrennbare Lebenswirklichkeit ist, wird dabei übersehen. Queere Menschen erleben oft unterschiedliche Formen der Ausgrenzung, die bis zu Diskriminierung und offener Feindschaft und – aufgrund der negativen Erfahrungen – sogar dem Verlust des Glaubens führen können (Büssing et al., 2023). Die Betroffenen haben deutlich mehr Symptome von Depressionen und Angstzuständen als heterosexuelle Menschen und Cis-Personen. Lesbische Frauen beispielsweise haben ein höheres Risiko für unterschiedliche psychische Erkrankungen. Depression wird bei ihnen doppelt so häufig (25 %) wie bei heterosexuellen Frauen (12 %) diagnostiziert. 40 % der Transpersonen leiden unter Angststörungen und LGBTQIA+-Personen fühlen sich doppelt so häufig einsam wie die restliche Bevölkerung (Kasprowski et al. 2021). Diese Symptome werden durch Diskriminierungserleben und Demütigung vermittelt (Meyer 2003; Romani et al. 2021). Wer immer wieder mit negativen Äußerungen seitens der Kirchenvertreter oder in der Gemeinde vor Ort konfrontiert wird, zieht sich zurück und stellt sich selbst infrage.

Im Rahmen eines interdisziplinären Forschungsprojektes sollte daher der Frage nachgegangen werden, ob und welcher Form sich Menschen mit LGBTQIA+-Hintergrund in ihrer kirchlichen Gemeinde angenommen und unterstützt fühlen, ob sie Diskriminierungsempfindungen haben, ob sie sich von Gott angenommen fühlen und wie sich dies auf ihr Erleben von Geistlicher Trockenheit sowie auf das psychologische Wohlbefinden auswirkt (Büssing et al. 2024). In diesem Beitrag steht also das Erleben von Geistlicher Trockenheit und der Möglichkeiten des Sprechens darüber im Vordergrund.

## 2. Verwendete Methoden

### 2.1 Teilnehmende

Menschen, die sich selbst der LGBTQIA+-Community zugehörig fühlen, wurden per E-Mail über unterschiedliche Verteiler (Religionsgemeinschaften, Selbsthilfegruppen und entsprechende Netzwerke) zur Teilnahme an der anonymen Befragung eingeladen und aufgefordert, die Informationen in ihren Netzwerken weiterzuleiten („snowball sampling“). Die Rekrutierung begann am 25. November 2022 und endete am

---

<sup>2</sup> Das englische Akronym LGBTQIA+ und sein deutsches Pendant LSBTQIA+ wird als umfassender Überbegriff für unterschiedliche Sexualitäten und Geschlechtsidentitäten verwendet. Es steht für Lesben, Schwule, Bisexuelle, Transgender, Queer, Intersexuelle und eine Vielzahl anderer Identifikationen und Identitäten.

26. Januar 2023 im deutschsprachigen Raum (84% Deutschland, 13% Schweiz, 3% aus Österreich). Für die Studie liegt ein positives Votum der Ethikkommission der Universität Witten/Herdecke vor (#264/2022).

## 2.2 Fragebogeninstrumente

Die Befragung erfolgte mithilfe standardisierter Fragebogeninstrumente und Items. Um das Erleben und den Umgang mit Geistlicher Trockenheit abzubilden, wurde die Spiritual Dryness Scale (SDS-6) verwendet (Büssing et al. 2013). Die entsprechenden sechs Items der Skala (z. B. „Ich habe das Gefühl, dass Gott mir fern ist, wie sehr ich mich auch um ihn bemühe“, „Ich habe das Gefühl, dass mein Beten ganz ohne Antwort bleibt“, „Ich habe das Gefühl, von Gott ganz und gar verlassen zu sein“) haben eine gute interne Konsistenz (Cronbachs alpha = 0,87). Mithilfe einer fünfstufigen Rating-Skala wird die Häufigkeit des Erlebens dokumentiert (1 – gar nicht; 2 – selten; 3 – manchmal; 4 – häufig; 5 – regelmäßig). Drei zusätzliche Items zu den Strategien haben informativen Charakter: „Ich habe Wege gefunden, mit diesen Gefühlen umgehen zu können“; „Es fällt mir schwer, über dieses Empfinden mit anderen zu reden“ sowie „Ich habe niemanden, mit dem ich über dieses Empfinden sprechen kann“. Die letzten beiden lassen sich zu einer Kurz-Skala (Mangelnde Sprachmöglichkeit über das Erleben Geistlicher Trockenheit, SDS-SpM) mit akzeptabler interner Kongruenz zusammenfassen (Cronbachs alpha = 0,74). Diese Items haben das gleiche Scoring.

Das psychologische Wohlbefinden der Teilnehmenden (innerhalb der letzten zwei Wochen) wurde mit dem WHO-Five Wellbeing Index (WHO-5) gemessen (Bech et al. 2013). Es werden Aussagen wie „Ich war froh und guter Laune“, „Ich habe mich ruhig und entspannt gefühlt“, „Ich habe mich energisch und aktiv gefühlt“, „Ich habe mich beim Aufwachen frisch und ausgeruht gefühlt“ oder „Mein Alltag ist voller Dinge, die mich interessieren“ verwendet. Die Häufigkeit dieser Erfahrungen wird auf einer sechsstufigen Skala von „zu keinem Zeitpunkt“ (0) bis „zu jedem Zeitpunkt“ (5) bewertet. Summen-Scores < 13 deuten auf ein vermindertes Wohlbefinden oder sogar depressive Zustände hin.

Um die generelle Lebenszufriedenheit zu messen, wurde die Brief Multidimensional Life Satisfaction Scale (BMLSS) verwendet (Büssing et al. 2009). Mit zehn Items werden fünf Hauptdimensionen abgebildet: 1) intrinsisch (mit sich selbst und dem Leben im Allgemeinen), 2) sozial (Freundschaften und Familienleben), 3) extrinsisch (Arbeits-situation und Wohnumfeld), 4) Zukunftsperspektive (finanzielle Situation und Zukunftsaussichten) und 5) Gesundheit (Gesundheitssituation und Alltagsbewältigung). Die interne Konsistenz der Skala ist mit Cronbachs alpha = 0,92 sehr gut. Die Zufriedenheit wurde auf einer siebenstufigen Skala von 0 (sehr unzufrieden) bis 6 (sehr zufrieden) gemessen.

Mit vier zusätzlichen Items wurde die Akzeptanz- und Unterstützungszufriedenheit erfasst, differenziert nach Freund\*innen (Cronbachs alpha = 0,91) und Religionsge-

meinschaft vor Ort (Cronbachs alpha = 0,90). Hier wurde dieselbe siebenstufige Skala wie beim BMLSS-10 verwendet.

Das religiöse Vertrauen wurde mit dem Item „Mein Glaube ist mir auch in schwierigen Zeiten ein fester Halt“ (Item a37 aus dem RGH-Fragebogen) erfasst (Büssing et al. 2015). Das Scoring erfolgte auf einer fünfstufigen Likert-Skala von 0 (trifft gar nicht zu) bis 4 (trifft genau zu).

### 2.3 Statistische Auswertungen

Die deskriptiven Analysen, Gruppenunterschiede (Kruskal-Wallis-H) und die Korrelationsanalysen (Spearman rho) wurden mit SPSS 28.0 durchgeführt. Als Signifikanzniveau wird  $p < 0,001$  festgelegt. Bei den Korrelationsanalysen wird  $r > 0,50$  als starker,  $r$  zwischen 0,30 und 0,50 als moderater,  $r$  zwischen 0,20 und 0,30 als schwacher und  $r < 0,10$  als marginaler und vernachlässigbarer Zusammenhang gewertet. Bei den Untersuchungen zu den Gruppenunterschieden wird ein Eta<sup>2</sup>-Wert  $< 0,06$  als geringer, zwischen 0,06 und 0,14 als moderater und  $> 0,14$  als starker Effekt angesehen.

## 3. Ergebnisse

### 3.1 Beschreibung der Untersuchungsgruppe

Die Mehrheit der Antwortenden ( $n=392$ ) hatte eine weibliche oder männliche Geschlechtsidentität (90,6%), 5,8% empfanden sich als nicht-binär/gender-queer (Tabelle 1). Insgesamt kategorisierten sich 27 Personen als trans\*, davon 3 als weiblich, 6 als männlich, 8 als gender-queer und 10 als trans\* ohne Geschlechtszuschreibung. Bei der sexuellen Orientierung überwogen Menschen mit einer homosexuellen Orientierung. Die meisten lebten in einer festen Partnerschaft. Hinsichtlich der Konfessionen waren Katholik\*innen dominierend. Ein großer Anteil von ihnen gibt eine Sichtbarkeit in der Kirche an. Bei den Untersuchten ist der Glaube als fester Halt auch in schwierigen Zeiten ausgeprägt; die Ausübungsfrequenz ihrer religiösen Praxis ist moderat (Tabelle 1).

Das psychologische Wohlbefinden ist im mittleren Bereich gelegen; die multidimensionale Lebenszufriedenheit ist hoch. Die Zufriedenheit mit der Akzeptanz und Unterstützung durch Freund\*innen ist stark ausgeprägt, die durch die Religionsgemeinschaft vor Ort jedoch nur moderat (was somit als nicht gut gewertet werden muss) (Tabelle 1).

### 3.2 Erleben von Phasen Geistlicher Trockenheit

Phasen Geistlicher Trockenheit werden von 20,7% häufig bis regelmäßig erlebt, von 11% manchmal, von 27,7% selten und von 14,9% nie. Aber von Gott verlassen fühlen sich dabei nur die wenigsten (4,3% häufig bis regelmäßig, 36,6% manchmal, 24,6% selten und 60,2% nie).

Wer diese Phasen erlebt, wird auch nach Strategien suchen, um mit diesen umgehen zu können. Den meisten gelingt das wohl auch (61,8% häufig bis regelmäßig, 26,6% manchmal, 8,2% selten und 3,3% nie). Das Sprechen über das Empfinden ist für viele jedoch ein Problem: 27% fällt dies häufig bis regelmäßig schwer, 26,3% manchmal schwer, 24,1% selten und 22,5% gar nicht schwer. Andere hatten niemanden, um über dieses Empfinden zu sprechen (17,6% häufig bis regelmäßig, 11,4% manchmal, 23,8% selten, 47,3% gar nicht). Für diese mangelnde Sprachmöglichkeit ergibt sich ein Mittelwert, der dem der SDS-Skala entspricht ( $2,36 \pm 1,13$ ).

Betrachtet man das Erleben von Phasen Geistlicher Trockenheit, die Sprachmöglichkeit über dieses Erleben und das psychologische Wohlbefinden in Bezug auf die Geschlechtsidentität, die sexuelle Orientierung und den Partnerstatus (Tabelle 2), so ergeben sich für die Geschlechtsorientierung keine signifikanten Unterschiede für die Geistliche Trockenheit, ein schwacher Unterschied für die mangelnde Sprachmöglichkeit darüber (insbesondere bei Personen mit einer gender-queeren oder trans\* Identität) sowie für das psychologische Wohlbefinden (das bei gender-queeren Personen eher gering ist). Hinsichtlich der sexuellen Orientierung gibt es nur einen auffälligen Trend für die Geistliche Trockenheit, die bei der kleinen Personengruppe mit „anderer“ Orientierung marginal höher ist, keine signifikanten Unterschiede für die mangelnde Sprachmöglichkeit über dieses Erleben und signifikante Unterschiede für das Wohlbefinden, das ebenfalls bei der Gruppe mit „anderer“ Orientierung geringer ist. Diese Unterschiede werden bedeutsamer, wenn es um den Partnerstatus geht: Wer nicht in einer festen Partnerschaft lebt, hat signifikant häufiger Phasen Geistlicher Trockenheit und mehr Schwierigkeiten mit der Kommunikation darüber – und hat ein signifikant geringeres Wohlbefinden (mit moderater Effektstärke).

### 3.3 Zusammenhänge mit Indikatoren der Lebensqualität

Das Erleben Geistlicher Trockenheit hängt stark mit geringer Lebenszufriedenheit und moderat mit geringem psychologischem Wohlbefinden zusammen. Die Zufriedenheit mit der Akzeptanz und Unterstützung durch Freund\*innen ist schwach und invers mit Geistlicher Trockenheit assoziiert, jedoch moderat und invers mit der Unterstützung durch die Religionsgemeinschaft vor Ort. Auch in Bezug auf den Glauben als festen Halt findet sich eine moderate negative Korrelation und ebenso für die Coping-Strategien, um mit dem Erleben umgehen zu können (Tabelle 3).

Deutlich anders sieht es für die mangelnde Sprachmöglichkeit über das Erleben Geistlicher Trockenheit aus (Tabelle 3). Diese hängen zwar auch mit geringerer Lebenszufriedenheit zusammen, aber nur moderat, sowie schwach mit dem Wohlbefinden. Die Unterstützungszufriedenheit in Bezug auf Freund\*innen und die Gemeinschaft vor Ort ist nur schwach bzw. marginal negativ assoziiert. Der Glaube als Halt zeigt keinen Zusammenhang mit den Sprachmöglichkeit über das Erleben Geistlicher Trockenheit. Der korrelative Zusammenhang mit den Strategien, um mit dem Empfinden Geistlicher Trockenheit umgehen zu können, bleibt invers und moderat.

Ein prinzipiell ähnliches (aber umgekehrtes) Korrelationsmuster findet sich für das psychologische Wohlbefinden (Tabelle 3). Der Glaube als Halt zeigt hier nur einen marginalen positiven Zusammenhang, hat also nur eine geringe Bedeutung.

### 3.4 Prädiktoren der Geistlichen Trockenheit

Welche dieser Variablen sind nun besonders bedeutsam für das Erleben Geistlicher Trockenheit? Regressionsanalysen zeigen, dass die besten Vorhersagevariablen („Prädiktoren“) eine geringe Lebenszufriedenheit und ein geringer haltgebender Glaube sind (die zusammen 38% der Varianz erklären), sowie mangelnde Sprachmöglichkeit über das Erleben und eine geringe Zufriedenheit mit der Akzeptanz und Unterstützung durch die Kirchengemeinde vor Ort (die zusammen weitere 5% der Varianz aufklären) (Tabelle 4). Das Wohlbefinden (WHO-5), Zufriedenheit mit Akzeptanz/Unterstützung durch Freund\*innen (BMLSS-Support) und Leben in fester Partnerschaft tragen nichts zur weiteren Varianzaufklärung bei, sind aus statistischer Sicht also ohne eigenständige Bedeutung für die Erklärung der Geistlichen Trockenheit.

## 4. Diskussion

Die Häufigkeit des Erlebens von Geistlicher Trockenheit ist in dieser Untersuchungsgruppe mit 20,7 % höher als in anderen Personengruppen (Büssing 2022). Hier besteht kein Zusammenhang mit der Geschlechtsidentität oder der sexuellen Orientierung, wohl aber mit dem Fehlen einer haltgebenden Partnerschaft. Das Motiv des Haltgebens findet sich auch für den Glauben als fester Halt in schwierigen Zeiten, der invers mit dem Erleben zusammenhängt. Die Ergebnisse früherer Untersuchungen, die auf die Bedeutung von Akzeptanz bzw. das Fehlen von LGBTQIA+-Feindlichkeit für die Selbstakzeptanz und mit gesundheitlichem Befinden einhergehender Lebenszufriedenheit hinweisen, können anhand der vorliegenden Daten präzisiert werden. Die erste und unmittelbare Ebene der Erfahrung von Akzeptanz erfolgt in einer als Haltgebend erlebten Partnerschaft, sie geht aber auch darüber hinaus.

Sprachmöglichkeit, weniger über sexuelle Orientierung und Gender-Identität, deutlich mehr aber über Geistliche Trockenheit ist wichtig und ist verbunden mit Sprachfähigkeit und der Möglichkeit, mit einem/einer Partner\*in und mit Freund\*innen darüber sprechen zu können. Sprachfähigkeit und Gelegenheiten des Darüber-Redens setzen Vertrauen und Vertraulichkeit voraus, die wiederum nur dann gegeben sind, wenn LSBTQI+ Personen wissen, dass ihnen nicht mit Feindschaft begegnet wird. Der Einfluss von Akzeptanz in der Gemeinschaft oder Gruppe ist damit ein indirekter, aber dennoch ein nicht zu vernachlässigender Faktor.

Die mangelnde Sprachmöglichkeit über das Erleben ist damit assoziiert und passt zur fehlenden Partnerschaft, die aber kein eigenständiger signifikanter Prädiktor ist. Signifikante Prädiktoren sind vornehmlich eine geringe Lebenszufriedenheit und ein geringer ausgeprägter haltgebender Glaube. Für die seelsorgliche Begleitung heißt dies, dass Personen, die sich der LGBTQIA+-Community zugehörig fühlen, nicht nur oft Ausgrenzung erleben und aufgrund der daraus resultierenden negativen Gefühle eher eine depressive Gestimmtheit haben als andere (vgl. Wierz & Nürnberg 2023), sondern dass auch die Beziehung zu Gott als Ressource schwierig wird; insbesondere, wenn in der Religionsgemeinschaft mit Autorität die Sündhaftigkeit und Nichtakzeptanz nicht-heteronormativer Lebensstile und nonbinärer Genderidentität gelehrt werden. Die Kausalitäten sind hier allerdings nicht eindeutig zu klären. Wer eine depressive Gestimmtheit hat und mit seiner Lebenssituation unzufrieden ist, ist auch anfälliger für Glaubenskrisen; und wer viel Ablehnung in der Gemeinde erlebt, die als Verortung des Glaubenslebens gesucht wird, wird sich mit seinem Glauben ebenfalls schwertun.

Hier ist eine unterstützende seelsorgliche Begleitung notwendig, die zunächst erklärt, dass dieses Erleben Geistlicher Trockenheit viele Menschen betrifft und nichts mit Schuld, Versagen oder Bestrafung zu tun hat. Für eine queer-sensible Pastoral und Seelsorge (vgl. Söderblom 2023), die sich mehr als spirituell-geistliche Begleitung und weniger als ethische Beratung in Lebensfragen versteht, scheinen deshalb nicht so sehr die Fragen der sexuellen Orientierung oder der Genderidentität im Zentrum zu stehen, sondern vielmehr das Erleben von Phasen geistlicher Trockenheit und der eigenen Resilienz im Umgang mit ihnen. Denn sie betrifft – in unterschiedlichem Maße und Intensität – alle Menschen, die in ihrem Leben Gott suchen.

## Literaturverzeichnis

- Ainsworth, Mary D. Salter (1991). Attachments and other affectional bonds across the life cycle. In: Collin Murray Parkes, Joan Stevenson-Hinde & Peter Marris (Hg.), *Attachment across the life cycle*. London: Tavistock/Routledge, 33–51
- Barringer, M.N. (2020). Lesbian, Gay, and Bisexual Individuals' Perceptions of American Religious Traditions. *Journal of Homosexuality*, 67 (9), 1173–1196.

- Baumann, Klaus, Frick, Eckhard, Jacobs, Christoph & Büssing, Arndt (2019). Spiritual Dryness and Celibacy in Catholic Priests: Discernment between an Ongoing Spiritual Journey and Relational or Psychosexual Immaturity. In: *Pastoral Psychology*, 68, 605–617.
- Bech, Per, Olsen, Lis Raabaek, Kjoller, Mette & Rasmussen, Niels Kristian (2013). Measuring well-being rather than the absence of distress symptoms: A comparison of the SF-36 mental health subscale and the WHO-Five well-being scale. In: *International Journal of Methods in Psychiatric Research*, 12, 85–91.
- Bowlby, John (1969, 1982). *Attachment and Loss: Vol. 1. Attachment*. New York: Basic Books.
- Büssing, Arndt, Fischer, Julia, Haller, Almut, Heusser, Peter, Ostermann, Thomas & Matthiessen, Peter F. (2009). Validation of the brief multidimensional life satisfaction scale in patients with chronic diseases. In: *European Journal of Medicine Research*, 14, 171–177.
- Büssing, Arndt, Günther, Andreas, Baumann, Klaus, Frick, Eckhard & Jacobs, Christoph (2013). Spiritual dryness as a measure of a specific spiritual crisis in catholic priests: associations with symptoms of burnout and distress. In: *Evidence-based Complementary and Alternative Medicine*, 2013, 246797. <https://doi.org/10.1155/2013/246797> [19.6.2024].
- Büssing, Arndt, Recchia, Daniela Rodrigues & Baumann, Klaus (2015). The Reliance on God's Help Scale as a Measure of Religious Trust – A Summary of Findings. *Religions*, 6, 1358–1367.
- Büssing, Arndt, Frick, Eckhard, Jacobs, Christoph & Baumann, Klaus (2016). Spiritual Dryness in Non-ordained Catholic Pastoral Workers. *Religions* 7:141. <https://doi.org/10.3390/rel7120141> [19.6.2024].
- Büssing, Arndt, Baumann, Klaus, Jacobs Christoph & Frick, Eckhard (2017a). Spiritual Dryness in Catholic Priests: Internal Resources as possible Buffers. In: *Psychology of Religion and Spirituality*, 9 (1), 46–55.
- Büssing, Arndt, Sautermeister, Jochen, Frick, Eckhart & Baumann, Klaus (2017b). Reactions and strategies of German Catholic priests to cope with phases of spiritual dryness. In: *Journal of Religion and Health*, 56 (3), 1018–1031.
- Büssing, Arndt & Dienberg, Thomas (2019). *Geistliche Trockenheit – empirisch, theologisch, in der Begleitung*. Münster: Aschendorff-Verlag.
- Büssing, Arndt, Beerenbrock, Yvonne, Gerundt, Mareike & Berger, Bettina (2020). Triggers of Spiritual Dryness – Results from qualitative interviews with religious brothers and sisters. In: *Pastoral Psychology*, 69, 99–117.
- Büssing, Arndt (2021). Empirische und qualitative Begründung des Erlebens von Phasen Geistlicher Trockenheit. *Theologisch Literaturzeitung*, 146, 646–654.
- Büssing, Arndt & Dienberg, Thomas (2021). *Gottes Unverfügbarkeit und die dunkle Nacht. Vom Umgang mit der geistlichen Trockenheit*. Regensburg: Pustet Verlag.
- Büssing, Arndt, Starck, Lorethy & van Treeck, Klaus (2021a). Experience of spiritual dryness and acedia symptoms in Seventh-day Adventists. In: *Journal of Religion and Health* 60, 1261–1280.
- Büssing, Arndt, Starck, Lorethy & van Treeck, Klaus (2021b). Strategies to cope with phases of spiritual dryness in Seventh-day Adventists. In: *Journal of Religion and Health* 60 (2), 1281–1304.

- Büssing, Arndt, Kerdar, Sara Hamideh, Akbari, Mohammad Esmail & Rassouli, Maryam (2021c). Perceptions of Spiritual Dryness in Iran During the COVID-19 Pandemic, *Journal of Religion and Health*, 60, 3347–3371.
- Büssing, Arndt (2022). Das Erleben geistlicher Trockenheit als Glaubens- und Lebenskrise und ihre Bedeutung für die psychotherapeutische Begleitung. In: *Nervenheilkunde* 41, 835–845.
- Büssing, Arndt, Starck, Lorethy & van Treeck, Klaus (2023). Erfahrungen von Akzeptanz und Diskriminierung in freikirchlichen und Adventgemeinden. In: Werner E. Lange, Dennis Meier & Reinder Bruinsma (Hg.). *queergedacht. Beiträge für eine offene Diskussion über gleichgeschlechtliche monogame Beziehungen*. Adendorf: STAB-Verlag, 55–67.
- Büssing, Arndt (2024). Überwindung von Phasen Geistlicher Trockenheit: Strategien im Umgang und Erleben der Transformation. *Spiritual Care* (im Druck).
- Büssing, Arndt, Starck, Lorethy, van Treeck, Klaus & Roser, Traugott (2024). Perception of acceptance and discrimination among the LGBTQI+ community in their churches and its association with spiritual dryness. Findings from a cross-sectional study in Germany (zur Veröffentlichung eingereicht)
- Cherniak, Aaron D., Mikulincer, Mario, Shaver, Phillip R. & Granqvist, Pehr (2021). Attachment theory and religion, *Current Opinion in Psychology*, 40, 126–130.
- Farahani, Azam S., Kerdar, Sara H., Ashrafizadeh, Hadis, Büssing, Arndt, Mehrnoush, Nasrin, Akbari, Mohammad E., Karami, Maryam, Tajalli, Salehe & Rassouli, Maryam (2022). The Predictors of Spiritual Dryness among Cancer Patients during COVID-19 Pandemic. *Frontiers in Psychology*, 13. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.1024009> [19.6.2024].
- Fradelos, Evangelos C., Saridi, Maria, Bakalis, Vissarion, Toska, Aikaterini, Vus, Viktor, Büssing, Arndt & Souliotis, Kyriakos (2023). Mental health, quality of life, spiritual dryness, and acedia symptoms in patients suffering from chronic diseases. *Wiadomości Lekarskie* 76 (6). 1332–1341.
- Frank, Bo A. & Wierz, V. (2023). Coming-out – der Weg zu sich selbst. In: Volker Wierz & Michael Nürnberg (Hg.), *LSBTI\* in Pflege und Medizin. Grundlagen und Handlungsempfehlungen zur Versorgung queerer Menschen*, Stuttgart: Thieme, 28–31.
- Haversath, Julia, Gärtner, Kathrin M., Kliem, Sören, Vasterling, Ilka, Strauss, Bernhard & Kröger, Christoph (2017). Sexual Behavior in Germany. *Dtsch Arztebl International* 114(33–34). 545–550.
- Heyl, Andreas von (2016). Art. Salutogenese. In: *Diakonie-Lexikon*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 376–377.
- Itzhaky, Haya & Kissil, Karni (2015). "It's a horrible sin. If they find out, I will not be able to stay": Orthodox Jewish gay men's experiences living in secrecy. *Journal of Homosexuality*, 62(5), 621–643.
- Kasprowski, David, Fischer, Mirjam, Chen, Xiao, de Vries, Lisa, Kroh, Martin, Kühne, Simon, Richter, David & Zindel, Zaza (2021). Geringere Chancen auf ein gesundes Leben für LGBTQI\*-Menschen. *DIW Wochenbericht*, 6, 80–88.
- Körner, Reinhard (2015). *Dunkle Nacht. Mystische Glaubenserfahrungen nach Johannes vom Kreuz*. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag.

- Lapinski, Jessika & McKirnan, David (2013). Forgive me Father for I have sinned: the role of a Christian upbringing on lesbian, gay, and bisexual identity development. In: *Journal of Homosexuality*, 60 (6), 853–872.
- Maas, Guido M., Rühls, Charlotte, Bonnet, Udo & Büssing, Arndt (2021). Geistliche Trockenheit bei Personen mit Depression sowie Suchterkrankung in Verbindung mit Krankheitsinterpretationen und Bindungsstilen. In: Arndt Büssing & Thomas Dienberg (Hg.), *Gottes Unverfügbarkeit und die dunkle Nacht. Vom Umgang mit der geistlichen Trockenheit*. Regensburg: Pustet-Verlag, 135–155.
- Meyer, Illan H. (2003). Prejudice, social stress, and mental health in lesbian, gay, and bisexual populations: conceptual issues and research evidence. In: *Psychological Bulletin*, 129 (5), 674–697.
- Plattig, Michael (2017). Johannes vom Kreuz und die Dunkle Nacht. In: *geist.voll* 2, 9–13.
- Prusak, Jacek, Wasiewicz, Jakub & Potoczny, Wiktor (2023). Spiritual dryness among people with different levels of religious commitment. Polish adaptation of the spiritual dryness scale: psychometric properties and measurement invariance. *Journal of Beliefs & Values*. <https://doi.org/10.1080/13617672.2023.2228157> [19.6.2024].
- Romani, Alessia, Mazzoli, Francesca, Ristori, Jiska, Cocchetti, Carlotta, Cassioli, Emanuele, Castellini, Giovanni, Mosconi, Maddalena., Meriggiola, Maria Cristina, Gualdi, Sara, Giovanardi, Guido, Lingiardi, Vittorio, Vignozzi, Linda, Maggi, Mario, & Fisher, Alessandra D. (2021). Psychological Wellbeing and Perceived Social Acceptance in Gender Diverse Individuals. *Journal of Sexual Medicine*, 8 (11), 1933–1944. <https://doi.org/10.1016/j.jsxm.2021.08.012> [19.6.2024].
- Roser, Traugott (2014). *Sexualität in Zeiten der Trauer. Wenn die Sehnsucht bleibt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rühls, Charlotte, Maas Guido A. & Büssing, Arndt (2023). Geistliche Trockenheit bei stationär behandelten Personen mit depressiven und Suchterkrankungen: Implikationen für die Psychotherapie. In: *Spiritual Care*. <https://doi.org/10.1515/spircare-2022-0059> [19.6.2024].
- Söderblom, Kerstin (2023). *Queersensible Seelsorge*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wierz, Volker & Nürnberg, Michael (2023). LSBTI\*-Feindlichkeit und Emanzipation. In: Volker Wierz & Michael Nürnberg (Hg.), *LSBTI\* in Pflege und Medizin. Grundlagen und Handlungsempfehlungen zur Versorgung queerer Menschen*. Stuttgart: Thieme, 17–27.

Tabelle 1: Beschreibung der Teilnehmenden (N=382)

	n	%	Mittelwert ± SD [Range]
Alter (Jahre)			43,03 ± 15,99 [18-80]
Geschlechtsidentität	382	100,0	
weiblich	165	43,2	
männlich	181	47,4	
gender queer / nicht-binär	26	6,8	
trans*	10	2,6	
Sexuelle Orientierung	380	100,0	
heterosexuell	64	16,8	
bi-/pansexuell	68	17,0	
homosexuell	227	59,7	
andere	21	5,5	
In fester Partnerschaft lebend	333	100,0	
Ja	205	61,6	
Nein	128	38,4	
Religionszugehörigkeit / Konfessionen	378	100	
Katholisch	181	47,9	
Evangelisch	81	21,4	
Freikirchlich	36	9,5	
Siebenten-Tags Adventisten	75	19,8	
andere	5	1,3	
Sichtbarkeit in der Kirche / Gemeinde	366	100,0	
Priesters, Diakone, Pastor*innen, Ordenschristen	55	15,0	
Gemeinde-/Pastoral-Referent*innen, Religionslehrer*innen	59	16,1	
	60	16,4	
in Vorbereitung auf einen kirchlichen Beruf	192	52,5	
andere			
Glaube als fester Halt (A37)	376		3,14 ± 1,06 [0-4]
Indikatoren der Lebensqualität			
Psychologisches Wohlbefinden (WHO-5)	382		13,57 ± 4,85 [0-23]
Lebenszufriedenheit (BMLSS-10)	382		71,33 ± 15,79 [0-100]
Zufriedenheit mit Akzeptanz/Unterstützung durch Freunde	355		83,16 ± 21,27 [0-100]

---

Zufriedenheit mit Akzeptanz/Unterstützung durch Religionsgemeinschaft vor Ort	349	48,86 ± 31,77 [0-100]
Geistliche Trockenheit (SDS-6)	382	2,37 ± 0,86 [1-5]

---

Tabelle 2: Ausprägung des Empfindens Geistlicher Trockenheit, der Sprachmöglichkeit darüber und das Wohlbefinden

		Geistliche Trocken- heit (SDS-6)	mangelnde Sprachmöglich- keit über das Er- leben Geistlicher Trockenheit (SDS-SpM)	psychologisches Wohlbefinden (WHO-5)
alle Befragten	Mittel- wert	2,37	2,36	13,57
	SD	0,86	1,13	4,85
<b>Geschlechtsidentität</b>				
weiblich	Mittel- wert	2,38	2,38	13,12
	SD	0,85	1,09	4,53
männlich	Mittel- wert	2,30	2,23	14,38
	SD	0,83	1,11	4,95
gender-queer/non-binär	Mittel- wert	2,79	2,92	11,35
	SD	1,04	1,30	5,10
trans*	Mittel- wert	2,25	3,00	12,20
	SD	0,81	1,20	4,96
Kruskal-Wallis-H		6,37	11,30	13,70
p-Wert		0,095	0,010	<b>0,003</b>
Eta <sup>2</sup> -Wert		0,019	0,032	0,033
<b>Sexuelle Orientierung</b>				
heterosexuell	Mittel- wert	2,21	2,29	14,47
	SD	0,94	0,99	4,57
bi-/pansexuell	Mittel- wert	2,38	2,57	13,00
	SD	0,79	1,17	4,08
homosexuell	Mittel- wert	2,36	2,30	13,83
	SD	0,83	1,18	5,04

anders	Mittelwert	2,82	2,50	10,24
	SD	1,01	0,89	4,28
Kruskal-Wallis-H		7,96	4,65	14,77
p-Wert		0,047	0,200	<b>0,002</b>
Eta <sup>2</sup> -Wert		0,021	0,009	0,036
<b>In fester Partnerschaft lebend</b>				
ja	Mittelwert	2,23	2,25	14,45
	SD	0,82	1,08	4,69
nein	Mittelwert	2,65	2,59	11,91
	SD	0,88	1,16	4,73
Kruskal-Wallis-H		20,23	7,27	22,34
p-Wert		<b>&lt;0,001</b>	<b>0,007</b>	<b>&lt;0,001</b>
Eta <sup>2</sup> -Wert		0,056	0,021	0,065

Eta<sup>2</sup>-Werte < 0,06 sprechen für einen kleinen, zwischen 0,06 und 0,14 für einen moderaten und > 0,14 einem starken Unterschied.

Tabelle 3: Korrelationen zwischen Geistlicher Trockenheit, mangelnde Sprachmöglichkeit darüber, Wohlbefinden und Unterstützungszufriedenheit

	Geistliche Trockenheit (SDS-6)	mangelnde Sprachmöglich- keit über das Erleben Geistli- cher Trockenheit (SDS-SpM)	psychologi- sches Wohl- befinden (WHO-5)
Geistliche Trockenheit (SDS-6)	1,000		
mangelnde Sprachmöglichkeit über das Erleben Geistlicher Trockenheit (SDS-SpM)	,395**	1,000	
psychologisches Wohlbefinden (WHO-5)	-,407**	-,247**	1,000
Lebenszufriedenheit (BMLSS-10)	-,503**	-,308**	,652**
Zufriedenheit mit Akzeptanz/Unterstützung durch Freunde (BMLSS-Support)	-,265**	-,249**	,235**
Zufriedenheit mit Akzeptanz/Unterstützung durch Religionsgemeinschaft vor Ort (BMLSS-Support)	-,355**	-,179**	,255**
Glaube als fester Halt auch in schwierigen Zeiten (A37)	-,368**	-,128	,169**
Habe Wege gefunden, mit diesen Gefühlen umgehen zu können (SDS9)	-,355**	-,340**	,310**

\*\*p<0,001 (Spearman rho); moderate Korrelationen sind gelb und starke Korrelationen orange hervorgehoben

Tabelle 4: Prädiktoren der Geistliche Trockenheit als abhängige Variable (schrittweise Regressionsanalysen)

Abhängige Variable: SDS-6	Beta	T	p
Modell 4: R2 =0,43			
(Konstante)		19,050	<,001
Lebenszufriedenheit (BMLSS-10)	-,383	-7,945	<,001
Glaube als fester Halt (A37)	-,291	-6,429	<,001

mangelnde Sprachmöglichkeit über das Erleben Geistlicher Trockenheit (SDS-SpM)	,192	4,144	<,001
Zufriedenheit mit Akzeptanz/Unterstützung durch Gemeinde vor Ort (BMLSS-Support)	-,118	-2,544	,011

Univ.-Prof. Dr. Arndt Büssing  
Universität Witten/Herdecke  
Fakultät für Gesundheit (Department für Humanmedizin)  
Professur Lebensqualität, Spiritualität und Coping  
Gerhard-Kienle-Weg 4  
58313 Herdecke  
+49 (0) 2330 62-3246  
Arndt.Buessing(at)uni-wh(dot)de  
<https://www.uni-wh.de/detailseiten/kontakte/arndt-buessing-2061/>

Prof. Dr. Traugott Roser  
Universität Münster  
Professur für Praktische Theologie  
Seminar für Praktische Theologie und Religionspädagogik  
Raum 214  
Universitätsstraße 13-17  
48143 Münster  
+49 (0) 251 83-22 552  
traugott.rosier(at)uni-muenster(dot)de  
<https://www.uni-muenster.de/EvTheol/personen/rosier.html>



## **„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 Initiativen<sup>1</sup> 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

---

<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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.

