

Klaus van Eickels, Christine van Eickels, Johannes Kuber,
Thomas Haas, Linda Huber, Thomas König, J. Noah Munier
und Karl-Heinz Steinle (Hrsg.)

Queere Menschen und die Kirchen

Historische, theologische und lebensweltliche Perspektiven



University
of Bamberg
Press

3 Editionen und Studien zur Geschichte der Sexualitäten

Editionen und Studien zur Geschichte der Sexualitäten

hrsg. von Klaus van Eickels und Christine van Eickels

Band 3



Queere Menschen und die Kirchen

Historische, theologische und lebensweltliche Perspektiven

herausgegeben von

Klaus van Eickels, Christine van Eickels, Johannes Kuber,
Thomas Haas, Linda Huber, Thomas König, J. Noah Munier
und Karl-Heinz Steinle



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de/> abrufbar.



Die Drucklegung dieses Bandes wurde ermöglicht durch die Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart.

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über das Forschungsinformationssystem (FIS; fis.uni-bamberg.de) der Universität Bamberg erreichbar. Das Werk – ausgenommen Cover, Zitate und Abbildungen – steht unter der CC-Lizenz CC BY.



Lizenzvertrag: Creative Commons Namensnennung 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Herstellung und Druck: docupoint, Magdeburg
Umschlaggestaltung: University of Bamberg Press
Umschlagbild: (vgl. S. 459 f.): Wallfahrtsbild „Kümmernis/Wilgefertis“ aus Schwarzau am Steinfeld (Niederösterreich), Öl auf Leinwand (189,7x125,7 cm), Mitte 19. Jahrhundert (wahrscheinlich bald nach 1864), Städtisches Museum Neunkirchen (Inv. Nr. 6398). Bild und Beschreibung: Städtisches Museum Neunkirchen (Vanessa Staudenhirz)

University of Bamberg Press, Bamberg 2025

ROR <https://ror.org/004fa0x02>

ORCID

Klaus van Eickels

<https://orcid.org/0009-0008-9698-5989>

Johannes Kuber

<https://orcid.org/0000-0002-9082-9079>

J. Noah Munier

<https://orcid.org/0000-0001-8806-812X>

ISSN: 2943-3436 (Print)

eISSN: 2943-3444 (Online)

ISBN: 978-3-98989-090-9 (Print)

eISBN: 978-3-98989-091-6 (Online)

URN: [urn:nbn:de:bvb:473-irb-111118x](http://nbn:de:bvb:473-irb-111118x)

DOI: <https://doi.org/10.20378/irb-111118>

Inhalt

Klaus van Eickels/Christine van Eickels
Vorwort 9

*Johannes Kuber/Thomas Haas/Linda Huber/Thomas König/
J. Noah Munier/Karl-Heinz Steinle*
Fluchtlinien, Möglichkeitsräume, Perspektiven.
Zur Einleitung 11

I. HISTORISCHE PERSPEKTIVEN

Klaus van Eickels
Kontinuitätsfassaden und Innovationsverschleierung.
Verschiebungen, Wandlungen, Wendepunkte in der
gesellschaftlichen Wahrnehmung und kirchlichen Bewertung
gleichgeschlechtlichen Begehrens
von der Antike bis zur Gegenwart 33

J. Noah Munier/Karl-Heinz Steinle
Christliche Kommunikationsräume zur Homosexualität
zwischen Repression und Anerkennung.
Von den Strafrechtsreformdebatten im Akademiekontext
der 1960er Jahre zu den Lesbentagungen in Bad Boll 117

Alina Potempa/Frank Kleinhagenbrock
Gesetz, Moral und gesellschaftlicher Wandel.
Die katholische Kirche, der Paragraph 175
und das Thema Homosexualität 1969–1994.
Vorstellung eines Forschungskonzepts 153

Elisabeth Wittkowski

- Katholische Reaktionen auf die HIV/Aids-Krise in den
1980er Jahren – ein Projektaufriß.
Innerkatholische Perspektivenvielfalt und amtskirchliche
Positionierungsversuche in der Bundesrepublik Deutschland
am Beispiel der Broschüre
AIDS. Eine Handreichung für Schule, Eltern und Lehrer (1987) 179

Andreas Heek

- Geschichte der katholischen Queerpastoral.
Eine Deutschlandreise seit Beginn der 1980er Jahre bis heute 195

II. THEOLOGISCHE AUSEINANDERSETZUNGEN

Judith Reinders

- Die bärtige Heilige als inklusive Erlöserin?
Forschung zu Legende und Kult um die heilige Kümmeris 219

Johanna Voithofer

- Homosexualität als Sodomie, Verbrechen und Krankheit.
Die Begründung der Verurteilung von Homosexualität
in der katholischen Lehre 279

Stephanie Bayer

- „Indem ich Vorbild bin für andere, wenn ich raus gehe.“
Narrative Wirklichkeiten von trans* Menschen als Anstoß
pastoraltheologischer Reflexion 301

Theodor Adam

- Doing Systematics am Beispiel der Trans* Geschlechtlichkeit.
Ein Workshopbericht 323

Marvin Gärtner

- Schulen im Fokus christlicher Initiativen mit Anti-Gender-Agenda.
Möglichkeitsräume queerer Vielfalt im evangelischen
Religionsunterricht 335

III. LEBENSWELTEN UND HANDLUNGSRÄUME

Kerstin Söderblom/Josephine Haas

Queere Lebensgeschichten im Dialog.

Ein generationsübergreifender Austausch im Horizont
von queerer Biografie und queerer Theologie

365

Sibylle Biermann-Rau

PfarrerIn mit Frau – Eine (un)mögliche Geschichte.

Erfahrungen mit und seit der Publikation 2023

381

Ella Detscher

„Ist hier kein Thema.“

Aushandlungen kirchlicher Zugehörigkeit

lesbischer Frauen in der alt-katholischen Kirche

385

Jana Kristin Hoffmann

Ungehorsam!

Queeres Leben in der Methodistischen Kirche in den USA

417

Jens Ehebrecht-Zumsande

Queere Menschen in der römisch-katholischen Kirche.

Ressourcen einer radikalen Diversität offenlegen und verteidigen

443

Autor*innen

455

Abbildung auf dem Einband

Wallfahrtsbild „Kümmernis/Wilgefertis“ aus

Schwarzau am Steinfeld (Niederösterreich) im

Städtischen Museum Neunkirchen (kurz nach 1864)

459

Vorwort

Vom 21.–23. November 2024 fand im Tagungszentrum Hohenheim der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart die Tagung „Queere Menschen und die Kirchen. Fluchtlinien, Möglichkeitsräume, Perspektiven“ statt. Die von den Veranstalter*innen intendierte Verbindung historischer und theologischer Überlegungen mit Berichten aus der Praxis unterschiedlicher Kirchen erwies sich im Laufe der Tagung als ein außerordentlich fruchtbarer und weiterführender Ansatz. Gerne haben wir daher als Herausgeber*innen der Reihe „Editionen und Studien zur Geschichte der Sexualitäten“ den Vorschlag gemacht, die Ergebnisse der Tagung in unserer Reihe als Sammelband zu veröffentlichen.

Erfreulicherweise haben die Organisator*innen der Tagung und die Vortragenden diesen Vorschlag aufgenommen. Die meisten Vorträge der Tagung sind im vorliegenden Band versammelt, teilweise in stark ausgebauter und mit ausführlichen Belegen versehener Form. Sie sollen sowohl einen Beitrag zur wissenschaftlichen Erforschung des Umgangs der Kirchen mit queeren Lebensformen und dessen gesellschaftlichen Hintergründen leisten als auch Perspektiven für die Zukunft aufzeigen und den Akteur*innen in aktuellen Debatten Material und Argumente für eine reflektierte Positionierung an die Hand geben.

Als außerordentlich hilfreich erwies sich, dass die Veranstalter*innen der Tagung nicht nur gemeinsam eine detaillierte, die Ergebnisse zusammenführende Einleitung verfassten, sondern auch jeweils zwei von ihnen die eingereichten Manuskripte kritisch gegengelesen haben. Alle Hinweise, die sich aus der intensiven redaktionellen Tätigkeit in den letzten Monaten ergaben, sind in die Textgestaltung eingeflossen, ohne dass in jedem Fall eigens darauf hingewiesen wird.

Als Titelbild wurde eine Darstellung der heiligen Kümmeris/Wilgefortis aus Schwarza am Steinfeld (Niederösterreich) aus der Mitte des 19. Jahrhunderts gewählt, die in den letzten Jahren im Internet in queeren Kontexten ohne nähere Angaben zur Einordnung vielfach geteilt wurde. Wir danken dem Städtischen Museum Neunkirchen und seiner Leiterin

Vanessa Staudenhirz für die freundliche Bereitstellung der Abbildung und der Angaben zur Herkunft, die am Ende des Bandes aufgenommen werden konnten.

Unser Dank gilt der University of Bamberg Press, die die Phase der Drucklegung und Veröffentlichung mit bereitwilliger Unterstützung begleitet hat, und der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart für die Übernahme der Druckkosten. Wie wünschen dem Band eine weite Verbreitung und hoffen, dass er einen Beitrag zu einer fundierten Versachlichung der Diskussion sowohl in den Kirchen und in der queeren Community als auch in der Wissenschaft leisten wird.

Bamberg, im November 2025

Klaus van Eickels
Christine van Eickels

JOHANNES KUBER/THOMAS HAAS/LINDA HUBER/
THOMAS KÖNIG /J. NOAH MUNIER/KARL-HEINZ STEINLE

Fluchtlinien, Möglichkeitsräume, Perspektiven

Zur Einleitung

Über viele Jahrhunderte hinweg haben die christlichen Kirchen Lebensformen jenseits heteronormativer Vorstellungen theologisch abgewertet und marginalisiert. Menschen, deren sexuelle Orientierung, deren sexuelles Verhalten oder deren Geschlechtsidentität von der vorgegebenen binär-heterosexuellen Ordnung abwichen (oder denen entsprechendes Begehren oder Verhalten zugeschrieben wurde), galten als Abweichung von einer vermeintlich gottgegebenen Schöpfungsordnung und wurden in Lehre wie Praxis systematisch ausgegrenzt und diskriminiert. Folglich wurden sie mit menschenfeindlicher Gewalt konfrontiert, für die die Kirchen sowohl Rahmen als auch Legitimation boten.

In jüngster Zeit lässt sich jedoch – deutlich später als in Gesamtgesellschaft, Recht und Politik – ein vorsichtiger Paradigmenwechsel beobachten: Nach langen und kräftezehrenden Kämpfen kirchennaher queerer Aktivist*innen öffnen sich Kirchen in unterschiedlicher Intensität und theologischer Ausprägung für deren Perspektiven und beginnen, die Existenz und Lebenswirklichkeit von LGBTQIA*-Personen¹ nicht bloß zu dulden, sondern als Bestandteil kirchlicher Realität anzuerkennen – einer Realität, die schon immer existierte, aber bislang vielfach übersehen oder

¹ Die Abkürzung steht für „Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Queer, Intersexual, Asexual“. Der Genderstern steht hier und auch an anderer Stelle als Platzhalter für weitere Geschlechtsidentitäten. Einen guten Überblick zum Begriff *queer* bietet Susan Stryker. Sie verdeutlicht, dass der Begriff auch nonbinäre und trans* Lebensentwürfe einbezieht; SUSAN STRYKER: *Transgender History. The Roots of Today's Revolution*, New York ²2017, S. 30 (E-book-Position 540).

geleugnet wurde. Gleichzeitig erleben wir aktuell politische und gesellschaftliche Rückschläge an unterschiedlichen Stellen: *gender* ist zum Reizwort einer globalen Rechten geworden, autoritäre Bewegungen und Regierungen drohen die erreichten Fortschritte im Bereich der Gleichstellung diverser Lebensformen rückgängig zu machen – und auch in den Religionsgemeinschaften existieren progressive und konservative bis reaktionäre Diskurse und Praktiken parallel und gegeneinander.

Die vorsichtige Öffnung der Kirchen ist also keineswegs konsensual. Vielmehr spiegelt sie ein tiefes Ringen um moraltheologische Bewertungen geschlechtlicher und sexueller Vielfalt, das sich inmitten eines Spannungsverhältnisses zwischen tradierten Lehrsystemen, biblischer Hermeneutik und modernen wissenschaftlichen Erkenntnissen vollzieht. Insbesondere die auf das Naturrecht und eine statische Schöpfungsordnung gegründeten moraltheologischen Traditionen geraten zunehmend unter Druck – nicht nur durch gesellschaftliche Entwicklungen, sondern auch im Zuge innerkirchlicher theologischer Reflexion. Im Zentrum der Kritik steht die seit der ‚Zeit der Kirchenväter‘ wirkmächtige Auslegung der Schöpfungserzählungen (Gen 1,26–28; 2,18–24), wonach Gott den Menschen als Mann und Frau schuf, damit sie sich in der Ehe fortpflanzen – eine Interpretation, die jahrhundertlang als Grundlage für eine exkludierende Ehe- und Sexualmoral diente.

Diese normativ-binäre Lesart wird heute durch feministische, queere und postkoloniale Exegesen herausgefordert. Sie weisen unter anderem darauf hin, dass der hebräische Urtext in Gen 1,27 nicht von „Mann“ und „Frau“, sondern von „männlich“ und „weiblich“ spricht. Demnach sei eben nicht von einer geschlechtlichen Binarität auszugehen, sondern von einer Ordnung, die von fließenden Übergängen zwischen zwei Polen geprägt ist. Daraus folgt für diese Lesarten: Die *imago Dei*, die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, ist nicht an eine binäre Geschlechtsidentität gebunden, sondern an die Fähigkeit zur Beziehung, zur Fürsorge und zur Verantwortungsübernahme. Entsprechend fordern derart informierte theologische Ansätze, die Schöpfungstheologie nicht als statisches Ordnungsmodell, sondern als dynamischen Entwurf zu verstehen, der die Einsichten der Human- und Sozialwissenschaften ernst nimmt und in

eine beziehungs- und verantwortungsethisch fundierte Sexualmoral integriert. In dieser Perspektive gilt Sexualität nicht nur als Mittel zur Fortpflanzung oder als Ausdruck komplementärer Geschlechterrollen oder -performanzen, sondern als lebensfördernde Kraft, die auch losgelöst von heteronormativen Konstellationen Ausdruck personaler Liebe und Würde sein kann. Zugleich halten konservative Stimmen weiterhin an einem biologisch-dualistischen Geschlechtermodell fest und berufen sich auf eine vermeintlich unveränderliche Schöpfungsordnung. Abweichungen hiervon, seien es geschlechtliche Uneindeutigkeit, trans* Identitäten oder nicht heterosexuelle und nicht monogame Beziehungen, werden als Störung dieser Ordnung und damit als sündhaft oder zumindest untergeordnet markiert.

Die Tragweite der kirchlichen Lehren darf nicht unterschätzt werden. Aufgrund der von ihnen beanspruchten moralischen Autorität und ihrer gesellschaftlichen Wirkmacht haben Kirchen nicht nur das Leben queerer Menschen, sondern auch das Beziehungs- und Selbstverständnis von heterosexuell lebenden Menschen nachhaltig geprägt – insbesondere dort, wo Formen von Partnerschaft, Sexualität oder Identität nicht dem kirchlich sanktionierten Ideal entsprachen. In den 1950er Jahren etwa war es die römisch-katholische Kirche, und hier insbesondere der Volkswartbund, der in seinen Streitschriften in heute kaum noch vorstellbarer Art und Weise gegen Angehörige sexueller Minderheiten und nicht-heteronormative Lebensweisen, insbesondere gegen homosexuelle Männer, hetzte.

Zugleich wurden auch im kirchlichen Rahmen, etwa in der Moralthologie, in der Seelsorge oder im Zuge der Debatte um die Reform des Sexualstrafrechts, Themen wie andere Lebensmodelle oder Homosexualität aufgegriffen und diskutiert. Kirchliche Institutionen und Akteur*innen stießen Liberalisierungsdebatten partiell sogar mit an oder eröffneten Möglichkeitsräume, etwa in der Pastoral oder auf Tagungen im geschützten Raum ihrer Akademien. So fanden schon 1960 zwei wegweisende Konferenzen statt, zum einen in der Evangelischen Akademie Bad Boll unter dem Titel „Probleme der Homosexualität“ und wenige Tage später in der Akademie der Diözese Rottenburg in Stuttgart-Hohenheim unter dem

Titel „Sexuelles Verhalten und Gesetzgebung des Staates“. Hier hielt u. a. der hessische Generalstaatsanwalt Fritz Bauer einen Vortrag zum Thema „Der Sittlichkeitsverbrecher – Persönliche und soziale Verhältnisse“.²

Die Veranstaltungen wurden durch eine in Teilen der westdeutschen Öffentlichkeit geführte Strafrechtsreformdebatte angestoßen. Die junge Bundesrepublik beabsichtigte damals, ihr Strafgesetzbuch durch eine Fachkommission überarbeiten zu lassen, und knüpfte damit an eine in der Weimarer Republik bereits begonnene Reformabsicht an. Die einberufene Große Strafrechtskommission befasste sich seit 1958 in diesem Zusammenhang auch mit den sogenannten „Sittlichkeitsdelikten“. Hierdurch stand auch die im Nationalsozialismus verschärfte und in der Bundesrepublik bis 1969 in dieser Form weiterbestehende Bestrafung männlicher Homosexualität zur Debatte. Noch 1957 hatte das Bundesverfassungsgericht die Grundgesetzeskonformität des Paragraphen 175 StGB unter Verweis auf das christliche Sittengesetz bestätigt: Der Senat konstatierte, „daß die öffentlichen Religionsgesellschaften, insbesondere die beiden großen christlichen Konfessionen, aus deren Lehren große Teile des Volkes die Maßstäbe für ihr sittliches Verhalten entnehmen, die gleichgeschlechtliche Unzucht als unsittlich verurteilen.“³ In diesem intellektuellen Fahrwasser entstanden auch die Ende der 1950er und zu Beginn der 1960er Jahre vorgestellten Strafgesetzentwürfe der Bundesregierung, die ganz dem ‚Sittengesetz‘ der Adenauerzeit verpflichtet waren. Tagungen wie diejenigen in den konfessionellen Akademien in Württemberg griffen das auch öffentlich zunehmend diskutierte Thema auf und schufen damit einen kommunikativen Rahmen der Aushandlung. Schließlich entkriminalisierte ein genereller Normwandel mann-männliche homosexuelle Handlungen 1969 weitgehend (Große Strafrechtsreform), ohne jedoch die öffentliche Debatte zu beenden.

Parallel zur gesellschaftlichen Öffnung setzten also auch innerkirchlich erste Prozesse des Umdenkens ein. Insbesondere in pastoralen Kontexten und auch in Frauen-/Lesben- und Männer-/Schwulengruppen, die

² Vgl. dazu den Beitrag von J. Noah Munier und Karl-Heinz Steinle in diesem Band.

³ BVerfG, Urteil vom 10.05.1957 – 1 BvR 550/52 (<https://openjur.de/u/363843.html>, Abs. 174).

im kirchlichen Rahmen zusammenkamen, wurden bereits früh Räume geschaffen, in denen über die soziale Konstruktion von Geschlechtsidentität und die Vielgestaltigkeit menschlicher Sexualität nachgedacht werden konnte. Lange vor der Einrichtung offizieller Stellen für queersensible Pastoral entstanden in einzelnen Gemeinden Angebote der Seelsorge, die queere Menschen – zunächst vorwiegend homosexuelle Männer – in ihrer Identitätsfindung begleiteten. Andere Lebensweisen, etwa lesbische, bisexuelle, asexuelle oder trans* Identitäten sowie nonbinäre oder fluide Geschlechtsidentitäten, blieben – wie im gesamtgesellschaftlichen Diskurs jener Zeit – weitgehend unbeachtet. Dennoch setzten verschiedene kirchliche Reformbewegungen sich zunehmend dafür ein, enge lehramtliche Vorgaben aufzubrechen und Raum für differenziertere theologische und pastorale Perspektiven zu schaffen.

Trotz dieser Aufbrüche blieben offizielle lehramtliche Äußerungen vielfach restriktiv. Zwar wird queeren Menschen die personale Würde grundsätzlich zugestanden; gleichzeitig wird von homosexuellen Personen jedoch noch immer und im Widerspruch zu sexual- und sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen Enthaltensamkeit und Keuschheit verlangt. Trans* Personen werden in der Regel dazu aufgefordert, ihre bei der Geburt zugewiesene Geschlechtsidentität anzunehmen – selbst, wenn dies mit einem massiven Leidensdruck einhergeht. Solche Positionen können Leben und persönliche Integrität queerer Menschen grundlegend beeinträchtigen und gesellschaftliche Ausgrenzungstendenzen verstärken. Zusätzlich trugen und tragen kirchliche Strukturen – etwa durch das kirchliche Arbeitsrecht oder den Ausschluss von Segnungen und vom Sakramentsempfang – aktiv zur Marginalisierung queerer Lebensweisen bei.

Ein besonders deutliches Zeichen für diese restriktive Haltung setzte die römisch-katholische Kongregation für die Glaubenslehre noch im Jahr 2021 mit dem kategorischen Ausschluss von Segensfeiern für gleichgeschlechtliche Paare. Erst Ende 2023 markierte die Erklärung *Fiducia supplicans* einen vorsichtigen Kurswechsel in der römisch-katholischen Kirche: Demnach dürfen ihre Priester gleichgeschlechtliche Paare zwar segnen, jedoch nur unter strikten Auflagen und unter ausdrücklicher

Abgrenzung von der sakramentalen Ehe. Gleichzeitig bleibt das kirchenrechtliche Weiheverbot für homosexuell lebende Männer weiterhin bestehen. In deutlichem Kontrast dazu zeigen sich viele evangelische Landeskirchen offener: Gleichgeschlechtliche Ehen werden kirchlich anerkannt, Trauungen oder zumindest Segensfeiern für nicht heterosexuelle Paare zugelassen und queere Pfarrpersonen in Leitungssämler berufen. Dennoch gibt es auch hier konservative Strömungen, die an einem binären Geschlechtermodell und heteronormativen Lebensentwürfen festhalten und in einigen Landeskirchen eine Ungleichbehandlung legitimieren.

Diese Gleichzeitigkeit von Offenheit und Begrenzung verweist auf die doppelte Rolle der Kirchen: Sie sind sowohl Instanzen der Repression als auch Räume der zaghaften Ermöglichung. Damit rückt ein zentrales theologisches Spannungsfeld in den Fokus: Wie lässt sich die Lehre von der ‚göttlichen Schöpfungsordnung‘ mit der Forderung nach Anerkennung geschlechtlicher und sexueller Vielfalt – und der von ihr abweichenden Lebensrealität Vieler – theologisch ins Gespräch bringen? Gerade in den letzten Jahren wurde die Kritik an starren moraltheologischen Lehrsätzen lauter. Die Forderung, human- und sozialwissenschaftliche Erkenntnisse in die theologische Ethik zu integrieren, gewinnt an Gewicht. Mehrere evangelische Landeskirchen haben sich in Schuldbekennnissen explizit zur eigenen Verantwortung für die Ausgrenzung queerer Menschen bekannt. Auch im römisch-katholischen Kontext wurde im Rahmen des Synodalen Wegs versucht, neue Akzente zu setzen. Im März 2023 wurde der Handlungstext „Umgang mit geschlechtlicher Vielfalt“ mit großer Mehrheit von der Synodalversammlung angenommen – ein bedeutendes Signal für eine Anerkennung pluraler Identitäten. Bereits im Januar 2022 hatten queere Katholik*innen mit der Initiative „#OutInChurch – Für eine Kirche ohne Angst“ breite Aufmerksamkeit erlangt und öffentlich eine Revision diskriminierender Aussagen sowie einen diskriminierungsfreien Zugang zu allen kirchlichen Ämtern und Sakramenten gefordert.⁴

Die Initiative rief eine große Welle der Solidarität hervor. Auch die Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart solidarisierte sich mit ihr.

⁴ <https://www.outinchurch.de/>.

Um von zunächst rein symbolischer Unterstützung ins Handeln zu kommen, entstand die Idee, im Rahmen einer Veranstaltung einen Dialograum für die Anliegen von #OutInChurch zu eröffnen. Zufällig recherchierte fast zeitgleich J. Noah Munier vom Forschungsprojekt „Lebenswelten, Repression und Verfolgung von LSBTTIQ* in Baden und Württemberg im Nationalsozialismus und der Bundesrepublik“⁵ der Universität Stuttgart im Akademie-eigenen Archiv zur oben erwähnten Tagung von 1960. Daraus entstand in Kooperation mit der Evangelischen Akademie Bad Boll zunächst ein historisch fundierter Online-Vortrag von Munier und ihrem Kollegen Karl-Heinz Steinle zum Thema „Die Kirchen und der Paragraph 175 StGB – Kirche und Homosexualität in der BRD“.⁶ Die Resonanz der Teilnehmenden auf die Recherchen der beiden Referent*innen war groß und ausgesprochen positiv. Dabei wurde deutlich: Das Verhältnis der Kirchen zu den Themen sexuelle Vielfalt, Queerness und Geschlechteridentitäten, aber auch das Leben queerer Menschen in und mit den Kirchen selbst, ist historiografisch bislang kaum systematisch erforscht. Zwar gibt es mittlerweile verschiedene Projekte, die sich dies zum Ziel gesetzt haben; diese sind jedoch noch wenig miteinander vernetzt. Zweitens zeigte sich ein starkes Bedürfnis nach Austausch unter kirchlich gebundenen wie queeren Menschen, sowohl im Hinblick auf historische, gesellschaftspolitische und theologische Einordnungen als auch um persönliche Erfahrungen zu teilen und sich mit anderen queeren oder am Thema interessierten Christ*innen auszutauschen.

Aus dieser Resonanz heraus entwickelten die beiden Akademien in Zusammenarbeit mit mehreren Kooperationspartner*innen die Idee einer Tagung, die Impulse zu einer vertieften wissenschaftlichen Auseinandersetzung setzen und deren Sichtbarkeit in einer breiteren Öffentlichkeit stärken sollte. Zudem sollte sie einen geschützten Raum für Denkanstöße, Dialog und Austausch bieten, in dem theologische, historische und sozialwissenschaftliche sowie lebensweltliche Perspektiven miteinander ins Gespräch kommen konnten.

⁵ <https://www.lsbttiq-bw.de/>.

⁶ https://www.akademie-rs.de/vrueck_25054.

Die Konferenz, die schließlich vom 21. bis 23. November 2024 unter dem Titel „Queere Menschen und die Kirchen. Fluchtlinien, Möglichkeitsräume, Perspektiven“ im Tagungszentrum der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Stuttgart-Hohenheim stattfand,⁷ schuf einen interdisziplinären wie ökumenischen Rahmen, der durch historische Rückschau und theologische Bestandsaufnahme einen Beitrag zu den gegenwärtigen Diskursen zur Anerkennung sexueller und geschlechtlicher Vielfalt in den Kirchen leistete. Das große Interesse an der Konferenz bestätigte die Relevanz dieses Anliegens: Rund 100 Teilnehmende – darunter Zeit- und Kirchenhistoriker*innen, evangelische, römisch-katholische und altkatholische Theolog*innen, Aktivist*innen, ehren- und hauptamtlich Engagierte aus Pastoral und Bildung sowie Kirchenarchivar*innen und andere Interessierte – folgten der Einladung.

Die Veranstaltung schuf einen intergenerationalen Dialograum und förderte die Vernetzung zwischen Wissenschaft, Kirchenpraxis und queerm Aktivismus. So gewannen anwesende Historiker*innen ein vertieftes Verständnis für das Potenzial, das in einer wechselseitigen Verschränkung von kirchlicher und queerer Zeitgeschichte liegt, während sich kirchlich aktive queere Personen die Bedeutung von Oral History und biografischem Erzählen als Mittel zur Aufarbeitung und Selbstverortung, beispielsweise in der Seelsorge, erschlossen. Besonders eindrücklich war, wie historische Perspektivierungen für aktuelle Diskussionen fruchtbar gemacht werden konnten. Die Rekonstruktion der langen Geschichte queeren Lebens und Wirkens in kirchlichen Kontexten, aber auch der Anerkennungskämpfe und Bemühungen, wirkte auf viele Teilnehmende ermutigend. Sie zeigte, dass queere Menschen nicht nur der objektivierenden,

⁷ Programm und Dokumentation unter https://www.akademie-rs.de/vrueck_25244. An der Vorbereitung der Tagung waren neben den Herausgeber*innen des vorliegenden Bandes auch Bea Dörr (Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg), Henny Engels (Bundesvorstand LSVD+ – Verband Queere Vielfalt e.V.), Ruth Heß (Studienzentrum der EKD für Genderfragen) sowie Christian Kindler und Marian Antoni (Hauptabteilung XI – Kirche und Gesellschaft, Diözese Rottenburg-Stuttgart) beteiligt. Ihnen gebührt für ihre Expertise und ihr Engagement unser großer Dank. Nicht möglich gewesen wäre die Tagung außerdem ohne die großzügige finanzielle Unterstützung durch die Katholische Erwachsenenbildung der Diözese Rottenburg-Stuttgart sowie das Büro für Chancengleichheit der Evangelischen Landeskirche Württemberg. Auch ihnen sind wir zu großem Dank verpflichtet.

ausschließenden Deutungsmacht kirchlicher Diskurse ausgeliefert waren, sondern sich von Anfang an aktiv an Aufbau, Gestaltung und Reflexion kirchlichen Lebens beteiligten – als Seelsorgende, Forschende, Ehrenamtliche. Viele Teilnehmer*innen ergänzten die wissenschaftlichen Beiträge um persönliche Perspektiven, was die Tiefe und Authentizität der Debatten erheblich bereicherte. Mitunter wurde erkennbar, wie schmerzhaft diese Aushandlungsprozesse queeren Lebens in den Kirchen speziell auf persönlicher Ebene erlebt wurden und wie drastisch und gewaltsam die Institutionen und ihre Vertreter*innen agierten.

Die Beiträge der Tagung, die im vorliegenden Band versammelt sind, wurden auf Basis eines öffentlich ausgeschriebenen Call for Papers ausgewählt, der keine enger gefasste thematische Ausrichtung hatte. Die eingereichten und angenommenen Vorträge spiegeln nicht nur die Vielfalt thematischer und disziplinärer Zugänge zur Thematik, sondern auch unterschiedliche Entstehungskontexte und Arbeitsstände wider. Entsprechend variieren die Beiträge dieses Tagungsbandes in Form und Umfang: Neben Ergebnissen abgeschlossener Forschungsarbeiten und ersten Auswertungen noch laufender Projekte finden sich Projektskizzen, praxisnahe Erfahrungsberichte sowie verschriftlichte Posterpräsentationen. Diese formale Heterogenität ist bewusst beibehalten worden, um der Vieltimmigkeit und Interdisziplinarität der Tagung Rechnung zu tragen – sowie um der Tatsache Ausdruck zu verleihen, dass sich das Thema an der Schnittstelle von Theologie, Geschichtswissenschaft, Pastoral, Sozialwissenschaft und Bildungsarbeit bewegt und sich in unterschiedlichen methodischen Zugängen abbildet.

Mit den Rückmeldungen auf den Call for Papers sind auch die thematischen Fokussierungen zu erklären. Inhaltlich zeigt sich im Band beispielsweise eine deutliche Schwerpunktsetzung der historischen Arbeiten mit Bezug zum römisch-katholischen Kontext. Gleichwohl wurde bei der Auswahl der Beiträge auf konfessionelle Vielfalt geachtet, soweit dies möglich war. Die Fokussierung auf die beiden großen Volkskirchen – evangelisch und römisch-katholisch – ist insofern sachlich gerechtfertigt, als diese Kirchen bis heute maßgeblichen Einfluss auf öffentliche Debatten, politische Prozesse und das religiöse Selbstverständnis vieler Menschen

in Deutschland ausüben. Umso wichtiger sind ergänzende Perspektiven, die über diese dominanten Konfessionslinien hinausweisen. Beiträge zur altkatholischen Kirche im deutschsprachigen Raum und zur methodistischen Kirche in den USA bieten deshalb wertvolle Vergleichshorizonte und zeigen weitere theologische Umgangsweisen mit geschlechtlicher und sexueller Vielfalt auf.

Angelehnt an die Sektionen der Tagung, unterteilt sich auch der vorliegende Band in drei Abschnitte: Historische Perspektiven – Theologische Auseinandersetzungen – Lebenswelten und Handlungsräume. Die Grenzen zwischen diesen Feldern sind freilich fließend, und so mancher Beitrag hätte mit nur leicht anderer Gewichtung an anderer Stelle stehen können – auch dies ein Hinweis darauf, wie stark historische, theologische und lebensweltliche Perspektiven ineinandergreifen und sich gegenseitig anregen können.

„Ohne die Inklusion queerer Perspektiven bleibt jede Betrachtung der deutschen Vergangenheit nicht nur unvollständig, sondern auch unzulänglich“, so der Historiker Benno Gammerl.⁸ Dass das Gleiche auch für die Kirchengeschichte gilt, wird in den Beiträgen des ersten Abschnitts „Historische Perspektiven“ sehr deutlich, der einer weitgehend chronologischen Anordnung folgt.

Klaus VAN EICKELS wendet sich in seinem grundlegenden, kulturgeschichtlich wie theologisch informierten Beitrag den Konzeptualisierungen von gleichgeschlechtlichem Begehren in der *longue durée* zu. Der Beitrag konzentriert sich auf diesbezüglich maßgebliche Verschiebungen, Wandlungen und Wendepunkte von der Antike bis zur Gegenwart und entlarvt zugleich Kontinuitätsfassaden und Innovationsverschleierungen. Dabei zeigt van Eickels, dass sich aus der kirchlich-theologischen Tradition eine kontinuierliche und in ihrem Kernbestand unveränderliche Lehre zum Umgang des Menschen mit seiner Sexualität im Allgemeinen und zum homosexuellen Begehren im Besonderen kaum ableiten lässt und richtet seinen Blick so auch auf gegenwärtige Aushandlungsprozesse.

⁸ Benno GAMMERL: Queer. Eine deutsche Geschichte vom Kaiserreich bis heute, München 2023, S. 18.

Die bereits erwähnten Akademietagungen der 1960er Jahre greifen J. Noah MUNIER und Karl-Heinz STEINLE in ihrem Beitrag auf. Sie arbeiten an diesen historischen Fallbeispielen heraus, wie kirchliche Einrichtungen und Akteur*innen in einem Spannungsfeld zwischen Repression und Anerkennung mitunter auch Liberalisierungsdebatten mit anstießen, indem sie Kommunikations- und damit auch Möglichkeitsräume eröffneten. Damit trugen sie – vielleicht teils auch unbeabsichtigt – zu einem gesamtgesellschaftlichen Wandel bei, der sich unter anderem in der Liberalisierung (noch nicht der Abschaffung) des Paragraphen 175 StGB im Jahr 1969 äußerte. Anhand der seit 1985 an der Evangelischen Akademie Bad Boll veranstalteten „Lesbentagungen“ zeigen Munier und Steinle zudem auf, welches Potenzial kirchliche Paradigmenwechsel bieten: von der distanzierten Diskussion über Homosexualität hin zur aktiven Ermöglichung queerer Selbstrepräsentation in kirchlichen Räumen.

Um die Rolle der römisch-katholischen Kirche in den Debatten um Paragraph 175 StGB geht es auch im Beitrag von Alina POTEPA und Frank KLEINEHAGENBROCK. Sie stellen ein Forschungsprojekt vor, das prüfen soll, inwiefern religiös motivierte Positionen und daraus resultierende Agitationen zwischen 1965 und 1994 dazu beitrugen, dass der Paragraph dann doch erst 25 Jahre nach seiner ersten Reform gänzlich abgeschafft wurde. Dabei werden die gesellschaftspolitische und innerkirchliche Verhandlung des Themas Homosexualität sowie der Umgang der Kirche mit homosexuellen Katholik*innen und der Umgang dieser mit der Kirche in den Blick genommen. Auf diese Weise können Diskriminierungs- und Verfolgungserfahrungen queerer Menschen aufgedeckt und ein Erkenntnisgewinn für die historische Katholizismusforschung sowie die Queere Zeitgeschichte generiert werden.

Ebenfalls römisch-katholischen Diskursen widmet sich der Beitrag von Elisabeth WITTKOWSKI zu den kirchlichen Reaktionen auf die HIV/AIDS-Krise in der Bundesrepublik in den 1980er Jahren. Anhand der Entstehungsgeschichte und der inhaltlichen Argumentationsmuster einer 1987 von der Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlichten Broschüre werden Spannungen zwischen pastoral-karitativen und moraltheologischen Deutungen sichtbar: Während

Nächstenliebe und bedingungslose Unterstützung für Betroffene betont wurden, wurde Homosexualität, erst recht die ausgelebte, weiterhin und bis heute als sündhaft verurteilt. Wittkowskis Promotionsprojekt verortet diese kirchlichen Positionierungsversuche in den medial verdichteten gesellschaftlichen AIDS-Diskursen der 1980er Jahre, die durch Angst, Schuldzuschreibungen und Stigmatisierungen geprägt waren, zugleich aber zu neuen Formen der Aufklärung und öffentlichen Thematisierung von Sexualität führten.

Die im Zusammenhang mit der AIDS-Krise auch an die Kirche und ihre Akteur*innen – speziell im Feld der Seelsorge – gestellten Anforderungen bildeten auch den Ausgangspunkt der römisch-katholischen Queerpastoral in Westdeutschland, wie Andreas HEEK in seinem historiografischen Überblick zu deren Entwicklung zeigt. Queerpastoral entstand demnach vor dem Hintergrund konfligierender Interessen zwischen „gelebter Praxis“ und der Institution Kirche und richtete sich zunächst vornehmlich an homosexuelle Männer, bevor sie ihr Wirkungsfeld erweiterte und diversifizierte. Deutlich wird, wie eine sukzessive gesellschaftliche und insbesondere staatliche Anerkennung queerer Lebensweisen sich – bei hartnäckiger Abwehr und augenfälligen Gegenstrategien reaktionärer kirchlicher Positionierungen – auch im theologischen Feld vorsichtig niederschlug. Der Beitrag lässt mitunter als träge zu bezeichnende Dynamiken der Veränderung erkennbar werden und eröffnet so nicht nur einen Einblick in die Zeitbedingtheit moraltheologischer Bewertungen, sondern hierdurch – so Heeks Hoffnung – auch künftige „Freiheitspielräume“.

Der Beitrag leitet damit nahtlos über in die zweite Sektion, die unter dem Titel „Theologische Auseinandersetzungen“ steht und ihrerseits mit einem (kultur-)historisch wie theologisch informierten Beitrag beginnt. Judith REINDERS analysiert die ‚androgyn‘ Heiligenfigur der Kummernis, die seit Beginn des 15. Jahrhunderts in der europäischen Kulturgeschichte tradiert und vor allem von Frauen verehrt wurde. Reinders leuchtet die Ursprünge der Kummernis-Legende sowie deren Ausdifferenzierung anhand visueller und textueller Repräsentationen aus und stellt Bezüge zu ähnlichen Erzählungen her, in denen die Überschreitung der Zwei-Geschlechter-Norm zentral figuriert wird. Indem der Beitrag das

produktive Potenzial der ‚Heiligen Kummernis‘ ergründet, ohne durchaus vorhandene Ambivalenzen außer Acht zu lassen, erörtert er eine inklusive Wirkmächtigkeit der Heiligenfigur, auch hinsichtlich eines von den Vorstellungen der Zweigeschlechtlichkeit losgelösten Gottesverständnisses. Abschließend gewährt Reinders der modernen Revitalisierung der Heiligenfigur etwa in queeren Kontexten Raum und lässt erkennen, wie die ‚Heilige Kummernis‘ zur Akzeptanz und Integration von (geschlechtlicher) Vielfalt, sowohl im Mittelalter als auch heute, beitragen könnte.

Zeitgenössisch situiert sind die folgenden Beiträge der Sektion. Zunächst wendet sich Johanna VOITHOFER dem Homosexualitätskonzept im römisch-katholischen Lehramt zu. Sie untersucht insbesondere Schlüsselpublikationen der römischen Kurie seit 1975 und arbeitet die dortige hochproblematische Konzeptualisierung von Homosexualität, homosexuellem Begehren und Verhalten heraus. Dabei geht Voithofer über eine bloße Bestandsaufnahme der Verurteilung von Homosexualität und gleichgeschlechtlich liebenden Personen in der katholischen Lehre hinaus und schlägt unter Bezugnahme auf die biblischen Schöpfungsnarrative eine Neukonzeptualisierung vor, die die Beziehungsfähigkeit des Menschen in den Mittelpunkt rückt und hierdurch den pejorativen lehramtlichen Diskurs zu durchbrechen vermag.

Stephanie BAYER plädiert dafür, auch die lebensweltlichen Realitäten von trans* Menschen als Referenzpunkt theologischer Reflexionen ernst zu nehmen. Auf Grundlage qualitativer Interviews werden Strategien kollektiver Fürsorge und Vergemeinschaftung als zentrale Ressource für trans* Lebensrealitäten sichtbar gemacht. Durch die Analyse dieser Praktiken eröffnet Bayer pastoraltheologische Anschlussmöglichkeiten, indem sie die in den Gesprächen immer wiederkehrenden „Signaturen“ von Fürsorge, Dynamik und Diversität mit der Tradition der Jerusalemer Urgemeinde in Beziehung setzt. Auf diese Weise erweisen sich die Erfahrungen von trans* Menschen nicht nur als Ausdruck von Resilienz, sondern auch als Anstoß zur Revision (pastoral)theologischer Konzepte, um Potenziale christlicher Tradition sichtbar zu machen.

Ausgehend von der Erkenntnis, dass verfestigte Strukturen wie die binäre Zweigeschlechtlichkeit, d.h. vernaturalisierte Vorstellungen, ver-

mittels gendertheoretischer Perspektivierungen als solche versteh- und auch als veränderbar erscheinen, macht sich Theodor ADAM auf, systematische Theologie neu zu denken. Er stellt die Ergebnisse des Workshops „Doing Systematics am Beispiel der Trans*Geschlechtlichkeit“ vor, den er mit den Teilnehmenden der Tagung durchführte. Einer normativ-systematisch-dogmatischen Theologie begegnet Adam mit einer veränderungsoffenen, induktiven theologischen Praxis, die als gesellschaftliches, auch gemeinsames *doing* im Vollzug konzeptualisiert wird. Ziel ist es, eine angebotsoffene theologische Praxis zu entwickeln, die determinierende Denkfiguren, strukturelle Formationen, verfestigte Positionierungen und Machtverhältnisse zu hinterfragen vermag, insbesondere im Hinblick auf die bislang in dogmatischen wie ethisch-theologischen Fragestellungen kaum berücksichtigte Trans*Geschlechtlichkeit bzw. das Leben von trans* Menschen.

Marvin GÄRTNER wendet sich in seinem Beitrag den Schulen und dem (evangelischen) Religionsunterricht als Konfliktorten im (Anti)Gender-Diskurs zu. Konservative Gruppen instrumentalisieren den schulischen Raum strategisch, um unter Rückgriff auf Angstnarrative, Desinformation und biologistische Geschlechtervorstellungen gegen die Thematisierung geschlechtlicher und sexueller Vielfalt zu mobilisieren. Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) nimmt dabei eine ambivalente Position ein: Zwischen vorsichtiger Öffnung gegenüber Vielfalt einerseits und fortgesetzter theologischer Sprach- und Konzeptlosigkeit gegenüber queeren Lebensrealitäten andererseits bleiben Widersprüche bestehen, die auch den Religionsunterricht prägen. Vor diesem Hintergrund erkundet Gärtner die Möglichkeitsräume queerer Vielfalt in Religionspädagogik, -didaktik und -unterricht und zeigt auf, dass queere Perspektiven nicht als additive Ergänzung bestehender Diskurse, sondern als transformatives Potenzial für die religiöse Bildung verstanden werden müssen. Queere Religionspädagogik eröffnet dabei neue Formen von Subjektivierung und Anerkennung, indem sie Ambiguität und Irritation als zentrale Bildungsprinzipien fruchtbar macht.

Während Lebenswelten und Handlungsräume queerer Menschen in den Kirchen auch in den ersten beiden Abschnitten zumindest implizit

stets mit angesprochen werden, stehen sie im dritten und letzten Teil des Bandes zentral im Fokus: Wie konnten und können sich queere Menschen gegen historisch tradierte Denk- und Verhaltensmuster in theologischer Lehrmeinung und pastoraler Praxis behaupten, sich Räume aneignen und eigene Traditionslinien stiften beziehungsweise sichtbar machen?

