

Detscher, Ella

„Ist hier kein Thema.“ : Aushandlungen kirchlicher Zugehörigkeit lesbischer Frauen in der alt-katholischen Kirche

In:

Eickels, Klaus van; Eickels, Christine van; Kuber, Johannes; u. a. (Hrsg.), Queere Menschen und die Kirchen : historische, theologische und lebensweltliche Perspektiven, Bamberg : University of Bamberg Press, S. 385-416. 2025. DOI: 10.20378/irb-111118

Beitrag im Sammelwerk - Verlagsversion

DOI des Beitrags: 10.20378/irb-112282

Datum der Veröffentlichung: 19.12.2025

Rechtehinweis:

Dieses Werk ist durch das Urheberrecht und/oder die Angabe einer Lizenz geschützt. Es steht Ihnen frei, dieses Werk auf jede Art und Weise zu nutzen, die durch die für Sie geltende Gesetzgebung zum Urheberrecht und/oder durch die Lizenz erlaubt ist. Für andere Verwendungszwecke müssen Sie die Erlaubnis der Rechteinhaberinnen und Rechteinhaber einholen.

Für dieses Dokument gilt die **Creative-Commons-Lizenz CC BY**.



Die Lizenzinformationen sind online verfügbar:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

ELLA DETSCHER

„Ist hier kein Thema.“

Aushandlungen kirchlicher Zugehörigkeit lesbischer Frauen in der alt-katholischen Kirche¹

Abstract: Der Beitrag stellt dar, wie lesbische Frauen Zugehörigkeit und Heimat in der alt-katholischen Kirche aushandeln – einer Kirche, die sich formell zur Inklusion queerer Menschen bekennt. Anhand narrativer Interviews mit neun queeren Frauen zeigt die Arbeit, wie Erfahrungen von Anerkennung, Normalität und Ambivalenz erzählerisch verarbeitet und gedeutet werden. Leitend erweist sich dabei der Anspruch an Authentizität, sowohl in der Erzählung als auch als moralischer Anspruch nicht nur in Bezug auf religiöse Identität, sondern auch im Zusammenspiel mit geschlechtlicher, sexueller und feministischer Positionierung. Die Interviewten artikulieren Beheimatung als einen dynamischen Prozess zwischen individueller Aneignung, strukturellen Rahmenbedingungen und kollektiv geteilten Narrativen. Dabei erweist sich die Nicht-Thematisierung von Queerness zugleich als Strategie der Zugehörigkeit wie als Ausdruck struktureller Unsichtbarkeit. Sichtbarkeit wiederum wird als Beitrag zur Prüfung, Selbstverortung und kollektiven Ermöglichung gedeutet. Die Arbeit zeigt Beheimatung in der alt-katholischen Kirche als fortwährende narrative, moralische und soziale Aushandlung.

Schlagwörter: alt-katholisch; queere Frauen*; Authentizität; Identität; narrative Interviews

„Ist hier kein Thema“.² Das habe ich in der ein oder anderen Form während meiner Forschung über Lesbisch-Sein in der alt-katholischen Kirche immer wieder gehört. Was bedeutet es, wenn etwas „kein Thema“ ist? Ist es nicht da? Kein Problem? Egal? Wird es nicht besprochen? Im Kontext der katholischen Kirche Queerness so zu verorten, erscheint zumindest

¹ Dieser Beitrag stellt eine ergänzte und überarbeitete Fassung des Vortrags im Rahmen der Tagung dar. Gewaltvolle Erfahrungen werden nicht detailliert schriftlich dargestellt, können aber meines Erachtens in diesem Beitrag nicht gänzlich ausgespart werden.

² Mit diesen Worten erinnert sich eine Interviewte an ihre Wahrnehmung bezüglich des Umgangs mit „Homosexuellen“ in der alt-katholischen Kirche. Im Weiteren verweisen wörtliche Zitate ohne Fußnote auf Zitate aus den Interviewtranskripten.

überraschend. In diesem Beitrag möchte ich Einblicke vorstellen, die ich im Rahmen meiner Masterarbeit 2020/21 gewonnen habe. In dieser Beschäftigung mit Lesben* in der alt-katholischen Kirche konnte ich beobachten, wie unter Rahmenbedingungen der proklamierten Offenheit und Akzeptanz queerer Existenzen in einer katholischen Kirche Anerkennung erlebt und gestaltet werden kann.

Beginnen werde ich mit der Darstellung des Forschungsfeldes und der Verortung der alt-katholischen Kirche darin, daran anschließend werde ich aufzeigen, wie queere Frauen³ in dieser Kirche queere, kirchliche Identitäten vollziehen und verwerfen. Dabei stehen zwei Narrative im Vordergrund: zum einen die Darstellung von Kirche als Heimat, zum anderen die Versinnstiftung der eigenen Identitäten als authentisch. Erfahrungen von Wissen um Akzeptanz queerer Menschen bei gleichzeitiger Nicht-Thematisierung stellen die wahrgenommene ‚Normalität‘ in der alt-katholischen Kirche für die interviewten queeren Frauen dar. Im zweiten Teil der Analyse zeige ich auf, wie sich vor diesem Hintergrund die Beheimatungsleistung⁴ der queeren Frauen in ihrer ganzen Bandbreite zeigt: in ihrer Komplexität, Unabgeschlossenheit und auch in ihren Grenzen.

³ In der Entscheidung für eine Terminologie bezog ich die theoretische Auseinandersetzung mit Identitätsbezeichnungen ebenso wie die Verwendung der Begriffe durch die Interviewten ein. Im Folgenden verwende ich ‚queer‘, ‚Queerness‘, ‚Queers‘ etc. zur Bezeichnung sexueller Orientierungen (im Sinne einer sozialen Kategorie), ohne Bezug auf Geschlecht. Um zugleich geschlechtsspezifische Erfahrungen sichtbar zu machen, insbesondere auch, weil viele Interviewte darauf Bezug nehmen, spreche ich im Folgenden – wie die Interviewten selbst – auch von Frau(en), ‚weiblich‘ etc. im Sinne einer sozialen Kategorie für Geschlechtszugehörigkeit, ohne Bezugnahme auf die sexuelle Orientierung. Da keine meiner Interviewpartnerinnen Ablehnung gegen die Bezeichnung erkennen ließ, verzichte ich auf ein *. Außerhalb des konkret beforschten ‚Feld‘-Kontexts bemühe ich mich um angemessene sprachliche Abbildung der Vielzahl der Identitäten. Mit dem Begriff ‚lesbisch‘, ‚Lesbe(n)‘ etc. verweise ich auf die intersektionale Verknüpfung von queer und weiblich im dargelegten Sinn.

⁴ Meine anfängliche Frage war auf „Erfahrungen“ gerichtet, wobei sich schnell abzeichnete, dass die Aushandlung unter vielen anderen, aber allen gemein und zentral, eine Aushandlung über Zugehörigkeit und (durch die Forschung aufgerufene) kollektive Identitäten war. Hierbei verwendeten die Interviewten den Begriff „Heimat“. Als kulturwissenschaftlicher Analysebegriff lenkt „Beheimatung“ den Blick auf den Prozess, in dem Heimat hergestellt wird. Insofern steht Beheimatung im Folgenden für Aushandlungen über Zugehörigkeiten.

Die empirische Grundlage stellen narrative Interviews dar, die ich mit neun queeren Frauen geführt habe. Bereits an dieser Stelle möchte ich auf die methodologische Setzung hinweisen, die hierdurch vorgenommen wird. In den Interviews spielte die Auseinandersetzung mit und die Beschreibung von ‚Normalität‘ in der Kirche eine große Rolle. Wie Marketa Spiritova bezüglich des Erzählens in Interviews feststellt, wird das, was als ‚ganz normal‘ angesehen wird, am einfachsten in seiner Abweichung beschreibbar.⁵ Auf diese Weise machen Interviews Eigensinn und Widerständigkeit in besonderer Weise sichtbar. Darüber hinaus stellt die Anfrage nach einem Interview und das Auftreten im Interview selbst eine außergewöhnliche Situation dar, die zur Sinnstiftung von ‚Normalität‘ geradezu auffordert. Es ist deshalb wichtig zu betonen, dass die Aussagen im Kontext des Interviews stehen und nicht zwangsläufig permanente und alltägliche Wahrnehmungen repräsentieren.

1 Beforschung eines utopischen Exempels? Queer und alt-katholisch

Mit dem Buch „Hättest du gedacht, daß wir so viele sind?“⁶ wurde 1987 die erste deutschsprachige Untersuchung zu lesbischen Frauen in der Kirche von Herta Leistner, Monika Barz und Ute Wild vorgelegt, die einen Meilenstein in der weiteren Emanzipation lesbischer Frauen in der evangelischen Kirche markierte.⁷ Die Sichtbarwerdung queerer Menschen in der Kirche seit den 1980er Jahren⁸ führte auch in den Sozialwissenschaften,

⁵ Marketa SPIRITOVA: Narrative Interviews, in: Methoden der Kulturanthropologie, hrsg. v. Christine Bischoff/Caroline Oehme-Jüngling/Walter Leimgruber, Stuttgart 2014, S. 117–130, hier: S. 126.

⁶ Monika BARZ/Herta LEISTNER/Ute WILD: Hättest du gedacht, daß wir so viele sind? Lesbische Frauen in der Kirche, Stuttgart 1987.

⁷ Irmgard EHLERS: Freiraum Evangelische Akademie Bad Boll, <https://www.lsbttiq-bw.de/2021/04/25/freiraum-evangelische-akademie-bad-boll/>. Vgl. auch Kerstin SÖDERBLOM: Grenzgängerinnen. Die Bedeutung von christlicher Religion in den Lebensgeschichten lesbischer Frauen in (West-)Deutschland, in: Religion in der Lebenswelt der Moderne, hrsg. v. Kristian Fechtner/Michael Haspel, Stuttgart 1998, S. 46–66, hier: S. 48.

⁸ Einen Überblick über die römisch-katholischen und ökumenischen Angebote im deutschsprachigen Raum gibt Marlene SZIGMUND: Queere Christen und Christinnen in der katholischen Kirche. Ein Vergleich der pastoralen Angebote in Österreich und Deutschland, Wien 2016. Die alt-katholische Kirche wird nur kurz genannt, jedoch nicht ausgeführt, vgl.

insbesondere im nordamerikanischen Raum, zur Auseinandersetzung mit der Vereinbarkeit religiöser und queerer Identitäten. Überwiegend befassen sich die Arbeiten mit der komplexen Aushandlung von religiöser und queerer Identität, entweder als Entscheidung für die eine oder andere Identität, oder als Vielzahl neuer Deutungsmuster und Beheimatungen, die Widersprüche transzendieren.

Andrew Yip und Melissa Wilcox, die den Prozess seit Jahrzehnten sozialwissenschaftlich begleiten, kommen wie viele andere Autor*innen zu dem Schluss, dass christliche Queers die christliche Lehre sinnstiftend in ihre Aushandlung einbeziehen und dadurch eine als authentisch valorisierte christliche Identität artikulieren.⁹ Sie kritisieren, dass die häufige

ebd., S. 71. Eine Zusammenstellung der „gay churches“ in den USA gibt es unter gaychurch.de, einen Überblick über die Queergemeinden in Deutschland unter queergottesdienst.de.