---

<sup>2</sup> 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.“<sup>3</sup> 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.“<sup>4</sup>

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 Interviews<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> So verständlich die

<sup>3</sup> Materialkorpus K. Fischer (KF), I7, Abschnitt 25:54, 9.1.2024

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

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> 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](http://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

## **Segensfeiern für Paare, die sich lieben Ein Paradigmenwechsel im Synodalen Weg**

### Abstract

Die Kirche verkündet in Wort und Tat die Botschaft, dass die von Gott geschenkte Würde einer jeden Person innewohnt. Was das bedeuten kann, wird in diesem Beitrag am Beispiel von Segensfeiern für Paare, die sich lieben, vorgestellt. Das Anliegen von Segnungen hat eine lange Vorgeschichte in Deutschland. Im März 2023 hat der synodale Weg dazu einen befürwortenden Beschluss gefasst und, für einige überraschend, hat der Vatikan im Dezember 2023 Segensfeiern zugelassen. Welche Diskussion es um diese Segensfeiern gab, welche theologischen Argumente dahinterstehen und welche Praxis dem Beschluss bereits vorausging, ist Gegenstand der Ausführungen.

The Church proclaims in word and deed the message that the dignity given by God is inherent in every person. What this can mean is presented in this article using the example of blessings for couples who love each other. The issue of blessings has a long history in Germany. In March 2023, the synodal path passed a resolution in favour of this and, surprisingly for some, the Vatican authorised blessings in December 2023. The discussion surrounding these blessings, the theological arguments behind them and the practice that preceded the decision are the subject of this article.

### Vorbemerkung

Von 2019 bis 2023 fand in Deutschland in Trägerschaft der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) der Synodale Weg statt. Er wurde begonnen mit dem Ziel, durch die Bearbeitung der systemischen Ursachen sexualisierte Gewalt in der katholischen Kirche zu verhindern. In der MHG-Studie zu sexuellem Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz waren hierfür u. a. Missbrauch von Macht, Klerikalismus und die spezifischen Vorstellungen der katholischen Sexualmoral zu Homosexualität benannt worden (Dreßing et al. 2018, 13 und 17). In vier Synodalforen zu den Kurztiteln Macht, Priester, Frauen und Sexualität wurden Beschlussvorlagen erarbeitet, die in der Synodalversammlung beraten, verändert und letztlich zur Abstimmung gestellt wurden. Mitglieder der Synodalversammlung waren insgesamt 230 Persönlichkeiten, darunter 69 Bischöfe, 69 Mitglieder des ZdK, 10 Vertreter\*innen der Orden, 27 Vertreter der diözesanen Priesterräte, 4 ständige Diakone, je 4 Vertreter\*innen der Berufsverbände der Pastoral- und Gemeindereferent\*innen, je 3 Vertreter\*innen des Katholisch-Theologischen Fakultätentages und aus Neuen Geistlichen Gemeinschaften, 2 Generalvikare, eine Gruppe von 15 Mitwirkenden unter 30 Jahren und je 10 von der DBK und dem ZdK benannten Personen. Die Verfasserin des Beitrags war als Vizepräsidentin des ZdK Mitglied der Synodalversammlung und leitete zusammen mit Bischof Helmut Dieser

das Synodalforum IV unter dem vollständigen Titel „Leben in gelingenden Beziehungen. Liebe leben in Sexualität und Partnerschaft“. Dieses Forum erhielt den Auftrag, die Sexualmoral zu „verheutigen“.

Einer Großzahl der Synodalen war es ein Anliegen, in Verbindung mit einer Bearbeitung der systemischen Ursachen für sexualisierte Gewalt auch sichtbare Zeichen eines neuen Aufbruchs anzustoßen. Ein Beschluss, der in dieser Hinsicht besonders bedeutsam ist, betrifft die Einführung von Segensfeiern. Er wird in diesem Beitrag in Verbindung mit seinen theologischen Grundlegungen vorgestellt.

## Segensfeiern für Paare, die sich lieben

Die Synodalversammlung hat sich für Segensfeiern für Paare, die sich lieben, ausgesprochen. Die Synodalen haben der Deutschen Bischofskonferenz und dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken empfohlen, „zeitnah angemessene liturgische Feiern zu entwickeln und einzuführen“ (Der Synodale Weg *Segensfeiern* 2023, 283–290). Diese Entscheidung wurde am 10. März 2023 mit einer Mehrheit von 93% der anwesenden Synodalen getroffen; und vorangestellt wird dem Text die folgende Intention: „Die Kirche möchte die Botschaft der von Gott geschenkten Würde einer jeden Person in Wort und Tat verkünden.“

Folgende Eckpunkte umfasst der Beschluss:

1. „Die offizielle Einführung“ von Segnungen soll „dazu beitragen“, dass sich „Paare, die sich lieben, in den Gemeinden willkommen wissen.“
2. Von der Deutschen Bischofskonferenz und dem ZdK wird eine „Handreichung für Segensfeiern“ erarbeitet, „bei der auf Vorarbeiten verschiedener Diözesen, der Arbeitsgemeinschaft für katholische Familienbildung (AKF) u. a. sowie auf entsprechende Erfahrungen aus der Praxis zurückgegriffen werden kann.“
3. Die Handreichung umfasst „Formularvorschläge für Segensfeiern für verschiedene Paarsituationen (Wiederverheiratete, gleichgeschlechtliche Paare, Paare nach ziviler Eheschließung), außerdem eine pastoral-theologische Einführung und pastoralpraktische Hinweise.“
4. Den Segensfeiern können „sowohl geweihte Amtsträger als auch Personen mit einer bischöflichen Gottesdienstbeauftragung vorstehen“.
5. Für diejenigen, die Segensfeiern durchführen, „werden Fortbildungen vorgeschlagen“.
6. Zur Vorbereitung sind für die interessierten Paare „Gespräche mit Seelsorgenden und gegebenenfalls Seminare vorgesehen. Hier kann die gemeinsame Lebenssituation in den Blick genommen werden. Dazu
7. gehört auch die Frage, ob Verpflichtungen gegenüber Partnern und Kindern aus einer früheren Beziehung bestehen.“

8. „Eine Verpflichtung zur Leitung solcher Feiern wird niemandem auferlegt; umgekehrt muss kein\*e Seelsorger\*in, der\*die einer solchen Feier vorsteht, mit disziplinarischen Konsequenzen rechnen. Ggf. kann auf Kolleg\*innen oder diözesane Ansprechpartner\*innen verwiesen werden.“

9. „Die Erfahrungen mit dieser Praxis“ sollen nach der Einführung gesammelt werden. „Die Segensfeiern werden ab März 2026 evaluiert“ (Der Synodale Weg *Segensfeiern* 2023, 283–290).

Der Beschluss beschreibt einen Paradigmenwechsel:

- hin zu einer entschiedenen Anerkennung: Die katholische Kirche in Deutschland bringt damit „Paaren, die in Liebe verbunden sind, sich gegenseitig in vollem Respekt und in Würde begegnen und ihre Sexualität in Achtsamkeit für sich selbst, füreinander und in sozialer Verantwortung auf Dauer zu leben bereit sind, Anerkennung entgegen und bietet ihnen Begleitung an.“
- im Verhältnis zwischen Segen und Ehe-Sakrament: Der Text macht deutlich, dass „die Segnung von Paaren, die sich lieben,“ „nicht auf Kosten der Wertschätzung der klassischen sakramentalen Ehe“ geht.
- in der Deutung als „Fundstätten Gottes“ (Sander 2019, 101–116): Ihm liegt „die Überzeugung zugrunde“, dass die Kirche „durch die Liebe dieser Paare beschenkt“ wird. „Eine solche gegenseitige Liebe ruft nach Segen. Gott ist dort, wo sich Menschen lieben, gegenwärtig.“
- in der Verbindung von „Segenswürdigkeit“ und „Segen sein“: Er macht deutlich, dass „das Angebot einer Segensfeier“ auf ein „urmenschliches Bedürfnis“ antwortet: „Der Mensch ist segensbedürftig. Er verlangt nach Heil, Schutz, Glück und Erfüllung seines Lebens. Darum sprechen sich Menschen gegenseitig Segen zu. Vor allem erhoffen und erbitten sie Segen von Gott.“ (Benediktionale Nr. 1)“. In der „Bitte um“ und „der Hoffnung auf Segen“ zeigt sich „eine Gottessehnsucht, die es ernst zu nehmen gilt. Ein Segenswunsch bringt zum Ausdruck, dass Menschen ihre Beziehung im Horizont Gottes gestalten und sich dabei an der Frohen Botschaft orientieren möchten.“ Die Paare machen – „gestärkt durch den Segen“ – „ihren christlichen Glauben und ihre Gottesbeziehung in ihrer Partnerschaft, in ihren Familien, Freundeskreisen und Gemeinden fruchtbar und säen die Samen für weiteren Segen in und für unsere Kirche“.
- in der Anerkennung des Leids, das die Kirche über viele Paare gebracht hat: „Häufig haben gleichgeschlechtliche Paare und wiederverheiratete Paare in unserer Kirche Ausgrenzung und Abwertung erfahren. Die Möglichkeit ihre Partnerschaft öffentlich unter den Segen Gottes zu stellen, macht diese Erfahrungen nicht wett. Sie bietet der Kirche aber die Chance, der in diesen Beziehungen vorhandenen Liebe und den gelebten Werten nunmehr Wertschätzung entgegenzubringen und so Versöhnung zu ermöglichen“ (Der Synodale Weg *Segensfeiern* 2023, 283–290).

## Theologische Grundlegungen

Die Beratungen zu diesem Text waren verbunden mit der Frage, ob man eine bislang nach kirchlicher Lehre als „irregulär“ bewertete Beziehung segnen könne. In Verbindung mit der Ausarbeitung zu Segensfeiern hat das zuständige Synodal-Forum IV daher vier weitere Texte erstellt, die mit der Befassung zu Segensfeiern in enger Verbindung stehen und von denen zwei hier genannt werden sollen. Sie liefern eine vertiefte theologische Argumentation, um zu einer neuen Betrachtung von Paar-Beziehungen (auch jenseits einer sakramental geschlossenen Ehe) zu finden, welche die personale Würde in den Mittelpunkt stellt:

- der Handlungstext „Umgang mit geschlechtlicher Vielfalt“
- der Handlungstext „Lehramtliche Neubewertung von Homosexualität“

### Umgang mit geschlechtlicher Vielfalt

Dieser bislang wenig rezipierte, von der Synodalversammlung verabschiedete Text begründet in entscheidender Weise eine neue Betrachtung von Sexualität. Er wurde am 10. März 2023 von 96% der Synodalen positiv votiert und steht in einem engen Zusammenhang mit dem Fokus dieser Ausgabe der ZPTh.

Mit der Verabschiedung dieses Textes erkennt die Synodalversammlung den aktuellen Stand humanwissenschaftlicher Erkenntnisse an, nach dem einem jeden Menschen „eine geschlechtliche Identität und eine sexuelle Orientierung“ zu eigen und diese „Teil eines komplexen Entwicklungsprozesses“ und „nicht beliebig form- oder gar wählbar“ sind (Der Synodale Weg geschlechtliche Vielfalt 2023, 305–316). Dieser Beschluss verweist auf das „Zusammenspiel biologischer Prozesse und psychosozialer Wirkfaktoren, zu denen nicht zuletzt die individuelle Annahme und Ausgestaltung durch die Person selbst zählen“. Er beschreibt biologische Anlagen wie genetische Faktoren („chromosomaler Code“) sowie maßgebliche epigenetische Einflüsse wie das „hormonelle Geschlecht“ und benennt die Sexualhormone Testosteron oder Östradiol, die alle Geschlechter bestimmen, „wobei sie in als männlich oder weiblich wahrgenommenen Körpern in unterschiedlichen Konzentrationswerten auftreten“. Im Verweis auf die Stellungnahme des deutschen Ethikrates wird festgestellt, dass das „hormonelle Geschlecht“ „im Unterschied zum genetischen Geschlecht nicht typologisch binär (das heißt strikt männlich oder weiblich)“ ist, sondern „sich auf einer gleitenden Skala [ausprägt] bei der der individuelle Status auch zwischen den beiden Polen liegen kann“ (Deutscher Ethikrat 2012, 32).

Auch weitere Varianten nach humanwissenschaftlichen Erkenntnissen werden vorgestellt: „Als intergeschlechtlich (auch ‚intersexuell‘) gelten Menschen, deren biologische Geschlechtsmerkmale (z. B. Mosaikbildungen der chromosomalen Struktur, äußere oder innere Geschlechtsorgane) keine eindeutig binäre Zuordnung zu entweder männlich oder weiblich zulassen“ (Der Synodale Weg geschlechtliche Vielfalt 2023,

305–316). Als transgeschlechtlich (auch „transsexuell“ oder „transgender“) gelten nach diesem Beschluss Menschen, deren biopsychosoziale Entwicklung zu einem Geschlechtsempfinden führt, das nicht (oder zumindest nicht überwiegend) dem bei der Geburt meist auf der Basis der äußeren Geschlechtsorgane zugeordneten Geschlecht entspricht.“ Auch hier wird auf die Vielfalt individueller Ausprägungen hingewiesen.

Außerdem verweist der Beschluss auf zwei Verlautbarungen, die gegensätzlicher kaum sein könnten.

Das Papier „Als Mann und Frau schuf er sie. Für einen Weg des Dialogs zur Gender-Frage im Bildungswesen der Kongregation für das Katholische Bildungswesen von 2019“ folgt dem Verständnis, „von inter- und transgeschlechtlichen Menschen zu sprechen“ sei „Teil einer Ideologie, deren Ziel u. a. die Auflösung oder Verdunklung der als gottgegeben erachteten und in die menschliche Natur eingeschriebenen, vermeintlich klaren und ausschließlichen Distinktion zwischen Mann und Frau“ ist (Kongregation für das Katholische Bildungswesen 2019, 19).

Der Beschlusstext führt aus, was diese Unterstellung an Folgen für trans- und intergeschlechtliche Menschen haben kann: eine zunehmende Heimatlosigkeit in der Kirche, Beschädigung der Gottes- und Selbstbeziehung, die Legitimierung und Beförderung von „Ausgrenzung, Gewalt und Verfolgung, vor denen die Kirche eigentlich zu schützen hätte“ (Der Synodale Weg geschlechtliche Vielfalt 2023, 305–316). Er verweist auf deren „prekäre Stellung in familiären, gesellschaftlichen und kirchlichen Kontexten“, die zu „Minderheitenstress“ führen kann, „der nachweislich das Risiko physischer und psychischer Erkrankungen wie etwa Depression erhöht“; und auf die signifikant erhöhte Suizidalität bei trans- und intergeschlechtlichen Personen (Der Synodale Weg geschlechtliche Vielfalt 2023, 305–316).

Auf der anderen Seite wird das Papier der Australischen katholischen Bischofskonferenz „Created and Loved. A guide for Catholic schools on identity and gender“ vorgestellt, welches die „beachtliche Spannbreite“ anerkennt, die sich „schon im biologischen Geschlecht (,sex‘) zeige“ „wie Menschen ihr Geschlecht erfahren und ausdrücken. So entwickle sich vom Zeitpunkt der Zeugung an in einem komplexen genetischen und hormonellen Prozess bereits pränatal für jede einzelne Person ‚a unique set of male or female characteristics‘. Diese je einzigartige biologische Prägung als Mann und Frau verbinde sich lebensgeschichtlich mit dem sozialen Geschlecht (,gender‘)“ (Australian Catholic Bishops Conference 2022).

An dieses zweite Papier schließt der Beschluss des Synodalen Weges an. Er verbindet die grundsätzliche Positionierung mit konkreten Handlungsvereinbarungen. Von diesen richten sich einige an die Situation in Deutschland, z. B. in Bezug auf das Taufregister mit der Möglichkeit für inter- und transgeschlechtliche Menschen Vornamen oder Geschlecht zu ändern bzw. den Geschlechtseintrag für intergeschlechtliche Kinder offenzulassen. Weitere Handlungsoptionen beziehen sich auf eine Öffnung von Segensfeiern und deren Vorbereitungskurse für inter- und transgeschlechtliche Men-

schen, eine von Akzeptanz geprägte geistliche Begleitung auf pastoraler Ebene und die Einsetzung von LSBTI\*-Beauftragten in allen deutschen (Erz-)Diözesen. Über Bildungsprogramme und -angebote von Kirchengemeinden und katholischen Institutionen soll das Bewusstsein und die Sensibilität für das Thema geschlechtliche Vielfalt geschärft und über Fortbildungen für Priester, Seelsorger\*innen und kirchliche Beschäftigte Kompetenzen zum Thema „geschlechtliche Vielfalt“ auf- und ausgebaut werden. Zudem sollen Möglichkeiten des gleichberechtigten Zugangs von inter- und transgeschlechtlichen Menschen zu kirchlichen Gemeinschaften, Instituten geweihten Lebens oder Gesellschaften des apostolischen Lebens geprüft werden. In einer Arbeitsgruppe werden die Deutsche Bischofskonferenz und das ZdK zusammen mit weiteren Expert\*innen sowie trans- und intergeschlechtlichen Menschen die Arbeit an diesem Thema fortsetzen (Der Synodale Weg *geschlechtliche Vielfalt* 2023, 305–316).

Um Veränderungen in der Betrachtung von geschlechtlicher Vielfalt auch auf weltkirchlicher Ebene anzustoßen, hat die deutsche Synodalversammlung auch für diese Ebene präzise Handlungsanstöße verabschiedet. Sie empfiehlt dem Papst, „in Gemeinschaft mit dem Bischofskollegium dafür Sorge zu tragen, dass transgeschlechtliche und intergeschlechtliche Menschen in unserer Kirche unbeschadet, ohne Anfeindungen und ohne Diskriminierung ihr Leben und ihren Glauben in ihrem So-Sein als Geschöpfe Gottes leben können“ (Der Synodale Weg *geschlechtliche Vielfalt* 2023, 305–316). Es wird sehr deutlich gemacht, dass die Kirche sich explizit von Ansichten zu distanzieren hat, „die Inter- und Transgeschlechtlichkeit als krankhafte, negative oder gar sündhaft angesehene Abweichung darstellen“. Ebenso soll in einer ernsthaften und grundlegenden theologischen und humanwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Geschlechtervielfalt eine „normativ naturrechtspositivistische Geschlechteranthropologie und vor allem deren Legitimation durch Rekurs auf Gen 1,27“ auf den Prüfstand gestellt werden – mit Blick „auf die Erkenntnisse moderner Bibelwissenschaft und Theologie“. Ein Fazit: Trans- und intergeschlechtlicher Menschen dürfen nicht länger abgewertet werden. Wichtig ist hierbei auch eine Sprache, „welche die geschlechtliche Vielfalt wertschätzt“.

Letztlich soll die Kirche auf der ganzen Welt die „körperliche Unversehrtheit und Integrität intergeschlechtlicher Menschen“ achten und schützen. Die Synodalversammlung fordert daher die vatikanische Bildungskongregation auf, „ihre Auffassung zu überdenken, der zufolge bei Kindern ggf. sogar ohne Zustimmung der Eltern durch die Medizin eine geschlechtliche „Vereindeutigung“ in Richtung männlich oder weiblich herzustellen ist“ (Kongregation für das Katholische Bildungswesen 2019, 18). „Von sogenannten Konversionstherapien an transgeschlechtlichen (wie auch homo- und bisexuellen) Menschen“ soll sich „die Kirche – unbeschadet des Rechts auf freiverantwortliche Einwilligung zu solchen Maßnahmen – unmissverständlich“ distanzieren, „da durch diese Bemühungen die körperliche und psychische Integrität und Gesundheit der jeweiligen Menschen sowie ihr Glaube und Gottvertrauen massiv gefährdet werden“. Inter- und transgeschlechtlich Getauften und Gefirmten soll der „Zugang zu

den kirchlichen Weiheämtern und pastoralen Berufen“ nicht pauschal verwehrt sein, sondern in jedem Einzelfall geprüft werden (Der Synodale Weg *geschlechtliche Vielfalt* 2023, 305–316).

In diesen wenigen Passagen eines Beschlusses vollzieht sich ein weiterer Paradigmenwechsel. Er rekurriert auf eine Gottesebenbildlichkeit, auf gleiche Würde und auf eine damit verbundene Abkehr jeglicher Diskriminierung.

Die Beschlüsse der Synodalversammlung stützen sich auf eine zeitgemäße Exegese des bekannten Abschnitts aus dem Buch Genesis: „Gott erschuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes erschuf er ihn. Männlich und weiblich erschuf er sie“ (Gen 1,27; nach der Einheitsübersetzung 2016). Katrin Brockmüller, Mitglied im Forum IV verweist darauf, dass die Einheitsübersetzung 2016 mit der Verwendung der Adjektive „männlich“ und „weiblich“ der Ursprungsfassung wieder näherkommt und damit mehr umfasst als nur das äußere Erscheinungsbild (Brockmüller 2021, 240–245). Sie führt aus, warum die Schöpfungsgeschichte kein normativer Text ist, aus dem sich Regeln ableiten ließen, wozu gerade dieser Absatz hergenommen wurde: Hiernach wurde das Ideal einer Ehe von Mann und Frau betont, ihre Ausschließlichkeit, die Kontrolle der Fruchtbarkeit und vieles mehr. Wer nach Brockmüller den Text so liest, wie er angelegt ist – als poetischen Text –, der\*die entdeckt etwas ganz anderes: die Schaffung des Lichtes, das von der Dunkelheit geschieden wird, das Gewölbe, das als Himmel vom Wasser getrennt wird, das Land, das dem Meer gegenüberliegt. Katrin Brockmüller deutet den Text so, dass sich hier etwas Neues entwickelt, in dem Unterschiede sichtbar werden, in dem „ein Raum“ entsteht (zwischen Himmel und Erde, Wasser und Land, männlich und weiblich), und dass alles darin dazugehört (Brockmüller 2021, 240–245).

„Jeder Mensch ist mit seiner Geschlechtlichkeit von Gott geschaffen und hat in diesem Geschaffensein eine unantastbare Würde. Zu jeder menschlichen Person gehört untrennbar ihre sexuelle Orientierung. Sie ist nicht selbst ausgesucht und sie ist nicht veränderbar. Als Gottes Ebenbild gebührt jedem Menschen Achtung und Respekt, unabhängig der sexuellen Orientierung. Alle Gläubigen sind dazu verpflichtet, aktiv gegen jede Diskriminierung aufgrund der sexuellen Orientierung vorzugehen“ (Der Synodale Weg *Lehramtliche Neubewertung von Homosexualität* 2022, 237–243). Diese Passagen bilden die Grundlage eines weiteren Beschlusses, den die Synodalversammlung verabschiedet hat – zu einer lehramtlichen Neubewertung von Homosexualität.

### Lehramtliche Neubewertung von Homosexualität

Um durch eine neue Betrachtung von Homosexualität die kirchliche Lehre fortzuentwickeln, wendet sich die Synodalversammlung auch diesbezüglich an den Papst und fordert ihn auf, „eine weltkirchliche Verständigung dazu zu erzielen und entsprechende Veränderungen umzusetzen“ (Der Synodale Weg *Lehramtliche Neubewertung von*

*Homosexualität 2022*, 237–243). Sie empfiehlt ihm, „lehramtlich eine Präzisierung und Neubewertung der Homosexualität vorzunehmen“. Die Synodalversammlung stellt fest, dass die homosexuelle Orientierung, da sie „zum Menschen gehört, wie er\*sie von Gott geschaffen wurde“, ethisch „nicht anders zu beurteilen“ ist „als die heterosexuelle Orientierung“. Daraus folgt, dass jeder Mensch dazu berufen ist, „seine\*ihre Sexualität in seine\*ihre Lebensführung zu integrieren“ und dass sich verantwortete „genitale Sexualität in Beziehungen zu einer anderen Person (...) an der Achtung der Würde und der Selbstbestimmung, der Liebe und der Treue, der Verantwortung füreinander sowie den je spezifischen Dimensionen von Fruchtbarkeit“ orientiert. Das Fazit: „Gleichgeschlechtliche – auch in sexuellen Akten verwirklichte – Sexualität ist damit keine Sünde, die von Gott trennt, und sie ist nicht als in sich schlecht zu beurteilen. Sie ist vielmehr an der Verwirklichung der genannten Werte zu messen“ (Der Synodale Weg Lehramtliche Neubewertung von Homosexualität 2022, 237–243).

Die Synodalversammlung setzt sich dementsprechend dafür ein, dass „die Passagen 2357–2359 sowie 2396 (Homosexualität und Keuschheit) des Weltkatechismus überarbeitet [und] die entsprechenden Passagen im Katechismuskompandium (2005; Nr. 492) geändert werden. [Das bedeutet, dass] ‚homosexuelle Handlungen‘ aus der Liste der ‚Hauptsünden gegen die Keuschheit‘ gestrichen werden“ (Der Synodale Weg Lehramtliche Neubewertung von Homosexualität 2022, 237–243).

Dementsprechend soll die Selbstbestimmung „in der seelsorglichen Begleitung [geachtet und] die Integration der Sexualität in die Person unterstützt werden. Niemandem darf eingeredet werden, dass seine\*ihre homosexuelle Orientierung und deren lebensgeschichtliche Verwirklichung aus sich heraus sündhaft sind“. Die Kirche wird aufgerufen, sich von der „Verfolgung und Kriminalisierung homosexueller Menschen sowie etwaiger Bestrebungen, solche gesetzlich einzuführen bzw. zu legitimieren, klar [zu] distanzieren“. Aus der neuen Betrachtung folgt auch, „dass keiner Person die Übernahme von kirchlichen Ämtern sowie der Empfang der Sakramente – insbesondere des Weihesakraments – verwehrt wird und dass keiner Person, die im kirchlichen Dienst steht, berufliche Nachteile erwachsen dürfen, weil er\*sie homosexuell orientiert ist“ (Der Synodale Weg Lehramtliche Neubewertung von Homosexualität 2022, 237–243).

In beiden Beschlüssen wird auf das Leid eingegangen, dass die Kirche durch ihre Lehre und ihre Praxis Menschen zufügt hat. Die Synodalversammlung spricht sich dafür aus, als Kirche diese Schuld zu bekennen.

## Die Praxis des Segens

Den Beschlüssen im Synodalen Weg liegt die Erfahrung zugrunde, dass sich in Deutschland, in allen deutschen Bistümern, seit vielen Jahren eine sehr lebendige und ernsthafte Segens-Praxis etabliert hat.

Zeugnis davon gibt die Publikation der AKF (des Fachverbandes für Familienbildung und -pastoral in der Katholischen Kirche in Deutschland) und ihrer AG Paare.Riten.Kirche mit der Herausgabe einer kommentierten Sammlung liturgischer Beispiele von Segensfeiern (Diefenbach et al. 2020). Weitere Zeugnisse einer erprobten und etablierten Segenskultur sind Handreichungen und Positionspapiere, wie ein 2018 von Stadtdekan Johannes zur Eltz veröffentlichter Vorschlag für kirchliche Segensfeiern, diverse Akademietagungen und Fachforen sowie Befassungen einiger Bistümer. Besonders genannt seien hier auch die wissenschaftlichen Publikationen von Julia Knop und Benedikt Kranemann (Knop & Kranemann 2020) zu „Segensfeiern in der offenen Kirche“ sowie zur „Benediktion von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften“ aus dem österreichischen Raum (Volgger & Wegscheider 2020).

Das Zdk hatte sich bereits 2015 in seiner Erklärung „Zwischen Lehre und Lebenswelt Brücken bauen“ dafür ausgesprochen, „liturgische Formen, insbesondere Segnungen gleichgeschlechtlicher Partnerschaften [und] neuer Partnerschaften Geschiedener“ weiterzuentwickeln (ZdK 2015). Darauf folgte 2019 das Zdk-Positionspapier „Segenschenken – Segensfeiern für gleichgeschlechtliche Paare“ mit einer umfangreichen theologischen Argumentation für Segensfeiern. Die zentrale Botschaft: Gleichgeschlechtlichen Paaren, ihren Familien und Freundeskreisen soll der Reichtum und die Wirkmächtigkeit von Segensritualen nicht länger vorenthalten werden (ZdK 2019).

Eine Größenordnung der Personen, die Segensfeiern für Paare, die sich lieben, befürworteten oder bereits durchgeführt hatten, verdeutlichte 2021 ein Aufruf der Pfarrer Bernd Mönkebücher und Burkhard Hose. Wenige Tage, nachdem die römische Glaubenskongregation die Anfrage, ob die Kirche die Vollmacht hat, Verbindungen von Personen gleichen Geschlechts zu segnen, abschlägig beschieden hatte, lagen über 2.600 Unterschriften von Seelsorgenden vor, die Menschen in verbindlichen Partnerschaften auch in Zukunft begleiten und ihre Beziehung segnen wollten. Die von Publik Forum danach fortgeführte Sammlung erreichte im September 2021 13.000 Unterschriften. Am 10. Mai 2021 fanden im Rahmen der Aktion „Liebe gewinnt“ für Paare, die sich lieben, deutschlandweit Segensfeiern statt. Die flämischen Bischöfe veröffentlichten 2022 die pastorale Handreichung „Seelsorgerische Nähe zu homosexuellen Menschen“, die Vorschläge für Segensgebete für Paare und deren Gemeinden enthält (Die flämischen Bischöfe 2022).

Diese Entwicklung wäre sicher nicht möglich gewesen, wenn nicht in der Pastoral (in der Wissenschaft wie in der Praxis) vieles in dieser Weise vorgedacht und erprobt, von Seelsorgenden im Spannungsfeld von Lehre und Lebenswelt gewissenhaft ermöglicht und von liebenden Paaren voller Hoffnung auf einen von Gott begleiteten Weg erbeten worden wäre.

## Segen als pastorale Ressource

Mit *Fiducia Supplicans* (FS) veröffentlichte der Vatikan am 18. Dezember 2023 eine Erklärung über die pastorale Sinngebung von Segnungen. Ein Segen für Paare, die sich lieben, ist ab sofort zugelassen. Bemerkenswert ist auch die neue Sicht darauf: „Die Segen werden zu einer pastoralen Ressource, die es zu nutzen gilt“ (FS 23). Es ist von einem bedingungslos angebotenen Segen die Rede. Die Segensbitte von Paaren und die Verbundenheit mit Gott werden zum Ausgangspunkt für die Betrachtung, wo der Segen, die Liebe Gottes schon längst ist (vgl. Mock 2023a).

Dieses vertiefte pastorale Verständnis ist aus Sicht der Autorin eine „wirkliche Weiterentwicklung über das hinaus, was vom Lehramt und in den offiziellen Texten der Kirche über die Segnungen gesagt wurde“ (Mock 2023b) und für die deutsche Kirche ein wichtiges Signal. Damit werden Zeichenhandlungen gestärkt und Brücken in die pastorale Praxis gebaut. Dies wird auch in der folgenden Passage von *Fiducia Supplicans* deutlich: „Die Kirche muss sich im Übrigen davor hüten, ihre pastorale Praxis auf die Festigkeit vermeintlicher doktrinellem oder disziplinarischer Sicherheit zu stützen, vor allem wenn das Anlass gibt zu einem narzisstischen und autoritären Elitebewusstsein, wo man, anstatt die anderen zu evangelisieren, die anderen analysiert und bewertet, und anstatt den Zugang zur Gnade zu erleichtern, die Energien im Kontrollieren verbraucht“ (FS 25). Die Motivation für dieser Veränderungen erwächst aus dem Blick auf die Menschen und ihren Glauben (vgl. Mock 2023b).

Für die Segenshandlungen soll es laut vatikanischer Erklärung keine rituelle Normierung geben. Daran ist die katholische Kirche in Deutschland mit einer Vielzahl von Segensformaten gut anschlussfähig. Im Synodalen Weg wurde verabredet, dass eine Arbeitsgruppe zeitnah eine Handreichung für die Praxis erstellt. Diese Arbeitsgruppe hat unter Leitung von Bischof Stephan Ackermann und Seelsorgeamtsleiterin Martina Kreidler-Kos ihre Arbeit aufgenommen. Wichtig bleibt der Auftrag des Synodalen Weges: Das Angebot von Segnungen soll eine eigene Dignität erhalten.

„In der Weltkirche sind wir mit der [...] Herausforderung von Ungleichzeitigkeit konfrontiert. Wir können uns dieser Spannung nicht verschließen. Ihr zu begegnen ist unsere Verantwortung in einer modernen, komplexen und unübersichtlichen Welt“ (Mock 2019, 123). In *Amoris Laetitia* (AL) weist Papst Franziskus bereits auf eine lokale Verantwortung hin: „Die Debatten des Synodalen Weges haben uns dazu geführt, die Notwendigkeit der Entwicklung neuer pastoraler Methoden ins Auge zu fassen. [...] Es wird dann die Aufgabe der verschiedenen Gemeinschaften sein, stärker praxisorientierte und wirkungsvolle Vorschläge zu erarbeiten, die sowohl die Lehre der Kirche als auch die Bedürfnisse und Herausforderungen vor Ort berücksichtigen.“ (AL 199). Mit *Fiducia Supplicans* setzt Papst Franziskus diese Linie fort und eröffnet den Ortskirchen auf der ganzen Welt die Möglichkeit, im Segnen von Paaren danach zu handeln.

Noch ist die Lehre nicht geändert, die pastorale Praxis geht ihr voraus. Um diese Praxis zu stärken, ist die Wahl des Schwerpunktes dieser Ausgabe der Zeitschrift für Pastoraltheologie ein wichtiger Schritt. Sie wird dazu beitragen, dass wegweisende Beschlüsse aus dem Synodalen Weg hierzu in die Umsetzung kommen.

Der Segen kommt nicht von der Kirche, sondern von Gott (Sander 2019, 114). „Die Kirche hat nicht die Macht, den Segen und seine Präsenz zu generieren, wohl aber die Autorität, seine Präsenz zu lokalisieren und seinen Ort zu vergegenwärtigen“ (Sander 2019, 114). Und wir finden Gott in der Liebe von Paaren und im Leben und Glauben von queeren Menschen. Wir finden ihn in ihrer Hoffnung auf eine Kirche, die in Wort und Tat glaubwürdig dafür einsteht, dass die von Gott geschenkte Würde einer jeden Person innewohnt. Eine Hoffnung, die auch die meine ist.

## Literaturverzeichnis

- Australian Catholic Bishops Conference (2022). Created and Loved. A guide for Catholic schools on identity and gender. 6.9.2022, abrufbar unter <https://ncec.catholic.edu.au/resource-centre/created-and-loved-a-guide-for-catholic-schools-on-identity-and-gender/> [24.2.2024].
- Brockmüller, Katrin (2021). Heute auf Gottes Wort hören. Erkenntnisse der Bibelwissenschaften prägen den synodalen Weg. In: Bibel und Kirche 4, 240–245, abrufbar unter: [https://www.bibelwerk.shop/fileadmin/verein/Bilder/Bibel\\_und\\_Kirche/2021\\_4\\_Artikel\\_Brockmoeller.pdf](https://www.bibelwerk.shop/fileadmin/verein/Bilder/Bibel_und_Kirche/2021_4_Artikel_Brockmoeller.pdf) [24.2.2024]
- Der Synodale Weg (Hg.) (2023). Beschlüsse des synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland. Handlungstext Lehramtliche Neubewertung von Homosexualität (beschlossen am 3. Februar 2022), Bonn, 237–243, abrufbar unter: [https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente\\_Rednen\\_Beitraege/beschluesse-broschueren/SW20\\_Beschluesse-Sammelband\\_DT\\_NEU.pdf](https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Rednen_Beitraege/beschluesse-broschueren/SW20_Beschluesse-Sammelband_DT_NEU.pdf) [24.2.2024]
- Der Synodale Weg (Hg.) (2023). Beschlüsse des synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland. Handlungstext Segensfeiern für Paare, die sich lieben (beschlossen am 10. März 2023), Bonn, 283–290.
- Der Synodale Weg (Hg.) (2023). Beschlüsse des synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland. Handlungstext Umgang mit geschlechtlicher Vielfalt (beschlossen am 10. März 2023), Bonn, 305–316.
- Deutscher Ethikrat (2012). Intersexualität. Stellungnahme, Berlin, 32.
- Diefenbach, Stefan, Lang-Rachnor, Lucia, Walbelder, David & Wolf, Barbara (Hg.) (2020). Paare.Riten.Kirche. Wenn eine katholische Trauung nicht möglich ist: Liturgische Beispiele gesammelt und kommentiert, Paderborn: Bonifatius.
- Dikasterium für die Glaubenslehre (2023). Erklärung Fiducia Supplicans über die pastorale Sinngebung von Segnungen, 18. Dezember 2023.