Das „Schuldbekenntnis der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) gegenüber queeren Menschen“, das die landeskirchliche Synode im April 2023 verabschiedete, regte Kerstin SÖDERBLUM und Josephine HAAS zum Austausch über eigene Erfahrungen als queere Pfarrpersonen an. In ihrem dialogischen Beitrag legen sie dar, wie der (intergenerationale) Dialog über Lebensgeschichten als Bestandteil der Oral History bislang nicht erzählte queere Geschichten sichert und zur Aufarbeitung von Schuld der Kirchen gegenüber queeren Menschen beiträgt. Sie zeigen außerdem auf, dass queeres Erzählen im kirchlichen Kontext als Biographiearbeit eine sinn- und identitätsstiftende Wirkung haben und damit auch religiöse und seelsorgliche Dimensionen erhalten kann.

Sibylle BIERMANN-RAU hat 2023 ihre eigene Geschichte als „Pfarrerin mit Frau“ in Buchform vorgelegt. In einem kurzen Beitrag skizziert sie die Reaktionen, die sie darauf erhalten hat – von Zustimmung und Bestärkung bis zur nach wie vor bestehenden Gesprächsverweigerung konservativer kirchlicher Milieus. Angesichts der aktuellen gesellschaftlichen Dynamiken plädiert sie für größere Solidarität sowohl innerhalb der LGBTQIA*-Community wie auch vonseiten der Kirchen.

Einblick in die „Beheimatungs“-Strategien lesbischer Frauen in der altkatholischen Kirche gewährt Ella DETSCHER. Auf Basis narrativer Interviews analysiert sie, wie queere Frauen ihre Identität in einem kirchlichen Umfeld gestalten, das Offenheit und Gleichberechtigung proklamiert, deren ‚Normalität‘ aber vor allem durch Nicht-Thematisierung entsteht. Kirche wird von den Interviewten einerseits als Heimat verstanden, die Orientierung und Authentizität ermöglicht, andererseits als Raum, in dem queere Sichtbarkeit nur selektiv und kontextabhängig artikuliert wird. Strategien der Beheimatung reichen von eher unauffälliger Selbstverortung, die gemeinsame Erfahrungen und damit Anschlussfähigkeit sicherstellen

soll, bis hin zu einer aktiven (Selbst-)Sichtbarmachung, die als Beitrag zu kollektiver Anerkennung und Veränderung verstanden wird.

Queere Lebensentwürfe stehen auch im Zentrum des Beitrags von Jana Kristin HOFFMANN; sie fokussiert dabei jedoch auf die Methodistische Kirche in den USA. Auf Basis von (auto)biografischen Zeugnissen, Egodokumenten und Berichterstattung leuchtet Hoffmann die Lebenswelten und Möglichkeitsräume von queeren Menschen mit und in der *United Methodist Church* aus. Dabei richtet sie ihren Blick vornehmlich auf die Erfahrungen von Geistlichen und LGBTQIA*-affirmativen Pfarrpersonen, aber auch auf queeren Aktivismus bzw. Protestformen und solidarisches Handeln, welches sie in einem agonalen Feld als „Ungehorsam“ konzeptualisiert. Erkennbar werden neben den Praktiken des Aufbrechens und Umformens überkommener kirchlicher Vorstellungen speziell auch das von unterschiedlichen konservativen kirchlichen Akteur*innen getragene institutionelle Beharrungsvermögen, das queere Existenzweisen bisweilen verunmöglichte, bis in der jüngsten Zeitgeschichte ein Umdenken einsetzte.

Den Abschluss des Bandes bildet ein Beitrag von Jens EHEBRECHT-ZUMSANDE, der mit anderen 2022 die oben erwähnte Kampagne #Out InChurch initiierte. Er resümiert zunächst die Folgen der Aktion: Während das kollektive Coming-out von 125 Mitarbeitenden zu Empowerment, Solidarität und spiritueller Selbstermächtigung führte, bleibt die strukturelle Diskriminierung innerhalb der römisch-katholischen Kirche weitgehend bestehen. Reformen wie die Anpassung des kirchlichen Arbeitsrechts markieren lediglich begrenzte Fortschritte, während vatikanische Erklärungen wie *Fiducia supplicans* bestehende Exklusionen eher bestätigen als überwinden. Unter Rückgriff auf intersektionale Perspektiven skizziert Ehebrecht-Zumsande, wie queere und andere von Diskriminierung betroffene Personen selbst zu „Subjekten des Diskurses“ werden und die amtskirchliche Deutungshoheit herausfordern. Er schließt mit einer utopischen Perspektive, die in manchen Bereichen zumindest im Kleinen schon Praxis ist: Eine Kirche, die die Diversität ihrer Mitglieder anerkenne und verteidige, könne zu einem *braver space* werden – zu einem Raum, der Differenzen nicht nivelliert, sondern als schöpferische

Spannung für eine gerechte, plurale und inklusive Gesellschaft fruchtbar macht.

Interdisziplinärer Austausch und persönliche Begegnungen vermögen es, einen gemeinsamen Kommunikationsraum zu eröffnen, der als Voraussetzung von Veränderung zu begreifen ist.⁹ Diese Hoffnung stand hinter unserer Tagung im November 2024, und wir setzen sie auch in die vorliegende Dokumentation der vielfältigen dort präsentierten Perspektiven. Der Blick auf geschichtliche Entwicklungen – im Sinne von Fluchtlinien – macht deutlich, dass sich die Kirchen Fragen nach dem durch sie so häufig diskriminierten und mitunter gefährdeten Leben queerer Menschen stellen lassen müssen. Damit verknüpft ist die Erinnerung an die Historizität des bereits Errungenen, zu dem auch Akteur*innen im kirchlichen (Um)Feld einen bedeutenden Beitrag geleistet haben. Die daraus gewonnene Erkenntnis der Wandlungsfähigkeit eröffnet einen kommunikativen Möglichkeitsraum für neue Sichtweisen und Weiterentwicklungen. Willibald Steinmetz, der historiografisch zum Wandel politischer Handlungsspielräume gearbeitet hat, schreibt, dass es oft „kleine, eher beiläufig eingeführte semantische Innovationen sind, die den Spielraum des Sagbaren und damit auch die Definition des Machbaren allmählich verschieben.“¹⁰ Bei aller Trägheit sind christliche Theologie und Pastoral in dieser Perspektive keineswegs als statische Gefüge zu verstehen, sondern sie stellen sich in kollektiver Praxis durch die sozialen Akteur*innen her und haben somit auch das Potenzial sich zu verändern – ja sie sind, bei zwar langsamer Wandlungsgeschwindigkeit, tatsächlich auch veränderbar.

In diesem Sinne würden wir uns freuen, wenn der vorliegende Band Impulse dafür geben könnte, queere Stimmen und Erfahrungen innerhalb der Kirchen sichtbar zu machen, wissenschaftlich fundierte Aufarbeitung zu fördern und Räume für Aushandlung, Akzeptanz und Verständigung zu schaffen. Vielleicht werden Tagung und Dokumentation so zu einem Auftakt für weiterführende kirchliche, gesellschaftliche und akade-

⁹ Willibald STEINMETZ: *Political Languages in the Age of Extremes*, Oxford 2011, S. 13.

¹⁰ Willibald STEINMETZ: *Das Sagbare und das Machbare. Zum Wandel politischer Handlungsspielräume. England 1780–1867 (Sprache und Geschichte 21)*, Stuttgart 1993, S. 19.

mische Prozesse, die queere Perspektiven nicht nur berücksichtigen, sondern als unverzichtbaren Teil von Kirchengeschichtsschreibung und Theologie ‚normalisieren‘.

Dass noch viel zu tun bleibt, zeigen letztendlich auch die Leerstellen in diesem Band, die freilich auch dem oben skizzierten Entstehungsprozess geschuldet sind, aber vielleicht doch erste Rückschlüsse auf aktuelle Forschungstrends zulassen. Wünschenswert gewesen wäre eine größere Anzahl an Beiträgen zu früheren Epochen, insbesondere zur Vormoderne und zum 19. Jahrhundert – also jener Zeit, in der sich moderne Sexualitätsdiskurse und zugleich konfessionelle Milieus formierten. Globale und postkoloniale Perspektiven, etwa transnationale Vergleichsstudien oder Untersuchungen zu christlicher Mission und ihren Nachwirkungen, sind im vorliegenden Band nicht repräsentiert. Auch die Verhandlung von Bi- und Pansexualität, Asexualität oder Intergeschlechtlichkeit im kirchlichen Kontext verdient mehr Aufmerksamkeit. Gleiches gilt für intersektionale Ansätze, die stärker berücksichtigen, wie sehr Sexualität und Geschlecht (und damit verbundene Diskriminierung) mit Kategorien wie Klasse, Rassismus oder Dis/ability verschränkt sind. Zu erweitern wäre das Untersuchungsfeld schließlich auch auf weitere – etwa orthodoxe – Konfessionen und auf Bewegungen wie den Pietismus, den Evangelikalismus oder die Pfingstbewegung.

Wir danken allen Autor*innen, die sich bereit erklärt haben, ihre Vortragsmanuskripte für die Veröffentlichung zu überarbeiten und unsere zahlreichen Nachfragen und Anregungen zu berücksichtigen. Alle Beiträge wurden von zwei Herausgeber*innen gegengelesen. Ihre Hinweise und Anregungen sind von den Autor*innen aufgenommen und ohne expliziten Hinweis in den Text integriert worden. Unser besonderer Dank gilt darüber hinaus Klaus van Eickels und Christine van Eickels, die die Veröffentlichung von Anfang bis Ende mit großem Engagement betreut und zum Druck eingerichtet haben. Insbesondere Christine van Eickels hat mit großem Einsatz an Zeit und Arbeitskraft Literaturangaben überprüft und vervollständigt, Bildvorlagen ermittelt und durch kritische Nachfragen an vielen Stellen zur Verbesserung der eingereichten Texte beigetragen.

Mit ihrer Bereitschaft, den Band in die „Editionen und Studien zur Geschichte der Sexualitäten“ aufzunehmen, haben Herausgeber und Herausgeberin der Reihe und die University of Bamberg Press nicht nur den nötigen Rahmen bereitgestellt, sondern zugleich auch ein deutliches Signal gesetzt: Die Auseinandersetzung mit queeren Lebensrealitäten in den Kirchen ist ein unverzichtbarer Bestandteil historischer, kirchenhistorischer und theologischer Forschung.

Stuttgart, Bad Boll und Berlin, im Oktober 2025

Johannes Kuber, Linda Huber und Thomas König
Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Thomas Haas
Evangelische Akademie Bad Boll

J. Noah Munier und Karl-Heinz Steinle
Universität Stuttgart, Forschungsprojekt „LSBTTIQ in Baden und
Württemberg. Lebenswelten, Repression und Verfolgung im
Nationalsozialismus und in der Bundesrepublik Deutschland“

Bibliographische Hinweise

Alle Internetlinks wurden am 25.10.2025 überprüft.

Literatur

GAMMERL, Benno: Queer. Eine deutsche Geschichte vom Kaiserreich bis heute, München 2023.

STEINMETZ, Willibald: Political Languages in the Age of Extremes, Oxford 2011.

STEINMETZ, Willibald: Das Sagbare und das Machbare. Zum Wandel politischer Handlungsspielräume. England 1780–1867 (Sprache und Geschichte 21), Stuttgart 1993.

STRYKER, Susan: Transgender History. The Roots of Today's Revolution, New York ²2017.

Internetlinks

BVerfG, Urteil vom 10.05.1957 – 1 BvR 550/52 (<https://openjur.de/u/363843.html>, Abs. 174).

<https://www.outinchurch.de/>.

<https://www.lsbttiq-bw.de/>.

https://www.akademie-rs.de/vrueck_25054.

I.

HISTORISCHE
PERSPEKTIVEN

KLAUS VAN EICKELS

Kontinuitätsfassaden und Innovationsverschleierung

Verschiebungen, Wandlungen, Wendepunkte
in der gesellschaftlichen Wahrnehmung und
kirchlichen Bewertung gleichgeschlechtlichen Begehrens
von der Antike bis zur Gegenwart

Abstract: Konservative Christ*innen aller Konfessionen und insbesondere das katholische Lehramt betonen oft, dass die Ablehnung homosexueller Handlungen zu dem seit den Anfängen der Kirche feststehenden Kernbestand der christlichen Lehre gehöre. Diese Auffassung erweist sich jedoch als eine in vieler Hinsicht brüchige Kontinuitätsfassade. Über sechs Wendepunkte hinweg wird die Entwicklung der gesellschaftlichen Wahrnehmung und kirchlichen Bewertung gleichgeschlechtlicher Handlungen vor dem Hintergrund der Praxis von Ehe und Sexualität betrachtet, um die Unterschiede zwischen heutiger kirchlicher Lehre und den vormodernen Traditionen, auf die sie sich beruft, herauszuarbeiten.

Schlagwörter: Homosexualität; Sodomie; Sexualmoral; katholische Kirche; Ehe; Lebenspartnerschaft; Freundschaft

Die katholische Kirche macht das Gegenteil von einem Gebrauchtwagenhändler. Während dieser ... ein altes Auto als ein möglichst neues verkaufen will, verkauft die katholische Kirche ständig neue Autos, suggeriert aber, dass es eigentlich alte Autos sind.

Mit diesem Bild erläuterte 2023 Michael Seewald, Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Münster, in einem Interview mit Nils Markwardt für „Die Zeit“ den aus der rechtshistorischen Forschung zur NS-Zeit stammenden Begriff der ‚Kontinuitätsfassade‘, den er in seinen eigenen Forschungen für die Geschichte der katholischen Kirche fruchtbar macht:

Das Errichten von Kontinuitätsfassaden ist eine Kulturtechnik, um mit der Gleichzeitigkeit von Beständigkeit und Wandel umzugehen. Das Bedürfnis nach Kontinuität ist nichts spezifisch Religiöses. Jedes soziale Gebilde steht in der Verlegenheit, sich in der Zeit zu verorten. Der Wunsch nach Beständigkeit ... hat zwei

Richtungen: Er erstreckt sich in die Zukunft, aber auch in die Vergangenheit. Es soll also nicht nur alles so bleiben, wie es ist, sondern auch schon immer so gewesen sein.¹

Zu den die inneren Auseinandersetzungen und die Außenwirkung der katholischen Kirche in den letzten Jahrzehnten entscheidend bestimmenden Themenfeldern gehören die grundlegenden Fragen der Sexualmoral (Zulässigkeit von sexuellen Beziehungen ohne Ehe, Zulässigkeit der Anwendung empfängnisverhütender Methoden, Zulässigkeit homosexueller Handlungen und die Anerkennung der aus einer gleichgeschlechtlichen Orientierung erwachsenden Partnerschaften). In keinem anderen Bereich haben sich die Lehre der katholischen Kirche und die in den westlichen Gesellschaften herrschenden Auffassungen seit 1968 so stark auseinanderentwickelt, und kaum ein Bereich der katholischen Lehre ist so stark vom Festhalten an Kontinuitätsfassaden geprägt wie die Lehre vom adäquaten Umgang mit dem sexuellen Begehren des Menschen.

Die Vertreter*innen konservativer Positionen argumentieren regelmäßig mit der Bindungswirkung einer bis in die Anfänge der Kirchengeschichte zurückreichenden Ablehnung gleichgeschlechtlicher Handlungen, die es der Kirche nicht erlaube, modernen Auffassungen von sexueller Selbstbestimmung zuzustimmen. Homosexuelle Handlungen und Beziehungen seien „objektiv ungeordnet“² und könnten daher von der Kirche

¹ Michael SEEWALD: „Die Kirche macht das Gegenteil vom Gebrauchtwagenhändler“ (Interview: Nils Markwardt), in: Die Zeit, 18. März 2023, 20:38 Uhr, <https://www.zeit.de/kultur/2023-03/michael-seewald-katholische-kirche-papst-reformen>. Zum Begriff der Kontinuitätsfassade in der rechtshistorischen Forschung vgl. z.B. Joachim RÜCKERT: Unrecht durch Recht – zum Profil der Rechtsgeschichte der NS-Zeit, in: JuristenZeitung 70.17 (2015), S. 793–804, hier: S. 804, ND in: Joachim RÜCKERT: Unrecht durch Recht (Beiträge zur Rechtsgeschichte des 20. Jahrhunderts 96), Tübingen 2018, S. 3–32, hier: S. 32.

² Der Katechismus der Katholischen Kirche von 1997 bezeichnet „homosexuelle Handlungen“ als „in sich nicht in Ordnung“ und „tiefsitzende homosexuelle Tendenzen“ demzufolge als „objektiv ungeordnete Neigung“, da sie weder der Fortpflanzungsfunktion des Geschlechtsakts noch der Komplementarität der Geschlechter entsprechen (https://www.vatican.va/archive/DEU0035/___P8B.HTM): „2357 Homosexuell sind Beziehungen von Männern oder Frauen, die sich in geschlechtlicher Hinsicht ausschließlich oder vorwiegend zu Menschen gleichen Geschlechtes hingezogen fühlen. Homosexualität tritt in verschiedenen Zeiten und Kulturen in sehr wechselhaften Formen auf. Ihre psychische Entstehung ist noch weitgehend ungeklärt. Gestützt auf die Heilige Schrift, die sie als schlimme Abirrung bezeichnet [vgl. Gen 19, 1-29; Röm 1,24-27; 1 Kor 6,10; 1 Tim 1,10], hat die kirchliche Überlieferung stets

nicht gutgeheißen werden, so dass allenfalls seelsorgerliche Zuwendung für homosexuelle Personen möglich sei, keineswegs aber eine Anerkennung oder gar Segnung ihrer Partnerschaften.³

Vergleicht man jedoch die Auseinandersetzungen der letzten Jahrzehnte um die Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften mit den Äußerungen mittelalterlicher Theologen, so fällt auf, wie sehr sich in der sozialen Konstruktion des mann-männlichen Begehrens die Grenzen des Erlaubten verschoben haben. Mittelalterliche und frühneuzeitliche Theologen fragten vor allem nach der Erlaubtheit bestimmter sexueller Handlungen. Dieser Ansatz fand beispielsweise in Handbüchern für Beichtväter und in strafrechtlichen Normierungen seinen Niederschlag.

1978 hingegen sagte Michel Foucault (1926–1984) in einem Interview mit dem französischen Journalisten und Aktivisten Jean Le Bitoux (1948–2010):

Zwei Homosexuelle, nein: zwei Jungen (oder: junge Männer), die zusammen weggehen, um zusammen in einem Bett zu schlafen, toleriert man, aber wenn sie am nächsten Morgen mit einem Lächeln auf den Lippen aufwachen, sich bei der

erklärt, ‚dass die homosexuellen Handlungen in sich nicht in Ordnung sind‘ (Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung zu *Persona humana* 1975, Kap. 8). Sie verstoßen gegen das natürliche Gesetz, denn die Weitergabe des Lebens bleibt beim Geschlechtsakt ausgeschlossen. Sie entspringen nicht einer wahren affektiven und geschlechtlichen Ergänzungsbedürftigkeit. Sie sind in keinem Fall zu billigen. 2358 Eine nicht geringe Anzahl von Männern und Frauen haben tiefsitzende homosexuelle Tendenzen. Diese Neigung, die objektiv ungeordnet ist, stellt für die meisten von ihnen eine Prüfung dar. Ihnen ist mit Achtung, Mitgefühl und Takt zu begegnen. Man hüte sich, sie in irgendeiner Weise ungerecht zurückzusetzen. Auch diese Menschen sind berufen, in ihrem Leben den Willen Gottes zu erfüllen und, wenn sie Christen sind, die Schwierigkeiten, die ihnen aus ihrer Verfasstheit erwachsen können, mit dem Kreuzesopfer des Herrn zu vereinen. 2359 Homosexuelle Menschen sind zur Keuschheit gerufen. Durch die Tugenden der Selbstbeherrschung, die zur inneren Freiheit erziehen, können und sollen sie sich –vielleicht auch mit Hilfe einer selbstlosen Freundschaft – durch das Gebet und die sakramentale Gnade Schritt um Schritt, aber entschieden der christlichen Vollkommenheit annähern.“ Zum Gedanken der „geschlechtlichen Ergänzungsbedürftigkeit“ des Menschen vgl. kritisch Todd A. SALZMANN/Michael G. LAWLER: Sexuelle Orientierung und personale Komplementarität. Moraltheologische Reflexionen über „wahrhaft menschliche“ Sexualität, in: „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“ Homosexualität und katholische Kirche, hrsg. v. Stephan Goertz, Freiburg 2015, S. 237–278.

³ Für die katholische Kirche vgl. z.B. das von Josef Ratzinger verfasste Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen (01.10.1986), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_ge.html.

Hand halten und einander zärtlich küssen, da vergibt man ihnen nicht. Nicht der Aufbruch zur Lust ist unerträglich, sondern das glückliche Aufwachen.

Deux homosexuels, non deux garçons, qu'on voit partir ensemble pour aller coucher dans le même lit, on les tolère, mais si le lendemain matin, ils se réveillent avec le sourire aux lèvres, ils se tiennent par la main et s'embrassent tendrement, là on ne leur pardonne pas. Ce n'est pas le départ pour le plaisir qui est insupportable, c'est le réveil heureux.⁴

Das Interview mit Michel Foucault fällt in die entscheidende Umbruchphase zwischen der Liberalisierung des Strafrechts (nach 1968) und der erst eine Generation später (um 2000) einsetzenden Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften bis hin zur ‚Ehe für alle‘ in den meisten westlichen Ländern. Das von Foucault aufgezeigte Paradox zeigt, dass ein und dieselbe Gesellschaft, Institution oder Gruppe unterschiedliche, oft sogar gegensätzliche Einstellungen zu homosexuellen Handlungen einerseits und zu gleichgeschlechtlichen Partnerschaften andererseits haben kann und beide Aspekte in ihrer Entwicklung daher aufeinander bezogen, aber doch voneinander getrennt analysiert und betrachtet werden müssen.

1 Homosexuelle Handlungen unter Männern – ein Verbrechen? Die Rechtsentwicklung in Deutschland, Frankreich und anderen westlichen Ländern im 19. und 20. Jahrhundert

Gleichgeschlechtliche Handlungen unter Personen männlichen Geschlechts waren im 19. und früheren 20. Jahrhundert sowohl in den deutschsprachigen als auch in den englischsprachigen Ländern explizit

⁴ Michel FOUCAULT: Le gai savoir (entretien avec Jean Le Bitoux, 10.07.1978), in: La revue h 2 (1996), S. 40–54, hier: S. 48, ND: Jean LE BITOUX: Entretiens sur la question gay, Béziers 2005, S. 45–72, hier: S. 57. Das Interview wurde am 10.08.1978 von Jean Le Bitoux geführt und vier Jahre später in niederländischer Übersetzung erstmals veröffentlicht: Vijftien vragen van homoseksuele zijde aan Michel Foucault, in: Interviews met Michel Foucault, Utrecht 1982, S. 13–23. Die erste Veröffentlichung des französischen Originaltextes erfolgte in zwei Teilen unter dem Titel „Le gai savoir“ in Mec 5 (Juni 1988), S. 32–36 und in Mec 6/7 (Juli/August 1988), S. 30–33, online verfügbar: <https://progressivegeographies.com/wp-content/uploads/2015/02/foucault-1988-le-gai-savoir-i-and-ii.pdf>? Englische Übersetzung: Critical Inquiry 37.3 (2011), S. 385–403, online verfügbar: <https://web.archive.org/web/20240511160725/https://anarch.cc/uploads/michel-foucault/the-gay-science.pdf>. Das französische Wort *garçon* kann, ähnlich wie das englische Wort *boy*, als „Junge“ oder „junger Mann“ übersetzt werden. Foucault hebt hier weniger auf das Alter der Akteure ab, sondern ersetzt den pathologisierend-exkludierenden medizinischen Fachbegriff durch ein Wort, das zum Ausdruck bringt, dass sie Männer/Jungen wie alle anderen sind.

mit Strafe bedroht. So bestimmte in Deutschland seit 1871 der § 175 des Strafgesetzbuches (aufbauend auf älteren preußischen Vorschriften):

Die widernatürliche Unzucht, welche zwischen Personen männlichen Geschlechts oder von Menschen mit Thieren begangen wird, ist mit Gefängniß zu bestrafen; auch kann auf Verlust der bürgerlichen Ehrenrechte erkannt werden.⁵

Frankreich hatte in der Französischen Revolution zwar alle Straftaten, deren Verurteilung nur auf religiöser Grundlage beruhte, aus dem Strafrecht gestrichen und Napoleon hatte dies 1810 auch für die Zukunft im Code pénal festgeschrieben. Letzterer wurde zum Vorbild für das Strafrecht der meisten romanischsprachigen Länder und bestimmte auch in den Niederlanden, Belgien und Luxemburg die weitere Rechtsentwicklung. Gleichwohl waren auch in diesen Ländern polizeiliche Maßnahmen gegen homosexuelle Männer möglich und verbreitet, da sexuelle Handlungen und ihre Anbahnung in der Öffentlichkeit als Erregung öffentlichen Ärgernisses (*outrage publique aux mœurs*) strafbar blieben und die meisten Männer aufgrund fehlender Privatsphäre zu Hause auf den öffentlichen Raum zur Kontaktaufnahme auswichen.⁶

⁵ Die Bestimmung war nahezu identisch mit dem Strafgesetzbuch für die Preußischen Staaten von 1851, das in §143 bestimmt hatte: „Die widernatürliche Unzucht, welche zwischen Personen männlichen Geschlechts oder von Menschen mit Thieren verübt wird, ist mit Gefängniß von sechs Monaten bis zu vier Jahren, sowie mit zeitiger Entsagung der Ausübung der bürgerlichen Ehrenrechte zu bestrafen.“ Lediglich der Strafrahmen war im Reichstrafgesetzbuch von 1871 weiter gefasst (ein Tag bis fünf Jahre). Entscheidend war jedoch nicht diese Ausweitung des richterlichen Ermessensspielraums, sondern die Ausdehnung der Strafbarkeit auf die deutschen Staaten, die wie Bayern und Sachsen oder auch das linksrheinische Preußen seit der napoleonischen Zeit keine expliziten Strafvorschriften gegen homosexuelle Handlungen unter Männern mehr gekannt hatten; vgl. Kai SOMMER: Die Strafbarkeit der Homosexualität von der Kaiserzeit bis zum Nationalsozialismus. Eine Analyse der Straftatbestände im Strafgesetzbuch und in den Reformentwürfen (1871–1945) (Rechtshistorische Reihe 187), Frankfurt am Main 1998; Jörg HUTTER: Die gesellschaftliche Kontrolle des homosexuellen Begehrens. Medizinische Definitionen und juristische Sanktionen im 19. Jahrhundert (Campus-Forschung 693), Frankfurt am Main/New York 1992. Zur Situation in Baden und Württemberg, wo das RStGB erst zum Januar 1872 in Kraft trat, vgl. Julia Noah MUNIER: Lebenswelten und Verfolgungsschicksale homosexueller Männer in Baden und Württemberg im 20. Jahrhundert, Stuttgart 2021, S. 51f.

⁶ Flora LEROY-FORGEOT: Histoire juridique de l'homosexualité en Europe, Paris 1997; zur Abschaffung des Sodomiedelikts in der Französischen Revolution vgl. Thierry PASTORELLO: L'abolition du crime de sodomie en 1791. Un long processus social, répressif et pénal, in: Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique 112/113 (2010), S. 197–208; zur Rechtspraxis in

Schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts schlossen sich einige Länder, die zuvor dem deutschen Modell gefolgt waren, dem Vorbild der französischen Gesetzgebung an (z.B. Polen 1932, Dänemark 1933, Schweiz 1942, Schweden 1944). Das polnische Beispiel ist besonders aufschlussreich, da hier unter einer sehr konservativen Regierung (dem autoritären Regime des Marschalls Józef Piłsudski) ein gänzlich neues Strafrecht geschaffen werden musste, das die divergierenden Strafrechtstraditionen des zuvor deutschen, österreichischen und russischen Teils Polens teils zusammenführte, teils durch neue Regelungen ersetzte.⁷

Vor einer ähnlichen Herausforderung der Vereinheitlichung des Strafrechts, das zuvor kantonal geregelt war, stand in den 1930er Jahren die Schweiz. Die deutschsprachigen Kantone orientierten sich überwiegend an den deutschen Regelungen, während die romanischsprachigen Kantone dem französischen und italienischen Vorbild folgten.⁸ Das

der Dritten Republik vgl. William A. PENISTON: *Pederasts and Others. Urban Culture and Sexual Identity in Nineteenth-Century Paris*, New York 2004; Michael SIBALIS: „Tantes“ et „Jésus“. La police des homosexuels sous le Second Empire, in: *Dans les secrets de la police. Quatre siècles d'Histoire, de crimes et de faits divers dans les archives de la Préfecture de police*, hrsg. v. Bruno Fuligni, Paris 2008; Romain JAOUEN: *L'inspecteur et l'inverti. La police face aux sexualités masculines à Paris, 1919–1940*, Rennes 2018.

⁷ Kamil KARCEWSKI: *Transnational Flows of Knowledge and the Legalisation of Homosexuality in Interwar Poland*, in: *Contemporary European History* 33.3 (2024), S. 849–866, online verfügbar: <https://doi.org/10.1017/S0960777322000108>; Joanna OSTROWSKA: *Jene. Homosexuelle während des Zweiten Weltkriegs (Studien zu Holocaust und Gewaltgeschichte 5)*, Berlin 2023, S. 18 f.; vgl. auch Ewelina WOŹNIAK-WRZESIŃSKA: *Homosexualität in der polnischsprachigen Presse 1890–1939. Diskurse zwischen Devianz und Identität*, in: *The straight past of a queer present? Nicht-heterosexuelles Begehren und Verhalten in der Kulturgeschichte*, hrsg. v. Klaus van Eickels/Christine van Eickels (Editionen und Studien zur Geschichte der Sexualitäten 4), Bamberg 2025 [im Erscheinen]. Die Übernahme der liberalen französischen Gesetzgebung erscheint auf den ersten Blick überraschend, da Regierung und Mehrheit im Sejm ansonsten dezidiert nationalkonservativ und katholisch ausgerichtet waren. Eine Orientierung an Frankreich, das in den Pariser Vorortverträgen die polnische Unabhängigkeit erwirkt hatte und militärisch garantierte, war in der Zwischenkriegszeit für Polen jedoch auch rechtspolitisch naheliegend, da man sich so von den Traditionen der Teilungsmächte Deutschland, Österreich-Ungarn und Russland absetzen konnte. Zudem hatten die Beratungen über die Vereinheitlichung des Strafrechts schon 1923 begonnen und spiegeln insofern auch liberalere Tendenzen der Zeit vor der Installierung des Piłsudski-Regimes.

⁸ Das Schweizerische Strafgesetzbuch vom 21.12.1937 (Art. 194, verabschiedet im Nationalrat am 03.12.1929 mit 73 zu 47 Stimmen; mit drei Stimmen Mehrheit im Ständerat am

dänische Strafgesetzbuch, das 1930 beschlossen wurde und 1933 in Kraft trat, hatte in § 225 Bestimmungen, die den gleichzeitig in der Schweiz beschlossenen Klauseln sehr ähnlich waren (höheres Schutzalter, Sonderbestimmungen bei Verführung, Verbot männlicher gleichgeschlechtlicher Prostitution).⁹ Allen drei Fällen war gemeinsam, dass der Liberalisierung des Strafrechts jahrzehntelange Vorberatungen vorausgegangen waren.

Die große Wende jedoch kam fast überall in der westlichen Welt um 1968, und zwar relativ plötzlich, nachdem noch in den 1950er und frühen 1960er Jahren sogar Verschärfungen des Strafrechts diskutiert oder umgesetzt worden waren, so in der Bundesrepublik Deutschland der Regierungsentwurf für ein neues Strafgesetzbuch von 1962 und in Frankreich das *ammendement Mirguet* von 1960, das die Regierung aufforderte und ermächtigte, nicht nur gegen die Ausbreitung von Tuberkulose und Alkoholismus, sondern auch gegen männliche Homosexualität als „gesellschaftlichen Missstand“ (*fleau social*; wörtlich: „soziale Geißel“) vorzugehen.

Ein deutliches Zeichen moralischer Missbilligung blieb im Strafrecht jedoch bestehen, indem ein eigenes, für gleichgeschlechtliche Handlungen höheres Schutzalter festgelegt wurde: In Deutschland wurde in der Großen Strafrechtsreform von 1969 zunächst ein Schutzalter von 21 Jahren festgelegt, das jedoch in erster Linie dazu gedient zu haben scheint, sämtliche homosexuellen Handlungen unter Wehrpflichtigen unter Strafe zu stellen, da für die Täterschaft ein Mindestalter von nur 18 Jahren gelten sollte („ein Mann über achtzehn Jahre, der mit einem anderen Mann unter

23.09.1931; Schlussabstimmung des Gesamtentwurfs im Parlament am 01.12.1937; Volksabstimmung am 03.08.1938 zum gesamten Strafgesetzbuch mit 358 000 zu 312 000 Stimmen; Inkrafttreten: 01.01.1942) stellte einvernehmliche sexuelle Handlungen unter erwachsenen Männern straffrei (wenn auch mit einem erhöhten Schutzalter von 20 statt 16 Jahren im Fall von Verführung und einem Verbot der männlichen gleichgeschlechtlichen Prostitution). Der (wenn auch knappe) Erfolg der Volksabstimmung wurde dadurch begünstigt, dass die Verabschiedung des vergleichsweise liberalen Strafgesetzbuchs zugleich als Zeichen der Abgrenzung gegenüber dem zunehmend als bedrohlicher Aggressor empfundenen deutschen Reich der Nationalsozialisten gedeutet werden konnte; Thierry DELESSERT: Strafflosigkeit in den Grenzen. Zur politischen und rechtlichen Geschichte männlicher Homosexualität in der Schweiz in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: *Invertito* 15 (2013), S. 45–74.

⁹ Zur Entwicklung in Skandinavien insgesamt vgl. Jens RYDSTRÖM/Kati MUSTOLA (Hrsg.): *Criminally Queer. Homosexuality and Criminal Law in Scandinavia 1842–1999*, Amsterdam 2007.

einundzwanzig Jahren Unzucht treibt oder sich von ihm zur Unzucht missbrauchen lässt“). 1973 wurde das Schutzalter für homosexuelle Handlungen dann auf 18 Jahre gesenkt („ein Mann über achtzehn Jahre, der sexuelle Handlungen an einem Mann unter achtzehn Jahren vornimmt oder von einem Mann unter achtzehn Jahren an sich vornehmen lässt“), im Gegensatz zu 14 Jahren für heterosexuelle Handlungen.

Zu einer Vereinheitlichung des Schutzalters und Streichung des § 175 kam es dann erst 1994; die Reform war notwendig geworden, da die DDR 1988 ihre Fassung des § 175 (*de facto* seit Ende der 1950er Jahre und *de iure* als § 151 seit 1968 reine Jugendschutzbestimmung) aufgehoben hatte, so dass nach der Wiedervereinigung zunächst unterschiedliche Schutzaltersgrenzen in Ost- und Westdeutschland galten, was vor allem in Berlin ein unhaltbarer Zustand war, weil dort die Strafbarkeit einer Handlung von der Straßenseite abhängen konnte, auf der sie begangen wurde.¹⁰

In Frankreich, wo das Vichy-Regime 1942 homosexuelle Handlungen zwischen erwachsenen Männern und Minderjährigen unter 21 unter Strafe gestellt hatte und seit 1960 für alle Sexualdelikte eine Verdopplung der Strafe vorgesehen war, wenn es sich um homosexuelle Handlungen handelte, wurde das Schutzalter 1974 auf 18 Jahre herabgesetzt, jedoch erst 1982 auf 15 Jahre für beide Geschlechter vereinheitlicht.¹¹

2 Von der Straffreiheit zur ‚Ehe für alle‘ – Der lange Weg zur Anerkennung gleichgeschlechtlicher Lebenspartnerschaften

In den 1970er Jahren war in den meisten westlichen Ländern eine weitgehende Straffreiheit sexuellen Handelns unter Männern erreicht, während homosexuelle Handlungen unter Frauen nur in wenigen Ländern (z. B. Österreich) jemals mit Strafe bedroht waren. Die gesellschaftliche Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften blieb jedoch aus. Feste, auf Dauer angelegte Paarbeziehungen zwischen Personen des gleichen

¹⁰ Christian SCHÄFER: „Widernatürliche Unzucht“ (§§ 175, 175a, 175b, 182 a.F. StGB). Reformdiskussion und Gesetzgebung seit 1945 (Juristische Zeitgeschichte 26), Berlin 2006.

¹¹ Marc BONICHI: Vichy et l'ordre moral, Paris 2005, S. 143–193; zur Entwicklung in Großbritannien vgl. Paul BAKER: Outrageous! The Story of Section 28 and Britain's Battle for LGBT Education, London 2022.

Geschlechts waren damit nicht unmöglich, wurden jedoch erschwert. Während bei Krisen heterosexueller Partnerschaften das soziale Umfeld oft stabilisierend eingriff und im Fall einer bereits geschlossenen Ehe auch rechtlich erhebliche Hürden eine leichtfertige vorschnelle Trennung verhinderten, wirkten Familie und Freunde bei Krisen gleichgeschlechtlicher Partnerschaften nicht in vergleichbarer Weise unterstützend.

Gerade kirchlich geprägte Milieus, die eheliche oder zur Ehe führende stabile Paarbeziehungen besonders wertschätzten, ermutigten homosexuelle Männer und Frauen daher in Krisensituationen eher zur Trennung von ihrem Partner/ihrer Partnerin (oft in der Hoffnung, dass der eigene Sohn, Bruder oder Freund/die eigene Tochter, Schwester oder Freundin zu einer ‚normalen‘ sexuellen Orientierung finden könnte). Die verbreitete Promiskuität, die vor allem die männliche homosexuelle Subkultur der 1970er und frühen 1980er Jahre in weiten Teilen prägte, war daher nicht nur dem Drang geschuldet, die lange verweigerte Freiheit des Handelns auszunutzen. Auch die in der Gesellschaft insgesamt (und ganz besonders in den Kirchen) fortbestehende Geringschätzung der homosexuellen Orientierung trug zu einer Destabilisierung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften bei.

Einen Wandel brachte hier paradoxerweise erst die AIDS-Krise der 1980er Jahre. Sie ebnete zwar zunächst einer neuen Welle der Homophobie den Weg, da homosexuelle Männer als Hauptüberträger des HI-Virus und damit als gesundheitliche Gefahr wahrgenommen wurden. Als aber das massenhafte Sterben einsetzte, wurde deutlich, dass es auch unter homosexuellen Männern zahlreiche feste Partnerschaften gab, die sich bis in Krankheit und Tod hinein als tragfähig erwiesen. Eine Partnerschaft, die auf sexuellen Lustgewinn angelegt war und keine Perspektive einer dauerhaften Verantwortungsgemeinschaft hatte, zu missbilligen, erschien bis zu diesem Zeitpunkt vielen christlich-konservativ eingestellten Menschen richtig, angemessen und jedenfalls vertretbar. Der Zuneigung eines Mannes, der bis zuletzt für seinen todkranken Freund sorgte, die Anerkennung als echte Liebe und sozial wertvolle Partnerschaft zu verweigern, war dagegen erkennbar weder mit christlichen noch mit humanitären Grundsätzen der Nächstenliebe zu vereinbaren.

Es ist daher nicht erstaunlich, dass in den 1990er Jahren Überlegungen zur formalisierten Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften einsetzten, die überall in Europa innerhalb weniger Jahre zur Einführung zunächst formalisierter Lebenspartnerschaften und schließlich zur ‚Ehe für alle‘ führten. 1999 führte Frankreich den *Pacte de solidarité civile* (PACS) ein, der gleich- wie verschiedengeschlechtlichen Partnerschaften offenstand. Deutschland folgte 2001 mit der eingetragenen Lebenspartnerschaft, die aber mit Rücksicht auf konservative Kreise und die Vorbehalte der Kirchen deutlich zurückhaltender konstruiert war. Da man besorgt war, dass die Zahl der Eheschließungen zurückgehen könnte, wenn man eine weniger mit Verpflichtungen aufgeladene, aber gleichwohl öffentlich anerkannte Alternative zur Ehe anbieten würde, blieb die eingetragene Lebenspartnerschaft auf gleichgeschlechtliche Paare beschränkt, was einem Zwangsoouting der eigenen sexuellen Orientierung in allen Situationen, in denen der Familienstand angegeben werden musste, gleichkam.¹²

Auch in Frankreich blieben die Vorbehalte jedoch groß, gleichgeschlechtlichen Paaren den Zugang zur Ehe zu ermöglichen. Das Projekt einer ‚Ehe für alle‘ mobilisierte noch am 13.01.2013 eine der größten Demonstrationen, die es je in Frankreich gegeben hat (*La manif pour tous*).¹³

¹² Marc SCHÜFFNER: Eheschutz und Lebenspartnerschaft. Eine verfassungsrechtliche Untersuchung des Lebenspartnerschaftsrechts im Lichte des Art. 6 Grundgesetz (Schriften zum Öffentlichen Recht 1077), Berlin 2007; Ariane SICKERT: Die lebenspartnerschaftliche Familie. Das Lebenspartnerschaftsgesetz und Art. 6 Abs. 1 GG, Berlin 2005; Claudia GREHL: Das Adoptionsrecht gleichgeschlechtlicher Paare unter verfassungsrechtlichen Gesichtspunkten, Hamburg 2008.

¹³ Gaël BRUSTIER: Le Mai 68 conservateur: Que restera-t-il de la Manif pour tous?, Paris 2014; Céline BERAUD/Philippe PORTIER: Métamorphoses catholiques. Acteurs, enjeux et mobilisations depuis le mariage pour tous, Paris 2015; Philippe PORTIER: Norme démocratique et loi naturelle dans le catholicisme contemporain: Retour sur la mobilisation contre le ‚mariage pour tous‘, in: *Société, droit et religion* 6.1 (2016), S. 39–54; Yann RAISON DU CLEUZIQU: Une contre-révolution catholique. Aux origines de La Manif pour tous, Paris 2019; vgl. auch: Yann RAISON DU CLEUZIQU: Rechtsruck des französischen Katholizismus, in: *Stimmen der Zeit* 5 (2023), S. 333–344; Jayson HARSIN: Post-Truth Populism. The French Anti-Gender Theory Movement and Cross-Cultural Similarities, in: *Communication, Culture and Critique* 11.1 (2018), S. 35–52; Scott GUNTHER: Making Sense of the Anti-Same-Sex-Marriage Movement in France, in: *French Politics Culture and Society*, 37.2 (2019), preprint online: <https://repository.wellesley.edu/object/ir308>. Zu entsprechenden Entwick-

Während in Frankreich die ‚Ehe für alle‘ gegen kirchlich-konservativen Widerstand mit deutlicher Mehrheit in der Nationalversammlung beschlossen wurde, dauerte es in Deutschland noch weitere vier Jahre, bis auch der Bundestag 2017 die ‚Ehe für alle‘ beschloss. Zahlreiche Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts hatten seit 2006 die eingetragene Lebenspartnerschaft (gerade weil sie als homosexuelle Alternative zur Ehe konstruiert war) weitestgehend der Ehe gleichgestellt. Erst als Bundeskanzlerin Angela Merkel kurz vor dem Ende der Legislaturperiode andeutete, dass sie sich eine Abstimmung ohne Fraktionszwang als Gewissensentscheidung vorstellen könne, kam es zur Abstimmung über einen schon lange in den Ausschüssen vorberatenen Gesetzesentwurf. Bei dieser zeigte sich, dass auch in Deutschland die große Mehrheit der Abgeordneten, bis weit in die konservativ-christliche Mitte hinein, bereit war, einer Öffnung der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare zuzustimmen.¹⁴

Von der strafrechtlichen Freigabe homosexueller Handlungen nach 1968 zur Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften ab etwa dem Jahr 2000 war es ein langer und von heftigen Debatten begleiteter Weg. In diesen Auseinandersetzungen beriefen sich konservative und christliche Gegner*innen der ‚Ehe für alle‘ immer wieder darauf, dass das Menschenbild der abendländisch-christlichen Tradition es nicht zulasse, die von Gott als Fortpflanzungsgemeinschaft eingesetzte Ehe auch für gleichgeschlechtliche Paare zu öffnen. Während sie sich Ende der 1960er Jahre relativ rasch und geräuschlos damit abfanden, dass gleichgeschlechtliche Handlungen unter Erwachsenen (*among consenting adults*) nicht mehr strafrechtlich verfolgt wurden und auch in den staatlichen Lehrplänen nicht mehr als sündhaft verurteilt wurden, konzentrierten sie

lungen in Deutschland vgl. Phillip BECHER/Christian BEGASS/Josef KRAFT: Der Aufstand des Abendlandes. AfD, PEGIDA & Co. Vom Salon auf die Straße (Neue kleine Bibliothek 216), Köln 2015, S. 100–108; Sabine HARK/Paula-Irene VILLA (Hrsg.): Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen, Bielefeld 2015.

¹⁴ Einen vergleichenden Überblick über die neuere Rechtsentwicklung in den europäischen Ländern gibt Werner T. BAUER: Die Rechte Homosexueller im internationalen Vergleich, hrsg. v. Österreichische Gesellschaft für Politikberatung und Politikentwicklung, Wien 2017, http://politikberatung.or.at/fileadmin/studien/Rechte_Homosexueller_im_Vergleich_2017.pdf.

sich ganz darauf, gleichgeschlechtlichen Partnerschaften jedenfalls die öffentliche Anerkennung zu verweigern.