⁹ Melissa WILCOX: *Coming Out in Christianity. Religion, Identity and Community*, Bloomington 2003, S. 158; Melissa WILCOX: *Queer Women and Religious Individualism*, Bloomington 2009, S. 205; Andrew K. T. YIP: *Coming Home from the Wilderness. An Overview of Recent Scholarly Research on LGBTQI Religiosity/Spirituality in the West*, in: *Queer Spiritual Spaces. Sexuality and Sacred Places*, hrsg. v. Kath Browne/Sally R. Munt/Andrew K. T. Yip, New York 2016, S. 35–50. Vgl. ebenso Gary David COMSTOCK: *Unrepentant, Self-Affirming, Practicing. Lesbian, Bisexual, Gay People Within Organized Religion*, New York 1996, S. 232; Michele DILLON: *Catholic Identity. Balancing Reason, Faith, and Power*, Cambridge 1999, S. 14; Bronwyn FIELDER/Douglas EZZY: *Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Christians. Queer Christians, Authentic Selves*, London 2019; Todd Nicolas FUIST: „It Just Always Seemed Like it wasn't a Big Deal, Yet I Know for Some People They Really Struggle with It“. *LGBT Religious Identities in Context*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 55 (2016), S. 770–786; Eric M. RODRIGUEZ/Suzanne C. OUELLETTE: *Gay and Lesbian Christians. Homosexual and Religious Identity Integration in the Members and Participants of a Gay-Positive Church*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 37.3 (2000), S. 333–247; Ken PLUMMER: *Telling Sexual Stories. Power, Change, and Social Worlds*, London 1997, S. 84 f.; Kathlee RITTERN/Craig W. O'NEILL: *Righteous Religion. Unmasking the Illusions of Fundamentalism and Authoritarian Catholicism*, New York/London 1996; Gregor SCHORBERGER: *Studie zum Projekt: schwul und katholisch in der Gemeinde Maria Hilf. Eine christliche sonntägliche Gottesdienstgemeinschaft von und für Lesben, Schwule und ihre FreundInnen von 1991 bis 2006 in Frankfurt am Main, Dortmund 2012*; Kerstin SÖDERBLOM: *In Erscheinung treten. Lesbische Theologien. Biographieforschung als Zugang zu einer lesbisch-feministischen Befreiungstheologie*, in: *Werkstatt Schwule Theologie* 11.1 (2004), S. 4–12, hier: S. 11; Elizabeth STUART: *Religion is a Queer Thing. A Guide to the Christian Faith for Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgendered People*, London 1997, S. 4.

Darstellung vermeintlicher Unvereinbarkeit von Kirchlich- /Katholisch- und Queer-Sein diese Annahme reproduziert und verstärkt.¹⁰

Nur wenige Forschungen beziehen bisher Intersektionalität, also Erfahrungen aus der Verschränkung verschiedener Identitäten (*race, class, gender* etc.) mit ein,¹¹ obwohl manche der Studien im Feld weitreichende Unterschiede zwischen den Aushandlungen verschiedener Geschlechter wahrnehmen.¹² Eine Ausnahme ist Kerstin Söderblom, die in Deutschland bereits seit den 1990er Jahren biografisch zu religiösen Lesben forscht und ihre spezifischen Erfahrungen sichtbar macht. Wilcox, die seit zwei Jahrzehnten ethnografisch unter anderem in der Metropolitan Community Church (MCC) forscht, hat sich aufgrund dieser geteilten Beobachtung zwischenzeitlich besonders auf queere Frauen*, mittlerweile auch auf trans und nicht-binäre Personen fokussiert.¹³ Die alt-katholische Kirche bietet sich zur Beforschung der Vereinbarkeit kirchlicher, queerer und geschlechtsspezifischer Erfahrungen aufgrund ihres Bekenntnisses zu dieser Vereinbarkeit an.

Die meisten bisherigen Forschungsarbeiten, die mit qualitativen Methoden der Sozialwissenschaft wie teilnehmender Beobachtung oder mit biografischen Interviews arbeiten, wählten queere Denominationen, insbesondere die Metropolitan Community Church, als Forschungsfeld.¹⁴ Für die alt-katholische Kirche ist Queerness und feministische Verortung

¹⁰ YIP: *Coming Home*, S. 43f.; WILCOX, *Coming Out in Christianity*, S. 10.

¹¹ YIP: *Coming Home*, S. 47f.

¹² SÖDERBLOM: In *Erscheinung treten*; SÖDERBLOM: *Grenzgängerinnen*; FIELDER/EZZY: *Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Christians*, S. 36 u. 149ff.; Rachel MURR: „I Became Proud of Being Gay and Proud of Being Christian“. *The Spiritual Journeys of Queer Christian Women*, in: *Journal of Religion & Spirituality in Social Work*, in: *Social Thought* 32 (2013), S. 349–372, hier: S. 368; Melissa WILCOX: *Sexuality, Gender, and Religious Attendance*, in: *Fieldwork and Religion* 7 (2012), S. 102–116, hier: S. 114f.; RODRIGUEZ/OUELETTE: *Gay and Lesbian Christians*, S. 345; DILLON: *Catholic Identity*, S. 150ff.

¹³ Melissa WILCOX: *Queer Religiosities. An Introduction to Queer and Transgender Studies in Religion*, Lanham 2021; Melissa WILCOX: *Queer Nuns. Religion, Activism, and Serious Parody*, New York 2018; WILCOX: *Sexuality, Gender, and Religious Attendance*; WILCOX: *Queer Women and Religious Individualism*.

¹⁴ Eine Ausnahme ist Kath BROWNE/Elizabeth DINNIE: *New Age Spiritualities. Findhorn and the Sexual Self*, in: *Queer Spiritual Spaces*, S. 169–197.

dagegen nicht konstitutiv. Wie ich im Folgenden darstelle, ergibt sich gerade hieraus, dass die Beheimatung als Prozess nicht mit dem Eintritt endet oder in den Hintergrund tritt, sondern eigene Formen der Beheimatung herausfordert.

1.1 Über die Andersheit der alt-katholischen Kirche

Den meisten Menschen unbekannt, wird die alt-katholische Kirche bzw. das „Katholische Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland“ öffentlich als Kirche für Individualist*innen, als Alternative für die Ausgeschlossenen der römisch-katholischen Kirche gesehen, oftmals in Verbindung mit Übertritten bekannter Persönlichkeiten.¹⁵ Das katholische Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland, das Teil der Utrechter Union der alt-katholischen Kirchen ist, zählt derzeit rund 16000 Mitglieder (Tendenz sinkend).¹⁶ Ausschlaggebend für die Gründung war das erste Vatikanische Konzil 1870, bei dem die Glaubenssätze der Unfehlbarkeit und oberste Rechtsgewalt des Papstes konstatiert wurden. Die Ablehnung dieser Lehren führte zur Exkommunizierung von Lai*innen und Priestern, die sich zu einer neuen Kirche zusammenschlossen. Die Kirche vertrete einen reformorientierten und modernen Katholizismus, der die Gewissensfreiheit des Einzelnen umfasst, stellen Dirk Kranz und Andreas Krebs fest, die 2014 die religionssoziologische Studie „Religiosität in der alt-katholischen Kirche Deutschlands“ (RELAK) erstellten.¹⁷ Anders als die römisch-katholische Kirche ist die alt-katholische Kirche unter anderem bischöflich-synodal verfasst, Priester*innen unterliegen keiner Zölibatspflicht, die Entschei-

¹⁵ Deutschlandfunk: Alt-katholische Kirche Alternative zum Vatikan? Beitrag von Michael Hollenbach, 5.3.2019, <https://www.deutschlandfunk.de/alt-katholische-kirche-alternative-zum-vatikan-100.html>; Deutschlandfunk: Alt-katholische Kirche. Glaubensgemeinschaft für Individualisten. Beitrag von Stefanie Oswald, 6.9.2020, <https://www.deutschlandfunkkultur.de/altkatholische-kirche-glaubensgemeinschaft-fuer-100.html>; Queer.de: Ex-Mönch heiratet Mann kirchlich – Alt-Katholiken als Alternative? 8.10.2022, https://www.queer.de/detail.php?article_id=43455; Queer.de: Ex-Generalvikar spricht Klartext: „Ich muss raus aus dieser Kirche“, 13.6.2022, https://www.queer.de/detail.php?article_id=42288.

¹⁶ Die folgenden Informationen sind der Website des Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland alt-katholisch.de entnommen, sofern nicht anders ausgewiesen.

¹⁷ Dirk KRANZ / Andreas KREBS: Religiosität in der Alt-Katholischen Kirche Deutschlands. Eine empirische Studie, Bern 2014, S. 9.

derung über Empfängnisverhütung ist frei, es gibt die Möglichkeit der Wiederverheiratung und Kommunion für alle Christ*innen. Wie die alt-katholische Theologin Angela Berlis gezeigt hat, spielt die Abgrenzung insbesondere zur römisch-katholischen Kirche für die religiöse Identität der Mitglieder eine wichtige Rolle.¹⁸ In den meisten Fällen wird die Zugehörigkeit zur alt-katholischen Kirche bewusst gewählt – sie ist eine „Entscheidungskirche[.]“¹⁹ Fast 80% der Mitglieder sind zu ihr konvertiert, davon wiederum die meisten aus der römisch-katholischen Kirche.²⁰

Im hier besprochenen Kontext sind die Aspekte der Nicht-Benachteiligung von Frauen und Queers, die ich hier nur sehr verkürzt darstellen kann, von besonderer Bedeutung: Die Zulassung der ersten Diakonin 1988 und die Weihung der zwei ersten Priesterinnen 1996 wurde Realität durch viel Zutun des feministischen Vereins baf, dem Bund alt-katholischer Frauen.²¹ Die im Jahr 2006 formulierten Hauptziele des Vereins umfassen auch die Verwendung geschlechtergerechter Sprache.²² Seit 2017 gibt es im Bistum eine ehrenamtliche Frauenseelsorgerin, 2020 wurde außerdem erstmals das Amt der Bischofsstellvertretung einer Frau übertragen. Der RELAK-Studie folgend gibt es unter den Kirchenmitgliedern nahezu keine Ablehnung der Frauenordination.²³

Häufiger als die Gleichberechtigung der Geschlechter wird die Vielfältigkeit der Lebensformen von den Mitgliedern als positiv hervorgehoben.²⁴ Nach den Ergebnissen der RELAK-Studie äußerten die Alt-Katholik*innen signifikant weniger Vorbehalte gegenüber homosexuellen Beziehungen

¹⁸ Angela BERLIS: Überlegungen zur historischen Identität des Altkatholizismus in heutigen populären und wissenschaftlichen Narrativen, in: Internationale kirchliche Zeitschrift 104.4 (2014), S. 293–309, hier: S. 303f. u. 305 Fußnote.

¹⁹ Dirk KRANZ/Andreas KREBS: Alt-katholische Identität. Eine empirische Annäherung, in: Internationale kirchliche Zeitschrift 104.4 (2014), S. 322–338, hier: S. 324.

²⁰ KRANZ/KREBS: Alt-katholische Identität, S. 325f.