- Dreßing, Harald, Salize, Hans Joachim, Dölling, Dieter, Hermann, Dieter, Kruse, Andreas, Schmitt, Eric & Bannenberg, Britta (2018). Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz. Projektbericht. Mannheim, abrufbar unter: [https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/dossiers\\_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf](https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf) [24.2.2024].
- Knop, Julia & Kranemann, Benedikt (Hg.) (2020). Segensfeiern in der offenen Kirche. Neue Gottesdienstformen in theologischer Reflexion. Freiburg i.Br.: Herder.
- Kongregation für das Katholische Bildungswesen (2021). Als Mann und Frau schuf er sie. Für einen Weg des Dialogs zur Gender-Frage im Bildungswesen (2.2.2019). In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 230. 18f, abrufbar unter: [https://www.dbk-shop.de/media/files\\_public/cdbbb103281139796414279fa5fd8795/DBK\\_2230.pdf](https://www.dbk-shop.de/media/files_public/cdbbb103281139796414279fa5fd8795/DBK_2230.pdf) [24.2.2024].
- Mock, Birgit (2023a). Hoffnung auf weitere Überraschungen. In: Domradio, 19.12.2023, abrufbar unter: <https://www.domradio.de/artikel/vize-zdk-praesidentin-wuerdigt-neues-vatikan-papier> [23.2.2024].
- Mock, Birgit (2023b). ZdK-Vize Mock: Es braucht einen Rahmen für die Segenshandlungen. In: Katholisch.de, 20.12.2023, abrufbar unter: <https://www.katholisch.de/artikel/49687-zdk-vize-mock-es-braucht-einen-rahmen-fuer-die-segenshandlungen> [23.2.2024].
- Mock, Birgit (2019). Für eine Theologie der Beziehung. In: Loos, Stephan, Reitemeyer, Michael & Trettin, Georg (Hg.), Mit dem Segen der Kirche. Freiburg i.Br.: Herder, 117–125.
- Papst Franziskus (2016). *Amoris Laetitia*. Freude der Liebe. Freiburg i.Br.: Herder.
- Sander, Hans-Joachim (2019). Das Möbiusband von Segen und Fluch – eine Fundstelle Gottes. In: Loos, Stephan, Reitemeyer, Michael & Trettin, Georg (Hg.), Mit dem Segen der Kirche. Freiburg i.Br.: Herder, 101–116.
- Die flämischen Bischöfe (2022). Seelsorgerische Nähe zu homosexuellen Menschen. Für eine einladende Kirche, die niemanden ausschließt. In: *katholisch.de*, 20.9.2022, abrufbar unter <https://www.katholisch.de/artikel/41080-flaemische-bischoefe-wagen-vorstoss-fuer-homosexuellen-segnung> [24.2.2024].
- Volgger, Ewald & Wegscheider, Florian (2020). Benediktion von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften. Regensburg: Friedrich Pustet.
- ZdK (Hg.) (2019). Segen schenken. Segensfeiern für gleichgeschlechtliche Paare (beschlossen auf der VV am 23.11.2019), abrufbar unter: [https://www.zdk.de/fileadmin/zdk.de/PDFs/Generalsekretariat/Ver%C3%B6ffentlichungen/191113\\_ZdK\\_Brosch%C3%BCre\\_Segen\\_schenken\\_Segen\\_f%C3%BCr\\_gleichgeschlechtliche\\_Paare.pdf](https://www.zdk.de/fileadmin/zdk.de/PDFs/Generalsekretariat/Ver%C3%B6ffentlichungen/191113_ZdK_Brosch%C3%BCre_Segen_schenken_Segen_f%C3%BCr_gleichgeschlechtliche_Paare.pdf) [24.2.2024].

Birgit Mock

Vizepräsidentin des Zentralkomitees der deutschen Katholiken

Von 2020–2023 Vorsitzende des Synodalforums „Leben in gelingenden Beziehungen – Liebe leben in Sexualität und Partnerschaft“ (zusammen mit Bischof Helmut Dieser), Naturwissenschaftlerin und Organisationsentwicklerin

Hildegardis-Verein e.V.

Wittelsbacherring 9

D-53115 Bonn

mock(at)hildegardis-verein(dot)de



## gender\*/queer in der alt-katholischen Kirche

### 1. „Gender“ und „queer“

Über „Gender“ hat man in den alt-katholischen Kirchen der Utrechter Union bislang vor allem im Kontext der Debatte um die Frauenordination nachgedacht. „Queere“ Identitäten und Lebensformen fanden insoweit Aufmerksamkeit, als man über lesbische und schwule Partnerschaften, die Segnung gleichgeschlechtlicher Paare und eine sakramentale „Ehe für alle“ diskutierte. In beiden Fragen haben die meisten Kirchen der Utrechter Union zu Positionen gefunden, die in kirchlichen Kontexten als „progressiv“ gelten. 1996 wurden in Deutschland die ersten Frauen zu Priesterinnen geweiht; kurz darauf folgten die alt-katholischen Kirchen der Niederlande, Österreichs und der Schweiz. 2023 wurde in Österreich auch die erste Bischöfin der Utrechter Union gewählt und geweiht. 2021 und 2022 öffneten die alt-katholischen Kirchen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz die sakramentale Ehe für gleichgeschlechtliche Paare. Die alt-katholische Kirche der Niederlande sprach schon 2016 von gleichwie verschiedengeschlechtlichen Ehen, verband dies seinerzeit aber noch mit der Behauptung, dass zwischen gleichgeschlechtlichen und verschieden geschlechtlichen Ehen ontologisch zu differenzieren sei. Diese behauptete Differenz spielt inzwischen jedoch keine Rolle mehr. Die alt-katholische Kirche Tschechiens hat 2022 die Frauenordination sowie einen Segensritus für alle Paare eingeführt, die keine heterosexuelle Ehe eingehen können. Einzig in der alt-katholischen Kirche Polens haben vergleichbare Entwicklungen bisher nicht stattgefunden. Sie akzeptiert jedoch die Praxis ihrer Schwesterkirchen.

Um einen Eindruck davon zu vermitteln, welche Prozesse und theologische Entscheidungen zu diesen Ergebnissen geführt haben, soll im Folgenden exemplarisch der Weg beschrieben werden, auf dem die alt-katholische Kirche Deutschlands zur Anerkennung gleichgeschlechtlicher Paare und zur „Ehe für alle“ gelangte.<sup>1</sup> Freilich treten dabei auch Leerstellen zutage: „gender\*queer“, die Wahrnehmung einer *Vielfalt* von Geschlechtern und einer *Vielfalt* von sexuellen und romantischen Orientierungen findet bislang auch im alt-katholischen kirchlichen Diskurs noch wenig statt.

---

<sup>1</sup> Zum Folgenden ausführlicher bis zum Stand des Jahres 2018: Krebs 2018. Den Weg zur Frauenordination beschreibt Berlis 2023.

## 2. Zur Diskussion um gleichgeschlechtliche Partnerschaften in der alt-katholischen Kirche Deutschlands

Diskussionen um gleichgeschlechtliche Partnerschaften kamen in der deutschen alt-katholischen Kirche, wie in anderen Kirchen auch, während der 1990er-Jahre auf. 1994 beschloss die 51. Bistumssynode in Mainz, eine pastoraltheologische Kommission zum Thema „Kirche und Homosexualität“ einzusetzen; darüber hinaus sollte ein inhaltlich fortschrittliches „Arbeitspapier zum Thema ‚Homosexualität‘“ in den Dekanaten und Gemeinden diskutiert werden. Zudem gründete sich ein „Arbeitskreis Homosexualität und Alt-Katholische Kirche“, der das Gespräch voranzubringen versuchte. 1996 legte die pastoraltheologische Kommission einen Reader vor, der den innerkirchlichen Diskurs weiter unterstützen sollte. Auf Grundlage eines Antrags der Kommission stellte die Bistumssynode dann 1997 fest, dass „in vielen unserer Gemeinden gleichgeschlechtlich liebende Frauen und Männer integriert sind. Die Synode bittet die Gemeinden, sich um ein Klima der Akzeptanz, der Offenheit und Toleranz gegenüber homosexuell liebenden und lebenden Menschen weiterhin zu bemühen.“<sup>2</sup>

Vor allem an der Frage von Lesben und Schwulen im Pfarramt entzündeten sich in der Folgezeit jedoch Konflikte. Zu Auseinandersetzungen kam es auch wegen Partnerschaftssegnungen, die in etlichen Gemeinden mit selbst gestalteten Liturgien gefeiert wurden. 2003 entschied die Bistumssynode, die verwendeten Segnungsriten im Bischöflichen Ordinariat sammeln zu lassen. Damit war die inoffizielle Praxis faktisch anerkannt. Ein ausdrücklich positiver Beschluss kam jedoch nicht zustande. Dabei spielten auch Bedenken des damaligen Bischofs Joachim Vobbe (1947–2017) eine Rolle. Ein Bischofsbrief, in dem er seine Haltung ausführlich begründete, wandte sich zwar klar gegen die Verfolgung und Ausgrenzung homosexueller Menschen. Gleichwohl wollte Vobbe die traditionelle Ehe deutlich von gleichgeschlechtlichen Beziehungen absetzen. Diese deutete er ausschließlich im Kontext – allerdings zu respektierender – individueller Lebensentwürfe. Segnungen für homosexuelle Paare schloss er deshalb nicht aus, sah sie aber als rein pastorale Handlungen. Keineswegs seien sie „Sache einer offiziellen, einheitlich-kirchenamtlich geregelten Institution und Liturgie“ (Vobbe 2005).

Zu einer Wende kam es mit dem Episkopat Matthias Rings (seit 2010). Die religionssoziologische Studie „Religiosität in der Alt-Katholischen Kirche“ (RELAK) belegte unter Mitgliedern und Nahestehenden der deutschen alt-katholischen Kirche einen hohen Grad an Akzeptanz für gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften (Kranz & Krebs 2014, 59–63). Eine solche Lebensgemeinschaft wurde mittlerweile auch nicht mehr als möglicher Hinderungsgrund für den Pfarrdienst behandelt. Die Praxis der Partnerschaftssegnung hatte sich inzwischen etabliert. So sollte sie nun doch im Sinne einer

---

<sup>2</sup> Beschlossen auf der 53. Ordentlichen Synode des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland vom 1. bis 4. Oktober 1997 in Mainz, Amtliches Kirchenblatt Nr. 2/1997, 12.

verbindlichen und offiziellen Liturgie geordnet werden. Im Oktober 2011 bat der Bischof die Liturgische Kommission, unter Berücksichtigung der bereits gesammelten Segensriten eine Liturgie zur Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften zu gestalten. Der ursprüngliche Arbeitsauftrag sprach von einem „Ritus ad experimentum“, eine Einschränkung, die im Laufe der Erarbeitung aufgegeben wurde (Ring, Rütten & Thuringer 2016). Die neu gestaltete *Feier der Partnerschaftssegnung* konnte schließlich 2014 durch den Bischof mit Zustimmung der Synodalvertretung in Kraft gesetzt werden. Damit hatte die deutsche alt-katholische Kirche erstmals einen offiziellen Ritus zur Segnung gleichgeschlechtlicher Paare. Sie „können und dürfen“, so Bischof Matthias Ring, „mit Recht für ihre Partnerschaft um den Segen Gottes bitten“ (Bischof und Synodalvertretung 2014, 7).

Bei der *Feier der Partnerschaftssegnung* handelt es sich um eine moderne und ansprechende Liturgie, die auch eine reichhaltige Theologie der Partnerschaft enthält. Darin werden Motive der Eheologie variiert. Wie bei der heterosexuellen Ehe geht es um eine existenzielle Ausrichtung der Partner\*innen auf den\*die jeweils andere\*n: „Seid ihr bereit“, so die Befragung vor dem Segen, „aus der Liebe zueinander zu leben und euer Leben miteinander zu teilen?“ (Bischof und Synodalvertretung 2014, 8). Wie die heterosexuelle Ehe erfährt die gleichgeschlechtliche Partnerschaft zudem eine schöpfungstheologische Verankerung; das Segensgebet formuliert: „Du [Gott] hast die Welt erschaffen und alles in Liebe geordnet. Dem Menschen hast du ein Herz geschenkt und ihn befähigt zu lieben. So hast du ihn zu deinem Abbild und zur Krone der Schöpfung erhoben“ (a. a. O., 48). Auf biologische Engführungen aufbrechende Weise wird auch an das Motiv der Fruchtbarkeit angeknüpft: „Seid ihr bereit, eure Liebe weiter zu schenken“, heißt es in der Befragung, „damit eure Liebe auch für die Nächsten fruchtbar werde?“ (a. a. O., 46). Die „Nächsten“, von denen hier die Rede ist, können natürlich auch (aber müssen nicht) Kinder sein, die bei dem Paar aufwachsen. Auf die Befragung des Paares folgt eine Befragung der Gemeinde und damit eine kirchliche Einordnung der Partnerschaft; sie wird also gerade nicht als rein individueller Lebensentwurf behandelt.

Die *Feier der Partnerschaftssegnung* schreibt jedoch nicht nur Motive der Eheologie fort, sondern bereichert sie zudem um neue Elemente. So bringt die Befragung zu Bewusstsein, dass eine verbindliche Liebesbeziehung immer auch eine Entwicklungsaufgabe ist: „Seid ihr bereit, einander jeden Tag anzunehmen und in der Treue zueinander zu wachsen?“ (a. a. O., 46). Darüber hinaus erscheint die Partnerschaft in einem eschatologischen Horizont – ein Aspekt, der in den Schlussworten des Segens deutlich unterstrichen wird: „[Gott,] [!]ass ihren Bund fruchtbar werden für deine Gemeinde und für alle Menschen, damit deine Liebe unter den Menschen wachse, bis einst die Welt in dir vollendet wird“ (a. a. O., 42).

Als die *Feier der Partnerschaftssegnung* eingeführt wurde, blieb die Frage nach ihrer theologischen Einordnung bewusst offen: Handelte es sich hierbei um ein Sakrament

– und wenn ja, um eine Ehe oder etwas anderes? Die Bistumssynode befasste sich 2016 ausführlich mit diesen Fragen. In der alt-katholischen Theologie zeichnete sich nach intensiver Debatte als Konsens ab, dass es sich bei der Partnerschaftssegnung sehr wohl um die Feier eines Sakramentes handelt, das nicht (etwa als „Sakramentale“) von den übrigen Sakramenten abgesetzt werden kann. Strittig blieb vorerst nur, ob heterosexuelle Ehe und homosexuelle Partnerschaft in ihren wesentlichen Zügen identisch seien oder ob zwischen ihnen grundsätzlich differenziert werden müsse (Krebs & Ring 2018). Die Bistumssynode 2021 entschied schließlich, dass ein neuer, einheitlicher Trauritus erarbeitet werden soll, der allen Paaren unabhängig vom Geschlecht offensteht.<sup>3</sup> Eine Lehraussage über nicht-heterosexuelle Ehen wurde damit bewusst nicht verbunden – zum einen, weil man einer Minderheit der Synodalen entgegenkommen wollte, die einer sakramentalen „Ehe für alle“ skeptisch gegenüberstand; zum anderen, weil es Stimmen gab, die der Synode theologische Entscheidungskompetenzen grundsätzlich absprachen. Trotzdem wird man den Synodenbeschluss, wenn man von einem inneren Zusammen zwischen der „lex orandi“ und der „lex credendi“ ausgeht, nicht bloß als praktische Regelung deuten können; tatsächlich handelt es sich eben doch um eine theologische Weichenstellung.

### 3. Ausblick

Mit der Frauenordination und der Eheöffnung hat die alt-katholische Kirche neu erungene Formen der Gleichberechtigung nachvollzogen, *nachdem* sie gesellschaftlich und rechtlich schon etabliert waren. Damit hat sie sich im kirchlichen Feld als „progressiv“ positioniert. Teil einer Bewegung, die in Queer- und Genderfragen gesellschaftliche Entwicklungen *vorantreibt*, war und ist sie trotzdem nicht. Darin spiegelt sich – aus soziologischer Perspektive – auch eine Milieuerengung wider. Christliche Kirchen haben kaum noch Kontakt zu gesellschaftlichen Segmenten, die moderne, innovative und experimentelle Lebensstile pflegen; die alt-katholische Kirche bildet da keine Ausnahme (Kranz & Krebs 2014, 44–52). Wer das Streben nach dem Reich Gottes (vielleicht nicht nur, aber jedenfalls auch) als transformatives, emanzipatorisches Programm versteht, kann das durchaus bedauern. Theologisch gesprochen: Gottes Geist der Befreiung und Erneuerung wirkt augenscheinlich oft außerhalb der Kirchen, und diese übernehmen, günstigenfalls, was in der sogenannten Welt bereits erstritten wurde.

Das zeigt sich auch in auffälligen Leerstellen des bisherigen alt-katholischen Diskurses. Die jüngere Queer-Bewegung will jenseits von „hetero“ und „homo“ noch viele weitere romantische und sexuelle Orientierungen sichtbar machen, zu denen auch das aromantische und asexuelle Spektrum gehört. Ebenso soll, jenseits von „männ-

---

<sup>3</sup> 62. Ordentliche Synode des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland vom 11. bis 13. November 2021, Amtliches Kirchenblatt Nr. 2/2021, 22.

lich“ und „weiblich“, eine große Vielfalt von Geschlechtern der Verdrängung und Marginalisierung entrissen werden. So sucht die Queer-Bewegung etwa nach Begriffen und Rollenmodellen auch für nonbinäre oder abinäre Personen. Intergeschlechtliche Menschen kämpfen um die Akzeptanz einer Körperlichkeit, die verbreiteten Geschlechterstereotypen nicht entspricht. Und trans\* Personen wollen ihr wahres Geschlecht, das vom Geburtsgeschlecht abweicht, leben und darin anerkannt werden. All diese Debatten sind im alt-katholischen Kontext bislang kaum aufgenommen wurden.<sup>4</sup> Obwohl in einigen alt-katholischen Gemeinden trans\* Personen beheimatet sind und sich über das gemeindliche Umfeld hinaus engagieren, ist ein kirchenweiter Gesprächsprozess beispielsweise zur liturgischen Segnung von Transitionen noch nicht in Gang gekommen.

Auch über Lebensrealitäten jenseits der Paarbeziehung wird erstaunlich wenig gesprochen. Hierbei muss man gar nicht daran denken, dass Menschen auch versuchen, nicht-monogame Formen der Sexualität respektvoll und einvernehmlich zu gestalten. Nicht wenige leben heute als Singles oder Alleinerziehende, in Patchworkfamilien, Wohngemeinschaften, Freundschaftsnetzwerken oder Wahlverwandtschaften. Will man ernsthaft ausschließen, dass solche Konstellationen unter dem Segen Gottes stehen können? Warum die in kirchlichen Kreisen verbreitete Fixierung auf Ehe und Sexualität? Interessant ist immerhin, dass das Segensgebet der alt-katholischen *Feier der Partnerschaftsegnung* die Paarbeziehung in solch einen weiten Raum der Lebens- und Liebesmöglichkeiten einbettet: „Er [Christus] hat uns seinen Geist gesandt, durch den er in uns weiterwirkt. Durch ihn sind wir mit erneuertem Herzen Zeuginnen und Zeugen seiner Liebe. Auf unterschiedliche Weisen und in vielfältigen Formen wird seine Liebe in uns sichtbar, wenn Menschen füreinander sorgen, sich freundschaftlich begegnen oder als Partner ihr Leben miteinander teilen“ (Bischof und Synodalvertretung 2014, 50).

## Literaturverzeichnis

Berlis, Angela (2023). Die Öffnung des Amtes für Frauen in der alt-katholischen Kirche. Ein synodal verantworteter Bewusstseinswandel und seine Wirkungen. In: Jozef Köllner & Franz Segbers (Hg.), *Alt-Katholisch in Konstanz. Zukunft aus dem Gründungsauftrag*. Bonn: Alt-Katholischer Bistumsverlag, 89–102.

Bischof und Synodalvertretung des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland (Hg.) (2014). *Die Feier der Partnerschaftsegnung im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland*, Bonn: Alt-Katholischer Bistumsverlag.

---

<sup>4</sup> Unter anderen bemüht sich der Autor dieser Zeilen, im alt-katholischen Raum und darüber hinaus das theologische Gespräch hierüber voranzubringen (Krebs 2023).

- Kranz, Dirk & Krebs, Andreas (2014). *Religiosität in der Alt-Katholischen Kirche Deutschlands. Eine empirische Studie*. Bern: Staempfli.
- Krebs, Andreas (2018). „In vielfältigen Formen wird seine Liebe in uns sichtbar.“ Zum Stand der Diskussion um die Pluralisierung von Lebensformen im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland. In: *Ökumenische Rundschau*, 67, 47–62.
- Krebs, Andreas & Ring, Matthias (Hg.) (2018). *Mit dem Segen der Kirche. Die Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften in der theologischen Diskussion*. Bonn: Alt-Katholischer Bistumsverlag.
- Krebs, Andreas (2023). *Gott queer gedacht*. Würzburg: Echter.
- Ring, Matthias, Rütten, Christian & Thuringer, Siegfried (2016). Der Ritus der Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften. Ein Werkstattbericht. In: *Alt-Katholische und Ökumenische Theologie*, 1, 49–58.
- Vobbe, Joachim (2005). *Gott traut uns – wir trauen Gott [2003]*. In: Ders., *Brot aus dem Steintal. Bischofsbriefe*. Bonn: Alt-Katholischer Bistumsverlag, 305–363.

Prof. Dr. Andreas Krebs  
Universität Bonn  
Alt-Katholisches Seminar  
Adenauerallee 33  
54113 Bonn  
+49 (0) 228-737330  
[www.ak-seminar.de](http://www.ak-seminar.de)  
[andreas.krebs\(at\)uni-bonn\(dot\)de](mailto:andreas.krebs@uni-bonn.de)

## Wo stehen wir zwei Jahre nach #OutInChurch?

### 1. Bestandsaufnahme

Am 24. Januar 2022 ging die Initiative *#OutInChurch – für eine Kirche ohne Angst* an die Öffentlichkeit. Zusammen mit der ARD-Doku „Wie Gott uns schuf“ erreichte sie ein Millionenpublikum. Je nach Perspektive haben sich 125 kirchliche Mitarbeitende als queer geoutet. Oder anders gewendet: 125 queere Menschen haben sich zu ihrem Katholizismus bekannt. Vieles kam seitdem in Bewegung.

Für eine Analyse der Wirkungen ist es wichtig, die individuelle Ebene von der kollektiven und der gesellschaftlichen Ebene zu unterscheiden (Kurz & Kubek 2021). Blickt man also zunächst auf die 125 Mitwirkenden, dann lässt sich festhalten, dass das gemeinsame Coming-out für sie einen großen Unterschied bewirkt hat. Die Voraussetzungen und Erfahrungen der einzelnen Beteiligten sind natürlich sehr unterschiedlich. Ihnen gemeinsam ist der große Zugewinn an Freiheit, der mit dem Coming-out verbunden ist. Ebenso prägend ist die Erfahrung von Solidarität und Verbündetsein. Die Zurückweisung von Beschämung sowie deren Transformation in selbstbewussten Stolz ist als ein Akt der Selbstermächtigung eine spirituelle Erfahrung und politisches Handeln zugleich.

Mit diesen individuellen Perspektiven ist auch das Durchkreuzen der Dynamiken eines Systems aus Verdrängung und Verschweigen verbunden. Das gemeinsame Sichtbarwerden verunmöglicht eine Fortsetzung der verschiedenen Formen von Denunziation und Erpressung sowie darauf reagierende Willkürentscheidungen durch Personalverantwortliche etc. Diese Aspekte berühren die kollektive und gesellschaftliche Ebene. Sie reichen weit über den kirchlichen Binnenraum hinaus. Hier ist die Wirkung viel schwieriger zu messen. Zudem lassen sich die nötigen Veränderungen nur in längeren Prozessen erreichen und beobachten, denn sie bedeuten eine Veränderung und Weiterentwicklung von Wissensbeständen, Ideologien, Haltungen und Strukturen.

Blickt man daher nüchtern auf die sieben Forderungen der Initiative<sup>1</sup>, fällt die Bilanz eher durchwachsen aus. Mit Ausnahme des reformierten kirchlichen Arbeitsrechts sind alle Forderungen nach wie vor weitestgehend unerfüllt geblieben. Eine ernstzunehmende Aufarbeitung der Schuldgeschichte an queeren Menschen wird von Kirchenleitungen bisher mehr oder weniger verweigert. Ein notwendiger Kulturwandel hin zu einer inklusiven Kirche hat also bestenfalls gerade erst begonnen. Als Mitarbeitende werden queere Menschen nun laut Grundordnung des kirchlichen Dienstes im-

---

<sup>1</sup> Siehe: [www.outinchurch.de/manifest/forderungen/](http://www.outinchurch.de/manifest/forderungen/) [4.1.2024].

merhin als Bereicherung wahrgenommen. Doch als Katholik\*innen jenseits ihrer beruflichen Rolle bleiben queere Menschen, die ihre Sexualität und Identität leben, weiterhin schwere Sünder\*innen.

Das hat zuletzt auch die Erklärung „Fiducia supplicans – über die pastorale Sinnggebung von Segnungen“ des Dikasteriums für die Glaubenslehre noch einmal bekräftigt. Von vielen wurde sie als „bahnbrechend“ oder gar als „Kehrtwende“ der römisch-katholischen Kirche im Umgang mit queeren Paaren bezeichnet<sup>2</sup>. Doch das Gegenteil ist hier der Fall. Die bestehende lehramtliche Position wird darin keinesfalls verändert, sondern erneut bestätigt. Denn auch in dieser Erklärung werden alle Identitäten und Beziehungsformen, die von der lehramtlichen heteronormativen Idealvorstellung abweichen, weiterhin als „irreguläre Lebensformen“ eingestuft und als „moralisch inakzeptabel“ bewertet. Die strukturelle Diskriminierung von queeren Menschen findet in der römisch-katholischen Kirche also nach wie vor statt. Sie wird durch solche Erklärungen wie „Fiducia supplicans“ eher reproduziert und fortgesetzt, statt überwunden.

## 2. Zwischen allen Stühlen sitzen – queer sein in der römisch-katholischen Kirche

Zu den positiven Wirkungen von #OutInChurch gehört, dass unterschiedliche Bewertungen und Analysen solch vatikanischer Erklärungen nunmehr angstfrei vorgetragen werden können. Ein solcher Diskurs findet nicht mehr nur in der medialen Öffentlichkeit statt, sondern wird auch innerkirchlich geführt – und dies in einer Deutlichkeit und Selbstverständlichkeit, die lange Zeit undenkbar war. #OutInChurch hat also sicher dazu beigetragen, dass die Diskriminierung sichtbarer sowie innerkirchlich besprechbarer geworden ist. Queere Personen werden dabei selbst zu Subjekten des Diskurses. Hiermit ist zugleich eine Machtfrage gestellt, denn die queeren Aktivist\*innen überlassen den kirchenleitenden Amtsträgern nicht länger die alleinige Deutungshoheit.

Dabei wird deutlich, was auch in anderen Kontexten zu beobachten ist, wenn Personen, die von Diskriminierung getroffen sind, ihre kritische Perspektive zu Gehör bringen: Sie stören – und dies durchaus im doppelten Wortsinn. Als Handlungsweise nutzen solche Störungen immer auch Mittel der Irritation und der Dekonstruktion. Sie werden bewusst eingesetzt, um patriarchale und heteronormative Muster zu durchbrechen. Denn: „Queer soll verstören, anstatt theoretische, methodische oder disziplinäre Sicherheiten zu schaffen. Das kann und soll sich auch auf das eigene Denken beziehen“ (Degele 2008, 11).

Betroffene stören und sind unbequem, z. B. wenn sie auf die vorhandenen toxischen Aussagen eines solchen Dokumentes hinweisen und die logischen Brüche benennen.

---

<sup>2</sup> Siehe u. a.: [www.katholisch.de/artikel/49676-meilenstein-und-segen-light-reaktionen-auf-fiducia-supplicans](http://www.katholisch.de/artikel/49676-meilenstein-und-segen-light-reaktionen-auf-fiducia-supplicans) [4.1.2024].

Sie stören, wenn sie den bischöflichen Versuch durchkreuzen, „Fiducia supplicans“ als „segnende Zuwendung“ umzudeuten und zu vermarkten. Und es geht um die atmosphärische Störung einer oberflächlichen Harmonie: Sie verweigern den Applaus für diese vatikanische Erklärung und weisen die verordnete Dankbarkeit zurück, wenn obendrein von den Betroffenen mit Verweis auf die Weltkirche mehr Kompromissbereitschaft, Geduld und Verständnis für den Papst und seine Lage eingefordert wird.

Dies alles sind Praktiken, die in einer langen Tradition queerer Emanzipationsbewegungen stehen. Sie entsprechen außerdem dem Ansatz der Desintegration, wie u. a. Max Czollek sie als Veränderungs- und Handlungsstrategie entwickelt hat. Desintegration „ist eine Strategie, die intendiert, dass marginalisierte Gruppen, sich nicht mehr von außen bestimmen lassen, sondern sich dem entziehen. Desintegration bedeutet gleichzeitig eine Haltung der Selbstbestimmung und eine Initiative zur Handlung und ist so Empowerment marginalisierter Positionen“ (Perko 2020, 39).

Natürlich ist dies nur eine der vielen möglichen Herangehensweisen. Die Strategien und Handlungsweisen queerer Aktivist\*innen in der römisch-katholischen Kirche sind ebenso divers wie widersprüchlich. Sie entfalten sich letztlich zwischen den Polen von Affirmation und Kritik bzw. Widerspruch, die Andreas Krebs für die Beschreibung verschiedener queertheologischer Ansätze darlegt:

Der affirmative Pol meint „theologisch-kirchliche Traditionen *und* den Wunsch queerer Menschen, sich darin zu beheimaten. Die zweite Richtung ist in doppeltem Sinne kritisch: Sie widerspricht theologisch-kirchlichen Traditionen, und sie bestärkt queeren Widerspruchsgeist, um Theologie und Kirche zu revolutionieren. Bei aller Vielfalt aber sind queere Theologien darin vereint, dass sie Körper, Geschlecht und Begehren als umfassende theologische Herausforderung begreifen. Sie meinen nicht, dass es hierbei bloß um Nebensachen gehe – um Einzelaspekte der Anthropologie und Ethik etwa –, von denen die Hauptstücke der Theologie unberührt blieben“ (Krebs 2023, 59).

Damit ist eine Brücke geschlagen von der aktivistischen Praxis hin zur Praktischen Theologie.

### 3. Ressourcen einer radikalen Diversität offenlegen und verteidigen – Erwartungen an die Pastoraltheologie

Was kann also die Pastoraltheologie dazu beitragen, dass die Kirche sich zu einem „Safer Space“ für queere und andere marginalisierte Personen und Gruppen entwickelt? Wie kann eine inklusive pastorale Praxis in einer intersektionalen Perspektive entworfen und gestaltet werden?

Wenn die Pastoraltheologie sich u. a. die Reflektion von Praktiken zur Aufgabe macht, um daraus wiederum Orientierungen für das Wirken in der (pastoralen) Praxis zu

entwerfen, dann liegt genau darin ein Aufgabenfeld. Ein wichtiger Aspekt hierbei ist die Bewusstseinsbildung für Ressourcen und Privilegien, sowie die Analyse von struktureller Diskriminierung und ihre theologische Reflexion als Voraussetzung für die Entwicklung von Handlungsstrategien.

„Strukturelle Diskriminierung bezeichnet das Ineinandergreifen diskriminierender Praxen auf individueller, kultureller und institutioneller Ebene. Die *individuelle* Ebene von Diskriminierung bezieht sich auf das diskriminierende Sprechen und Handeln von Einzelpersonen. Die *kulturelle* Ebene erfasst diskursive und epistemische Dimensionen von Diskriminierung, d.h. Wissen, Normen, Werte und Sprach-/Bilder, die in öffentlichen Diskursen sowie in Musik, Literatur, bildender Kunst, in Filmen (und anderen Künsten) und in der Werbung vermittelt werden. Die *institutionelle* Ebene von Diskriminierung verweist auf diskriminierende Politiken und Gesetze, rechtlich verankerte Praxen sowie Regeln, Normen und Sitten, die von Institutionen durchgesetzt und durchgeführt werden“ (Czollek et al. 2019, 26).

Vor allem mit Blick auf die kulturelle und die institutionelle Ebene kommen das Kirchenbild und die entsprechenden theologischen Konzepte in den Blick. Welche Traditionen, Ideologien, Narrative ermöglichen und stabilisieren Diskriminierung und sind zu überwinden? Positiv gewendet: Welches Narrativ und welche ekklesiologische Utopie liegt dem Anspruch einer diskriminierungsbewussten und inklusiven Kirche zu Grunde?

Hierfür kann sowohl an die biblische Überlieferung (z. B. Gal 3,26ff.) wie auch an andere Bezugspunkte der Tradition angeknüpft werden. Nikolaus von Kues formuliert einen zentralen Gedanken seiner Philosophie und Theologie: „Die Größe eines Menschen erkennt man daran, wie viele Gegensätze er in sich vereinigt.“ Auf die Kirche und ihre pastorale Praxis übertragen kann das bedeuten: Die Größe von Kirche zeigt sich darin, wie viele Gegensätze sie in sich vereinigt (vgl. Steffensky 2023).

Eine besonders eindrückliche gesellschaftliche Utopie formulieren die Träger\*innen des Instituts für Social Justice und Radical Diversity<sup>3</sup>:

„Es gibt keine Orte und keine Zeiten, die uns zwingen (dürfen), die tiefste Anerkennung der radikalen Verschiedenheit von Menschen (Diversity) und der Bejahung einer demokratisch-pluralen Gesellschaft aufzugeben. Und es gibt keine Orte und keine Zeiten, die uns zwingen (dürfen), das eigenständig-kritische Denken aufzugeben. Die Unverletzlichkeit und Würde eines jeden Menschen sind der Referenzrahmen“ (Czollek et al. 2019, 9).

Vielleicht kommt hierin auch etwas von dem zum Ausdruck, was in der christlichen Tradition in der Reich Gottes Botschaft enthalten ist und der christlichen Bewegung gerade in ihren Anfängen so hohe Attraktivität verliehen hat: die Anerkennung der radikalen Gleichwürdigkeit der Menschen, die gesellschaftliche Klassen- und Statuszu-

<sup>3</sup> [www.institut-social-justice.org](http://www.institut-social-justice.org) [4.1.2024]

gehörigkeit überwinden kann, indem den scheinbaren Gegensätzen zunächst das verbindende Gemeinsame der Gotteskindschaft entgegengesetzt wird.

Was kann das für heutige Gesellschaften und Kontexte bedeuten? In diesem Zusammenhang sind die Gedanken von François Jullien (2018) weiterführend. Er wendet sich gegen eine Überbetonung der Differenzen von Kulturen und Menschen, weil dies Identitäten verfestigt, und setzt dem sein Konzept des Abstands entgegen. Es geht ihm um freiwerdende Ressourcen anstelle verfestigter Identitäten. Sowohl die Differenz wie auch der Abstand markieren Trennungen

„... die Differenz setzt dabei jedoch auf eine *Unterscheidung*, während der Abstand den Blick auf eine *Entfernung* richtet. Daraus folgt, dass die *Differenz* klassifikatorisch ist, [...] Demgegenüber erweist sich der *Abstand* als eine Denkfigur nicht der Identifikation, sondern der Exploration, die andere Möglichkeiten zutage fördert. Folglich hat der Abstand keine klassifikatorische Funktion, anders als bei der Klassifikation werden keine Typologien erstellt, vielmehr besteht das Ziel gerade darin, über diese hinauszugehen: Mit dem Abstand verbindet sich kein Zurechtrücken, sondern ein *Verrücken*“ (Jullien, 2018, 36f.).

Und genau darum geht es auch bei der Überwindung von Diskriminierung: das Verrücken von Denkfiguren, Ideologien, Systemen, Strukturen und Haltungen. Diese Gedanken sind u. a. anregend für einen kritischen Blick auf die Mechanismen des Otherings. Menschen werden zu „den Anderen“ als Gegensatz zu einem vermeintlichen „Wir“ gemacht, verbunden mit einem Rückgriff auf Stereotype und Prozesse der Abwertung. Jullien betont hingegen, dass die Abstände erst das Gemeinsame hervorbringen und Ressourcen freilegen, wenn es dabei nicht um Uniformität geht. In seinem Konzept entsteht durch den Abstand eine produktive Spannung zwischen den Unterschieden, die einen Raum des „Dazwischen“ eröffnen. Dieser Dazwischenraum ist ein kreativer und fruchtbarer Raum. Der Abstand

„bringt keine Identität zum Vorschein, sondern das, was ich als ‚Fruchtbarkeit‘ oder, anders ausgedrückt, als *Ressource* bezeichnen würde. Indem er sich öffnet, lässt der Abstand ein anderes Mögliches entstehen. Er erlaubt es uns, Ressourcen zu entdecken, die wir bislang nicht in Betracht gezogen, ja nicht einmal vermutet haben“ (Jullien, 2018, 43).

Die Pastoraltheologie kann daran mitwirken, die Ressourcen einer radikalen Diversität offenzulegen und zu verteidigen. In ihnen steckt Potenzial für das Wachstum und die Entwicklung der Gesellschaft wie der Kirche. Denn „Ressourcen bringen einander zur Geltung und schließen niemanden aus“ (Jullien 2018, 69).