Kann diese Haltung aber als Bewahrung tradierter christlicher und kirchlicher Werte betrachtet werden (d.h. als konservativ im eigentlichen Sinne des Wortes)? Ein Blick in die Geschichte der Kirche und der Theologie zeigt, dass genau diese Akzentsetzung keinen Rückhalt in der Tradition findet, sondern auf eine Akzentverschiebung in der kirchlichen Lehre seit dem späten 19. Jahrhundert zurückgeht.

3 Die Ehe im Recht des 20. Jahrhunderts:

Von der Grundlage der familiären Ordnung der Gesellschaft zur individuellen Verantwortungsgemeinschaft

Es ist kein Zufall, dass die Öffnung der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare zeitlich zusammenfällt mit einer grundsätzlichen Neubewertung der Ehe im 20. Jahrhundert, weg von der formalisierten Geschlechtspartnerschaft zum Zweck der Fortpflanzung und der Vermeidung von Unzucht, hin zur Anerkennung des sozialen Wertes der aus Liebe eingegangenen dauerhaften Verantwortungsgemeinschaft. Das Bürgerliche Gesetzbuch von 1900 hatte die Ehe definiert durch die Verpflichtung der Ehegatten zur ehelichen Lebensgemeinschaft. Dies bedeutete sowohl die Verpflichtung zur gemeinsamen Haushaltsführung als auch die Verpflichtung dem Partner bzw. der Partnerin zum Geschlechtsverkehr zur Verfügung zu stehen. Die ‚ehelichen Pflichten‘ waren zwar nicht einklagbar; die fortgesetzte Verweigerung des Geschlechtsverkehrs war aber als Scheidungsgrund anerkannt und führte dazu, dass der sich verweigernde Teil schuldig, d.h. ohne Unterhaltsanspruch, geschieden wurde, was vor allem für Frauen einen schwerwiegenden, oft existenzbedrohenden Nachteil darstellte. Noch 1966 entschied der Bundesgerichtshof:

Die Frau genügt ihren ehelichen Pflichten nicht schon damit, dass sie die Beiwohnung teilnahmslos geschehen lässt. Wenn es ihr infolge ihrer Veranlagung oder aus anderen Gründen, zu denen die Unwissenheit der Eheleute gehören kann, versagt bleibt, im ehelichen Verkehr Befriedigung zu finden, so fordert die Ehe von ihr doch eine Gewährung in ehelicher Zuneigung und Opferbereitschaft und verbietet es, Gleichgültigkeit oder Widerwillen zur Schau zu tragen.¹⁵

¹⁵ BGH Urteil vom 02.11.1966 - IV ZR 239/65, <https://openjur.de/u/270402.html>.

Diese Auffassung von der Ehe erschien schon wenige Jahre später nicht mehr zeitgemäß. Die Ehe galt ab dem Ende der 1960er Jahre den meisten Menschen in den westlichen Ländern nicht mehr als der einzig legitime Ort für sexuelle Handlungen. Das Scheidungsrecht wurde 1977 durch Übergang vom Schuld- zum Zerrüttungsprinzip reformiert, was den ‚ehelichen Pflichten‘ ihre juristische Relevanz im Unterhaltsrecht nahm. Weiterhin aber stand die als sexuelle Verfügbarkeit gedeutete Verpflichtung zur ehelichen Lebensgemeinschaft der Strafbarkeit der Vergewaltigung in der Ehe im Wege, da der den Geschlechtsverkehr erzwingende Partner ein ihm ohnehin zustehendes Recht in Anspruch zu nehmen schien. 1997 schließlich entschied sich der Gesetzgeber, Vergewaltigung in der Ehe unter Strafe zu stellen.¹⁶ 1998 wurde die Definition der ehelichen Pflichten im Bürgerlichen Gesetzbuch entsprechend klarstellend ergänzt (BGB §1353):

Die Ehegatten sind einander zur ehelichen Lebensgemeinschaft verpflichtet; sie tragen füreinander Verantwortung.

Dies aber war ein Kriterium, das auch auf gleichgeschlechtliche Paare zutraf, zumal in einer Gesellschaft, in der mehr und mehr heterosexuelle Paare die Möglichkeit nutzten, miteinander sexuell zu verkehren, aber durch moderne Methoden der Empfängnisverhütung keine Kinder zu bekommen, so dass die Perspektive der Familiengründung als Alleinstellungsmerkmal der heterosexuellen Ehe nicht mehr überzeugend angeführt werden konnte.¹⁷

Dass die Anerkennung gleichgeschlechtlicher Ehen die logische Konsequenz aus einer nicht-sexuellen Definition der Ehe sein musste, hatte bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein französischer Jurist vorausgesagt. Im Jahr 1903 hatte in Frankreich der Kassationsgerichtshof über die

¹⁶ §177 des Strafgesetzbuchs bestimmte bis zu seiner Änderung durch das 33. Strafrechtsänderungsgesetz im Juli 1997: „Wer eine Frau mit Gewalt oder durch Drohung mit gegenwärtiger Gefahr für Leib oder Leben zum außerehelichen Beischlaf mit ihm oder einem Dritten nötigt, wird mit Freiheitsstrafe nicht unter zwei Jahren bestraft.“ Aufgrund des Zusatzes „außerehelich“ konnte ein Ehemann, der seine Ehefrau zum Geschlechtsverkehr zwang, nicht wegen Vergewaltigung belangt werden.

¹⁷ Zur Einführung der Pille in Deutschland 1961 und den Einflussfaktoren, die zu den Änderungen des sexuellen Verhaltens in den 1960er Jahren führten, s.u. Anm. 73.

Annullierung einer Ehe eines Mannes mit einer als weiblich geltenden Person zu befinden, die weder zur Fortpflanzung noch zum ‚natürlichen‘ Geschlechtsverkehr in der Lage war, da ihr die inneren weiblichen Geschlechtsorgane fehlten, obwohl sie äußerlich das Erscheinungsbild einer Frau hatte. Das Gericht in Douai hatte 1901 die Ehe annulliert, da sie „keine Frau, sondern eine unvollständige Person“ (*pas une femme, mais une personnalité incomplète*) sei; der Kassationsgerichtshof dagegen entschied am 06.03.1903, dass es für die Gültigkeit der Ehe ausreiche, wenn die Frau alle äußeren Merkmale des weiblichen Geschlechts aufweise (*présente toutes les apparences du sexe féminin*).

In einem Kommentar zu dieser Entscheidung schrieb der angesehene französische Jurist Albert Wahl (1863–1941) damals weitsichtig:

Die allzu schöne Idee, dass die Ehe eine Verbindung der Seelen [d.h. nicht durch die körperliche Vereinigung von Mann und Frau definiert] sei, würde letztlich zur Anerkennung der Gültigkeit einer Ehe zwischen Personen des gleichen Geschlechts führen.

*C'est bien à la validité du mariage des personnes du même sexe que conduirait cette trop belle idée que le mariage est l'union des âmes.*¹⁸

Die Reformen im Eherecht und im Sexualstrafrecht in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts waren also weit mehr als eine Reihe punktueller Verbesserungen, die die Gleichberechtigung der Geschlechter in die tradierte Rechtsinstitution Ehe integrierten. Es fand vielmehr, von den Zeitgenossen weitgehend unbemerkt, eine entscheidende Verschiebung im Verständnis der Ehe statt. Dieser Wandel war (und darin liegt die Bedeutung für die Wahrnehmung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften) nicht weniger als der entscheidende Schritt weg von der Definition der Ehe als dem einzig legitimen Ort sexuellen Handelns hin zur Legitimierung der Ehe als einer sozial wertvollen und auf Dauer gestellten Verantwortungsgemeinschaft.

¹⁸ Marcela IACUB: *Le crime était presque sexuel et autres essais de casuistique juridique*, Paris 2002, S. 110–112.

4 Gleichgeschlechtliche Beziehungen und ihre Wahrnehmung bis zum Ende des 19. Jahrhunderts

Dieser Wandel hatte sich seit dem späten 19. Jahrhundert angebahnt, als sich in Deutschland, wie in den meisten sich industrialisierenden Gesellschaften, abhängige Beschäftigung als der Normalfall durchsetzte und die bis dahin vorherrschende selbständige Tätigkeit im Familienbetrieb ablöste. Während Bauern und Handwerker eine Ehefrau brauchten, um ihren Betrieb führen zu können und ihre Lebenspartnerin auch und vor allem danach aussuchten, ob sie diese Rolle ausfüllen konnte, war der abhängig Beschäftigte nicht essentiell auf eine Ehefrau an seiner Seite angewiesen. Zugleich entstanden mehr und mehr auch Beschäftigungsmöglichkeiten für Frauen, so dass eine Frau, die nicht mit einem Ehemann zusammenleben wollte, leichter als zuvor die Möglichkeit hatte, sich selbst zu versorgen. Die Ehe wandelte sich von der existenziellen Notwendigkeit und tragenden Grundlage des Familienbetriebs zu einem Bund fürs Leben, den zwei Individuen aus Liebe in der Hoffnung eingingen, die Herausforderungen des Lebens zusammen besser bestehen zu können, vor allem aber, um zusammen glücklich zu werden.

War die Liebe zwischen den Ehegatten (*amor coniugalis*) zuvor von den Theologen vorrangig als eine Pflicht zum liebevollen Umgang miteinander betrachtet worden, die sich aus der Ehe ergab, setzte sich im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert als Norm die Heirat aus Liebe durch. Die Liebe wurde so von einer Folge zu einer Voraussetzung der Ehe. Den Gedanken der romantischen Liebe hatte es als literarisches Motiv zwar bereits seit der Antike und vor allem seit dem späteren Mittelalter gegeben, jedoch nicht als realistische Perspektive, sondern als tragischer, oft im Selbstmord endender Konflikt (so in Shakespeares *Romeo und Julia* 1597 oder in Goethes *Leiden des jungen Werther* 1774).¹⁹

Nun aber wollte jeder Mann und jede Frau diese Liebe (am besten genau einmal) selbst erleben, um dann mit dem/der glücklich gefundenen Partner*in auf Dauer zusammenzubleiben. Die sexuell-erotisch aufge-

¹⁹ Jelena TOMOVIC: Sexualität in der Geschichte. Innige Praktiken sozialer Kommunikation 1700–1850. Ein „Sexual Turn“ (Schriften des Frühneuzeitentrums Potsdam 12), Göttingen 2024.

ladene Verliebtheit wurde zur Grundlage der Ehe, die sich im Idealfall als eine auf Dauer gestellte romantische Liebesbeziehung darstellte. Damit aber wurde die eheliche Liebe zwischen Mann und Frau zu einer ganz besonderen, mit anderen persönlichen Bindungen nicht vergleichbaren Emotion. Der Wandel hatte bereits in der Zeit um 1800 begonnen, als das bis zu diesem Zeitpunkt die Wahrnehmung der Geschlechterdifferenz dominierende *one-sex-model*, das die Frau als defizienten Modus des Mannes betrachtete, durch das *two-sex-model* ersetzt wurde, demzufolge die Frau nicht einfach nur eine weniger vollkommene Form des Menschen war, sondern spezifische Fähigkeiten in der Bewahrung und Entfaltung des Guten, Wahren und Schönen hatte, die dem Mann fehlten, so dass er zu seiner eigenen Vervollkommnung auf die liebende Partnerschaft mit einer Frau angewiesen war.

Noch in der Mitte des 19. Jahrhunderts aber konnte John Henry Newman (1801–1890; 1845 zum Katholizismus konvertiert, 1879 zum Kardinal erhoben, 2019 heiliggesprochen und seit 2025 als Kirchenlehrer anerkannt) seine 1843 beginnende Freundschaft und Lebensgemeinschaft mit Ambrose St. John (1815–1875) in einem Brief an Agnes Wilberforce (1845–1890) am 18.06.1875, einen Monat nach dem Tod seines Freundes, mit den Worten umschreiben:

Ich habe immer geglaubt, dass kein Verlust so schwer wie der eines Ehepartners ist, aber ich kann mir kaum vorstellen, dass es einen größeren Verlust oder eine größere Trauer geben kann als meine.

*I have ever thought no bereavement was equal to that of a husband's or a wife's, but I feel it difficult to believe that any can be greater, or any one's sorrow greater, than mine.*²⁰

²⁰ The Letters and Diaries of John Henry Newman, hrsg. v. Charles Stephen Dessain/Thomas Gornall, Bd. 27: The Controversy with Gladstone, Oxford 1975, S. 322; vgl. Alan BRAY: The Friend, Chicago 2003, S. 289–306, hier: S. 293 (nach dem Original). Am 16.05.1875 hatte er ihrer Mutter Mary Wilberforce (1810–1878) bereits über den Augenblick des Todes seines Freundes geschrieben: *Then he put his arm tenderly round my neck, and drew me close to him, and so kept me a considerable time.* – Agnes Wilberforce war eine Tochter des gemeinsam mit John Henry Newman zum Katholizismus konvertierten Zeitungs-herausgebers und Journalisten Henry William Wilberforce, mit dem Newman befreundet war und mit dessen Familie er auch über Wilberforce Tod hinaus in engem Briefwechsel stand; <https://archive.catholic-heritage.net/Record.aspx?Catalog&id=UC%2fP20>.

Entsprechend ergänzte er am 23.07.1876, gut ein Jahr nach dem Tod seines Freundes (und erneut am 13.02.1881), seine letztwillige Verfügung mit dem Wunsch in Ambrose St. Johns Grab bestattet zu werden:

July 23, 1876: I WISH, with all my heart, to be buried in Father Ambrose St. John's grave — and I give this as my last, my imperative will.

Feb. 13, 1881: This I confirm and insist on, and command.²¹

In den nachfolgenden Jahrzehnten jedoch bildete sich mit der zunehmenden Durchsetzung der Liebesheirat als Norm eine neue Sicht auf diejenigen Männer (und Frauen) aus, für die eine Heirat aus Liebe nicht möglich war, weil sie sich nicht zum anderen, sondern zum eigenen Geschlecht hingezogen fühlten. Die Fähigkeit, sich erotisch in eine Person des anderen Geschlechts zu verlieben, wurde von einer individuellen Charaktereigenschaft, die den Einzelnen durchaus in Konflikt mit den sozialen Normen seines Umfelds bringen konnte, wenn er die falsche Frau oder den falschen Mann begehrte, zur Grundlage jeder ‚normalen‘ Existenz. Der Homosexuelle dagegen wurde zum Inbegriff sozialer Verantwortungslosigkeit, da er nicht heiraten und keine Familie gründen konnte; die fehlende soziale Kontrolle durch Ehefrau und Familie ließ ihn zudem wenig vertrauenswürdig erscheinen. Hatte zuvor die Frage der Fähigkeit zur sexuellen Selbstbeherrschung im Mittelpunkt moralisierender Diskurse gestanden, wurde jetzt die sexuelle Orientierung selbst zu einer sozial relevanten Tatsache (einem *fait social*).

Eine Generation nach John Henry Newman und Ambrose St. John musste der aus einer wohlhabenden jüdischen Familie stammende, 1896 zum Katholizismus übergetretene Marc-André Raffalovich (1864–1934) seine in vielen Punkten ähnliche Freundschaft mit dem Dichter und (seit 1901) katholischen Priester John Henry Gray (1866–1934) ausführlich in einem langen Buch begründen, in dem er erklärte, dass es Personen gebe, die sich ausschließlich vom eigenen Geschlecht erotisch angezogen fühlen, diese Neigung aber durchaus in Übereinstimmung mit der katholischen Lehre leben könnten. Während es der großen Mehrheit der Männer und

²¹ Meditations and Devotions of the Late Cardinal Newman, hrsg. v. William Paine Neville, New York/London 1907, S. 439, online verfügbar: <https://www.newmanreader.org/works/meditations/meditations12.html>.

Frauen bestimmt sei, zu heiraten und eine Familie zu gründen, sei es die Bestimmung gleichgeschlechtlich empfindender Menschen, ihre sexuellen Neigungen zu sublimieren und ihr Lebensglück in einer nicht auf körperliche Sexualität gerichteten festen Freundschaftsbeziehung zu finden. Gleichgeschlechtliche Liebe und die eheliche Liebe zwischen Mann und Frau waren zu inkommensurablen Größen geworden.²²

5 Ehe und gleichgeschlechtliche Freundschaft in der Wahrnehmung des Mittelalters

Deutlicher noch als im Fall von John Henry Newman zeigt sich die Akzentverschiebung im Blick auf gleichgeschlechtliche Liebe und Freundschaft in mittelalterlichen Quellen. Hugo von St. Viktor, einer der bedeutendsten Theologen der Frühscholastik, schrieb um 1140 einen Traktat über die

²² Marc-André RAFFALOVICH: *Uranisme et unisexualité. Étude sur différentes manifestations de l'instinct sexuel*, Lyon/Paris 1896; vgl. Philip HEALY: *Sexual Ethics in the Shadow of Modernism*. George Tyrell, André Raffalovich and the Project that Never Was, in: *New Approaches in History and Theology to Same-Sex Love and Desire*, hrsg. v. Mark. D. Chapman/Dominic Janes (*Genders and Sexualities in History*), London 2018, S. 79–92; Patrick CARDON: *A Homosexual Militant at the Beginning of the Century*. Marc André Raffalovich, in: *Journal of Homosexuality* 25.1/2 (1993), S. 183–191. John Henry Gray stammte aus ganz anderen sozialen Verhältnissen als Marc-André Raffalovich, dessen großbürgerliche jüdische Familie 1863 aus Odessa nach Paris übersiedelt war. Während Raffalovich, dessen hochgebildete Mutter in Paris mit ihrem Salon sehr erfolgreich war, im Alter von 18 Jahren mit einer Gouvernante zum Studium nach England geschickt wurde und es sich leisten konnte, statt des geplanten Studiums in Oxford in London einen Salon zu führen, wuchs John Henry Gray in einem Londoner Arbeiterviertel auf und musste sich in Abendkursen höhere Bildung aneignen, die ihm schließlich eine Stelle als Bibliothekar beim Foreign Office verschaffte. Seine Gedichte, durch die auch Raffalovich auf ihn aufmerksam wurde, brachten ihm im Umfeld von Oscar Wilde großes Ansehen ein. 1895 trat zunächst Gray, dann 1896 unter seinem Einfluss auch Raffalovich zum katholischen Glauben über. Gray gab 1898 seine Stelle im Foreign Office auf, um katholischer Priester zu werden; Raffalovich schloss sich dem dritten Orden der Dominikaner an. Beide verbrachten ihr weiteres Leben in unmittelbarer räumlicher Nähe zueinander in Edinburgh und starben im Abstand von nur wenigen Monaten im Jahr 1934; Jerusha Hull MCCORMACK: *The Man Who was Dorian Gray*, New York 2000; Jerusha Hull MCCORMACK: *John Gray. Poet, Dandy, and Priest*, Hanover NH 1991; Ian FLETCHER: *John Henry Gray. His Life, His Poetry*, in: *The Poems of John Gray*, hrsg. v. Ian Fletcher (1880–1920 British Authors Series), Greensboro 1988, S. 1–19. Die Briefe von und an Marc-André Raffalovich (Raffalovich Papers) aus dem Nachlass liegen in der John Rylands Library der University of Manchester (<http://archiveshub.jisc.ac.uk/manchesteruniversity/data/gb133-mar>).

Jungfräulichkeit Mariens, in dem er auch zu einer im Kirchenrecht seiner Zeit umstrittenen Frage Stellung nahm. Ist für das Zustandekommen der Ehe ausschließlich der Konsens der Ehegatten notwendig oder bedarf es, damit dieser Konsens zu einer gültigen Ehe führt, der fleischlichen Vereinigung der Ehegatten (*copula carnalis*)? Aus der für die Heilsgeschichte zentralen doppelten Stellung Marias als Jungfrau und Gottesmutter leitete er her, dass die Ehe auch ohne Einwilligung beider Partner in den fleischlichen Verkehr gültig geschlossen werden konnte, denn sonst stehe man vor dem Dilemma, entweder annehmen zu müssen, dass Jesus in einer Familie aufgewachsen wäre, die auf einer nicht gültig geschlossenen Ehe beruhte, oder aber zu postulieren, dass Maria durch ihr Eheversprechen in den Geschlechtsverkehr mit Josef eingewilligt und ihre Jungfräulichkeit nur durch seine Rücksichtnahme hatte bewahren können, was eher ihm denn ihr als Verdienst zuzurechnen wäre:

Wenn, so sagen sie [d. h. die Vertreter einer Notwendigkeit der *copula carnalis* für die Gültigkeit der Eheschließung], die Ehe nichts anderes ist als ein Bund, in dem – auch unter einvernehmlichem Ausschluss des fleischlichen Verkehrs – jeder von beiden Partnern sich dem anderen überantwortet und ihm verspricht, sich für die unauflösliche Einheit und Treue, die dem gemeinsamen Bund innewohnt, zu bewahren und sich ihr nicht zu verweigern, [wenn also die Ehe nichts anderes ist als ein solcher Bund]: Warum kann dann nicht auch unter Personen des gleichen Geschlechts höchst richtig und heilig eine Ehe eingegangen und ein unauflöslicher Bund lobenswerter Liebe geschlossen werden? Warum sollte denn nicht ein Mann einen Mann oder eine Frau eine Frau durch ein solches Übereinkommen und eine solche Gemeinschaft an sich binden?

*Si, inquit, aliud non est conjugium, nisi talis societas, in qua excepto quoque carnis commercio ex pari consensu, uterque semetipsum debet alteri debito conservandi et non negandi se ad eam, quae in communi est societate, inseparabilem unionem ac fidem: cur etiam in eodem sexu conjugium rectissime ac sanctissime celebrari non possit et individua societas laudabili charitate sanciri? Quid enim impedit ut vir virum, et femina feminam tali sibi pactionis foedere et societatis amore non astringat?*²³

²³ HUGO VON ST. VIKTOR: *De virginitate beatae Mariae* (ed. Migne; PL 176), Sp. 857–876, hier: Sp. 873D; vgl. Klaus VAN EICKELS: *Kuss und Kinngriff, Umarmung und verschränkte Hände. Zeichen personaler Bindung und ihre Funktion in der symbolischen Kommunikation des Mittelalters*, in: *Geschichtswissenschaft und „performative turn“*. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit, hrsg. v. Jürgen Martschukat/Steffen Patzold (Norm und Struktur 19), Köln/Weimar/Wien 2003, S. 133–159, hier: S. 133, online verfügbar: <https://fis.uni-bamberg.de/handle/uniba/10990>.

Ein solcher Bund unverbrüchlicher Liebe und Treue sei, so Hugo von St. Viktor, ohne Zweifel höchst lobenswert, jedoch keine Ehe, denn die Ehe sei ein Sakrament nur deswegen, weil sie die Liebe Gottes zu den Menschen abbilde und insofern die fundamentale Ungleichheit beider Partner voraussetze. Dies sei nur in einer Ehe zwischen Mann und Frau gegeben, denn das Verhältnis Gott zu Mensch sei ähnlich ungleich wie das Verhältnis Mann zu Frau:

Die eheliche Liebe ist ein sakramentales Zeichen jener Liebe, die im Geiste zwischen Gott und der Seele besteht Daher sollte die eheliche Liebe keineswegs zwischen Gleichen bestehen, weil jene Liebe, deren sakramentales Zeichen sie war, nicht zwischen Gleichen bestand. Daher sind in der Liebe einer einzigen Gemeinschaft Mann und Frau verbunden wie in der Liebe einer einzigen Gemeinschaft Gott und die Seele verbunden waren Gott hat Mann und Frau geschaffen und die Frau aus dem Mann, und weil sie aus jenem gemacht ist, ist sie unter jenen gestellt. Jenem ist es gegeben, dass er durch Lebhaftigkeit des Verstandes und die Kräfte des Körpers heraussticht. Dieser ist das Gebot gegeben, dass sie nicht nur aus Gehorsam, sondern auch durch ihre Natur unter ihm steht. Gott wollte es, dass in seiner Tapferkeit und Voraussicht jene ... Erquickung findet, und dass in jenem ihre Schwäche Mitleid erregt, damit der Mann die Frau gleichsam aus Mitleid liebt und die Frau den Mann mehr aus Notwendigkeit liebt. Dass der Mann die Frau liebt, ist gewissermaßen eine Wohltat, weil er durch Mitleid besiegt wird, nicht die Schwäche im Stich zu lassen. Dass aber die Frau den Mann liebt, ist mehr geschuldet, weil sie durch natürliche Notwendigkeit gezwungen wird, Schutz zu begehren So wird das Sakrament der Liebe offenbar Es bedarf keiner langen Erklärung, um zu zeigen, wie in diesem Bild des Sakraments der Mann das Bild Gottes ist und die Frau das Bild und Abbild der vernünftigen Seele [= Sitz von Bewusstsein und Wille] darstellt. Es ist nämlich offensichtlich, dass ebenso, wie die Liebe des Mannes zur Frau durch ein gewisses Mitleid und natürliches Mitgefühl geneigt gemacht wird, der Mann aber von der Frau mehr durch die Notwendigkeit ihres Zustandes geliebt wird, so auch Gott die vernünftige Seele aus unverdientem Mitleid liebt und sie dadurch zur Liebe zu sich aus einer vernünftigen Notwendigkeit freiwillig und wollend bekehrt.

Amor coniugalis sacramentum est illius dilectionis, quae est in spiritu inter Deum et animam Quapropter amor coniugalis nequaquam inter pares esse debuit, quia ille, cuius sacramentum erat, inter pares non fuit. Iuncti sunt itaque in unius societatis amore et masculus et femina, sicut iuncti erant in unius societatis amore Deus et anima Creavit Deus masculum et feminam, et de masculino feminam; et quia, de illo facta est, sub illo constituta est. Illi datum est, ut et vivacitate rationis et viribus corporis super excelleret: huic ordinatum est ut non solum obedientia, sed et natura subesset. Voluit ergo Deus, ut in illius fortitudine et providentia haec (quasi suae fragilitatis consortia) requiesceret; et ut in illo huius infirmitas pietatem excitaret, quatenus et vir mulierem quodammodo ex pietate diligeret, et mulier virum magis ex necessitate amaret. Quod ergo vir mulierem diligit, quodammodo beneficium est, quia pietate vincitur, ne

*infirmis deserat. Quod autem mulier virum diligit, magis debitum est, quia naturali necessitate compellitur, ut patrocinium requirat Patefactum est igitur dilectionis sacramentum Nec opus iam est longa expositione, ut ostendatur, qualiter in huius sacramenti figura vir imago Dei sit, et femina rationalis animae typum in se formamque demonstret. Manifestum est enim, quod sicut viri amor ad mulierem pietate quadam et compassione naturali inclinatur, vir autem a muliere magis necessitate conditionis diligitur, ita Deus animam rationalem prius gratuita pietate diligit, et eam postmodum ad amorem sui quadam rationabili necessitate spontaneam tamen et volentem convertit.*²⁴

Das hier zum Ausdruck kommende Bild der Frau wirkt aus heutiger Perspektive hochgradig rückständig ebenso wie seine grundsätzliche Ablehnung jeglicher auf sexuellen Lustgewinn ausgerichteten Handlung. Sein Blick auf gleichgeschlechtliche Partnerschaften dagegen erscheint erstaunlich modern. Hugo von St. Viktor setzt als selbstverständlich voraus, dass eine eheähnliche Verbindung zwischen zwei Männern oder zwei Frauen ähnlich wie die Ehe als „lobenswert“ zu betrachten ist.²⁵

Anders als konservative Christen im frühen 21. Jahrhundert, die ihren Widerstand auf die Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften und die ‚Ehe für alle‘ fokussier(t)en, sahen mittelalterliche Theologen nicht etwa gleichgeschlechtliche Liebe und auf ihr beruhende Paarbeziehungen als ein Problem, sondern lediglich eventuelle ‚widernatürliche‘ sexuelle Handlungen, die aus ihr erwachsen.

Die daraus abgeleiteten repressiven Normen konnten für die betroffenen Individuen durchaus schwerwiegende Folgen haben. Gesten der Liebe und physischen Intimität unter Personen des gleichen Geschlechts aber waren uneingeschränkt für die öffentliche Inszenierung sozial und politisch relevanter Bindungen verfügbar. Der 1201 verstorbene englische Chronist Roger von Howden, bekannt für seine sachlich stringente Darstellungsweise und für seine Fokussierung auf politisch relevante Tatsachen, berichtete dementsprechend ohne Vorbehalt über den Besuch des englischen Thronfolgers Richard Löwenherz (28 Jahre) bei König Philipp II. von Frankreich (21 Jahre) im Juni 1187:

Der französische König liebte Richard wie seine eigene Seele und er ehrte ihn so sehr, dass sie jeden Tag am selben Tisch aus derselben Schüssel aßen und sie des

²⁴ HUGO VON ST. VIKTOR: *De virginitate beatae Mariae* (ed. Migne; PL 176), Sp. 874D–875B.

²⁵ Klaus VAN EICKELS: *Kuss und Kinngriff*, S. 135.

nachts das Bett nicht trennte (*quod singulis diebus in una mensa ad unum catinum manducabant et in noctibus non separabat eos lectus*). Und sie liebten einander so sehr, dass wegen der heftigen Liebe, die zwischen ihnen war, der König von England [= Heinrich II., der Vater Richards] sich auf das höchste wunderte und sich fragte, was dies zu bedeuten habe (*et in tantum se mutuo diligebant, quod propter vehementem dilectionem, quae inter illos erat, dominus rex Angliae nimio stupore arreptus admirabatur, quid hoc esset*).²⁶

In der Tat ging es um einen Vorgang von höchster politischer Bedeutung. Richard war als Graf von Poitou ebenso wie sein Vater als Herzog der Normandie und Herzog von Aquitanien Vasall des französischen Königs. Eigentlich also war er dem französischen König untergeordnet und dies wäre, hätte man es im zeremoniellen Ablauf des Besuchs deutlich gemacht, auch besonders augenfällig geworden, da Philipp II. deutlich jünger war als Richard. Stattdessen ehrte der französische König den englischen Thronfolger, indem er ihn nicht nur als gleichrangig behandelte, sondern überdies auch als geliebten Freund, obwohl sie sich noch wenige Wochen zuvor auf dem Schlachtfeld gegenübergestanden hatten. Während aber Heinrich II., an dessen Seite Richard in den Krieg gezogen war, sich nach England zurückgezogen hatte, begab sich Richard nach Paris und demonstrierte so, dass er die konfrontative Politik seines Vaters gegenüber seinem französischen Lehensherrn nicht mittrug. Das gemeinsame Schlafen in einem Bett zeigt hier, ebenso wie in zahlreichen anderen mittelalterlichen Quellen, das wiederhergestellte und ostentativ zur Schau gestellte Vertrauen.

Auch heute verzichten hochrangige Politiker*innen an vielen Tagen darauf, im Kreis ihrer Familie oder Freunde zu essen, da eine Einladung zum Essen mit ihnen ein viel zu wertvolles Mittel der Ehrung und des Networkings ist, als dass man ihre Mahlzeiten als persönliche Freizeit betrachten könnte. Ebenso schliefen mittelalterliche Könige nur selten allein oder bei ihrer Königin. Wen sie einluden, das Bett mit ihnen zu teilen, war für jedermann offensichtlich, da sich der König öffentlich zum Schlafen

²⁶ ROGER VON HOWDEN: *Gesta Henrici Secundi* (Rolls Series 49.2; ed. Stubbs), S. 75 f.; vgl. Klaus VAN EICKELS: *Vom inszenierten Konsens zum systematisierten Konflikt. Die englisch-französischen Beziehungen und ihre Wahrnehmung an der Wende vom Hoch- zum Spätmittelalter* (Mittelalter-Forschungen 10), Stuttgart 2002, S. 343f., online verfügbar: <https://doi.org/10.11588/diglit.34724>.

zurückzog und jeder sehen konnte, wen er mit sich nahm. Der Verdacht, es könnte zu unerlaubten Handlungen kommen, konnte schon deshalb kaum aufkommen, da in aller Regel Wachen und andere Personen im Schlafgemach anwesend waren oder zumindest jederzeit Zutritt hatten.²⁷

Worte der Liebe und Gesten körperlicher Nähe unter Personen des gleichen Geschlechts waren in der sozialen Praxis vom Alltag der ärmeren Bevölkerungsschichten, die sich den Luxus eines eigenen Bettes für jedes Haushaltsmitglied nicht leisten konnten, bis hin zur höfischen Inszenierung von Friedensschlüssen und politischen Bündnissen im Mittelalter vollkommen selbstverständlich und anerkannt. Sexuelle Handlungen unter Männern, insbesondere die anale Penetration, dagegen galten als streng verboten und als ‚himmelschreiende‘²⁸ Sünde, die geeignet war, den Zorn

²⁷ Klaus VAN EICKELS: Richard Löwenherz und Philipp II. Augustus von Frankreich. Inszenierte Emotionen und politische Konkurrenz, in: Richard Löwenherz, ein europäischer Herrscher im Zeitalter der Konfrontation von Christentum und Islam. Mittelalterliche Wahrnehmung und moderne Rezeption, hrsg. v. Klaus van Eickels/Ingrid Bennewitz unter Mitarbeit von Christine van Eickels (Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien. Vorträge und Vorlesungen 8), Bamberg 2018, S. 11–46, online verfügbar: <https://doi.org/10.20378/irbo-53805>; Klaus VAN EICKELS: Tender Comrades. Gesten männlicher Freundschaft und die Sprache der Liebe im Mittelalter, in: *Invertito* 6 (2004), S. 9–48, online verfügbar: <https://fis.uni-bamberg.de/handle/uniba/13077>; Klaus VAN EICKELS: Vom inszenierten Konsens zum systematisierten Konflikt, S. 341–393.

²⁸ Der Begriff der ‚zum Himmel schreienden Sünden‘ (*peccata clamantia*) entstand im Spätmittelalter, nachdem das Vierte Laterankonzil 1215 das Beichtsakrament aufgewertet und festgelegt hatte, dass alle Gläubigen mindestens einmal jährlich zu Ostern dem für sie zuständigen Priester ihre Sünden beichten sollten. Da das Sündenbekenntnis nicht ungeordnet, sondern strukturiert (*ordinate*) erfolgen sollte, ergab sich für die Beichtväter, die den Sünder durch das Beichtgespräch führen sollten, ein Bedarf nach Klassifikation der Sünden. Diese differenzierte sich rasch aus. Im frühen 14. Jahrhundert eröffnete der Augustiner Heinrich von Friemar (der Ältere) seine „Abhandlung über die Laster“ (*Tractatus de vitiiis*) (UB Basel, Ms. A VIII. 34, f. 87v–121r) mit einer allegorischen Deutung des siebenköpfigen apokalyptischen Tieres als sieben Kategorien der Sünde (*peccata mortalia, peccata clamantia, peccata muta, peccata in spirituum sanctum, peccata aliena, peccata maledicta, peccata venialia*); Fabrizio CONTI: Preachers and Confessors Against „Superstitions“. The Rosarium Sermonum by Bernardino Busti and its Milanese Context (Late Fifteenth Century) (PhD Thesis CEU), Budapest 2011, S. 66; Carla CASAGRANDE: La moltiplicazione dei peccati. I cataloghi dei peccati nella letteratura pastorale dei secoli XIII–XV, in: La peste nera. Dati di una realtà ed elementi di una interpretazione. Atti del XXX° Convegno storico internazionale, Todi 10–13 ottobre 1993, Spoleto 1994, S. 253–284 (Zitat Heinrich von Friemar: S. 260, Anm. 10); Carla CASAGRANDE/Silvana VECCHIO: La Classificazione dei peccati tra settenario e decalogo (secoli XIII–XV), in: Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale, Spoleto 1994, S. 331–339,

Gottes als Kollektivstrafe auf die gesamte solches Tun in ihrer Mitte dulden-
de Gemeinschaft herabzurufen.

6 Das Heiligungsgesetz des Alten Testaments und die Lasterkataloge der Paulusbriefe als Ausgangspunkt der abendländisch-christlichen Haltung zu homosexuellen Beziehungen

Die Fokussierung der abendländisch-christlichen Haltung zu homosexuellen Beziehungen auf das Verbot mann-männlicher penetrativer Akte geht zurück auf die einschlägigen Bibelstellen. Dabei wurde das Verbot der Nachahmung des heterosexuellen Geschlechtsverkehrs durch Personen männlichen Geschlechts im Alten und Neuen Testament durchaus wörtlich genommen:

Lev 18,22: Du sollst nicht bei einem Mann liegen wie bei einer Frau; es ist ein Gräuel.

Lev 20,13: Wenn jemand bei einem Manne liegt wie bei einer Frau, so haben sie getan, was ein Gräuel ist, und sollen beide des Todes sterben; Blutschuld lastet auf ihnen.

Die moderne Übersetzung „bei einem Mann“ ist allerdings durchaus irreführend, denn in der für das Mittelalter maßgeblichen lateinischen Vulgata, aber ebenso in der griechischen Septuaginta und im hebräischen Urtext, werden Worte verwendet, die jedes menschliche Wesen männlichen Geschlechts bezeichnen (lat. *masculus*; gr. *arsenos*/ἄρσενος; hebr. *zākār*/זָכָר), d. h. auch – und in der antiken Praxis in erster Linie – Knaben und Sklaven.²⁹ Dies passt im Buch Leviticus in den Kontext des

online verfügbar: <https://de.scribd.com/document/461189377/287834582-Casagrande-Vecchio-La-classificazione-dei-peccati-tra-settenario-e-decalogo-2-pdf>. Seit dem 15. Jahrhundert waren die vier ‚himmelschreienden Sünden‘ (Mord, Sodomie, Unterdrückung der Armen/Witwen/Waisen, Vorenthaltung des Arbeitslohns) fester Bestandteil der Moralthologie und wurden sogar Gegenstand einprägsamer Merkverse; vgl. Karl GOLSER: Soziale Sünden, die zum Himmel schreien. Eine vergessene, aber anscheinend jetzt wieder aktuelle Kategorie, in: Theologische Ethik heute. Antworten für eine humane Zukunft. Hans Halter zum 60. Geburtstag, hrsg. v. Alberto Bondolfi/Hans J. Münk, Zürich 1999, S. 173–188.

²⁹ Dementsprechend verwendet Lev. 20,13 für den männlichen Täter das Wort *ish* (יִשׂ) Mann im Gegensatz zur Frau), für den passiven Partner dagegen das Wort *zakar* (זָכָר) das jedes Wesen männlichen Geschlechts, ohne Rücksicht auf den sozialen Status, bezeichnet. Thomas HIEKE: Kennt und verurteilt das Alte Testament Homosexualität?, in: „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“ Homosexualität und katholische Kirche, hrsg. v. Stephan Goertz,

‚Heiligungsgesetzes‘, denn es fügt sich ein in eine Reihe weiterer Bestimmungen, die darauf abzielen, dass Israel anders sein soll als die heidnischen Völker seiner Umgebung (insb. die Ägypter und die Kanaaniter). Dass auch die Penetration eines erwachsenen Mannes durch einen anderen von dem Verbot erfasst wurde, diente der Wahrung des sozialen Friedens. Einen anderen Mann in die Rolle der Frau zu bringen, galt als erniedrigend und war daher eine Herausforderung, die eigene Ehre wiederherzustellen, wenn es auch nur versucht wurde.³⁰

Anders als die meisten anderen Bestimmungen des Buches Leviticus gelangte das Verbot penetrativer Handlungen an Knaben und Männern ins Neue Testament, da Paulus die Bestimmungen des Buches Leviticus in seine Lasterkataloge (1 Kor 6,9; 1 Tim 1,10) übernahm. Paulus stand vor der Herausforderung, das Zusammenleben von getauften Juden und getauften Heiden in den von ihm gegründeten Gemeinden sicherzustellen. Die von ihm aufgestellten Lasterkataloge sind ein unsystematischer Minimalkonsens, der ‚Judenchristen‘ und ‚Heidenchristen‘ zusammenhalten

Freiburg 2015, S. 19–52, bietet zahlreiche weiterführende Überlegungen, berücksichtigt diesen Aspekt jedoch nicht.

³⁰ Zum folgenden vgl. grundsätzlich Klaus VAN EICKELS: Jenseits von Homophobie und Heteronormativität. Die divergente Wahrnehmung von mann-männlicher Nähe und homosexuellen Handlungen in vormodernen Gesellschaften, in: Sodomiter, Päderasten, Homosexuelle. Mann-männliches Begehren und homosexuelles Handeln von der Antike bis zur Ehe für alle, hrsg. v. Klaus van Eickels/Christine van Eickels (Editionen und Studien zur Geschichte der Sexualitäten 1), Bamberg 2024, S. 11–82, online verfügbar: <https://doi.org/10.20378/irb-94412>; Klaus VAN EICKELS: Normen und ihr sozialer Sinn im Mittelalter. Fastengebote, Kleiderordnungen und die Regulierung des sexuellen Begehrens, in: Gebote – Verbote. Normen und ihr sozialer Sinn im Mittelalter, hrsg. v. Klaus van Eickels/Christine van Eickels (Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien. Vorträge & Vorlesungen 9), Bamberg 2022, S. 11–94, online verfügbar: <https://doi.org/10.20378/irb-53240>. Aufgrund der zahlreichen Belege weiterhin lesenswert ist Hubertus LUTTERBACH: Gleichgeschlechtliches sexuelles Verhalten. Ein Tabu zwischen Spätantike und Früher Neuzeit?, in: Historische Zeitschrift 267 (1998), S. 281–311. Überholt ist allerdings seine detaillierte Auseinandersetzung mit John BOSWELL: Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century, Chicago 1980. Weiterhin wichtig ist das von ihm herausgearbeitete Oszillieren der kirchlichen Bewertung sexueller Handlungen zwischen kultischer Verunreinigung, die auch einen nicht aktiv an der Tat beteiligten Partner traf (z. B. missbrauchte Knaben, Sklaven oder Tiere), und persönlicher Verantwortung, die sich seit der Scholastik und vor allem seit dem Tridentinum in der kirchlichen Lehre von Sünde und Schuld durchsetzte.

soll: Dem aus Glauben gerecht gemachten Menschen ist alles rein. Die Heidenchristen sind daher nicht an die zahlreichen Gebote des Alten Testaments gebunden; sie sollen aber Rücksicht nehmen auf die Empfindlichkeiten der Judenchristen und außerdem alle Handlungen vermeiden, die das Ansehen der christlichen Gemeinschaft in ihrem heidnischen Umfeld schädigen könnten.

Unter denjenigen, die das Reich Gottes nicht erben, nennt Paulus *malakoi* und *arsenokoitai* („Weichlinge“ und „männliche Wesen beschlafende Männer“).³¹ Dies wird in modernen Übersetzungen oft als „passive und aktive Homosexuelle“ verstanden, was aber den antiken Kontext vollkommen außer Acht lässt.

Die übliche und gesellschaftlich akzeptierte Form gleichgeschlechtlichen Verkehrs in der griechischen Polis war die Päderastie (d. h. Knabenliebe als soziale Institution, die als Initiation des Heranwachsenden in die Gesellschaft der Bürger gerechtfertigt wurde), daneben auch der Verkehr mit Sklaven (dies zur Zeit des Paulus und auch in der weiteren römischen Kaiserzeit die hauptsächliche Form homosexuellen Verkehrs). Versklavte Lustknaben können aber bei Paulus kaum gemeint sein, da sie ja Opfer sexuellen Missbrauchs waren und sie somit keine Schuld an den Handlungen traf, die an ihnen vorgenommen wurden. Vielmehr sind unter Weichlingen (*malakoi*) wahrscheinlich in erster Linie die in der griechisch-

³¹ François DOYON: Bilan des études sur le sens du mot *arsenokoitai* de 1980 à aujourd'hui, in: *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 53.4 (2024), S. 612–625, online verfügbar: <https://journals.sagepub.com/doi/epub/10.1177/00084298241252083>; John Granger COOK: *μαλακοί* and *ἀρσενοκοῖται*. In Defence of Tertullian's Translation, in: *New Testament Studies* 65 (2019), S. 332–352; Linda L. BELLEVILLE: The Challenges of Translating *arsenokoitai* and *malakoi* in 1 Corinthians 6:9. A Reassessment in Light of Koine Greek and First-Century Cultural Mores, in: *The Bible Translator* 62.1 (2011), S. 22–29; Martti NISSINEN: *Homoeeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective*, Minneapolis 1998, S. 112–120; James B. DE YOUNG: The Source and New Testament Meaning of *arsenokoitai*, with Implications for Christian Ethics and Ministry, in: *The Master's Seminary Journal* 3.2 (1992), S. 191–215; William L. PETERSEN: Can *arsenokoitai* Be Translated by ‚Homosexuals‘? (1 Cor 6:9; 1 Tim 1:10), in: *Vigiliae Christianae* 40.2 (1986), S. 187–191; Robin SCROGGS: *The New Testament and Homosexuality*, Philadelphia 1983, S. 106–113; John BOSWELL: *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, S. 341–353. Einen Überblick über die Wiedergabe in englischen Bibelübersetzungen gibt Jeremy TOWNSLEY: *Translations of ‚Malakoi‘ and ‚Arsenokoitai‘ Through History (1 Cor 6:9)*, <https://www.jeramy.org/gay/gay-trans.html>.

römischen Antike sozial verachteten Kinäden zu verstehen, d. h. erwachsene Männer, die die passive Rolle beim gleichgeschlechtlichen Verkehr bevorzugten.³² Das sonst im klassischen Griechisch nicht nachweisbare Wort *arsenokoitai* ist dagegen ein *terminus technicus* der hellenistischen jüdischen Theologie „Beschlafer männlicher Wesen“, ein in einem Wort zusammengefasster Verweis auf das Verbot des Buches Leviticus.