²¹ Gisela MATTHIAE et al. (Hrsg.): Feministische Theologie. Initiativen, Kirchen, Universitäten – eine Erfolgsgeschichte, Gütersloh 2008, S. 309.

²² bafimnetz.de: Resolution zur „Geschlechtergerechten Sprache“ 2006, online verfügbar: <https://www.bafimnetz.de/publikationen/resolution/>.

²³ KRANZ/KREBS: Religiosität in der Alt-Katholischen Kirche Deutschlands, S. 63.

²⁴ KRANZ/KREBS: Religiosität in der Alt-Katholischen Kirche Deutschlands, S. 67.

als römisch-katholische und auch evangelische Christ*innen.²⁵ Segnungen gleichgeschlechtlicher Paare wurden seit den 1990er Jahren gefeiert, und 1997 wurde die Integration gleichgeschlechtlich liebender Menschen in den Gemeinden durch die Bistumssynode festgestellt; die Gemeinden wurden um „ein Klima der Akzeptanz, der Offenheit und Toleranz“²⁶ gebeten. 2014 wurde ein Ritual zur Feier der Partnerschaftssegnung mit synodaler Zustimmung veröffentlicht.²⁷ Einzelne Gemeinden beteiligen sich am Christopher Street Day (CSD) und an den ökumenischen Queergottesdiensten.²⁸ Seit 2018 gibt es außerdem eine „Ansprechpartnerin für ‚queere‘ Fragen“, die jedoch nicht vom Bistum, sondern durch den Frauenverband baf beauftragt ist.²⁹ So sehr die Offenheit gegenüber Homosexuellen und die Erfolge der Gleichstellung der Geschlechter zum Bild und der Anforderung der Kirche von außen und über sich selbst gehören und auch eine theologische Auseinandersetzung mit der Gleichberechtigung von Queers existiert, so wenig ist bisher erforscht, wie queere Menschen ‚ihre‘ Kirche wahrnehmen.

Meine Ausführungen beruhen auf meiner Masterarbeit, die ich zwischen Sommer 2020 und Winter 2021 bearbeitet habe. Seither gab es Entwicklungen bezüglich der Sichtbarkeit und Auseinandersetzung auch innerhalb der alt-katholischen Kirche, die ich für die folgende Darstellung nicht einbeziehen konnte.³⁰

²⁵ KRANZ/KREBS: Religiosität in der Alt-Katholischen Kirche Deutschlands, S. 62.

²⁶ Bistum der alt-katholischen Kirche Deutschlands. Amtliches Kirchenblatt 2 (1997), S. 12 [zitiert nach Andreas KREBS: „In vielfältigen Formen wird seine Liebe uns sichtbar.“ Zum Stand der Diskussion um die Pluralisierung von Lebensformen im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland, in: Mit dem Segen der Kirche. Die Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften in der theologischen Diskussion, hrsg. v. Andreas KREBS/Matthias RING, Bonn 2018, S. 11–27, hier: S. 19.]

²⁷ Diese primär theologisch geführte Diskussion lässt sich in KREBS/RING: „Mit dem Segen der Kirche“ nachvollziehen.

²⁸ Klara ROBBERS: Kirche für Alle und für das Leben, in: Christen heute 64.5 (2020), S. 14–15, hier: S. 15.

²⁹ bafimnetz.de: Ansprechpartnerin für „queere“ Fragen, <https://www.bafimnetz.de/queere-fragen/>.

³⁰ Drei wichtige Beispiele: Seit November 2021, also kurz nach meiner Forschung, ist nach langjähriger Diskussion die rechtliche und liturgische Gleichstellung von Segnung

1.2 Feldzugang und die Interviewten

Eine der größten Herausforderungen beim Feldzugang war, angesichts der sehr überschaubaren Größe der Kirche (16000 Mitglieder), das ‚Anonymitätsproblem‘. Kerstin Söderblom benennt lesbische Frauen als „sensibles ‚Forschungssample‘ [Begriffsmarkierung i. O.]“, das Bewusstsein und Achtung der teilweise notwendigen oder vorsichtshalber gewählten Unsichtbarkeit innerhalb einer heterosexistischen Gesellschaft verlangt.³¹ Ob sich manche Frauen aufgrund der realistischen Befürchtung, trotz Veränderung der persönlichen Daten in der schriftlichen Darstellung erkannt zu werden, gar nicht erst meldeten, weiß ich nicht. Bei der direkten Thematisierung ließ keine der Frauen, die sich zu Gesprächen bereit erklärten, Sorge erkennen ‚als Lesbe‘ erkannt zu werden.

Die Erfahrungen des Feldzugangs³² boten weitere Hinweise: Ich kontaktierte diverse Pfarrämter und erhielt meist keine, aber wenn, dann auf-

und Ehe aller Paare durch die alt-katholische Synode beschlossen worden. Darüber hinaus erschien Andreas KREBS: *Gott queer gedacht, Würzburg 2023* und Andreas KREBS: *gender*/queer in der alt-katholischen Kirche*, in: *Zeitschrift für Pastoraltheologie* 44 (2024), S. 145–150. Eine im Frühjahr 2024 erschienene qualitative Studie von Katja Hericks beschäftigt sich darüber hinaus mit der Frage, wie im alltäglichen Erleben der Kirche vergeschlechtlichte (Sub-)Strukturen aktualisiert oder unterbunden werden. Sie befragte wiederum Frauen bzw. Frauen und Queers und konnte dabei Ungleichheitsstrukturen feststellen, z. B. im Bereich der (wahrgenommenen) Leistung und Anerkennung dafür im Bereich Ehrenamt, oder die Abwesenheit von Strukturen, die Erfahrungen von Geschlechterungleichheit beheben; Katja HERICKS: *Abschlussbericht Gleichstellungsbedarfe im Katholischen Bistum der Alt-Katholik:innen Deutschland*, o.O. 2024.

³¹ Kerstin SÖDERBLOM: *Lesbische Frauen zwischen Hölle und Himmel. Zur notwendigen Unterscheidung zwischen gesellschaftlichen Deutungsmustern und deren individuelle Aneignungs- und Verarbeitungsformen anhand der Methode der strukturalen Hermeneutik*, in: *Frauen Leben Religion. Ein Handbuch empirischer Forschungsmethoden*, hrsg. v. Edith Franke/Gisela Matthiae/Regina Sommer, Stuttgart 2002, S. 39–57, hier: S. 39.

³² Meine biografische Verstrickung mit der alt-katholischen Kirche, die ich hier nicht ausführen kann, bot Notwendigkeit wie Anlass zur Reflexion, die hier ebenfalls außen vor bleiben muss. Vgl. grundlegend hierzu: Rolf LINDNER: *Angst des Forschers vor dem Feld. Überlegungen zur teilnehmenden Beobachtung als Interaktionsprozess*, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 77 (1981), S. 51–66. Insbesondere auch eigene Gefühle im Feld zu reflektieren, erwies sich als äußerst produktiv, vgl. hierzu z.B. Almut SÜLZLE: *Kritik des reinen Gefühls*, in: *Ethnographie und Deutung. Gruppensupervision als Methode reflexiven Forschens*, hrsg. v. Jochen Bonz/Katharina Eisch-Angus/Marion Hamm/Almut Sülzle, Wiesbaden 2017, S. 111–139.

geschlossene und bestärkende Rückmeldungen. Zwei Pfarrer*innen drückten Verwunderung über meine Fokussierung auf Frauen* aus, und eine*r sagte „Also Schwule wüsste ich einige, da würden Sie sicher fünfzig.“ Aus zwei Gemeinden hieß es außerdem, „lesbische Paare“ gebe es nicht, „nur schwule Paare und einzelne Schwule“ seien in der Gemeinde aktiv. In einem Fall wurde mir mitgeteilt, dass es „zwei lesbische Paare“ gebe, aus der entsprechenden Gemeinde meldete sich jedoch keine*r. Zum einen bekräftigte sich so eine Vorannahme über eine relativ geringere Sichtbarkeit queerer Frauen gegenüber queeren Männern. Darüber hinaus zeichnete sich die Relevanz von Sichtbarkeit als Paar ab, auf die ich in der Analyse zurückkomme.

Insgesamt gewann ich neun queere Frauen als Interviewpartnerinnen, die sich mit Blick auf ihre sexuelle Identität sehr unterschiedlich darstellten, darunter als „frauenliebend“, „sowas wie pan“, „bi“ oder ohne Bezeichnung. Die Interviewten waren unterschiedlich alt, in diversen Familienständen, darunter auch zwei Paare. Die Frauen waren unterschiedlich lang in der alt-katholischen Kirche und mehrheitlich römisch-katholisch sozialisiert. Nur zwei Frauen stellten es im engsten Sinne so dar, dass sie konvertierten, weil sie queer sind. Die Mehrheit der Interviewten nannte als Konversionsgrund außerdem die Gleichberechtigung von Frauen in der alt-katholischen bzw. Frauenfeindlichkeit in der römisch-katholischen Kirche an gleicher oder sogar erster Stelle.

1.3 Narrativität

Ich habe mich für eine Erhebung durch narrative Interviews³³ entschieden. Interviews, die auf das Erzählen und Erzählenlassen ausgelegt sind, und kulturwissenschaftliche Forschung, die dieses Erzählte analysiert, bezieht sich methodologisch auf das Konzept der „Narrativität“. Diesem folgend ist die Erzählung „als kommunikativer wie performativer Akt“ zu verstehen.³⁴

³³ Ergänzt wurde die Erhebung durch Elemente der Teilnehmenden Beobachtung, die hier nicht ausgebreitet werden können.

³⁴ Silke MEYER: Narrativität, in: Kulturtheoretisch argumentieren, hrsg. v. Timo Heimerdinger/Markus Tauschek, Münster 2020, S. 323–350, hier: S. 329. Vgl. grundlegender: Alfred SCHÜTZ/Thomas LUCKMANN: Strukturen der Lebenswelt, Stuttgart 2017, S. 44 ff. [erst-

Die Arten, wie Menschen ihr Leben erzählen, verweisen laut Silke Meyer auf die für die Kulturwissenschaft interessante „Pluralität und Hierarchisierung von Lebensentwürfen“, also auf Rechtfertigung oder Sinnstiftung für die eigene Situierung in der pluralen Gesellschaft.³⁵ Der Sinn, die Bedeutung wird in einem bestimmten Moment, in einer bestimmten Situation und für ein bestimmtes Gegenüber hergestellt.³⁶ Akteur*innen beziehen sich auf übergeordnete Narrative und kulturelle Kontexte, wodurch sie ihrer Erfahrung kollektiven Rückhalt, Glaubwürdigkeit und Nachvollziehbarkeit verleihen.³⁷ Wenn ich im Folgenden Formulierungen wie ‚X stellt Y als Z dar‘ wähle, so will ich damit nicht den Wahrheitsgehalt in Frage stellen, sondern ich versuche damit abzubilden, dass das Gesagte einer mehr oder weniger bewusst gewählten Erzählordnung unterliegt und in einen Sinnzusammenhang gestellt wird. Bezeichnend und anschaulich hat der Sexualwissenschaftler und Soziologe Ken Plummer in seiner Analyse von Coming-out-Geschichten festgestellt, dass die Erzähler*innen oftmals an derart ‚abgedroschene‘ Narrative anknüpfen, dass „a self-reflecting lesbian may well have started to wonder whether her life is quite as neat as her narrative of it“.³⁸

2 Kirche als authentische Heimat: Erlebte ‚Normalität‘ darstellen

Dadurch, dass Kircheng Zugehörigkeit nur noch eine unter vielen Möglichkeiten religiösen bzw. spirituellen Lebens ist, ergebe sich für Individuen einerseits die Möglichkeit, andererseits die Notwendigkeit zur Entschei-

mals 1975], online verfügbar: https://api.pageplace.de/preview/DT0400.9783838548333_A49413458/preview-9783838548333_A49413458.pdf; Gabriele LUCIUS-HOENE/Arnulf DEPPERMANN: Narrative Identität und Positionierung, in: Gesprächsforschung. Online-Zeitschrift zur verbalen Interaktion 5.1 (2004), S. 166–183, https://www.researchgate.net/publication/228702929_Narrative_Identitat_und_Positionierung. Vgl. vertiefend zum Prozess der Subjektivierung im Erzählen und zum Umgang damit: Saša BOSANČIĆ: Zur Untersuchung von Subjektivierungsweisen aus wissenssoziologisch-diskursanalytischer Perspektive. Methodologische Überlegungen, in: Perspektiven wissenssoziologischer Diskursforschung, hrsg. v. Saša Bosančić/Reiner Keller, Wiesbaden 2016, S. 95–119.