## Literaturverzeichnis

- Czollek, Max (<sup>3</sup>2020). Desintegriert euch! München: btb Verlag.
- Czollek, Leah, Perko, Gudrun, Kaszner, Corinne & Czollek, Max (<sup>2</sup>2019). Praxishandbuch Social Justice und Diversity. Theorien, Training, Methoden, Übungen. Weinheim: Beltz Juventa.
- Degele, Nina (2008). Gender/Queer Studies. Eine Einführung. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Dikasterium für die Glaubenslehre, Erklärung Fiducia supplicans über die pastorale Sinnggebung von Segnungen, Dezember 2023.
- Jullien, François (<sup>4</sup>2018). Es gibt keine kulturelle Identität. Wir verteidigen die Ressourcen einer Kultur. Berlin: Suhrkamp.
- Krebs, Andreas (2023). Gott queer gedacht. Würzburg: Echter.
- Kurz, Bettina & Kubek, Doreen (<sup>6</sup>2021). Kursbuch Wirkung. Das Praxishandbuch für alle, die Gutes noch besser tun wollen. Berlin: PHINEO gAG in Kooperation mit Bertelsmann Stiftung und Skala-CAMPUS, abrufbar unter [https://www.phineo.org/uploads/Downloads/PHINEO\\_KURSBUCH\\_WIRKUNG.pdf](https://www.phineo.org/uploads/Downloads/PHINEO_KURSBUCH_WIRKUNG.pdf) [10.1.2024].
- Steffensky, Fulbert (2023). Eine Reise durch meine religiösen Welten. In: Feinschwarz. Theologisches Feuilleton, 8.7.2023, abrufbar unter [www.feinschwarz.net/reise-durch-meine-religioesen-welten/](http://www.feinschwarz.net/reise-durch-meine-religioesen-welten/) [4.1.2024].
- Perko, Gudrun (2020). Social Justice und Radical Diversity. Veränderungs- und Handlungsstrategien. Weinheim: Beltz Juventa.

Jens Ehebrecht-Zumsande  
Religionspädagoge und Supervisor DGSv  
Mit-Initiator und Mitglied im Vorstand von OutInChurch e.V.  
Im Erzbistum Hamburg tätig als Leiter des Strategiebereich Grundsatzfragen (50%) und Referent für queersensible Pastoral (50%) in der Pastoralen Dienststelle  
Erzbistum Hamburg  
Erzbischöfliches Generalvikariat  
Pastorale Dienststelle  
Am Mariendom 4  
20099 Hamburg  
+49 (0) 40 24877-470  
[jens.ehebrecht-zumsande\(at\)erzbistum-hamburg\(dot\)de](mailto:jens.ehebrecht-zumsande(at)erzbistum-hamburg(dot)de)

## **Kirchliche Jugend(verbands-)arbeit in der Ganztagschule Empirische Ergebnisse eines Forschungsprojekts<sup>1</sup>**

### Abstract

Das Projekt „Katholische Jugendverbandsarbeit und Ganztagschule“ untersuchte das Engagement von Jugendverbänden in Ganztagschulen unter der Fragestellung, wie diese ihre zentralen Prinzipien wie Freiwilligkeit, Ehrenamtlichkeit und Partizipation im Kontext Ganztagschule verwirklichen können. Der Beitrag stellt zentrale Ergebnisse des Projekts vor und diskutiert die Gelingensbedingungen von Kooperationen zwischen Schulen und Jugendverbänden vor dem Hintergrund der bildungspolitischen Diskussion um die Ganztagschule

The project Catholic youth association work and all-day schools examined the involvement of youth associations in all-day schools with a focus on how they can also realize their central principles such as voluntarism, volunteering and participation in the context of all-day schools. This article presents the key findings of the project and discusses the conditions for successful cooperation between schools and youth associations against the backdrop of the education policy debate surrounding all-day schools.

### 1. Einführung

Eltern und Grundschüler\*innen haben ab 2026 einen Rechtsanspruch auf Ganztagsbetreuung. Zumindest im Grundschulbereich ist in den letzten zwei Jahrzehnten ganztägiges Lernen und Leben zum Regelfall geworden. Vorbei scheinen die Zeiten, in denen heftig um die Einführung der Ganztagschule gerungen wurde, sie scheint inzwischen etabliert. Etwas anders gestaltet es sich an den weiterführenden Schulen, insbesondere in den Gymnasien. Indem immer mehr Bundesländer die Reform auf eine nur noch achtjährige Gymnasialzeit zurücknehmen, wird dort die wöchentliche Unterrichtslast wieder reduziert – mit durchaus unterschiedlichen Auswirkungen auf Ganztagsbetreuung und -unterricht. Ganztagschule ist somit ein äußerst dynamisches Feld. Sie ist geprägt von den teils starken Debatten, ob und wie Jugendverbandsarbeit auf die zunehmende Ausdehnung von (Ganztags-)Schule in den Nachmittags- und Freizeitbereich der Schüler\*innen reagieren muss. Diese Debatten sind mittlerweile weitgehend vielfältigen Praktiken des Engagements von Jugendverbandsarbeit in (Ganztags-)Schule gewichen, in denen vor Ort unterschiedliche Modelle ausprobiert und Kooperationen realisiert werden. Dennoch sind entsprechende Konzepte und Modelle viel-

---

<sup>1</sup> Eine ausführliche Darlegung des Projekts und der Ergebnisse findet sich in: Gärtner & Könemann 2023.

fach nicht empirisch untersucht oder systematisch evaluiert. In diesem Feld verortet sich die hier vorzustellende Studie „Katholische Jugendverbandsarbeit in der Ganztagschule (kajuga)“. Das Projekt hat drei Ziele und thematische Schwerpunkte: Es geht erstens um eine differenzierte Erhebung der konzeptionellen Gestaltung und praktischen Durchführung der Kooperation von katholischen Jugendverbänden und Ganztagschulen. Zweitens werden die Auswirkungen des Engagements kirchlicher Jugendverbandsarbeit in Ganztagschule sowohl auf das System Schule als auch auf Jugendverbandsarbeit untersucht und ggf. Auswirkungen auf andere Engagementformen von Kirche in Schule wie Schulpastoral herausgestellt. Drittens soll hierdurch eine empirisch fundierte Grundlage für die Konzeptionierung von Jugendverbandsarbeit als eigenem religionspädagogischen Lernort erarbeitet werden, die eine Grundlage bietet, Theorien und Konzepte von Jugend(verbands)arbeit weiterzuentwickeln. Im Folgenden werden die Anlage der Studie sowie die zentralen Ergebnisse vorgestellt.

## 2. Ausgangspunkt und Anlage von kajuga

Kajuga geht von der These aus, dass Kooperationen von Ganztagschulen und katholischen Jugendverbänden zu konzeptionellen Veränderungen der jugendverbandlichen Arbeit vor allem in Hinblick auf die (religions-)pädagogische Arbeit und deren strukturelle Organisation führen werden. Darüber hinaus untersucht kajuga auch potenzielle Auswirkungen katholischer Jugendverbandsarbeit auf Schule und auf evtl. vorhandene schulpastorale Angebote. Im Verlauf der Untersuchung hat sich in Gesprächen mit den Vertreter\*innen der Diözesanverbände und den Schulstandorten als ein erstes Ergebnis gezeigt, dass das Verständnis von Ganztagschule breiter ist als die offiziellen Definitionen. So waren einige der anfänglich ausgewählten Schulstandorte nach dem formalen Ganztagschulverständnis der KMK keine Ganztags-, sondern Halbtagschulen mit Angeboten am Nachmittag. Im Selbstverständnis der jeweiligen Vertreter\*innen der Schulen wurde jedoch durchaus von „Ganztagschule“ gesprochen und keine klare Differenzierung zwischen Halbtagschulen mit Nachmittagsangebot und Ganztagschulen vorgenommen. Dementsprechend erfolgt im kajuga-Projekt die Begriffsverwendung von „Ganztagschule“ praxisorientiert und erfasst Angebote, die theoretisch den formalen Anforderungen der allen länderspezifischen Bestimmungen zur Ganztagschule zugrundeliegenden KMK-Kriterien entsprechen.

Kajuga ist in enger Kooperation mit Diözesanverbänden des BDKJ Osnabrück und BDKJ Paderborn als qualitativ-empirische Studie an insgesamt sieben Schulen im Zeitraum von 2017–2019 durchgeführt worden. Dabei verfolgen die beiden Diözesanverbände zwei sehr unterschiedliche Konzepte der Kooperationen. Der BDKJ Paderborn organisiert jeweils das gesamte Ganztagsangebot an einer Schule. Er bietet ein zentrales Konzept und Ressourcen, die dann an den jeweiligen Schulstandorten implementiert werden. Im BDKJ Osnabrück hingegen engagieren sich einzelne Mitgliedsverbände mit

einem verbandsspezifischen Angebot in unterschiedlichen Schulen. Unterstützt wird dies vornehmlich organisatorisch durch eine Koordinationsstelle auf Diözesanebene. Die Konzeptionierung folgt daher in Paderborn eher einem Top-down-Prinzip, wohingegen in Osnabrück eine Bottom-up-Struktur gewählt wurde. Konkret wurde an den vom BDKJ Paderborn verantworteten Standorten vor allem eine kontinuierliche, umfassende Hausaufgaben- und Übermittagbetreuung realisiert, die verschiedenen Verbände innerhalb des BDKJ Osnabrück boten vor allem vor allem die Juleica-Ausbildung und die Schulsanitäter:innenausbildung an den verschiedenen Standorten an, weshalb das BDKJ-Angebot nur ein Ganztagsangebot unter vielen darstellt.

Methodisch wurden vier Zugänge und damit Datenerhebungsquellen gewählt: a) leitfadengestützte Expertinnen- und Experteninterviews mit Verantwortlichen und Durchführenden in den Schulen (Schulleitung) und Verbänden (Diözesanvorsitzende), aber auch mit den Verantwortlichen vor Ort wie den Koordinator\*innen und Durchführenden der Projekte in der Schule, b) Auswertung von Rahmenkonzepten und Dokumenten (z.B. Homepage, Schulprogramm) der einzelnen Diözesanverbände und Schulstandorte, c) teilnehmende Beobachtung der jugendverbandlichen Angebote im Ganztagsbereich und d) Gruppendiskussionen mit Schüler\*innen, die an den außerunterrichtlichen Angeboten im Ganztagsbereich teilgenommen haben, um die Perspektive der eigentlichen Adressat\*innen der Angebote zu erfassen.

Die erhobenen Daten wurden anschließend zunächst nach Standorten getrennt in Fallstudien und dann in einer fallübergreifenden Analyse mit Blick auf die Forschungsfragen ausgewertet. Im Folgenden seien zentrale Ergebnisse gebündelt dargestellt (ausführlich Gärtner & Könemann 2023).

### 3. Zentrale Ergebnisse

#### 3.1. Erlangung von Lern- und Bildungsgewinnen

Betrachtet man die Lern- und Bildungsgewinne, die die Kooperationen zeitigen, so liegen diese vor allem im Bereich der Persönlichkeitsbildung, der (Weiter-)Entwicklung sozialer Kompetenzen und dem Lernen von Verantwortung. Damit entsprechen sie den Zielen, die die Schulen als Anspruch an den Ganztags stellen, sie entsprechen aber auch den Zielen, die seitens der Jugendverbände mit den Kooperationen verbunden werden. Auch wenn die Untersuchung nicht darauf angelegt war, die Qualität der durchgeführten Ganztagsangebote zu untersuchen, lassen die Ergebnisse Rückschlüsse auf das Erreichen der Ziele zu, wenn auch in unterschiedlichem Maße. Gerade die Lernerfahrungen zeigen, dass die schulischen Vertreter\*innen Zugewinne bei den Schüler\*innen in der Erlangung von mehr Selbstbewusstsein und Selbstwirksamkeit beobachten. So berichten verschiedenen Vertreter\*innen von der hohen Engagementbereitschaft der Schüler\*innen, z.B. als Gruppenleiter\*innen im Zeltlager, als

Tutor\*in für jüngere Schüler\*innen oder als Schulsanitäter\*in in der eigenen Schule. Auch wenn die Motivation und die Ziele der Schüler\*innen sich eher auf näherliegende Ziele richten, wie z. B. mit ins Zeltlager zu fahren oder neue Leute kennenzulernen, entwickeln die Schüler\*innen – wenn auch unterschiedlich und auf unterschiedlichem Reflexionsniveau – ein Gespür dafür, dass sie sich weiterentwickelt und an Selbstbewusstsein gewonnen haben. Dazu trägt zum einen bei, dass ihnen Aufgaben übertragen und anvertraut werden (z. B. Spiele für 60 bis 70 Personen anleiten; Zuständigkeit im Schulsanitätsdienst), zum anderen aber auch die Auseinandersetzung mit Inhalten, z. B. mit den Ansprüchen von Leitungstätigkeit oder medizinisches Wissen. Die Verantwortlichen sind auch davon überzeugt, dass die Schüler\*innen sich gerade im Feld des Verantwortungslernens weiterentwickeln und dadurch auch das soziale Miteinander geschult wird.

Auch in den Interviews mit den Schüler\*innen wird deutlich, dass Sozialität nicht nur für sich selbst, sondern auch gegenüber anderen einen wichtigen Aspekt der Angebote darstellt. Das Einüben von Verantwortung wird von den Schüler\*innen mehrfach als positiv bewertet, da sie sich der Aufgaben, die damit einhergehen, bewusst geworden sind und diese dadurch besser einschätzen können. Es ist ihnen allerdings auch klar, dass dies ein wichtiges intendiertes Ziel sowohl seitens der Schule als auch der Angebote ist. Die Bedeutung der Verantwortung wird den Schüler\*innen z. B. dadurch bewusst, dass sie als Tutor\*innen nicht nur für eine Sache, sondern auch für jüngere Schüler\*innen Verantwortung haben, was ein\*e Schüler\*in mit „Schützlinge zu haben“<sup>2</sup> beschreibt. Neben Sozialität, Verantwortung und Lernen für sich persönlich ist für die Schüler\*innen ferner entscheidend, dass sie sich einer sozialen Gruppe zugehörig fühlen und die Möglichkeit haben, andere Peers kennenzulernen. Dieses Zugehörigkeitsmoment und die soziale Integration sind gerade für die Schüler\*innen der Paderborner Standorte von besonderer Bedeutung. Dies begründet sich auch in der Anlage der Angebote als stärker freizeitorientiert. Im Unterschied zu Angeboten anderer Kooperationspartner\*innen wie Sportvereinen oder Musikschulen liegt die Besonderheit der Angebote der kirchlichen Jugendarbeit darin, dass die Angebote nicht nur die hier erörterten Kompetenzen fördern (wollen), sondern diese zugleich expliziter Gegenstand und Inhalt des Angebots sind. Bildungsinhalt und Bildungsgehalt sind auf diese Weise in den Angeboten identisch.

### 3.2. Standortspezifische Realisierung von Freiwilligkeit, Partizipation, Ehrenamt

Zu den wesentlichen nicht-aufgebbaren Grundprinzipien kirchlicher Jugendarbeit gehören Freiwilligkeit, Partizipation und Ehrenamtlichkeit. Die Frage nach der Verwirklichung dieser Prinzipien ist deshalb so bedeutsam, weil damit zum einen die Frage nach den spezifischen Bildungsgehalten (kirchlicher) Jugendarbeit einhergeht und

---

<sup>2</sup> Interview mit Schüler\*in (G), 949.

zum anderen von ihrer Beantwortung auch die Frage der konzeptionellen Ausrichtung und das Selbstverständnis kirchlicher Jugendarbeit abhängt. Unter den schulischen Rahmenbedingungen und der damit einhergehenden stärkeren Hauptamtlichkeit (s. u.) geraten diese Prinzipien unter Druck. Die Ergebnisse unserer Studie zeigen, dass das Prinzip der Freiwilligkeit in den zwei verschiedenen BDJ-Konzeptionen unterschiedlich verwirklicht wird. An den Paderborner Standorten ist die Realisierung von Freiwilligkeit schwierig, da sich hier die Ganztagsangebote vor allem auf eine Hausaufgaben- und Übermittagsbetreuung konzentrieren, die zudem für die Schüler:innen verpflichtend ist. Das allein verunmöglicht eine Realisierung des jugendverbandlichen Prinzips der Freiwilligkeit. Die Ergebnisse an den Paderborner Standorten verdeutlichen auch, dass eine lange Verweildauer im Ganztags zu gewissen Ermüdungseffekten führt (StEG 2019). Attraktiv ist das Angebot gerade für jüngere Schüler\*innen und insbesondere für Fahrschüler\*innen, da es ihnen neben der Erledigung der Hausaufgaben und der Entlastung der Eltern auch die Gelegenheit gibt, ihre Freund\*innen zu treffen. An den Osnabrücker Standorten ist die Freiwilligkeit der Teilnahme an den Angeboten gewahrt, allerdings mit der Besonderheit, dass sich die Teilnehmenden, sobald sie sich freiwillig für das Angebot entschieden haben, zur regelmäßigen Teilnahme verpflichten. Dieser vielleicht etwas paradox anmutende Verpflichtungscharakter in der Freiwilligkeit ist jedoch dem Angebot der curricular verfassten Ausbildung geschuldet und nicht dem Ort des Ganztags.

Hinsichtlich des Prinzips der Partizipation hängen die Ergebnisse stark vom Partizipationsverständnis ab. Betrachtet man die an den untersuchten Standorten gegebenen Möglichkeiten für Partizipation, ist zu konstatieren, dass Partizipation im Sinne der Mitentscheidung über Inhalte der (Bildungs-)Angebote und Gestaltung derselben bzw. die Beteiligung an einem expliziten Willensbildungsprozess kaum zu finden ist. An den Paderborner Standorten wird dies durch die verpflichtende Hausaufgabenbetreuung verhindert. In Osnabrück verhindert die Konzentration auf hochcurricular verfasste Angebote die Mitgestaltung auf der Ebene der Inhalte. Allerdings hängt hier die mangelnde Partizipation nicht von den schulischen Rahmenbedingungen, sondern von den vom Jugendverband in die Schule eingebrachten Angeboten ab. Betrachtet man jedoch die Angebote quasi unterhalb der Ebene der inhaltlichen Mitbestimmung und Gestaltung der Inhalte, lassen sich verschiedene Partizipationsmöglichkeiten ausmachen. So können die Schüler\*innen an den Paderborner Standorten zumindest selbst bestimmen, was sie spielen möchten, und sie können auch Vorschläge für die Anschaffung von Spielen machen, wobei das Angebot insgesamt nur ein geringes Gewicht auf der Entwicklung von Partizipationsmöglichkeiten des Betreuungscharakters legt. Auch in den Osnabrücker Angeboten erstrecken sich die Partizipationsmöglichkeiten der Schüler\*innen nicht auf die Mitbestimmung und Gestaltung dessen, was Inhalt und Durchführung des Angebots ist. Gleichwohl werden sie innerhalb des vorgegebenen Curriculums an der Gestaltung und Durchführung beteiligt, zumal diese Beteiligung in den Juleica-Ausbildungen Bestandteil des Curriculums ist. Ferner werden sie durch eine

wertschätzende und anerkennende Atmosphäre darin unterstützt, ihre eigene Meinung und Standpunkte zu formulieren, und lernen zudem Grundkompetenzen, die für die Fähigkeit zur Partizipation notwendig sind. Das bedeutet: Lassen sich Freiwilligkeit und Partizipation durchaus auch unter schulischen Bedingungen realisieren, zumindest teilweise unterhalb der Schwelle der Teilhabe und Mitbestimmung am Curriculum, so gerät das Prinzip der Ehrenamtlichkeit am stärksten unter Druck.

Die deutlichsten Anpassungsleistungen sind beim Prinzip der Ehrenamtlichkeit notwendig, weil die Angebote in der Regel nicht mit ehrenamtlichen Mitarbeiter\*innen, sondern in Kooperation mit hauptamtlich Beschäftigten durchgeführt werden.<sup>3</sup> Dies hat zum einen rechtliche Gründe, vor allem aber stehen in den Zeiten, in denen die Angebote in der Regel durchgeführt werden, keine ehrenamtlichen Mitarbeiter\*innen zur Verfügung, weil diese dann selbst in der Schule oder in Ausbildungszusammenhängen sind. Damit liegt in der Professionalisierung als einer Verhauptamtlichung die größte Veränderung eines der grundlegenden Prinzipien von Jugendarbeit. Die beiden BDKJ-Diözesanverbände gehen mit dieser Verhauptamtlichung sehr unterschiedlich um: Der BDKJ-Diözesanverband Paderborn setzt ausschließlich auf die Anstellung eigener hauptamtlicher Fachkräfte, die idealiter über eine pädagogische Ausbildung verfügen, was jedoch häufig nicht gelingt, sodass die Fachlichkeit und die Verbindung zur Jugendverbandsarbeit bis auf einen Standort eher schwach bis gar nicht ausgebildet ist. An den Osnabrücker Standorten geschieht die Durchführung entweder durch eine\*n hauptamtlichen Mitarbeiter\*in des jeweiligen Jugendverbandes oder durch Mitarbeiter\*innen des zuständigen Dekanatsjugendbüros. Dadurch bleibt die Anbindung an Jugendarbeit und den konkreten Verband deutlicher. Nichtsdestotrotz greift auch hier die Verhauptamtlichung, da die Angebote meistens in Kooperation mit hauptamtlich angestellten Mitarbeiter\*innen der Verbände durchgeführt werden.

### 3.3 Konzeptionierung angesichts divergierender Erwartungen

Unterschiedliche Akteur\*innen richten unterschiedliche Erwartungen an Ganztagschulen. Diese lassen sich analytisch in vier Kategorien einteilen (Rahm/Nerowski 2015, 61f.; ähnlich Appel/Rutz <sup>6</sup>2009, 23–28). Von der Ganztagschule werden a) eine Steigerung der formellen Bildung der Schüler\*innen, b) eine Steigerung der non-formalen Bildung, c) eine Erhöhung des Wohlbefindens der Schüler\*innen (Schule als guter Lebensraum) und d) eine bessere Vereinbarkeit von Familie und Beruf (Schule als Ort der Betreuung) erhofft. Diese Erwartungen lassen sich weder konzeptuell gegeneinander ausspielen, noch kontextunabhängig bewerten oder gewichten. Wichtig ist es jedoch, die teils unausgesprochenen Erwartungen involvierter Akteur\*innen transparent zu machen, insbesondere um Divergenzen wahrzunehmen. So kann es

---

<sup>3</sup> Vgl. <https://www.schulministerium.nrw/einsatz-von-ehrenamtlichen-im-unmittelbaren-auftrag-des-landes-nordrhein-westfalen-schulen> [31.1.2024].

Eltern z. B. um eine verlässliche Betreuung gehen, wohingegen die Schulleiterin eine Steigerung der Lernleistungen erwartet, der Jugendverband breite non-formale Bildungsangebote realisieren möchte und Schüler\*innen miteinander chillen wollen. Diese Erwartungen zu heben, zu reflektieren und daraufhin entsprechende Ganztagsangebote zu konzeptionieren oder zu verändern, ist eine wichtige Aufgabe bei der Konzeptionierung von Ganztagsschulangeboten.

Kajuga konnte für die zwei Diözesanverbände an den jeweiligen Schulstandorten deutliche Unterschiede diesbezüglich herausstellen. Insbesondere an den Paderborner Schulen stand für viele Akteur\*innen der Betreuungscharakter der Ganztagschule im Vordergrund. Deshalb wurde vor allem von schulischer Seite von dem Jugendverbandsangebot vor allem eine zuverlässige Betreuung erwartet bzw. ein entsprechendes Angebot besonders positiv bewertet. Von den beteiligten Jugendverbandsakteur\*innen an den jeweiligen Schulstandorten, die für die konkrete Planung und Durchführung vor Ort zuständig sind, wurde dieser Fokus auf Betreuung häufig kritisch beäugt. Denn zahlreiche Akteur\*innen stehen der Ausweitung der Schulzeit in den Ganztags hinein grundsätzlich eher kritisch gegenüber. Sie betrachten oftmals Ganztagschule kulturpessimistisch als Kompensationsangebot, das notwendig ist, da Eltern z. B. nicht mehr ihren Erziehungsanspruch nachkommen können. „Ja, also vor 25 Jahren war klar, ein Kind braucht nicht über Mittag hier zu sein. Die Mutter ist zu Hause, hat das Essen gekocht, es ist alles vorbereitet, das Kind ist versorgt. Da sich ja, Schule hat sich ganz wesentlich auch inhaltlich gewandelt, verändert. Schüler haben sich verändert und Eltern haben sich ganz stark verändert. Soziale Gefüge haben sich verändert. Wir, vor 25 Jahren war wirklich die Übermittagsbetreuung nicht notwendig.“<sup>4</sup> Zudem wird an den Paderborner Standorten das Angebot auch für die Steigerung der formalen Bildung konzipiert. Vor allem die Hausaufgabenbetreuung wird daher vom BDKJ übernommen, wobei die Honorar- und Unterstützungskräfte es als ihre zentrale Aufgabe betrachten, für Ruhe und eine gute Arbeitsatmosphäre zu sorgen.

„Wenn dann bestimmte Situationen kommen jetzt, wenn die so laut sind oder so (I: Ja, genau), dann sprechen wir auch untereinander, wie gehst du damit um? Wie gehst du damit um? Ich habe jetzt für mich jetzt das so gemacht, wenn die wirklich so laut sind und ich sie dreimal ermahnt habe, dass ich entweder, erstmal lasse ich sie eine Seite Vokabeln abschreiben, müssen sie ja sowieso lernen, ne, oder wiederholen (lacht). Dann passt das und im schlimmsten Fall schicken, wenn es gar nicht funktioniert, da gibt es auch welche manchmal darunter, die dann nur rumbocken und gar nichts machen und auch nur die anderen stören und dann gar nicht aufhören, die, dann können wir auch sie ins Büro schicken zu//pädagogische Fachkraft Standort (D)//und sagen: ‚Ja, wir rufen jetzt deine Eltern an, wenn es nicht funktioniert. Dann müssen wir dich abholen lassen.‘“<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Interview mit stv. Schulleitung (D), 12.

<sup>5</sup> Interview mit Unterstützungskraft (D), 31.

Freies Spiel und gestaltete Freizeitangebote werden um die Hausaufgabenbetreuung herum realisiert, wobei diese vor allem für die pädagogischen Fachkräfte und die Schüler\*innen wichtig sind.

An den Standorten des BDKJ Osnabrück wird der Schwerpunkt anders gesetzt, auch, weil die verbandlichen Angebote nicht den gesamten Ganzttag abdecken, sondern punktuell als ergänzendes Angebot eingebracht werden. Daher lässt sich an diesen Standorten vor allem ein Fokus auf non-formale Bildungsangebote feststellen. Schüler\*innen, aber auch Lehrkräfte und Schulleitung erwarten, dass sie durch freiwillig besuchte Angebote zusätzliche Kompetenzen erwerben, die entsprechend zertifiziert werden. So können Schüler\*innen die Juleica erwerben oder sich als Tutor\*innen oder Schulsanitäter\*innen ausbilden lassen. Dieser zertifizierte Kompetenzerwerb ist einerseits ein hoher Anreiz für die Schüler\*innen, andererseits erleben sie dies auch als Stress und Prüfungssituation. Gleichzeitig nehmen sie diese anderen, ganzheitlichen und stärker partizipationsorientierten Lernformen als bereichernd wahr.

Die Erwartung, dass Schule durch Ganztagsangebote zu einem guten Lebensraum wird, wird von den befragten Akteur\*innen kaum erwähnt oder entwickelt. Lediglich einzelne Schulleitungen entwerfen dies als eine Leitidee. Schüler\*innen vermissen diesbezüglich vor allem partizipativ gestaltete (Frei-)Räume, die sie räumlich wie inhaltlich aktiv mitgestalten können.

Diese deskriptive Wahrnehmung der unterschiedlichen Erwartungen an und entsprechende Ausgestaltung von Ganztagsangeboten ist in hohem Maße kontextabhängig, weshalb eine übergreifende Bewertung von Schwerpunktsetzungen oder Angeboten problematisch ist. Es hat sich jedoch durchgängig als notwendig erwiesen, dass die unterschiedlichen Erwartungen und Ansprüche am besten in multiprofessionellen Teams kontextuell ausgehandelt werden. An vielen Standorten ist dies jedoch nur in Ansätzen möglich.

### 3.4. Zusammenarbeit von Jugendverbandsarbeit und Schule

Die unterschiedlichen Konzeptionen der beiden BDKJ-Diözesanverbände führen zu unterschiedlichen, dann aber auch wieder vergleichbaren Erfahrungen in der Zusammenarbeit. Seitens der schulischen wie verbandlichen Vertreter\*innen werden die Kooperationen an den Osnabrücker Standorten durchaus als wechselseitig bereichernd und gewinnbringend wahrgenommen. Drei Faktoren sind hier maßgeblich: Erstens tragen die vielfach langjährige Zusammenarbeit,<sup>6</sup> die örtliche Nähe und teilweise die personellen Verlinkungen zwischen Schule und Jugendarbeit dazu bei, ein Vertrauensverhältnis aufzubauen, zweitens wird seitens der Schulen das Engagement der Jugendverbände dann als gewinnbringend für die Schule angesehen und nicht nur als ein Angebot, das den Ganzttag füllt, wenn die Effekte wieder zurück in die Schule

---

<sup>6</sup> In einem Fall reicht diese bereits vor die Zeit der Einführung der Ganzttagsschule zurück.

fließen (wie dies bei den Tutor\*innenschulungen und der Schulsanitäter\*innenausbildung der Fall ist). Und drittens wird die Zusammenarbeit dann als gewinnbringend angesehen, wenn ein gemeinsamer ideologischer und ideeller Hintergrund besteht, wie dies an zwei Standorten z.B. durch die kirchliche Trägerschaft und an einem weiteren Standort durch die noch stark gegebene volkikirchliche Verwurzelung gegeben ist.

Die als bereichernd und gewinnbringend wahrgenommene Zusammenarbeit kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie weder hierarchiefrei noch gleichberechtigt ist. In beiden Modellen der Kooperation steht die für Jugendarbeit charakteristische Machtarmut, die Benedikt Sturzenhecker als konstitutives Moment von Jugendarbeit ausmacht (Sturzenhecker 2004, 445), dem machtvollen System Schule gegenüber, was sich sehr deutlich in den Erfahrungen einer vielfach zwar guten, aber eben nicht gleichberechtigten oder auf Augenhöhe befindlichen Zusammenarbeit widerspiegelt und was wechselseitige Aushandlungsprozesse deutlich erschwert. Dabei haben die schulischen Vertreter\*innen vor allem an den Osnabrücker Standorten das Spezifische der Jugendarbeit und den eigenen pädagogischen Ansatz der Jugendverbände als Bereicherung und willkommene Ergänzung durchaus würdigen können. Seitens der Verbandsvertreter\*innen dagegen wird deutlich stärker das genuin Eigene betont und das herausgestellt, was Schule nicht leisten kann, und damit die Unterschiedlichkeit zwischen beiden Systemen im Sinne einer Abgrenzung unterstrichen. So heben etwa die schulischen Vertreter\*innen an den Osnabrücker Standorten die Komplementarität von Schule und Jugendarbeit deutlich hervor, insofern bei durchaus gemeinsamen Zielen Jugendarbeit mit ihrem anderen pädagogischen Ansatz etwas anderes einbringe als das, was Schule insgesamt leisten könne. Damit würden das Bildungsangebot und die Bildungsmöglichkeiten der Schule sehr gut ergänzt. Diese Haltung führt aber seitens der Schulen keineswegs zu einer Zusammenarbeit hinsichtlich einer konzeptionellen Grundlegung des Ganztags oder dem Einbezug der verbandlichen Vertreter\*innen in die jeweiligen Schulentwicklungsprozesse (StEG 2019, 104). Letztlich reflektiert nur an einem Standort die Schulleitung darauf, dass beide Systeme „beweglich bleiben“<sup>7</sup> müssen, stellt dann allerdings auch fest, dass die Anpassungsleistung stärker bei der Jugendarbeit liege.<sup>8</sup> An den anderen Standorten sind – bei aller Wertschätzung gegenüber der Arbeit der Jugendverbände – Überlegungen wechselseitiger Beweglichkeit vonseiten der Schulleitungen kaum im Blick. Insofern bleiben die Angebote der Jugendarbeit für die Schulen eine zwar sehr willkommene und bereichernde Ergänzung, aber eben doch nur eine Ergänzung, die für das schulische System als nicht konstitutiv angesehen wird. Damit bestätigen die Ergebnisse der Untersuchung die Ergebnisse der StEG-Studie, die ebenfalls diesen Nicht-Einbezug der außerschulischen Kooperationspartner in konzeptionelle Prozesse oder die Schulent-

---

<sup>7</sup> Interview mit stv. Schulleitung (C), 90.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., 148.

wicklung und damit die Asymmetrie zwischen Schule und Jugendarbeit konstatiert (StEG 2019, 161).

### 3.5. Konflikte und Potenzialeinschränkungen

Das latent hierarchische Gefälle zwischen Schule und Jugendverbänden als Anbietende von Ganztagsangeboten ist in der Regel auch die Hauptursache für bestimmte Konflikte. Diese entstehen vor allem dann, wenn die außerschulischen Anbieter\*innen den ihnen zugewiesenen Raum und Rahmen überschreiten und Ansprüche erheben, die in Widerspruch zu den Vorstellungen der Schule stehen. An den Paderborner Standorten betrifft dies z. B. vor allem das Interesse des BDKJ, über die Fachkräfte seine auf der programmatischen Ebene formulierten Bildungs- und Handlungsziele stärker zu verwirklichen und jugendverbandliche Angebote auch über die vereinbarte Übermittags- und Hausaufgabenbetreuung hinaus anzubieten. Rollenkonflikte entstehen auch dadurch, dass es nicht gelingt, an allen Standorten geeignetes pädagogisches Personal zu gewinnen – diese Schwierigkeit wird in den einschlägigen Studien zur Ganztagschule auch immer wieder hervorgehoben (StEG 2019, 52–57). Die Rollengestaltung changiert dann vielfach zwischen Fürsorglichkeit und Aufsicht/Betreuung und geht nur bei dem pädagogisch ausgebildeten Personal auch mit einem im Selbstkonzept verankerten Verständnis der eigenen Tätigkeit als Bildung und Begleitung eines Bildungsprozesses einher. Nicht zuletzt stellen „Raum und Räume“ ein weiteres, in gewisser Weise zentrales Konfliktthema dar. Häufig sind nicht ausreichend viele Räume vorhanden, sodass es gerade in der Betreuung und der Freizeitgestaltung zu Engpässen kommt. Die vorhandenen Räume sind oft nicht so gestaltet, dass die Schüler\*innen sich in diesen wohlfühlen. So klagen Schüler\*innen z. B. über zu hohe Lautstärke, keine einladende Gestaltung, wenig Rückzugsmöglichkeiten, vor allem aber über zu wenig *unbeaufsichtigte* Rückzugsmöglichkeiten.

Insgesamt fällt auf, dass die BDKJ-Diözesanverbände respektive die einzelnen Verbände in Osnabrück bereits in der Anlage der Kooperationen mit den Schulen ihr eigenes Bildungspotenzial nicht vollumfänglich ausschöpfen. Die Projektanlage in Paderborn zeigt, wie sehr die Entstehungsgeschichte eines hierarchischen *Top-down*-Beschlusses, der in der Logik der Schule sinnvoll, aus Sicht der Jugendarbeit jedoch nur bedingt sinnvoll ist, das eigentliche Potenzial der Jugendarbeit auch in ihrem Bildungsanspruch stark beschneidet. Die Jugendverbände an den Osnabrücker Standorten setzen auf curricular hochstrukturierte Angebote für die Kooperationen, dies hat allerdings deutliche Folgen für die Jugendverbände: Die gewählten Ausbildungskonzepte sind zwar in hohem Maße kompatibel zum schulischen Rhythmus, zugleich jedoch rücken sie diese damit – bei aller Wahrnehmung eines anderen pädagogischen Ansatzes – in die Nähe schulischer erfolgsorientierter Leistungsdynamik und reproduzieren diese erneut. Angesichts der Bedeutung, die gerade den mit Jugendarbeit einhergehenden Lernkulturen darin zukommt, anderen pädagogischen Logiken zu folgen und vor allem pädago-

gische Freiräume bereitzustellen, wirkt die Entscheidung für das curricular verfasste Konzept wie eine Internalisierung schulischer System- und Organisationslogik. Mit Blick auf die diskursiven Aushandlungsprozesse, die für die Institution Jugendarbeit konstitutiv sind, liegt hier auch innerhalb der Jugendarbeit ein noch nicht ausgeschöpftes Potenzial, das auf Zukunft zu realisieren wäre.