Gleichfalls negativ konnotiert ist gleichgeschlechtlicher Verkehr in Röm 1,26f. Hier betont Paulus, dass sich heidnische Männer und Frauen, durch ihre ‚falsche‘ Religion irreführt, selbst Schande durch ‚widernatürlichen‘ Verkehr bereiteten. Bezugspunkt für Paulus ist jedoch an dieser Stelle nicht das Alte Testament, sondern ein im römischen politischen Diskurs seiner Zeit verbreiteter Topos, der die Verkehrung der Rollen beim Geschlechtsverkehr als Symptom moralischer Dekadenz deutete. In diesem Sinne lässt Cicero seine Beschreibung des Umfelds des von ihm wegen angeblicher Verschwörung gegen die Republik angeklagten Catilina in den Worten gipfeln „Männer gaben sich als Frauen hin“ (*virī muliebria pati*).³³ Dementsprechend sagt Paulus nur über Männer ausdrücklich, dass sie in Begierde zueinander entbrannten; für Frauen dagegen verweist er nicht ausdrücklich auf gleichgeschlechtliche Praktiken, so

³² Joachim KÜGLER: Warum man einen Mann nicht „zur Frau machen“ soll und warum es sich bisweilen trotzdem lohnt. Historische Schlaglichter zum Zusammenhang von Männlicher Herrschaft, Misogynie und der Bewertung mann-männlichen Geschlechtsverkehrs, in: Sodomit, Päderasten, Homosexuelle. Mann-männliches Begehren und homosexuelles Handeln von der Antike bis zur Ehe für alle, hrsg. v. Klaus van Eickels/Christine van Eickels, Bamberg 2024, S. 83–128, online verfügbar: <https://doi.org/10.20378/irb-94412>; Michael THEOBALD: Paulus und die Gleichgeschlechtlichkeit. Plädoyer für einen vernünftigen Umgang mit der Schrift, in: „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“ Homosexualität und katholische Kirche, hrsg. v. Stephan Goertz, Freiburg 2015, S. 53–88.

³³ Anabelle THURN: Rufmord in der späten römischen Republik. Charakterbezogene Diffamierungsstrategien in Ciceros Reden und Briefen, Berlin/Boston 2019; Craig A. WILLIAMS: Roman Homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity, Oxford 2010; Jonathan WALTERS: Invading the Roman Body. Manliness and Impenetrability in Roman Thought, in: Roman Sexualities, hrsg. v. Judith P. Hallett/Marilyn B. Skinner, Princeton 1997, S. 29–46; Craig A. WILLIAMS: Greek Love at Rome, in: The Classical Quarterly 45.2 (1995), S. 517–539; Catharine EDWARDS: The Politics of Immorality in Ancient Rome, Cambridge 1993. Zur Terminologie vgl. James Noel ADAMS: The Latin Sexual Vocabulary, London 1982.

dass auch an nicht zur Fortpflanzung geeignete Formen des heterosexuellen Geschlechtsverkehrs zu denken ist.³⁴

7 Die abendländisch-christliche Haltung zur Sexualität des Menschen: Wendepunkte und Kontinuitäten

7.1 Wendepunkt 1: Die Konstantinische Wende und die Umgestaltung des Christentums zur staatstragenden Religion des Römischen Reiches durch Augustinus

Während es Paulus noch um kurzfristige pragmatische Regelungen für das Zusammenleben der Christen in der kurzen Zeit bis zur Wiederkunft Christi ging, die er noch zu seinen Lebzeiten erwartete, stand Augustinus im 4. Jahrhundert vor einer weit größeren Herausforderung. Innerhalb von nur einer Generation wurde das Christentum von einer zuvor verfolgten Religion zur Religion des Kaisers und musste von einer Religion der Außenseiter zu einer staatstragenden Religion ausgebaut werden. Entscheidend war dafür, die Lehren des Christentums in die Sprache der heidnischen Philosophie zu übersetzen, um sie für die gebildete

³⁴ Röm. 1,26 f.: „Deswegen hat Gott sie dahingegeben in schändliche Leidenschaften. Denn ihre Frauen haben den natürlichen Verkehr in den unnatürlichen verwandelt, und ebenso haben auch die Männer den natürlichen Verkehr mit der Frau verlassen, sind in ihrer Begierde zueinander entbrannt, indem die Männer mit Männern Schande trieben, und empfangen den gebührenden Lohn ihrer Verirrung an sich selbst“ (*Propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiae nam feminae eorum inmutaverunt naturalem usum in eum usum qui est contra naturam similiter autem et masculi relicto naturali usu feminae exarserunt in desideriis suis in invicem masculi in masculos turpitudinem operantes et mercedem quam oportuit erroris sui in semet ipsis recipientes*); vgl. THEOBALD: Paulus und die Gleichgeschlechtlichkeit, S. 73f.; Günter RÖHNER: Neues Testament und Homosexualität, in: Religion und Sexualität, hrsg. v. Jochen Schmidt (Studien des Zentrums für Religion und Gesellschaft 13), Würzburg 2016, S. 47–68, erläutert ausführlich die Bezüge der paulinischen Texte zur jüdischen Theologie und Philosophie seiner Zeit (insb. Philo von Alexandria). Jan B. MEISTER: Von ‚weichen Männern‘ zur ‚Sünde von Sodom‘. Vorstellungen von Männlichkeit und homosexuellen Praktiken in der römischen Antike, in: Sodomiter, Päderasten, Homosexuelle. Mann-männliches Begehren und homosexuelles Handeln von der Antike bis zur Ehe für alle, hrsg. v. Klaus van Eickels / Christine van Eickels, Bamberg 2024, S. 129–158, hier: S. 140–142 (online verfügbar: <https://doi.org/10.20378/irb-94412>), zeigt die Parallelen zur stoischen Philosophie (insb. Musonius) auf, die eine selbstbeherrschte, auf Fortpflanzung in der Ehe beschränkte Sexualpraxis verlangt und nur dem Lustgewinn dienende sexuelle Praktiken (wie z. B. die Knabenliebe) als widernatürlich ablehnt.

heidnische Oberschicht verständlich und anschlussfähig zu machen, und dies in einer langfristig tragfähigen Form, da man inzwischen erkannt hatte, dass das Ende der Zeiten noch auf sich warten lassen würde.

Die als „Konstantinische Wende“ bekannte Christianisierung des Römischen Reiches bildete auch einen ersten Wendepunkt in der christlichen Wahrnehmung der menschlichen Sexualität. Die alttestamentliche Tradition der Regulierung des sexuellen Begehrens und Verhaltens war auf die Vermeidung sozialer Konflikte gerichtet gewesen. Ehebruch etwa wurde gewertet als Vergehen an der Ehefrau, d.h. am Besitz eines anderen, und als ein Vergehen, das Unklarheit der Abstammung der Kinder zur Folge haben konnte. Homosexuelles Verhalten galt als problematisch, da die Penetration eines Mannes durch einen Mann als Unterordnung und Schändung betrachtet wurde, d.h. als Störung der sozialen Ordnung und (wenn erzwungen) als Vergehen mit hohem Konfliktpotenzial. Bei weiblichem homosexuellem Verhalten wurden diese Elemente nicht gesehen, so dass kein Regelungsbedarf bestand.

Paulus hatte aus seiner Haltung der Naherwartung der Wiederkunft Christi eine grundsätzlich ablehnende Haltung zur menschlichen Sexualität entwickelt. Da aus seiner Sicht das Ende der Zeiten bevorstand, gab es für christliche Männer und Frauen keinen Grund zu heiraten und eine Familie zu gründen; allenfalls diejenigen, die sich nicht beherrschen konnten, sollten heiraten, um die Gefahr der Unzucht zu vermeiden. Grundsätzlich jedoch sollten alle Christinnen und Christen gänzlich darauf verzichten, sich in dieser Welt Reichtum und Lust zu verschaffen und sich ganz auf das übergeordnete Ziel fokussieren, jederzeit bereit zu sein für das Ende der Welt.

Diese radikale, aber nicht nachhaltige Vision des Paulus entwickelte Augustinus weiter zu einer grundsätzlichen Ablehnung des sexuellen Begehrens als Einfallstor des Teufels und als dessen bevorzugtes Mittel der Verführung. Augustinus lieferte dazu auch eine theologische Begründung: Das sexuelle Begehren sei nicht Teil der Gottebenbildlichkeit des Menschen, d.h. Überwindung des sexuellen Begehrens sei nicht etwa eine Verbiegung der Persönlichkeit, sondern bringe den Menschen seiner eigentlichen Menschlichkeit näher. Das hier zum Ausdruck kommende

asexuelle Gottesbild war für ihn notwendig als Abgrenzung zur heidnischen Vorstellung, ein männlicher Gott könne mit einer menschlichen Frau einen Halbgott zeugen (was die einzigartige Stellung Christi als ‚Sohn Gottes‘ aus heidnischer Sicht bedeutungslos machte).³⁵

Augustinus zufolge konnten Adam und Eva im Paradies ihre Zeugungsorgane willentlich gebrauchen.³⁶ Erst nach dem Sündenfall sei die sexuelle Lust als Strafe Gottes in die Welt gekommen. Gott habe die Sünde des Ungehorsams dadurch bestraft, dass das Geschlechtsteil des Menschen (insb. des Mannes) seinem Willen nicht mehr gehorcht.³⁷

³⁵ Theo KOBUSCH: Philosophie und Theologie der Ehe in der Spätantike, Darmstadt 1982.

³⁶ AUGUSTINUS: De civitate Dei (ed. Dombart/Kalb; CC.SL 47/48), Buch 14, cap. 26 (online verfügbar: <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpl-313/compare/de-civitate-dei-ccsl/416/zweiundzwanzig-bucher-uber-den-gottesstaat-bkv>): „Bei so großer Leichtigkeit der Dinge und so großem Glück der Menschen sei es fern, dass wir vermuten, Nachkommenschaft hätte nicht ohne die Krankheit der Begierde gezeugt werden können; vielmehr bewegten sich jene Glieder auf einen Wink des Willens hin, wie die übrigen auch, und ohne den verführerischen Stachel der Erregung, mit Ruhe von Geist und Leib, ohne irgendeine Verletzung der Unversehrtheit, konnte der Ehemann den Schoß der Ehefrau mit Samen erfüllen Denn jene Körperteile wurden nicht durch hitzige Glut getrieben, sondern durch eine spontane Kraft, die je nach Bedarf eingesetzt wurde; so konnte damals, bei unversehrter Reinheit der weiblichen Geschlechtsorgane, der männliche Same in den Schoß der Gattin gelangen, wie auch jetzt, bei eben solcher Unversehrtheit, aus dem Schoß einer Jungfrau der Menstruationsfluss hervorgehen kann. Auf demselben Wege nämlich konnte jener eingebracht werden, auf dem dieser jetzt hinausgeht. Denn so wie bei der Geburt nicht das Stöhnen des Schmerzes, sondern der Anstoß der Reife die weiblichen Eingeweide lockert, so vereinte beim Zeugungsakt und Empfangen nicht die Begierde der Lust, sondern der willentliche Gebrauch der Natur beide Geschlechter“ (*In tanta facilitate rerum et felicitate hominum, absit ut suspicemur, non potuisse prolem seri sine libidinis morbo: sed eo voluntatis nutu moverentur illa membra qua cetera, et sine ardoris illecebrosi stimulo cum tranquillitate animi et corporis nulla corruptione integritatis infunderetur gremio maritus uxoris Quando illas corporis partes non ageret turbidus calor, sed spontanea potestas, sicut opus esset, adhiberet; ita tunc potuisse utero conjugis salva integritate femineae genitalis virile semen immitti, sicut nunc potest eadem integritate salva ex utero virginis fluxus menstrui cruoris emitti. Eadem quippe via posset illud iniici, qua hoc potest eiici. Ut enim ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret: sic ad fetandum et concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque conjungeret*).

³⁷ AUGUSTINUS: De civitate Dei (ed. Dombart/Kalb; CC.SL 47/48), Buch 14, cap. 23: „Dieses also ist das Übel, das in der Ungehorsamkeit der Glieder, und zwar besonders der Geschlechtsteile, erfahren wird. Mit Recht ist es (dem Menschen) zur Strafe für (seinen) Ungehorsam gegeben worden. Denn weil der Mensch nicht Gott gehorchen wollte, als er es konnte, gehorcht ihm nun sein Fleisch nicht, wenn er will“ (*Hoc igitur malum, quod in membrorum inoboedientia, maximeque genitalium, sentitur, merito in poenam est datum inoboedientiae. Quia enim noluit homo Deo obtemperare, cum potuisset, non obtemperat ei caro eius, cum velit*).

Dies hatte weitreichende Konsequenzen für die Wahrnehmung der menschlichen Sexualität in der auf Augustinus aufbauenden christlichen Tradition:

- Das sexuelle Begehren gehört nicht zur Schöpfungsausstattung des Menschen. Wer sein sexuelles Begehren überwindet, kommt der Gottebenbildlichkeit des Menschen näher.
- Die beim Zeugungsakt unvermeidliche sexuelle Lust führt dazu, dass jeder Zeugung eines Kindes ein Element der Sünde innewohnt, durch das die Erbsünde weitergegeben wird (mit Ausnahme der Zeugung Mariens, die von Anfang an vor der Erbsünde bewahrt blieb, was in mittelalterlichen Darstellungen als Zeugung ohne sexuelle Lust gedeutet wurde).³⁸

7.2 Wendepunkt 2: Die Ehelehre der Scholastik

Den zweiten Wendepunkt der christlichen Lehre vom sexuellen Begehren des Menschen markiert die Scholastik des 12. und 13. Jahrhunderts, deren Hauptziel die Rechtfertigung des Glaubens aus der Vernunft war. Fragen, die sich aus der Bibel und den Kirchenvätern nicht beantworten ließen,

³⁸ AUGUSTINUS: De nuptiis et concupiscentia (ed. Urba/Zycha; CSEL 42), Buch 1, cap. 24, S. 240 (online verfügbar: <https://mlat.uzh.ch/browser/14910:2>): „Durch die Begierde des Fleisches, als der Tochter der Sünde und Mutter vieler Sünden, ist alle Nachkommenschaft, die geboren wird, durch die Sünde gebunden“ (*concupiscentia carnis, tamquam filia peccati, et ... etiam peccatorum matre multorum, quaecumque nascitur proles, originali est obligata peccato*); AUGUSTINUS: Contra Iulianum libri VI (ed. Migne; PL 44), Buch 3, cap. XXIV = 54, Sp. 852 f. (online verfügbar: <https://mlat.uzh.ch/browser/7470:3.24>): „Dieses Übel (d.h. die fleischliche Begierde) nutzen die gläubigen Eheleute auf gute Weise, (und dennoch) ziehen diejenigen, die gezeugt werden, daraus die Stellung als Angeklagte und müssen daher (in der Taufe) wiedergeboren werden“ (*Hoc enim malo [= concupiscentia carnali] bene utuntur fideles conjugati, et ex hoc qui generantur reatum trahunt, ideoque et ipsi regenerandi sunt*). Die Ehe sei trotzdem gut, denn die Erbsünde entstehe nicht aus der Ehe, sondern aus der fleischlichen Begierde (*originale malum non de nuptiis trahatur, sed de carnali concupiscentia*); vgl. Gisbert GRESHAKE: Die Erbsünde bei Augustinus. Zur Herkunft und Tragweite eines theologischen Problems, in: Zeitschrift für katholische Theologie 92 (1970), S. 161–191; John RIST: Augustine on Free Will and Sexual Lust, in: Proceedings of the American Philosophical Society 116.2 (1972), S. 89–105; Paula FREDRIKSEN: Beyond the Body. Augustine on Paul and Sexuality, in: Journal of Theological Studies 31 (1980), S. 439–461; Ernst DASSMANN: Augustins Verständnis von Sünde und Erlösung, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 32 (1989), S. 89–109.

sollten durch logische Schlussfolgerung gelöst werden, ausgehend von der Annahme, dass Gott die Welt vollkommen, d. h. widerspruchsfrei, geschaffen habe. Ein Feld, auf dem sich die Theologen der Scholastik besonders betätigten, war das christliche Verständnis der Ehe, das in der Bibel nur an wenigen Stellen behandelt wird.³⁹

Paulus, der angesichts der bevorstehenden Wiederkunft Christi Keuschheit und Jungfräulichkeit als Ideal betrachtete, hatte die Ehe als Lösung für all' diejenigen empfohlen, die sich nicht enthalten können. Augustinus entwickelte daraus die Lehre von den Ehegütern (*bona matrimonii*). Die Ehe sei wertzuschätzen, da sie drei Güter bringe: *proles* (Nachkommen), *fides* (Treue), *sacramentum* (sichtbares Zeichen der Liebe Gottes zu den Menschen).⁴⁰

Thomas von Aquin baute die Lehre des Augustinus weiter aus zur Lehre von den Ehezwecken (*finis matrimonii*):

- Erzeugung und Erziehung von Nachkommen: *finis principalis*, d. h. ein Ziel, das der Mensch mit allen Lebewesen gemeinsam hat;
- Treue und Vermeidung von Unzucht: *finis secundarius*, spezifisch für den Menschen im Gegensatz zum Tier;
- Ehe als sakramentales Zeichen der Liebe Gottes: *finis tertius*.

Dem argumentativen Prinzip der rhetorischen Steigerung entsprechend steht hier erkennbar das Wichtigste nicht am Anfang, sondern am Ende: ursprünglicher Zweck (Fortpflanzung), zweiter Zweck (Vermeidung von Unzucht) und schließlich als dritter und höchster Zweck die Liebe der Ehegatten als auf die Liebe Gottes zu den Menschen verweisendes Sakrament. Dem entspricht die Lehre von der dreifachen Einsetzung der Ehe: zunächst im Paradies (zum Zweck der Fortpflanzung), nach dem Sündenfall (zur Vermeidung von Unzucht, die es vorher in Ermangelung der sexuellen Lust nicht geben konnte) und schließlich durch Christus, der die Ehescheidung verbot und dadurch der christlichen Ehe jenes Element der

³⁹ Philip L. REYNOLDS: *How Marriage Became One of the Sacraments. The Sacramental Theology of Marriage from Its Medieval Origins to the Council of Trent*, Cambridge 2016.

⁴⁰ John C. CAVADINI: *Reconsidering Augustine on Marriage and Concupiscence*, in: *Augustinian Studies* 48.1/2 (2017), S. 183–199.

unbedingten Dauerhaftigkeit gab, durch die sie der Liebe Gottes zu den Menschen vergleichbar wurde.⁴¹

In der mittelalterlichen Theologie gilt die Ehe in erster Linie als Heilmittel gegen die Unzucht (*remedium fornicationis*), d. h. als Kanalisierung des sexuellen Begehrens in eine erlaubte Form (jedoch unter Beschränkung auf das notwendige Minimum). Thomas von Aquin sieht, ebenso wie zuvor schon Augustinus, sogar die Gefahr des „Ehebruchs mit der eigenen Ehefrau“, wenn der Mann mit ihr verkehrt „wie mit einer Prostituierten“, d. h. zum alleinigen Zweck der Erregung der Geschlechtslust.⁴²

⁴¹ THOMAS VON AQUIN: *Summa theologiae*, Suppl. q. 41–68 (insb. q. 49 a. 3: *Utrum matrimonium sit de iure naturali*; q. 65 a. 1: *De causa matrimonii*, q. 67 a. 1: *Utrum matrimonium sit ordinatum ad procreationem filiorum*); außerdem *Scriptum super Sententiis*, lib. IV, dist. 26–42, online verfügbar: <https://aquinas.cc/>; vgl. Michael SIRILLA: The Finality of Marriage According to St. Thomas Aquinas, in: *The Thomist* 66 (2002), S. 555–592; Kurt SEESEMAN: Die Ehe zwecklehre in der Scholastik und im kanonischen Recht, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 82 (1960), S. 161–190; Josef FUCHS: Die Ehe zwecklehre bei Thomas von Aquin, in: *Scholastik* 34 (1959), S. 321–356.

⁴² THOMAS VON AQUIN: *Summa theologiae*, II-II, q. 154, a. 8: „Die Ehe ist in besonderer Weise auf das Gut der menschlichen Nachkommenschaft hingeeordnet Der Ehebruch aber widerspricht der Ehe in besonderer Weise, insofern er die eheliche Treue verletzt, die die Ehegatten einander schulden. Und weil derjenige, der ein allzu leidenschaftlicher Liebhaber seiner eigenen Frau ist, gegen das Gut der Ehe handelt, indem er die Ehe in nicht ehrbarer Weise gebraucht, auch wenn er die Treue nicht verletzt, kann er in gewisser Hinsicht als Ehebrecher bezeichnet werden; und noch mehr jener, der ein allzu leidenschaftlicher Liebhaber der Frau eines anderen ist“ (*Matrimonium specialiter est ordinatum ad bonum humanae prolis Adulterium autem specialiter matrimonio contrariatur, in quantum violat matrimonii fidem, quam quis coniugi debet. Et quia ille qui est ardentior amator uxoris, facit contra bonum matrimonii, inhoneste eo utens, licet fidem non violet; ideo aliquantulum potest adulter nominari; et magis ille qui est ardentior amator alterius mulieris*). Auch in seinem Sentenzenkommentar vergleicht Thomas von Aquin den auf reinen Lustgewinn zielenden ehelichen Verkehr mit dem Geschlechtsverkehr mit einer Prostituierten; THOMAS VON AQUIN: *Scriptum super Sententiis*, Buch IV, dist. 31, q. 2, a. 3, ad 1 (online verfügbar: <https://aquinas.cc/la/en/~Sent.IV.D31.Q2.A3.10>): „... dann sucht der Mann in seiner Frau die Lust wie mit einer Prostituierten, wenn er von ihr nichts anderes erwartet, als was er auch von einer Prostituierten erwarten würde“ (... *tunc voluptates meretricias vir in uxore quaerit quando nihil aliud in ea attendit quam quod in meretrice attenderet*). Thomas von Aquin verweist einleitend ausdrücklich auf den Kommentar des Hieronymus zum Epheserbrief (PL 26, 532C), demzufolge „die Lüste, die aus den Umarmungen von Prostituierten gewonnen werden, im Umgang mit der Ehefrau zu verurteilen sind“ (*voluptates autem, quae de meretricum capiuntur amplexibus, in uxore damnatae*). Dieses Zitat erlangte durch Aufnahme in das *Decretum Gratiani* (Teil 2, c. 32, q. 4) und die Sentenzen des Petrus Lombardus (31,6) weite Verbreitung; vgl. AUGUSTINUS: *De bono coniugali* (ed. Walsh; OECT / ed. Zycha; CSEL 41), cap. 11 und 12 (<https://doi.org/>

Alle anderen Formen sexuellen Lustgewinns außerhalb der Ehe sind unerlaubt und gelten als Unzucht, da es sich um ein durch keinen äußeren Zweck gerechtfertigtes Streben nach Lust um der Lust willen handelt. Als problematisch gilt beim Mann vor allem das Ergießen des Samens (*effusio seminis*) in ein ‚falsches Gefäß‘ (*vas indebitum*). Anhand dieses Kriteriums bringt Thomas von Aquin die verschiedenen Erscheinungsformen der „Sünde wider die Natur“ in eine Rangfolge: Am schwerwiegendsten sei der Geschlechtsverkehr mit Tieren (*bestialitas*), da hier der Geschlechtsverkehr mit der falschen Art (*species*) vollzogen werde. Danach komme das sodomitische Laster, da der Geschlechtsverkehr mit dem falschen Geschlecht stattfinde (*post hoc autem est vitium sodomiticum, ubi non servatur debitus sexus*). An die dritte Stelle setzt er den Geschlechtsverkehr mit einer Frau in der falschen Position, vor allem wenn das falsche Gefäß (d. h. Körperöffnung) verwendet wird (*peccatum ex eo quod non servatur debitus modus concumbendi, magis autem si non sit debitum vas*). Der Masturbation weist er den geringsten Schweregrad zu, da ihre Widernatürlichkeit auf dem bloßen Unterlassen des Geschlechtsverkehrs beruhe.⁴³

10.1093/0198269951.003.0001; <https://mlat.uzh.ch/browser/14868:11>), wo Augustinus den Geschlechtsverkehr aus wechselseitiger Begierde (*si ambo tali concupiscentiae subiguntur*) als „nicht wirklich ehelich“ (*rem faciunt non plane nuptiarum*) abgrenzt gegen den sündenfreien Verkehr zum Zweck der Kinderzeugung oder zur Vermeidung von Unzucht des anderen.

⁴³ THOMAS VON AQUIN: *Summa theologiae*, II–II q. 154 a. 12 (4); vgl. auch THOMAS VON AQUIN: *Scriptum super Sententiis*, Buch IV, dist. 31, expositio textus (online verfügbar: <https://aquinas.cc/la/en/~Sent.IV.D31.Ex.5>): „Der Gebrauch der Ehepartnerin gegen die Natur ist, wenn er das geschuldete Gefäß beiseite lässt oder die von der Natur eingesetzte geschuldete Weise in Bezug auf die Stellung; und im ersten Fall ist es immer eine Todssünde, weil Nachkommenschaft nicht folgen kann, wodurch die Absicht der Natur völlig vereitelt wird“ (*Usus contra naturam conjugis est, quando debitum vas praetermittit, vel debitum modum a natura institutum quantum ad situm; et in primo semper est peccatum mortale, quia proles sequi non potest, unde totaliter intentio naturae frustratur*). Thomas von Aquin baut auf eine Definition auf, die Albertus Magnus entwickelt hatte, um das Ehehindernis der Schwägerschaft (*affinitas*) einzugrenzen, das entsteht, wenn ein Mann mit einer nahen Verwandten der Frau, die er heiraten möchte, fleischlich verkehrt hat. Sodomitischer Geschlechtsverkehr mit einer Frau, definiert als Penetration mit dem falschen Instrument (z. B. einem Finger) oder in eine falsche Körperöffnung, führe nicht dazu, dass Mann und Frau ein Fleisch werden, da sich die als Samenflüssigkeiten interpretierten Genitalsekrete nicht vermischen (*Secundo queritur, Quid sit affinitas? Et dicitur communiter, quod affinitas est propinquitas personarum ex copula carnali. proveniens, omni. carens parentela. ... 5. Item. Ponamus, quod per sodomiam eam poluerit manu vel proprio instrumento; constat, quod ibi fuit turpis copula carnalis. ... Responsio: ...*

Kirchenrechtliche und theologische Ausführungen zu sexuellen Handlungen unter Frauen sind wesentlich seltener. In einigen der frühmittelalterlichen Bußbücher werden sie erwähnt und für den Fall der Anwendung eines „Geräts“ (*machina*) erhöhte Bußleistungen verlangt. Offensichtlich stand die Überschreitung der untergeordneten weiblichen Rolle beim Geschlechtsakt im Vordergrund (z. B. durch die Verwendung eines künstlichen Penis).⁴⁴

Die mittelalterlichen Kriterien *effusio seminis extra vaso debito* und Verwendung von *instrumenta* blieben auch in der Frühen Neuzeit relevant.⁴⁵ Dies zeigt in besonders eklatanter Weise der in letzter Instanz bis zum preußischen König laufende Prozess, der schließlich dazu führte, dass Catharina Linck (1687–1721), die sich mehrfach als Söldner verdingt,

dicendum, quod talis concuhitus non facit affinitatem, quia non fit unio carnis ad carnem per contactum, sed potius per semen commixtionem: et ideo nisi talis fiat, non contrahitur affinitas aliqua; ALBERTUS MAGNUS: Commentarium in IV sententiarum (ed. Borgnet; Opera omnia 30), lib. 4, dist. 41, art. 2 (5), S. 435 f.; online verfügbar: <http://www.albertusmagnus.uwaterloo.ca/PDFs/Borgnet-volumen%2030.PDF>). Zur Entwicklung des Begriffs der Sodomie in der mittelalterlichen Theologie vgl. Mark D. JORDAN: The Invention of Sodomy in Christian Theology (The Chicago Series on Sexuality, History, and Society), Chicago 1997.

⁴⁴ Die Bussordnungen der abendländischen Kirche, hrsg. v. Friedrich Wilhelm Hermann Wasserschleben, Halle 1851, S. 238, online verfügbar: https://books.google.de/books/about/Die_Bussordnungen_der_abend%C3%A4ndischen_K.html?hl=de&id=NVVmAZmnJHkC&redir_esc=y (Poenitentiale Pseudo-Beda: *Si sanctaemonialis cum sanctaemoniale per machinam, annos VII*), S. 581 (Poenitentiale Pseudo-Theodori: *Sanctimonialis femina, si cum sanctimoniali per aliquam machinam fornicaverit, VII annos poeniteat; si cum laica, V annos*) und S. 658 (Corrector Burchardi, d. h. Buch 19 des Decretum des Burchard von Worms: 242. *Fecisti, quod quedam mulieres facere solent, ut faceres quoddam molimen aut machinamentum in modum virilis membri ad mensuram tuae voluntatis, et illud loco verendorum tuorum aut alterius cum aliquibus ligaturis colligares, et fornicationem faceres cum aliis mulierculis, vel alie eodem instrumento, sive alia tecum? Si fecisti, tres annos per legitimam ferias penitentia. 243/244. Für das Einführen eines Instruments in die Scheide zum Zweck der Selbstbefriedigung dagegen nur ein Jahr Buße, für wechselseitige Masturbation ohne Instrument dreimal 40 Tage); vgl. Pierre J. PAYER: Sex and the Penitentials. The Development of a Sexual Code, 550–1150, Toronto 1984, S. 42; Hubertus LUTTERBACH: Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 43), Köln 1999, S. 158. Zur rechtlichen Bedeutung des Vorwurfs der Nutzung von *instrumenta* im Spätmittelalter vgl. Helmut PUFF: Female Sodomy. The Trial of Katherina Hetzeldorfer (1477) in: Journal of Medieval and Early Modern Studies 30.1 (2000), S. 41–61.*

⁴⁵ Pierre HURTEAU: Catholic Moral Discourse on Male Sodomy and Masturbation in the Seventeenth and Eighteenth Centuries, in: Journal of the History of Sexuality 4.1 (1993), S. 1–26.

mehrfach die Konfession gewechselt, mehrfach die Taufe empfangen und mehrfach als Mann geheiratet hatte, am 08.11.1721 in Halberstadt wegen der Verwendung eines künstlichen Penis bei der Unzucht mit einer anderen Frau hingerichtet wurde, obwohl im Laufe des Verfahrens mehrfach der Einwand erhoben worden war, dass der für echte Sodomie notwendige Samenerguss nicht stattgefunden habe.⁴⁶

7.3 Wendepunkt 3: Die Aufklärung und die Komplementarität der Geschlechter im 18. und 19. Jahrhundert

Den dritten Wendepunkt bildet die Aufklärung, die alle nur religiös begründeten Verbote in Frage stellte. Schon der Scholastik hatte gleichgeschlechtlicher penetrativer Geschlechtsverkehr als „widernatürlich“ (*contra naturam*) gegolten, doch hatten die mittelalterlichen Theologen diese Einschätzung abgeleitet aus der ‚Natur‘ des Geschlechtsakts, der nach ihrer Auffassung von Gott seinem Wesen nach auf die Kinderzeugung hin ausgerichtet war. In der Aufklärung wurde dieses Argument nun neu gedeutet als Verstoß gegen die Naturgesetze, denn nur wenige Philosophen der Aufklärung wagten den radikalen Schritt, aus dem Wegfall rein religiös begründeter Strafvorschriften eine grundsätzliche Erlaubtheit homosexueller Handlungen abzuleiten.

Nur der Sozialreformer und Vordenker des modernen Wohlfahrtsstaats Jeremy Bentham (1748–1832) trat im Sinne des von ihm propagierten Utilitarismus für die Freigabe auch gleichgeschlechtlicher Handlungen ein, da dies zum größten Glück der größten Zahl beitrage, ohne das Glück anderer irgendwie zu beeinträchtigen. Er vertrat die Ansicht, dass eine Praktik nicht bestraft werden könne, nur weil die Mehrheit des Gemeinwesens Abscheu (*antipathy*) dagegen empfinden würde. Unter der Überschrift „Non-Conformity“ notierte er in seiner undatierten Materialsammlung:

⁴⁶ Angela STEIDELE: In Männerkleidern. Das verwegene Leben der Catharina Margaretha Linck alias Anastasius Lagratinus Rosenstengel, hingerichtet 1721. Biographie und Dokumentation, Berlin 2021; vgl. Erwin IN HET PANHUIS: Wurde vor 300 Jahren eine Lesbe hingerichtet oder ein trans Mann? Interview mit Angela Steidele (07.11.2021), https://www.queer.de/detail.php?article_id=40408 und 40409.

„Um einen Menschen zu vernichten, sollte es gewisslich einen besseren Grund geben als die Missbilligung seines Geschmacks, mag sie auch noch so stark sein.“

*To destroy a man there should certainly be better reason than mere dislike to his taste, let that dislike be ever so strong.*⁴⁷

Die Demontage des religiösen Kontextes führte bei den meisten anderen Philosophen und Juristen der Aufklärung dagegen nicht zu einer Aufhebung des zuvor religiös begründeten Verbots, sondern zu einer Beibehaltung des Verbotes bei gleichzeitiger Verabsolutierung der Begründung, die jetzt als Naturgesetz verstanden wurde. Diese Entwicklung ging einher mit einer Neuinterpretation der Geschlechterpolarität. War bis dahin die Frau als unvollkommener Mann (defizienter Modus des Mannes) wahrgenommen worden, schob sich ab etwa 1800 die Polarität der Geschlechter in den Vordergrund. Frauen und Männer seien fundamental unter-

⁴⁷ University College London, Bentham MS Box 074_006, https://ucl.primo.exlibrisgroup.com/discovery/delivery/44UCL_INST:UCL_VU2/12359832750004761. Um 1785 verfasste Bentham auf etwa 60 Manuskriptseiten unter der Überschrift „Offences against one’s self. Pederasty“ eine systematische Widerlegung aller herkömmlichen Argumente gegen die Duldung von sexuellen Handlungen, die die Theologen der mittelalterlichen Scholastik unter dem Begriff der *sodomia* zusammengefasst hatten und von Juristen seiner Zeit daher als wider-natürlich bezeichnet wurden (*irregularities of the venereal appetite which are stiled unnatural*): Masturbation, sexueller Verkehr mit Tieren, Leichenschändung, und vor allem, weil am häufigsten vorkommend, gleichgeschlechtliche Handlungen (*paederasty*). Das Manuskript des undatierten Essays liegt im Archiv des University College London (Bentham Box 072, f. 182–205, online verfügbar: <https://prhlt-kws.prhlt.upv.es/bentham/index.php/ui/show/BENTHAM/71/536> (bis 617); eine Leseedition (ohne kritischen Apparat) bietet Louis CROMPTON: Jeremy Bentham’s Essay on „Pederasty“, in: *Journal of Homosexuality* 3 (1978), S. 389–405 und 4 (1978), S. 91–107, online verfügbar: https://www.columbia.edu/cu/lweb/eresources/exhibitions/sw25/bentham/bentham_offences_1785.pdf; dazu vgl. Louis CROMPTON: Jeremy Bentham’s Essay on „Pederasty“. An Introduction, in: *Journal of Homosexuality* 3 (1978), S. 383–386, online verfügbar: https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1300/J082v03n04_06. Bentham nahm nach der Veröffentlichung des französischen Code pénal 1810 das Thema wieder auf; Edition der von ihm 1814–1817 verfassten Texte: *Of Sexual Irregularities, and Other Writings on Sexual Moral*, hrsg. v. Philip Schofield/Catherine Pease-Watkin/Michael Quinn (The collected Works of Jeremy Bentham. Penology and Criminal Law, Religion and the Church), Oxford 2014. Zum fortlaufenden Projekt der Erschließung und Herausgabe der Bentham-Papers s. <https://www.ucl.ac.uk/bentham-project/>. Ausführlich zu Bentham vgl. meine (hier teilweise übernommenen) Ausführungen in Hans-Peter WEINGAND: Männer mit Eigenschaften. Sodomit, Warme, Knabenschänder. Stereotypen in Europa 1750–1830, in: *The straight past of a queer present? Nicht-heterosexuelles Begehren und Verhalten in der Kulturgeschichte*, hrsg. v. Klaus van Eickels/Christine van Eickels (Editionen und Studien zur Geschichte der Sexualitäten 4), Bamberg 2025 [im Erscheinen].

schiedlich und aufeinander angewiesen, um sich gegenseitig zu vervollkommen. Nur die Liebe einer Frau und ihre Vervollendung in der Ehe könne diese Vervollkommnung leisten.⁴⁸

Das Ergebnis war eine deutliche Aufwertung der Rolle der Frau bei gleichzeitiger Einschränkung ihrer Handlungsmöglichkeiten, denn eine Frau, die den Bereich der Fürsorge und der Bewahrung des Guten, Wahren und Schönen überschritt und sich in männlichen Domänen betätigte, sah sich nun mit dem Vorwurf konfrontiert ‚unweiblich‘ zu sein, während die Bezeichnung „eine Frau von männlichem Geist“ (*femina virilis animi*) zuvor (und in konservativen kirchlichen Kreisen teilweise bis ins späte 19. Jahrhundert hinein) als höchstes Lob für eine Frau galt, die die ‚angeborene Schwäche ihres Geschlechts‘ durch ihre Willenskraft überwunden hatte.

Bereits in der Antike gab es die Vorstellung, dass hervorragende Frauen sich durch einen männlichen Geist in einem weiblichen Körper auszeichneten.⁴⁹ Der positiv konnotierte Begriff *virago* (gebildet aus *vir* =

⁴⁸ Zum *one sex/two sex model* vgl. Thomas W. LAQUEUR: *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge 1990 (dt.u.d.T. Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, Frankfurt am Main 1992); kritisch zu den Thesen Laqueurs Helen KING: *The One-Sex Body on Trial. The Classical and Early Modern Evidence*, Farnham 2013. Zum Wandel der Wahrnehmung der Geschlechterdifferenz um 1800: Ute FREVERT: „Mann und Weib, und Weib und Mann“. Geschlechter-Differenzen in der Moderne, München 1995; Claudia HONEGGER: *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750–1850*, Frankfurt am Main 1991; Joan B. LANDES: *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca 1988; Karin HAUSEN: *Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“*. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*, hrsg. v. Werner Conze, Stuttgart 1976, S. 363–393. Auch auf die Theologie blieb die veränderte Wahrnehmung der Geschlechterdifferenz als notwendige Komplementarität nicht ohne Auswirkung: So wurde zwischen 1815 und 1834 lebhaft diskutiert, ob Jesus tatsächlich nie eine Beziehung zu einer Frau gehabt und unverheiratet geblieben war; Martin LEUTZSCH: *Ehemann, Liebhaber, Vater – Der heterosexuell aktive Jesus in Geschichte und Gegenwart*, in: *Religion und Sexualität*, hrsg. v. Jochen Schmidt (Studien des Zentrums für Religion und Gesellschaft 13), Würzburg 2016, S. 95–188, insb. S. 95–102.

⁴⁹ Ovid bezeichnet in diesem Sinne in den *Metamorphosen* Athene als *flava virago*; OVID: *Metamorphosen* (ed. Tarrant; OCT), Buch 6, V. 130; vgl. auch Rebecca LANGLANDS: *Pliny's Role Models of Both Sexes*, in: *Eugesta. Journal on Gender Studies in Antiquity* 4 (2014), S. 214–237, online verfügbar: https://ore.exeter.ac.uk/articles/journal_contribution/Pliny_s_Role_models_of_both_sexes_gender_and_exemplarity_in_the_Letters/29838860?file=56944715; zu negativen Deutungen in astrologischen Traktaten der Spätantike dagegen Bernadette J.

Mann und dem weiblichen Suffix *-ago*) war jedoch auch für das christliche Mittelalter anschlussfähig, da es im Alten Testament zahlreiche starke Frauen gab, die das Volk Israel in Augenblicken höchster Gefahr durch entschlossenes Handeln retteten, wenn die Männer zu verzagt waren (z.B. Judith oder Deborah), vor allem aber, weil Hieronymus das Wort in seiner Vulgataübersetzung des Schöpfungsberichtes (Gen. 2,23) aufgriff, um das hebräische Wortspiel *ish* („Mann“) und *ishah* („Männin“) wiederzugeben (*dixitque Adam hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea haec vocabitur virago quoniam de viro sumpta est*). Dementsprechend wurde der Begriff in der mittelalterlichen Historiographie zwar nicht häufig, aber durchgehend positiv verwendet.⁵⁰

Der Begriff blieb auch im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit geläufig. Über das Italien des 15. Jahrhunderts schrieb der konservative Basler Patrizier und Historiker Jakob Burkhardt 1860 (durchaus im

BROOTEN: *Love Between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, Chicago 1996, S. 135.

⁵⁰ Abbo verwendet das Wort *virago* in seinem Gedicht über die Belagerung von Paris 885 durch die Normannen; die zeitnah entstandenen Interlinearglossen erklären das Wort als „Frau von männlichem Geist“ (*femina virilis animi*); ABBO: *De bello Parisiaco*, hrsg. v. Georg Heinrich Pertz (*Monumenta Germaniae Historica. Scriptores in folio* 2), Hannover 1829, S. 776–805, online verfügbar: https://www.dmgh.de/mgh_ss_2/. In seiner „Geschichte der Kirche von Reims“ beschreibt Flodoard von Reims (894–966) entsprechend die Äbtissin Susanna als „eine Frau von männlichem Geist, eine *virago* von tiefgründigem Rat, Ratgeberin von höherem Verstand“ (*femina virilis animi, virago profundi consilii, consiliatrix altioris ingenii*); FLODOARD VON REIMS: *Historia Ecclesiae Remensis* (ed. Stratmann; MGH SS 36), cap. 24, S. 123, Z. 5, online verfügbar: https://www.dmgh.de/mgh_ss_36/. Auf dem Höhepunkt des Investiturstreits beschreibt der Chronist Hugo von Flavigny um 1100 Markgräfin Mathilde von Tuszien als kriegerische Frau mit männlichem Mut, denn als *virago* habe sie es gewagt, Kaiser Heinrich IV. in seinem Konflikt mit dem Papst Widerstand zu leisten, „so dass sie zurecht eine *virago* genannt wurde, da sie an Mannhaftigkeit des Geistes selbst die Männer übertraf“ (*ut merito nominetur virago, quae virtute animi etiam viros praeibat*); HUGO VON FLAVIGNY: *Chronicon* (ed. Pertz; MGH SS 8), S. 288–502, hier: S. 462, Z. 15, online verfügbar: http://www.mgh.de/dmgh/resolving/MGH_SS_8_S_462; vgl. Patrick J. HEALY: *Merito nominetur virago. Matilda of Tuscany in the Polemics of the Investiture Contest*, in: *Victims or Viragos? European Women from the Late Middle Ages to the Early Modern Period*, hrsg. v. Christine Meek/Catherine Lawless, Dublin 2005, S. 49–56. Zur mittelalterlichen Verwendung des Motivs der Frau von männlichem Geist in hagiographischen und theologischen Texten vgl. Jane Tibbetts SCHULENBURG: *Forgetful of Their Sex. Female Sanctity and Society*, ca. 500–1100, Chicago 2001; Barbara NEWMAN: *From Virile Woman to Woman Christ* (*Studies in Medieval Religion and Literature*) Philadelphia 1995.