³⁵ MEYER: Narrativität, S. 334.

³⁶ MEYER: Narrativität, S. 325.

³⁷ MEYER: Narrativität, S. 325.

³⁸ PLUMMER: Telling Sexual Stories, S. 132.

derung für und/oder gegen Religion(en), so die Kulturosoziologin Monika Wohlrab-Sahr, wodurch Religion zunehmend eine „biografische Integrationsleistung“ werde.³⁹ Dies zeigt sich auch in der Erzählpraxis der Interviewpartnerinnen. Die Interviewten schildern die Bedeutung von Kirche in der Kindheit als Teil ihres Alltags. In unterschiedlichen Ausprägungen beschreiben sie hier Kirche als Raum, in dem Orientierung, Sicherheit und Zugehörigkeit geboten und erfahren werden, womit Kirche explizit oder implizit als Heimat dargestellt wird. Die Rituale, Praktiken und Emotionen werden als verinnerlicht, inkorporiert, essentialisiert dargestellt und es wird verständlich, dass die Interviewten die kirchliche Identität nicht ‚einfach so‘ aufgeben. Insofern kann es als für die Erzählung notwendig erachtet werden, dass die kirchliche Identität als etwas dargestellt wird, um das die Interviewten ringen und auf das sie nicht ohne Weiteres verzichten können. Im Gegenteil, sie sind bereit, enorme Konflikte in sich auszutragen, um mit der (bisherigen, vorigen) Kirche möglichst verbunden zu bleiben. Die Option des Austritts, ohne eine neue religiöse Heimat, stellte sich entsprechend für keine der interviewten Frauen.

Mehrere Interviewte erzählen parallel dazu, dass sie im Prozess des Coming-out (im engeren Sinne als Lesben, aber auch als Feminist*innen, einen römisch-katholischen Pfarrer Liebende usw.) durch ihr damaliges römisch-katholisches Umfeld, also die Menschen ihrer ‚Heimat‘, offen Gegenwind – von Marginalisierung und Abwertung bis hin zu Exklusion und Kontaktabbruch – erfahren haben. Das ertragene Leid und lange Phasen des Haderns sind Teil der Erzählung, durch die die Frauen ihre queere Identität essentialisieren, also als ebenso unveränderlich und zu ihnen gehörig beschreiben, wie ihre kirchliche Identität. So gelingt es den Frauen, den Widerspruch als einen von außen – konkret von der römisch-katholischen Kirche – kommenden Widerspruch abzuweisen, den sie folglich nicht ‚in sich‘ lösen müssen. Der „Tun-Ergehens-Zusammenhang“, also die im christlichen Glauben tief verankerte Annahme, dass

³⁹ Monika WOHLRAB-SAHR: Einleitung, in: Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche, hrsg. v. Monika Wohlrab-Sahr, Frankfurt am Main/New York 1995, S. 9–23, hier: S. 17.

gute Handlung gutes Erleben nach sich zieht,⁴⁰ wird hier umgekehrt angewandt: Erlebte Krankheit, Ausweglosigkeit und Leid werden nicht als Anzeichen der Schuld des Individuums gedeutet, sondern als Anzeichen der Schuld der Kirche. In der rückblickenden Erzählung steht dabei die moralische Bewertung der römisch-katholischen (in einem Fall auch der evangelischen) Kirche fest: „Doppelmoral“, widersprüchlich und unchristlich. Mit dem Vorwurf der Doppelmoral können die Interviewten an einen bestehenden Diskurs über die römisch-katholische Kirche anschließen: Es sei in der westlichen Welt weitgehend Konsens, dass ein immenser Widerspruch bestehe zwischen „proclaimed and [...] operative ethic“ der römisch-katholischen Kirche, meint Ethna Regan.⁴¹ Vor dieser Vergleichsfolie ist die Erstbewertung der alt-katholischen Kirche erwartbar sehr positiv, denn rein formal wird dieser Konflikt mit dem Eintritt aufgelöst.

2.1 Authentizität als moralischer Maßstab

Der Entscheidung für die alt-katholische Kirche wird jedoch auch eine tiefere Bedeutung zugeschrieben, die über eine bequeme Alternative weit hinausgeht, sich mit dem moralischen Narrativ („Doppelmoral“) bereits andeutet und mit Charles Taylors „Ethik der Authentizität“ beschrieben werden kann. Authentizität wird nicht sehr schlicht als adäquate Repräsentation, sondern vielmehr als moralischer Anspruch formuliert.⁴² Authentizität wird in diesem Sinn von den Frauen als Prüf-Wert, gewissermaßen als Bewährungsprobe, an sich selbst, aber auch an Kirche formuliert. Darunter verstehen sie eine Stimmigkeit zwischen Lehre und Leben bzw. die Ermöglichung eines Lebens im Einklang mit der Lehre. Als Christinnen bzw. meist Katholikinnen brauchen sie eine Kirche, die die Ausübung des Glaubens möglich macht und unterstützt, ohne dass man „immer mit einem Fuß schon in der Hölle [steht], falls man die Sache

⁴⁰ WOHLRAB-SAHR: Einleitung, S. 15.

⁴¹ Ethna REGAN: Natural Law as Conjunctive and Disjunctive, in: Church and the People. Disjunctions in a Secular Age, hrsg. v. Charles Taylor / José Casanova / George F. McLean, Washington 2012, S. 137–153, hier: S. 152f.

⁴² Charles TAYLOR: The Ethics of Authenticity, Cambridge 1992, S.16ff.

ernst nimmt“, wie es eine Interviewte formuliert. Indem die Ethik der Authentizität mit der christlichen Lehre verbunden wird, dient sie den Interviewten als Möglichkeit, ihre veränderte Haltung nicht als Moral-, Glaubens- oder Kulturverlust, sondern als besseres Verständnis derselben christlichen Religion zu erklären.⁴³ In dieser Aneignung der christlichen Moral bestätigt sich die dialektische Macht der Moral, denn wie von Max Horkheimer formuliert, stellt „das in die eigene Seele aufgenommene äußere Gesetz [...] eigene Mächte dar, aufgrund deren sie sich nicht bloß in das Bestehende fügen, sondern unter Umständen sich ihnen auch entgegenstellen.“⁴⁴ Die Abwendung von der vorigen Kirche und der Eintritt in die neue Kirche wird als Möglichkeitsraum dargestellt, ein radikaleres, besseres Christentum zu leben. Kirche wird in dieser Darstellung nicht aus ihrer Aufgabe, Heimat zu bieten, entlassen.

Eine auszuhandelnde Irritation während der Interviews war, dass sich die Frauen zugleich positiv überrascht bis überwältigt zeigten von der Einlösung des Versprechens, in der alt-katholischen Kirche ‚normal‘ behandelt zu werden. Entscheidend ist, dass der Vergleich nicht nur zur vorigen Kirche, sondern auch zum außerkirchlichen sozialen Umfeld und zur Gesamtgesellschaft gezogen wird. Eine junge Interviewte erlebt bei den jugendlichen Alt-Katholik*innen einen toleranteren und freieren Umgang, als sie es aus dem sonstigen, vor allem schulischen Alltag kennt, und mehrere Interviewte nennen die Kirche implizit, einmal explizit „der Zeit voraus“. Der alt-katholischen Kirche wird im Umgang mit Queers also nicht eine erwartbare Durchschnitts-Normalität, sondern eine außergewöhnliche, dem Anspruch einer „Ethik der Authentizität“ genügende, utopisch anmutende Normalität zugeschrieben. An dieser Stelle will ich bereits darauf verweisen, dass mehrere Interviewte dies in Bezug auf die Frage nach Geschlechtergerechtigkeit nicht erkennen.

⁴³ Entsprechend den Beobachtungen der unter Fußnote 9 genannten Autor*innen.

⁴⁴ Max HORKHEIMER: *Autorität und Familie*, in: *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, hrsg. v. Max Horkheimer, Frankfurt 1970 [erstmalig „Allgemeiner Teil“ des Sammelbands *„Studien über Autorität und Familie“*, Paris 1936], S. 162–230, hier: S. 172.

2.2 Normalität als Wissen und Nicht-Thematisierung

Als eine Grundvoraussetzung dafür, überhaupt zur alt-katholischen Kirche zugehörig sein zu können, nennen die Frauen, dass dort, wie eine von ihnen es formuliert, „die schlimmsten Kröten [...] ja alle weg“ sind, was sich für sie weitgehend durch die formalen Aspekte (Zulassung von Frauen zu allen Ämtern, Segnung gleichgeschlechtlicher Paare etc.) bestätigt. Die „große Akzeptanz, die sie dort predigen und auch leben“, wie es eine Interviewte ausdrückt, kann jedoch nicht einfach behauptet werden, sondern wird durch erinnerte Erlebnisse überprüft und darstellbar. Eine allen Interviewten gemeinsame Praxis, dies zu bezeugen, ist es, Wissen über queere Personen, darunter Geistliche, sowohl in der eigenen Gemeinde als auch bistumsweit, zu bekunden. Dieses Wissen verbindet sich in der Erzählung häufig mit einem weiteren zentralen Element, das als Beleg dieser Toleranz oder Akzeptanz dient: „Normalität“ als Nicht-Thematisierung. Eine Interviewte meint, „man hat auch wirklich die Toleranz der anderen gesehen, weil wirklich niemand etwas sagt“ und ähnlich eine andere: „Es wäre jetzt nicht so, dass man da direkt mal darüber geredet hat. ... Die Leute sind auf jeden Fall total tolerant.“ Zentral ist die Abwesenheit von negativen Erfahrungen, wie sie aus dem vorigen kirchlichen oder auch außerkirchlichen Umfeld erinnert werden. Damit sind wir zur Eingangsfrage dieses Aufsatzes gekommen: Was bedeutet es, wenn etwas „kein Thema“ ist? Das zentrale Dilemma wird von einer Interviewten so beschrieben:

Vor allem möchte man eigentlich kein Thema draus machen, um zu zeigen, dass man dem Thema tolerant oder neutral gegenübersteht, aber zum anderen möchte man den anderen auch zeigen, dass man tolerant ist und ohne dass man über sowas spricht, ist das natürlich schwer sowas zu zeigen.