### 3.6. Personen/Akteur\*innen

Ehrenamtlichkeit ist ein zentrales Prinzip von Jugendverbandsarbeit. In den untersuchten Kooperationen sind jedoch ehrenamtliche Mitarbeitende nur selten involviert, z. B. wenn sie ausgewählte Teile in den Juleica-Kursen übernehmen. In den untersuchten Kooperationen ist daher ein starker Hang zur Professionalisierung bzw. Verhauptamtlichung der Jugendverbandsarbeit wahrnehmbar, Ehrenamtlichkeit tritt hingegen deutlich zurück. Die Gründe hierfür liegen vor allem in den bereits skizzierten gesetzlichen Rahmenbedingungen und der Erwartung an Ganztagschule, dass diese verlässliche Betreuungsangebote macht, was von Ehrenamtlichen umfangreich nicht gewährleistet werden kann. Dem wird an einigen Osnabrücker Standorten damit begegnet, dass ehrenamtliche Mitarbeiter\*innen zusammen mit einer\*m hauptamtlichen Mitarbeiter\*in die Angebote in der Schule durchführen oder dann mitwirken, wenn Teile des Angebotes am Wochenende stattfinden. An den Paderborner Standorten sind keine Ehrenamtlichen involviert. Diese Verschiebung zur Hauptamtlichkeit ist den Jugendverbänden durchaus bewusst. Der BDKJ Paderborn reagiert darauf z. B., indem er nach Möglichkeit Personal mit Jugendverbandsarbeits hintergrund einstellt, das dann „im ehrenamtlichen Geist“<sup>9</sup> tätig werden soll. Allerdings zeigt kajuga auch auf, dass dieses Personal nur schwer zu finden ist und vor allem im Bereich der Honorar- und Unterstützungskräfte keine entsprechenden Vorerfahrungen vorhanden sind. Die Ergebnisse von kajuga stellen heraus, wie stark die biografischen Prägungen und subjektiven Theorien der Akteur\*innen ihre Praktiken prägen. So konnte beispielsweise im Agieren der pädagogischen Fachkraft mit Jugendverbandshintergrund eine größere Nähe zu Prinzipien der Jugendverbandsarbeit ausgemacht werden, z. B. indem Schüler\*innen stärker partizipativ eingebunden und größere Freiräume für Eigenaktivitäten eröffnet wurden. Andere Beschäftigte hingegen, insbesondere ohne pädagogische Ausbildung, orientieren sich stärker an schulischen Regeln und deren Einhaltung. Dabei stärken sie auch eine Angebots- und Betreuungslogik von Ganztagschule, wonach *für* Schüler\*innen der Ganztag gestaltet wird – aber nicht *von* oder *mit* Schüler\*innen. Auch aufseiten der Lehrkräfte erweisen sich Jugendverbandserfahrungen als wichtig für die Kooperationsprojekte. So ist an einem Osnabrücker Standort ein Lehrer mit Jugendverbandshintergrund eine treibende Kraft in der Organisation sowie Leitung von jugendverbandlichen Angeboten. Auch in Hinblick auf Selbst- und

---

<sup>9</sup> Interview mit Vorstandsmitglied (BDKJ Paderborn), 42.

Fremdbilder der Systeme Schule und Jugendverbandsarbeit erweisen sich biografische Prägungen und subjektive Theorien als äußerst relevant. Teilweise besitzen die Vertreter\*innen von Jugendverbandsarbeit ein eher enges, tendenziell negativ geprägtes Bild von Schule als starre Lehr- und Erziehungsanstalt, dem sie die Jugendverbandsarbeit als dynamisches, partizipatives Bildungsangebot entgegensetzen, wohingegen sich Lehrkräfte tendenziell gegenüber den Anliegen der Jugendverbandsarbeit offener und wertschätzender zeigen. Zugleich lassen sie Änderungen im Schulsystem nur bedingt zu und beschreiben selbst, dass Veränderungen im eher trägen Schulsystem Zeit brauchen. Die biografischen Prägungen und die entsprechenden subjektiven Theorien nehmen also einen nicht unerheblichen Einfluss auf die Konzeptionierung und Durchführung von Kooperationen von Jugendverbandsarbeit und Ganztagschule. Diese subjektiven Faktoren tragen teils zum besseren Gelingen bei, teils stellen sie maßgebliche Hürden dar. Von besonderem Gewicht ist, dass strukturell die Kooperationen damit nicht rechnen können, dass das Jugendverbandspersonal entsprechende Erfahrungen mitbringt. Es ist somit eher „Gelegenheitspersonal“, wenn es hier zu fruchtbaren Überschneidungen kommt. Deshalb ist es von zentraler Bedeutung, die diversen biografischen und beruflichen Erfahrungen und Kompetenzen sowie subjektiven Theorien zu professionalisieren und konzeptionell bzw. organisatorisch in multiprofessionellen Teams fruchtbar zu machen.

Eine besondere Herausforderung für die multiprofessionelle Teams ist die Fähigkeit, zwischen den unterschiedlichen Systemen Jugendverbandsarbeit und Schule zu vermitteln, Übersetzungsarbeit zu leisten und ggf. auch die jeweiligen Systeme aneinander anzupassen. Diese Übersetzungs- und Anpassungsarbeit ist in kajuga stärker bei den Standorten des BDKJ Paderborn sichtbar und notwendig, wohl auch, weil an den Standorten in Osnabrück die systemischen Berührungspunkte durch die nur punktuellen Jugendverbandsangebote geringer sind. Die Anforderungen werden vom BDKJ Paderborn bereits bei der Auswahl des Personals mit bedacht. Demnach ist es ein strategisches Ziel des BDKJ, an allen Standorten Sozialpädagog\*innen als Fachkräfte einzustellen, da diese Kompetenzen besäßen, entsprechende Übersetzungen zwischen den unterschiedlichen Systemen und Sozialräumen zu leisten. Insbesondere an den Osnabrücker Standorten, an denen Schulsozialarbeiter\*innen an der Kooperation beteiligt sind, zeigt sich, dass diese Kompetenzen und eine gewisse Routine besitzen, um zwischen den Systemen zu agieren und unterschiedliche Arbeitsweisen, Prinzipien und Bildungsziele miteinander zu verbinden. Zugleich zeigen die Ergebnisse des Projekts kajuga aber auch, dass die Anpassungs- und Übersetzungsleistungen sowie systemisch bedingten Konflikte weitgehend aufseiten der Jugendverbandsarbeit bearbeitet werden müssen. An den Paderborner Standorten sind es vor allem die pädagogischen Fachkräfte, die zwischen den Systemen Ganztagschule bzw. Jugendverbandsarbeit stehen, entsprechende Leistungen erbringen und Kompetenzen besitzen müssen. Alle pädagogischen Fachkräfte deuten Systemspannungen an, sie sehen

sich als (Ver)Mittler\*innen, aber auch als Personen, die manchmal zwischen allen Stühlen sitzen.

#### 4. Ausblick, offene Fragen

Die Projektergebnisse zeigen deutlich, dass in den Kooperationen die (Ganztags-) Schule das dominierende System ist, dem einerseits selbst Grenzen gesetzt sind, wie z. B. durch beschränkte materielle und personelle Ressourcen, curriculare Vorgaben oder schulpolitische Regulierungen, und das andererseits selbst den Kooperationen mehr oder weniger enge Grenzen setzt. So erweist sich das System Ganztagschule zum Teil als ein recht träges, manchmal auch starres System. Damit Kooperationen möglich sind, liegen, wie das kajuga-Projekt deutlich gemacht hat, die größeren Anpassungsleistungen aufseiten der Jugendverbände. Es kann nicht von einem offenen Prozess gleichberechtigter Systeme gesprochen werden. Das bedeutet jedoch nicht, dass gelingende Kooperationen unmöglich sind, wie die in diesem Projekt analysierten Beispiele immer wieder verdeutlichen. Es ist aber unbedingt erforderlich, innerhalb der ungleichgewichtigen Systeme einen Diskurs auf Augenhöhe anzustreben, in dem die Möglichkeitsräume und die Systemveränderungen gemeinsam ausgelotet werden, damit die aufgezeigte große Nähe beider Systeme bei den (pädagogischen) Zielen und leitenden Werten besser realisieren zu können. Dazu gehört unabdingbar eine programmatische Verankerung der Zusammenarbeit in beiden Systemen, Schule wie Verbänden. Ferner gehört dazu die Nutzung der Freiräume und der damit zusammenhängenden Potenziale von Jugendarbeit und die Anerkennung, dass jugendverbandliche Prinzipien nicht mit einmaligen Aktionen gelernt werden, sondern ein kontinuierlicher Lernprozess notwendig ist, um zu nachhaltigen Ergebnissen zu kommen. Nicht zu unterschätzen ist schließlich der Faktor Räume, denn manch gute pädagogische Idee scheitert schlicht daran, dass keine oder nur unpassende Räume vorhanden sind. Was diese Studie aber auch deutlich vor Augen geführt hat, ist, dass wir noch viel zu wenig über die Wirkungen kirchlicher Jugendarbeit wissen, und es weiterer, vor allem empirischer Forschungen zu diesen Wirkungen bedarf.

#### Literatur

- Appel, Stefan & Rutz, Georg (2009). Handbuch Ganztagschule. Praxis, Konzepte, Handreichungen. Berlin: Wochenschau Verlag.
- Gärtner, Claudia & Könemann, Judith (2023). Kirchliche Jugendarbeit in der Ganztagschule. Chancen und Herausforderungen der Zusammenarbeit, transcript: Bielefeld.

<https://www.schulministerium.nrw/einsatz-von-ehrenamtlichen-im-unmittelbaren-auftrag-des-landes-nordrhein-westfalen-schulen> [31.1.2024].

StEG (2019). Ganztagschule 2017/2018. Deskriptive Befunde einer bundesweiten Befragung. Studie zur Entwicklung von Ganztagschulen. Frankfurt a.M.: DIPF u.a.

StEG (2019). Ganztagschule 2017/2018. Deskriptive Befunde einer bundesweiten Befragung. Studie zur Entwicklung von Ganztagschulen. Frankfurt a.M.: DIPF u.a.

StEG-Konsortium (Hg.) (2019). Individuelle Förderung: Potenziale der Ganztagschule. Frankfurt a.M.: Das Konsortium der Studie zur Entwicklung von Ganztagschulen, abrufbar unter: [https://www.pedocs.de/frontdoor.php?source\\_opus=19109](https://www.pedocs.de/frontdoor.php?source_opus=19109) [31.01.2024].

Sturzenhecker, Benedikt (2004). Strukturbedingungen von Jugendarbeit und ihre Funktionalität für Bildung. In: Neue Praxis 34/5, 444–445.

Prof. Dr. Claudia Gärtner  
TU Dortmund, Institut für Katholische Theologie  
Emil-Figge-Str. 50  
44227 Dortmund  
Claudia.Gaertner(at)tu-dortmund(dot)de  
<https://orcid.org/0000-0001-6211-3930>  
<https://kth.ht.tu-dortmund.de/institut/personen/prof-dr-claudia-gaertner/>

Prof. Dr. Judith Könemann  
Institut für Religionspädagogik und Pastoraltheologie (IRpP) und Leiterin der Arbeitsstelle Theologische Genderforschung der Katholisch-Theologische Fakultät Universität Münster  
Katholisch - Theologische Fakultät  
Robert-Koch-Strasse 40  
48149 Münster  
j.koenemann(at)uni-muenster(dot)de  
<https://orcid.org/0000-0003-1170-0021>  
<https://www.uni-muenster.de/FB2/personen/IRpP/koenemann.html>

## **Zwischen eigenem Anspruch und theoretischen Zuschreibungen Ein Beitrag zum Projekt KaJuGa aus der Perspektive eines BDKJ-Diözesanverbandes**

### Abstract

Der Beitrag analysiert das Wechselspiel zwischen den eigenen Ansprüchen und theoretischen Rahmenbedingungen in der katholischen Jugendarbeit und ihrer Verbindung mit dem komplexen Kontext der Ganztagsbetreuung. Gestützt auf die KaJuGa-Studie von Claudia Gärtner und Judith Könemann werden die Möglichkeiten und Herausforderungen der Zusammenarbeit zwischen diesen beiden Systemen untersucht. Aus der Perspektive des BDKJ Diözese Münster e.V. wird das Spannungsfeld zwischen den selbst auferlegten Ansprüchen und den theoretischen Grundlagen beider Systeme herausgearbeitet und werden Möglichkeiten aufgezeigt, wie diese Spannungen konstruktiv genutzt werden können. Dabei werden die Entwicklung der eigenen Ansprüche der katholischen Jugendarbeit, die oft in Grundsatzdokumenten und Leitbildern formuliert sind, sowie gesetzliche Vorgaben beleuchtet. Die Arbeit betont die Anpassungsfähigkeit dieser Rahmenbedingungen an sich verändernden gesellschaftlichen Bedürfnisse und Kontexte. Zudem wird die Notwendigkeit einer gegenseitigen Verständigung und Zusammenarbeit zwischen Jugendverbänden und Ganztagschulen hervorgehoben, wobei die Unterschiede in Struktur, Zielen und rechtlichen Rahmenbedingungen berücksichtigt werden. Ein Ansatz wird vorgeschlagen, der darauf abzielt, Spannungen als Chancen für Innovation und Wachstum zu nutzen, statt sie als Hindernisse zu betrachten. Dabei wird die Förderung einer Zusammenarbeit auf Augenhöhe angestrebt, wobei die einzigartigen Beiträge und Herausforderungen jedes Systems anerkannt werden. Zudem wird die Bedeutung der Einbindung lokaler Gegebenheiten betont, um eine umfassendere Perspektive zu ermöglichen, die den lokalen sozialen Kontext einbezieht. Durch die Vision innovativer Modelle, die die Koordination der Ganztagsbetreuung externalisieren, wird ein Paradigmenwechsel hin zu kooperativen Ansätzen unterstützt, die sowohl Jugendverbände als auch Schulen stärken.

The article examines the dynamic interplay between inherent aspirations and theoretical frameworks within Catholic youth work and their relationship with the complex landscape of all-day schooling. Drawing on the KaJuGa study by Claudia Gärtner and Judith Könemann, it explores the opportunities and challenges in fostering collaboration between these two systems. Through the perspective of the BDKJ Diocese Münster e.V., it delineates the tension between self-imposed aspirations and the theoretical foundations of both systems and shows how these tensions can be constructively utilized. It illuminates the development of self-imposed aspirations within Catholic youth work, often articulated in foundational documents and mission statements, as well as legislative requirements. The article emphasizes the adaptability of these frameworks to changing societal needs and contexts. Furthermore, it underscores the necessity of mutual understanding and collaboration between youth associations and all-day schools, considering differences in structure, goals, and legal frameworks. It proposes an approach aiming to leverage tensions as opportunities for innovation and growth rather than viewing them as obstacles. Collaboration on an equal footing is advocated, acknowledging the unique contributions and challenges of each system. Moreover, the importance of involving local conditions is

highlighted, advocating for a broader perspective that includes the local social context. A shift towards cooperative approaches that externalize the coordination of all-day care is supported, strengthening both youth associations and schools.

Eine große Struktur, von jungem, freiwilligem Engagement gestaltet, mit starker Wertvorstellung und hohem Anspruch. So könnte die katholische Jugendverbandsarbeit beschrieben werden. Eine riesige Struktur mit viel Personal, flächendeckendem Anspruch und vielfältigen Erwartungen. So könnte die Ganztagschule beschrieben werden. Wie können diese beiden Systeme miteinander kooperieren und was bedeutet das bleibende Spannungsfeld zwischen eigenem Anspruch und theoretischen Zuschreibungen für eine solche? Die kajuga-Studie von Claudia Gärtner und Judith Könnemann hat untersucht, welche Chancen und Herausforderungen kirchliche Jugendarbeit in der Ganztagschule mit sich bringt. Im folgenden Beitrag werden die Spannungsfelder beleuchtet, die sich zwischen den eigenen Ansprüchen und theoretischen Zusprüchen der beiden Systeme erstrecken, und die Frage beleuchtet, wie die Spannungen konstruktiv genutzt werden können. Die Perspektive, aus der dieses vorgenommen wird, ist die Binnensicht eines BDKJ-Diözesanverbandes. Der BDKJ Diözese Münster e. V. ist der Dachverband von aktuell zehn Jugendverbänden, sowie vier regionalen BDKJ-Gliederungen. In der Studie war er nicht Gegenstand der Untersuchung.

Der Anspruch der katholischen Jugendverbandsarbeit an sich selbst wird in der Regel von den Jugendverbänden bzw. dem BDKJ als Dachverband formuliert. Dieser ist in Grundlagenpapieren, Mission Statements o.Ä. oft auf den Internetauftritten oder in Satzungen der Jugendverbände zu finden. Diese Papiere unterliegen selbstverständlich einem Wandel. So wird der Anspruch, den die katholische Jugendverbandsarbeit an sich selbst stellt, aktualisiert und an die Herausforderungen der jeweiligen Zeit angepasst. Prominent zu nennen ist das neue Grundsatzprogramm des BDKJ-Bundesverbands aus der Jahr 2022, in dem „auf grundsätzlicher Ebene Selbstverständnis und Zielsetzung des Bundes der Katholischen Deutschen Jugend (BDKJ) verdeutlicht“ (BDKJ 2022) werden, ohne dass es zwangsläufig jegliche Praxis der Jugendverbandsarbeit auf allen Ebenen abbildet. Formulierungen wie z.B. „Wir leben christlichen Glauben und vielfältige Spiritualitäten“ oder „Wir sind Lernorte gelebter Demokratie“ sind gleichermaßen Selbstbeschreibung und Anspruch. Im Hinblick auf die kajuga-Studie ist darauf hinzuweisen, dass in dieser auf der Basis des Grundsatzprogramms von 1998 gearbeitet wurde.

Die theoretische Zuschreibung leitet sich auch aus dem eigenen Anspruch ab. Denn das Grundsatzprogramm von 1998 wurde wie u. a. in der kajuga-Studie als Grundlage wissenschaftlicher Reflexion genutzt. Somit verwandelt sich der eigene Anspruch im Laufe der Zeit zu einer externen, vornehmlich theoretisch entstandenen Zuschreibung. Des Weiteren gibt es noch die gesetzlichen Rahmen in SGB VIII §12, wo die Ju-

gendverbände als Vertreter der Anliegen und Interessen junger Menschen beschrieben werden. Dies trifft auch auf die katholische Jugendverbandsarbeit, insbesondere dem BDKJ als Dachverband, zu.

Sowohl der eigene Anspruch, als auch die theoretische Zuschreibung lassen jedoch keine unmittelbaren Rückschlüsse auf die tatsächliche Praxis und die damit verbundenen Herausforderungen und Chancen zu. Dazu sind die Jugendverbände und die BDKJ-Gliederungen in den verschiedenen Diözesen und Regionen viel zu unterschiedlich. Auch die beiden in der Studie untersuchten Modelle des BDKJ-Diözesanverbandes Osnabrück und Paderborn unterscheiden sich bereits stark. Diese Ungleichheit oder, wie es im BDKJ-Grundsatzprogramm von 2022 hervorgehoben wird, „Einheit in Vielfalt“ wird als positives Merkmal von katholischer Jugendverbandsarbeit und Möglichkeit, Pluralität und Toleranz zu erlernen, gesehen. Demgegenüber steht das eher einheitlich gestaltete System der Schule. Diese Divergenz ist in der Studie ausführlich beschrieben und herausgearbeitet, sodass sie hier nicht wiederholt werden muss. Vielmehr ist hervorzuheben, dass sich Jugendverbandsarbeit gewissermaßen mit Spannungen und Ungleichzeitigkeiten auskennt. Diese sollen und müssen aus meiner Perspektive auch nicht ausgeräumt, sondern können vielmehr als Stärke begriffen werden. Denn auch wenn es bei Jugendverbandsarbeit in der Ganztagschule an vielen Stellen Reibungspunkte und teilweise Probleme gibt, insbesondere hinsichtlich der Frage, wie weit sich Jugendverbandsarbeit an die Schule anpassen muss, so ist es innerhalb des BDKJ ohne weiteres möglich, neue Formen von Jugendverbandsarbeit auszuprobieren, auch in ungewohnten Kontexten wie der Ganztagschule. Die Ansätze des BDKJ in den Diözesen Paderborn und Osnabrück erscheinen somit als sinnvoll und mutig, um der Vielfalt der katholischen Jugendverbandsarbeit Raum zu geben und diese zu erweitern. Sicherlich ist es ein Problem, wie ausführlich in der Studie dargestellt, dass die Prinzipien Freiwilligkeit, Ehrenamtlichkeit und Partizipation in der Schule unter massivem Druck stehen – bis dahin, dass sie teilweise nicht verwirklicht werden können. Dennoch kommen sie von Zeit zu Zeit zur Sprache, werden somit in den Kontext Schule eingebracht und können möglicherweise mittelfristig zu Veränderungen mit beitragen.

Auch die Ganztagschule unterliegt eigenen Ansprüchen und theoretischen Zuschreibungen. Einzelne Schulen haben individuelle Schulprofile oder Schwerpunkte, mit denen sie sich in der Schullandschaft positionieren können. Die theoretischen Ansprüche an die Ganztagschule sind jedoch ungleich höher als an die Jugendverbandsarbeit. Die Entwicklung der Ganztagschule ist, wie auch in der Studie dargestellt, ein langjähriger politischer und teilweise auch bildungswissenschaftlicher Weg gewesen, der noch kein Ende hat. Die gesetzlichen Bestimmungen und Vorgaben sowie der Auftrag der Schulen sind wesentlich spezifischer und enger als in der Jugendverbandsarbeit. Wie auch bei den Jugendverbänden unterscheiden sich die konkreten Ausgestaltungen und Umsetzungen der Ganztagschulen im konkreten Einzelfall. Es ist also festzustellen, dass sich sowohl die Jugendverbandsarbeit als auch die Ganztagschule in ei-

ner dauerhaften Spannung zwischen eigenem Anspruch und theoretischer Zuschreibung befinden.

Der Umgang mit dieser Spannung könnte als eine gemeinsame Aufgabe an- und wahrgenommen werden. Mit einer Fokussierung auf die Freiräume, die in dem Spannungsfeld entstehen, wäre es meiner Ansicht nach möglich, eine Kooperation auf Augenhöhe anzustreben. Denn wie in der Studie beschrieben, steht vor allem die Jugendverbandsarbeit aufgrund geringerer Ressourcen etc. der Ganztagschule gegenüber unter einem hohen Anpassungsdruck. Eine gemeinsame Reflexion der Gegebenheiten könnte dazu beitragen, starre Strukturen aufzubrechen. Dabei möchte ich betonen, dass dies auch für die Jugendverbandsarbeit gilt. Wenn die gemeinsamen Herausforderungen bewusst werden, können Veränderungspotenziale ermittelt und gehoben werden.

Die Veränderungspotenziale, welche die Jugendverbandsarbeit in die Schule bringt, benötigen vermutlich längere Zeiträume und umfangreiche zeitliche und personelle Ressourcen. Die Veränderung der Jugendverbandsarbeit hingegen ist vor Ort leichter umzusetzen. Das ist nicht zuletzt dadurch bedingt, dass sich Jugendverbandsarbeit auch unabhängig von Schule und stetig reflektiert und verändert. Die Veränderungspotenziale der Schule zu heben, müsste deshalb meines Erachtens mehr in den Fokus gerückt werden. Dies funktioniert allerdings vermutlich nur lokal. Wie in der Studie dargelegt, werden die Akteur\*innen des BDKJ, die an den Schulen mitarbeiten, nur selten an Schulentwicklungsprozessen o.Ä. beteiligt und eher als externe Dienstleister\*innen verstanden. In dieser Situation sollten die beteiligten BDKJ-Strukturen ihren Fokus auf die Qualität jugendverbandlicher Prinzipien legen und ihre Erfahrungen aus (kirchen-)politischen Bezügen einbringen, um die Ganztagschulen mit weiter zu entwickeln. Die Herausforderungen sind allerdings groß, da, wie in der Studie darstellt, nicht alle Mitarbeiter\*innen über Erfahrungen in der Jugendverbandsarbeit verfügen. Hier geraten der eigene Anspruch („Wir sind Lernorte gelebter Demokratie“ und „Wir vertreten die Interessen von jungen Menschen“ [BDKJ 2022]) und die theoretische Zuschreibung („Durch Jugendverbände und ihre Zusammenschlüsse werden Anliegen und Interessen junger Menschen zum Ausdruck gebracht und vertreten.“ [SGB VIII §12]) leicht in den Hintergrund. Es gilt daher zu prüfen, inwieweit es möglich ist, mehr Ressourcen in dieses Feld zu geben, um an der Entwicklung einzelner Schulen mitzuwirken. Auf einer übergeordneten Ebene, wie z. B. in der Landespolitik, auf Veränderungen an Schulen hinzuwirken, ist, denke ich, nur bedingt möglich. Innerhalb des BDKJ stellt sich hier weiterführend die Frage, welches ein Verständnis der Verband selbst vom Zusammenspiel von Schulpolitik und Jugendpolitik hat. Anknüpfungspunkte gibt und gab es immer wieder. So hat z. B. im Jahr 2014 die ehemalige Bundesvorsitzende des BDKJ Lisi Maier in einem Interview gefordert, dass Schüler\*innen eine 35-Stunden-Woche brauchen und nicht mehr (vgl. Maier 2014). Wenngleich der Fokus dieser Forderung darauf lag, dass mehr Zeit für gesellschaftliches Engagement verbleibt, so wird deutlich, dass es immer wieder Schnittmengen der Jugendverbandsar-

beit und der Schulpolitik gibt. Insbesondere, wenn Jugendpolitik als Querschnittsthema verstanden wird und die Perspektive junger Menschen in allen Bereichen mitgedacht wird. Mit dem Rechtsanspruch auf Ganztagsbetreuung für Grundschul Kinder ab 2026 gibt es aktuell ein weiteres Feld, auf dem Schulpolitik die Arbeit der Jugendverbände unmittelbar betreffen kann. Da diese übergeordneten politischen Prozesse nicht maßgeblich beeinflusst werden können, ist der Ansatz zu verfolgen, dass einzelne Schulen, die als positive Beispiele für eine gelungene Kooperation gelten können, stärker in den Fokus rücken. Wenn die Jugendverbände mehr in die Kooperationen mit Schule investieren, könnte gute Jugendverbandsarbeit Schule positiv beeinflussen. Die Frage, woher die notwendigen Ressourcen genommen werden können, bleibt allerdings offen.

Möglicherweise lohnt es sich, nicht nur Jugendverbandsarbeit und Ganztagschule zu betrachten, sondern den lokalen Sozialraum noch mehr in den Blick zu nehmen. Diese Perspektive könnte helfen, die Spannungsfelder in denen sich beide Systeme befinden, zu reflektieren und Veränderungen gemeinsam anzugehen. Das in der Studie dargestellte asymmetrische Machtverhältnis zwischen Ganztagschule und Jugendverbandsarbeit und die ohnehin wenigen formalen Machtmittel ebendieser könnten so in ein anderes Verhältnis zueinander gesetzt werden. Konkret könnte es ein Gewinn sein, wenn die Organisation des Ganztags nicht direkt an der Schule angesiedelt wäre, sondern durch ein Quartiersmanagement o.Ä. bei der Kommune. Somit würden Schule und Jugendverbandsarbeit nicht unmittelbar aus ihrer jeweiligen Perspektive direkt miteinander verhandeln, sondern es gäbe eine „neutrale“ Ebene, die zur Zusammenarbeit und Reflexion ermutigen würde. Diese Ebene könnte es schaffen, den Fokus mehr auf die Bedürfnisse der jungen Menschen zu lenken. Die Schule würde nicht mehr alle Bedingungen selbst aufstellen können, wie z.B. Nutzung oder Ausstattung der Räume, sondern Jugendverbände könnten bei einer Koordinierungsstelle angeben, was sie in einem Halbjahr anbieten könnten und die Schule kann dann aus verschiedenen Angeboten auswählen. Dazu müssten natürlich weitere Rahmenbedingungen festgelegt werden, jedoch würde sich das Verhältnis zwischen Schule und Jugendverbänden bzw. anderen Anbieter\*innen von Ganztagsangeboten verschieben. Die Schulen hätten den Vorteil, auf Expert\*innen des Sozialraums zurückgreifen zu können, und müssen sich weniger selbst um Ganztagsangebote kümmern. Die Jugendverbände könnten möglicherweise ihre Strukturen, die vor Ort sowieso schon bestehen, nutzen und anbieten. Gleichzeitig würde es auch neue Formen des Engagements in den Jugendverbänden geben. Denn während z.B. die Begleitung einer Gruppenstunde oftmals auf mehrere Jahre angelegt ist, könnten die freiwillig Engagierten von Halbjahr zu Halbjahr entscheiden, mit welchen persönlichen Ressourcen sie sich engagieren wollen. Damit einhergehen müsste die Möglichkeit, Ganztagsangebote auch außerhalb des Schulgeländes vorzuhalten, was die Art und Weise, wie Schüler\*innen Schule wahrnehmen, sicher positive beeinflussen würde. Die Jugendverbandsarbeit könnte sich bei einem solchen oder ähnlichen Modell vermutlich bes-

ser präsentieren und auch flexibler agieren. Denn der Vorteil wäre, dass Jugendverbände ihre Eigenschaft der Selbstorganisation stärker in den Vordergrund stellen könnten. Diese ist in einem Modell, das stark in die Schulorganisation mit eingebunden ist, nur sehr beschränkt möglich. Wenn das Schulsystem nicht mehr versuchen muss, Jugendverbände zu integrieren, bzw. wenn Jugendverbände sich weniger anpassen müssten, würden die Gestaltungsspielräume vermutlich sowohl für Jugendverbände als auch für die Schulen größer. Auch hier müssten wiederum Ressourcen investiert werden, um solche Ideen und Modelle zu entwickeln. Die theoretischen Möglichkeiten der Jugendverbände, sich in solche Entwicklungen auf kommunalpolitischer Ebene einzubringen, sind vorhanden und auch ein eigener Anspruch könnte so formuliert werden. Dazu benötigt es neben den Ressourcen allerdings auch den starken Willen der Jugendverbände, sich in die Gestaltung und Entwicklung einzubringen. Von den verschiedenen Modellen, die in der Studie vorgestellt worden sind, kommt das Osnabrücker Modell der Idee, die Trägerschaft des Ganztags nicht direkt bei den Schulen anzusiedeln, sondern zu externalisieren, schon recht nahe. Die dort über Jahre gewachsenen Strukturen, die auch sozialräumlich verankert sind, lassen die Vermutung zu, dass der Ansatz, die Koordination für den Ganztags zu externalisieren, für das Verhältnis von Jugendverbandsarbeit und Ganztagschule förderlich sein könnte.

Im Folgenden soll versucht werden, die Spannungen zwischen eigenem Anspruch und theoretischer Zuschreibung durch konkrete Vorschläge nutzbar zu machen. Denn die Zusprüche und eigenen Ansprüche sind ja nicht nur ein Spannungsfeld, welches positiv gewendet werden kann, sondern sind schon an sich qualitativ wertvoll. Die Prädikate, die der Jugendverbandsarbeit zugesprochen werden, u. a. Freiwilligkeit, Partizipation und Ehrenamtlichkeit können die Jugendverbände als Qualitätsmerkmal und Auszeichnung verstehen. Denn wenngleich es nicht immer möglich ist, diese Prinzipien vollumfänglich umzusetzen, so stehen sie doch auf dem „Label“ Jugendverbandsarbeit und werden von den Schulen auch gerne angenommen. Dadurch ist es möglich, die Perspektive zu ändern von einem defizitären Denken, dass die eigenen Ansprüche nicht erreicht werden, hin zu einem positiven Denken, dass Schule angewiesen ist auf Expert\*innen auf den oben genannten Gebieten. Die Zusammenarbeit sollte daher nicht so gesehen werden, dass Jugendverbände im Ganztags als Lückenfüller oder lediglich als Trägerstruktur auftreten, sondern im Gegenteil selbstbewusst als Expert\*innen, die Veränderungspotenziale in der Schule aufzeigen und mittelfristig auch heben können. Es braucht daher auch weiterhin Jugendverbände in Ganztagschulen und bei allen Herausforderungen sollten die bisherigen Projekte weiterlaufen und nach Möglichkeit neue initiiert werden. Denn nur wenn Jugendverbandsarbeit aus ihren klassischen Bezügen herausgeht, kann sie sich besser weiterentwickeln und Einfluss auf andere Bereiche nehmen, um ihre eigenen Ansprüche in anderen Systemen mit einfließen zu lassen. Den Auftrag dazu haben sie bereits, und es gilt, diesen als eine Art Vertrauensvorschuss zu begreifen, um Gutes zu bewirken. Darüber hinaus können Jugendverbände auch von Ganztagschulen profitieren und lernen, wenn-

gleich in der Studie deutlich wurde, dass z. B. in Bezug auf Mitgliedergewinnung keine nennenswerten Erfolge verzeichnet werden konnten. Die Anbindung an Schule und damit an Kinder und Jugendliche verschiedener Altersstufen in einem hohen Zeitumfang können Erkenntnisse mit sich bringen, die in der Jugendverbandsarbeit außerhalb von Schule hilfreich sein können. Auch zu wissen, wie Ganztagschulen funktionieren, kann förderlich sein, um die eigenen Angebote dahingehend zu überprüfen, dass sie weiterhin eine Abgrenzung zur Schule darstellen können.

Zwischen eigenem Anspruch und theoretischen Zuschreibungen gibt es eine bleibende Spannung. Diese konstruktiv sichtbar und nutzbar zu machen, wird für Ganztagschule und Jugendverbandsarbeit eine Aufgabe bleiben, sowohl in der Kooperation als auch für die Weiterentwicklung der jeweils eigenen Strukturen.

## Literaturverzeichnis

Grundsatzprogramm des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend, abrufbar unter <https://www.bdkj.de/fileadmin/bdkj/Grundsatzprogramm/Grundsatzprogramm-BDKJ-2022.pdf> [9.8.2023].

Maier, Lisi (2014). Schüler brauchen eine 35-Stunden-Woche. In: *katholisch.de*, 14.4.2014, abrufbar unter <https://www.katholisch.de/artikel/4256-schueler-brauchen-eine-35-stunden-woche> [9.8.2023].

Felix Elbers (Mag. Theol./B. Ed.)

Von Mai 2021 bis April 2024 Diözesanvorsitzender im BDKJ Diözese Münster e.V., jetzt Leiter des Kreisbildungswerks Steinfurt

Nikomedesstr. 2

48565 Steinfurt

Tel. +49 (0)2552 93553-5

elbers-f(at)bistum-muenster(dot)de



# **Verschläft die klinische Seelsorge die Digitalisierung des Gesundheitswesens? Eine kritische Betrachtung aktueller Entwicklungen in Europa und den USA**

## Abstract

Die Digitalisierung des Gesundheitswesens schreitet rasch voran. Neue Versorgungsmodelle entstehen, die von langfristigen demografischen, epidemiologischen und wirtschaftlichen Veränderungen ausgehen, durch die ambulante Versorgung zunehmend an Bedeutung gewinnt. Anhand aktueller Forschung und Praxisbeispielen aus Europa und den USA fragt dieser Beitrag, ob und wie die Klinikseelsorge auf diese Entwicklung antwortet. Während in den USA „Telechaplains“ die Digitalisierung konstruktiv aufgreifen und als Chance verstehen, Klinikseelsorge patienten- und bedürfnisorientiert auszurichten, zeichnet sich im europäischen Raum eine langsame Entwicklung ab, die mit beträchtlichen Herausforderungen konfrontiert ist.

The digitalization of the healthcare system is progressing rapidly. New models of care are emerging that respond to long-term demographic, epidemiological and economic changes, in the course of which outpatient care is becoming increasingly important. Based on current research and practical examples from Europe and the U.S., this article asks whether and how hospital chaplaincy is responding to this development. While in the U.S., “telechaplains” constructively understand digitalization as an opportunity to orient healthcare chaplaincy towards patients and their needs, European developments are slow and confronted with considerable challenges.

Ein Kommentar, gehört im vergangenen Jahr an einer Tagung, ist bezeichnend für die Fragestellung des folgenden Beitrags: die Digitalisierung klinischer Seelsorge, lautete dieser, sei interessante „Zukunftsmusik“. Tatsächlich mag der Ruf nach Digitalisierung in der Seelsorge den Eindruck eines Versuchs erwecken, sich geschmückt mit dem Reiz bahnbrechender Errungenschaften des Silicon Valley um Aktualität bemühen zu wollen, während Seelsorgende in der Praxis mit ganz anderen Problemen konfrontiert sind. Doch was in manchen Ohren abgehoben klingen mag, hält unlängst Einzug im Gesundheitswesen. Eine große Mehrheit europäischer Staaten engagiert sich aktiv für die Einführung digitaler Infrastrukturen und entsprechender rechtlichen Rahmenbedingungen, und über die Hälfte haben Maßnahmen ergriffen, um digitale Lösungen in die psychische Gesundheitsversorgung zu integrieren (WHO EURO, 2023).