Bewusstsein, dass sich die Wahrnehmung ‚männlich‘ agierender Frauen inzwischen gewandelt hatte):

Die Virago. Das Ruhmvollste, was damals von den großen Italienerinnen gesagt wird, ist, dass sie einen männlichen Geist, ein männliches Gemüth hätten. . . . Der Titel einer ‚virago‘, den unser Jahrhundert für ein sehr zweideutiges Compliment hält, war damals reiner Ruhm.⁵¹

1640 ließ Papst Urban VIII. für Mathilde von Tuszien ein Grabmal im Petersdom errichten, dessen Inschrift sie als „Frau von männlichem Geist und Vorkämpferin des Apostolischen Stuhls“ (*virilis animi femina, sedis apostolicae propugnatrix*) ausweist. Und noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhundert mussten sich die Vorkämpferinnen für die Gleichberechtigung der Frau mit der verbreiteten Praxis auseinandersetzen, tatkräftigen und intellektuell brillanten Frauen lobend einen männlichen Geist zuzusprechen.⁵²

Diese Einstellung wurde um 1800 durch eine gesteigerte (und in der Romantik vielfach sogar übersteigerte) Betonung der Polarität und Komplementarität der Geschlechter ersetzt. Dieser Wandel bedeutete nicht nur die Aufwertung der Rolle der Frau und die erhöhte Wertschätzung für das weibliche Geschlecht bei gleichzeitiger Einengung der Handlungsspielräume von Frauen, sondern implizierte auch eine Entwertung gleichgeschlechtlicher Beziehungen zwischen Männern und auch der Ehelosigkeit, da die Beziehung zu einer Frau nun als unabdingbarer

⁵¹ Jakob BURKARDT: Die Cultur der Renaissance in Italien, Basel 1860, S. 384, online verfügbar: <https://doi.org/10.11588/diglit.3478>.

⁵² So referiert Margaret FULLER: Woman in the Nineteenth Century, New York 21845 (online verfügbar: <https://ia801603.us.archive.org/31/items/womaninnineteent1845full/womaninnineteent1845full.pdf>) ein Gespräch mit einer Frau Mirinda, die zu ihr gesagt habe: „Another used as highest praise, in speaking of a character in literature, the words ‚a manly woman.‘ So in the noble passage of Ben Jonson [(1572–1637) Epistle to Lucy Countess of Bedford]: ‚I meant each softest virtue there should meet, / Fit in that softer bosom to abide, / Only a learned and a manly soul.‘“ Sie habe entgegnet „Me thinks, you are too fastidious in objecting to this. Jonson, in using the word ‚manly‘, only meant to heighten the picture of this, the true, the intelligent fate, with one of the deeper colors.“ Mirinda aber habe entgegnet: „And yet, so invariable is the use of this word where a heroic quality is to be described, and I feel so sure that persistence and courage are the most womanly no less than the most manly qualities, that I would exchange these words for others of a larger sense Let it not be said, wherever there is energy or creative genius, ‚She has a masculine mind.‘“

Bestandteil des veredelnden Bildungsprozesses begriffen wurde, durch den der Knabe zum Mann heranwuchs.

7.4 Wendepunkt 4: Entstehung und Durchsetzung des Konzepts der sexuellen Orientierung im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert

Der vierte Wendepunkt war dann im späteren 19. und frühen 20. Jahrhundert die Entstehung und Durchsetzung des Konzepts der sexuellen Orientierung. Unbestritten ist, dass sich im späten 19. Jahrhundert eine neue Terminologie ausbildete, die Menschen nach der Ausrichtung ihres Sexualtriebs (*sexual object choice*) kategorisierte. Diese Feststellung führte jedoch in den 1980er und 1990er Jahren zur Konstruktionismus-Essentialismus-Debatte, die in der Forschung zur Geschichte der Sexualitäten mit großer, manchmal an Erbitterung grenzender Intensität ausgetragen wurde und zu einem bis heute wenig befriedigenden Ergebnis führte. Die Konstruktionisten erklärten jede Verwendung des Begriffs (oder in ihrer Terminologie des Konstrukts) ‚Homosexualität‘ vor dem späten 19. Jahrhundert für anachronistisch, da es zuvor keine homosexuelle Identität, sondern nur homosexuelle Handlungen gegeben habe, und zogen sich schließlich, gestützt auf ihre theoretisch gut fundierten Argumente, in hochabstrakte Debatten zurück; sie überließen das Feld der Erforschung konkreter Einzelfälle damit aber *de facto* den Essentialisten, die teils unreflektiert, teils aus Überzeugung weiterhin die Geschichte der Homosexuellen in der Vormoderne zu schreiben versuchten.⁵³

⁵³ Franz Xaver EDER: Die Historisierung des sexuellen Subjekts. Sexualitätsgeschichte zwischen Essentialismus und sozialem Konstruktivismus, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 5.3 (1994), S. 311–327, online verfügbar: <https://doi.org/10.25365/oezg-1994-5-3-2>; vgl. auch Ian HACKING: How ‚Natural‘ Are ‚Kinds‘ of Sexual Orientation?, in: Law and Philosophy 21.3 (2002), S. 335–347; Edward STEIN: Art. „Social Constructionist and Essentialist Theories“, in: Reader’s Guide to Lesbian and Gay Studies, hrsg. v. Timothy F. Murphy, Chicago 2000, S. 553–554; Edward STEIN (Hrsg.): Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy, New York/London 1990; David M. HALPERIN: How to Do the History of Male Homosexuality, in: GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies 6 (2000), S. 87–123 (dt.: Ein Wegweiser zur Geschichtsschreibung der männlichen Homosexualität, in: Queer Denken. Gegen die Ordnung der Sexualität (Queer Studies), hrsg. v. Andreas Kraß, Frankfurt am Main 2003, S. 171–220); David M. HALPERIN: One Hundred Years of Homosexuality, in: One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love, New York 1990, S. 15–40. Einen Überblick aus

Die Heftigkeit der Debatte und die Radikalität der vertretenen Positionen sind heute kaum mehr nachvollziehbar. Sie sind nur verständlich, wenn man bedenkt, dass die Auseinandersetzungen geführt wurden zwischen Forscher*innen, die die Zeit der gesellschaftlichen Ausgrenzung und strafrechtlichen Verfolgung noch selbst erlebt hatten. Während die einen die Konstruiertheit sexueller Kategorien als befreiend empfanden, da sozio-kulturelle Konstrukte diskursiv infrage gestellt werden können, sahen die anderen in der Bezeichnung ihrer eigenen, gegen gesellschaftliche Widerstände und mit großem persönlichem Einsatz errungenen Identität als ‚nicht naturgegeben‘ und ‚nur sozial konstruiert‘ eine bedrohliche und verunsichernde Relativierung.⁵⁴

Für ein Verständnis der Wandlungen und Wendepunkte der kirchlichen Lehre ist jedoch ein konstruktionistischer Ansatz unerlässlich. Weder Paulus noch Augustinus noch Thomas von Aquin hatten einen Begriff davon, dass es homosexuell orientierte Menschen gibt. Selbst im

essentialistischer Sicht gibt Raja HALWANI: *Essenzialismus, Sozialkonstruktivismus und die Geschichte der Homosexualität*, in: Capri. Zeitschrift für schwule Geschichte 29 (2000), S. 1–20, online verfügbar: Capri. Zeitschrift für schwule Geschichte, hrsg. v. Klaus van Eickels/Christine van Eickels (Editionen und Studien zur Geschichte der Sexualitäten 2), Bamberg 2024, <https://doi.org/10.20378/irb-94442> [zuerst engl. u.d.T. *Essentialism, Social Constructionism, and the History of Homosexuality*, in: *Journal of Homosexuality* 35 (1998), S. 25–51, doi: 10.1300/J082v35n01_02]. Die theoretische Debatte hat unmittelbare Auswirkungen auf die Brauchbarkeit von Überblicksdarstellungen: Für Spätantike und Mittelalter immer noch oft zitiert, aber aufgrund des schon im Titel zum Ausdruck kommenden essentialistischen Grundansatzes nur noch als (wenngleich weiterhin wertvolle) Materialsammlung verwendbar ist BOSWELL: *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, der z.B. S. 298 das gemeinsame Schlafen in einem Bett (Richard Löwenherz und Philipp Augustus 1186) als eine homosexuelle Liebesaffäre interpretiert: „In the twelfth century the ... future king of England could fall head over heels in love with another monarch without losing support from either the people or the church“. Einen weiterhin lesenswerten kulturvergleichenden Überblick aus konstruktionistischer Perspektive dagegen bietet David F. GREENBERG: *The Construction of Homosexuality*, Chicago 1988, online verfügbar: [https://files.libcom.org/files/David%20F.%20Greenberg%20-%20The%20Construction%20of%20Homosexuality%20\(1988\).pdf](https://files.libcom.org/files/David%20F.%20Greenberg%20-%20The%20Construction%20of%20Homosexuality%20(1988).pdf).

⁵⁴ Zu den psychologischen Implikationen der Essentialismus-Konstruktionismus-Debatte vgl. Mik S. BARTELS/Joel M. LE FORESTIER/Anton M. O. HUG/Thekla MORGENROTH/Miguel ROSELLÓ-PEÑALOZA: *The Influence of Essentialist and Social Constructionist Notions on Perceptions of „Realness“*. Implications for LGBTIQ+ experiences, in: *Journal of Social Issues* 80 (2024), S. 843–870, online verfügbar: <https://doi.org/10.1111/josi.12642>.

20. Jahrhundert rezipierten Theolog*innen und lehramtlich Verantwortliche (wie im übrigen oft auch Jurist*innen) die neuen Vorstellungen der modernen Medizin und Psychologie nur mit großer Verzögerung (und zumeist in der Form, in der diese Konzepte in ihrer eigenen Jugend modern gewesen waren).⁵⁵

Das Konzept der sexuellen Orientierung des Menschen entstand im Kontext der juristischen Debatten, die in Deutschland im Vorfeld der Reichsgründung von 1871 um die Frage geführt wurden, wie die Zusammenführung der seit den napoleonischen Reformen unterschiedlichen Rechtslage in den deutschen Ländern gelingen könnte. Karl Heinrich Ulrichs erhob 1867 die Forderung der Straffreiheit gleichgeschlechtlicher sexueller Handlungen, da diese auf einer natürlichen Veranlagung beruhen würden, die er als ‚Uranismus‘ bezeichnete. Wenig später prägte Karl Maria Kertbeny 1869 den Begriff „homosexual“, aus dem dann die Bezeichnung ‚Homosexualität‘ entstand, die sich im Sprachgebrauch der meisten westlichen Länder im 20. Jahrhundert schließlich durchsetzte.⁵⁶

⁵⁵ Stephan GOERTZ: Zwischen „himmelschreiender Sünde“ und „Geschenk der Liebe“. Konzepte und Bewertungen von Homosexualität in der Moralthologie und im römischen Lehramt, in: „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“ Homosexualität und katholische Kirche, hrsg. v. Stephan Goertz, Freiburg 2015, S. 175–236.

⁵⁶ Robert BEACHY: *Gay Berlin. Birthplace of a Modern Identity*, New York 2014 (dt. u. d. T. *Das andere Berlin, Die Erfindung der Homosexualität. Eine deutsche Geschichte 1867–1933*, München 2015); Robert BEACHY: *The German Invention of Homosexuality*, in: *The Journal of Modern History* 82.4 (2010), S. 801–838; Volkmar SIGUSCH: *Geschichte der Sexualwissenschaft*, Frankfurt am Main 2008; Harry OOSTERHUIS: *Stepchildren of Nature. Krafft-Ebing, Psychiatry, and the Making of Sexual Identity*, Chicago 2000; Jonathan Ned KATZ: *The Invention of Heterosexuality*, New York 1995; Rüdiger LAUTMANN: *Homosexualität. Handbuch der Theorie- und Forschungsgeschichte*, Frankfurt am Main 1993; David F. GREENBERG: *The Construction of Homosexuality. – Der Begriff „homosexual“ wurde zuerst in einem Brief an Karl Heinrich Ulrichs vom 06.05.1868 und ab 1869 auch öffentlich verwendet von Karl Maria KERTBENY (1824–1882); Karl Maria KERTBENY: Offener Brief an seine Exzellenz den Minister der Justiz Dr. Friedrich Ritter von Schwarzer, Wien 1869; vgl. Judit TAKÁCS: The Double Life of Kertbeny, in: Past and Present of Radical Sexual Politics, hrsg. v. Gert Hekma, Amsterdam 2004, S. 26–40, online verfügbar: https://www.researchgate.net/publication/280921411_The_Double_Life_of_Kertbeny. Allerdings unterschied Kertbeny „homosexual“ (Drang zum Geschlechtsverkehr mit dem eigenen Geschlecht), „heterosexual“ (übermäßiger Drang zum Geschlechtsverkehr mit dem anderen Geschlecht), „monosexual“ (Drang zur Masturbation) und „heterogenit“ (Drang zum Geschlechtsverkehr mit anderen Arten, d. h. mit Tieren) als potentiell zur Degeneration führende Ausrichtungen des Sexualtriebs von „normalsexual“ (auf Ehe und Familiengründung gerichteter Drang zu hetero-*

Auch in den folgenden Jahrzehnten gingen die entscheidenden Impulse für die Entwicklung der Wahrnehmung und Begrifflichkeit sexueller Orientierung vom deutschen Sprachraum aus. Entscheidend dafür war die unscharfe Formulierung des §175 des Reichstrafgesetzbuches, der „widernatürliche Unzucht“ mit Männern und mit Tieren unter Strafe stellte, ohne den Tatbestand genau zu definieren. Diese Lücke füllte in den folgenden Jahrzehnten im Rahmen zahlreicher Prozesse, in denen es um Verurteilung oder Straffreiheit ging, das Reichsgericht, indem es ausgehend von der Definition des Buches Leviticus die widernatürliche Unzucht in mittelalterlicher Tradition als „beischlafähnliche Handlung“ definierte. Anders als in den Ländern, in denen homosexuelle Handlungen vollständig straffrei oder in jeder Form verboten waren, mussten sich in Deutschland daher sowohl Juristen als auch Ärzte mit den Details männlichen homosexuellen Verhaltens genau auskennen, da sie in ihrer Praxis als Richter, Staatsanwälte, Rechtsanwälte oder Sachverständige jederzeit mit Fragen konfrontiert werden konnten, in denen das kleinste Detail über Schuld oder Unschuld, Freispruch oder Vernichtung der sozialen Existenz entscheiden konnte.⁵⁷

sexueller Partnerschaft); Jean-Claude FÉRAY/Manfred HERZER/Glenn W. PEPPEL: *Homosexual Studies and Politics in the Nineteenth Century*. Karl Maria Kertbeny, in: *Journal of Homosexuality* 19.1 (1990), S. 23–47; Manfred HERZER: Ein Brief von Kertbeny in Hannover an Ulrichs in Würzburg, in: *Capri. Zeitschrift für schwule Geschichte* 1.1 (1987), S. 26–35, online verfügbar: *Capri. Zeitschrift für schwule Geschichte*, hrsg. v. Klaus van Eickels/Christine van Eickels (Editionen und Studien zur Geschichte der Sexualitäten 2), Bamberg 2024, <https://doi.org/10.20378/irb-94442>; Manfred HERZER: Kertbeny and the Nameless Love, in: *Journal of Homosexuality* 12.1 (1985), S. 1–25 Der Begriff „homosexuell“ konkurrierte bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts mit auch Transgender einschließenden Begriffen wie „Urning/Ur-nide“ (Ulrichs 1825–1895) und „konträre Sexualempfindung“ (Westphal 1833–1890, Krafft-Ebing 1840–1902); Karl Heinrich ULRICHS: *Forschungen über das Räthsel der mann-männlichen Liebe*, Leipzig 1864–1879, ND hrsg. v. Hubert Kennedy (Bibliothek Rosa Winkel 7–10), Berlin 1994; Richard VON KRAFFT-EBING: *Psychopathia Sexualis. Mit besonderer Berücksichtigung der conträren Sexualempfindung*. Stuttgart 1886 (online verfügbar: <https://archive.org/details/b21966461>, mit fast jährlich erweiterten Auflagen bis zur 12. Auflage ‚letzter Hand‘ 1903, auch danach noch weitere Überarbeitungen); Carl Friedrich Otto WESTPHAL: *Die conträre Sexualempfindung. Symptom eines neuropathisch-psychopathischen Zustandes*, in: *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten* 2 (1869), S. 73–108, online verfügbar: <https://link.springer.com/article/10.1007/BF01796143>.

⁵⁷ Zu dieser Entwicklung ausführlich Jörg HUTTER: *Die gesellschaftliche Kontrolle des homosexuellen Begehrens*.

Die Funktionsentlastung der Ehe durch den sozialen Wandel von Selbständigkeit in Familienbetrieben zu abhängiger Beschäftigung und die damit einhergehende Trennung von Familie und Beruf ermöglichte eine emotionale Aufladung der Ehe, durch die die sexuelle Orientierung erstmals in der Geschichte zu einem sozial relevanten Merkmal wurde. Wenn Liebe Voraussetzung für eine Eheschließung ist, wird der Homosexuelle in der sozialen Logik der bürgerlichen Gesellschaft zum Prototyp des sozial unverantwortlichen Individuums, da er nicht heiraten und eine Familie gründen kann, sondern nur seinem persönlichen Vergnügen lebt.

Viele homosexuelle Männer sahen sich den Anforderungen, die das neue Verständnis der Ehe als einer auf Dauer gestellten Form romantischer Verliebtheit an sie stellte, nicht gewachsen. Sie fragten Ärzte um Rat, die bald eigene von Theologie und Strafrecht unabhängige Theorien über die Sexualität des Menschen entwickelten. Die Medikalisierung des Diskurses über Homosexualität trug entscheidend bei zur Entstehung der modernen Psychologie: Sexuelles Begehren wurde nun nicht mehr als von außen kommende Versuchung betrachtet, der es zu widerstehen, sondern als Kernelement der menschlichen Persönlichkeit, das es zu entfalten gilt.

Angesichts der Aufwertung der Geschlechterdifferenz seit dem frühen 19. Jahrhundert stellte sich damit aber auch die Frage, ob Homosexuelle ‚richtige‘ Männer sind. Die entstehende Sexualwissenschaft gab darauf gegensätzliche Antworten: Während Magnus Hirschfeld in seiner Lehre von den „sexuellen Zwischenstufen“ die Auffassung vertrat, dass die Ausprägung der Geschlechtscharaktere sich zwischen den Extremen des „Vollmanns“ und des „Vollweibs“ auf einem Kontinuum entfalte und homosexuelle Männer und Frauen sich durch einen besonders hohen Anteil von Merkmalen des anderen Geschlechts auszeichnen,⁵⁸ entwickelten

⁵⁸ Magnus HIRSCHFELD: Die Homosexualität des Mannes und des Weibes (Handbuch der gesamten Sexualwissenschaft in Einzeldarstellungen 3), Berlin 1914 (online verfügbar: <https://archive.org/details/DieHomosexualittDesMannesUndDesWeibes1914>), S. 348: „In doppelter Weise unterscheiden sich der homosexuelle Mann und die homosexuelle Frau von dem Geschlecht, dem sie nach ihrem Genitalapparat angehören: in der Richtung ihres Geschlechtstriebes ... und zweitens in bezug auf seelische, nicht selten sogar körperliche Eigenschaften, die gleichfalls bei homosexuellen Männern oft weibliche, bei homosexuellen

Adolf Brand (mit der von ihm herausgegebenen Zeitschrift „Der Eigene“), Benedict Friedlaender (mit dem von ihm als Abspaltung des Wissenschaftlich-Humanitären Komitees 1906 gegründeten „Bund für männliche Kultur“) und Hans Blüher (mit seiner Männerbundtheorie) als Gegenentwurf den Maskulinismus: Homosexuelle Männer seien nicht weniger männlich, sondern besonders männlich, denn es sei dem Mann „die dauernde Gesellschaft der Frau unerträglich und herabmindernd“, so dass er „darüber hinaus zu den Männern“ strebe.⁵⁹

Die Vorstellung, dass jeder Mensch eine sexuelle Orientierung habe und diese seine Persönlichkeit bestimme, verbreitete sich zunächst im deutschsprachigen Raum. Entscheidenden Anteil daran hatte der Eulenburgskandal, der in den Jahren 1906 bis 1909 Deutschland erschütterte. Fürst Philipp zu Eulenburg und Hertefeld (1847–1921), der frühere Erzieher Kaiser Wilhelms II. und graue Eminenz am kaiserlichen Hof, wurde vorgeworfen, das Umfeld des Kaisers mit einem homosexuellen Netzwerk unterwandert zu haben. Im Mittelpunkt der Berichterstattung stand dabei nicht der Vorwurf strafbarer sexueller Handlungen, sondern die Unterstellung homosexueller Veranlagung und daraus resultierender Unmännlichkeit, die eine kraftvolle deutsche Außenpolitik gegenüber Frankreich verhindere. Erst in einer späten Phase der Prozesse wurden auch Zeugen

Weibern männliche Eigenschaften aufweisen“; vgl. Günter GRAU: Hirschfeld über die Ursachen der Homosexualität. Zur Bedeutung seiner ätiologischen Hypothesen, in: Mitteilungen der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft 13 (1989), S. 27–30, online verfügbar: https://magnus-hirschfeld.de/site/assets/files/1873/mittmhg_13.pdf.

⁵⁹ Hans BLÜHER: Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft, Bd. 2: Familie und Männerbund, Jena 1921, S. 91, online verfügbar: https://archive.org/details/bub_gb_W9IvAQAAJ/page/n7/mode/2up; vgl. Maika Sophia BAADER: Geschlechterverhältnisse, Sexualität und Erotik in der bürgerlichen Jugendbewegung, in: Aufbruch der Jugend. Deutsche Jugendbewegung zwischen Selbstbestimmung und Verführung. Ausstellungskatalog, hrsg. v. G. Ulrich Großmann / Claudia Selheim / Barbara Stambolis, Nürnberg 2013, S. 58–66 (mit Hinweisen zu Blühers Antifeminismus als Reaktion auf die Frauenemanzipation und zu Blühers Bedeutung für die Ausbreitung des 1902 vom deutschen Kulturanthropologen Heinrich Schurz (1863–1903) erstmals erwähnten Begriffs „Männerbund“); Claudia BRUNS: Politik des Eros. Der Männerbund in Wissenschaft, Politik und Jugendkultur 1880–1934, Köln/Weimar/Wien 2008; Benedict FRIEDLAENDER: Die Renaissance des Eros Uranios. Die physiologische Freundschaft, ein normaler Grundtrieb des Menschen und eine Frage der männlichen Gesellschafsfreiheit, Berlin 1904, online verfügbar: <https://archive.org/details/renaissancedese00frieoog/>.

aussagen eingebracht, die lange zurückliegende sexuelle Handlungen mit jungen Fischern vom Starnberger See belegen sollten, um Eulenburg des Meineids überführen zu können.

Briefe in überschwänglich freundschaftlichem Ton, die Eulenburg und seine Freunde ausgetauscht hatten, wurden im Sinne der neuen Deutungsmuster als Liebesbriefe verstanden. Gleichfalls verdächtig erschien nun, dass sie sich untereinander mit effeminiert erscheinenden Spitznamen belegten (Eulenburg: „Philine“; Kuno von Moltke: „Tütü“; Kaiser Wilhelm II.: „Liebchen“). Hinzu kam der Vorwurf, einige Teilnehmer der „Tafelrunde“ auf Eulenburgs Schloss Liebenberg bei Berlin hätten sich „unmännlich“ verhalten.⁶⁰

Der Skandal wurde ausgelöst und vorangetrieben durch Artikel des Journalisten Maximilian Harden (1861–1927). Die Privatklage des Stadt-

⁶⁰ Frederik DOKTOR: Die Eulenburg-Affäre und die Genese des modernen Homosexualitätskonzepts, in: Unerlaubte Gleichheit: Ansätze einer komparativen Geschichtsschreibung mann-männlichen Begehrens, hrsg. v. Michael Navrátil/ Florian M. Remele, Bielefeld 2021, S. 181–210; Michael SCHWARTZ: Homosexuelle, Seilschaften, Verrat. Ein transnationales Stereotyp im 20. Jahrhundert, Berlin 2019, S. 77–111; Norman DOMEIER: Der Eulenburg-Skandal. Eine politische Kulturgeschichte des Kaiserreichs, Frankfurt am Main 2010; Norman DOMEIER: Zur Ambivalenz der Sagbarkeit von Homosexualität. Der Eulenburg-Skandal als Wendepunkt in der öffentlichen Wahrnehmung des gleichgeschlechtlichen Begehrens, in: Sodomiter, Päderasten, Homosexuelle. Mann-männliches Begehren und homosexuelles Handeln von der Antike bis zur Ehe für alle, hrsg. v. Klaus van Eickels/Christine van Eickels (Editionen und Studien zur Geschichte der Sexualitäten 1), Bamberg 2024, S. 191–214, online verfügbar: <https://doi.org/10.20378/irb-94412>; Peter WINZEN: Das Ende der Kaiserherrlichkeit. Die Skandalprozesse um die homosexuellen Berater Wilhelms II. 1907–1909, Köln 2010; Frank BÖSCH: Öffentliche Geheimnisse: Skandale, Politik und Medien in Deutschland und Großbritannien 1880–1914, München 2009, S. 117–154, online verfügbar: <http://dx.doi.org/10.14765/zfz.dok.1.698>; Claudia BRUNS: Skandale im Beraterkreis um Kaiser Wilhelm II. Die homoerotische ‚Verbündelung‘ der Liebenberger Tafelrunde als Politikum, in: Homosexualität und Staatsräson. Homophobie und Politik in Deutschland 1900–1945, hrsg. v. Susanne zur Nieden, Frankfurt am Main 2005, S. 52–80, online verfügbar: <https://www.culture.hu-berlin.de/de/institut/kollegium/1683911/publ/bruns-2005-skandale-im-beraterkreis-um-kaiser-wilhelm-ii.pdf>; Martin KOHLRAUSCH: Der Monarch im Skandal. Die Logik der Massenmedien und die Transformation der wilhelminischen Monarchie, Berlin 2005; James D. STEAKLEY: Die Freunde des Kaisers: Die Eulenburg-Affäre im Spiegel zeitgenössischer Karikaturen (Bibliothek rosa Winkel 37), Hamburg 2004; Didier ERIBON: Réflexions sur la question gay. Nouvelle édition revue et corrigée, Paris 2012 (dt. u.d.T. Betrachtungen zur Schwulenfrage, Berlin 2019); Karsten HECHT: Die Harden-Prozesse. Strafverfahren, Öffentlichkeit und Politik im Kaiserreich, München 1997.

kommandanten von Berlin, Graf Kuno von Moltke (1847–1923), der vom Kaiser vor die Wahl gestellt worden war, „gereinigt oder gesteinigt“ zu werden, gab Harden Gelegenheit, die „sehr ernste, für ganz Deutschland wichtige“ Frage zu erörtern, „ob die Freunde und Berather des Deutschen Kaisers dieser ihrer Stellung würdig seien“. Lilly von Elbe, die 1896–1899 mit Kuno von Moltke verheiratet gewesen war, sich jedoch von ihm hatte scheiden lassen, sagte aus, Moltke habe das Institut der Ehe als eine „Schweinerei“ und das eheliche Schlafzimmer als „reine Notzuchtsanstalt“ bezeichnet. Für Eulenburg, der als preußischer Gesandter in Wien damals sein unmittelbarer Vorgesetzter war, habe ihr Mann Kosenamen wie „meine Seele“, „mein Alterchen“, „mein einziger Dachs“ gebraucht. Einmal habe er ein von Eulenburg vergessenes Taschentuch gefunden, es „inbrünstig an seine Lippen“ gedrückt und gesagt: „Meine Seele! Mein Lieb!“⁶¹

Dass zum Freundeskreis, den Eulenburg oft zu sich auf Schloss Liebenberg einlud, auch der in Berlin wie in Paris als homosexuell bekannte Erste Sekretär der französischen Botschaft Raymond Lecomte (1857–1921) gehörte, weckte zusätzlichen Verdacht. Am 03.04.1907 schrieb Harden in der Zukunft „Blickt auf diese Tafelrunde ... : Die träumen nicht von Weltbränden; die haben's schon warm genug.“ In einem weiteren Artikel am 27.04.1907 verglich er Eulenburg zudem indirekt mit Prinz Friedrich Heinrich von Preußen, der wegen seines exzessiven und nicht standesgemäßen homosexuellen Umgangs in der Erbfolge als Regent von Braunschweig übergangen und auf seine Landgüter in der Oberlausitz verbannt worden war. Dieser habe nicht Herrenmeister des Johanniterordens werden können, da er „an ererbter Perversion des Geschlechtstriebes“

⁶¹ John C. G. RÖHL: Wilhelm II. Der Weg in den Abgrund 1900–1941, München 2008, S. 608 f. Effeminiertes und übergriffiges Verhalten war am Hof Wilhelms II. allerdings nicht ungewöhnlich. So starb General Dietrich Graf von Hülsen-Haeseler, Chef des kaiserlichen Militärkabinetts, am 14.11.1908 auf dem Höhepunkt der Daily Telegraph Affäre in Donaueschingen an einem Herzinfarkt, unmittelbar nachdem er dem Kaiser und seiner Jagdgesellschaft in einer „hellen Ballrobe der Hausherrin“ mit einem „großen mit Straußenfedern geschmückten Hut“ auf dem Kopf zu Walzerklängen eine Tanzvorführung gegeben hatte (S. 732 f.). Kaiser Wilhelm II. soll am Hof dafür bekannt gewesen sein, „gewisse Mitglieder seines Gefolges zu kneifen und zu kitzeln, bis sie ‚die merkwürdigsten Laute‘ von sich gaben“ (S. 575).

leide; im Kapitel des Ordens Schwarzer Adler dagegen, dem auch Eulenburg angehörte, sitze „mindestens einer, dessen *vita sexualis* nicht gesünder ist als die des verbannten Prinzen“. ⁶²

In den nachfolgenden Prozessen, in denen sich Harden wegen Beleidigung verantworten musste, betonte er stets, dass er niemals den Vorwurf strafbarer Handlungen nach § 175 erhoben habe; vielmehr sei es ihm nur darum gegangen, im Rahmen des politisch Notwendigen darauf hinzuweisen, dass es eine „Gefahr für das Vaterland“ sei, „wenn ein Kreis anormal empfindender Männer Einfluß auf die Entschlüsse des Herrschers“ gewinne. ⁶³

⁶² RÖHL: Wilhelm II. Der Weg in den Abgrund, S. 599.

⁶³ Hugo FRIEDLÄNDER: Der Beleidigungsprozeß des Berliner Stadtkommandanten, Generalleutnants z. D. Graf Kuno von Moltke gegen den Herausgeber der „Zukunft“ Maximilian Harden, in: Interessante Kriminal-Prozesse von kulturhistorischer Bedeutung, Berlin 1911, Band 3, S. 137–356, online verfügbar: https://de.wikisource.org/wiki/Der_Beleidigungsproze%C3%9F_des_Berliner_Stadtkommandanten,_Generalleutnants_z._D._Graf_Kuno_von_Moltke_gegen_den_Herausgeber_der_%E2%80%9EZukunft%E2%80%9C_Maximilian_Harden: Auf die Frage des vorsitzenden Richters „Haben Sie behaupten wollen, daß der Kläger homosexuell veranlagt ist?“ habe Harden geantwortet: „Ich habe mit den Artikeln einen politischen Zweck verfolgt. Deshalb habe ich beiläufig auch die Person des Privatklägers [d.h. Kuno von Moltke] erwähnt Nach meiner Überzeugung ist der Vorwurf homosexueller Veranlagung nicht erhoben. Was ich darüber denke, werde ich sagen, wenn ich darum gefragt werde. In diesen Artikeln habe ich nichts davon gesagt, sondern nur, daß nach meiner Überzeugung, die ich beweisen werde, Graf von Moltke abnorme sexuelle Empfindungen hat. Ich unterscheide – mit der Wissenschaft – zwischen anormalem Empfinden und homosexuellen Neigungen. Es ist ein großer Unterschied, ob diese Veranlagung so weit geht, daß sie zu widernatürlicher Betätigung hinneigt, oder ob die Betreffenden nur anormales Empfinden haben, ungesunde Empfindungen, die der Normalität widersprechen. Ich persönlich habe nach allem, was mir bekannt ist, über den Herrn Privatkläger die Meinung, daß er zweifellos ein vollkommen abnorm empfindender Mann ist. Ich sehe darin keine Beleidigung, sondern nur eine Konstatierung“ (S. 150f.). Im Strafverfahren wegen § 175, das Eulenburg gegen sich selbst beantragt hatte, hatte Harden zuvor unter Eid ausgesagt „er sei entfernt gewesen, den Fürsten Eulenburg einer strafbaren Handlung im Sinne des § 175 zu bezichtigen. Er habe in den Artikeln nur zum Ausdruck bringen wollen: ‚Es ist eine Gefahr für das Vaterland, wenn ein Kreis anormal empfindender Männer Einfluß auf die Entschlüsse des Herrschers gewinne.‘ Graf Kuno v. Moltke ließ durch seinen Vetter ... erklären, er versichere auf Ehrenwort, daß er niemals mit männlichen Personen verkehrt habe. Harden erklärte, er halte auch eine ideelle Männerfreundschaft, wenn sie Rückwirkungen auf die Politik habe, für bedenklich“ (S. 147).

Dies war eine grundsätzlich neue Dimension. Keineswegs neu dagegen war der Vorwurf homosexuellen Verhaltens gegen hochgestellte Persönlichkeiten des Kaiserreichs. Bereits Ende 1902 hatte der Krupp-Skandal Deutschland erschüttert.⁶⁴ Der „Stahlbaron“ und „Kanonenkönig“ Friedrich Alfred Krupp (1854–1902) war zwischen die Fronten der Lokalpolitik der italienischen Insel Capri geraten, wo er sich viele Monate im Jahr aufhielt, um meeresbiologische Studien zu betreiben und seine angeschlagene Gesundheit wiederherzustellen. Krupp hatte nicht nur für sich selbst eine luxuriöse Villa errichtet, sondern auch in den Straßenbau der Insel investiert (insbesondere die spektakulär in einen Steilhang gebaute *Via Krupp* zur Blauen Grotte).

Entsprechend enge Beziehungen pflegte Krupp zum Bürgermeister der Insel. Um diesen in ein schlechtes Licht zu rücken, berichtete eine Zeitung der lokalen Opposition über angebliche Orgien in der Blauen Grotte, an denen auch Krupp beteiligt sei. Der sozialdemokratische „Vorwärts“ griff am 15.11.1902 diese Vorwürfe auf und behauptete, Krupp huldige während seiner langen Aufenthalte auf Capri „mit den jungen Männern der Insel dem homosexuellen Verkehr“. Diese Handlungen waren zwar nach italienischem Recht nicht strafbar, führten jedoch dazu, dass Krupp ausgewiesen wurde. Er starb wenige Tage später unter ungeklärten Umständen, wahrscheinlich durch Selbstmord.⁶⁵

⁶⁴ Peter H. M. WINZEN: *Homosexualität und Politik im ausgehenden Kaiserreich. Eine unheilige Allianz?*, München 2025, S. 8–41 [aktualisierte Fassung von: Peter H. M. WINZEN: *Der erste politische Homosexualitätsskandal im Kaiserreich. Friedrich Alfred Krupp (1854–1902)*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 93.2 (2011), S. 415–450]; Dieter RICHTER: *Friedrich Alfred Krupp auf Capri. Ein Skandal und seine Geschichte*, in: *Friedrich Alfred Krupp. Ein Unternehmer im Kaiserreich*, hrsg. v. Michael Epkenhans/Ralf Stremmel, München 2010, S. 157–177; Frank BÖSCH: *Öffentliche Geheimnisse*, S. 97–117.

⁶⁵ Unter der Überschrift „Krupp auf Capri“ stellte der *Vorwärts* am 15.11.1902, S. 2 f. (online verfügbar: https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/newspaper/item/CBNHFWY24QUSUS4KBN3FU7HGTNAMUKNT?zdb_id=2814128-3&query=15.11.1902&page=1&hit=&issuepage=2) zunächst fest, dass Krupp homosexuell veranlagt sei „Der Geheime Kommerzienrat Krupp, Mitglied des preußischen Herrenhauses, der reichste Mann Deutschlands, ... gehört zu jenen Naturen, für die der §175 eine stete Qual und Bedrohung bedeuten würde, wenn nicht auf diesem Gebiete die Gerechtigkeit in Anerkennung der Bedenklichkeit der gesetzlichen Bestimmung die Binde nur selten von den Augen nimmt.“ Sodann ordnet der Verfasser dieses persönliche Schicksal Krupps in die marxistische Analyse gesellschaftlicher Ungleichheit ein und leitet daraus ab, dass seine sexuelle Orientierung keine reine

Der Krupp-Skandal hatte zwar Aufsehen erregt, aber wenig zur Ausbreitung des modernen Konzepts „Homosexualität“ beigetragen. Von vielen wurde er als eine sozialdemokratische Kampagne gegen einen führenden Kapitalisten wahrgenommen. Dagegen fand die Berichterstattung über Eulenburg und seinen Liebenberger Kreis breiten Widerhall in der bürgerlichen Presse. Anders als im Fall Krupp stand im Fall Eulenburg nicht der Vorwurf strafbarer sexueller Handlungen im Raum, sondern die Vermutung einer homosexuellen Veranlagung mit entsprechender „Unmänn-

Privatsache sei: „Unter dem Einfluss der kapitalistischen Macht kann eine unglückliche Veranlagung, die den Besitzlosen niederdrückt oder gar zerschmettert, zu einem furchtbaren Quell der Korruption [= der moralischen Verderbnis der Gesellschaft] werden, die dann aus einem persönlichen Schicksal eine öffentliche Angelegenheit gestaltet.“ Er berichtet dann ausführlich, dass Krupp „seit einiger Zeit auf Capri, der Insel des Kaisers Tiberius am Südeingang des Golfes von Neapel eine Villa“ besitze und auch Straßen auf Capri habe anlegen lassen, um dann zum eigentlichen Kern der Vorwürfe zu kommen: „Aber Herr Krupp hatte sich nicht Capri gewählt, um die Insel mit Straßen zu beglücken, sondern weil das italienische Strafgesetzbuch keinen besonderen §175 kennt. In seiner verschwenderisch ausgestatteten Villa ... huldigt er mit den jungen Männern der Insel dem h o m o s e x u e l l e n Verkehr.“ Dies habe die Verhältnisse auf Capri insgesamt verdorben: „Die Korruption war bis zu einer solchen Höhe gediehen, daß man bei einem Photographen von Capri gewisse nach der Natur aufgenommene Bilder sehen konnte. So war die Insel Capri, nachdem das Geld Krupps das hierzu nötige moralische Terrain vorbereitet hatte, ein Centrum homosexuellen Verkehrs geworden“; vgl. dazu auch A. SPER [= Reinhold Robert Oskar GERLING]: Capri und die Homosexuellen. Eine psychologische Studie, Berlin 1902 (und erweiterte Auflage Berlin 1903). Krupp sei zunächst vom örtlichen Bürgermeister gedeckt, dann aber aufgefordert worden, die Insel zu verlassen. Abschließend kommt der Verfasser des Artikels auf die gesellschaftliche Bedeutung des Falls zurück: „Das grauenhafte Bild kapitalistischer Beeinflussung wird dadurch nicht sonderlich milder, dass man weiß, es handelt sich um einen pervers veranlagten Mann. Denn das Mitleid, das das Opfer eines verhängnisvollen Natur-Irrtums verdient, muss versagen, wenn die Krankheit zu ihrer Befriedigung Millionen in ihre Dienste stellt.“ Abschließend aber fordert er eine Streichung des §175, mit der Begründung, dass die strafrechtliche Regelung ungeeignet sei „Laster“ und „Perversität“ auszurotten: „Gleichwohl bietet der Fall für die deutsche Gesetzgebung ein hohes Interesse. Solange Herr Krupp in Deutschland lebt, ist er den Strafbestimmungen des §175 verfallen. Nachdem die Perversität zu einem öffentlichen Skandal geführt hat, wäre es die Pflicht der Staatsanwaltschaft, sofort einzugreifen. Vielleicht erwägt man jetzt, um diesen das Rechtsgefühl verletzenden Widerspruch zwischen Gesetz und Anwendung des Rechtes zu beseitigen, die Beseitigung des §175, der das Laster nicht ausrottet, aber das Unglück zur furchtbaren Qual verschärft“; vgl. Stephan CZIBULINSKI: Vorwärts und nicht vergessen. Die Haltung der Arbeiterbewegung und deren beider großen Parteien (SPD und KPD) zur Homosexualität und zum §175, <http://www.175-geschichte.de/index.php/kaiserzeit/skandale/12-krupp-auf-capri>.

lichkeit‘ des Denkens und Fühlens, um den Berater des Kaisers zu diskreditieren.⁶⁶

Eulenburg selbst war sich bewusst, dass die Kampagne gegen ihn einen grundlegenden Wandel der Einstellungen zu Liebe, Sexualität und Freundschaft seit dem späten 19. Jahrhundert spiegelte:

In dem Augenblick, da der frechste Repräsentant der modernen Zeit, ein Harden – in der Presse unser Wesen kritisierte, unsere ideale Freundschaft herabzog, unser Denken und Fühlen der Form entkleidete, die wir als vollberechtigt so lange Jahre unseres Lebens, anerkannt von den Zeitgenossen, als eine selbstverständliche, natürliche, kaum beachtete hatten, brach die neue Zeit uns kaltlächelnd den Hals.

Auch die neuen Begriffe über Sinnlichkeit und Liebe stempeln unser Wesen zur Schwäche oder gar zu ungesunder Schwäche. Und doch waren wir sinnlich; gewiss nicht minder als die Neuen. Aber dieses Gebiet lag streng gesondert, drängte sich nicht als Selbstzweck vor. Familie, Kunst, Freundschaft und alle unsere Ideale waren vollkommen losgelöst von Sinnlichkeit und von dem, was wir doch nur als Schmutz empfanden, wenn es uns auch hier und da beherrscht haben mag in jenem unbewussten Wechselwirken, welches die ‚Menschen‘ darstellt.⁶⁷

⁶⁶ Harden warf Eulenburg und den anderen Mitgliedern des Liebenberger Kreises, den er in der „Berliner Zeitung. BZ am Mittag“ vom 07.06.1907 als „Die Eulenburgische Tafelrunde“ bezeichnet hatte, ausdrücklich keine strafbaren Handlungen nach §175 vor. Er unterstellte jedoch aus homosexueller Veranlagung resultierende unmännliche Haltung und „normwidrige“ freundschaftliche Verbundenheit, um die Betroffenen in Beleidigungsklagen zu treiben, in denen sie die Unrichtigkeit, nicht er die Richtigkeit seiner Behauptungen beweisen mussten und in denen auch an sich nicht strafbare Handlungsweisen vom Gegenstand eines Gerichtsverfahrens werden konnten: „Lauter gute Menschen. Musikalisch, poetisch, spiritistisch; ... und in ihrem Verkehr, mündlichen und brieflichen, von rührender Freundschaft“; Maximilian HARDEN: Praeludium, in: Die Zukunft 57 (1906), 251–266, hier: S. 265 f. (vom 17.11.1906), online verfügbar: <https://archive.org/details/diezukunft42hardgoog/page/n3/mode/2up?view=theater>; vgl. DOMEIER: Der Eulenburg-Skandal, S. 33 („Tafelrunde“), S. 39 (Zitat aus „Praeludium“) und S. 171 („normwidrige Freundschaft“), sowie S. 91 und 164.

⁶⁷ Bundesarchiv Koblenz, N 1029/75, S. 80–84 (Eulenburg an Moltke am 10. Juli 1907); vgl. VAN EICKELS: Tender comrades, S. 18; Isabel V. HULL: Kaiser Wilhelm II. und der Liebenberger Kreis, in: Männerliebe im alten Deutschland, hrsg. v. Rüdiger Lautmann/Angela Taeger, Berlin 1992, S. 81–117, hier: S. 90f. Philipp zu Eulenburg-Hertefeld verbrachte die Jahre von 1909 bis zu seinem Tod 1921 krank auf Schloss Liebenberg. Er nutzte die ihm verbleibenden Jahre vor allem zur Ordnung seines Nachlasses, um sich gegen die im Eulenburgskandal in der Presse und vor Gericht gegen ihn erhobenen Vorwürfe zu wehren. Seine maschinenschriftlichen Aufzeichnungen mit handschriftlichen Korrekturen enthalten zahlreiche Abschriften von Briefen und wurden nach seinem Tod zur Grundlage der Publikation: Aus 50 Jahren. Erinnerungen, Tagebücher und Briefe aus dem Nachlaß des Fürsten Philipp zu Eulenburg-Hertefeld, hrsg. v. Johannes Haller, Berlin 1923, die den hier zitierten Brief jedoch nicht

Eulenburg datiert den Beginn der „neuen Zeit“ der „hartgesottene[n] Egoisten ..., die das Gute und Schöne niemals in der Lage waren, so warmherzig zu empfinden als wir“, auf 20 Jahre vor der Abfassung des Briefes, d. h. die späten 1880er Jahre. Er meint, auch wenn er es nur wortreich andeutet, offensichtlich die neue psychologische Deutung von Liebe und Sexualität als einer Einheit, wie sie sich seit dem späten 19. Jahrhundert durchsetzte. Für sich selbst und seine Freunde nimmt Eulenburg den „Kultus des Schönen und Guten“ in Anspruch; der neue „Bund zwischen Sinnlichkeit und dem, was man heute schön und gut nennt“ dagegen sei „Betätigung der Männlichkeit und Weiblichkeit in rücksichtsloser Berechtigung“. Eulenburg identifiziert sich mit der bis ins späte 19. Jahrhundert dominierenden Kultur, in der „Familie“ und „Freundschaft“ „streng gesondert“ von „Sinnlichkeit“ und „Schmutz“ blieben, wohingegen in der Gegenwart des Jahres 1907 „jeder dumme Schuljunge und jeder Backfisch“ meine, sich „ausleben“ zu müssen.