Ob die Interviewte mit „man“ hier sich selbst, andere Queers, nicht-queere Mitglieder der Kirche oder alle Mitglieder meint, ist unklar. Alles wäre, wie im Folgenden hoffentlich deutlich wird, als Bezeichnung für die geschilderten Erfahrungen passend. Das Zitat macht aus meiner Sicht auf eine Lücke, ein Fehlen von Ausdrucksmöglichkeiten aufmerksam. In diesem Sinne kann Nicht-Thematisierung auch als Schweigen gedeutet werden. „Schweigehandlungen“ können ganz unterschiedlich aufgefasst wer-

den, so der Soziologe Alfred Bellebaum: „Wen es schlimm trifft, dem kommt menschliches Schweigen sogar rätselhaft vor – wer Glück hat, genießt das wechselseitige wortlose Verstehen.“⁴⁵ Das gemeinsame Sein von ‚Normalen‘ und Stigmatisierten bezeichnet Erving Goffman als „ursprünglich[e] Szen[e] der Soziologie“, denn eine zentrale Unsicherheit, die in diesem Zusammenhang vom Individuum erlebt wird, ist, dass es nicht weiß „was die anderen ‚wirklich‘ [Begriffsmarkierung i. O.] denken.“⁴⁶ Diese Ambivalenz zeigt sich auch in den Interviews. Eine Interviewte erinnert sich: „Wir sind da echt auf einer Woge und Welle von Zuspruch unterstützt worden, dass es mir auch schon wieder fast unheimlich wurde. ... Manchmal ist ja auch ein bisschen zu viel auch schon wieder komisch.“ Die Irritation liegt, so verstehe ich es, in der Vermutung, dass etwas unausgesprochen bleibt, dass eine negative Haltung verschwiegen wird. Notwendig tun sich die Interviewten in der Beschreibung dieses ‚Nichts‘ schwer, da dessen tatsächliche Bedeutung, wenn überhaupt, nur vermutet werden kann.⁴⁷

Die vermuteten Gründe für das als Schweigen gedeutete Nicht-Thematisieren der anderen Gemeindemitglieder reichen von Unsicherheit im Umgang und Höflichkeit, was Sensibilität und Rücksichtnahme impliziert, bis zu Vermutungen über Mangel an Einfühlungsvermögen und Solidarität. Implizit ist diesen Darstellungen, dass die Interviewten davon ausgehen, dass das Wissen über queere Existenz verbreitet ist, also nicht nur sie selbst über queere Personen Wissen haben, sondern auch die anderen Kirchenmitglieder. Darüber hinaus machen die Interviewten, ohne dass dies häufig so benannt wird, deutlich, dass sie die Normalität in der alt-katholischen Kirche als nicht-queer und heteronormativ wahrnehmen. So erzählt eine Interviewte über die Nicht-Teilnahme der meisten Gemeindemitglieder beim CSD: „Und da weiß man jetzt natürlich auch nicht,

⁴⁵ Alfred BELLEBAUM: *Schweigen und Verschweigen. Bedeutungen und Erscheinungsvielfalt einer Kommunikationsform*, Opladen 1992, S. 9.

⁴⁶ Erving GOFFMAN: *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt 1970 [erstmalig als „Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity“, 1963], S. 23.

⁴⁷ BELLEBAUM: *Schweigen und Verschweigen*, S. 25.

warum, ob das jetzt mangelndes Interesse ist oder so, weil's einen nicht betrifft.“ ‚Mangelnde‘ Betroffenheit benennt auch eine weitere Interviewte, die als Reaktionen auf ihr Coming-out allgemein wenig Anerkennung dessen wahrnimmt, wie schwer dies für sie war. Sie fühlt sich nicht gesehen. In dieser erzählten Normalität – zwischen utopisch anmutender Gleichbehandlung und Verunsicherung über die Anerkennung als queere Frauen – erforschen die Interviewten erzählend selbst, wie sie sich weiterhin beheimaten können, wollen und sollen. Grob unterteilen lassen sich zwei Strategien, die jedoch nicht ausschließlich, sondern oft parallel, verästelt und auch in Spannung miteinander ausgehandelt werden.

3 Beheimatung durch Gemeinsam-Bleiben

Die erste Strategie, sich der Heimat in der alt-katholischen Kirche zu versichern, fasse ich unter dem Begriff „Gemeinsam-Bleiben“ zusammen. Damit meine ich Sinnstiftungen im Interview, die statt Queerness geteilt angenommene Erfahrungen in den Vordergrund stellen.

In den Erzählungen spielen Outings, die im Rahmen von Alltagskonversationen und konkreten Anlässen stattfinden, eine wichtige Rolle. Diese werden von Outing als einem aufmerksamkeitsregenden und besonderen ‚Event‘ abgegrenzt. Das Outing, das ganz ungezwungen daher kommt, wird als Möglichkeit eines vergemeinschaftenden Umgangs mit der eigenen Queerness in der alt-katholischen Kirche beschrieben. Die Partnerin oder die Partnerinnenschaft nimmt dabei eine zentrale Stellung ein. So bieten sich für alle Lesben in Beziehung Möglichkeiten, beiläufig, wie etwa eine der Interviewten erzählt, zu sagen „Ich muss gehen, meine Frau hat gekocht.“ Eine wichtige Gelegenheit, die hierauf aufbaut, ist die „Hochzeit“. So betont eine Interviewte kurz vor ihrer Hochzeit, wie sehr sie sich freut, durch die Feier und das Tragen des Rings darauf angesprochen zu werden und somit mehr Anlässe für ihr Outing zu bekommen.

Sexuelle Orientierung wird, soweit dies in den Interviews erkennbar ist, in der Kirche nur im Rahmen von Partner*innenschaft verhandelt. Dies hat die Soziologin Michele Dillon in einer queer-freundlichen katholi-

schen Denomination ebenfalls festgestellt,⁴⁸ sowie kürzlich auch Andreas Krebs für den alt-katholischen Kontext schrieb, dass „über Lebensrealitäten jenseits der Paarbeziehung [...] erstaunlich wenig gesprochen [wird].“⁴⁹ Ein Hinweis darauf waren schon die Reaktionen auf meine Interviewanfrage, die nahezu vollständig mit dem Wissen/Nicht-Wissen über lesbische Paare beantwortet wurde. Eine besondere Herausforderung ist dies für die einzige erwachsene, alleinstehende Interviewte: Da sie alleinstehend sei und bleiben wolle, ergäben sich weniger Möglichkeiten zum Outing. Dennoch nehme sie manchmal, nicht immer, die „Männlein-Weiblein-Themen“ als Anlass zu sagen: „Ist nicht mein Thema“, oder „Ich such‘ jetzt keinen Mann.“ Insofern formulieren die Frauen Möglichkeiten der Zugehörigkeit, indem sie ihre queere Identität anschlussfähig vorbringen. Das Beispiel zeigt jedoch, wie voraussetzungsvoll, ja prekär das für Frauen ohne Partnerin ist.

Zu diesen Schilderungen, in denen die Interviewten teils nicht ohne Augenzwinkern, teils stolz aus ihrer ‚Trickkiste‘ der Vergemeinschaftung erzählen, kommen aber auch Darstellungen der Selbstregulation und Scham: Die queere Identität wird von manchen Interviewten aus der kirchlichen Öffentlichkeit verbannt. Für die einen entspricht dies auch ihrem Bedürfnis, andere äußern Bedürfnisse nach queerer Gemeinschaft. Dabei wird in mehreren Interviews die Idee einer queeren Gruppe als problematische Selbst-Absonderung verworfen. Die Interviewten richten sich nach den Maßstäben der anderen Kirchenmitglieder, die Queerness nicht zu thematisieren: „[M]an soll kein Problem draus machen“ oder „Genau, nee, ich will’s dann auch nicht wirklich. Wenn die nicht wollen, mach ich’s dann nicht zum Thema.“ Die eigenen Bedürfnisse nach Thematisierung werden als zu aufdringlich und die Gemeinschaft störend abgewertet: „Weil wir wären ja in der Gemeinde nur wenige, also fünf, sechs Leute und da wäre das wieder eine Abgrenzung, was ja dann auch wieder schade wäre.“ Und eine Interviewte bezeichnet es sogar als „entwürdigend“ für sich selbst, die Queerness eines anderen Kirchenmit-

⁴⁸ DILLON: Catholic Identity, S. 136.

⁴⁹ KREBS: gender/queer* in der alt-katholischen Kirche, S. 148.

glieds bestätigt wissen zu wollen. Eine Tabuisierung und Beschämung, die sie für ihr früheres, oder teils außerkirchliches Erleben absolut verurteilen, erlegen sie sich damit selbst auf oder erleben sie weiterhin.

Wichtig für die Aushandlung der Beheimatung hier ist: Für die Tabuisierung werden nicht die alt-katholische Kirche oder die Mitglieder verantwortlich gemacht. Wenn, dann werden die negativen Gefühle als internalisiert, bei sich selbst wie auch bei anderen Mitgliedern, versinnstiftet. Wie Kath Browne und Elizabeth Dinnie angesichts sehr ähnlicher Beobachtungen in einer New-Age-Gemeinschaft, die ebenfalls offen für Queers, aber nicht queer-exklusiv ist, feststellen, verschiebt sich hierdurch der Fokus, auf wen und was Rücksicht zu nehmen ist: „Interestingly this narrative no longer is framed via the needs of lesbians and gay men, rather it focuses on the symbolic place ... as inclusive and welcoming, and the need for it not to be seen as homophobic.“⁵⁰ An die Stelle römisch-katholischen ‚Bekennniszwangs‘⁵¹ tritt eine gewisse Nötigung, Freiheit und Anerkennung zu bezeugen und sich, in der Konsequenz, nicht zu outen. Vielmehr werden aus dieser Darstellung heraus die Frauen zu denjenigen, die durch ihre spezifischen Bedürfnisse Probleme verursachen bzw. die es in der Hand haben, sich ‚normal‘ zu verhalten – also Queersein nicht zu sehr zu thematisieren und nicht sich und andere auf die queere Identität zu reduzieren.

Nicht aufdringlich sein oder ‚Probleme machen‘ – auch Dillon stellt – im Gegensatz zu Forschungen in den queeren Denominationen⁵² – fest, dass die von ihr beobachteten katholischen Queers diesen Teil ihrer Identität zwar nicht verleugnen, aber doch hintanstellen, um das Ausleben der katholischen Identität insgesamt nicht zu gefährden.⁵³ Anstatt diese Umgangsweisen nur als homonormative Unterwerfung (im Sinne des von

⁵⁰ BROWNE/DINNIE: *New Age Spiritualities*, S. 191.

⁵¹ Michel FOUCAULT: *Sexuality and Power*, in: *Religion and Culture*, hrsg. v. Michel Foucault, New York 1999 [erstmalig als „*Histoire de la sexualité*, Bd. 1: *La volonté de savoir*“, Paris 1976], S. 115–130, hier: S. 125.