Die hier angesprochene „Digitalisierung“ des Gesundheitswesens geht dabei über die zukünftige Rolle künstlicher Intelligenz und verwandten aktuellen Schlagwörtern hinaus. Sie bezieht sich auf eine langfristige demografisch, epidemiologisch und wirtschaftlich bedingte strukturelle Wandlung hin zu ambulanter und personalisierter Ge-

sundheitsversorgung, durch die das örtlich gebundene Krankenhaus an Bedeutung verliert. Dadurch entstehen in dezentralisierte Versorgungsmodelle eingebundene digitale Plattformen und Arbeitsabläufe, die auf komplexen und für Seelsorgende oft intransparenten und unzugänglichen technischen Infrastrukturen basieren. In diesem Sinne richtet dieser Beitrag den Blick auf die im Wandel der technischen Infrastruktur des Gesundheitswesens entstehenden Handlungsmöglichkeiten oder „Affordanzen“ (Hutchby 2001, 2003). Dieser Ansatz soll nicht die Vorstellung implizieren, dass solche Technologien „bekannte, wesentliche und inhärente Eigenschaften [besitzen], die ihre Verwendung und Wirkung erklären“ (Rappert 2003, 566; Übersetzung F. W.), sondern sozial-konstruktivistische Analysen der gesellschaftlichen Verhandlung von seelsorglich verwendeten Technologien um eine kritisch reflektierte Analyse des „materiellen Substrats“ ergänzen, das „die eigentliche Möglichkeit unterschiedlicher Handlungsabläufe in Bezug auf ein Artefakt untermauert; und das die Praktiken umrahmt, durch die Technologien in das Geflecht gewöhnlichen Verhaltens einbezogen werden“ (Hutchby 2001, 450; Übersetzung F. W.).

Im Zuge der Digitalisierung des Gesundheitswesens schaffen Seelsorgende neue Handlungsmöglichkeiten, während andere an Bedeutung verlieren. Anders als physische Kliniken, die Raum für die Anwesenheit der Seelsorge bieten, können Seelsorgende nur nach ausdrücklicher Zuschaltung an Videoanrufen zwischen Patient\*innen und Personal teilnehmen. Papierene Patientenakten sind ein geduldiges und in ihren Affordanzen flexibles Medium, die Anmerkungen der Seelsorge notfalls auch im Seitenrand aufnehmen können. Was hingegen digital nicht in dafür vorgesehenen Texteingabefeldern, Kontrollkästchen oder Dropdown-Menüs angewählt und dadurch in der vom Klinikinformationssystem vorgesehenen standardisierten Terminologie verarbeitet wird, kann mit zunehmender Digitalisierung klinischer Arbeitsabläufe schlichtweg nicht aufgezeichnet und an Drittpersonen kommuniziert werden, und existiert somit faktisch nicht mehr als Element klinischer Wirklichkeit (Peng-Keller & Neuhold 2020). Die Digitalisierung des Gesundheitswesens stellt die Klinikseelsorge demnach vor die grundsätzliche Frage, ob sie sich als Teil des Pflorgeteams und seiner digitalen Arbeitsabläufe versteht. Im digitalen Gesundheitswesen gehen der Integration klinischer Seelsorge dabei digitale Kompetenzen wegbereitend voraus.

Wie in vielen gesellschaftlichen und technologischen Bereichen zeichnen sich in dieser Angelegenheit seit geraumer Zeit in den USA Entwicklungen ab, die auch für den europäischen Kontext mittelfristig vorhersehbar sind. Insofern bieten amerikanische Bemühungen, die unter den Begriffen „Telechaplaincy“ und „digital Spiritual Care“ in führenden Gesundheitsinstitutionen zu beobachten sind, eine reichhaltige empirische Ausgangslage, aufgrund derer europäische Praxisinitiativen kritisch verortet und im Horizont hiesiger Forschungsansätzen reflektiert werden können. Im Folgenden werden zuerst aktuelle Entwicklungen in den USA aufgezeigt, um im zweiten Teil den Fokus auf europäische zu richten. Abschließend werden beide Kontexte in Anbetracht des Titels dieses Beitrags kritisch diskutiert.

## 1. Blick in die USA: „Innovation Manager“ und „Telechaplaincy 2.0“

Der Begriff „Telechaplaincy“ fungiert im amerikanischen Kontext als eine weitgehend etablierte Beschreibung für die Telefonseelsorge. Bereits 2019 hat eine landesweite Umfrage ergeben, dass über die Hälfte der in Gesundheitsinstitutionen tätigen Seelsorgenden Telechaplaincy anwenden (Sprik et al. 2022). Im Verlauf der letzten 15 Jahre wurde dieser Begriff vermehrt auf die Verwendung digitaler Informations- und Kommunikationstechnologien (IKT) ausgeweitet. In Anlehnung an die Definition des Telehealth der Weltgesundheitsorganisation, wird Telechaplaincy verstanden als das „Angebot spiritueller Betreuung, bei der Patienten und Anbieter durch Distanz voneinander getrennt sind. Telechaplaincy nutzt IKT für den Informationsaustausch zur spirituellen Befundaufnahme, zur Versorgung von spirituellen Belastungen und Verletzungen, zur Forschung und Evaluation sowie für die Weiterbildung von Seelsorgenden“ (Winiger 2023a, 2). Wie eine im Oktober 2022 von der Universität Zürich und der US-amerikanischen Transforming Chaplaincy-Initiative durchgeführte Tagung aufzeigt, beginnt sich in den USA unter diesem Begriff eine neue Berufsbezeichnung zu etablieren: Seelsorgende, die sich auf Betreuung auf Distanz spezialisieren und ihre Tätigkeit, professionelle Identität und Handlungsmöglichkeiten durch die ihnen zur Verfügung stehenden digitalen Plattformen neu definieren (vgl. Winiger & Sprik 2023).

Insbesondere in großen Institutionen mit historischer oder aktueller Anbindung an eine Glaubensrichtung, wie Mercy, Ascension, Providence oder Baylor Scott & White, aber auch in der Veterans Health Administration des US-Department of Veterans Affairs, bestehen gut ressourcierte Telechaplaincy-Teams, in denen ein beträchtlicher Teil seelsorglicher Tätigkeit digital erfolgt – von der spirituellen Befundaufnahme über die Versorgungsplanung, der Begleitung von Patient\*innen, dem Austausch mit dem interprofessionellen Team bis zur der Erfassung und Auswertung von „outcomes“. Der Begriff „Telechaplaincy 2.0“ wurde vorgeschlagen, um diese Weiterentwicklung der Telechaplaincy qualitativ von der früheren Verwendung im Kontext der Telefonseelsorge zu unterscheiden (Winiger 2023a). Im Rahmen dieser Entwicklung und bezeichnend für die tiefgreifenden Veränderungen des Berufsbildes, die diese mit sich bringt, entstehen neue Stellenbezeichnungen: „Director of On Demand Spiritual Care“ bei Ascension, „Director of Spiritual Care Innovation & Transformation“ bei Mercy, oder „Manager for Innovation in Spiritual Care“ bei Baylor, Scott & White Health. Gemeinsam ist ihnen, dass sie sich auf hybride oder ambulante Versorgungsmodelle beziehen und die damit verbundenen Herausforderungen – etwa den Wandel hin zu einer von Nachfrage getriebenen („on demand“) Seelsorge – konstruktiv aufgreifen und als Möglichkeit verstehen, ihre Betreuung verstärkt patientenzentriert und bedürfnisorientiert auszurichten.

Dahingehend aufschlussreich ist beispielsweise der Fall von Jane Jeuland, berichtet an einer Tagung zu digitaler Spiritual Care, die an der Universität Zürich im September

2023 durchgeführt wurde. Als Klinikseelsorgerin am Yale New Haven Hospital in den USA arbeitet sie seit Jahren in der onkologischen, palliativen und zuletzt ambulanten Seelsorge. Ihrer Erfahrung nach basierte das örtliche Versorgungsmodell auf einer „Ärzte-zentrierten Versorgung“. Patienten waren nach medizinischen Untersuchungen und der damit verbundenen Anreise oftmals müde. Aufgrund begrenzter Platzverhältnisse in der Klinik führte dies regelmäßig zu Engpässen, Zeitdruck des klinischen Personals und Unterbrechungen der Patientengespräche. Telefongespräche mit Patient\*innen gestalteten sich aufgrund von Lärm im Hintergrund oft schwierig und Videoanrufe kamen wegen mangelnder Privatsphäre nicht infrage. Entsprechend flüchtig seien ihre Begegnungen mit Patient\*innen gewesen. Durch diese Erfahrungen entwickelte Jeuland Zweifel an ihren Fähigkeiten und dem Mehrwert ihres Angebots im klinischen Betrieb.

Nachdem ihre Klinik ein digitales Modell für die Seelsorge einführte, so berichtete Jeuland, wurde der\*die Patient\*in zum „Hauptereignis“: Die Betreuung basierte auf den Bedürfnissen der Patient\*innen, statt sich nach den Möglichkeiten des klinischen Betriebs zu richten. Wenn die Patient\*innen nun die Klinik besuchten, führte Pflegepersonal oder Sozialarbeiter\*innen eine spirituelle Befundaufnahme und Anamnese durch und verwiesen die Patient\*innen bei Bedarf durch die klinikinterne Dokumentationssoftware direkt an die Seelsorgerin, die dann durch einen Telefonanruf den Kontakt herstellte. Weitere Termine per Telefon oder Videoanruf wurden nach dem Erstgespräch in Abständen von ein bis vier Wochen gesetzt. Da bei diesen Sitzungen keine Anreise angefallen seien, wurden den Patient\*innen die damit verbundenen Schmerzen, Mehrkosten, Zeitverluste und Energieaufwendungen erspart. Patient\*innen konnten somit eine „geschützte Stunde“ in einem „geschützten Raum“ erhalten und durch die langfristige Begleitung entwickelten sich tiefere Beziehungen mit ihnen. Mit der Umstellung zur Telechaplaincy erhielt Jeuland mehr Anfragen, als sie bearbeiten konnte; ihre Zweifel, die sie in ihrer einst ambivalenten Rolle im dicht getakteten Klinikalltag erfuhr, erübrigten sich. Entgegen der weiterhin verbreiteten (und deterministisch gedachten) Annahme, dass Kommunikationstechnologien entfremdende Wirkungen auf zwischenmenschliche Beziehung ausüben, empfand Jeuland den Einsatz digitaler Hilfsmittel der Vertiefung der Beziehungsqualität in der Begegnung mit Patient\*innen als zuträglich. So denn auch der Titel ihres Referats: „Deeper Connections: The Telechaplaincy Experience“ (Jeuland, 2023).

Eine Reihe von Projekten von Baylor Scott & White Health (BSWH), die mit über 50 Spitälern und über 500 Patientenbetten größte gemeinnützige Gesundheitsinstitution in Texas und eine der größten landesweit, zeigt, wie Telechaplains beginnen, in Zusammenarbeit mit IT-Verantwortlichen bestehende digitale Plattformen um neue Funktionen zu erweitern. Diese reichen weit über die Integration in elektronische Patientendossiers hinaus, und erweitern so das professionelle Repertoire der Seelsorge um neue Handlungsmöglichkeiten. BSWH verwendet Videoanrufe, um in ländlichen Kliniken, in deren Umkreis kein ausgebildetes Seelsorgepersonal verfügbar ist, oder in

Kliniken, die zu klein sind für einen eigenen Seelsorger, seelsorgliche Dienste zu gewährleisten. Dazu betreibt BSWH eine Pilotstudie, in der ambulante Patienten über 65 mit einer modifizierten Fassung des RUSH-Instrument (Religious Struggle Protocol) für spirituelle Leiden geprüft und bei Bedarf von einem Seelsorger auf Distanz betreut werden.

Das bisher erfolgreichste Projekt ist eine Funktion, die direkt in die Smartphone-App „MyBSWHealth“ integriert ist. Durch die App können Patienten unter anderem ihre Testresultate einsehen und einen Arzt bzw. eine Ärztin aus einer Liste auswählen und einen Videobesuch vereinbaren (BSWH 2024). Die App verfügt auch über einen „Pflege-Coach“, der mit dem elektronischen Patientendossier verknüpft ist und Patient\*innen daran erinnert, einen Symptom-Check-up durchzuführen, oder sie durch „digitale Pflegetouren“ wie Schwangerschaft begleitet (BSWH 2023). Seit Januar 2022 beinhaltet die App an prominenter Stelle eine „Community Support“-Funktion, mit der Patient\*innen anonym über ihre Erfahrungen berichten und Unterstützung von anderen Patient\*innen, Angehörigen und Bekannten erhalten können. Die Funktion, die ursprünglich als „Gebetswand“ („prayer wall“) konzipiert war, wird rege verwendet, um Anfragen für Gebete zu stellen. Die Seelsorger\*innen – BSWH beschäftigt insgesamt zwischen 150 und 175 – werden abwechselnd eingesetzt, um die Einträge und Antworten zu moderieren, Gebetsanfragen zu beantworten, Anzeichen für Suizidalität zu erkennen, Nachrichten mit sensiblen Patientendaten zu entfernen und Patient\*innen bei Bedarf an geeignete Ansprechpersonen weiterzuleiten. Im ersten Monat wurde die Funktion von fast 33.000 Besucher\*innen verwendet, was die Erwartungen um ein Vielfaches übertraf. Mittlerweile hat es sich auf ungefähr 15.000 Besucher\*innen pro Monat eingependelt (Villalpando 2022; Winiger, im Druck).

Bemerkenswert ist dabei zum einen, dass die Funktion kein isoliertes Unterfangen der Seelsorge darstellt, sondern bereits 2017 vom internen „Digital Health Team“ initiiert und in enger Zusammenarbeit mit der Marketingabteilung und dem „Digital Spiritual Care Team“ entwickelt wurde. Unterstützt wurde diese Zusammenarbeit von der Geschäftsleitung und dem Chief Mission & Ministry Officer, welcher die Seelsorge bewusst in die digitale Gesundheitsversorgung eingliedern wollten.

Wie auch bei Mercy, das dem Leiter des Seelsorgeteams eine ausführliche Epic-Zertifizierung finanzierte, um die Seelsorge in das elektronische Patientendossier einzubinden (Winiger 2023b),<sup>1</sup> profitierte das Engagement des BSWH Seelsorgeteams von einer grundsätzlichen Bereitschaft, digitale Strukturen für die Anforderungen der Seelsorge zu erweitern. Zum anderen fällt auf, dass die Nachfrage für dieses Angebot so hoch ist, dass ein weiterer Ausbau – in Diskussion ist derzeit ein direkt in die App integriertes Chatangebot – die Seelsorge an ihre Kapazitätsgrenzen bringen könnte. Die Aufnahme der Seelsorge in die Digitalisierungsstrategie von BSWH hat nicht zum

---

<sup>1</sup> Epic ist eine der führenden Software-Plattformen im Gesundheitswesen, die u.a. für die Verwaltung von elektronischen Patientendossiers eingesetzt wird.

Abbau von Personal geführt, sondern zur Schaffung von neuen Stellen, um den dadurch entstandenen Bedarf zu decken. Seit Juli letzten Jahres wurde das Digital Spiritual Care Team um vier Stellen (davon zwei Vollzeitstellen) erweitert (Winiger, im Druck).

## 2. Europäische Entwicklungen: Grundlagenforschung und Pilotprojekte

Die deutschsprachige Forschungsliteratur zur Digitalisierung klinischer Seelsorge steht derzeit noch am Anfang und hat sich bisher auf das Patientendossier fokussiert (Peng-Keller 2020). Zudem wurde die Möglichkeit einer auf *blended counselling* bzw. *supervision* basierenden Smartphone-App angedacht (Greulich 2020). Unter dem seit der Covid-19-Pandemie erstarkten Begriff der „digitalen Seelsorge“ werden vor allem die sozialen Medien, Chaträume sowie andere öffentliche Foren und damit verbunden etwa das Sinn- bzw. Christfluencer-Phänomen diskutiert und als praktisch-theologische sowie kirchlich-institutionelle Herausforderung problematisiert, angesichts derer öffentlichkeits- und raumtheoretische Dimensionen wie Anonymität und Datenschutz, Rollen- und Machtverteilungen sowie phänomenologische Aspekte wie die (fehlende) Leiblichkeit digitaler Begegnungen vordergründig erscheinen (Haußmann et al. 2021; Haußmann 2024; Hoffmann 2023; Lüttke 2024; Pohl-Patalong 2024). Amerikanische Entwicklungen der Klinikseelsorge, soweit diese in der Forschungsliteratur rezipiert wurden, werden *prima facie* als Ausdruck pandemiebedingter Notwendigkeiten wahrgenommen und als Chance für die Kirchen erfasst, mit weniger Mitteln „mehr Menschen zu erreichen“ (vgl. Emmelmann 2024, 50).

In der Praxis ist im deutschsprachigen Raum das EKD-finanzierte Projekt „Ankerplatz“ führend, das eine Plattform für digitale Seelsorge entwickelt, die der digitalen Seelsorge einen sicheren und professionell begleiteten Rahmen bieten soll.<sup>2</sup> Geleitet wird das Projekt von Achim Blackstein, Pastor für „Digitale Seelsorge und Beratung“ der evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers am Zentrum für Seelsorge und Beratung (ZfsB) in Hannover. Der Ankerplatz basiert auf langjähriger Erfahrung in der Chatseelsorge, die von den evangelischen Landeskirchen im Rheinland und Hannover betrieben wird und ein Team von mehr als 40 Pastor\*innen, Diakon\*innen und Pädagog\*innen beschäftigt (Blackstein 2023a, 2023b; Blackstein & Krabbes 2024). Wie ähnliche Dienstleistungen der Chatseelsorge im deutschsprachigen Raum, die zum Teil seit Mitte der 1990er-Jahre bestehen, handelt es sich allerdings nicht um einen Versuch, die Krankenhausseelsorge um digitale Handlungsmöglichkeiten zu erweitern, sondern um ein kirchlich getragenes und diakonisch verstandenes Gesprächsangebot an die allgemeine Bevölkerung (Winiger & Neuhold 2023a; Winiger & Neuhold 2023b).

---

<sup>2</sup> [www.digihaus.online](http://www.digihaus.online)

Im Bereich der Klinikseelsorge scheint der Eindruck, „dass die Klinikseelsorge die neuen Medien noch nicht wirklich nutzt“, weitgehend unverändert (Greulich 2020, 232). Wie die CONTOC<sup>2</sup>-Studie, einer im Nachgang zu CONTOC (Churches Online in Times of Corona) durchgeführten Stichprobe unter rund 1.500 kirchlichen Hauptamtlichen in Deutschland und der Schweiz bekräftigt, wird der Einsatz digitaler Medien in der Seelsorge für „individuelle Gebetsanliegen“ und „Seelsorgebegegnungen ‚bei Gelegenheit‘“ als „Chance“ bewertet, jedoch für die Seelsorge in Altersheimen und Kliniken als weniger geeignet empfunden (Schlag et al. 2023, 3). Das Projekt „Digitale Wege in die Krankenhausseelsorge“ der evangelisch-lutherischen Kirche Norddeutschlands scheint der zurzeit einzige Versuch zu sein, die deutschsprachige Klinikseelsorge um eine digitale Infrastruktur zu erweitern. Geleitet wird es von Pastorin Frauke Rörden, Krankenhausseelsorgerin am Krankenhaus Reinbek St. Adolf-Stift.

Wie Rörden an der erwähnten Fachtagung berichtete, stehen drei Beweggründe im Hintergrund dieses Projekts: erstens die Absicht, Teilhabe von Menschen zu ermöglichen, die im digitalen Raum nach Hilfe suchen; zweitens die Gewährleistung von Sicherheit des Seelsorgeinhalts und der Privatsphäre von Patient\*innen, wenn sie nach der Entlassung seelsorgliche Gespräche im Internet suchen, sowie drittens die Stärkung der Autonomie von Patient\*innen hinsichtlich Ort und Zeit, zu denen sie Kontakt mit Seelsorgenden herstellen. Bei der Suche nach Möglichkeiten, dies umzusetzen, seien der Kirchenkreisverband und das Erzbistum Hamburg vor zwei Jahren schließlich auf den Ankerplatz gestoßen (Rörden 2023). Aufgrund von Verzögerungen in der Entwicklung des Ankerplatzes basiert das Projekt zurzeit auf der DSGVO-konformen User-Like-Plattform und arbeitet dafür mit dem Chatangebot *Schreiben statt Schweigen* der Jungen Nordkirche zusammen.<sup>3</sup> Die Initiative „KHS im Chat“ vereint dafür ein ökumenisches Team von elf hauptamtlichen Krankenhausseelsorger\*innen in sechs führenden Kliniken Norddeutschlands. Anders als das Angebot der Jungen Nordkirche, das sich an Menschen im Alter von 14 und 27 Jahren richtet, wird hier versucht, Patient\*innen in stationärer Behandlung zu erreichen. Der Link zum Chat, der anonym und ohne Registrierung verwendbar ist, wird durch mit QR-Codes versehene Handzettel und Hinweise auf den Webseiten der teilnehmenden Kliniken ausgeschrieben.<sup>4</sup> Es handelt sich hierbei um das „erste Angebot für Menschen, die Krankenhausseelsorge in einem digitalen Format nutzen möchten“ (Rörden 2024).

In der Schweiz besteht in mehreren Kliniken Interesse an einem digitalen Seelsorgeangebot wie auch vereinzelte Versuche, ein solches aufzubauen. Insgesamt jedoch schreitet diese Entwicklung langsam voran. Eine im März 2023 durchgeführte Umfrage unter 87 Schweizer Klinikseelsorgenden ist aufschlussreich (Peng-Keller & Winiger 2024). Erfragt wurde die Nutzung von digitalen Hilfsmitteln in ihrer Arbeit, insbesondere der Dokumentation: wie hilfreich eine digitale Seelsorge-Plattform mit verschie-

---

<sup>3</sup> <https://www.schreibenstattschweigen.de>

<sup>4</sup> <https://khs.schreibenstattschweigen.de>

denen Funktionen und Verwendungszwecken wahrgenommen wird sowie die Einschätzung der Nutzung digitaler Technologien von Patient\*innen im Hinblick auf ihre spirituellen und religiösen Bedürfnisse. In freien Texteingabefeldern konnten die Befragten eigene Überlegungen zu den Möglichkeiten und Risiken digitaler Technologien in ihrer Arbeit einbringen. Die Ergebnisse zeigten, dass die Digitalisierung auf der einen Seite rasch voranschreitet, eine deutliche Mehrheit dieser Entwicklung aber skeptisch bis ablehnend gegenübersteht. Wie es die CONTOC<sup>2</sup>-Studie auch in Deutschland vermuten lässt, wird, wie es scheint, die Digitalisierung auch unter Schweizer Klinikseelsorgenden zurzeit als wenig hilfreich empfunden. Auch in der Schweiz sind Praxisprojekte im klinischen Umfeld dementsprechend rar.

Ein Beispiel eines erfolgreich implementierten digitalen Hilfsmittels ist SpiCaDoc. Dieses basiert auf KiKartei (Kirchen Kartei), welches in mehreren kantonalen Landeskirchen in der Pfarramtsführung zur Anwendung kommt. Die seit September 2022 eingesetzte Software erlaubt die Erfassung von Stammdaten, Dokumentation von Seelsorgegesprächen, Einsatzplanung und weiteren zentralen Aufgaben der Klinikseelsorge. SpiCaDoc unterstützt zudem das 2019 entwickelte Indikationenset für die ambulante Palliative Care, welches in einer dafür vorgesehenen Maske erfasst werden kann (Roser 2019; Schmidt 2023). Da SpiCaDoc außerhalb von aktuell verwendeten klinischen Softwarelösungen entstanden ist, besteht derzeit keine Integration mit elektronischen Patientendossiers. Möchten Klinikseelsorgende Daten mit dem Behandlungsteam teilen, bietet SpiCaDoc an, eine E-Mail zu generieren und an das zuständige Personal zu adressieren (KW-Software AG 2021).

In einem weiteren Fall hat ein Klinikseelsorger in Eigeninitiative eine Software entwickelt, um Seelsorgeeinsätze zu optimieren. Die Software nutzt den Therapieplan der Patient\*innen und zeigt dem Seelsorger freie Zeiten für Besuche an. So werden Leerläufe vermieden und die Seelsorge kann mehr Patient\*innen erreichen. Die App merkt sich zudem die bereits besuchten Patient\*innen, um die ausstehenden Besuche im Überblick zu behalten. Die IT-Abteilung hat die Lösung bisher toleriert, da die Patientendaten jederzeit intern bleiben. Ähnliche Versuche bestehen in verschiedenen Kantonen und werden von einzelnen Seelsorger\*innen getragen. Eine kürzlich gegründete Arbeitsgruppe des Schweizer Berufsverbands Seelsorge und spezialisierte Spiritual Care im Gesundheitswesen (BSG) setzt sich zum Ziel, die in diesem Feld tätigen Akteur\*innen und Forschenden zu vernetzen; den Austausch über aktuelle Entwicklungen und deren Chancen und Herausforderungen fördern und neue Kooperationen zu entwickeln.

Zurzeit sind keine systematischen Daten zur Integration der klinischen Seelsorge im europäischen Raum verfügbar. Die von Forschenden der Professur für Spiritual Care (Universität Zürich) in Zusammenarbeit mit der US-amerikanischen *Transforming Chaplaincy* gegründete Arbeitsgruppe *Telechaplaincy Community of Practice* umfasst derzeit 218 Teilnehmer\*innen, wovon lediglich 17 (7,8 %) in europäischen akademi-

schen Institutionen und Gesundheitseinrichtungen tätig sind.<sup>5</sup> Dementsprechend rar sind Praxis- und Forschungsprojekte auch im europäischen Umfeld.

Eine Ausnahme stellt ein Projekt der University of Southern Denmark dar, das mit *eHeart* eine digitale Spiritual-Care-Plattform für Krebspatient\*innen und Angehörige vorsieht. Ziel des Forschungsteams ist es, *eHeart* in die bestehende dänische App *Mit Sygehus* zu integrieren, die in Süddänemark bereits verschiedene Angebote örtlicher Spitäler zugänglich macht, aber bislang keine Angebote der Seelsorge beinhaltet. Das mit einem partizipativen Forschungsdesign entwickelte *eHeart* soll dabei Zugriff zu seelsorglichen Angeboten während des gesamten Krankheitsverlaufs erlauben, unabhängig von Verfügbarkeit und Kompetenzen der Gesundheitsfachpersonen eine seelsorgliche Grundversorgung gewährleisten sowie auf die Bedürfnisse der Patient\*innen zugeschnittene Inhalte anbieten. Gesammelte Informationen sollen dabei nur auf Verlangen der Patient\*innen mit dem klinischen Personal geteilt werden, welches diese in der Beurteilung von spirituellen Bedürfnissen und der Planung von entsprechender seelsorglicher Betreuung einbeziehen können (Langhoff et al. 2023; Nissen 2023). Die Zukunft des Projekts ist derzeit aufgrund mangelnder Finanzierung ungewiss (Nissen, E-Mail Korrespondenz, 19. März 2024). Eine vergleichbare Plattform für die onkologische Pflege wurde in den USA kürzlich an der Ohio State University unter dem Titel „MyInspiration“ entwickelt und evaluiert (Kelly et al., 2024).<sup>6</sup>

### 3. Abschließende Bemerkungen

Nicht nur akute Gesundheitskrisen wie die Covid-19-Pandemie, sondern langfristige, gesellschaftliche Umbrüche rücken die Digitalisierung immer weiter in den Vordergrund der Gesundheitspolitik. Demografische und epidemiologische Entwicklungen wie die steigende Lebenserwartung und – eng damit verbunden – die zunehmende Bedeutung chronischer und altersbedingter Krankheiten stellen die nachhaltige Finanzierung der öffentlichen Gesundheitsversorgung infrage. In diesem Umfeld positionieren gesundheitspolitische und privatwirtschaftliche Akteur\*innen die ambulante und personalisierte Betreuung als zukunftssträchtiges Versorgungsmodell. Digitale Infrastrukturen spielen dabei eine zentrale Rolle: Sie werden eingesetzt, um die Behandlung von Patient\*innen zu verbessern, die Aufenthaltsdauer im Spital zu verkürzen und die Versorgung nach der Entlassung zu gewährleisten.

Ob und wie die Klinikseelsorge in dieser Entwicklung als integraler Teil einer ganzheitlichen und patientenzentrierten Betreuung verstanden wird, hängt im Wesentlichen von den technisch bedingten Affordanzen ab, die Seelsorgenden zur Verfügung ste-

---

<sup>5</sup> [www.telechaplaincy.io/network](http://www.telechaplaincy.io/network)

<sup>6</sup> Vgl. der Bericht der Autoren an die Telechaplaincy Community of Practice, verfügbar unter [www.telechaplaincy.io/events](http://www.telechaplaincy.io/events) [10.7.2024].

hen. Je stärker die Gesundheitsversorgung auf digitale Infrastrukturen setzt, desto marginaler werden bestehende Handlungsmöglichkeiten. Im digitalen Spital wird die analog gedachte und stationär verortete Seelsorge, wie sie sich im Verlauf der vergangenen Jahrzehnte etabliert hat, zum Auslaufmodell. Insofern stellt die Digitalisierung des Gesundheitswesens die klinische Seelsorge vor eine existenzielle Herausforderung. Das Forschungs- und Praxisgebiet „digitale Spiritual Care“ bzw. „Telechaplaincy“ ist Teil dieser Entwicklung und antwortet auf sie.

Wie die vorhergehende Betrachtung aktueller Entwicklungen in diesem Gebiet vermuten lässt, bestehen markante Unterschiede zwischen europäischen und US-amerikanischen Kontexten. In den USA befinden sich die Seelsorgeabteilungen führender Gesundheitsinstitutionen im Inbegriff eines „digital turn“, der nicht als notfallbedingte Zwischenlösung, sondern als Jahre vor der Covid-19-Pandemie begonnenes und lange danach anhaltendes und sich weiter intensivierendes Phänomen verstanden wird, welches neue Möglichkeiten bietet, klinische Seelsorge verstärkt auf die Bedürfnisse der Patienten auszurichten. Mit „Telechaplaincy 2.0“ entstehen so hybride oder gänzlich digitale Versorgungsmodelle, die von Telechaplains konstruktiv als integraler Bestandteil der digitalen Gesundheitsversorgung verstanden werden. Wird davon ausgegangen, dass die USA – wie in manchen Bereichen – europäischen Entwicklungen vorausgeht, so stellt sich die Frage, wie die hiesige Klinikseelsorge die Digitalisierung proaktiv aufzugreifen gedenkt.

Im deutschsprachigen und, soweit bekannt, europäischen Raum beschränken sich aktuelle Entwicklungen auf Grundlagenforschung, vereinzelte Pilotprojekte und eine langsame Integration seelsorglicher Dokumentation in klinische Informationssysteme. Diese sind oft mit beträchtlichen Herausforderungen konfrontiert. Sie stehen im Spannungsfeld von regional variierenden regulatorischen Rahmenbedingungen und mangelnder Integration bestehender Seelsorgeformate in klinische Abläufe. Zum Teil treffen sie bereits in der Planungsphase auf kirchenpolitische Differenzen und damit verbundene Unterschiede im professionellen Selbstverständnis, die eine ökumenische und gegenüber der Klinikleitung geeint verantwortete Umsetzung erschweren. Hemmend wirkt dazu fehlendes Interesse oder technisches Verständnis von Kolleg\*innen sowie Unklarheiten bezüglich geltender Datenschutzvorgaben. Entstehen Softwarelösungen dennoch als kirchliche oder private Initiativen und ohne Zusammenarbeit mit den zuständigen IT-Abteilungen der betreffenden Gesundheitseinrichtung, fehlen die technischen Schnittstellen, um die Aktivitäten der Seelsorge mit klinikinternen Abläufen abzugleichen.

Während in den genannten US-amerikanischen Gesundheitseinrichtungen die Telechaplaincy als Teil einer ganzheitlichen Patientenbetreuung verstanden und finanziert ist, wird die Digitalisierung im deutschsprachigen Raum in der Praxis oft durch kirchlich getragene Parallelstrukturen aufgegriffen und in der Forschungsliteratur durch institutionelle und diskursive Logiken verhandelt, die vor dem Hintergrund aktueller

gesellschaftlicher Themen – kirchlicher Bedeutungsverlust, Mitgliederschwund, Machtmissbrauch – theologische Positionen zu artikulieren versuchen. Bezeichnend für eine seit den frühen 2000er-Jahren beobachtete „Theorie-Praxis-Diskrepanz im Digitalitätsseelsorgediskurs“ bleiben Praxisprojekte auch im Bereich der Klinikseelsorge oft unreflektiert oder werden „defizitär“ und mit Augenmerk auf „Verlustgedanken“ statt „Potenzialfokus“ thematisiert (Lüdtke 2024, 5, 13).

Auf den Titel dieses Beitrags antwortend, erscheint die These gerechtfertigt, dass sich die klinische Seelsorge im Hinblick auf Digitalisierung zwar nicht im Tiefschlaf befindet, aber – zumindest mancherorts – noch in einem Dämmerzustand ruht, in dem für eine zukunftsfähige Weiterentwicklung des Berufsfeldes zentrale Fragen nicht gestellt werden. Wenig Beachtung findet in diesen Debatten somit etwa die Frage, wie Klinikseelsorgende dazu motiviert und befähigt werden könnten, den digitalen Wandel aktiv mitzugestalten: Wie verstehen und praktizieren Klinikseelsorgende „digitale Spiritual Care“/„Telechaplaincy“ und welche Fähigkeiten benötigen sie, um dies sicher und wirksam zu tun? Welche Kompetenzen werden in anderen Gesundheitsberufen als relevant erachtet, inwieweit sind diese auf die klinische Seelsorge übertragbar und wie können sie in die klinische Seelsorge-Ausbildung integriert werden? In Anbetracht der tiefgreifenden Veränderungen, welche die Digitalisierung mit sich bringt, scheint eine einfache Übertragung bestehender Seelsorgepraxis in digitale Versorgungsmodelle langfristig wenig aussichtsreich und eine kritische und interdisziplinär geführte Auseinandersetzung unumgänglich. Um ein bekanntes biblisches Gleichnis zu bemühen: Neuer Wein braucht neue Schläuche.

*Ich danke dem Universitären Forschungsschwerpunkt Digital Religion(s) für die Finanzierung dieses Projekts.*

## Literaturverzeichnis

Blackstein, Achim (2023a). Das „Digitale Haus für Seelsorge und Beratung“ entsteht. In: *Spiritual Care*, 12 (2), 156–159. <https://doi.org/10.1515/spircare-2022-0056> [20.6.2024].

Blackstein, Achim (2023b). *Digitale Seelsorge - Impulse für die Praxis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Blackstein, Achim, & Krabbes, Carsten (2024). Formen und Chancen digitaler Seelsorge: Erfahrungen aus der Praxis *Praktische Theologie*, 59 (1), 14–17. <https://doi.org/10.14315/prth-2024-590104> [20.6.2024].

BSWH (2023). 2023 benefits – EQA Plan overview.

BSWH (2024). *Virtual Care Virtual Care*, abrufbar unter <https://www.bswhealth.com/specialties/virtual-care> [20.6.2024].