Spätestens ab 1908 wusste jede*r in Deutschland, was Homosexualität bedeutet und das Wort, das zuvor nur in medizinischen und juristischen Fachkreisen bekannt war, konnte in beliebigen sozialen und politischen Kontexten verwendet werden. In seiner erstmals 1912 (und erneut 1914 in überarbeiteter Form) erschienenen Abhandlung über den „Wandervogel als erotisches Phänomen“, bezeichnet Hans Blüher die (von ihm selbst abgelehnte) Vorstellung, „jeder Mensch wäre entweder ‚homosexuell‘ oder ‚heterosexuell‘ und mit dieser praestablierten [1914: „vorentworfenen“]

enthält. Mit dem übrigen Nachlass gelangte ein Exemplar des Typoskripts in das Bundesarchiv Koblenz (N 1029/75: <https://invenio.bundesarchiv.de/invenio/direktlink/bf927fd4-a177-4822-92dd-9a359072f2f2/>). Zur Überlieferungssituation vgl. die Vorbemerkung von Eulenburg zur Abschrift seines Briefes vom 10.07.1907: „Ein Brief, den ich nach der Katastrophe, die in den ersten Monaten 1907 über uns hereinbrach, schwer erkrankt an den Freund [= Kuno von Moltke] schrieb, dürfte klar und deutlich das Wesen unserer Freundschaft und unserer Denkungsart widerspiegeln [sic]. Eine alte treue Freundin, die sich damals in Liebenberg aufhielt und der ich zur Charakteristik meiner Beziehungen zu Moltke den Brief gab, ehe ich ihn absandte, hatte denselben copiert. [Handschriftlich gestrichen:] Denn Angesichts einer damals eintretenden geradezu teuflischen Verdrehung Alles dessen, was ich und Moltke jemals schrieben, sind die Originale unserer Korrespondenz fast ausnahmslos zerstört worden.“

Veranlagung auf die Welt gekommen“, als „vulgären“ [1914: „volkstümlichen“] Glauben“, also als einen weitverbreiteten Irrtum.⁶⁸

⁶⁸ Hans BLÜHER: Die deutsche Wandervogelbewegung als erotisches Phänomen. Ein Beitrag zur Erkenntnis der sexuellen Inversion, Charlottenburg, 21912, S. 68f. (21914, S. 87). Nur scheinbar einen frühen Beleg liefert Walter LAQUEUR: Die deutsche Jugendbewegung. Eine historische Studie, Köln 1962 (ND 1978), S. 71, der behauptet, ein Abgeordneter der Zentrumspartei habe 1914 die Jugendbewegung im bayerischen Landtag als *a club of homosexuals and a den of free love* bezeichnet. Gemeint ist offenbar der Zentrumspolitiker Dr. Sebastian Schlittenbauer (1874–1936; Lehrer für Latein und Griechisch in verschiedenen bayerischen Städten, seit 1912 Landtagsabgeordneter und seit 1913 ehrenamtlicher Generalsekretär des Bayerischen Christlichen Bauernvereins), der in der Generaldebatte zum Kultusetat den Wandervogel scharf kritisierte. Er warnte ausführlich vor der „freideutschen Jugendkultur“, denn sie habe sich dem „Kampf gegen das Elternhaus, Kampf gegen die Schule, Kampf gegen jede positive Religion, Kampf gegen die christliche Moral, Kampf gegen einen gesunden Patriotismus“ verschrieben; Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten des Bayerischen Landtages. Stenographische Berichte, 36. Landtagsversammlung (1912–1918), 2. Session (27.09.1913–02.08.1914), Sitzung vom 29.01.1914, S. 123–137; zu Schlittenbauers Werdegang vgl. Claudia FRIEMBERGER: Sebastian Schlittenbauer und die Anfänge der Bayerischen Volkspartei (Forschungen zur Landes- und Regionalgeschichte 5), Sankt Ottilien 1998. Die Argumentation Schlittenbauers richtete sich allerdings gegen die Untergrabung der Autorität von Elternhaus, Schule und Kirche. Das sexuelle Verhalten der Jugendlichen spielt dabei nur insofern eine Rolle, als die Ehe als kirchliches Sakrament und bürgerliche Institution von der Jugendbewegung infrage gestellt wurde. Der Begriff Homosexualität oder Hinweise auf homosexuelles Verhalten kommen in den Redebeiträgen der Debatte nicht vor, ebenso wenig in der von Schlittenbauer zitierten (und möglicherweise von ihm selbst verfassten) anonymen Broschüre „Jugendkultur. Dokumente zur Beurteilung der ‚modernsten‘ Form ‚freier‘ Jugenderziehung, zusammengestellt von einem bayerischen Schulmann, München 1914“ oder in der vom Wandervogel als Reaktion auf die Angriffe publizierte Broschüre „Die Freideutsche Jugend im Bayrischen Landtag, Hamburg 1914“. Laqueur vermischt in seinem unbelegten Zitat die Debatte im bayerischen Landtag, die auf die Kritik der Jugendbewegung an bestehenden Autoritäten zielte, mit der Bezeichnung des Wandervogels als „Päderastenclub“ in einem Zeitungsbericht über den Beleidigungsprozess, den der Zentrumspolitiker Graf Günter von der Schulenburg 1908 gegen einen Journalisten in München wegen des Vorwurfs angestrengt hatte, er habe in einer Kölner Badeanstalt einem Gymnasiasten einen Kuss angeboten; Nachspiel zum Brand-Prozeß, in: Posener Zeitung 115 (19.03.1908): „ihm (= Schulenburg) sei erzählt worden, daß ein gewisser Jansen (= Wilhelm Jansen 1866–1943) einen Päderastenclub aus Gymnasiasten gebildet habe“; Ulfried GEUTER: Homosexualität in der deutschen Jugendbewegung. Jungenfreundschaft und Sexualität im Diskurs von Jugendbewegung, Psychoanalyse und Jugendpsychologie am Beginn des 20. Jahrhunderts (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1113), Frankfurt 1994, S. 42 f. Dieser Vorwurf wurde in der Folge vielfach aufgegriffen; so Johann PLENGE: Antiblüher. Affenbund oder Männerbund? Ein Brief, Hartenstein 1920, S. 3: „Affenbund von Onanisten und Päderasten“; vgl. Jürgen REULECKE: Im Vorfeld der NS-Schulungslager. Männerbundideologie und Männerbunderfahrungen vor 1933, in: Jugendbewegung, Antisemitismus und rechts-

Der Eulenburgskandal wurde auch außerhalb Deutschlands breit rezipiert, allerdings aus nationalistischer Perspektive, da der Eindruck entstand, homosexuelles Verhalten der Eliten sei ein spezifisch deutsches Problem (*le vice allemand*).⁶⁹ In Deutschland dagegen prägte die Affäre für lange Zeit die öffentliche Wahrnehmung gleichgeschlechtlich begehrender Männer als effeminiert, da im Eulenburgskandal die Unmännlichkeit des angeblich von Eulenburg gesponnenen (und unter Berufung auf Bismarck als „Kamarilla der Kinäden“ diffamierten) Netzwerks herausgestellt worden war. Innerhalb der entstehenden Homosexuellenbewegung führte dies zur Marginalisierung der maskulinistischen Richtung, da sie im öffentlichen Diskurs nicht mehr anschlussfähig war.

In den anderen westlichen Ländern setzte sich die Vorstellung der Kategorisierung von Menschen nach ihrer sexuellen Orientierung erst in den Jahrzehnten bis zum Ersten Weltkrieg durch, in den USA sogar erst im Zweiten Weltkrieg. Ein 1927 nach New York ausgewanderter deutscher Emigrant erinnerte sich rückblickend, er sei es in Deutschland gewohnt gewesen sei, sich als ‚homosexuell‘ zu betrachten, habe aber in Amerika kein begriffliches Äquivalent dafür vorgefunden, sondern nur das Gegensatzpaar *fairy* (für effeminierte passive Homosexuelle) und *trade* (für alle, die – sei es für Geld, sei es aus eigenem Interesse – bereit waren, die aktive

radikale Politik. Vom „Freideutschen Jugendtag“ bis zur Gegenwart, hrsg. v. Gideon Botsch/Josef Haverkamp (Europäisch-jüdische Studien 13), Berlin 2014, S. 152–162, hier: S. 155.

⁶⁹ Henri DE WEINDEL/F.P. FISCHER: *L'Homosexualité en Allemagne. Étude documentaire et anécdotique*, Paris 1908, online verfügbar: https://www.google.fr/books/edition/L_homosexualit%C3%A9_en_Alemagne/tWYvAQAAMAAJ?hl=fr&gbpv=1&pg=PP7&printsec=front-cover; Armand DUBARRY: *Les invertis. Le vice allemand*, Paris 1896, online verfügbar: <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb11817903?q=%22en+planque%22&page=252,253>; vgl. DOMEIER: Eulenburg-Skandal, S. 44. In Italien wurde der Ausdruck „zur Tafelrunde gehören“ (*essere de la tavola rotonda*) zur gebräuchlichen Umschreibung für homosexuelle Veranlagung; HIRSCHFELD: Homosexualität des Mannes und des Weibes, S. 573. Der deutsche Botschafter in Rom, Anton Graf Monts, berichtete entsprechend am 31.07.1907 und am 23.07.1908 an Reichskanzler Bülow, wenn irgendwo in Italien „ein Nest von Homosexuellen“ ausgehoben werde, würden die Zeitungen es unter Verweis auf die Eulenburg-Kamarilla *tavola rotonda* nennen. Auch werde „das Laster selbst, wie einst im Altertum das griechische, so jetzt in Italien das deutsche genannt.“ In der italienischen Presse werde der Skandal von „Feinden des Reiches“ als „ein Zeichen für die beginnende Dekadenz Deutschlands“ ausgeschlachtet; DOMEIER: Eulenburg-Skandal, S. 323.

Rolle zu übernehmen).⁷⁰ Viele ältere homosexuelle Männer, die in den 1980er Jahren in den USA Auskunft über ihre Erinnerungen an ihre Zeit als junge Soldaten im Zweiten Weltkrieg gaben, erklärten, den Begriff ‚homosexuell‘ erstmals bei ihrer Musterung gehört zu haben, als sie von Militärpsychologen befragt wurden, die homosexuelle Männer vom Dienst in den Streitkräften fernhalten wollten.⁷¹

In Osteuropa und außerhalb der westlichen Welt kam es zu einer nur partiellen Rezeption des Konzeptes ‚Homosexualität‘. Alternative Dichotomien (insbesondere die Unterscheidung zwischen penetrierend und penetriert, die nur passive Homosexualität als unnormale Erscheinung ließ) hielten sich in der arabischen Welt, aber auch in vielen anderen Kulturen. Die Deutung homosexueller Penetration als magische Praktik zur Erlangung von Reichtum oder als Form der Affirmation von Über- und Unterordnung, aber auch die Erklärung von passiver Homosexualität des Mannes und aktiver Homosexualität der Frau als Transgenderphänomen, sind bis heute in vielen Ländern Afrikas, Lateinamerikas und Südostasiens weit verbreitet. Spannungen in der Weltkirche sind unvermeidlich, da sich die kulturell dominanten Deutungsmuster für homosexuelles Verhalten fundamental unterscheiden.

7.5 Wendepunkt 5: Die „sexuelle Revolution“ um 1968

Der fünfte Wendepunkt war die sexuelle Revolution um 1968, die die gesamte westliche Welt erfasste und in der Folge durch den Einfluss des westlichen Vorbilds die Einstellungen zur menschlichen Sexualität auch in nicht-westlichen Ländern nachhaltig veränderte.

Ausgangspunkt dieses grundlegenden Einstellungswandels war der Wegfall der beiden wichtigsten Gründe, die zuvor gegen vorhelichen Geschlechtsverkehr sprachen: Geschlechtskrankheiten und das Risiko einer vorzeitigen Schwangerschaft in einer Situation, in der der Vater des Kindes noch nicht in der Lage war, eine Familie zu ernähren. Das Risiko, an

⁷⁰ George CHAUNCEY: *Gay New York. Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890–1940*, New York 1994, S. 101.

⁷¹ Allan BÉRUBÉ: *Coming Out Under Fire. The History of Gay Men and Women in World War II*, Chapel Hill 1990, S. 129–133, 152f., 228f. und 256f.

Tripper oder Syphilis zu erkranken, wurde zwar nicht eliminiert, seit den 1940er Jahren (und das heißt in Europa angesichts der Folgen des Zweiten Weltkriegs *de facto* ab den 1950er) Jahren hatten diese zuvor potentiell tödlichen, die Lebenschancen aber auf jeden Fall erheblich einschränken den Krankheiten jedoch ihren Schrecken weitgehend verloren, da wirksame Antibiotika für eine rasche, sichere und vollständige Heilung zur Verfügung standen.⁷²

Das Risiko einer ungewollten Schwangerschaft (wie auch der Übertragung von Geschlechtskrankheiten) war bereits seit Mitte der 1920er Jahre durch die Massenproduktion von Latexkondomen reduziert worden (und schon damals hatte die katholische Kirche mit der Enzyklika *Casti connubii* von 1931 sehr rasch ablehnend reagiert, da sie die daraus erwachsende Liberalisierung der sexuellen Verhaltensnormen sehr genau erkannte). Zum vollen Durchbruch kam die sexuelle Befreiung aber erst nach 1961, als die Pille es den Frauen selbst, die ja die Hauptleidtragenden einer ungewollten Schwangerschaft waren, ermöglichte, eine solche sicher auszuschließen, ohne auf die Bereitschaft des Mannes zur Mitwirkung bei der Empfängnisverhütung setzen zu müssen.⁷³

Die sexuelle Befreiung der Heterosexuellen beruhte wesentlich auf der Entkoppelung von Sexualität und Fortpflanzung. Damit aber entfiel

⁷² Andrew M. FRANCIS: The Wages of Sin. How the Discovery of Penicillin Reshaped Modern Sexuality, in: Archives of Sexual Behavior 42.1 (2013), S. 5–13; Adriane GELPI/Joseph D. TUCKER: A Cure at Last? Penicillin's Unintended Consequences on Syphilis Control, 1944–1964, in: Sexually Transmitted Infections 91.1 (2015), S. 70, online verfügbar: <https://doi.org/10.1136/sextrans-2014-051781>.

⁷³ Eva-Maria SILIES: Taking the Pill After the 'Sexual Revolution'. Female Contraceptive Decisions in England and West Germany in the 1970s, in: European Review of History 22.1 (2015), S. 41–59; Eva-Maria SILIES: Liebe, Lust und Last. Die Pille als weibliche Generationserfahrung in der Bundesrepublik 1960–1980 (Göttinger Studien zur Generationenforschung 4), Göttingen 2010; Dagmar HERZOG: Between Coitus and Commodification. Young West German Women and the Impact of the Pill, in: Between Marx and Coca-Cola. Youth Cultures in Changing European Societies, 1960–1980, hrsg. v. Axel Schildt/Detlef Siegfried, New York 2006, S. 261–286; Ralf DOSE: Die Implantation der Antibabypille in den 60er und frühen 70er Jahren, in: Zeitschrift für Sexualforschung 3.1 (1990), S. 25–39; zum Einfluss der katholischen Kirche vgl. Eva-Maria SILIES: Familienplanung und Bevölkerungswachstum als religiöse Herausforderung. Die katholische Kirche und die Debatte um die Pille in den 1960er Jahren, in: Historical Social Research/Historische Sozialforschung 32.2 (2007), S. 187–207.

der wesentliche Grund, der es zuvor ermöglicht hatte, Homosexualität als ‚widernatürlich‘ zu bezeichnen. Wenn die Mehrzahl der heterosexuellen Paare unter Bedingungen miteinander verkehrten, die eine Schwangerschaft sicher ausschlossen, konnte nicht mehr glaubwürdig mit der Fortpflanzungsfunktion als distinktivem Merkmal des heterosexuellen Geschlechtsverkehrs argumentiert werden.

Die Entkopplung von sexuellem Handeln und Fortpflanzung rückte den sexuellen Lustgewinn in den Fokus aller Überlegungen zu menschlichem sexuellem Handeln. Die Moralvorstellungen der Bevölkerung wandelten sich innerhalb weniger Jahre von einer auf die Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung gerichteten ‚Ordnungsmoral‘ hin zur ‚Konsensmoral‘, die die freiwillige Zustimmung der Beteiligten zum Maßstab für die Erlaubtheit sexueller Handlungen machte. „Unzuchtsdelikte“ werden zu „Straftaten gegen die sexuelle Selbstbestimmung“; nicht mehr die soziale Ordnung wird geschützt, sondern das Verfügungsrecht des Individuums über seinen Körper.

Die Verschiebung des zu schützenden Rechtsgutes bedingte allerdings auch, dass die Grenzen des Erlaubten neu ausgehandelt werden mussten. Intensiv diskutiert wurden die Grenzen der Einwilligungsfähigkeit auch von Kindern und Jugendlichen. Dies ist aus heutiger Sicht völlig unverständlich, da die schwerwiegenden Folgen sexuellen Missbrauchs inzwischen allgemein bekannt sind. In den 1970er und 1980er Jahren wurde die Diskussion dagegen ergebnisoffen geführt, da gleichzeitig in der Pädagogik das emanzipatorische Ziel die Oberhand gewann, Kinder und Jugendliche ernst zu nehmen und sie nicht mehr autoritär auf soziale Funktionsfähigkeit hin zu erziehen. Vor neue Herausforderungen stellte auch die Frage der Begrenzung oder Gewährung sexueller Handlungsfreiheit von Menschen, deren Einwilligungsfähigkeit aufgrund kognitiver Einschränkungen dauerhaft oder aufgrund von Abhängigkeitsverhältnissen situativ eingeschränkt war.⁷⁴

⁷⁴ Sonja MATTER: Das sexuelle Schutzalter. Gewalt, Begehren und das Ende der Kindheit 1950–1990, Göttingen 2022, online verfügbar: <https://www.wallstein-open-library.de/9783835353060-das-sexuelle-schutzalter.html>; Julia KÖNIG: Kindliche Sexualität. Geschichte, Begriff und Probleme (Frankfurter Beiträge zur Sozialphilosophie 30), Frankfurt

Umstritten blieb auf jeden Fall die zu fordernde Form der Einwilligung: Da die in anderen Kontexten übliche Form der schriftlichen Erklärung oder der Zustimmung unter Zeugen nicht in Betracht kam, stellte sich die Frage, ob konkludentes Handeln als Ausdruck der Zustimmung gewertet werden konnte. Wieviel drängendes Überwinden weiblichen Widerstands etwa sollte in heterosexuellen Beziehungen dem Mann in einer Gesellschaft erlaubt sein, in der die meisten Frauen nach dem Prinzip erzogen worden waren, dass eine ‚anständige Frau‘ stets ‚Nein‘ zu sagen hat, wenn ein Mann sie zum Geschlechtsverkehr auffordert? Das Prinzip ‚Nein heißt Nein‘ (und mehr noch das Prinzip ‚Nur Ja heißt Ja‘)⁷⁵ konnte

am Main 2014; Theresa NENTWIG: Im Fahrwasser der Emanzipation. Die Wege und Irrwege des Helmut Kentler, Göttingen 2021. Ein Zeitdokument für den die Gefahren des Missbrauchs teilweise ausblendenden rechtswissenschaftlichen und pädagogischen Diskurs in den 1970er Jahren ist Dagmar PATRYKUS/Manfred WÖBCKE: Sexualität zwischen Kindern und Erwachsenen, München 1974; vgl. Meike Sophia BAADER/Jan-Henrik FRIEDRICH: Sexuelle Befreiung oder sexuelle Bildung? Konzepte, Organisationen und Akteur*innen nach 1968 zwischen Pädophilie- und Missbrauchsdiskurs, in: Sexualität, sexuelle Bildung und Heterogenität im erziehungswissenschaftlichen Diskurs, hrsg. v. Julia Kerstin Maria Simoneit /Karla Verlinden /Elke Kleinau, Weinheim/Basel 2023, S. 32–53. In Frankreich wurden 1973 mit Tony Duvert „Paysage de fantaisie“ ein Roman, in dessen Mittelpunkt eine positiv dargestellte pädophile Beziehung stand, mit dem hochdotierten Literaturpreis *Prix Médicis* ausgezeichnet und in den folgenden Jahren auch andere ähnliche Werke des Autors von der Kritik einhellig positiv besprochen; Gilles SEBHAN: Tony Duvert. *L'enfant silencieux*, Paris 2010; Gilles SEBHAN: *Retour à Duvert*, Paris 2015. – Zur Einwilligungsfähigkeit von Menschen mit geistigen Beeinträchtigungen vgl. Karolin KUHN/Joachim RENZIKOWSKI/Barbara SCHELLHAMMER (Hrsg.): Sexuelle Selbstbestimmung bei Menschen mit kognitiven Einschränkungen? Herausforderungen zwischen Ermöglichung und Schutz, Baden-Baden 2024, online verfügbar: <https://www.nomos-library.de/document/download/pdf/uuid/e1efb90c-0697-3429-b1d9-f085b6d1d583>; Meike WEHMEYER/Gloria DORSCH (Hrsg.): Sexuelle Selbstbestimmung von Menschen mit Störungen der Intelligenzentwicklung. Anspruch – Realität – Ausblick. Dokumentation der Fachtagung der Deutschen Gesellschaft für seelische Gesundheit bei Menschen mit geistiger Behinderung am 10. November 2023 (Materialien der DGSGB 51), München 2024, online verfügbar: <https://dgsgb.de/wp-content/uploads/2024/07/Band-51-DGSGB-Materialien-Sexuelle-Selbstbestimmung-2024.pdf>.

⁷⁵ Elisa HOVEN/Thomas WEIGEND: ‚Nein heißt Nein‘ – und viele Fragen offen. Zur Neugestaltung der Strafbarkeit sexueller Übergriffe, in: *JuristenZeitschrift* 72 (2017), S. 182–191; Tatjana HÖRNLE: Das Gesetz zur Verbesserung des Schutzes sexueller Selbstbestimmung, in: *Neue Zeitschrift für Strafrecht* 2017, Heft 1, S. 13–21; Garonne BEZJAK: Der Straftatbestand des § 177 StGB (Sexuelle Nötigung; Vergewaltigung) im Fokus des Gesetzgebers, in: *Kritische Justiz* 49.4 (2016), S. 557–571; Tatjana HÖRNLE: Warum § 177 Abs. 1 StGB durch einen neuen Tatbestand ergänzt werden sollte, in: *Zeitschrift für Internationale Strafrechts-*

sich erst durchsetzen, als sich auch die Mädchenerziehung auf das Ziel einer selbstbewussten sexuellen Selbstbestimmung ausgerichtet hatte, die es der Frau erlaubte zuzustimmen, ohne ihren guten Ruf aufs Spiel zu setzen. Offen blieb auch die Frage, wie mit nachträglichen Willensänderungen während des Geschlechtsverkehrs umzugehen war. Die Konsensmoral überwand überholte Restriktionen, schuf aber auch neue Probleme, auf die es keine einfachen Antworten gab.

7.6 Wendepunkt 6: Die AIDS-Krise der 1980er Jahre

Der sechste Wendepunkt schließlich war die AIDS-Krise der 1980er und 1990er Jahre, die in der Sexualmoral einen paradoxen Effekt hatte: Sie führte einerseits zur Infragestellung der Liberalisierung, die alle konsensualen Formen sexuellen Handelns für erlaubt erklärt hatte. Andererseits aber lenkte sie aufgrund der Fürsorge homosexueller Partner füreinander angesichts von Krankheit, Leid und Tod auch den Blick auf den Wert gleichgeschlechtlicher Partnerschaften.⁷⁶ Die Neudefinition der Ehe als einer Verantwortungsgemeinschaft durch eine entsprechende Ergänzung von § 1353 des Bürgerlichen Gesetzbuches 1998 war zwar in erster Linie eine klarstellende Modernisierung des unbestimmten Begriffs der ehelichen Lebensgemeinschaft entsprechend der veränderten Wahrnehmung der Rolle von Mann und Frau, ebnete aber auch den Weg für die Anerkennung gleichgeschlechtlicher Lebenspartnerschaften 2001 und schließlich für die Öffnung der Ehe für alle 2017.⁷⁷

dogmatik 2015, Heft 4, S. 206–215. Eine umfassende Kontextualisierung bietet der Sammelband Ulrike LEMBKE (Hrsg.): *Regulierungen des Intimen. Sexualität und Recht im modernen Staat* (Geschlecht und Gesellschaft 60), Wiesbaden 2017.

⁷⁶ Kath WESTON: *Families We Choose. Lesbians, Gays, Kinship*, New York 1991; vgl. auch Thomas A. RICHARDS/Molly ACREE/Susan FOLKMAN: *Spiritual Aspects of Loss Among Partners of Men With AIDS. Postbereavement Follow-Up*, in: *Death Studies* 23.2 (1999), S. 105–127; Heather A. TURNER/Joseph A. CATANIA/John GAGNON: *The Prevalence of Informal Caregiving to Persons With AIDS in the United States. Caregiver Characteristics and Their Implications*, in: *Social Science & Medicine* 38 (1994), S. 1543–1552.

⁷⁷ Anna Katharina MANGOLD: *Stationen der Ehe für alle in Deutschland*, <https://www.bpb.de/themen/gender-diversitaet/homosexualitaet/274019/stationen-der-ehe-fuer-alle-in-deutschland/>; vgl. auch LSVD* – Verband Queere Vielfalt e.V.: *Ehe für alle in Deutschland – 30 Jahre Kampf für die gleichgeschlechtliche Ehe*, <https://www.lsvd.de/de/ct/431-Ehe-fuer-Alle-in-Deutschland-30-Jahre-Kampf-fuer-die-gleichgeschlechtliche-Ehe>.

Nach anfänglichen Auseinandersetzungen mit radikalen Positionen, wie sie in Bayern Peter Gauweiler vertrat, konnte in den meisten westlichen Ländern relativ rasch Konsens hergestellt werden, dass das vorrangige Ziel staatlichen Handelns nicht mehr die Verhinderung oder Eindämmung homosexueller Handlungen, sondern die Förderung verantwortungsvollen sexuellen und partnerschaftlichen Handelns sein müsse (in Deutschland vor allem vorangetrieben von Rita Süßmuth als Gesundheitsministerin).⁷⁸

8 Zusammenfassung und Ausblick

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass die von konservativen Christ*innen aller Konfessionen aufrechterhaltene Fassade einer durchgehenden Kontinuität der Verurteilung homosexuellen Handelns in der Geschichte der Kirche zahlreiche Brüche aufweist. Es führt keine gerade Linie vom Buch Leviticus über Paulus, Augustinus und Thomas von Aquin hin zu lehramtlichen Verlautbarungen der katholischen Kirche und Synodalbeschlüssen der evangelischen Kirchen im 20. und 21. Jahrhundert.

Selbst die zeitlich stark verzögerte Rezeption der modernen Psychologie seit den 1960er Jahren durch die katholische Kirche brachte keinen verständnisvolleren Umgang, sondern eher eine Verschärfung der vorherigen Praxis. Waren zuvor nur schwere Sünden, die ein Priesteramtskandidat tatsächlich begangen hatte, ein Hindernis für die Zulassung zur Weihe,

Zu der bis 2008 auch vom Bundesverfassungsgericht vertretenen Auffassung, aus dem verfassungsrechtlichen Schutz der Ehe ergebe sich ein Differenzierungsgebot im Verhältnis zur gleichgeschlechtlichen Lebenspartnerschaft vgl. Marc SCHÜFFNER: Eheschutz und Lebenspartnerschaft.

⁷⁸ Adrian LEHNE: Ansteckungsverdächtig. HIV/AIDS, Recht und Subjektivierungsprozesse in der westdeutschen Schwulenbewegung (Sexualities in History – Sexualitäten in der Geschichte 2), Göttingen 2025, online verfügbar: <https://www.vr-elibrary.de/doi/book/10.14220/9783737018821>; Sebastian HAUS-RYBICKI: Eine Seuche regieren. AIDS-Prävention in der Bundesrepublik 1981–1995 (Studien zur Geschichte des 20. Jahrhunderts 37), Bielefeld 2021; ROBERT KOCH-INSTITUT (Hrsg.): AIDS – die politische Dimension in den 1980er Jahren, Berlin 2017; Henning TÜMMERS: Aidspolitik. Bonn und der Umgang mit einer neuen Bedrohung, in: Archiv für Sozialgeschichte 52 (2012), S. 351–392, online verfügbar: https://library.fes.de/pdf-files/afs/bd52/13_tuemmers.pdf; Johannes Georg GOSTOMZYK: Art. „AIDS (Acquired Immune Deficiency Syndrome)“, in: Historisches Lexikon Bayerns, [https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/AIDS_\(Acquired_Immune_Deficiency_Syndrome\)](https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/AIDS_(Acquired_Immune_Deficiency_Syndrome)).

galten nun schon „tief eingewurzelte homosexuelle Neigungen“ (also die bloße sexuelle Orientierung) als Grund, die Eignung des Kandidaten für das Priesteramt in Frage zu stellen:

Advancement to religious vows and ordination should be barred to those who are afflicted with evil tendencies to homosexuality or pederasty, since for them the common life and the priestly ministry would constitute serious dangers.⁷⁹

Wie stark diese Lehre von der mittelalterlichen Tradition abweicht, zeigt Albertus Magnus, der die Frage erörtert, warum ein Mann, der zweimal verheiratet war (oder auch nur in erster Ehe eine nicht mehr jungfräuliche Frau, z. B. eine Witwe, geheiratet hatte), als irregulär gilt und daher nicht zum Priester geweiht werden darf, wohingegen weitaus schwerere Sünden wie *fornicatio* (heterosexuelle Unzucht) oder *sodomia* (homosexuelle Unzucht oder Unzucht mit Tieren) keine Irregularität zur Folge haben. Er kommt zu dem Ergebnis, dass dies weder wegen der in der Bigamie zum Ausdruck kommenden Begierde (*ratione concupiscentiae*) noch wegen der Sünde (*ratione peccati*) geschehe, sondern ausschließlich wegen der Unvollkommenheit des Sakramentes in zweiten Ehen, da der Priester als Spender der Sakramente diese in ihrer Vollkommenheit verkörpern soll.⁸⁰

⁷⁹ Religiosenkongregation (heute: Dikasterium für die Institute geweihten Lebens und für die Gesellschaften apostolischen Lebens): *Religiosorum institutio* (2. Februar 1961). Dieses Dokument wurde nicht in den Acta Apostolicae Sedis veröffentlicht. Eine englische Übersetzung erschien jedoch in Canon Law Digest, Bd. 5, hrsg. v. Lincoln Bouscaren/James I. O'Connor, Milwaukee 1963, S. 452–486; vgl. John VENNARI: Found. 1961 Vatican Document Barring Homosexuals from Ordination and Religious Vows, <https://www.rcf.org/docs/1961DocFound.html>, 28. Mai 2002.

⁸⁰ ALBERTUS MAGNUS: Commentarium in IV sententiarum (ed. Borgnet; Opera Omnia 30), Buch 4, dist. 27, S. 179: „Wird dies also aus dem Grunde der Begierde getan oder aus dem Grunde der Sünde? Nicht aus dem Grunde der Begierde, denn ... in der Sodomie und in der Weichlichkeit [= aktiver und passiver homosexueller Verkehr] lodert die Begierde gegen die Gnade, gegen die Vernunft und gegen die Natur, in der Unzucht aber gegen die Gnade, und nicht gegen die Natur und nicht gegen die Vernunft, in der Bigamie jeglicher Form dagegen weder gegen die Gnade noch gegen die Vernunft noch gegen die Natur. Da nun die Sodomie keine Irregularität zur Folge hat, scheint es, dass auch aus der Bigamie keine Irregularität folgen sollte. Wenn es aber aus dem Grunde der Sünde ist, dann scheint es vielmehr, dass Irregularität der Unzucht beigelegt werden sollte, und doch geschieht dies nicht“ (*ut enim hoc fit ratione concupiscentiae, aut ratione peccati? Non ratione concupiscentiae, quia ... in sodomia et mollitie fervet concupiscentia contra gratiam et rationem et naturam, in fornicatione autem contra gratiam, et non contra naturam nec contra rationem, sed in bigamia aliqua nec*

Die Kirche hat im Laufe der zwei Jahrtausende ihrer Geschichte immer wieder neue Antworten auf Fragen gegeben, die sich zuvor nicht gestellt hatten. Eine kontinuierliche und in ihrem Kernbestand unveränderliche Lehre zum Umgang des Menschen mit seiner Sexualität im Allgemeinen und zum homosexuellen Begehren im Besonderen lässt sich aus dieser Tradition kaum ableiten, sieht man von zwei sehr grundsätzlichen, aber erstaunlich modernen Forderungen ab, die sich von der Bibel über Augustinus und die Scholastik bis zur kirchlichen Lehre der Gegenwart verfolgen lassen und die in heutigen westlichen Gesellschaften weitgehend konsensfähig sind. Zum einen das Verbot, Minderjährige und Abhängige (in der Sprache der Antike: Knaben und Sklaven) sexuell zu missbrauchen; zum anderen die Forderung des Paulus, mit der Freiheit eines Christenmenschen verantwortungsbewusst und rücksichtsvoll umzugehen (d.h. gegebenenfalls aus Rücksichtnahme auf andere, die sich verletzt fühlen könnten, auf bestimmte Handlungen zu verzichten, auch wenn diese an sich erlaubt wären).

Die Wahrnehmung der Sexualität als Kernbereich der menschlichen Persönlichkeit ist nur schwer in das aus Antike und Mittelalter tradierte Menschenbild der Kirche zu integrieren. Die Schaffung eines entsprechenden theologischen Konsenses in der Neuinterpretation biblischer Texte und kirchlicher Traditionen bei gleichzeitiger Wahrung der Einheit der Weltkirche bleibt daher eine Herausforderung für die Zukunft.

contra gratiam nec contra rationem nec contra naturam. Cum igitur sodomiae non adiungitur irregularitas, videtur, quod nec bigamiae debeat adjungi. Si autem est ratione peccati, adhuc videtur, quod fornicationi potius debeat adjungi, et non fit); zur Irregularität durch Bigamie im Mittelalter vgl. Sara MCDUGALL: Bigamy. A Male Crime in Medieval Europe?, in: Gender & History 22.1 (2010), S. 1–20; Joseph VERGIER-BOIMOND: Art. „Bigamie (l'irrégularité de)“, in: Dictionnaire de droit canonique, Paris 1937, Bd. 2, Sp. 604–619; zur Verwendung des Bigamievorwurfs als politisches Argument: Stephan KUTTNER: Pope Lucius III and the Bigamous Archbishop of Palermo, in: Traditio 17 (1961), S. 269–313; zur Rechtspraxis vgl. Wolfgang P. MÜLLER: Yes and No: Late Medieval Dispensations from Canonical Bigamy in Theory and Practice, in: Traditio 70 (2015), S. 235–271; John A. ALESANDRO: Una caro and the Consummation of Marriage in the Decretum Gratiani, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 98 (2012), S. 46–73; Anne LEFEBVRE-TEILLARD: Cum unica et virgine, in: Exceptiones iuris. Studies in Honor of Knut Wolfgang Nörr, hrsg. v. Richard H. Helmholz/Wolfgang P. Müller, Frankfurt am Main 2000, S. 181–195.

Dass diese Aufgabe nicht einfach ist, haben die heftigen Kontroversen gezeigt, die Ende 2023 die Veröffentlichung des Schreibens *Fiducia supplicans* durch das vatikanische Dikasterium für die Glaubenslehre in der katholischen Kirche ausgelöst haben.⁸¹ In ganz ähnlicher Weise hatten bereits zuvor Wahl und Weihe verschiedener in gleichgeschlechtlicher Partnerschaft lebender Bischöf*innen die Weltgemeinschaft der anglikanischen Kirchen vor eine Zerreißprobe gestellt (Jeffrey John, Church of England, Reading 2003; Gene Robinson, Episcopal Church, New Hampshire 2003; Mary Glasspool, Episcopal Church, Los Angeles 2010).⁸²

Fiducia supplicans hatte versucht, das von Bischöfen des globalen Südens (insbesondere aus Afrika) geforderte Festhalten an der lehramtlichen Verurteilung homosexueller Handlungen zu verbinden mit der Möglichkeit, gleichgeschlechtlichen Paaren dennoch einen Segen zu gewähren. Die ausdrückliche Maßgabe, dass dieser Segen kurz und informell sein müsse, konnte allerdings queere Menschen in Ländern, in denen sie volle staatliche Anerkennung erlangt haben, nicht zufriedenstellen. Die Gefahr der Spaltung besteht also fort und es ist kein Zufall, dass Leo XIV. in einem Interview im September 2025 die Notwendigkeit der Wahrung der Einheit in den Vordergrund gestellt hat. Ein Wandel der Einstellungen müsse einer Änderung der kirchlichen Lehre vorausgehen.⁸³

⁸¹ DIKASTERIUM FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: Erklärung *Fiducia supplicans* über die pastorale Sinngebung von Segnungen (18.12.2023), online verfügbar: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dff_doc_20231218_fiducia-supplicans_ge.html.

⁸² Christopher C. BRITAIN/Andrew MCKINNON: Homosexuality and the Construction of „Anglican Orthodoxy“. The Symbolic Politics of the Anglican Communion, in: *Sociology of Religion* 72 (2011), S. 351–373; Miranda K. HASSETT: Anglican Communion in Crisis. How Episcopal Dissidents and Their African Allies Are Reshaping Anglicanism, Princeton 2007; Andrew ATHERSTONE: The Appointment of Jeffrey John to the See of Reading, 2003, in: *Journal of Anglican Studies* 4 (2006), S. 93–114; Kevin WARD: Same-Sex Relations in Africa and the Debate on Homosexuality in East African Anglicanism, in: *Anglican Theological Review* 84 (2002), S. 81–111.

⁸³ Der volle Text des Gesprächs von Elise Ann Allen mit Papst Leo XIV. ist seit dem 18.09.2025 online verfügbar unter: <https://cruxnow.com/vatican/2025/09/pope-leo-speaks-to-cruxs-elise-ann-allen-about-lgbtq-issues-and-the-liturgy>. Es erscheint in gedruckter Form in Elise Ann ALLEN: *León XIV. Ciudadano del mundo, misionero del siglo XXI*, Lima 2025 (engl. u. d. T. „Leo XIV. Citizen of the World, Missionary of the XXI Century“, voraussichtlich Anfang 2026). Die vom Synodalen Weg beschlossene Handreichung ist online verfügbar:

Diese Mahnung zum respektvollen Umgang miteinander ist dabei keineswegs eine inhaltsleere Selbstverständlichkeit. Wenn im Verkündigungsblatt der Kathedrale von Abidjan (Côte d'Ivoire/Elfenbeinküste) am 21.09.2025 der Papst mit den Worten zitiert wird, die Kirche müsse aufnahmebereit für LGBT-Personen sein und verbreitete Vorurteile überwinden,⁸⁴ dann ist das für konservative afrikanische Christ*innen, die ihre schwulen Söhne und lesbischen Töchter oft aus der Familie verstoßen (und von ihrem gesellschaftlichen Umfeld sogar dazu gedrängt werden), eine Zumutung, ebenso wie es zuvor für progressive europäische Christ*innen eine Zumutung gewesen war, dass Rom der deutschen Bischofskonferenz signalisiert hatte, die vom Synodalen Weg beschlossene Handreichung für die „Segnungsfeiern von Paaren, die sich lieben“ (d.h. nicht kirchlich verheiratete Paare, die keine Ehe oder noch keine Ehe eingehen wollen; wiederverheiratete Geschiedene; gleichgeschlechtliche Paare) könne nicht genehmigt werden, da sie die von *Fiducia supplicans* gesetzten engen Grenzen überschreite.

Ein respektvoller Umgang in der Weltkirche ist sicherlich notwendig. Ein Rückzug auf die Unwandelbarkeit der kirchlichen Lehre allein ist allerdings keine Lösung, da diese Lehre selbst seit den Anfängen der Christenheit aus einem Prozess kontinuierlicher Anpassung auf der Suche nach

https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Rednen_Beitrag/e/beschluesse-broschueren/SW13-Handlungstext_Segensfeiern-fuer_Paare-die-sich-lieben_NEU.pdf; vgl. außerdem auch den Handlungstext „Lehramtliche Neubewertung von Homosexualität“; https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Rednen_Beitrag/e/beschluesse-broschueren/SW8-Handlungstext_Lehramtliche-Neubewertung-von-Homosexualitaet_NEU.pdf.

⁸⁴ L'épître de Saint-Paul n° 1217 du 21 septembre 2025 (Abidjan) : „Leo XIV weicht vor keiner heiklen Frage zurück. Seine Aussage zugunsten der Aufnahme von LGBT-Personen innerhalb der Kirche ist besonders bedeutungsvoll. In einer Welt, in der marginalisierte Stimmen verzweifelt einen Platz suchen, erinnert der Papst daran, dass Liebe und Mitgefühl die Vorurteile übersteigen müssen. Dieses Vorgehen der Inklusion ist nicht nur ein Aufruf zur Empathie, sondern auch ein moralisches Gebot für eine Kirche, die entschlossen der Zukunft zugewandt ist“ (*Léon XIV ne recule devant aucune question délicate. Son affirmation en faveur de l'accueil des personnes LGBT au sein de l'Église est particulièrement significative. Dans un monde où les voix marginalisées cherchent désespérément une place, le pape rappelle que l'amour et la compassion doivent transcender les préjugés. Cette démarche d'inclusion n'est pas seulement un appel à l'empathie, mais aussi un impératif moral pour une Église résolument tournée vers l'avenir.*).

Antworten auf die Herausforderungen der jeweiligen Gegenwart hervorgegangen ist.⁸⁵ Wie tiefgreifend dieser Wandel ist, zeigt die Selbstverständlichkeit, mit der Papst Franziskus 2020 im Gespräch mit Carlo Petrini, dem Begründer der *slow food*-Bewegung in Italien, eine Feststellung treffen konnte, die Augustinus und Thomas von Aquin wohl kaum verstanden und sicherlich nicht akzeptiert hätten: „Das Vergnügen kommt direkt von Gott, es ist weder katholisch noch christlich noch irgendetwas anderes, es ist einfach göttlich Die Freude am Essen und die sexuelle Lust kommen von Gott“ (*Il piacere arriva direttamente da Dio, non è cattolico né cristiano né altro, è semplicemente divino Il piacere di mangiare così come il piacere sessuale vengono da Dio*).⁸⁶

⁸⁵ Hierzu grundsätzlich am Beispiel der katholischen Dogmatik Michael SEEWALD: Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln, Freiburg 2018. Die Notwendigkeit eines ständigen Reformprozesses spiegelt sich auch in der prägnanten Formel *ecclesia semper reformanda*, die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch in der katholischen Theologie weite Verbreitung fand. Anders als vielfach angenommen, ist die Wendung allerdings keineswegs ein Rückgriff auf ältere Traditionen. Sie wurde erst 1947 von Karl Barth geprägt und 1958 erstmals von Hans Küng als Titel eines Vortrags aufgegriffen. Sie geht letztlich zurück auf den niederländischen reformierten Theologen Jodocus VAN LODENSTEIN: Beschouwinge van Zion, Amsterdam 1674–1678, der schrieb *dat in de Kerke ook altijd veel te herstellen is* („dass in der Kirche auch immer viel zu verbessern [wörtl. ‘wiederherzustellen’] ist“), um zu betonen, dass die Reformation des 16. Jahrhunderts als einmalige Zäsur nicht ausreichte, sondern als fortwährender Prozess gedacht werden muss. Daraus entwickelte sich die später auch von deutschen Reformierten und im reformierten Pietismus aufgegriffene Formel *Ecclesia reformata semper reformanda secundum verbum Dei* („Die reformierte Kirche ist immer wieder gemäß dem Wort Gottes zu reformieren“), die dann im 20. Jahrhundert in der heute üblichen verkürzten Form Eingang in den ökumenischen Diskurs fand; Theodor MAHLMANN: *Ecclesia semper reformanda. Eine historische Aufklärung. Neue Bearbeitung*, in: *Hermeneutica Sacra. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert – Studies of the Interpretation of Holy Scripture in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, hrsg. v. Torbjörn Johansson/Robert Kolb/Johann Anselm Steiger, Berlin/New York 2010, S. 381–442, online verfügbar: <https://doi.org/10.1515/9783110236873.381>

⁸⁶ Carlo PETRINI: *Terrafutura. Gespräche mit Papst Franziskus über integrale Ökologie*, Zürich 2021; Übersetzung nach: Papst Franziskus: Gutes Essen und Sex zu genießen ist ‚göttlich‘ (10.09.2020), <https://www.katholisch.de/artikel/26826-papst-franziskus-gutes-essen-und-sex-zu-geniessen-ist-goettlich>.