⁵² FIELDER/EZZY: *Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Christians*, S. 41; WILCOX: *Coming Out in Christianity*, S. 170.

⁵³ DILLON: *Catholic Identity*, S. 123.

Lisa Duggan geprägten Begriffs „Homonormativity“⁵⁴) aufzufassen,⁵⁵ können sie auch als Handlungsoptionen verstanden werden, um Beheimatung zu schaffen und zu wahren, indem gemeinsame Themen als Anknüpfungspunkte genutzt werden. Die Interviewten beschreiben damit ihre eigene Integrationsleistung. Andererseits reflektieren manche Frauen auch, ob nicht gerade ihre Anschlussfähigkeit sie unsichtbar gemacht habe:

Wir haben schon auch ein bisschen diese Rolle mitgespielt ‚Wir sind kein Problem.‘ ... Und es gab eben nicht die Lesben, wo du auch gesagt hast [ihre Partnerin: Die Vorzeigelesben], dass sie dich abgeschreckt haben ... Die gab’s ja eben nicht. Die gibt’s auch heute noch nicht.

4 Beheimatung durch partikulare Sichtbarkeit

Als zweite Strategie der Beheimatung habe ich die Sichtbarkeit als Queers abstrahiert. In dieser Darstellung wird die über die geteilte religiöse Identität hinausgehende queere Identität zum eigentlichen Prüfstein des Heimat-Potenzials in der alt-katholischen Kirche. Als handlungsleitend für die eine oder andere Beheimatungspraxis werden hier schließlich feministische Identitäten einbezogen.

Durch die Nicht-Thematisierung wird das Outing in der Gemeinde als andauernder Prozess erlebt, der in Alltagssituationen vollzogen wird, wie im vorigen Kapitel dargestellt. Zugleich stellen die Frauen die Notwendigkeit dar, sichtbar zu werden und so aus den Reaktionen die proklamierte Offenheit zu prüfen. Zwei Frauen berichten, dass sie bei ihrer Annäherung an die Kirche bewusst als queere Frau auftraten und sich entsprechend vorstellten. Dies war ein taktisches Vorgehen, um sich abzusichern und zu verhindern, dass das Coming-out zu einem späteren Zeitpunkt problematisch wird. Eine von ihnen erklärt, sie habe nicht noch einmal – wie zuvor in ihrer römisch-katholischen Gemeinde – erleben wollen, „dass mich wieder jemand mag, und sobald ich mich oute, die mich nicht

⁵⁴ Lisa DUGGAN: The new Homonormativity. The Sexual Politics of Neoliberalism, in: *Materializing Democracy. Toward a Revitalized Cultural Politics*, hrsg. v. Donald Pease/Dana Nelson/Russ Castronovo, Durham 2002, 175–194.

⁵⁵ So gesehen u. a. bei FIELDER/EZZY: *Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Christians*, S. 142f. und 156f.; FUIST: *LGBT Religious Identities in Context*, S. 782.

mehr mögen“. Diese bewussten Outings werden im Sinne der eben beschriebenen, eigentlich valorisierten Zurückhaltung, von allen Frauen als zumindest teilweise unangenehm empfunden. So nennt es beispielsweise eine Frau belastend, ihr „Innerstes nach außen zu kehren, um sie [die anderen, A. d. V.] ein Stück Anteil nehmen zu lassen“, und auch die Bezeichnung „meine Frau“ behagt gerade den frauenbewegten (der Zweiten Frauenbewegung zugehörigen) Frauen eigentlich gar nicht. Sie nehmen dies jedoch als Notwendigkeit auf sich, denn Toleranz und Gleichberechtigung können wie gesagt nicht einfach behauptet und geglaubt werden, sondern bedürfen eines Beweises.

Basierend auf dem dargestellten breiteren Verständnis von Authentizität als moralischem Anspruch, der sich nicht nur auf das eigene Leben bezieht, geht es nicht ausschließlich um die eigenen Heimatbedürfnisse. Sichtbarwerdung wird auch als der eigene Beitrag zur Beheimatung anderer lesbischer Frauen oder Queers in der alt-katholischen Kirche erklärt. Wilcox beschreibt dies in einer ihrer Studien treffenderweise als „mission“. ⁵⁶ Angesichts der großen Bedeutung, die der Sichtbarkeit anderer queerer Menschen in der Kirche zugeschrieben wird, können die Frauen auch begründen, warum sie als lesbische Frauen in Erscheinung treten wollen oder sogar müssen. Beispielsweise erklären manche, dass sie für sich persönlich keine Queergottesdienste bräuchten, aber um die Wirkung solcher Veranstaltungen wüssten.

Es gibt also die Erzählung einer zentralen, vergemeinschaftenden religiösen Identität, die den Eintritt und Verbleib in der Kirche erklären kann. Es gibt zugleich die Erzählung einer möglichen queeren Existenz, die zwar teils verunsichert, aber mehrheitlich nicht durch äußere Bedingungen, sondern eher als innerlich konflikthaft beschrieben wird. Als dritte Erzählung wird die feministische Identität ins Spiel gebracht: Mit ihr beschreiben und rechtfertigen die Interviewten unterschiedliche Beheimatungsstrategien der Sichtbarkeit in der beschriebenen Normalität. Diese können als Subversion einerseits und als Abgrenzung andererseits

⁵⁶ Melissa WILCOX: When Sheila's a Lesbian. Religious Individualism Among Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Christians, in: *Sociology of Religion* 63.4 (2002), S. 497–513, hier: S. 506; WILCOX: *Coming Out in Christianity*, 159f.

wirksam werden. Anknüpfend an unterschiedliche feministische Narrative grenzen sich die Interviewten dabei, teils sehr deutlich, voneinander ab. Anschaulich wird dies in zwei Aushandlungen von Hochzeiten, am deutlichsten bei den Frauen, die in der Kirche geheiratet haben.

4.1 Subversion

Das gemeinsame Ritual – die „klassische Hochzeit“ – macht es möglich, Offenheit auf den Prüfstand zu stellen: Zwei Frauen, die genau dieselbe Hochzeit feiern können wie nicht-queere Paare, werden von manchen Interviewten als Ausdruck der absoluten Akzeptanz und Zugehörigkeit dargestellt. Vor ihrer Hochzeit erzählt beispielsweise eine der Frauen:

Also klar, wir sind halt zwei Frauen, aber eigentlich sind wir genauso einmalig und doch wie jedes andere Ehepaar auch. Das ist so für mich fast das stärkere Statement. ... Ich dachte an Regenbogenschuhe, also Chucks anzumalen ... Aber irgendwann dacht' ich nee, ich zieh an was ich chic und schön finde. Ja, man muss es nicht forcieren.

Wortwörtlich geht sie in der Hochzeitsvorbereitung mit dem Pfarrer in die Aushandlung:

Ich fänd's schön, wenn wir's Ehe nennen könnten. Ich würd' nicht todunglücklich sein, wenn wir's bei Partnerinnenschaft lassen müssen, aber dann würd' ich doch sehr hoffen, dass er das Versprechen wenigstens mitreinpackt.

Sie erläutert für ein ‚Wir‘:

Aber es ist ja eher so, dass die Ehe ein Comeback erlebt und wir [queeren Frauen heute, im Vergleich zu den Frauen der zweiten Frauenbewegung, A. d. V.] sagen, wir revolutionieren es von innen, indem wir auch verheiratet sind und diesen Raum auch einnehmen.

In der Darstellung kommt mehr als die beschriebene Anschlussfähigkeit zum Tragen; es zeigt sich deutlich ein politischer Anspruch, der auf Veränderungswünsche hinweist: „revolutionieren“. Wie beispielsweise Krista McQueeney, die sich mit der Bedeutung kirchlicher Rituale für lesbische Frauen befasst hat, feststellt, drückt sich in dem Bestehen auf eine „klassische Hochzeit“ ein spezifischer Widerstand aus:

[S]he was entitled to a wedding (of sorts) and she wasn't going to allow the law, social prejudice, or anything else to prevent her from having it.⁵⁷

Chiara Manodori sieht hierin außerdem eine Bekräftigung lesbischer Identität, da die Rituale als ‚Wiedergutmachung‘ wie auch als rebellische Durchsetzung versagter Träume verstanden werden können.⁵⁸ Diese Haltung einer rebellischen Durchsetzung zeigen die entsprechenden Interviewten beispielsweise auch, indem sie während des Interviews, und wie sie beteuern auch außerhalb, ganz selbstverständlich über ihre Segnung als „Hochzeit“ sprechen. Sie setzen sich, ohne groß zu fragen, über Hürden hinweg und schaffen soziale Tatsachen. Erkennbar wird darin, dass ein Teil der Frauen sich wirkmächtig verortet und hofft in der alt-katholischen Kirche einen Raum zu finden, in dem Beheimatung für sie selbst und Queers im Allgemeinen möglich ist. Die beschriebene Aneignung heteronormativer Rituale durch die lesbischen Frauen erinnert an einen subversiv performativen Akt, durch den ein Kategoriensystem und Normalitätsannahmen aufgebrochen und verändert werden sollen.

Dass vor diesem Hintergrund Regenbogenfahnen und politische Forderungen bei der kirchlichen Hochzeit der sich selbst queer-feministisch verstehenden Frauen keinen Raum bekommen, sondern dieses als Fest der Liebe einer persönlichen Beziehung gefeiert wird, scheint zunächst paradox, unterstreicht jedoch ihre Argumentation als queer-feministische Frauen. Die kirchlichen Rituale und Traditionen sind für sie nicht (in erster Linie) patriarchalisch, doch selbst wenn, bestünde die Strategie darin, sich diese anzueignen und damit umzudeuten. Mit ihrem Verständnis grenzen sich diese Frauen explizit von dem feministischen Verständnis ab, Ehe als patriarchales System, als obsolet oder ‚zu hetero‘ zu betrachten. Eine der Interviewten meint, dass der Widerstand gegen die Öffnung der Ehe für alle am ehesten von den älteren Queers käme, was sie als nicht mehr aktuelle queere Notwendigkeit und nicht als feministischen Standpunkt betrachtet:

⁵⁷ Krista MCQUEENEY: The New Religious Rite. A Symbolic Interactionist Case Study of Lesbian Commitment Rituals, in: *Journal of Lesbian Studies* 7.2 (2003), S. 49–70, hier: S. 58.

⁵⁸ Chiara MANODORI: This Powerful Opening of the Heart. How Ritual Affirms Lesbian Identity, in: *Journal of Homosexuality* 36.2 (1998), S. 41–58, hier: S. 47.

Dann gibt's natürlich nochmal die Älteren unter den Homosexuellen, die irgendwie sich bewusst, weil sie's halt nicht durften und konnten, gegen den Begriff der Ehe gewendet haben.

Statt mit kirchlichen Traditionen brechen diese Frauen lieber mit queeren Klischees, wodurch die Aufgabe der Veränderung nicht weiter bei der Institution, sondern bei starken Akteurinnen liegt, die selbstbewusst als Christinnen auftreten und, wie eine Interviewte formuliert, „den Raum einnehmen“.