- Emmelmann, Moritz (2024). More with less?: Denkanstöße aus amerikanischen Debatten zur digitalen Seelsorge *Praktische Theologie*, 59 (1), 43–50. <https://doi.org/10.14315/prth-2024-590108> [20.6.2024].
- Greulich, Werner (2020). Auf die Begegnung kommt es an - Klinikseelsorge und Soziale Medien. In: *Wege zum Menschen*, 72 (3), 229–243. <https://doi.org/10.13109/weme.2020.72.3.229> [20.6.2024].
- Haußmann, Annette, Teschmer, Caroline, Wiesinger, Christoph, & Wissner, Golde (2021). Seelsorge und digitale Kommunikation. Dynamiken sozialer Interaktion und ihre Auswirkungen auf Poimenik. In: *Wege zum Menschen* 73 (1), 5–18.
- Haußmann, Annette (2024). Zur Digitalisierung der Sorge: Seelsorge im Dialog mit der Psychotherapie. In: *Praktische Theologie*, 59 (1), 37–43. <https://doi.org/10.14315/prth-2024-590107> [20.6.2024].
- Hoffmann, Christine Wenona (2023). Teleseelsorge - Herausforderung und Chance einer Seelsorge im digitalen Raum. In: *Wege zum Menschen*, 75 (2), 147–158. <https://doi.org/10.13109/weme.2023.75.2.147> [20.6.2024].
- Hutchby, Ian (2001). Technologies, Texts and Affordances. In: *Sociology*, 35(2), 441–456. <https://doi.org/10/bm5dnx> [20.6.2024].
- Hutchby, Ian (2003). Affordances and the Analysis of Technologically Mediated Interaction: A Response to Brian Rappert. In: *Sociology*, 37 (3), 581–589. <https://doi.org/10/dwvkcs> [20.6.2024].
- Jeuland, Jane (2023). Deeper Connections: The Telechaplaincy Experience Digital Spiritual Care: Quo Vadis?, Universität Zürich, abrufbar unter <https://telechaplaincy.io/events/digital-spiritual-care-quo-vadis/> [20.6.2024].
- Kelly, Elizabeth Palmer, Klatt, Maryanna, Caputo, Jacqueline, & Pawlik, Timothy M. (2024). A single-arm pilot of MyInspiration: a novel digital resource to support spiritual needs of patients undergoing cancer-directed surgery. In: *Supportive Care in Cancer*, 32 (5), 289. <https://doi.org/10.1007/s00520-024-08496-1> [10.7.2024].
- KW-Software AG (2021). SpiCaDoc SpiCaDoc, abrufbar unter <https://kw-software.ch/spicadoc/> [20.6.2024].
- Langhoff, Maiken Kidholm, Kvorning, Laura, & Nissen, Ricko Damberg (2023). eHeart – A Digital Plattform for Spiritual Care in Denmark Digital Spiritual Care: Quo Vadis?, abrufbar unter <https://telechaplaincy.io/events/digital-spiritual-care-quo-vadis/> [20.6.2024].
- Lüdtke, Antonia (2024). Digitale Seelsorge in der Praktischen Theologie: Ein Diskurs im "Ladevorgang". In: *Praktische Theologie*, 59 (1), 5–13. <https://doi.org/10.14315/prth-2024-590103> [20.6.2024].
- Nissen, Ricko Damberg (2023). eHeart: A spiritual care digital platform: Telechaplaincy Community of Practice, abrufbar unter <https://telechaplaincy.io/events/> [20.6.2024].
- Peng-Keller, Simon, & Neuhold, David (Hg.) (2020). *Charting Spiritual Care: The Emerging Role of Chaplaincy Records in Global Health Care*. Cham: Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-47070-8> [20.6.2024].

- Peng-Keller, Simon (2020). Digitale Dokumentation klinischer Seelsorge: Hintergründe, Modelle, Diskussionen. In: *Wege zum Menschen*, 72 (3), 257–270.  
<https://doi.org/10.13109/weme.2020.72.3.257> [20.6.2024].
- Peng-Keller, Simon, & Winiger, Fabian (2024). Digitale Spiritual Care: Ergebnisse einer Umfrage unter klinischen Seelsorgenden in der Schweiz. In: *Praktische Theologie*, 59 (1), 31–37.  
<https://doi.org/10.14315/prth-2024-590106> [20.6.2024].
- Pohl-Patalong, Uta (2024). Seelsorge auf Social Media: Einblicke in die seelsorgliche Arbeit von Sinnfluencer:innen. In: *Praktische Theologie*, 59 (1), 17–31. <https://doi.org/10.14315/prth-2024-590105> [20.6.2024].
- Rappert, Brian (2003). Technologies, Texts and Possibilities: A Reply to Hutchby. In: *Sociology*, 37 (3), 565–580. <https://doi.org/10/cjg5t8> [20.6.2024].
- Rörden, Frauke (2023). Praxisbericht digitale Krankenhausseelsorge Hamburg Digital Spiritual Care: Quo Vadis?, abrufbar unter <https://telechaplaincy.io/events/digital-spiritual-care-quo-vadis/> [20.6.2024].
- Rörden, Frauke (2024). LinkedIn Beitrag, abrufbar unter <https://www.linkedin.com/feed/update/urn:li:activity:7165712652583874560/> [20.6.2024].
- Roser, Traugott (2019). Indikationen-Set für Spiritual Care und Seelsorge. In: *Pflegezeitschrift*, 72 (6), 60–63. <https://doi.org/10.1007/s41906-019-0079-2> [20.6.2024].
- Schlag, Thomas, Nord, Ilona, Yadav, Katharina, & Lämmelin, Georg (2023). Digitalisierung in der Kirche. Aktivitäten, Potenziale, Chancen - und was jetzt fehlt. In: *Deutsches Pfarrerinnen- und Pfarrerblatt*, 123. <https://doi.org/10.5167/uzh-234733> [20.6.2024].
- Schmidt, Volker (2023). Dokumentation von spezialisierter Spiritual Care mittels SpiCaDoc – Erfahrungsbericht aus der Zürcher Palliativseelsorge Digital Spiritual Care: Quo Vadis?, abrufbar unter <https://telechaplaincy.io/events/digital-spiritual-care-quo-vadis/> [20.6.2024].
- Sprick, Petra J., Janssen Keenan, Angela, Boselli, Danielle & Grossoehme, Daniel H. (2022). Chaplains and telechaplaincy: best practices, strengths, weaknesses—a national study. In: *Journal of Health Care Chaplaincy*, 29(1), 41–63. <https://doi.org/10.1080/08854726.2022.2026103> [20.6.2024].
- Villalpando, Nicole (2022, Juli 8). Digital healing: Baylor Scott & White's app resonates with patients, families. In: *Austin American-Statesman*, abrufbar unter <https://www.statesman.com/story/news/healthcare/2022/07/08/baylor-scott-whites-app-resonates-with-patients-families/65368112007/> [20.6.2024].
- WHO EURO (2023). The ongoing journey to commitment and transformation - Digital health in the WHO European Region WHO European Regional Office.
- Winiger, Fabian (im Druck). Digitalisierung klinischer Spiritual Care im Spitalnetzwerk Baylor, Scott & White Health. In: *Spiritual Care*.
- Winiger, Fabian (2023a). The changing face of spiritual care: current developments in telechaplaincy. In: *Journal of Health Care Chaplaincy*, 29(1), 114–131.  
<https://doi.org/10.1080/08854726.2022.2040895> [20.6.2024].

- Winiger, Fabian (2023b). Spiritual Care im „Virtuellen Spital“: Ein Gespräch mit zwei Teleseelsorgern *Spiritual Care*, 12(2), 151–155. <https://doi.org/10.1515/spircare-2022-0019> [20.6.2024].
- Winiger, Fabian, & Neuhold, David (2023a). Spiritual Care on the go?: Ein Gespräch mit Achim Blackstein zur digitalen Teilhabe und -gabe im Alltag. In: *Spiritual Care*, 12 (2), 164–168. <https://doi.org/10.1515/spircare-2022-0052> [20.6.2024].
- Winiger, Fabian, & Neuhold, David (2023b). Zum Zwist mit dem Zeitgeist: Ein Rückblick mit zwei Pionieren der europäischen Teleseelsorge. In: *Spiritual Care*, 12 (2), 169-173. <https://doi.org/10.1515/spircare-2022-0021> [20.6.2024].
- Winiger, Fabian, & Sprik, Petra (2023). Navigating challenges in telechaplaincy: A thematic analysis of an international conference. In: *Journal of Health Care Chaplaincy*, 1–16. <https://doi.org/10.1080/08854726.2023.2294680> [20.6.2024].

Dr. Fabian Winiger  
Professur für Spiritual Care  
UFSP Digital Religion(s)  
Universität Zürich  
Kirchgasse 9  
CH-8001 Zürich  
+41 (0)76 388 02 58  
fabian.winiger(at)uzh(dot)ch  
ORCID: 0000-0003-3799-4523

## **Bildet Familienpastoral und Familienseelsorge? Vielfältige Familienspiritualität bzw. -religiosität im Anschluss an die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung VI**

### Abstract

Familie ist in Kirchen und Gesellschaft ein wesentliches Thema und stellt für alle theologischen Disziplinen ein Querschnittsthema dar. Innerhalb der Praktischen Theologie werden die Perspektiven der Pastoraltheologie und der Religionspädagogik zum Thema Familienreligiosität bzw. -spiritualität zusammengeführt. In Verbindung mit ausgewählten Daten der KMU VI wird gezeigt: Familienpastoral und Familienbildung sollte vielfältige Familienformen adressieren, will man nicht wesentliche Teile der Gesellschaft und der Kirchenmitglieder von vorneherein ausgrenzen. Darüber hinaus bildet man in Familienpastoral und Familienbildung Menschen v. a. dann, wenn nicht nur auf rein äußerliche religiöse Familiensozialisation gebaut wird. Vielmehr sollte man sensibel sein für säkular erlebte und ersehnte Bindung und Geborgenheit in Familien – als implizite Familienreligiosität. Diese kann auch explizit gedeutet werden als Familienreligiosität in Offenheit für Transzendenz und Gott.

Family is an essential topic in churches and society that represents a cross-cutting issue for all theological disciplines. Within practical theology, the perspectives of pastoral theology and religious education are brought together on the topic of family religiosity and spirituality. Together with selected data from KMU VI, the following is shown: Family pastoral care and family education should address diverse family forms if one does not want to exclude significant parts of society and church members from the outset. In addition, in family pastoral care and family education, people are formed especially when it is not just based on purely external religious family socialization. Rather, one should be sensitive to secular experienced and longed-for bonds and security in families, as implicit family religiosity. This can also be explicitly interpreted as explicit family religiosity in openness to transcendence and God.

### 1. Einleitung

Familie wird in Pastoraltheologie und Religionspädagogik nicht selten zusammen mit – mehr oder weniger gelungenen – Tradierungsprozessen von Glaube(n) bzw. Religiosität diskutiert. Im Laufe der Ausdifferenzierung beider theologischer Disziplinen entwickelten sich Schwerpunkte der Thematisierung und des Zugangs in den Handlungsfeldern, wobei Familie v. a. im Überschneidungsbereich von Pastoral bzw. Seelsorge und Bildung bzw. Katechese angesiedelt werden kann. Dieses komplexe Feld wird zunächst ausgeleuchtet (2). In der EKD und in der lehramtlichen Verkündigung der katholischen Kirche genießen Ehe und Familie einen hohen Stellenwert, v. a. in Bezug auf die Glaubensweitergabe an die nächste Generation. Doch wie sieht es damit in der gegenwärtigen bundesrepublikanischen Gesellschaft aus? Antworten liefern familienbezogene Daten der

sechsten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (3). In einer Zusammenschau werden grundlegende, fachübergreifende Perspektiven aufgezeigt (4).

## 2. Praktisch-theologische Forschungseinblicke

### 2.1 Familie in Pastoral bzw. Seelsorge und Bildung bzw. Katechese

Ehe, (Ein-Elternteil-)Familie und Partnerschaft sind im Überschneidungsbereich der Forschungsfelder von Pastoraltheologie und Religionspädagogik angesiedelt, weshalb im Blick auf Pastoral bzw. Seelsorge und Bildung bzw. Katechese eine grundlegende Begriffsklärung und Verhältnisbestimmung v. a. im Blick auf konvergierende Optionen angezeigt ist (vgl. Könemann 2015). Um Familienreligiosität umfassend zu erforschen, ist das jeweilige Verständnis dieser vier Begriffe zu umreißen.

*Pastoral* (vom Lateinischen *pastoralis*, deutsch *dem Wesen eines Hirten zu eigen*) im weiten, existenziellen Sinn – jenseits aller Unterschiede und in Entsprechung der Pastoralkonstitution des II. Vaticanums, „Gaudium et Spes“ – „geht es um das Ganze der menschlichen Existenz. Sie ist nicht auf die religiöse Existenz zu beschränken, sondern unmittelbar mit ganz unterschiedlichen [...] Lebenserfahrungen verbunden“ (ebd., 12). Pastoral im engeren Sinn wird auf kirchliche Handlungsfelder bezogenen wie z. B. Seelsorge, Predigtstätigkeit, Jugendarbeit, diakonisches Handeln, liturgisches Handeln (vgl. Feiter 2012, 29).

*Seelsorge* ist ein genuin platonischer Begriff. Platon (2023) lässt Sokrates in der Apologie die Menschen auffordern, sich nicht nur um Reichtum und Ehre, sondern „um ihre Seelen [zu] sorgen“ (29e2). Philosophie ist dann Seelsorge, die Sorge um das Eigentliche bzw. den Kern des Menschen. Im Sinne Platons geht es um die unsterbliche Seele im Unterschied zum sterblichen Leib. Diese dualistische Entgegensetzung ist in der modernen Theologie (weitgehend) überwunden. Seelsorge bedeutet, sich für Menschen Zeit zu nehmen; für sie da zu sein und da zu bleiben, ohne etwas ‚machen‘ oder ‚verändern‘ zu können; empathisch zuzuhören; Lebensgeschichten erzählen zu lassen usw. Dazu wurden v. a. aus der Psychologie Grundlagen und Methoden rezipiert und theologisch in der Pastoralpsychologie weiterentwickelt (vgl. Pohl-Potalong 2004, 1115). Dabei hat Seelsorge „eine Fülle von Subjekten und Gestalten, [...] ist [...] Praxis einer Suche und Wahl von Menschen, [...] [und] bezieht sich auch auf die nie hinreichend beschreibbare noch jemals manipulierbare Beziehung Gottes zum Menschen“ (Feiter 2021, 7). Seelsorge kann „als ‚Beziehungsarbeit‘ verstanden werden – als Bewusstmachung und Stiftung der Beziehung zu Gott, zum Mitmenschen, zu sich selbst“ (Laumer 2021, 13). Seelsorge zielt darauf ab, dass Menschen es wagen, sich selbst zu thematisieren (vgl. Könemann 2003), an ihrer eigenen, vulnerablen Lebensgeschichte (vgl. Karl 2021). Unter Berücksichtigung internationaler Forschungsergebnisse und Praxiserfahrungen zeichnet sich im wissenschaftlichen Seelsorgediskurs des deutschsprachigen Raums

eine erstaunliche Konvergenz zwischen katholischen und landeskirchlich-evangelischen Positionen ab (vgl. z. B. Klessmann 2010, Nauer 2014).

*Bildung* kann grundlegend – jenseits aller Unterschiede und in Anlehnung an Wilhelm von Humboldt – verstanden werden als die „differenzierte, gedankliche und sprachlich vermittelte Auseinandersetzung von Menschen mit sich, mit anderen und mit der Welt“ (Dörpinghaus et al. 2013, 10). Damit schließt Bildung „alle unterschiedlichen Formen des Weltverstehens und des Weltumgangs“ (Dressel 2017, 1) ein und gilt als der Prozess, in welchem „Individualität und vielgestaltige Weltbezüge wechselseitig vermittelt werden“ (ebd.). Grundlegend ist also ein medialer Prozess der Vermittlung, nicht im Sinne einer Weitergabe vorher festgelegter materialer Inhalte, sondern im Menschen, zwischen Menschen und der Welt, der auch zwischen Subjekten und Inhalten verläuft. Allem zugrunde liegt – im religiösen Verständnis und im Anschluss an Meister Eckhart – Gott, weshalb der Prozess der Vermittlung mit, in und durch Gottesbilder als vorgängig erachtet wird (vgl. Boschki 2017, 78) und damit das allgemeine Bildungsverständnis beinhaltet. Religiöse Bildung ist ein Leitbegriff mit den Gegenstandsbereichen Religion, Religiosität und Religionskultur (vgl. Kropač 2021) und „impliziert Selbstbildung aus dem Glauben und freiheitliche Mündigkeit in Solidarität und Verantwortung gegenüber benachteiligten Menschen innerhalb und außerhalb unseres Kulturkreises“ (Kalloch et al. 2014, 18).

*Katechese* (vom Griechischen *katechein*, deutsch *entgegen tönen*) wird im neutestamentlichen Kontext mit dem Wort-Antwort-Geschehen christlicher Verkündigung verknüpft und ist ein „Sammelbegriff für verschiedene Formen christlicher Unterweisung – wie die Hinführung zu den Sakramenten und die katechetische Begleitung von Menschen in unterschiedlichen Lebenssituationen“ (Scheidler 2015, 1). „Während evangelischerseits im deutschsprachigen Raum auch der praxisbezogene Begriff ‚Katechese‘ zunehmend durch den offeneren Begriff ‚Gemeindepädagogik‘ ersetzt wird und Letzterer zugleich für die Theoriebildung gemeindlichen Lernens verwendet wird [...], ist im katholischen Sprachgebrauch [...] der Begriff ‚Katechese‘ für die Praxis religiösen Lernens in Gemeinde und Familie bis heute gebräuchlich“ (ebd.). „Außerhalb des deutschsprachigen Raumes dient der Begriff ‚Katechese‘ nach wie vor als Oberbegriff für alle Maßnahmen, durch die Menschen zielgerichtet und systematisch lernen, Christen zu werden und zu bleiben“ (ebd.).

Das Modell der konvergierenden Optionen wurde zwar ursprünglich für die Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und Sozialwissenschaften entwickelt (vgl. dazu: Riegger 2020), doch scheinen konvergierende Optionen auch für eine Verhältnisbestimmung zwischen unterschiedlichen Wissensbeständen in Pastoral und Bildung (vgl. Könemann 2015, 13f.) sowie Seelsorge und Katechese geeignet zu sein. Ermittelt Judith Könemann zwischen Pastoral und Bildung „Subjektivität und Solidarität“ als miteinander konvergierende Optionen bzw. normative Grundprinzipien (vgl. ebd., 14), so

können diese wohl auch für Seelsorge und Katechese in Anschlag gebracht werden. Ist diese Bezogenheit auch in den Forschungseinblicken sichtbar?

## 2.2 Forschungseinblicke in die Pastoraltheologie

In der Pastoraltheologie wurde Familie häufig im Kontext der lehramtlichen Verkündigung der katholischen Kirche diskutiert (vgl. z. B. Papst Johannes Paul II. 1981, Papst Franziskus 2016) und zusammen mit der Ehe auf sakramentaler Grundlage (vgl. z. B. Klein 2016) vor dem Hintergrund des Auseinanderdriftens von gesellschaftlicher Realität und kirchlichem Lehramt (kirchenrechtlich reguläre bzw. irreguläre Situation) (vgl. z. B. Bopp 2006). Im Blick auf „*Amoris laetitia*“ ist festzustellen, dass es mittlerweile viele Anregungen zur praktischen Arbeit mit dem Apostolischen Schreiben von bischöflichen Ordinariaten (vgl. z. B. Bistum Limburg 2022, Bildungswerk im Bistum Mainz o. J.), der deutschen Bischofskonferenz (vgl. z. B. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2020) usw. gibt, jedoch keine Evaluationen oder dergleichen. Könnten hier Ressourcen nicht besser eingesetzt werden? Die vornehmliche Defizitorientierung (vgl. z. B. Sutor 2009) wird zu überwinden versucht, indem die gesellschaftliche Realität als Herausforderung zunehmend in den Blick kommt (vgl. Löffeld 2021). Dabei werden meist einzelne Aspekte bearbeitet, z. B. Ehevorbereitung (vgl. z. B. zu fehlenden empirischen Erhebungen: Wonka 2004), Militärseelsorge (vgl. z. B. Wendel 2020, Gmelch et al. 2014), Abendrituale junger Familien (vgl. zusammenfassend: Morgenthaler 2022), Kasualien als Familienfeste in Praxiszusammenhängen, in denen Familie sozial hergestellt und selbst Agent von kirchlichen Ritualen wird (vgl. Krause et al. 2022). Insgesamt kommt die Vielfalt der Familien im wissenschaftlichen Diskurs der Pastoraltheologie nach und nach zum Tragen (vgl. Klein 2018, Dies. 2017), ebenso wie konkrete Praxiszusammenhänge und die familienspezifische (Mit-)Gestaltung von – auch kirchlichen – Ritualen, Kasualien, Sakramente und Sakramentalien. Kasualien (vom Lateinischen *casus*, deutsch *Fall*) sind kirchliche Amtshandlungen aus Anlass besonderer Lebenssituationen von Menschen (vgl. Kirchliche Amtshandlung o. J.), beispielsweise auf evangelischer Seite Taufe, Konfirmation, Trauung und Beerdigung, aber auch Segenshandlungen wie Einschulung, Geburtstage, Konfirmations- oder Ehejubiläen (vgl. ebd.). Die Taufe ist in beiden großen christlichen Konfessionen ein Sakrament. Katholischerseits gibt es sieben Sakramente (Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Ehe, Weihe und Krankensalbung), wobei Sakramente Zeichen oder Symbolhandlungen sind, die auf Gott hinweisen und die Gnade kraft des vollzogenen Ritus mitteilen (lat. *ex opere operato*), solange die empfangenden Menschen keine Hindernisse entgegenstellen (vgl. Koch 1991a). Sakramentalien sind Zeichen und Riten innerhalb der katholischen Kirche, die aufgrund der Fürbitte und des Glaubens der Kirche sowie des Glaubens der empfangenden Menschen wirken. Klassisch fallen darunter Weihen (z. B. Weihwasser-, Kirch-, Altar-, Glockenweihe, aber auch Mönchs-, Jungfrauen- oder Abtweihe), Segnungen (von Personen ebenso wie von Gegenständen) und zeichenhafte Riten (z. B. Spendung des Aschenkreuzes an

Aschermittwoch, Fußwaschung, Exorzismen) (vgl. Koch 1991b). Jenseits konfessioneller Unterschiede kommen hier Handlungen für, in und mit Familien in spezifischen Lebenssituationen mit Übergängen in den Blick, die besonders (z. B. Eheschließung), aber auch alltäglich (z. B. Abendritual) sein können.

### 2.3 Forschungseinblicke in die Religionspädagogik

In der Religionspädagogik wird Familie (vgl. Blasberg-Kuhnke 2015) häufig diskutiert vor dem Hintergrund des Spannungsfeldes von intergenerationellem Abbruch religiöser Sozialisation bzw. Erziehung (vgl. Findeis 2023, Pickl 2022) und nach wie vor funktionierender intergenerationaler Weitergabe religiöser Orientierungen und Einstellungen (vgl. Schweitzer 2022). Dabei werden meist einzelne Aspekte bearbeitet, z. B. religiöse Bildung im intergenerationellen Prozess (vgl. Schwab 1995, Zender et al. 2009, Doms-gen 2018), auch als von der John F. Tempelton Foundation (vgl. Gärtner et al. 2022) und der DFG geförderte Forschungsprojekte (vgl. Findeis 2023), religiöse Elternbildung (vgl. Klenk 2018), gemeindepädagogische Arbeit mit Familien (vgl. Piroth 2022), Sexualpädagogik in Erwachsenen- und Familienbildung (vgl. Dörnemann et al. 2022), Familie als Subjekt der Evangelisierung (vgl. Dörnemann 2014), Familienbild in der Katechese (vgl. Jakobs 2016), Professionalisierung der Bildungsarbeit mit Familien (vgl. Riegger 2022a) in praxeologischer Ausrichtung (vgl. Riegger 2022b) und im Zusammenhang mit lehr- amtlicher Verkündigung wie „Amoris Laetitia“ (vgl. Riegger 2023). Vielfach wird konstatiert, dass eine kontinuierliche disziplinäre Forschung und Theoriebildung zu Familie fehlt (vgl. Kleint 2014, Schröder 2018, 17), insbesondere in einer durchgängigen biogra- fischen und intergenerationellen Perspektive (vgl. Schröder 2018, 13).

Am Lernort Kita wird Familienorientierung innerhalb von Praxeologien (vgl. Blaszczyk 2020, Stockinger 2017), frühkindlicher Bildung (vgl. Knoblauch 2019) und religionssen- sibler Erziehung herausgestellt (vgl. Helmchen-Menke 2020), wofür folgende „Hand- lungsgrundsätze religionssensibler Bildung im Kontext Familienreligiosität“ (Knoblauch 2022, 175) gegeben werden:

1. „Vielfältige Lebenswelten innerhalb der Familie wahrnehmen“ (ebd.)
2. „Familienreligiosität im Alltag entwickeln“ (ebd., 176)
3. „Die Familie als religiösen Lernort für alle Familienmitglieder verstehen“ (ebd.)
4. „Besonderen Momenten und Anlässen Aufmerksamkeit schenken“ (ebd., 177)
5. „Netzwerke mit dem Familienumfeld bilden“ (ebd., 178)
6. „Religionssensibilität als Ausgangspunkt und Ziel verstehen“ (ebd.)

Im Rahmen der Erstkommunion wurde Familienkatechese konzeptionell ausgearbeitet und umgesetzt (vgl. Biesinger 1996, Biesinger et al. 2016, Hauf 2004, Dörnemann 2020). Innerhalb einer umfassenden wissenschaftlichen Wirkstudie wurden gerade hierfür po- sitive Effekte erhoben (vgl. Forschergruppe Religion und Gesellschaft 2015). Zusammenfassend gibt A. Biesinger folgende praktische Konsequenzen. „Wichtig ist es

- eine basisnahe, alltagstaugliche Kommunionkatechese gemeinsam mit Eltern, Kindern und Gemeinde zu entwickeln.
- alle Generationen dabei zu integrieren, besonders die Glaubenskommunikation in der eigenen Familie zu fördern.
- die zeitliche Gestaltung an den Lebensrhythmus der Familien vor Ort anzupassen – und ‚aus der eiligen Zeit eine heilige Zeit‘ (Claudia Frauenlob) zu machen (Familientage, Sonntagvormittag, Elterntreffen während der Woche, Großveranstaltungen mit Bischof u. a.).
- für eine ‚familienorientierte Kommunionkatechese‘ dafür förderliche, ästhetisch ansprechende und didaktisch evaluierte Materialien [...] einzusetzen. Dass 50% der Eltern und Kinder mit ‚eigenen Materialien der Pfarrgemeinde‘ begleitet werden und diese ohne signifikante Wirkung sind, ist dringend zu verändern.
- die Aus- und Weiterbildung der Haupt- und Ehrenamtlichen in der Erstkommunionkatechese zu verbessern.
- die Frage nach Standards der Kommunionkatechese sich im Blick auf erfolgsfördernde Kriterien neu zu stellen.“ (Biesinger 2016, 10f.)

Speziell für die Familienbildung werden oft umfassende Modelle entwickelt, wie beispielsweise „Tripp-Trapp“ (1997), „Kess-erziehen“ (Arbeitsgemeinschaft für kath. Familienbildung 2007/2014) und „Fitte Familien“ (vgl. Reichelt et al. 2018). Nur wenige Untersuchungen berücksichtigen Familienbildung jenseits von Modellen, beispielsweise in Bezug auf migrantische und interreligiöse Bildung (vgl. Schirmacher 2019, Al-Janabi 2022).

Im Blick auf „Amoris laetitia“ ist festzustellen, dass es mittlerweile viele – mehr oder weniger direkt auf die Inhalte des Apostolischen Schreibens eingehende – Materialien und Methoden Anregungen gibt (vgl. z. B. AKF o. J., Diözesanleitung der Jungen Gemeinschaft Münster 2017). Zu fragen ist, ob jeder Verband eigenes Begleitmaterial erstellen muss, denn spezifische Profile, z. B. Regionalität, sind kaum zu erkennen. Auch fehlen Bezüge zur wissenschaftlichen Religionspädagogik oder anderen Forschungsnetzwerken, um z. B. Evaluationen nach wissenschaftlichen Kriterien zu ermöglichen. Spiegelbildlich ist auch festzustellen, dass „Amoris laetitia“ von der religionspädagogischen Forschung bisher noch wenig beleuchtet wurde.

#### 2.4 Summarische Forschungszwischenbilanz

In Pastoraltheologie und Religionspädagogik erforscht man i. d. R. Einzelaspekte zu Glaube(n) und Religiosität in Familien. Auszumachen sind unterschiedlichste konzeptionelle Neu- und Weiterentwicklungen spezifischer Kurse und Vorgehensweisen, deren empirische Evaluation meist noch aussteht. Eine auch auf empirischer Basis entwickelte Zusammen- oder Gesamtschau zu Glaube(n) und Religiosität in Familien fehlt weitgehend.

Zunehmend werden in Pastoraltheologie und Religionspädagogik Familien nicht nur als Objekte für Glaube(n) und Religiosität angesehen, sondern als Subjekte mit individualisiertem Glauben und individualisierter Religiosität. Die vielgestaltigen Formen von Glaube(n) und Religiosität sind dann in Familien gemeinsam zu bearbeiten. Solche Prozesse versucht man forschend in den Blick zu bekommen.

Jenseits unterschiedlicher Forschungsschwerpunkte in Pastoraltheologie und Religionspädagogik könnten von einer intensiveren Zusammenarbeit im Überschneidungsgebiet beide Disziplinen profitieren, denn weder kommt Familienpastoral ohne bildende und katechetische Aspekte aus noch Familienbildung ohne pastorale und seelsorgliche. In konkreten Forschungen könnten die grundlegenden konvergierenden Optionen Subjektivität und Solidarität spezifisch ausbuchstabiert werden.

Familie prägt Leben und Glauben jedes Menschen (vgl. Domsgen 2004). Jenseits dieser Gemeinsamkeit diskutiert man in den beiden praktisch-theologischen Disziplinen jedoch – auch auf der Grundlage internationaler und nationaler empirischer Befunde – kontrovers: Einerseits sieht man – auch im Kontext der KMU VI – einen Säkularisierungsprozess im Gange, der zu einem intergenerationellen Abbruch von religiöser Sozialisation führt (vgl. Evangelische Kirche in Deutschland 2023a, Pickl 2022). So stehen Deutungen von innerfamilialem Verschwinden von Religiosität sowie Traditionsabbrüchen nicht nur bei den Kirchen oft hoch im Kurs, sondern auch in Pastoraltheologie und Religionspädagogik. Weil Familie die primäre Sozialisationsinstanz für Glauben und Religiosität bleibt, wird die nachlassende Kirchenbindung von Familien mit Sorge betrachtet. So untersucht man religiöse Familiensozialisationsprozesse und sucht nach wirksam(er)en Möglichkeiten religiöser Familiensozialisation. Andererseits betont man die nach wie vor funktionierende intergenerationelle Weitergabe religiöser Orientierungen und Einstellungen (vgl. Schweitzer 2022). Die abnehmende Kirchenbindung bzw. -nähe von Familien könne auch in der Distanz der Kirchen zu bestimmten Lebensstilen oder Milieus der Familien begründet sein (vgl. ebd.). Innerhalb veränderter gesellschaftlicher Rahmenbedingungen ändere sich auch gelebter Glaube und Religiosität in Familien in Richtung individualisierte Bastelreligiosität, die differenzierter zu beschreiben seien (vgl. Pickl 2022). Man kann also fragen: Welche Deutung ist die richtige? Oder sind beide richtig? Sind Wandlungsfähigkeit und Beständigkeit Kontinuitätsmerkmale von Glauben und Religiosität in Familien?

Aufgrund des wenig umfassenden Forschungsstandes sollte man sich zukünftig stärker konzentrieren auf Glaube(n) und Religiosität in Familien unter dem Gesichtspunkt biografisch orientierter religionsbezogener Pastoral und „Bildung (im Unterschied zu Unterricht, Erziehung und Sozialisation)“, was „im Kern oder primär einen intrinsisch motivierten Prozess der Selbstbildung beschreibt“ (Schröder 2018, 14) im Kontext von Subjektivität und Solidarität. Im Zentrum steht damit nicht die nachlassende Kirchenbindung, sondern Eigensinn und Eigenlogik von Familie im Zusammenhang von Pastoral und Bildung mit der Frage: Was brauchen Familien? (vgl. Schweitzer 2022) Doch dieser

Frage kann nicht ausschließlich theoretisch, sondern nur im Rahmen empirischer Daten nachgegangen werden, die ebenfalls ein Familienverständnis enthalten, das offenzulegen ist. Familiensoziologisch ist Familie auf der Grundlage von Verwandtschaft (z. B. Ehe, Abstammung, Adoption) bzw. persönlicher Beziehungen und Bindungen eine Gemeinschaft mehrerer Personen über mindestens zwei Generationen hinweg (vgl. Nave-Herz 2019). Ein solches Verständnis von Familie ist nicht mit Normalfamilie (Vater, Mutter, Kind als bürgerlich-rechtliche Normierung) gleichzusetzen und von Großfamilie (anderswo lebende Großeltern, Hausangestellten u. a.) prinzipiell abgrenzbar. Um die zunehmende Komplexität heterogener Verhältnisse zu erfassen und mögliche Wirkzusammenhänge zu erkunden, ist ein „Perspektivwechsel von Familie als ‚Form‘ zu Familie als ‚Praxis‘“ (Jurczyk 2014, 51) notwendig. „Die Ent-Strukturierung von Familie auf gesellschaftlicher und staatlicher Ebene [...] muss kompensiert werden durch individuelle und gemeinsame Leistungen, die wir im Folgenden Doing Family nennen. Familie wird somit zur Herstellungsleistung“ (Jurczyk et al. 2014, 8), innerhalb derer Familienreligiosität ihren Beitrag leisten kann. Dieses Familienverständnis weist theologisch eine Nähe zu Jesu Familienverständnis auf, da es Jesus nicht einfach um Blutsverwandtschaft, sondern um Geistverwandtschaft, um Begeisterung für die Botschaft Gottes geht, dass der Kern dieser Botschaft gelebt wird (vgl. Riegger 2022b).

### 3. Befunde der KMU VI mit Bezug auf Familienspiritualität bzw. -religiosität?

Seit 1972 erhebt die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) Daten rund um das Thema Kirchenmitgliedschaft (KMU). Im Jahr 2022 wurde unter operativer Durchführung des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD in Hannover erstmals mit konzeptioneller Beteiligung der katholischen Kirche die Gesamtbevölkerung repräsentativ durch das Forsa-Institut befragt (vgl. EKD 2023a, 9). Erkenntnisleitend ist die datenbasierte Entwicklung von Handlungsoptionen für die Kirchen angesichts der gesellschaftlichen Großwetterlage von Religiosität und Säkularität. Da Familienreligiosität quer zu den Ergebnissen der acht Themenblöcke liegt (vgl. ebd.), werden diese hier im Wesentlichen zusammengeführt. Empirisch abgefragt wurde der Familienstand (Frage 27) mit ledig, verheiratet, eingetragene Lebenspartnerschaft, geschieden, verwitwet sowie kirchlich-christlich, islamisch bzw. gemäß den Riten der eigenen Religion getraut (Frage 32, 32a und 32b).

#### 3.1 Bedeutung von Religiosität bzw. Spiritualität und Säkularität in verschiedenen Lebensbereichen

Ohne wesentliche vorausgehende theoretische Richtungsentscheidungen sollte induktiv aus den Daten selbst die (nicht-)religiöse Lage abgeleitet werden (ebd., 16). Beispielhaft sei Fragebatterie 49 angeführt:

„49. Im Folgenden lesen Sie einige Thesen, zu denen man unterschiedlicher Meinung sein kann. Uns interessiert, was Sie dazu denken. Geben Sie bitte an, inwieweit Sie den Aussagen zustimmen (Stimme voll zu = 1; eher zu = 2; eher nicht zu = 3; gar nicht zu = 4; weiß nicht/keine Angabe = 9).

(a) Die Stellung des Mondes und der Planeten kann uns anzeigen, wann im Leben es die richtige Zeit ist, etwas Bestimmtes zu tun.

(b) Es gibt Menschen, die durch Wahrsagen die Zukunft wirklich voraussehen können.

(c) Was uns in diesem Leben widerfährt, ist die Folge von dem, was wir in einem früheren Leben getan haben.

(d) Ich bin ein spirituell orientierter Mensch mit einer Verbindung zu einer höheren Wirklichkeit.

(e) Es gibt übernatürliche Kräfte im Universum, die uns Menschen beeinflussen.“

Diese fünf Items enthalten implizit eine „Bezugnahme auf eine ‚transzendente‘ höhere Wirklichkeitsebene“ (ebd., 17 und die folgenden Zitate) und wurden statistisch post hoc mit dem Begriff „kirchenferne Religiosität“ beschrieben. Aus den Items „Glaube an Gott, der Glaube, dass sich Gott ‚in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat‘; Teilnahme an Gottesdiensten; die eigene Praxis des Betens und die Selbsteinschätzung als ‚religiös‘“ wurde der Summenindex „Kirchennahe Religiosität“ mit einer sehr hohen Reliabilität (Cronbachs alpha = 0,88) gebildet.

Der im katholischen Kontext gebräuchliche Begriff „Spiritualität/spirituell“ verwendete man insgesamt in sieben Fragen, die einen Transzendenzbezug enthielten, wie beispielhaft in Frage 49 (d) ersichtlich, mit den Aussagen: Stimme voll zu 3%; eher zu 9%; eher nicht zu 19%, gar nicht zu 69% (vgl. ebd., 24). Insgesamt lässt sich aus der Datenlage schließen: Das mit Spiritualität in der Wahrnehmung der Befragten assoziierte zeigt, dass weder Spiritualität als Begriff noch als soziales Phänomen boomt. Vielmehr gilt: „‚Spirituell‘ ist bei den Befragten eine Metapher, die eine vorwiegend kirchenferne Religiosität indiziert. Insofern ist ‚Spiritualität‘ bereits in der Dimension ‚kirchenferne Religiosität‘ mit enthalten“ (ebd., 25). Ungeachtet der wenig nachvollziehbaren Bedeutungszuschreibungen der Befragten scheint das hier vertretene Konzept Religiosität gegenüber Spiritualität tragfähiger, zumal der zentrale Transzendenzbezug beide umfasst. Doch wie sieht es mit der Bedeutung von Religiosität im Alltag aus?