Bibliographische Hinweise

Alle Internetlinks wurden am 15.11.2025 überprüft

Quellen

Archivalische Quellen

Bundesarchiv Koblenz, N 1029/75, S. 80–84:

Brief Fürst Philipp zu Eulenburg und Hertefeld an Kuno von Moltke (Abschrift masch.) (Liebenberg, 10. Juli 1907).

Antike Texte

OVID: *Metamorphosen*, in: P. Ovidi Nasonis *Metamorphoses*, hrsg. v. Richard John Tarrant (Oxford Classical Texts), Oxford 2004.

Patristische Texte

AUGUSTINUS: *Contra Iulianum libri VI*, in: Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi, *opera omnia* 10.1, hrsg. v. Jacques-Paul Migne (Patrologia Latina 44), Paris 1865, S. 641–874, online verfügbar: <https://mlat.uzh.ch/browser/7470>.

AUGUSTINUS: *De bono coniugali*, in: *De bono coniugali. De sancta virginitate*, hrsg. v. Patrick Gerard Walsh (Oxford Early Christian Texts), Oxford 2001, S. 1–63, online verfügbar: <https://doi.org/10.1093/0198269951.003.0001> (als PDF downloadbar bei archive.org) [oft zitiert nach der Edition: Sancti Aurelii Augustini *De fide et symbolo, De fide et operibus, De agone christiano, De continentia, De bono coniugali, De sancta virginitate, De bono viduitatis, De adulterinis coniugiis, De mendacio, Contra mendacium, De opere monachorum, De divinatione daemonum, De cura pro mortuis gerenda, De patientia*, hrsg. v. Joseph Zycha (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 41), Wien 1900, S. 187–231, online verfügbar: <https://mlat.uzh.ch/browser/14868>].

AUGUSTINUS: *De civitate Dei*, hrsg. v. Bernhard Dombart/Adolf Kalb (Corpus Christianorum. Series Latina 47/48), Turnhout 1955, online verfügbar (mit deutscher Übersetzung): <https://bvk.unifr.ch/de/works/cpl-313/compare/de-civitate-dei-ccsl/3/zweiundzwanzig-bucher-uber-den-gottesstaat-bkv>.

AUGUSTINUS: *De nuptiis et concupiscentia*, in: Sancti Aurelii Augustini *De perfectione iustitiae hominis, De gestis Pelagii, De gratia Christi, De nuptiis et concupiscentia*, hrsg. v. Karl Franz Urba/Joseph Zycha (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 42), Wien 1902, S. 211–319, online verfügbar: <https://mlat.uzh.ch/browser/14910>.

Mittelalterliche Quellen

ABBO: *De bello Parisiaco*, hrsg. v. Georg Heinrich Pertz (Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum in folio 2), Hannover 1829, S. 776–805, online verfügbar: https://www.dmgd.de/mgh_ss_2/.

- ALBERTUS MAGNUS: *Commentarium in IV sententiarum*. Dist. XXIII-L, hrsg. v. Étienne César Auguste Borgnet (*Alberti Magni opera omnia* 30), Paris 1895, online verfügbar: <http://www.albertusmagnus.uwaterloo.ca/PDFs/Borgnet-volumen%2030.PDF>.
- Die Bussordnungen der abendländischen Kirche, hrsg. v. Friedrich Wilhelm Herrmann Wasserschleben, Halle 1851, online verfügbar: https://books.google.de/books/about/Die_Bussordnungen_der_abendl%C3%A4ndische_n_K.html?hl=de&id=NVVmAZmnJHkC&redir_esc=y.
- FLODOARD VON REIMS: *Historia Ecclesiae Remensis*, hrsg. v. Martina Stratmann (*Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum in folio* 36), Hannover 1998, online verfügbar: https://www.dmgh.de/mgh_ss_36/.
- HEINRICH VON FRIEMAR (der Ältere): *Tractatus de vitiis*, UB Basel, Ms. A VIII. 34, f. 87v–121r.
- HUGO VON FLAVIGNY: *Chronicon*, hrsg. v. Georg Heinrich Pertz (*Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum in folio* 8), Hannover 1848, S. 288–502, online verfügbar: [http://www.mgh.de/dmgh/resolving/MGH_SS_8_S._288](http://www.mgh.de/dmgh/resolving/MGH_SS_8_S._288;); https://www.mgh.de/storage/app/media/resource/Hugo_von_FlavignyPertz-SS8_Lawo-Schriften61.pdf.
- HUGO VON ST. VIKTOR: *De virginitate beatae Mariae*, in: *Hugonis de Sancto Victore opera omnia*, hrsg. v. Jacques-Paul Migne (*Patrologia Latina* 176), Paris 1880, Sp. 857–875.
- ROGER VON HOWDEN: *Gesta Henrici Secundi*, in: *The Chronicle of the Reigns of Henry II and Richard I, A. D. 1169–1192 Commonly Known under the Name of Benedict of Peterborough*, hrsg. v. William Stubbs (*Rerum Britannicarum medii aevi scriptores, or Chronicles and memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages [= Rolls Series]* 49.1/2), 2 Bde., London 1867, online verfügbar: <https://archive.org/details/gestaregishenric01stub>; <https://archive.org/details/gestaregishenric02stub>.
- THOMAS VON AQUIN: *Scriptum super Sententiis*, online verfügbar: <https://aquinas.cc/>.
- THOMAS VON AQUIN: *Summa theologiae*, online verfügbar: <https://aquinas.cc/>

Frühneuzeitliche Quellen

- BENTHAM, Jeremy: *Notizen zu „Non-Conformity“*, University College London, Bentham Manuscripts Box 074, online verfügbar: https://ucl.primo.exlibrisgroup.com/discovery/delivery/44UCL_INST:UCL_VU2/12359832750004761.
- BENTHAM, Jeremy: *Offenses against one's self / Pederasty*, University College London, Bentham Manuscripts Box 072, f. 182–205, online verfügbar: [https://prhlt-kws.prhlt.upv.es/bentham/index.php/ui/show/BENTHAM/71/536 \(bis 617\)](https://prhlt-kws.prhlt.upv.es/bentham/index.php/ui/show/BENTHAM/71/536%20(bis%20617)).
- BENTHAM, Jeremy: *Of Sexual Irregularities, and Other Writings on Sexual Moral*, hrsg. v. Philip Schofield / Catherine Pease-Watkin / Michael Quinn (*The collected Works of Jeremy Bentham. Penology and Criminal Law, Religion and the Church*), Oxford 2014.
- CROMPTON, Louis: *Jeremy Bentham's Essay on „Pederasty“*, in: *Journal of Homosexuality* 3 (1978), S. 389–405 und 4 (1978), S. 91–107, online verfügbar: https://www.columbia.edu/cu/lweb/eresources/exhibitions/sw25/bentham/bentham_offences.1785.pdf.

Quellen des 19. und 20. Jahrhunderts

- BLÜHER, Hans: Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft, Bd. 2: Familie und Männerbund, Jena 1920,
online verfügbar: https://archive.org/details/bub_gb_W9IvAQAAAMAJ/page/n7/mode/2up.
- BLÜHER, Hans: Die deutsche Wandervogelbewegung als erotisches Phänomen. Ein Beitrag zur Erkenntnis der sexuellen Inversion, Charlottenburg 31918.
- DUBARRY, Armand: Les invertis. Le vice allemand, Paris 1896, online verfügbar:
<https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb11817903?q=%22en+planque%22&page=252,253>.
- [ZU EULENBURG-HERTEFELD, Fürst Philipp]: Aus 50 Jahren. Erinnerungen, Tagebücher und Briefe aus dem Nachlaß des Fürsten Philipp zu Eulenburg-Hertefeld, hrsg. v. Johannes Haller, Berlin 1923a.
- FRIEDLAENDER, Benedict: Die Renaissance des Eros Uranios. Die physiologische Freundschaft, ein normaler Grundtrieb des Menschen und eine Frage der männlichen Geselligkeitsfreiheit, Berlin 1904, online verfügbar:
<https://archive.org/details/renaissancedese00friegooq/>.
- FRIEDLÄNDER, Hugo: Der Beleidigungsprozeß des Berliner Stadtkommandanten, Generalleutnants z. D. Graf Kuno von Moltke gegen den Herausgeber der „Zukunft“ Maximilian Harden, in: Interessante Kriminal-Prozesse von kulturhistorischer Bedeutung, Berlin 1911, Band 3, S. 137–356, online verfügbar:
https://de.wikisource.org/wiki/Der_Beleidigungsproze%C3%9F_des_Berliner_Stadtkommandanten,_Generalleutnants_z._D._Graf_Kuno_von_Moltke_gegen_den_Herausgeber_der_%E2%80%9EZukunft%E2%80%9C_Maximilian_Harden.
- FULLER, Margaret: Woman in the Nineteenth Century, New York 21845, online verfügbar:
<https://ia801603.us.archive.org/31/items/womaninnineteent1845full/womaninnineteent1845full.pdf>.
- HARDEN, Maximilian: Praeludium, in: Die Zukunft 57 (1906), S. 251–266, online verfügbar:
<https://archive.org/details/diezukunft42hardgoog/page/n3/mode/2up?view=theater>.
- HERZER, Manfred: Ein Brief von Kertbeny in Hannover an Ulrichs in Würzburg, in: Capri. Zeitschrift für schwule Geschichte 1.1 (1987), S. 26–35, online verfügbar:
Capri. Zeitschrift für schwule Geschichte, hrsg. v. Klaus van Eickels/Christine van Eickels (Editionen und Studien zur Geschichte der Sexualitäten 2), Bamberg 2024,
<https://doi.org/10.20378/irb-94442>.
- HIRSCHFELD, Magnus: Die Homosexualität des Mannes und des Weibes (Handbuch der gesamten Sexualwissenschaft in Einzeldarstellungen 3), Berlin 1914, online verfügbar:
<https://archive.org/details/DieHomosexualittDesMannesUndDesWeibes1914>.
- KERTBENY, Karl Maria: Offener Brief an seine Exzellenz den Minister der Justiz Dr. Friedrich Ritter von Schwarzer, Wien 1869.
- VON KRAFFT-EBING, Richard: Psychopathia Sexualis. Mit besonderer Berücksichtigung der conträren Sexualempfindung, Stuttgart 1886,
Spätere Auflagen online verfügbar, z.B. 1890: <https://archive.org/details/b21966461>.
- „Krupp auf Capri“, in: Vorwärts vom 15.11.1902, S. 2 f., online verfügbar:
https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/newspaper/item/CBNHFWY24QUSUS4KBN3FU7HGTNAMUKNT?zdb_id=2814128-3&query=15.11.1902&page=1&hit=&issuepage=2.
- Nachspiel zum Brand-Prozeß, in: Posener Zeitung 115 (19.03.1908).

- NEWMAN, John Henry: The Letters and Diaries of John Henry Newman, Bd. 27: The Controversy with Gladstone, hrsg. v. Stephen Dessain/Thomas Gornall, Oxford 1975.
- NEWMAN, John Henry: Meditations and Devotions of the Late Cardinal Newman, hrsg. v. William Paine Neville, New York/London 1907, online verfügbar: <https://www.newmanreader.org/works/meditations/meditations12.html>.
- PLENGE, Johann: Antiblüher. Affenbund oder Männerbund? Ein Brief, Hartenstein 1920.
- RAFFALOVICH, Marc-André: Uranisme et unisexualité. Étude sur différentes manifestations de l'instinct sexuel, Lyon/Paris 1896.
- SCHLITTENBAUER, Sebastian: Rede zum Kultusetat am 29.01.1914, in: Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten des Bayerischen Landtages. Stenographische Berichte, 36. Landtagsversammlung (1912–1918), 2. Session (27.09.1913–02.08.1914), Sitzung vom 29.01.1914, S. 123–137.
- SPER, A. [= GERLING, Reinhold Robert Oskar]: Capri und die Homosexuellen. Eine psychologische Studie, Berlin 1902 (und erweiterte Auflage Berlin 1903).
- ULRICH, Karl Heinrich: Forschungen über das Räthsel der mann männlichen Liebe, Leipzig 1864–1879, ND hrsg. v. Hubert Kennedy (Bibliothek Rosa Winkel 7–10), Berlin 1994.
- DE WEINDEL, Henri/FISCHER, F. P.: L'Homosexualité en Allemagne. Étude documentaire et anécdotique, Paris 1908, online verfügbar: https://www.google.fr/books/edition/L_homosexualit%C3%A9_en_Allemagne/tWYvAQAAAMAA?hl=fr&gbpv=1&pg=PP7&printsec=frontcover.
- WESTPHAL, Carl Friedrich Otto: Die conträre Sexualempfindung. Symptom eines neuropathisch-psychopathischen Zustandes, in: Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten 2 (1869), S. 73–108, online verfügbar: <https://link.springer.com/article/10.1007/BF01796143>.

Gerichtsurteil

- BUNDESGERICHTSHOF: Urteil vom 02.11.1966 - IV ZR 239/65, <https://openjur.de/u/270402.html>.

Kirchliche Verlautbarungen

- DIKASTERIUM FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: Erklärung *Fiducia supplicans* über die pastorale Sinngebung von Segnungen (18.12.2023), online verfügbar: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_2023_1218_fiducia-supplicans_ge.html.
- KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE, ROM 1997, online verfügbar: https://www.vatican.va/archive/DEU0035/_INDEX.HTM.
- KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen (01.10.1986), online verfügbar: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_ge.html.
- KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: *Persona Humana*, Rom 1975, online verfügbar: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_ge.html.

- RELIGIOSENKONGREGATION (heute: Dikasterium für die Institute geweihten Lebens und für die Gesellschaften apostolischen Lebens): *Religiosorum institutio* (2. Februar 1961). Übersetzung ins Englische in: Canon Law Digest, Bd. 5, hrsg. v. Lincoln Bouscaren / James I. O'Connor, Milwaukee 1963, S. 452–486.
- Synodaler Weg: Handlungstext „Segensfeiern für Paare, die sich lieben“ (10.03.2023), online verfügbar: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/beschluesse-broschueren/SW13-Handlungstext_Segensfeiern-fuer_Paare-die-sich-lieben_NEU.pdf.
- Synodaler Weg: Handlungstext „Lehramtliche Neubewertung von Homosexualität“ (09.09.2022), online verfügbar: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/beschluesse-broschueren/SW8-Handlungstext_Lehramtliche-Neubewertung-von-Homosexualitaet_NEU.pdf.

Literatur

- ADAMS, James Noel: *The Latin Sexual Vocabulary*, London 1982.
- ALESANDRO, John A.: *Una caro and the Consummation of Marriage in the Decretum Gratiani*, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 98 (2012), S. 46–73.
- ATHERSTONE, Andrew: *The Appointment of Jeffrey John to the See of Reading*, 2003, in: *Journal of Anglican Studies* 4 (2006), S. 93–114.
- BAADER, Meike Sophia / FRIEDRICH, Jan-Henrik: *Sexuelle Befreiung oder sexuelle Bildung? Konzepte, Organisationen und Akteur*innen nach 1968 zwischen Pädophilie- und Missbrauchsdiskurs*, in: *Sexualität, sexuelle Bildung und Heterogenität im erziehungswissenschaftlichen Diskurs*, hrsg. v. Julia Kerstin Maria Simoneit / Karla Verlinden / Elke Kleinau, Weinheim/Basel 2023, S. 32–53.
- BAADER, Maïke Sophia: *Geschlechterverhältnisse, Sexualität und Erotik in der bürgerlichen Jugendbewegung*, in: *Aufbruch der Jugend. Deutsche Jugendbewegung zwischen Selbstbestimmung und Verführung*. Ausstellungskatalog, hrsg. v. G. Ulrich Großmann / Claudia Selheim / Barbara Stambolis, Nürnberg 2013, S. 58–66.
- BAKER, Paul: *Outrageous! The Story of Section 28 and Britain's Battle for LGBT Education*, London 2022.
- BARTELS, Mik S. / LE FORESTIER, Joel M. / HUG, Anton M. O. / MORGENROTH, Thekla / ROSELLÓ-PEÑALOZA, Miguel: *The Influence of Essentialist and Social Constructionist Notions on Perceptions of „Realness“: Implications for LGBTIQ+ Experiences*, in: *Journal of Social Issues* 80 (2024), S. 843–870, online verfügbar: <https://doi.org/10.1111/josi.12642>.
- BEACHY, Robert: *Gay Berlin. Birthplace of a Modern Identity*, New York 2014 (dt. u. d. T. *Das andere Berlin, Die Erfindung der Homosexualität. Eine deutsche Geschichte 1867–1933*, München 2015).
- BEACHY, Robert: *The German Invention of Homosexuality*, in: *The Journal of Modern History* 82.4 (2010), S. 801–838.
- BECHE, Phillip / BEGASS, Christian / KRAFT, Josef: *Der Aufstand des Abendlandes*. AfD, PEGIDA & Co. Vom Salon auf die Straße (Neue kleine Bibliothek 216), Köln 2015.

- BELLEVEILLE, Linda L.: The Challenges of Translating *arsenokoitai* and *malakoi* in 1 Corinthians 6:9. A Reassessment in Light of Koine Greek and First-Century Cultural Mores, in: The Bible Translator 62.1 (2011), S. 22–29.
- BERAUD, Céline / PORTIER, Philippe: Métamorphoses catholiques. Acteurs, enjeux et mobilisations depuis le mariage pour tous, Paris 2015.
- BÉRUBÉ, Allan: Coming Out Under Fire. The History of Gay Men and Women in World War II, Chapel Hill 1990.
- BEZJAK, Garonne: Der Straftatbestand des § 177 StGB (Sexuelle Nötigung; Vergewaltigung) im Fokus des Gesetzgebers, in: Kritische Justiz 49.4 (2016), S. 557–571.
- BONICHI, Marc: Vichy et l'ordre moral, Paris 2005.
- BÖSCH, Frank: Öffentliche Geheimnisse. Skandale, Politik und Medien in Deutschland und Großbritannien 1880–1914 (Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London/Publications of the German Historical Institute London 65), München 2009, online verfügbar: <http://dx.doi.org/10.14765/zzf.dok.1.698>.
- BOSWELL, John: Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century, Chicago 1980.
- BRAY, Alan: The Friend, Chicago 2003.
- BRITAIN, Christopher C. / MCKINNON, Andrew: Homosexuality and the Construction of „Anglican Orthodoxy“. The Symbolic Politics of the Anglican Communion, in: Sociology of Religion 72 (2011), S. 351–373.
- BROOTEN, Bernadette J.: Love Between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism, Chicago 1996.
- BRUNS, Claudia: Politik des Eros. Der Männerbund in Wissenschaft, Politik und Jugendkultur 1880–1934, Köln/Weimar/Wien 2008.
- BRUNS, Claudia: Skandale im Beraterkreis um Kaiser Wilhelm II. Die homoerotische ‚Verbündelung‘ der Liebenberger Tafelrunde als Politikum, in: Homosexualität und Staatsräson. Homophobie und Politik in Deutschland 1900–1945, hrsg. v. Susanne zur Nieden, Frankfurt am Main 2005, S. 52–80, online verfügbar: <https://www.culture.hu-berlin.de/de/institut/kollegium/1683911/publ/bruns-2005-skandale-im-beraterkreis-um-kaiser-wilhelm-ii.pdf>.
- BRUSTIER, Gaël: Le Mai 68 conservateur: Que restera-t-il de la Manif pour tous?, Paris 2014.
- BURKARDT, Jakob: Die Cultur der Renaissance in Italien, Basel 1860, online verfügbar: <https://doi.org/10.11588/diglit.3478>.
- CARDON, Patrick: A Homosexual Militant at the Beginning of the Century. Marc André Raffalovich, in: Journal of Homosexuality 25.1-2 (1993), S. 183–191.
- CASAGRANDE, Carla: La moltiplicazione dei peccati. I cataloghi dei peccati nella letteratura pastorale dei secoli XIII–XV, in: La peste nera. Dati di una realtà ed elementi di una interpretazione. Atti del XXX° Convegno storico internazionale, Todi 10–13 ottobre 1993, Spoleto 1994, S. 253–284.
- CASAGRANDE, Carla / VECCHIO, Silvana: La Classificazione dei peccati tra settenario e decalogo (secoli XIII–XV), in: Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale, Spoleto 1994, S. 331–339, online verfügbar: <https://de.scribd.com/document/461189377/287834582-Casagrande-Vecchio-La-classificazione-dei-peccati-tra-settenario-e-decalogo-2-pdf>.
- CAVADINI, John C.: Reconsidering Augustine on Marriage and Concupiscence, in: Augustinian Studies 48.1/2 (2017), S. 183–199.

- CHAUNCEY, George: *Gay New York. Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890–1940*, New York 1994.
- CONTI, Fabrizio: *Preachers and Confessors Against „Superstitions“. The Rosarium Sermonum by Bernardino Busti and its Milanese Context (Late Fifteenth Century)* (PhD Thesis CEU), Budapest 2011.
- COOK, John Granger: *μαλακοί and ἀρσενικοῖται*. In *Defence of Tertullian's Translation*, in: *New Testament Studies* 65 (2019), S. 332–352.
- CROMPTON, Louis: *Jeremy Bentham's Essay on „Pederasty“*. An Introduction, in: *Journal of Homosexuality* 3 (1978), S. 383–386, online verfügbar: https://doi.org/10.1300/J082v03n04_06.
- DASSMANN, Ernst: *Augustins Verständnis von Sünde und Erlösung*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 32 (1989), S. 89–109.
- DELESSERT, Thierry: *Straflosigkeit in Grenzen. Zur politischen und rechtlichen Geschichte männlicher Homosexualität in der Schweiz in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, in: *Invertito* 15 (2013), S. 45–74.
- DOKTOR, Frederik: *Die Eulenburg-Affäre und die Genese des modernen Homosexualitätskonzepts*, in: *Unerlaubte Gleichheit: Ansätze einer komparativen Geschichtsschreibung mann-männlichen Begehrens*, hrsg. v. Michael Navratil/Florian M. Remele, Bielefeld 2021, S. 181–210.
- DOMIER, Norman: *Zur Ambivalenz der Sagbarkeit von Homosexualität. Der Eulenburg-Skandal als Wendepunkt in der öffentlichen Wahrnehmung des gleichgeschlechtlichen Begehrens*, in: *Sodomiter, Päderasten, Homosexuelle. Mann-männliches Begehren und homosexuelles Handeln von der Antike bis zur Ehe für alle*, hrsg. v. Klaus van Eickels/Christine van Eickels (Editionen und Studien zur Geschichte der Sexualitäten 1), Bamberg 2024, S. 191–214, online verfügbar: <https://doi.org/10.20378/irb-94412>.
- DOMIER, Norman: *Der Eulenburg-Skandal. Eine politische Kulturgeschichte des Kaiserreichs*, Frankfurt am Main 2010.
- DOSE, Ralf: *Die Implantation der Antibabypille in den 60er und frühen 70er Jahren*, in: *Zeitschrift für Sexualforschung* 3.1 (1990), S. 25–39.
- DOYON, François: *Bilan des études sur le sens du mot arsenokoïtai, de 1980 à aujourd'hui*, in: *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 53.4 (2024), S. 612–625, online verfügbar: <https://journals.sagepub.com/doi/epub/10.1177/00084298241252083>.
- EDER, Franz X.: *Die Historisierung des sexuellen Subjekts. Sexualitätsgeschichte zwischen Essentialismus und sozialem Konstruktivismus*, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 5.3 (1994), S. 311–327, online verfügbar: <https://doi.org/10.25365/oezg-1994-5-3-2>.
- EDWARDS, Catharine: *The Politics of Immorality in Ancient Rome*, Cambridge 1993.
- VAN EICKELS, Klaus: *Jenseits von Homophobie und Heteronormativität. Die divergente Wahrnehmung von mann-männlicher Nähe und homosexuellen Handlungen in vormodernen Gesellschaften*, in: *Sodomiter, Päderasten, Homosexuelle. Mann-männliches Begehren und homosexuelles Handeln von der Antike bis zur Ehe für alle*, hrsg. v. Klaus van Eickels/Christine van Eickels (Editionen und Studien zur Geschichte der Sexualitäten 1), Bamberg 2024, S. 11–82, online verfügbar: <https://doi.org/10.20378/irb-94412>.
- VAN EICKELS, Klaus: *Normen und ihr sozialer Sinn im Mittelalter. Fastengebote, Kleiderordnungen und die Regulierung des sexuellen Begehrens*, in: *Gebote – Verbote. Normen und ihr sozialer Sinn im Mittelalter*, hrsg. v. Klaus van Eickels/Christine van Eickels (Bamberger

- interdisziplinäre Mittelalterstudien. Vorträge & Vorlesungen 9), Bamberg 2022, S. 11–94, online verfügbar: <https://doi.org/10.20378/irb-53240>.
- VAN EICKELS, Klaus: Richard Löwenherz und Philipp II. Augustus von Frankreich. Inszenierte Emotionen und politische Konkurrenz, in: Richard Löwenherz, ein europäischer Herrscher im Zeitalter der Konfrontation von Christentum und Islam. Mittelalterliche Wahrnehmung und moderne Rezeption, hrsg. v. Klaus van Eickels/Ingrid Bennewitz unter Mitarbeit von Christine van Eickels (Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien. Vorträge und Vorlesungen 8), Bamberg 2018, S. 11–46, online verfügbar: <https://doi.org/10.20378/irbo-53805>.
- VAN EICKELS, Klaus: Tender Comrades. Gesten männlicher Freundschaft und die Sprache der Liebe im Mittelalter, in: *Invertito* 6 (2004), S. 9–48, online verfügbar: <https://fis.uni-bamberg.de/handle/uniba/13077>.
- VAN EICKELS, Klaus: Kuss und Kinngriff, Umarmung und verschränkte Hände. Zeichen personaler Bindung und ihre Funktion in der symbolischen Kommunikation des Mittelalters, in: Geschichtswissenschaft und „performative turn“. Ritual, Inszenierung und Performance vom Mittelalter bis zur Neuzeit, hrsg. v. Jürgen Martschukat/Steffen Patzold (Norm und Struktur 19), Köln/Weimar/Wien 2003, S. 133–159, online verfügbar: <https://fis.uni-bamberg.de/handle/uniba/10990>.
- VAN EICKELS, Klaus: Vom inszenierten Konsens zum systematisierten Konflikt. Die englisch-französischen Beziehungen und ihre Wahrnehmung an der Wende vom Hoch- zum Spätmittelalter (Mittelalter-Forschungen 10), Stuttgart 2002, online verfügbar: <https://doi.org/10.11588/diglit.34724>.
- ERIBON, Didier: *Réflexions sur la question gay*. Nouvelle édition revue et corrigée, Paris 2012 (dt. u.d.T. *Betrachtungen zur Schwulenfrage*, Berlin 2019).
- FÉRAY, Jean-Claude/HERZER, Manfred/PEPPEL, Glenn W.: Homosexual Studies and Politics in the Nineteenth Century. Karl Maria Kertbeny, in: *Journal of Homosexuality* 19.1 (1990), S. 23–47.
- FLETCHER, Ian: John Henry Gray. His Life, His Poetry, in: *The Poems of John Gray*, hrsg. v. Ian Fletcher (1880–1920 British Authors Series), Greensboro 1988, S. 1–19.
- FOUCAULT, Michel: Le gai savoir (entretien avec Jean Le Bitoux, 10.07.1978), in: *La revue h 2* (1996), S. 40–54, ND: Jean LE BITOUX: Entretiens sur la question gay, Béziers 2005, S. 45–72. Übers. ins Niederl.: Vijftien vragen van homoseksuele zijde aan Michel Foucault, in: *Interviews met Michel Foucault*, Utrecht 1982, S. 13–23. Erstveröffentlichung des französischen Originaltextes in zwei Teilen unter dem Titel „Le gai savoir“ in *Mec* 5 (Juni 1988), S. 32–36 u. *Mec* 6/7 (Juli/August 1988), S. 30–33, online verfügbar: <https://progressivegeographies.com/wp-content/uploads/2015/02/foucault-1988-le-gai-savoir-i-and-ii.pdf>? Englische Übersetzung: *Critical Inquiry* 37.3 (2011), S. 385–403, online verfügbar: <https://web.archive.org/web/20240511160725/https://anarch.cc/uploads/michel-foucault/the-gay-science.pdf>.
- FRANCIS, Andrew M.: The Wages of Sin. How the Discovery of Penicillin Reshaped Modern Sexuality, in: *Archives of Sexual Behavior* 42.1 (2013), S. 5–13.
- FREDRIKSEN, Paula: Beyond the Body. Augustine on Paul and Sexuality, in: *Journal of Theological Studies* 31 (1980), S. 439–461.
- FREVERT, Ute: „Mann und Weib, und Weib und Mann“. *Geschlechter-Differenzen in der Moderne*, München 1995.
- FRIEMBERGER, Claudia: Sebastian Schlittenbauer und die Anfänge der Bayerischen Volkspartei (Forschungen zur Landes- und Regionalgeschichte 5), Sankt Ottilien 1998.

- FUCHS, Josef: Die Ehe zwecklehre bei Thomas von Aquin, in: *Scholastik* 34 (1959), S. 321–356.
- GELPI, Adriane/TUCKER, Joseph D.: A Cure at Last? Penicillin's Unintended Consequences on Syphilis Control, 1944–1964, in: *Sexually Transmitted Infections* 91.1 (2015), S. 70, online verfügbar: <https://doi.org/10.1136/sextrans-2014-051781>.
- GEUTER, Ulfried: Homosexualität in der deutschen Jugendbewegung. Jungenfreundschaft und Sexualität im Diskurs von Jugendbewegung, Psychoanalyse und Jugendpsychologie am Beginn des 20. Jahrhunderts (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1113), Frankfurt 1994.
- GOERTZ, Stephan: Zwischen „himmelschreiender Sünde“ und „Geschenk der Liebe“. Konzepte und Bewertungen von Homosexualität in der Moralthologie und im römischen Lehramt, in: „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“ Homosexualität und katholische Kirche, hrsg. v. Stephan Goertz, Freiburg 2015, S. 175–236.
- GOLSER, Karl: Soziale Sünden, die zum Himmel schreien. Eine vergessene, aber anscheinend jetzt wieder aktuelle Kategorie, in: *Theologische Ethik heute. Antworten für eine humane Zukunft*. Hans Halter zum 60. Geburtstag, hrsg. v. Alberto Bondolfi/Hans J. Münk, Zürich 1999, S. 173–188.
- GRAU, Günter: Hirschfeld über die Ursachen der Homosexualität. Zur Bedeutung seiner ätiologischen Hypothesen, in: *Mitteilungen der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft* 13 (1989), S. 27–30, online verfügbar: https://magnus-hirschfeld.de/site/assets/files/1873/mittmhg_13.pdf.
- GREENBERG, David F.: The Construction of Homosexuality, Chicago 1988, online verfügbar: [https://files.libcom.org/files/David%20F.%20Greenberg%20-%20The%20Construction%20of%20Homosexuality%20\(1988\).pdf](https://files.libcom.org/files/David%20F.%20Greenberg%20-%20The%20Construction%20of%20Homosexuality%20(1988).pdf).
- GREHL, Claudia: Das Adoptionsrecht gleichgeschlechtlicher Paare unter verfassungsrechtlichen Gesichtspunkten, Hamburg 2008.
- GRESHAKE, Gisbert: Die Erbsünde bei Augustinus. Zur Herkunft und Tragweite eines theologischen Problems, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 92 (1970), S. 161–191.
- GUNTHER, Scott: Making Sense of the Anti-Same-Sex-Marriage Movement in France, in: *French Politics Culture and Society*, 37.2 (2019), preprint online: <https://repository.wellesley.edu/object/ir308>.
- HACKING, Ian: How ‚Natural‘ Are ‚Kinds‘ of Sexual Orientation?, in: *Law and Philosophy* 21.3 (2002), S. 335–347.
- HALPERIN, David M.: How to Do the History of Male Homosexuality, in: *GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies* 6 (2000), S. 87–123 (dt.: Ein Wegweiser zur Geschichtsschreibung der männlichen Homosexualität, in: *Queer Denken. Gegen die Ordnung der Sexualität (Queer Studies)*, hrsg. v. Andreas Kraß, Frankfurt am Main 2003, S. 171–220).
- HALPERIN, David M.: One Hundred Years of Homosexuality, in: *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York 1990, S. 15–40.
- HALWANI, Raja: Essenzialismus, Sozialkonstruktivismus und die Geschichte der Homosexualität, in: *Capri. Zeitschrift für schwule Geschichte* 29 (2000), S. 1–20, online verfügbar: *Capri. Zeitschrift für schwule Geschichte*, hrsg. v. Klaus van Eickels/Christine van Eickels (Editionen und Studien zur Geschichte der Sexualitäten 2), Bamberg 2024, <https://doi.org/10.20378/irb-94442> [zuerst engl. u.d.T. Essentialism, Social Constructivism, and the History of Homosexuality, in: *Journal of Homosexuality* 35 (1998), S. 25–51, online verfügbar: doi: 10.1300/J082v35n01_02].

- HARK, Sabine/VILLA, Paula-Irene: *Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*, Bielefeld 2015.
- HARSIN, Jayson: *Post-Truth Populism. The French Anti-Gender Theory Movement and Cross-Cultural Similarities*, in: *Communication, Culture and Critique* 11.1 (2018), S. 35–52.
- HASSETT, Miranda K.: *Anglican Communion in Crisis. How Episcopal Dissidents and Their African Allies Are Reshaping Anglicanism*, Princeton 2007.
- HAUSEN, Karin: *Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben*, in: *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*, hrsg. v. Werner Conze, Stuttgart 1976, S. 363–393.
- HAUS-RYBICKI, Sebastian: *Eine Seuche regieren. AIDS-Prävention in der Bundesrepublik 1981–1995 (Studien zur Geschichte des 20. Jahrhunderts 37)*, Bielefeld 2021.
- HEALY, Philip: *Sexual Ethics in the Shadow of Modernism. George Tyrell, André Raffalovich and the Project that Never Was*, in: *New Approaches in History and Theology to Same-Sex Love and Desire*, hrsg. v. Mark. D. Chapman/Dominic Janes (*Genders and Sexualities in History*), London 2018, S. 79–92.
- HEALY, Patrick J.: *Merito nominetur virago. Matilda of Tuscany in the Polemics of the Investiture Contest*, in: *Victims or Viragos? European Women from the Late Middle Ages to the Early Modern Period*, hrsg. v. Christine Meek/Catherine Lawless, Dublin 2005, S. 49–56.
- HECHT, Karsten: *Die Harden-Prozesse. Strafverfahren, Öffentlichkeit und Politik im Kaiserreich*, München 1997.
- HERZER, Manfred: *Kertbeny and the Nameless Love*, in: *Journal of Homosexuality* 12.1 (1985), S. 1–25.
- HERZOG, Dagmar: *Between Coitus and Commodification. Young West German Women and the Impact of the Pill*, in: *Between Marx and Coca-Cola. Youth Cultures in Changing European Societies, 1960–1980*, hrsg. v. Axel Schildt/Detlef Siegfried, New York 2006, S. 261–286.
- HIEKE, Thomas: *Kennt und verurteilt das Alte Testament Homosexualität?*, in: *„Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“ Homosexualität und katholische Kirche*, hrsg. v. Stephan Goertz, Freiburg 2015, S. 19–52.
- HONEGGER, Claudia: *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750–1850*, Frankfurt am Main 1991.
- HÖRNLE, Tatjana: *Das Gesetz zur Verbesserung des Schutzes sexueller Selbstbestimmung*, in: *Neue Zeitschrift für Strafrecht* 2017, Heft 1, S. 13–21.
- HÖRNLE, Tatjana: *Warum § 177 Abs. 1 StGB durch einen neuen Tatbestand ergänzt werden sollte*, in: *Zeitschrift für Internationale Strafrechtsdogmatik* 2015, Heft 4, S. 206–215.
- HOVEN, Elisa/WEIGEND, Thomas: *„Nein heißt Nein“ – und viele Fragen offen. Zur Neugestaltung der Strafbarkeit sexueller Übergriffe*, in: *JuristenZeitschrift* 72 (2017), S. 182–191.
- HULL, Isabel V.: *Kaiser Wilhelm II. und der Liebenberger Kreis*, in: *Männerliebe im alten Deutschland*, hrsg. v. Rüdiger Lautmann/Angela Taeger, Berlin 1992, S. 81–117.
- HURTEAU, Pierre: *Catholic Moral Discourse on Male Sodomy and Masturbation in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, in: *Journal of the History of Sexuality* 4.1 (1993), S. 1–26.
- HUTTER, Jörg: *Die gesellschaftliche Kontrolle des homosexuellen Begehrens. Medizinische Definitionen und juristische Sanktionen im 19. Jahrhundert (Campus-Forschung 693)*, Frankfurt am Main/New York 1992.
- IACUB, Marcela: *Le crime était presque sexuel et autres essais de casuistique juridique*, Paris 2002, S. 110–112.

- JAOUEN, Romain: *L'inspecteur et l'inverti. La police face aux sexualités masculines à Paris, 1919–1940*, Rennes 2018.
- JORDAN, Mark D.: *The Invention of Sodomy in Christian Theology (The Chicago Series on Sexuality, History, and Society)*, Chicago 1997.
- KARCZEWSKI, Kamil: *Transnational Flows of Knowledge and the Legalisation of Homosexuality in Interwar Poland*, in: *Contemporary European History* 33.3 (2024), S. 849–866, online verfügbar: <https://doi.org/10.1017/S0960777322000108>.
- KATZ, Jonathan Ned: *The Invention of Heterosexuality*, New York 1995.
- KING, Helen: *The One-Sex Body on Trial. The Classical and Early Modern Evidence*, Farnham 2013.
- KOBUSCH, Theo: *Philosophie und Theologie der Ehe in der Spätantike*, Darmstadt 1982.
- KOHLRAUSCH, Martin: *Der Monarch im Skandal. Die Logik der Massenmedien und die Transformation der wilhelminischen Monarchie*, Berlin 2005.
- KÖNIG, Julia: *Kindliche Sexualität. Geschichte, Begriff und Probleme (Frankfurter Beiträge zur Sozialphilosophie 30)*, Frankfurt am Main 2014.
- KÜGLER, Joachim: *Warum man einen Mann nicht „zur Frau machen“ soll und warum es sich bisweilen trotzdem lohnt. Historische Schlaglichter zum Zusammenhang von Männlicher Herrschaft, Misogynie und der Bewertung mann-männlichen Geschlechtsverkehrs*, in: *Sodomiter, Päderasten, Homosexuelle. Mann-männliches Begehren und homosexuelles Handeln von der Antike bis zur Ehe für alle*, hrsg. v. Klaus van Eickels /Christine van Eickels, Bamberg 2024, S. 83–128, online verfügbar: <https://doi.org/10.20378/irb-94412>.
- KUHN, Karolin /RENZIKOWSKI, Joachim /SCHELLHAMMER, Barbara (Hrsg.): *Sexuelle Selbstbestimmung bei Menschen mit kognitiven Einschränkungen? Herausforderungen zwischen Ermöglichung und Schutz*, Baden-Baden 2024, online verfügbar: <https://www.nomos-elibrary.de/document/download/pdf/uuid/e1efb90c-0697-3429-b1d9-f085b6d1d583>.
- KUTTNER, Stephan: *Pope Lucius III and the Bigamous Archbishop of Palermo*, in: *Traditio* 17 (1961), S. 269–313.
- LANDES, Joan B.: *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca 1988.
- LANGLANDS, Rebecca: *Pliny's Role Models of Both Sexes*, in: *Eugesta. Journal on Gender Studies in Antiquity* 4 (2014), S. 214–237, online verfügbar: https://ore.exeter.ac.uk/articles/journal_contribution/Pliny_s_Role_models_of_both_sexes_gender_and_exemplarity_in_the_Letters/29838860?file=56944715.
- LAQUEUR, Thomas W.: *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge 1990 (dt. u. d. T. *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Frankfurt am Main 1992).
- LAQUEUR, Walter: *Die deutsche Jugendbewegung. Eine historische Studie*, Köln 1962 (ND 1978).
- LAUTMANN, Rüdiger: *Homosexualität. Handbuch der Theorie- und Forschungsgeschichte*, Frankfurt am Main 1993.
- LEFEBVRE-TEILLARD, Anne: *Cum unica et virgine*, in: *Exceptiones iuris. Studies in Honor of Knut Wolfgang Nörr*, hrsg. v. Richard H. Helmholz /Wolfgang P. Müller, Frankfurt am Main 2000, S. 181–195.

- LEHNE, Adrian: Ansteckungsverdächtig. HIV/AIDS, Recht und Subjektivierungsprozesse in der westdeutschen Schwulenbewegung (*Sexualities in History – Sexualitäten in der Geschichte* 2), Göttingen 2025, online verfügbar:
<https://refubium.fu-berlin.de/bitstream/handle/fub188/48562/Lehne%202025%20Ansteckungsverdaechtig.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- LEMBKE, Ulrike (Hrsg.): Regulierungen des Intimen. Sexualität und Recht im modernen Staat (*Geschlecht und Gesellschaft* 60), Wiesbaden 2017.
- LEROY-FORGEOT, Flora: *Histoire juridique de l'homosexualité en Europe*, Paris 1997.
- LEUTZSCH, Martin: Ehemann, Liebhaber, Vater – Der heterosexuell aktive Jesus in Geschichte und Gegenwart, in: *Religion und Sexualität*, hrsg. v. Jochen Schmidt (*Studien des Zentrums für Religion und Gesellschaft* 13), Würzburg 2016.
- LUTTERBACH, Hubertus: Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts (*Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte* 43), Köln 1999.
- LUTTERBACH, Hubertus: Gleichgeschlechtliches sexuelles Verhalten. Ein Tabu zwischen Spätantike und Früher Neuzeit?, in: *Historische Zeitschrift* 267 (1998), S. 281–311.
- MAHLMANN, Theodor: *Ecclesia semper reformanda*. Eine historische Aufklärung. Neue Bearbeitung, in: *Hermeneutica Sacra*. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert – *Studies of the Interpretation of Holy Scripture in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, hrsg. v. Torbjörn Johansson/Robert Kolb/Johann Anselm Steiger, Berlin/New York 2010, S. 381–442, online verfügbar:
<https://doi.org/10.1515/9783110236873.381>.
- MATTER, Sonja: Das sexuelle Schutzalter. Gewalt, Begehren und das Ende der Kindheit 1950–1990, Göttingen 2022, online verfügbar:
<https://www.wallstein-open-library.de/9783835353060-das-sexuelle-schutzalter.html>.
- MCCORMACK, Jerusha Hull: *The Man Who was Dorian Gray*, New York 2000.
- MCCORMACK, Jerusha Hull: *John Gray. Poet, Dandy, and Priest*, Hanover NH 1991.
- MCDUGALL, Sara: Bigamy. A Male Crime in Medieval Europe?, in: *Gender & History* 22.1 (2010), S. 1–20.
- MEISTER, Jan B.: Von ‚weichen Männern‘ zur ‚Sünde von Sodom‘. Vorstellungen von Männlichkeit und homosexuellen Praktiken in der römischen Antike, in: *Sodomiter, Päderasten, Homosexuelle. Mann-männliches Begehren und homosexuelles Handeln von der Antike bis zur Ehe für alle*, hrsg. v. Klaus van Eickels /Christine van Eickels, Bamberg 2024, S. 129–158, online verfügbar: <https://doi.org/10.20378/irb-94412>.
- MÜLLER, Wolfgang P.: Yes and No: Late Medieval Dispensations from Canonical Bigamy in Theory and Practice, in: *Traditio* 70 (2015), S. 235–271.
- MUNIER, Julia Noah: *Lebenswelten und Verfolgungsschicksale homosexueller Männer in Baden und Württemberg im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2021.
- NENTWIG, Theresa: *Im Fahrwasser der Emanzipation. Die Wege und Irrwege des Helmut Kentler*, Göttingen 2021.
- NEWMAN, Barbara: *From Virile Woman to Woman Christ* (*Studies in Medieval Religion and Literature*) Philadelphia 1995.
- NISSINEN, Martti: *Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective*. Minneapolis 1998.
- OOSTERHUIS, Harry: *Stepchildren of Nature. Krafft-Ebing, Psychiatry, and the Making of Sexual Identity*, Chicago 2000.