Der Gedanke der Subversion rechtfertigt und verlangt zugleich, sich weiterhin auf eine gemeinsame Welt zu beziehen, die durch die Akte verändert wird. Die (queer-)feministische Performance, konkret die Hochzeit, muss bzw. darf in dieser Argumentation nicht zu anders, nicht zu irritierend sein, sondern soll Möglichkeiten ausweiten, also beispielsweise zwei Frauen oder allen möglichen Personen offenstehen. Dies gilt nicht nur für Hochzeiten, sondern für verschiedene als bedeutsam und tief eingeschriebene Rituale, Traditionen und Gewohnheiten, wie auch dieses Beispiel zeigt: „Gut, man kann jetzt nicht alle Lieder umschreiben, aber dass man einfach ab und zu drauf achtet oder versucht, es offener zu lassen, so dass es für alle gemeint sein kann.“ Die emotionale Bindung an Rituale und Traditionen beschreibt Giselle Vincett für christliche Feministinnen als

source of both liberation and pain, because in deconstructing traditional church gender orders, they deconstruct and destabilize their (former) tradition-informed ideas of God, their own identities and their communities.⁵⁹

Das feministisch-subversiv versinnstiftete Handeln verleiht hier Kraft. Diejenigen, die auf diese Weise Sinn stiften, erklären sich selbst als die Akteurinnen, die diese Veränderung hervorbringen und von ihr profitieren, auch wenn sie zugleich persönlich die nicht bevorzugte Rolle als Vorreiterinnen und damit auch Einzelne einnehmen.

⁵⁹ Giselle VINCETT: *Feminist Christian Women. Transgressing Gender Orders Through Embodied Practices*, in: *Religion und Geschlechterordnungen*, hrsg. v. Frederike Benthaus-Ampel/Christel Gärtner/Kornelia Sammet, Wiesbaden 2017, S. 155–177, hier: S. 174.

4.2 Abgrenzung

Eine der Interviewten meint, sie verstehe schon, dass Rituale eine große Bedeutung haben, ja auch für sie selbst, aber andererseits ist sie bezüglich der Umsetzung der geschlechtergerechten Sprache auch am Rande der Geduld: „Das geht schon los mit ‚Vater unser‘. Ja lieber Himmel, wie lange soll das gehen?“ Im Kontrast zum zuletzt dargestellten (queer-)feministischen Diskurs der Subversion positionieren sich manche der Frauen in einem von der kirchlichen Gemeinschaft zumindest teilweise separierten, alternativen Raum, wie sich auch am Beispiel der Hochzeit zeigen lässt. Zwei Frauen schaffen sich mit ihrem „Segnungsritual“ (das vor inzwischen fast 20 Jahren stattfand) eine für sie ebenfalls authentische, aber eben auch andere Zeremonie. Eine der beiden erläutert:

Und deswegen, das aber auch selber machen wollten und jetzt nicht irgendwie nur ein kirchliches Ritual, weil das toll ist. Ich habe Freundinnen, Frauen, die haben kirchlich geheiratet, sie im weißen Kleid, sie im schwarzen Anzug. ... Das kām für mich nicht, nie in tausend Erdenleben in Frage.

Für ihre authentische Hochzeit bewertet die Interviewte es als gewichtiger, dass ihr feministischer Anspruch erfüllt ist, wofür sie auch die unbedingte Zugehörigkeit zur Kirchengemeinde im Sinne eines Gemeinsam-Bleibens relativiert. Zugleich relativieren die Frauen damit nicht die genannten Gründe für ihre Zugehörigkeit zur Kirche, sondern scheinen diese sogar zu betonen, schätzen die Aussicht auf Wandel durch Subversion jedoch offenbar geringer ein. Es ist vermutlich kein Zufall, dass diese Skepsis und damit verbunden auch die Tendenz zur Valorisierung eigener Räume und Rituale insbesondere von denjenigen Frauen erzählt wird, die sich selbst stark als frauenbewegt positionieren und sich verstärkt im Frauenraum baf verorten und hier Heimat finden. Beim baf sei „am allerersten ... die Bereitschaft, die Offenheit und auch der Freiraum dafür“ da, Alternativen zu diskutieren und Neues auszuprobieren, meint eine Interviewte. Ein kollektives Wir mit Queers aller Geschlechter in der alt-katholischen Kirche können manche der Frauen nicht formulieren, was in diesem Fall teilweise mit einer Abgrenzung einhergeht: „Also die stören sich jetzt nicht an Texten, an den Liedern oder sowas... Das kann so männlich geprägt sein, wie’s will, das läuft denen runter wie Öl. Deshalb fühlen die

sich da auch wohl.“ Das distanzierende „die“ gilt den schwulen Männern, die „da“ – in der Kirche/Gemeinde – als Zugehörige, durch die patriarchale Männerzentriertheit sogar nahezu Bevorteilte, betrachtet werden. Auch eine weitere Interviewte expliziert die zahlenmäßige Überlegenheit und Diskursbestimmung durch „schwule Männer“.

Mit ihren Beschreibungen heben sich diese Frauen von denjenigen ab, die die Aneignung der bestehenden katholischen Rituale in den Vordergrund stellen. Sie stellen ihre religiöse Identität als stark verändert und im Wandel dar, womit ein Eingriff in das ‚Heimatliche‘ verbunden ist. Wilcox und weitere verweisen darauf, dass queere Frauen langfristig häufig kein Zuhause in den queeren Kirchen fänden, was mit den auch dort wahrgenommenen patriarchalen Strukturen und ihrer Benachteiligung als Frau zusammenhänge,⁶⁰ oder wie Adrienne Rich es allgemein über die Hinwendung vormals in der Homosexuellenbewegung organisierter und engagierter Lesben zur Frauenbewegung als neue, lesbisch-feministische Identität erklärte:

Part of the history of lesbian existence is [that they] have shared a kind of social life and common cause with homosexual men. But there are differences: women's lack of economic and cultural privilege relative to men.⁶¹

Da die Frauen dieses Risiko der Abgrenzung eingehen, befreien sie sich gleichzeitig und beenden ihre Abhängigkeit von Strukturen, indem sie ihre eigenen schaffen. Wie Susanne Maurer herausstellt, sind jedoch exklusive Räume nicht Verwirklichung oder Ziel feministischen Anspruchs, sondern Möglichkeiten, kollektive Identität zu entwickeln, die feministisches Handeln ermöglichen und dabei zwischenzeitliche Heimat bieten, aber immer auch verbunden sind mit dem Hoffen auf Heimat.⁶²

⁶⁰ WILCOX: *Sexuality, Gender, and Religious Attendance*, S. 109; RODRIGUEZ/OUELETTE: *Gay and Lesbian Christians*, S. 345; MURR: *Spiritual Journeys of Queer Christian Women*, S. 368.

⁶¹ Adrienne RICH: *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, in: *Journal of Women's History* 15.3 (2003) [erstmalig 1980], S. 11–48, hier: S. 28.

⁶² Susanne MAURER: *Zwischen Zuschreibung und Selbstgestaltung. Feministische Identitätspolitiken im Kräftefeld von Kritik, Norm und Utopie*, Tübingen 1996, S. 425 ff.

5 Schluss

Es eröffnen sich am Beispiel der alt-katholischen Kirche Diskussionseinladungen und Blicke auf Herausforderungen für Kirchen, die sich bereits oder in Zukunft offen zeigen für queere Menschen. Obwohl alle Interviewten sich, ohne dass dies explizit als Thema aufgerufen wurde, als Feministinnen artikulierten, ja sogar in hohem Maße ihre Beheimatung als queere Alt-Katholikinnen feministisch versinnstifteten, überraschte mich bei der Analyse die weitreichende Abwesenheit von Vorwürfen oder Kritik an ihrer Kirche, zumindest in Bezug auf Queerness (für die Frage der Geschlechtergerechtigkeit stimmt das wie andeutungsweise aufgezeigt so nicht). Die Frauen machen die durchaus erlebten Schwierigkeiten und Widersprüche mit sich aus, während die Kirche als Institution und Gemeinschaft aller Mitglieder weitgehend mild und mit Verständnis betrachtet wird. Anders als dies in Forschungsarbeiten innerhalb queerer Gemeinschaften festgestellt wurde, wurde die Bedeutung sichtbarer queerer Gemeinschaft in der Kirche zwar diskutiert und für relevant befunden, aber auch deutlich problematisiert. Im Vordergrund stand für die Interviewten, jenseits dieser Identitätszuschreibung Normalität in der alt-katholischen Kirche zu erfahren. Angesichts der großen Bedeutung, die Kirche als Heimat zugeschrieben wird, ist dies verständlich. Die Rolle, die Queerness darin spielt, bleibt deshalb Aufgabe und Herausforderung.

„The destabilizing or queering of gendered Christian culture only occurs within the bounds of what is comfortable“⁶³, schließen Fielder/Ezzy aus ihren Feldbeobachtungen in der Metropolitan Community Church. Die Einbeziehung der Rahmenbedingungen in das individuelle Handeln als „comfortable“ zu bezeichnen, scheint mir, insbesondere im Kontext der nicht konstitutiv queeren alt-katholischen Kirche und angesichts der dort erlebten teils nicht auflösbaren Dilemma-Situationen, dem teils empfundenen Unwohlsein und den politischen Absichten unpassend. Subversive, ausweichende und abgrenzende Positionierungen bieten Gelegenheit, Kritik und ein authentisches Wirken in der Kirche zu vereinbaren.

⁶³ FIELDER/EZZY: *Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Christians*, S.146.

Forschungen wie diese können einen Einblick geben, wie die Erzählenden Identitäten aushandeln und ihrer spezifischen Erfahrung in der Kirche Sinn verleihen. Die Beteiligung der Institution – ihre Struktur, Rituale, Kultur und Mitgliedschaft – an der Beheimatung aller wird in dieser Darstellung angedeutet. Ergänzende Forschungen könnten danach fragen, wie die ersehnte Normalität auch strukturell in der Kirche oder in Kirchen so gestaltet werden kann, dass Authentisch-Sein nicht Risiko und Pflicht der Einzelnen ist.

Bibliographische Hinweise

Alle Internetlinks wurden am 17.11.2025 überprüft.