## Bedeutung von Religiosität ...

	... bei der Erziehung von Kindern	... bei der Arbeit, im Beruf	... bei politischen Einstellungen	... beim Umgang mit Sexualität	... beim Umgang mit schwierigen Situationen im Leben
gar keine Bedeutung	44%	74%	69%	80%	49%
wenig Bedeutung	19%	14%	15%	11%	18%
etwas Bedeutung	27%	8%	11%	6%	21%
große Bedeutung	10%	4%	4%	4%	13%

Abb. 1: Bedeutung von Religiosität in verschiedenen Lebensbereichen. Quelle: KMU VI, Frage 45; Elektronischer Anhang 2, 2023b.

Es wird deutlich: In der Gesamtbevölkerung schwindet die religiöse Funktion im Alltag, selbst bei der Kindererziehung, die klassisch familienaffin ist. Davon sind Mitglieder der großen christlichen Kirchen nicht ausgenommen. Auf die Frage 48 „Wie häufig tauschen Sie sich über religiöse Themen aus?“ antworten Evangelische/Katholische 5%/7% mit „häufig“, 32%/36% mit „gelegentlich“, 47%/41% mit „selten“ und 17%/16% mit „nie“. „Eine solche Kommunikation *über* Religion ist nicht unbedingt *religiöse* Kommunikation, die die Nutzung einer religiösen Sprache bzw. religiöse Denkmuster voraussetzt“ (vgl. ebd., 32, Hervorhebung im Original). Welche konkreten Gottesvorstellungen stehen hinter dieser (Nicht-)Kommunikation? Die vier angebotenen Gottesbilder verteilen sich in Prozent nach Frage 50 evangelisch/katholisch folgendermaßen: „Ich glaube, dass es einen Gott gibt, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat“ mit 29%/32%; „Ich glaube, dass es ein höheres Wesen oder eine geistige Macht gibt“ mit 33%/34%; „Ich weiß nicht richtig, was ich glauben soll“ mit 21%/20% und „Ich glaube nicht, dass es einen Gott, irgendein höheres Wesen oder eine geistige Macht gibt“ mit 18%/15%. Damit negieren zwei Drittel der Kirchenmitglieder ein auf Jesus Christus bezogenes Gottesbild. Dies scheint ein Indiz dafür, dass nicht nur die Organisation Kirche in die Krise geraten ist, sondern auch der tradierte christliche Gottesglaube selbst (vgl. ebd. 33). Es handelt sich also um eine Gotteskrise und nachfolgend um eine Transzendenzkrise.

### 3.2 Bedeutung familialer und institutioneller Sozialisationsagenten für die Weitergabe christlichen Glaubens

Um den Einfluss zeitlich primärer Sozialisationsagenten bei der Weitergabe religiöser Praktiken und Überzeugungen in der Familie an die folgende Generation zu ermitteln, wurden 14 Antwortmöglichkeiten vorgeben (Abb. 2).

„Oft wird die spätere Einstellung zu religiösen Fragen ja in der Kinder- und Jugendzeit geprägt. Wer hatte damals, in Ihrer Kinder- und Jugendzeit, einen Einfluss darauf, wie sich Ihre spätere Einstellung zu religiösen Fragen dann entwickelt hat?“

	Gesamt	Evangelisch	Katholisch	Konfessionslos
a) Meine Mutter	61%	64%	73%	51%
b) Mein Vater	42%	40%	51%	37%
c) Meine Großeltern	36%	35%	48%	27%
d) Meine Geschwister	12%	11%	18%	9%
e) Freunde oder Freundinnen	23%	24%	26%	18%
f) Der Religionsunterricht in der Schule	36%	45%	52%	27%
g) Erfahrungen im Kindergarten	11%	12%	19%	17%
h) Meine Konfirmation, Erstkommunion, Firmung oder Jugendweihe	50%	70%	69%	34%
i) Die Christenlehre	22%	28%	29%	15%
j) Jugendgruppen von Kirchen/Religionsgemeinschaften	26%	36%	39%	14%
k) Erfahrungen mit hauptamtlich Mitarbeitenden von Kirchen/Religionsgemeinschaften	21%	27%	29%	15%
l) Erfahrungen mit ehrenamtlich Mitarbeitenden von Kirchen/Religionsgemeinschaften	19%	26%	28%	9%
m) Bücher, Zeitschriften, Filme, Internet oder andere Medien	23%	19%	20%	24%
n) Freizeiten und Reisen zu besonderen Orten	19%	23%	25%	19%

Abb. 2: Einfluss auf spätere Einstellung zu religiösen Fragen. Quelle: KMU VI, Frage 123; Elektronischer Anhang 2, 2023b.

Für die evangelischen Befragten sehen 70% einen Einfluss von Konfirmation und 64% von der Mutter. Es folgen Religionsunterricht, Vater, kirchliche Jugendgruppen und Großeltern. Unter den Katholischen sehen 73% einen Einfluss von der Mutter sowie 69% von Erstkommunion und Firmung. Es folgen Religionsunterricht, Vater, Großeltern und kirchliche Jugendgruppen. Diese Befunde stellen bisherige Annahmen infrage, die durchgängig von einer Dominanz der Familie bzw. signifikanten Anderen für die religiöse Sozialisation ermittelten, auch wenn die Prägekraft seit den 1970er-Jahren kontinuierlich zurückging (vgl. Bertelsmann Stiftung 2023, 29). Die lebensgeschichtliche Abfolge der jeweiligen Sozialisationsinstanzen legt es nahe, dass der mütterliche Einfluss zeitlich primär ist und alle weiteren Instanzen mit diesem und anderen wechselseitig interagieren. Damit ist zu vermuten, dass institutionelle Sozialisationsinstanzen wie der Besuch des Religionsunterrichts, eines kirchlichen Kindergartens oder die Teilnahme an Konfirmation, Erstkommunion und Firmung besonders dann wirksam sind, wenn sie an eine religiöse Familiensozialisation anschließen. Damit profitiert die Weitergabe von Religiosität innerhalb der Familie von einem kohäsiven sozialen Kontext, sodass sich religiöse Sozialisation in der Familie und kirchlich-institutionelle Sozialisation wechselseitig positiv verstärken.

### 3.3 Familie als Adressatin kirchlicher Amtshandlungen

85% der Kinder der evangelischen Befragten und 92% der katholischen sind getauft (Frage 137/138). Trotz starker regionaler Unterschiede zwischen West- und Ostdeutschland stellt damit die Taufe eine wichtige Verbindung zwischen christlich-kirchlicher Religiosität und Familie dar. Dabei verbinden die Befragten eine inhaltliche religiöse Bedeutung mit einem stark familiären Aspekt, wie bei Fragebatterie 140 deutlich wird (evangelisch/katholisch in Prozent): b) „Das Kind wird mit der Taufe in die Gemeinschaft der Gläubigen aufgenommen.“ (78%/80%); d) „Ein Kind wird getauft, weil es christlich erzogen werden soll.“ (68%/70%); c) „Die Taufe ist vor allem eine Familienfeier.“ (72%/63%); a) „Ein Kind wird getauft, weil das einfach dazu gehört.“ (55%/62%). An der Konfirmation nahmen 91% der evangelischen Befragten teil, an der Erstkommunion 98% bzw. an der Firmung 90% der katholischen. Allerdings dominieren hier familiäre und institutionenbezogene Gründe und weniger explizit religiöse (Frage 128 bis 131).

Unter den christlichen Befragten ließen sich 66% der Evangelischen und 68% der Katholischen sowie unter den Konfessionslosen 24% kirchlich trauen (Frage 32). Bei den unter 60-jährigen Befragten ledigen bzw. mit eingetragener Lebenspartnerschaft würden sich im Falle einer Heirat kirchlich trauen lassen: 75% der Evangelischen, 70% der Katholischen und 9% der Konfessionslosen (Frage 33).

Knapp Dreiviertel der christlichen Befragten äußern den Wunsch nach einer kirchlichen Bestattung (Frage 141: evangelisch 72%/katholisch 71%).

Es zeigt sich, dass Kasualien, Sakramente, Sakramentalien und kirchliche Rituale weiterhin stark nachgefragt werden. Werden für die Taufe familiär und inhaltlich-kirchlich Motive angegeben, verschiebt sich der Schwerpunkt der Motive bei den anderen weg von einer starken Kirchlichkeit.

## 4. Rück- und Ausblick

Mit Blick auf das Thema Familie erscheint es notwendig, dass die Disziplingrenzen von Pastoraltheologie und Religionspädagogik überschritten werden, um im Überschneidungsbereich grundlegende Gemeinsamkeiten, Konvergenzen wie Subjektivität und Solidarität zu entdecken. Gleichzeitig können Unterschiede, Divergenzen in Pastoral bzw. Seelsorge und Bildung bzw. Katechese profiliert herausgearbeitet werden.

Die Daten der KMU legen nahe, dass man sich in Pastoraltheologie und Religionspädagogik heute nicht nur auf Kernfamilie und Ehe beschränken darf. Die größer gewordene Diversität an Formen von Familien und Familienreligiosität stellt in der Praxis sicher eine Herausforderung dar. Da es aber alternativlos ist, mit diesen Herausforderungen produktiv umzugehen, sind in Pastoraltheologie und Religionspädagogik Familien in ihren vielfältigen Formen im Kontext von Pastoral und Bildung zu erforschen, was Ehe und

Kernfamilie nicht aus-, sondern einschließt. Aus katholischer Perspektive stehen dann Klärungen des Spannungsverhältnisses zwischen weitgehend biblisch-jesuanischem und ekklesiologischem Familienverständnis an.

Eindeutig zeigen die Daten der KMU: Familienpastoral und Familienbildung kann sich immer weniger auf religiöse Sozialisation innerhalb der Familie verlassen, denn über diese verfügen immer weniger Menschen. Dem kann und darf man sich nicht verschließen, weshalb nicht nur Kommunikation über (vorhandene) Religiosität, sondern verstärkt religiöse Kommunikation selbst in Pastoral und Bildung in den Blick kommen sollte.

Auf der Grundlage der KMU-Daten und wissenschaftlicher Erkenntnisse sollten in Familienpastoral und Familienbildung neue Konzepte und Zugänge entwickelt, erprobt und evaluiert werden. Es reicht nicht, wenn Verantwortliche in der Praxis je für sich immer wieder neue Modelle und Materialien – meist ohne Bezug zu empirischen und wissenschaftlichen Erkenntnissen – entwickeln, ohne Nutzen und Wirkung empirisch überprüfen zu wollen. Dabei ist nicht nur an umfassende Evaluationsstudien zu denken (vgl. z. B. Forschungsgruppe Religion und Gesellschaft 2015), sondern auch an kleine Evaluationsstudien im Prä-Post-Kontrollgruppen-Design (vgl. Riegger et al. 2023).

Zudem legen die Daten der KMU nahe, dass – zumindest in diesem Forschungskontext – die Begriffe Familienspiritualität und Familienreligiosität gleichbedeutend verwendet werden bzw. auf den Spiritualitätsbegriff verzichtet wird, denn letzterer scheint, nicht im theologischen-begrifflichen Diskurs, aber bei den befragten Menschen, zu unterschiedlich verstanden zu werden. Wie lange der Begriff Religiosität in zunehmend säkularen gesellschaftlichen Kontexten von den Menschen (noch) verstanden wird, muss offengelassen werden. Deutlich wird aber, dass Familienpastoral und Familienbildung für kirchenferne Menschen sprachlich verständlicher werden muss, will man von diesen verstanden werden.

Den Daten entsprechend scheint die Lebensrealität von Familien in Pastoral und Bildung stärker fokussiert werden zu müssen – auch bei Kasualien, Sakramenten und Sakramentalien sowie kirchlichen Ritualen. Diese bilden zwar weiterhin eine wichtige Verbindung zwischen Familien und kirchlich vermittelter Religiosität, v. a. durch Taufe, Erstkommunion und Firmung, Konfirmation sowie kirchliche Bestattung. Doch werden diese in Bezug auf religiöse Sozialisation und Kirchenbindung nicht von alleine wirksam. Fehlt eine vitale Einbettung in den kohärenten sozialen, v. a. familiären Kontext, geraten kirchliche Rituale, Kasualien, Sakramente und Sakramentalien eher zu formalen und materialen Prozeduren mit geringer Bindungswirkung (vgl. Findeis 2023, 429). Es geht dann nicht lediglich um (verstärkte) religiöse Sozialisation mittels kirchlicher Rituale, Kasualien, Sakramente und Sakramentalien, denn theologisch sollen diese Räume schaffen für große Transzendenz (Thomas Luckmann) bzw. Gott.

Verstärkt erforscht werden müssten die tatsächlich gelebten familialen Beziehungen, die emotional mehr oder weniger belastbaren Bindungen in modernen Gesellschaften

und die damit zusammenhängenden Praxen von Familien. Daran anschlussfähig können pastorale und bildende Konzepte der Arbeit mit, in und für Familien entwickelt werden, die sich nicht nur auf eine religiöse Ebene beschränken, sondern von der Lebenswelt ausgehen, an diese anschlussfähig sind. Das bedeutet nicht, dass die religiöse Ebene in die nichtreligiöse aufgelöst wird, sondern dass gegenseitige Übersetzungsprozesse dem Verständigungsprozess dienen und Religiosität nicht im luftleeren Raum, sondern in der Lebenswelt ansetzen und diese auch zu überschreiten in der Lage sind. Dann könnte Familienreligiosität differenziert werden: Implizit geht es – bindungstheoretisch gesprochen – um erlebte Geborgenheit in belastbaren Bindungserfahrungen in Familien, die immer auch Ungeborgenheitserfahrungen umfassen. Explizite Familienreligiosität deutet dieses Erleben und Erfahren ausdrücklich mit religiösen Deutungsmustern aus der christlichen Tradition. Ein so entwickeltes Wissen aus Erfahrung ist mehr als ein rein kognitives Wissen aus dem sogenannten Deutungsschatz des lebensfernen Sonderbereichs Religion. In dieser Perspektive ist darauf hinzuweisen, dass v. a. negative Erlebnisse, Traumata u. a. die Form der Religiosität beeinflussen können: negativ als Überdecken bzw. Schönfärben früherer negativer Erlebnisse, positiv als Verwandlung derselben in Richtung (ewiges) Leben in Fülle (Joh 10,10).

## 5. Schluss

Bildet Familienpastoral und Familienbildung? Auf diese Ausgangsfrage wird eine vorläufige Antwort versucht: Familienpastoral und Familienbildung bildet Menschen v. a. dann, wenn sie nicht nur auf rein äußerliche religiöse Familiensozialisation baut. Vielmehr sollte sie sensibel sein für erlebte und ersehnte Bindung und Geborgenheit in Familien, als implizite Familienreligiosität. Diese könnte auch explizit gedeutet werden als explizite Familienreligiosität in Offenheit für eine Verbindung mit Transzendenz und Gott. Familienpastoral und Familienbildung ist – selbstredend – sprachlich verständlich, freudig, lebendig und lebensweltnah zu gestalten. Wie solche pastoralen und bildenden Prozesse in der Praxis zu gestalten sind, ist weiter zu erproben und erforschen.

## Literatur

AKF – Arbeitsgemeinschaft für katholische Familienbildung e. V. (o. J.). Fachverband für Familienbildung und -pastoral in der Katholischen Kirche in Deutschland. *Amoris Laetitia – Schreiben mit Wirkung*, abrufbar unter <https://www.erzbistum-muenchen.de/familie/rituale-spirituelle-momente-im-familienalltag> [26.6.2024].

Al-Janabi, Fahed (2022). Erziehung und Religiosität. Empirische Ergebnisse zum Bildungsbedarf von Müttern mit Migrationsgeschichte aus dem arabischsprachigen Raum. In: Miriam Boger, Steffen

- Kleint & Freimut Schirmmacher (Hg.), Familienreligiosität im Bildungshandeln. Theorie – Empirie – Praxis (Erwachsenenbildung 5). Münster: Waxmann, 183–205.
- Arbeitsgemeinschaft für kath. Familienbildung e. V. (Hg.) (2007/2014). Kess-erziehen. Staunen – fragen – Gott entdecken. Elternhandbuch. Bonn.
- BertelsmannStiftung (Hg.) (2023). Religionsmonitor 2023. Zusammenleben in religiöser Vielfalt. Warum Pluralität gestaltet werden muss. Gütersloh, abrufbar unter <https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/publikationen/publikation/did/zusammenleben-in-religioeser-vielfalt> [26.6.2024].
- Biesinger, Albert (2016). Art. Erstkommunion/Erstkommunionkatechese. In: Wissenschaftliches Religionspädagogisches Lexikon (WiReLex), abrufbar unter [https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh\\_bibelmodul/media/wirelex/pdf/Erstkommunion\\_Erstkommunionkatechese\\_\\_2018-09-20\\_06\\_20.pdf](https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wirelex/pdf/Erstkommunion_Erstkommunionkatechese__2018-09-20_06_20.pdf) [26.6.2024].
- Biesinger, Albert (1996). Gott in die Familie. Erstkommunion als Chance für Eltern und Kinder. München: Kösel.
- Biesinger, Albert & Biesinger, Julia (2016). Wenn die Enkelkinder nach Gott fragen. Stuttgart: Camino.
- Bildungswerk im Bistum Mainz (Hg.) (o. J.). Amoris Laetitia. über die Liebe in der Familie. Begleitheft zum Foliensatz. Mainz, abrufbar unter <https://bistummainz.de/export/sites/bistum/seelsorge/Partnerschaft-Ehe-Familie/.galleries/downloads/Begleitheft-Amoris-Laetitia.pdf> [26.6.2024].
- Bistum Limburg (Hg.) (2022). Familien im Focus. Anregungen zur Familienpastoral in der Pfarrei. Limburg, abrufbar unter [https://amoris-laetitia.bistumlimburg.de/fileadmin/redaktion/Bereiche/amoris-laetitia/Broschuere\\_TP3\\_Familien\\_Downloadversion\\_final.pdf](https://amoris-laetitia.bistumlimburg.de/fileadmin/redaktion/Bereiche/amoris-laetitia/Broschuere_TP3_Familien_Downloadversion_final.pdf) [08.01.2024].
- Blasberg-Kuhnke, Martina (2015). Art. Familie. In: Wissenschaftliches Religionspädagogisches Lexikon (WiReLex), abrufbar unter [https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh\\_bibelmodul/media/wirelex/pdf/Familie\\_\\_2020-04-22\\_08\\_06.pdf](https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wirelex/pdf/Familie__2020-04-22_08_06.pdf) [08.01.2024].
- Blaszcyk, Sabine (2020). „Also kommt nicht mehr der Weihnachtsmann, sondern es kommt das Christkind“. Ethnografische Fallstudie zur religiösen Elementarbildung in mehrheitlich konfessionslosem Kontext (Arbeiten zur Praktischen Theologie 78). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Bopp, Karl (2006). Neue Herausforderungen an die Ehe- und Familienpastoral in der modernen ‚Risikogesellschaft‘. In: INTAMS Review, 12, 38–51.
- Boschki, Reinhold (2017). Einführung in die Religionspädagogik. 3., komplett überarb. u. kor. Aufl. Darmstadt: wbg.
- Diözesanleitung der Jungen Gemeinschaft Münster/Forum Familienpolitik (2017). Amoris Laetitia. Über die Liebe in der Familie. Anregungen zur Arbeit mit dem Schreiben von Papst Franziskus. Münster, abrufbar unter <https://www.jg-muenster.de/wp-content/uploads/2017/10/AH-Amoris-Laetitia.pdf> [26.6.2024].
- Dörnemann, Holger (2020). Corona – und das Revival der Familienkatechese. In: Katechetische Blätter 145 (4), 271–275.
- Dörnemann, Holger (2014). Ehe und Familie. Lernorte des Glaubens. Würzburg: Echter.

- Dörnemann, Holger & Leimgruber, Stephan (2022). Sexuelle Bildung aus christlicher Perspektive. Für Erziehung, Pädagogik und Gemeindepraxis. Paderborn: Bonifazius.
- Dörpinghaus, Andreas, Poenitsch, Andreas & Wigger, Lothar (2013). Einführung in die Theorie der Bildung. Darmstadt: wbg.
- Domsgen, Michael (2018). Religiöse Bildung in intergenerationellen Lernprozessen ermöglichen. Eine Bestandsaufnahme und einige Anmerkungen zu deren Chancen und Grenzen. In: Theo-Web 17 (2), 103–119.
- Domsgen, Michael (2004). Familie und Religion. Grundlagen einer religionspädagogischen Theorie der Familie (Arbeiten zur Praktischen Theologie 26). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Dressel, Bernhard (2017). Bildungstheorie. In: Wissenschaftliches Religionspädagogisches Lexikon (WiReLex), abrufbar unter <https://doi.org/10.23768/wirelex.Bildungstheorie.100224>. [26.6.2024].
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.) (2023a). Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2023.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.) (2023b). Wie hältst du's mit der Kirche? Elektronischer Anhang 2: Tabellen Grundauszählung der KMU 6, abrufbar unter [https://kmu.ekd.de/fileadmin/user\\_upload/kirchenmitgliedschaftsuntersuchung/PDF/Anhang\\_Tabellen\\_Grundausz%C3%A4hlungen\\_der\\_6.\\_KMU.pdf](https://kmu.ekd.de/fileadmin/user_upload/kirchenmitgliedschaftsuntersuchung/PDF/Anhang_Tabellen_Grundausz%C3%A4hlungen_der_6._KMU.pdf) [26.6.2024]
- Feiter, Reinhard (2021). Seelsorge – eine überdeterminierte Praxis. Fünf Thesen. In: Zeitschrift für Pastoraltheologie, 41, 7–11. urn:nbn:de:hbz:6:3-zpth-2021-37937 [26.6.2024].
- Feiter, Reinhard (2012). Einführung in die Pastoraltheologie. In: Clauß Peter Sajak (Hg.), Praktische Theologie. Theologie studieren – Modul 4. Paderborn: Schöningh u.a., 15–64.
- Findeis, Hagen (2023). Kann Familie Religion? Religiöse Familiensozialisation im Spiegel der sechsten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. In: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 75, 415–430.
- Forschungsgruppe Religion und Gesellschaft (2015). Werte – Religion – Glaubenskommunikation. Eine Evaluationsstudie zur Erstkommunionkatechese. Wiesbaden: Springer VS.
- Gärtner, Christel, Ruther, Lilo & Hennig, Linda (2022). Die Konfirmation in Familiengeschichtlichen Gesprächen. In: Miriam Boger, Steffen Kleint & Freimut Schirrmacher (Hg.), Familienreligiosität im Bildungshandeln. Theorie – Empirie – Praxis (Erwachsenenbildung 5). Münster: Waxmann, 153–166.
- Gmelch, Michael & Hartmann, Richard (Hg.) (2014). Soldatenfamilien im Stress. Kriegseinsätze als Herausforderung für die Militärseelsorge mit den Familien (Fuldaer Hochschulschriften 56). Würzburg: Echter.
- Hauf, Jörn (2004). Familienbiographische Katechese. Unterwegs mit Familien in der Erziehungsphase (Zeitzeichen 17). Ostfildern: Schwabenverlag.
- Helmchen-Menke, Heike (2020). Ins Leben begleiten. Religionssensibel durch den Familienalltag. Ostfildern: Patmos.

- Jakobs, Monika (2016). Heil(ig)e Familie in der Katechese. Ideale von Familie und Beziehung in der Sakramenten Katechese. In: Manfred Belok & Franziska Loretan-Saladin (Hg.), *Zwischenmenschlich. Beziehungspastoral heute*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 105–124.
- Jurczyk, Karin (2014). Familie als Herstellungsleistung. Hintergründe und Konturen einer neuen Perspektive auf Familie. In: Dies., Andreas Lange & Barbara Thiessen (Hg.), *Doing Family. Warum Familienleben heute nicht mehr selbstverständlich ist*. Weinheim & Basel: Beltz, 50–70.
- Jurczyk, Karin, Lange, Andreas & Thiessen, Barbara (2014). *Doing Family als neue Perspektive auf Familie*. Einleitung. In: Dies. (Hg.), *Doing Family. Warum Familienleben heute nicht mehr selbstverständlich ist*. Weinheim & Basel: Beltz, 7–48.
- Kalloch, Christina, Leimgruber, Stephan & Schwab, Ulrich (2014). *Lehrbuch der Religionspädagogik. Für Studium und Praxis in ökumenischer Perspektive*. 3., vollst. überarb. u. akt. Aufl. Freiburg i.Br.: Herder.
- Karl, Katharina (2021). Der wunde Punkt. Seelsorge angesichts von Vulnerabilität und Kontingenz. In: *Zeitschrift für Pastoraltheologie*, 41, 55–65, abrufbar unter [urn:nbn:de:hbz:6:3-zpth-2021-37977](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:6:3-zpth-2021-37977) [26.6.2024].
- Kirchliche Amtshandlungen. Kasualien, abrufbar unter <https://www.ekd.de/Kirchliche-Amtshandlungen-10840.htm> [26.6.2024].
- Klein, Stephanie (Hg.) (2018). *Familienvorstellungen im Wandel. Biblische Vielfalt, geschichtliche Entwicklungen, gegenwärtige Herausforderungen*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Klein, Stephanie (2017). Die Vielfalt der Familien im wissenschaftlichen Diskurs. In: Feinschwarz. *Theologisches Feuilleton*, 16.11.2017, abrufbar unter <https://www.feinschwarz.net/die-vielfalt-der-familien-im-wissenschaftlichen-diskurs/> [26.6.2024].
- Klein, Stephanie & Karrer, Leo (2016). Sakramentales Denken als Grundlage der Ehe- und Familienpastoral. Ein mystagogischer Zugang zur „Verheutigung“ des Sakramentenverständnisses. In: Manfred Belok & Franziska Loretan-Saladin (Hg.), *Zwischenmenschlich. Beziehungspastoral heute*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 69–80.
- Kleint, Steffen (2014). Empirische Perspektiven religiöser Familienbildung. In: Peter Schreiner & Friedrich Schweitzer (Hg.), *Religiöse Bildung erforschen. Empirische Befunde und Perspektiven*. Münster: Waxmann, 67–78.
- Klenk, Cordula (2018). *Religiöse Elternbildung. Perspektiven für junge Eltern in der Erwachsenenbildung (Praktische Theologie heute 153)*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Klessmann, Michael (2010). *Seelsorge. Ein Lehrbuch*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner.
- Knoblauch, Christoph (2022). Religionssensibilität im Blick auf das familiäre System. Eine empirische Perspektive. In: Miriam Boger, Steffen Kleint & Freimut Schirrmacher (Hg.), *Familienreligiosität im Bildungshandeln. Theorie – Empirie – Praxis (Erwachsenenbildung 5)*. Münster: Waxmann, 167–181.
- Knoblauch, Christoph (2019). *Potentiale religiöser und interreligiöser Kompetenzentwicklung in der frühkindlichen Bildung*. Münster: Waxmann.

- Koch, Günter (1991a). Sakramente. In: Wolfgang Beinert (Hg.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*. 3., durchges. u. akt. Aufl. Freiburg i.B.: Herder, 443-447.
- Koch, Günter (1991b). Sakramentalien. In: Wolfgang Beinert (Hg.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*. 3., durchges. u. akt. Aufl. Freiburg i.Br.: Herder, 449-452.
- Könemann, Judith (2015). Bildung und Pastoral. Die Frage nach einem fast verlorenen gegangenen Zusammenhang und seiner heutigen Relevanz. In: *Pastoraltheologische Informationen*, 35, 9-19, abrufbar unter <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:6:3-pthi-2015-13554> [26.6.2024].
- Könemann, Judith (2003). Seelsorge als Begleitung biographischer und religiöser Selbstthematisierung. In: *Pastoraltheologische Informationen*, 23, 71-76, abrufbar unter <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:6:3-pthi-2015-13554> [26.6.2024].
- Krause, Katharina, Stetter, Manuel & Weyel, Birgit (Hg.) (2022). *Kasualien als Familienfeste. Familienkonstitution durch Ritualpraxis*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Kropač, Ulrich (2021). Religiöse Bildung. In: Ders. & Ulrich Riegel (Hg.), *Handbuch Religionsdidaktik*. Stuttgart: Kohlhammer, 17-28.
- Laumer, August (2021). Seelsorge als Beziehungsstiftung. Pastoralgeschichtliche Impulse für die Gegenwart. In: *Zeitschrift für Pastoraltheologie*, 41, 13-24, abrufbar unter <urn:nbn:de:hbz:6:3-zpth-2021-37943> [26.6.2024].
- Loffeld, Jan (2021). Kontexte heutiger Familienpastoral in einer Welt ungezählter Optionen. Pastoraltheologische Reflexionen angesichts aktueller kirchlicher Spannungsfelder. In: *INTAMS Review*, 27 (2), 271-286.
- Morgenthaler, Christoph (2022). Perspektivenwechsel. Familien als Ritualagenten. In: Katharina Krause, Manuel Stetter & Birgit Weyel (Hg.), *Kasualien als Familienfeste. Familienkonstitution durch Ritualpraxis*. Stuttgart: Kohlhammer, 13-27.
- Nauer, Doris (2014). *Seelsorge. Sorge um die Seele*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Nave-Herz, Rosemarie (2019). *Familien heute. Wandel der Familienstrukturen und Folgen für die Erziehung*. 7., überarb. Aufl. Darmstadt: wbg.
- Papst Franziskus (2016). *Nachsynodales Apostolisches Schreiben AMORIS LAETITIA des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens, an die christlichen Eheleute und an alle christgläubigen Laien über die Liebe in der Familie (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 204)*. Bonn.
- Papst Johannes Paul II. (1981). *Familiaris Consortio. Apostolisches Schreiben [...] an die Bischöfe, Priester und Gläubigen der ganzen Kirche über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 33)*. Bonn.
- Pickl, Gerd (2022). Wertevermittlung und Familienreligiosität – eine Problematik. In: Miriam Boger, Steffen Kleint & Freimut Schirrmacher (Hg.), *Familienreligiosität im Bildungshandeln. Theorie – Empirie – Praxis (Erwachsenenbildung 5)*. Münster: Waxmann, 139-151.
- Piroth, Nicole (2022). „Die Gemeinde ist wie eine große Familie“? Familiennetze in der gemeindepädagogischen Arbeit. In: Miriam Boger, Steffen Kleint & Freimut Schirrmacher (Hg.), *Familienreligiosi-*

- tät im Bildungshandeln. Theorie – Empirie – Praxis (Erwachsenenbildung 5). Münster: Waxmann, 65–80.
- Platon (2023). Apologie des Sokrates. Neu übersetzt und kommentiert von Rafael Ferber. 3., überarb. u. erw. Aufl. München: C. H. Beck.
- Pohl-Potalong, Uta (2004). Art. Seelsorge III. Methoden und Konzeptionen. In: Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski & Eberhard Jüngel (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart IV: Band 7. 4., völlig neu bearbeitete Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, Sp. 1114–1116.
- Reichelt, Lorenz & Kropač, Ulrich (2018). Fitte Familien. Moderne Bildungsangebote speziell für Familien. Projektbericht. Eichstätt, abrufbar unter <https://doi.org/10.17904/ku.edoc.21756> [26.6.2024].
- Riegger, Manfred (2023). „Was soll ich dir tun?“ (Mk 10,51). Familienspiritualität als erfahrene Bindung und Geborgenheit. In: INTAMS Review 29 (2), 214–232.
- Riegger, Manfred (2022a). Was brauchen Familien? Ansätze der religionspädagogischen Professionalisierung. In: Miriam Boger, Steffen Kleint & Freimut Schirrmacher (Hg.), Familienreligiosität im Bildungshandeln. Theorie – Empirie – Praxis (Erwachsenenbildung 5). Münster: Waxmann, 101–120.
- Riegger, Manfred (2022b). Familienreligiosität in Vielfalt. Elemente einer religionspädagogischen Praeologie familialer Religiosität. In: Theo-Web 21 (1), 174–193, <https://doi.org/10.23770/tw0241> [26.6.2024].
- Riegger, Manfred (2020). Singularitäten in Astrophysik und Corona-Krise: Verhältnisbestimmungen zwischen Naturwissenschaft und Theologie bzw. Philosophie. In: Tà katoptrizómena (Magazin für Kunst, Kultur, Theologie und Ästhetik) 22 (125), 1–17, abrufbar unter <https://www.theomag.de/125/mari1.htm> [26.6.2024].
- Riegger, Manfred, Negele, Manfred & Lehmann-Grube, Sabine K. (2024). Religionsbezogenen Unterrichtsstörungen und -irritationen mit Professionalität begegnen (ReliProfi werden) – Professionell Unterrichtswahrnehmung, Kompetenzen und Habitus entwickeln. In: Religionspädagogische Beiträge 47 (1), 73–83, <https://doi.org/10.20377/rpb-291>.
- Scheidler, Monika (2015). Art. Katechese/Katechetik. In: Wissenschaftliches Religionspädagogisches Lexikon (WiReLex), abrufbar unter <https://doi.org/10.23768/wirelex.KatecheseKatechetik.100103> [26.6.2024].
- Schirrmacher, Freimut (2019). Religiosität und Kirche in der Familienbildung. In: Thomas Geisen, Carola Iller, Steffen Kleint & Freimut Schirrmacher (Hg.), Familienbildung in der Migrationsgesellschaft. Interdisziplinäre Praxisforschung (Erwachsenenbildung 4). Münster: Waxmann, 259–272.
- Schröder, Bernd (2018). Religiöse Bildung in biografischer Perspektive – eine religionspädagogische Felderöffnung. In: Theo-Web 17 (2), 7–25.
- Schwab, Ulrich (1995). Familienreligiosität. Religiöse Traditionen im Prozess der Generationen (Praktische Theologie heute 23). Stuttgart: Kohlhammer.
- Schweitzer, Friedrich (2022). Familienreligiosität – im Verschwinden? Warum es vielleicht doch nicht so einfach ist. In: Miriam Boger, Steffen Kleint & Freimut Schirrmacher (Hg.), Familienreligiosität im Bildungshandeln. Theorie – Empirie – Praxis (Erwachsenenbildung 5). Münster: Waxmann, 31–43.

- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2020). Zweisamkeit neu lernen – Familienpastorale Arbeitshilfe zum Familiensonntag 2020/2021 (Arbeitshilfen 319). Bonn, abrufbar unter [https://www.dbk-shop.de/media/files\\_public/1e-cec0fa2d23ac029bfb0f0e4052a936/DBK\\_5319.pdf](https://www.dbk-shop.de/media/files_public/1e-cec0fa2d23ac029bfb0f0e4052a936/DBK_5319.pdf) [8. 1.2024].
- Stockinger, Helena (2017). Umgang mit religiöser Differenz im Kindergarten. Eine ethnographische Studie an Einrichtungen in katholischer und islamischer Trägerschaft in Wien (Religious Diversity and Education in Europe 35). Münster-New York: Waxmann.
- Sutor, Bernhard (2009). Defizite in der Ehe- und Familienpastoral. Anfragen zu vorehelicher Partnerschaft, Geburtenregelung und Scheidung. In: Stimmen der Zeit, 134, 219–233.
- Tripp-Trapp (1997). Elternmagazin Nr. 1–18 und Advent/Weihnachten. Gera: Verlag Eltern und Kinder.
- Wendel, Peter (2020). Lebenswirklichkeiten von Soldatenfamilien. Die Militärseelsorge als Ernstfall der Familienpastoral. In: Isolde Karle & Niklas Peuckmann (Hg.), Seelsorge in der Bundeswehr. Perspektiven aus Theorie und Praxis. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 39–54.
- Wonka, Markus (2004). Kirchliche Ehevorbereitung. Spannungen – Herausforderungen – Chancen. In: Stephan E. Müller & Erwin Möde (Hg.), Ist die Liebe noch zu retten? Brennpunkt Partnerschaft, Sexualität und Ehe. Münster: LIT, 209–242.
- Zender, Sabine, Morgenthaler, Christoph & Käppler, Christoph (2009). Religiöse Sozialisation in der Familie. Eine empirische Studie. In: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 61 (3), 227–239.

Prof. Dr. Manfred Riegger  
Lehrstuhl für Didaktik des Katholischen Religionsunterrichts und Religionspädagogik  
an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg  
Universitätsstr. 10  
86159 Augsburg  
+49 (0) 821/598-5653  
manfred.riegger(at)kthf.uni-augsburg(dot)de  
ORCID ID: 0000-0003-2607-9952