Literatur

- BARZ, Monika/LEISTNER, Herta/WILD, Ute: Hättest du gedacht, daß wir so viele sind? Lesbische Frauen in der Kirche, Stuttgart 1987.
- BELLEBAUM, Alfred: Schweigen und Verschweigen. Bedeutungen und Erscheinungsvielfalt einer Kommunikationsform, Opladen 1992.
- BERLIS, Angela: Überlegungen zur historischen Identität des Altkatholizismus in heutigen populären und wissenschaftlichen Narrativen, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 104.4 (2014 a), S. 293–309.
- BOSANČIĆ, Saša: Zur Untersuchung von Subjektivierungsweisen aus wissenssoziologisch-diskursanalytischer Perspektive. Methodologische Überlegungen, in: Perspektiven wissenssoziologischer Diskursforschung, hrsg. v. Saša Bosančić/Reiner Keller, Wiesbaden 2016, S. 95–119.
- BROWNE, Kath/DINNIE, Elizabeth: New Age Spiritualities. Findhorn and the Sexual Self, in: Queer Spiritual Spaces. Sexuality and Sacred Places, hrsg. v. Kath Browne/Sally R. Munt/Andrew K. T. Yip, New York 2016, S. 169–197.
- COMSTOCK, Gary David: Unrepentant, Self-Affirming, Practicing. Lesbian, Bisexual, Gay People Within Organized Religion, New York 1996.
- DILLON, Michele: Catholic Identity. Balancing Reason, Faith, and Power, Cambridge 1999.
- DUGGAN, Lisa: The new Homonormativity. The Sexual politics of Neoliberalism, in: Materializing Democracy. Toward a Revitalized Cultural Politics, hrsg. v. Donald Pease/Dana Nelson/Russ Castronovo, Durham 2002, 175–194.
- FIELDER, Bronwyn/EZZY, Douglas: Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Christians. Queer Christians, Authentic Selves, London 2019.
- FOUCAULT, Michel: Sexuality and Power, in: Religion and Culture, hrsg. v. Michel Foucault, New York 1999 [erstmalig als „Histoire de la sexualité, Bd. 1: La volonté de savoir“, Paris 1976].
- FUIST, Todd Nicolas: „It Just Always Seemed Like it wasn't a Big Deal, Yet I Know for Some People They Really Struggle with It“. LGBT Religious Identities in Context, in: Journal for the Scientific Study of Religion 55 (2016), S. 770–786.
- GOFFMAN, Erving: Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität, Frankfurt 1970 [erstmalig als „Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity“, 1963].
- HERICKS, Katja: Abschlussbericht Gleichstellungsbedarfe im Katholischen Bistum der Alt-Katholik:innen Deutschland, o.O. 2024. Zu beziehen via Mail von der Autorin.
- HORKHEIMER, Max: Autorität und Familie, in: Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze, hrsg. v. Max Horkheimer, Frankfurt 1970 [erstmalig „Allgemeiner Teil“ des Sammelbands „Studien über Autorität und Familie“, Paris 1936], S. 162–230.
- KRANZ, Dirk/KREBS, Andreas: Alt-katholische Identität. Eine empirische Annäherung, in: Internationale kirchliche Zeitschrift 104.4 (2014), S. 322–338.
- KRANZ, Dirk/KREBS, Andreas: Religiosität in der Alt-Katholischen Kirche Deutschlands. Eine empirische Studie, [= Doppelnummer 1/2 der Internationalen Kirchlichen Zeitschrift 104], Bern 2014.

- KREBS, Andreas: gender*/queer in der alt-katholischen Kirche, in: *Zeitschrift für Pastoraltheologien* 44 (2024), S. 145–150.
- KREBS, Andreas: *Gott queer gedacht*, Würzburg 2023.
- KREBS, Andreas: „In vielfältigen Formen wird seine Liebe uns sichtbar“ Zum Stand der Diskussion um die Pluralisierung von Lebensformen im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland, in: *Mit dem Segen der Kirche. Die Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften in der theologischen Diskussion*, hrsg. v. Andreas Krebs / Matthias Ring, Bonn 2018, S. 11–27.
- LINDNER, Rolf: Angst des Forschers vor dem Feld. Überlegungen zur teilnehmenden Beobachtung als Interaktionsprozess, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 77 (1981), S. 51–66.
- LUCIUS-HOENE, Gabriele / DEPPERMAN, Arnulf: Narrative Identität und Positionierung, in: *Gesprächsforschung. Online-Zeitschrift zur verbalen Interaktion* 5.1 (2004), S. 166–183, https://www.researchgate.net/publication/228702929_Narrative_Identitat_und_Positionierung.
- MANODORI, Chiara: This Powerful Opening of the Heart. How Ritual Affirms Lesbian Identity, in: *Journal of Homosexuality* 36.2 (1998), S. 41–58.
- MATTHIAE, Gisela et al. (Hrsg.): *Feministische Theologie. Initiativen, Kirchen, Universitäten – eine Erfolgsgeschichte*, Gütersloh 2008.
- MAURER: *Zwischen Zuschreibung und Selbstgestaltung. Feministische Identitätspolitiken im Kräftefeld von Kritik, Norm und Utopie*, Tübingen 1996.
- MCQUEENEY, Krista B.: The New Religious Rite. A Symbolic Interactionist Case Study of Lesbian Commitment Rituals, in: *Journal of Lesbian Studies* 7.2 (2003), S. 49–70.
- MEYER, Silke: *Narrativität*, in: *Kulturtheoretisch argumentieren*, hrsg. v. Timo Heimerdinger / Markus Tauschek, Münster 2020, S. 323–350.
- MURR, Rachel: „I Became Proud of Being Gay and Proud of Being Christian“. The Spiritual Journeys of Queer Christian Women, in: *Journal of Religion & Spirituality in Social Work. Social Thought* 32.4 (2013), S. 349–372.
- PLUMMER, Ken: *Telling Sexual Stories. Power, Change, and Social Worlds*, London 1997.
- REGAN, Ethna: Natural Law as Conjunctive and Disjunctive, in: *Church and the People. Disjunctions in a Secular Age*, hrsg. v. Charles Taylor / José Casanova / George F. McLean, Washington 2012, S. 137–153.
- RICH, Adrienne: Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence, in: *Journal of Women's History* 15.3 (2003) [erstmalig 1980], S. 11–48.
- RITTER, Kathleen Y. / O'NEILL, Craig W.: *Righteous Religion. Unmasking the Illusions of Fundamentalism and Authoritarian Catholicism*, New York / London 1996.
- ROBBERS, Klara: Kirche für Alle und für das Leben, in: *Christen heute* 64.5 (2020), S. 14–15.
- RODRIGUEZ, Eric M. / OUELLETTE, Suzanne C.: Gay and Lesbian Christians. Homosexual and Religious Identity Integration in the Members and Participants of a Gay-Positive Church, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 39.3 (2000), S. 333–347.
- SCHORBERGER, Gregor: *Studie zum Projekt: schwul und katholisch in der Gemeinde Maria Hilf. Eine christliche sonntägliche Gottesdienstgemeinschaft von und für Lesben, Schwule und ihre FreundInnen von 1991 bis 2006 in Frankfurt am Main, Dortmund 2012*.
- SCHÜTZ, Alfred / LUCKMANN, Thomas: *Strukturen der Lebenswelt*, Stuttgart 2017, [erstmalig 1975], online verfügbar: https://api.pageplace.de/preview/DT0400.9783838548333_A49413458/preview-9783838548333_A49413458.pdf.

- SÖDERBLOM, Kerstin: In Erscheinung treten. Lesbische Theologien. Biographieforschung als Zugang zu einer lesbisch-feministischen Befreiungstheologie, in: Werkstatt Schwule Theologie 11.1 (2004), S. 4-12.
- SÖDERBLOM, Kerstin: Lesbische Frauen zwischen Hölle und Himmel. Zur notwendigen Unterscheidung zwischen gesellschaftlichen Deutungsmustern und deren individuelle Aneignungs- und Verarbeitungsformen anhand der Methode der strukturalen Hermeneutik, in: Frauen Leben Religion. Ein Handbuch empirischer Forschungsmethoden, hrsg. v. Edith Franke/Gisela Matthiae/Regina Sommer, Stuttgart 2002, S. 39–57.
- SÖDERBLOM, Kerstin: Grenzgängerinnen. Die Bedeutung von christlicher Religion in den Lebensgeschichten lesbischer Frauen in (West-)Deutschland, in: Religion in der Lebenswelt der Moderne, hrsg. v. Kristian Fechtner/Michael Haspel, Stuttgart 1998, S. 46–66.
- SPIRITOVA, Marketa: Narrative Interviews, in: Methoden der Kulturanthropologie, hrsg. v. Christine Bischoff/Caroline Oehme-Jüngling/Walter Leimgruber, Stuttgart 2014, S. 117–130.
- STUART, Elizabeth: Religion is a Queer Thing. A Guide to the Christian Faith for Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgendered People, London 1997.
- SÜLZLE, Almut: Kritik des reinen Gefühls, in: Ethnographie und Deutung. Gruppensuper-
vision als Methode reflexiven Forschens, hrsg. v. Jochen Bonz et al., Wiesbaden 2017, S. 111–139.
- SZIGMUND, Marlene: Queere Christen und Christinnen in der katholischen Kirche. Ein Vergleich der pastoralen Angebote in Österreich und Deutschland, Wien 2016.
- TAYLOR, Charles: The Ethics of Authenticity, Cambridge (1992).
- VINCETT, Giselle: Feminist Christian Women. Transgressing Gender Orders Through Embodied Practices, in: Religion und Geschlechterordnungen, hrsg. v. Frederike Benthaus-Ampel/Christel Gärtner/Kornelia Sammet, Wiesbaden 2017, S. 155–177.
- WILCOX, Melissa M.: Queer Religiosities. An Introduction to Queer and Transgender Studies in Religion, Lanham 2021.
- WILCOX, Melissa: Queer Nuns. Religion, Activism, and Serious Parody, New York 2018.
- WILCOX, Melissa: Sexuality, Gender, and Religious Attendance, in: Fieldwork and Religion 7 (2012), S. 102–116.
- WILCOX, Melissa: Queer Women and Religious Individualism, Bloomington 2009.
- WILCOX, Melissa: Coming Out in Christianity. Religion, Identity and Community, Bloomington 2003.
- WILCOX, Melissa: When Sheila's a Lesbian. Religious Individualism among Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Christians, in: Sociology of Religion 63.4 (2002), S. 497–513.
- WOHLRAB-SAHR, Monika: Einleitung, in: Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche, hrsg. v. Monika Wohlrab-Sahr, Frankfurt am Main/New York 1995, S. 9–23.
- YIP, Andrew K. T.: Coming Home from the Wilderness. An Overview of Recent Scholarly Research on LGBTQI Religiosity/Spirituality in the West, in: Queer Spiritual Spaces. Sexuality and Sacred Places, hrsg. v. Kath Browne/Sally R. Munt/Andrew K. T. Yip, New York 2016, S. 35–50.

Internetlinks

- bafimnetz.de: Resolution zur „Geschlechtergerechten Sprache“ 2006,
<https://www.bafimnetz.de/publikationen/resolution/>.
- bafimnetz.de: Ansprechpartnerin für „queere“ Fragen,
<https://www.bafimnetz.de/queere-fragen/>.
- Deutschlandfunk: Alt-katholische Kirche Alternative zum Vatikan? Beitrag von Michael Hollenbach, 5.3.2019,
<https://www.deutschlandfunk.de/alt-katholische-kirche-alternative-zum-vatikan-100.html>.
- Deutschlandfunk: Alt-katholische Kirche. Glaubensgemeinschaft für Individualisten. Beitrag von Stefanie Oswald, 6.9.2020,
<https://www.deutschlandfunkkultur.de/altkatholische-kirche-glaubensgemeinschaft-fuer-100.html>.
- EHLERS, Irmgard: Freiraum Evangelische Akademie Bad Boll. Beitrag auf lsbtqi-bw.de, 25.04.2021,
<https://www.lsbtqi-bw.de/2021/04/25/freiraum-evangelische-akademie-bad-boll/>.
- Queer.de: Ex-Mönch heiratet Mann kirchlich – Alt-Katholiken als Alternative? 8.10.2022,
https://www.queer.de/detail.php?article_id=43455.
- Queer.de: Ex-Generalvikar spricht Klartext: „Ich muss raus aus dieser Kirche“, 13.6.2022,
https://www.queer.de/detail.php?article_id=42288.