- OSTROWSKA, Joanna: Jene. Homosexuelle während des Zweiten Weltkriegs (Studien zu Holocaust und Gewaltgeschichte 5), Berlin 2023.
- PASTORELLO, Thierry: L'abolition du crime de sodomie en 1791. Un long processus social, répressif et pénal, in: Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique 112/113 (2010), S. 197–208.
- PATRYKUS, Dagmar/WÖBCKE, Manfred: Sexualität zwischen Kindern und Erwachsenen, München 1974.
- PAYER, Pierre J.: Sex and the Penitentials. The Development of a Sexual Code, 550–1150, Toronto 1984.
- PENISTON, William A.: Pederasts and Others. Urban Culture and Sexual Identity in Nineteenth-Century Paris, New York 2004.
- PETERSEN, William L.: Can *arsenokoitai* Be Translated by ‚Homosexuals‘? (1 Cor 6:9; 1 Tim 1:10), in: Vigiliae Christianae 40.2 (1986), S. 187–191.
- PETRINI, Carlo: Terrafutura. Gespräche mit Papst Franziskus über integrale Ökologie, Zürich 2021.
- PORTIER, Philippe: Norme démocratique et loi naturelle dans le catholicisme contemporain: Retour sur la mobilisation contre le ‚mariage pour tous‘, in: Société, droit et religion 6.1 (2016), S. 39–54.
- PUFF, Helmut: Female Sodomy. The Trial of Katherina Hetzeldorfer (1477) in: Journal of Medieval and Early Modern Studies 30.1 (2000), S. 41–61.
- RAISON DU CLEUZIQU, Yann: Rechtsruck des französischen Katholizismus, in: Stimmen der Zeit 5 (2023), S. 333–344.
- RAISON DU CLEUZIQU, Yann: Une contre-révolution catholique. Aux origines de La Manif pour tous, Paris 2019.
- REULECKE, Jürgen: Im Vorfeld der NS-Schulungslager. Männerbundideologie und Männerbunderfahrungen vor 1933, in: Jugendbewegung, Antisemitismus und rechtsradikale Politik. Vom „Freideutschen Jugendtag“ bis zur Gegenwart, hrsg. v. Gideon Botsch/Josef Haverkamp (Europäisch-jüdische Studien 13), Berlin 2014, S. 152–162.
- REYNOLDS, Philip L.: How Marriage Became One of the Sacraments. The Sacramental Theology of Marriage from Its Medieval Origins to the Council of Trent, Cambridge 2016.
- RICHARDS, Thomas A./ACREE, Molly/FOLKMAN, Susan: Spiritual Aspects of Loss Among Partners of Men With AIDS. Postbereavement Follow-Up, in: Death Studies 23.2 (1999), S. 105–127.
- RICHTER, Dieter: Friedrich Alfred Krupp auf Capri. Ein Skandal und seine Geschichte, in: Friedrich Alfred Krupp. Ein Unternehmer im Kaiserreich, hrsg. v. Michael Epkenhans/Ralf Stremmel, München 2010, S. 157–177.
- RIST, John: Augustine on Free Will and Sexual Lust, in: Proceedings of the American Philosophical Society 116.2 (1972), S. 89–105.
- ROBERT KOCH-INSTITUT (Hrsg.): AIDS – die politische Dimension in den 1980er Jahren, Berlin 2017.
- RÖHL, John C. G.: Wilhelm II. Der Weg in den Abgrund 1900–1941, München 2008.
- RÖHSER, Günter: Neues Testament und Homosexualität, in: Religion und Sexualität, hrsg. v. Jochen Schmidt (Studien des Zentrums für Religion und Gesellschaft 13), Würzburg 2016, S. 47–68.

- RÜCKERT, Joachim: Unrecht durch Recht – zum Profil der Rechtsgeschichte der NS-Zeit, in: *JuristenZeitung* 70.17 (2015), S. 793–804, ND in: Joachim RÜCKERT: *Unrecht durch Recht* (Beiträge zur Rechtsgeschichte des 20. Jahrhunderts 96), Tübingen 2018, S. 3–32.
- RYDSTRÖM, Jens/MUSTOLA, Kati (Hrsg.): *Criminally Queer. Homosexuality and Criminal Law in Scandinavia 1842–1999*, Amsterdam 2007.
- SALZMANN, Todd A./LAWLER, Michael G.: Sexuelle Orientierung und personale Komplementarität. Moraltheologische Reflexionen über „wahrhaft menschliche“ Sexualität, in: „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“ *Homosexualität und katholische Kirche*, hrsg. v. Stephan Goertz, Freiburg 2015, S. 237–278.
- SCHÄFER, Christian: „Widernatürliche Unzucht“ (§§ 175, 175a, 175b, 182 a.F. StGB). Reformdiskussion und Gesetzgebung seit 1945 (*Juristische Zeitgeschichte* 26), Berlin 2006.
- SCHÜFFNER, Marc: *Eheschutz und Lebenspartnerschaft. Eine verfassungsrechtliche Untersuchung des Lebenspartnerschaftsrechts im Lichte des Art. 6 GG* (*Schriften zum Öffentlichen Recht* 1077), Berlin 2007.
- SCHULENBURG, Jane Tibbetts: *Forgetful of Their Sex. Female Sanctity and Society*, ca. 500–1100, Chicago 2001.
- SCHWARTZ, Michael: *Homosexuelle, Seilschaften, Verrat. Ein transnationales Stereotyp im 20. Jahrhundert*, Berlin 2019.
- SCROGGS, Robin: *The New Testament and Homosexuality*, Philadelphia 1983.
- SEBHAN, Gilles: *Retour à Duvert*, Paris 2015.
- SEBHAN, Gilles: *Tony Duvert. L'enfant silencieux*, Paris 2010.
- SEESEMANN, Kurt: Die Ehe zwecklehre in der Scholastik und im kanonischen Recht, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 82 (1960), S. 161–190.
- SEEWALD, Michael: *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*, Freiburg 2018.
- SIBALIS, Michael: „Tantes“ et „Jésus“. La police des homosexuels sous le Second Empire, in: *Dans les secrets de la police. Quatre siècles d'Histoire, de crimes et de faits divers dans les archives de la Préfecture de police*, hrsg. v. Bruno Fuligni, Paris 2008.
- SICKERT, Ariane: *Die Lebenspartnerschaftliche Familie. Das Lebenspartnerschaftsgesetz und Art. 6 Abs. 1 GG*, Berlin 2005.
- SIGUSCH, Volkmar: *Geschichte der Sexualwissenschaft*, Frankfurt am Main 2008.
- SILIES, Eva-Maria: Taking the Pill After the 'Sexual Revolution'. Female Contraceptive Decisions in England and West Germany in the 1970s, in: *European Review of History* 22.1 (2015), S. 41–59.
- SILIES, Eva-Maria: *Liebe, Lust und Last. Die Pille als weibliche Generationserfahrung in der Bundesrepublik 1960–1980* (*Göttinger Studien zur Generationsforschung* 4), Göttingen 2010.
- SILIES, Eva-Maria: Familienplanung und Bevölkerungswachstum als religiöse Herausforderung. Die katholische Kirche und die Debatte um die Pille in den 1960er Jahren, in: *Historical Social Research* 32.2 (2007), S. 187–207.
- SIRILLA, Michael: The Finality of Marriage According to St. Thomas Aquinas, in: *The Thomist* 66 (2002), S. 555–592.
- SOMMER, Kai: *Die Strafbarkeit der Homosexualität von der Kaiserzeit bis zum Nationalsozialismus. Eine Analyse der Straftatbestände im Strafgesetzbuch und in den Reformentwürfen (1871–1945)* (*Rechtshistorische Reihe* 187), Frankfurt am Main 1998.

- STEAKLEY, James D.: Die Freunde des Kaisers: Die Eulenburg-Affäre im Spiegel zeitgenössischer Karikaturen (Bibliothek rosa Winkel 37), Hamburg 2004.
- STEIDELE, Angela: In Männerkleidern. Das verwegene Leben der Catharina Margaretha Linck alias Anastasius Lagratinus Rosenstengel, hingerichtet 1721. Biographie und Dokumentation, Berlin 2021.
- STEIN, Edward: Art. „Social Constructionist and Essentialist Theories“, in: Reader's Guide to Lesbian and Gay Studies, hrsg. v. Timothy F. Murphy, Chicago 2000, S. 553–554.
- STEIN, Edward (Hrsg.): Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy, New York/London 1990.
- TAKÁCS, Judit: The Double Life of Kertbeny, in: Past and Present of Radical Sexual Politics, hrsg. v. Gert Hekma, Amsterdam 2004, S. 26–40, online verfügbar: https://www.researchgate.net/publication/280921411_The_Double_Life_of_Kertbeny.
- THEOBALD, Michael: Paulus und die Gleichgeschlechtlichkeit. Plädoyer für einen vernünftigen Umgang mit der Schrift, in: „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“ Homosexualität und katholische Kirche, hrsg. v. Stephan Goertz, Freiburg 2015, S. 53–88.
- THURN, Anabelle: Rufmord in der späten römischen Republik. Charakterbezogene Diffamierungsstrategien in Ciceros Reden und Briefen, Berlin/Boston 2019.
- TOMOVIC, Jelena: Sexualität in der Geschichte. Innige Praktiken sozialer Kommunikation 1700–1850. Ein „Sexual Turn“ (Schriften des Frühneuezeitentrums Potsdam 12), Göttingen 2024.
- TÜMMERS, Henning: Aidspolitik. Bonn und der Umgang mit einer neuen Bedrohung, in: Archiv für Sozialgeschichte 52 (2012), S. 351–392, online verfügbar: https://library.fes.de/pdf-files/afs/bd52/13_tuemmers.pdf.
- TURNER, Heather A./CATANIA, Joseph A./GAGNON, John: The Prevalence of Informal Caregiving to Persons With AIDS in the United States. Caregiver Characteristics and Their Implications, in: Social Science & Medicine 38 (1994), S. 1543–1552.
- VERGIER-BOIMOND, Joseph: Art. „Bigamie (l'irrégularité de)“, in: Dictionnaire de droit canonique, Paris 1937, Bd. 2, Sp. 604–619.
- WALTERS, Jonathan: Invading the Roman Body. Manliness and Impenetrability in Roman Thought, in: Roman Sexualities, hrsg. v. Judith P. Hallett/Marilyn B. Skinner, Princeton 1997, S. 29–46.
- WARD, Kevin: Same-Sex Relations in Africa and the Debate on Homosexuality in East African Anglicanism, in: Anglican Theological Review 84 (2002), S. 81–111.
- WEHMEYER, Meike/DORSCH, Gloria (Hrsg.): Sexuelle Selbstbestimmung von Menschen mit Störungen der Intelligenzentwicklung. Anspruch – Realität – Ausblick. Dokumentation der Fachtagung der Deutschen Gesellschaft für seelische Gesundheit bei Menschen mit geistiger Behinderung am 10. November 2023 (Materialien der DGSGB 51), München 2024, online verfügbar: <https://dgsgb.de/wp-content/uploads/2024/07/Band-51-DGSGB-Materialien-Sexuelle-Selbstbestimmung-2024.pdf>.
- WEINGAND, Hans-Peter: Männer mit Eigenschaften. Sodomiter, Warme, Knabenschänder. Stereotypen in Europa 1750–1830, in: The straight past of a queer present? Nicht-heterosexuelles Begehren und Verhalten in der Kulturgeschichte, hrsg. v. Klaus van Eickels/Christine van Eickels (Editionen und Studien zur Geschichte der Sexualitäten 4), Bamberg 2025 [im Erscheinen].
- WESTON, Kath: Families We Choose. Lesbians, Gays, Kinship, New York 1991.

- WILLIAMS, Craig A.: Roman Homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity, Oxford 2010.
- WILLIAMS, Craig A.: Greek Love at Rome, in: *The Classical Quarterly* 45.2 (1995), S. 517–539.
- WINZEN, Peter H. M.: Homosexualität und Politik im ausgehenden Kaiserreich. Eine unheilige Allianz?, München 2025.
- WINZEN, Peter H. M.: Der erste politische Homosexualitätsskandal im Kaiserreich. Friedrich Alfred Krupp (1854–1902), in: *Archiv für Kulturgeschichte* 93.2 (2011), S. 415–450.
- WINZEN, Peter: Das Ende der Kaiserherrlichkeit. Die Skandalprozesse um die homosexuellen Berater Wilhelms II. 1907–1909, Köln 2010.
- WOŹNIAK-WRZESIŃSKA, Ewelina: Homosexualität in der polnischsprachigen Presse 1890–1939. Diskurse zwischen Devianz und Identität, in: *The straight past of a queer present? Nicht-heterosexuelles Begehren und Verhalten in der Kulturgeschichte*, hrsg. v. Klaus van Eickels/Christine van Eickels (Editionen und Studien zur Geschichte der Sexualitäten 4), Bamberg 2025 [im Erscheinen].
- DE YOUNG, James B.: The Source and New Testament Meaning of *arsenokoitai*, with Implications for Christian Ethics and Ministry, in: *The Master's Seminary Journal* 3.2 (1992), S. 191–215.

Internetlinks

- BAUER, Werner T.: Die Rechte Homosexueller im internationalen Vergleich, hrsg. v. Österreichische Gesellschaft für Politikberatung und Politikentwicklung, Wien 2017, http://politikberatung.or.at/fileadmin/studien/Rechte_Homosexueller_im_Vergleich_2017.pdf.
- BENTHAM PAPERS: Projekt der Erschließung und Herausgabe der Bentham-Papers: <https://www.ucl.ac.uk/bentham-project/>.
- CZIBULINSKI, Stephan: Vorwärts und nicht vergessen. Die Haltung der Arbeiterbewegung und deren beider großen Parteien (SPD und KPD) zur Homosexualität und zum §175, <http://www.175-geschichte.de/index.php/kaiserzeit/skandale/12-krupp-auf-capri>.
- GOSTOMZYK, Johannes Georg: Art. „AIDS (Acquired Immune Deficiency Syndrome)“, in: *Historisches Lexikon Bayerns*, [https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/AIDS_\(Acquired_Immune_Deficiency_Syndrome\)](https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/AIDS_(Acquired_Immune_Deficiency_Syndrome)).
- LSVD* – Verband Queere Vielfalt e.V.: Ehe für alle in Deutschland – 30 Jahre Kampf für die gleichgeschlechtliche Ehe, <https://www.lsvd.de/de/ct/431-Ehe-fuer-Alle-in-Deutschland-30-Jahre-Kampf-fuer-die-gleichgeschlechtliche-Ehe>.
- MANGOLD, Anna Katharina: Stationen der Ehe für alle in Deutschland, <https://www.bpb.de/themen/gender-diversitaet/homosexualitaet/274019/stationen-der-ehe-fuer-alle-in-deutschland/>.
- IN HET PANHUIS, Erwin: „Würde vor 300 Jahren eine Lesbe hingerichtet oder ein trans Mann?“ Interview mit Angela Steidle (07.11.2021), https://www.queer.de/detail.php?article_id=40408.
- PAPST FRANZISKUS: Gutes Essen und Sex zu genießen ist ‚göttlich‘ (10.09.2020), <https://www.katholisch.de/artikel/26826-papst-franziskus-gutes-essen-und-sex-zu-genuessen-ist-goettlich>.

Pope Leo speaks to Crux's Elise Ann Allen about LGBTQ+ issues and the liturgy (18.09.2025),

<https://cruxnow.com/vatican/2025/09/pope-leo-speaks-to-cruxs-elise-ann-allen-about-lgbtq-issues-and-the-liturgy> [erscheint in gedruckter Form in Elise Ann Allen: León XIV. Ciudadano del mundo, misionero del siglo XXI, Lima 2025 (engl. u. d. T. „Leo XIV. Citizen of the World, Missionary of the XXI Century“, voraussichtlich Anfang 2026)].

SEEWALD, Michael: „Die Kirche macht das Gegenteil vom Gebrauchtwagenhändler“ (Interview: Nils Markwardt), Die Zeit, 18. März 2023, 20:38 Uhr,

<https://www.zeit.de/kultur/2023-03/michael-seewald-katholische-kirche-papst-reformen>.

TOWNSLEY, Jeremy: Translations of ‚Malakoi‘ and ‚Arsenokoitai‘ Through History (I Cor 6:9), <https://www.jeramy.org/gay/gaytrans.html>.

VENNARI, John: Found. 1961 Vatican Document Barring Homosexuals from Ordination and Religious Vows (28.05.2002), <https://www.rcf.org/docs/1961DocFound.html>.

J. NOAH MUNIER
KARL-HEINZ STEINLE

Christliche Kommunikationsräume zur Homosexualität zwischen Repression und Anerkennung

Von den Strafrechtsreformdebatten im Akademiekontext der
1960er Jahre zu den Lesbentagungen in Bad Boll

Abstract: Beide große christliche Kirchen beförderten durch ihren politischen Einfluss die repressiven Sittlichkeits- und Moraldebatten der frühen Bundesrepublik. Gleichzeitig gab es innerhalb der Kirchenstrukturen Möglichkeitsräume, die Liberalisierungs- und Reformdebatten zuließen. Der Beitrag befasst sich mit frühen Kommunikationsräumen zum Thema Homosexualität und nimmt Tagungen in zwei baden-württembergischen Akademien in den Blick: die Fachtagungen „Probleme der Homosexualität“ in der Evangelischen Akademie Bad Boll und „Sexuelles Verhalten und Gesetzgebung des Staates“ der Akademie der Diözese Rottenburg in Stuttgart-Hohenheim, die im Dezember 1960 ausgerichtet wurden, sowie die „Lesbentagungen“, die seit 1985 in der Evangelischen Akademie Bad Boll stattfinden. Die beiden Fachtagungen im Dezember 1960 standen unter dem Eindruck der äußerst kontrovers geführten Debatte um die Reform des Sexualstrafrechts und befassten sich nicht nur, aber in der Hauptsache mit männlicher Homosexualität. Die erste Lesbentagung 1985 markierte einen entscheidenden Perspektivwechsel: Hier wurde nicht mehr über Homosexualität als Problem und Homosexuelle als Betroffene gesprochen, sondern Homosexuelle bzw. lesbische Frauen kamen nicht nur selbst zur Sprache, sondern bestimmten auch Tagungsstrukturen, -inhalte und -ziele.

Schlagworte: Kommunikationsräume; Akademietagung; Homosexualität; Kirche; Lesbentagungen; Lesben; frauenliebende Frauen; Repression; Anerkennung; Liberalisierung; Paragraph 175 StGB; Strafrechtsreform; Moralthologie; Sittlichkeit; Sittlichkeitsdiskurs; 1960er Jahre; Evangelische Akademie Bad Boll; Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart; Fritz Bauer; Hans Giese; Hans Bürger-Prinz; Theodor Bovet; Pfarrer Hans Stroh; Herta Leistner; Monika Barz; Ute Wild; Bruno Dreher

In den 1950er Jahren trugen christlich und speziell katholisch beförderte Sittlichkeitsdiskurse zur Rechtfertigung einer massiven staatlichen Verfolgung homo- und bisexueller Männer und zu einer repressiven Atmo-

sphäre gegenüber damals noch nicht so genannten, vielfach verdeckt bestehenden queeren Lebenswelten in der Bundesrepublik Deutschland bei. Spätestens zu Beginn der 1960er Jahre entwickelten Akteur*innen innerhalb und im Kontext der beiden großen christlichen Kirchen eine allmählich produktivere Auseinandersetzung mit der Thematik, die zwischen Repression und durchaus ambivalenter Anerkennung changierte.

Die Akademie der Diözese Rottenburg in Stuttgart-Hohenheim¹ und die Evangelische Akademie Bad Boll bei Göppingen waren früh – d.h. um das Jahr 1960 – auch Möglichkeitsräume der Auseinandersetzung. Sie waren somit für den an Fahrt aufnehmenden politischen Anerkennungsdiskurs im Blick auf mann-männliche Homosexualität in Westdeutschland in den 1960er Jahren durchaus bedeutsam.

In der Akademie der Diözese Rottenburg und in der Evangelischen Akademie in Bad Boll wurden im Dezember 1960 zwei Fachtagungen abgehalten. Diese befassten sich im weiteren Sinne mit dem sogenannten Homosexuellenparagrafen §175 StGB. Die katholische Akademie veranstaltete in ihrem Haus in Stuttgart-Hohenheim eine Wochenendarbeitstagung mit dem Titel „Sexuelles Verhalten und Gesetzgebung des Staates“ (10./11.12.1960). Die von dem bekanntesten Sexualforscher der Bundesrepublik, dem Mediziner Hans Giese (1920–1970), gegründete Deutsche Gesellschaft für Sexualforschung (DGfS), die sich für eine Reform des Sexualstrafrechts und eine Liberalisierung des §175 StGB einsetzte, und die katholische Akademie luden – retrospektiv vielleicht eher unvermutet – gemeinsam zu dieser Tagung ein. In der Evangelischen Akademie in Bad Boll wurde wenige Tage zuvor eine Studientagung mit dem unverblühten Titel „Probleme der Homosexualität“ (5.–7.12.1960) veranstaltet. Letztere ging auf eine Initiative der Stuttgarter Kriminalpolizei, namentlich des Stuttgarter Kriminaldirektors Horst Neukirchner (1907–1992), und des Leiters der evangelischen Gesellschaft Stuttgart, Pfarrer Otto

¹ Der Zusatz „(Rottenburg)-Stuttgart“ kam strenggenommen erst 1978 dazu, bis dahin hieß die Diözese nur „Rottenburg“. Zur Entwicklungsgeschichte und Ausrichtung der Akademie der Diözese Rottenburg siehe auch Oliver SCHÜTZ: *Begegnung von Kirche und Welt. Die Gründung katholischer Akademien in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1975*, Paderborn 2004, S. 174–207. Für wichtige Hinweise und sorgfältige Review danken wir Dr. Johannes Kuber und Dr. Thomas Haas.

Kehr (1914–2009), zurück.² In Bad Boll standen die Verantwortlichen – zu nennen ist vornehmlich der Studienleiter Pfarrer Hans Stroh (1908–1989) – zudem mit Karl Meier alias Rolf von der Schweizer Homosexuellenorganisation „Der Kreis“ in Verbindung.³ Speziell in Bad Boll entwickelte sich längerfristig eine derart zugewandte Atmosphäre, dass in den 1980er Jahren die sogenannten Lesbentagungen hier regelmäßig von der Studienleitung, Aktivist*innen und Interessierten durchgeführt wurden.

Der vorliegende Beitrag nimmt diese Möglichkeitsräume als historische Fluchtpunkte einer gegenwärtigen Auseinandersetzung der Kirchen mit queeren Lebenswelten in den Blick. Der Beitrag beleuchtet also die ambivalenten Kommunikationsräume und stellt kirchliche Institutionen und Akteur*innen vor, die die Liberalisierungsdebatten mit angestoßen haben. Nicht zuletzt bildet er auch einen historiografischen Hintergrund für die in Stuttgart-Hohenheim im November 2024 von der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart und der Evangelischen Akademie Bad Boll in Kooperation u. a. mit dem Projekt „LSBTTIQ in Baden und Württemberg. Lebenswelten, Repression und Verfolgung im Nationalsozialismus und in der Bundesrepublik Deutschland“ (Historisches Institut, Abt. Neuere Geschichte, Universität Stuttgart)⁴ durchgeführten öffentlichen Fachtagung mit dem Titel „Queere Menschen und die Kirchen“.⁵

1 Gesellschaftspolitische Hintergründe

Den gesellschaftspolitischen Hintergrund, auf dem die massive Verfolgung homo- und bisexueller Männer in der Bundesrepublik Deutschland der 1950er Jahre basierte, bildeten die Bemühungen um sogenannte Sittlichkeit, die Förderung der heterosexuell begriffenen Kernfamilie und des

² Beide Fachtagungen werden zudem in der Ende 2025 erscheinenden Monografie von J. Noah Munier mit dem Arbeitstitel „Paragraf 175 StGB in der jungen Bundesrepublik – Verfolgung und staatliche Repression: Baden-Württemberg im Fokus eines sich wandelnden Sexualitätsdiskurses 1945–1969“ besprochen.

³ Im Archiv der Evangelischen Akademie ist ein Briefwechsel aus den Jahren 1960–1961 von Karl Meier und Pfarrer Hans Stroh erhalten.

⁴ Siehe hierzu die Projektwebseite www.lsbttiq-bw.de.

⁵ Siehe hierzu die Einleitung dieses Bandes.

‚Jugendschutzes‘.⁶ Rechtspolitischer Hintergrund der von 1949 bis Ende der 1950er Jahre in Westdeutschland stetig gestiegenen Verurteilungszahlen aufgrund von § 175 StGB war die Verstetigung des sogenannten Homosexuellenparagrafen im Strafgesetzbuch der jungen Bundesrepublik Deutschland sowie die Bestätigung des § 175 StGB durch das Bundesverfassungsgericht im Jahr 1957.⁷ Die Bundesrepublik Deutschland hatte den § 175 in der NS-Fassung in das Strafrecht des neuen demokratischen Staates überführt. Die Strafverfolgung erreichte 1959 – also ein Jahr vor den hier zunächst besprochenen Auseinandersetzungen im Rahmen des Tagungsgeschehens – ihren Höhepunkt. Danach sanken die Verurteilungszahlen sukzessive.⁸ Etwa 50000 Männer wurden in den Jahren zwischen 1949 und 1969 – dem Jahr der bedeutenden Liberalisierung des § 175 StGB im Zuge der Großen Strafrechtsreform – aufgrund von sogenannter widernatürlicher Unzucht verurteilt.⁹

Bereits 1954 beschlossen die christdemokratisch geführte Bundesregierung und der liberale Justizminister Fritz Neumayer (FDP/FVP), das Strafgesetzbuch der Bundesrepublik Deutschland durch eine Strafrechtskommission überarbeiten zu lassen. Die Kommission setzte sich zumeist aus Juristen zusammen, deren Karrieren sich auch in den Jahren zwischen

⁶ Siehe zu diesen Auseinandersetzungen Dagmar HERZOG: *Die Politisierung der Lust. Sexualität in der deutschen Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts*, München 2005; Sybille STEINBACHER: *Wie der Sex nach Deutschland kam. Der Kampf um Sittlichkeit und Anstand in der frühen Bundesrepublik*, München 2011.

⁷ Hierzu Nadine DRÖNNER: *Das ‚Homosexuellen-Urteil‘ des Bundesverfassungsgerichts aus rechtshistorischer Perspektive* (Beiträge zur Rechtsgeschichte des 20. Jahrhunderts), Tübingen 2020; Michael SCHWARTZ: *Homosexualität, Sexualstrafrecht und Sittlichkeit. Gesellschaftliche Kontroversen und Reformdebatten in der frühen Bundesrepublik*, in: Fritz Bauer und ‚Achtundsechzig‘. Positionen zu den Umbrüchen in Justiz, Politik und Gesellschaft, hrsg. v. Katharina Rauschenberger/Sybille Steinbacher (Studien zur Geschichte und Wirkung des Holocaust 3), Göttingen 2020, S. 166–188.

⁸ Siehe hierzu Jürgen BAUMANN: *Paragraph 175. Über die Möglichkeit, die einfache, nichtjugendgefährdende und nichtöffentliche Homosexualität unter Erwachsenen straffrei zu lassen. Zugleich ein Beitrag zur Säkularisierung des Strafrechts*, Berlin 1968, S. 63–65 u. 66 (Polizeistatistik).

⁹ Zu den Verfolgungszahlen siehe u.a. BAUMANN: *Paragraph 175*, S. 63–65. Baumann erfasst hier die Verurteilungszahlen aufgrund von § 175 und § 175a bis 1965; siehe weiter die Statistischen Jahrbücher für die Bundesrepublik Deutschland Jahre, 1953–1972 (Kriminalstatistiken von 1951–1969).

1933 und 1945 entwickelt hatten und die sich nach dem Ende des Nationalsozialismus in die neue, nun demokratische Gesellschaftsordnung einpassen konnten.¹⁰ Die Große Strafrechtskommission stimmte im Zuge der Überarbeitung des Strafrechts in knapper Mehrheit für eine Strafflosigkeit beischlafähnlicher einvernehmlicher homosexueller Handlungen unter erwachsenen Männern.¹¹ Obwohl sich in der Expert*innenkommission eine – wenn auch knappe – Mehrheit für eine Strafflosigkeit ausgesprochen hatte, hielten die Strafrechtsreformwürfe der Bundesregierung Anfang der 1960er Jahre an der Bestrafung beischlafähnlicher einvernehmlicher homosexueller Handlungen unter erwachsenen Männern fest.¹² Dies wurde in der interessierten Öffentlichkeit zunehmend kontrovers diskutiert.¹³

Zuvor waren aus dem Vereinigten Königreich und insbesondere von der anglikanischen Church of England und der römisch-katholischen Kirche diesbezüglich bereits neue Denkanstöße gekommen. Ein grundlegender Impuls für eine Entwicklung zu einer progressiveren Haltung christlicher Positionen zum Sexualstrafrecht in der Bundesrepublik Deutschland ging u.a. von drei englischen Publikationen aus, die alleamt als Reaktion auf den 1948 in englischer Sprache erschienenen

¹⁰ Siehe zur Zusammensetzung der Großen Strafrechtskommission Alexander TIMM: *Der Entwurf eines Strafgesetzbuches von 1962* (Freiburger Rechtsgeschichtliche Abhandlungen, N. F. 76), Berlin 2016, S. 41–79.

¹¹ Hierzu Christian SCHÄFER: „Widernatürliche Unzucht“ (§§ 175, 175a, 175b, 182a.F. StGB. Reformdiskussion und Gesetzgebung seit 1945 (Juristische Zeitgeschichte 26), Berlin 2006, S. 151f. Siehe ferner Niederschriften über die Sitzungen der Großen Strafrechtskommission 8: Besonderer Teil, 76. bis 90. Sitzung, Bonn 1959, S. 228.

¹² SCHÄFER: „Widernatürliche Unzucht“, S. 322–324. Schäfer elaboriert das Zustandekommen der verschiedenen Entwürfe in seiner Publikation dezidiert.

¹³ Fritz Bauer plädierte in seiner Studie „Das Verbrechen und die Gesellschaft“, München/Basel 1957 bereits für ein überarbeitetes Strafrecht, das den neuesten Erkenntnissen der modernen Natur- und Sozialwissenschaft Rechnung tragen sollte. Siehe ferner den Sammelband „Sexualität und Verbrechen. Beiträge zur Strafrechtsreform“, hrsg. v. Fritz Bauer et al., Frankfurt am Main 1963. Zur Popularisierung der Diskussion trug z.B. die Zeitschrift *Twen* 5.4 (1963) bei.

*Kinsey Report*¹⁴ begriffen werden können. Zunächst sprach sich die anglikanische Church of England mit dem *Interim Report* (1954)¹⁵ für die Straffreiheit gleichgeschlechtlicher Handlungen unter Erwachsenen aus.¹⁶ Auch wenn sie derartige Handlungen als schwere Sünde einstufte, so befand der Bericht hinsichtlich einvernehmlicher und privater sexueller Handlungen unter Erwachsenen, dass diese nicht mit den Mitteln des Strafrechts eingeschränkt werden dürften.¹⁷ Der zwei Jahre später vorgestellte *Griffin Report* (1956)¹⁸ der römisch-katholischen Kirche kam zu einer vergleichbaren Positionierung. Obwohl homosexuelle Handlungen nach ihrem Dafürhalten als schwere Sünde zu erachten seien, befanden die Sachverständigen, dass der Staat nicht in diesen höchstpersönlichen, privaten Bereich einzugreifen habe.¹⁹ Schließlich empfahl der durch diese

¹⁴ Der Sexualforscher Alfred Kinsey (1894–1956) publizierte seine heute als *Kinsey Report* bekannte Studie zum menschlichen Sexualverhalten in zwei Teilen. 1948 erschien „Sexual Behavior in the Human Male“ und 1953 „Sexual Behavior in the Human Female“. Grundlage der vorgestellten Forschungsergebnisse waren großangelegte Befragungen von US-Amerikaner*innen. Kinsey kam zu dem Schluss, dass homosexuelles Begehren und Verhalten sowohl unter Männern als auch unter Frauen durchaus weit verbreitet ist. In der Bundesrepublik Deutschland erzeugten die Übersetzungen beider Teile, die, wohlgemerkt in umgekehrter Reihenfolge, in den Jahren 1954 und 1955 erschienen, ein weitreichendes Medien-echo. Vgl. zur medialen Rezeption auch STEINBACHER: Wie der Sex nach Deutschland kam, S. 165 ff.

¹⁵ An Interim Report by a Group of Anglican Clergy and Doctors. Produced for the Church of England Moral Welfare Council by the Church Information Board, [London 1954]; vgl. auch Timothy JONES: The Stained Glass Closet. Celibacy and Homosexuality in the Church of England to 1955, in: *Journal of the History of Sexuality* 20.1 (2011), S. 132–152, hier: S. 146 ff., online verfügbar: <https://www.jstor.org/stable/40986357?seq=1>.

¹⁶ SCHÄFER: „Widernatürliche Unzucht“, S. 141.

¹⁷ SCHÄFER: „Widernatürliche Unzucht“, S. 142.

¹⁸ Report of the Roman Catholic Advisory Committee on Prostitution and Homosexual Offences and the Existing Law, abgedruckt in: *Dublin Review* 471 (1956), S. 57–65. Die Originalunterlagen existieren offenbar nicht mehr; vgl. Alana HARRIS: ‚Pope Norman‘, *Griffin’s Report and Roman Catholic Reactions to Homosexual Law Reform in England and Wales, 1954–1971*, in: *New Approaches in History and Theology to Same-Sex Love and Desire*, hrsg. v. Mark D. Chapman/Dominic Janes (*Genders and Sexualities in History*), Cham (CH) 2018, <https://doi.org/10.1007/978-3-319-70211-7>.

¹⁹ SCHÄFER: „Widernatürliche Unzucht“, S. 142; zudem auch Albrecht VON DIECKHOFF: Wer wirft den ersten Stein? Der Protestanten-Bericht (nebst vollständiger Übersetzung des Griffin Report), Schmiden bei Stuttgart 1961, S. 26–35. Der Bericht war so einflussreich, dass ihn die Mannheimer Erste Staatsanwältin Barbara Just Dahlmann (1922–2005), die in

Publikationen maßgeblich beeinflusste britische Regierungsbericht, der *Wolfenden Report* (1957)²⁰ zur Unterbreitung von Gesetzesvorschlägen zur Homosexualität und der Prostitution, dass nicht-öffentliche „gleichgeschlechtliche Handlungen, die sich aus freien Stücken unter Erwachsenen vollziehen“, keinen strafbaren Tatbestand mehr bilden sollten.²¹

Die vorgesehene Reform des Sexualstrafrechts wurde in der bundesdeutschen Fachöffentlichkeit auch vor dem Hintergrund der Entwicklungen im Vereinigten Königreich diskutiert.²² Derart inspiriert, griffen die Akademie der Diözese Rottenburg in Stuttgart-Hohenheim sowie die Evangelische Akademie in Bad Boll die Thematik auf und schalteten sich so in den Diskurs aktiv ein.

einem bedeutenden Plädoyer auf dem 47. Deutschen Historikertag 1968 in Nürnberg für die Abschaffung des §175 StGB Stellung bezog, argumentativ ins Feld führen sollte. Vgl. Barbara JUST-DAHLMANN: Der Wandel der ethischen Maßstäbe und ihr Einfluß auf die Reform des Sittenstrafrechts, in: Sittenstrafrecht im Umbruch. Erwägungen zu einem neuen Strafgesetz, hrsg. v. Wendelin Reichert (Der Kreis, Reihe Dokumentation 8), Stuttgart 1968, S. 39–56, hier: S. 48. Von Dieckhoff konstatierte mit Bezug auf den Inhalt des Griffin Reports: „Es ist nicht Sache des Staates, in den höchstpersönlichen Bereich einzugreifen; vielmehr hat der Staat sich darauf zu beschränken, als Verteidiger des Gemeinwohls aufzutreten. Dinge, die zwar sittlich verwerflich sind, die aber das Gemeinwohl nicht berühren, gehen den irdischen Gesetzgeber nichts an“ (Griffin Report zit. n. VON DIECKHOFF: Wer wirft den ersten Stein?, S. 27). Siehe auch Albrecht VON DIECKHOFF: Der Griffin Report, 1956: nebst rechtsvergleichenden Erläuterungen aus dem englischen, deutschen, österreichischen, schweizerischen, brasilianischen und dänischen Strafrecht, Hamburg 1956, S. 3, Punkt VII.

²⁰ The Wolfenden Report. Report of the Committee on Homosexual Offences and Prostitution, New York 1963.

²¹ Albrecht VON DIECKHOFF: Der Wolfenden Report 1957, Hamburg 1957, S. 4. Die Empfehlungen des Wolfenden Reports beförderten den *Sexual Offences Act*, der 1967 in England und Wales konsensuelle, sich im Privaten ereignende homosexuelle Handlungen zwischen erwachsenen Männern legalisierte und die sogenannte Sodomie-Gesetzgebung ablöste.

²² Beispielsweise erschien 1959 im Tübinger Katzmann Verlag die durch die englische Debatte beeinflusste Publikation des Schweizer Theologen und Nervenarztes Dr. med. Theodor Bovet „Sinnerfülltes Anders-Sein. Seelsorgerliche Gespräche mit Homophilen“. Speziell der Hamburger Rechtsanwalt Albrecht Freiherr von Dieckhoff brachte mit seinen Übersetzungen die englischen Reporte in die deutsche Strafrechtsreformdebatte ein; Gottfried LORENZ: Hamburg als Homosexuellenhauptstadt der 1950er Jahre. Die Homophilen-Szene und ihre Unterstützer für die Abschaffung des §175 StGB, in: Ohnmacht und Aufbegehren. Homosexuelle Männer in der frühen Bundesrepublik, hrsg. v. Andreas Pretzel / Volker Weiß (Geschichte der Homosexuellen in Deutschland nach 1945 1), Hamburg 2010, S. 117–151, hier: S. 139–140; siehe ferner Albrecht VON DIECKHOFF: Der Wolfenden Report 1957.

Beide Akademien zählten die gesellschaftliche Begegnung und den lebendigen Diskurs zu ihren Kernaufgaben. Die bereits 1945 in Bad Boll gegründete Evangelische Akademie umschrieb ihren Auftrag als „Brücke des Verstehens“ zwischen Kirche und Welt.²³

Ähnlich hieß es in dem ersten Quartalsprogramm (1951/52) der ohnehin durch die Entstehung der Evangelischen Akademie in Bad Boll beflügelten Diözesanakademie:

Die *Akademie der Diözese Rottenburg* ist als Stätte lebendiger Begegnung zwischen Kirche und Welt errichtet. Sie will den Angehörigen aller Berufsstände und Altersschichten dienen und sie zur Aussprache über ihre Anliegen zusammenführen.²⁴

Im Blick auf die ersten Tagungen in Stuttgart-Hohenheim im Jahr 1951 zeigte sich,

dass die Akademie tatsächlich kirchlich weniger gebundene Personen in Kontakt mit der Kirche brachte und dass aus den Aussprachen mit Experten über Zeitfragen die Diözese genauso wie Staat und Gesellschaft neue Impulse empfing.²⁵

2 Wochenendarbeitstagung „Sexuelles Verhalten und Gesetzgebung des Staates“

Die Tagung der Akademie der Diözese Rottenburg und der Deutschen Gesellschaft für Sexualforschung im Dezember 1960 richtete sich – wenn gleich später auch viele Teilnehmerinnen die Tagung besuchten – vornehmlich an „Juristen, Theologen, Ärzte und Pädagogen“.²⁶ Die Tagungsleitung oblag dem damaligen Akademieleiter und römisch-katholischen Theologen Bruno Dreher (1911–1971) und dem Sexualforscher Hans Giese (1920–1970). In der Einladungskarte zur Tagung hieß es:

²³ Jörg HÜBNER: Erwachsenenbildung, in: Evangelisches Soziallexikon, hrsg. v. Jörg Hübner et al., Stuttgart 2016, S. 370–376, hier: S. 372. Die Gründungsgeschichte und gesellschaftspolitische Ausrichtung der Evangelischen Akademie Bad Boll ist gut dokumentiert. Siehe z.B. Sabrina HOPPE: Der Protestantismus als Forum und Faktor. Sozialethische Netzwerke im Protestantismus der frühen Bundesrepublik, Tübingen 2019, hier: S. 93–117.

²⁴ Oliver M. SCHÜTZ: Begegnung von Kirche und Welt. Die Gründung Katholischer Akademien in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1975, Paderborn 2005, S. 126–127, hier: S. 193.

²⁵ SCHÜTZ: Begegnung von Kirche und Welt, S. 193f.

²⁶ Archiv der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart Bü 77 M 1-4, o. Bl., Einladung.

Unsere Akademie-Tagung ... will fragen, wieweit der Staat als Schutz- und Ordnungsmacht unter den gewandelten gesellschaftlichen Verhältnissen in das sexuelle Verhalten der Bürger eingreifen kann und soll. Es ist vom Standpunkt des christlichen Sittengesetzes aus bedeutsam, wie ein künftiges Strafrecht in der Bundesrepublik zu diesen Fragen Stellung nimmt.²⁷

Beachtenswert ist die Gestaltung der Tagung in Zusammenarbeit mit der Deutschen Gesellschaft für Sexualforschung und mit Giese als einem der aktivsten und bekanntesten Sexualwissenschaftler Westdeutschlands, dessen eigene Homosexualität wenigstens unter der Hand bekannt war. Hans Giese hatte sich in der Nachkriegszeit gemeinsam mit Kurt Hiller immerhin für eine Neugründung des Wissenschaftlich-humanitären Komitees von Magnus Hirschfeld eingesetzt.²⁸ Die Deutsche Gesellschaft für Sexualforschung hatte bereits am 1. November 1950 eine „Eingabe an die Gesetzgebenden Organe des Bundes in Bonn betr. §§ 175, 175 a StGB“ eingereicht, in der dem Bundestag empfohlen wurde, die Paragraphen „einer gründlichen Neugestaltung zu unterziehen.“²⁹ Von Seiten der Deutschen Gesellschaft für Sexualforschung war man – das zeigt diese Zusammenarbeit – also durchaus interessiert an einem Austausch mit katholisch-

²⁷ Archiv der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart Bü 77 M 1-4, o. Bl., Einladung.

²⁸ Ausführlich hierzu Andreas PRETZEL: Berlin – ‚Vorposten im Kampf für die Gleichberechtigung der Homoeroten‘. Die Geschichte der Gesellschaft für Reform des Sexualrechts e.V. 1948–1960 (Hefte des Schwulen Museums), Berlin 2001, S. 8–9; Andreas PRETZEL: Aufbruch und Resignation. Zur Geschichte der Berliner ‚Gesellschaft für Reform des Sexualrechts e.V.‘ 1948–1960, in: NS-Opfer unter Vorbehalt. Homosexuelle Männer in Berlin nach 1945, hrsg. v. Andreas Pretzel (G

eschlecht – Sexualität – Gesellschaft. Berliner Schriften zur Sexualwissenschaft u. Sexualpolitik 3), Berlin 2002, S. 287–338, hier: S. 293 ff.; zudem Raimund WOLFERT: Homosexuellenpolitik in der jungen Bundesrepublik. Kurt Hiller, Hans Giese und das Frankfurter Wissenschaftlich-humanitäre Komitee, Göttingen 2015.

²⁹ „Eingabe an die Gesetzgebenden Organe des Bundes in Bonn betr. die §§ 175 und 175 a StGB“ des Instituts für Sexualforschung Frankfurt a. M. (Leitung Hans Giese), Forschungsstelle der DGfS v. 01.11.1950, in: Zeitschrift für Sexualforschung 3/4 (1950), S. 309–312. Hierzu zudem PRETZEL: Aufbruch und Resignation, S. 294. In die DGfS waren übrigens auch Theologen eingebunden, etwa der Tübinger Professor für evangelisch-lutherische Theologie Adolf Köberle (1898–1990). Siehe ferner auch J. Noah MUNIER: Von Ausweisung, Aktfotografien und politischem Engagement: Der Homosexuellenaktivist Emil Scheifele, <https://www.lsbttiq-bw.de/2022/01/31/von-ausweisung-aktfotografien-und-politischem-engagement-der-homosexuellenaktivist-emil-scheifele/>.

moraltheologischen Positionierungen bzw. erkannte die potentielle Wichtigkeit dieser.

Die Tagungen in der Diözesanakademie der ersten Jahre wurden sowohl anhand von Berufsgruppen als auch anhand von Themen ausgerichtet, so etwa „zur Ökumene, zur Stellung der Frau im öffentlichen Leben, zu Ehe und Familie und zur Europafrage.“³⁰ Schwerpunkt war in Zeiten des Kalten Krieges in der ersten Hälfte der 1950er Jahre auch eine Reihe zu „Ost-West-Problemen“.³¹ Allerdings stand die 1960 hier abgehaltene Tagung auch in einer gewissen Tradition der Auseinandersetzung mit rechtlichen Fragestellungen. So wurde 1952 hier eine Tagung abgehalten zur Frage nach der „Reform des Familienrechts“.³²

Den konkreten Hintergrund der Tagung „Sexuelles Verhalten und Gesetzgebung des Staates“ bildete jedoch die damalige Auseinandersetzung um die Reform des Strafgesetzbuches und den konservativen Entwurf der Bundesregierung, den Regierungsentwurf E 1960.³³

In der Begründung des E 1960 zu den Strafvorschriften über die mann männliche Unzucht wurden alle irrationalen, auf homophoben Vorurteilen und Ressentiments beruhenden Argumente, mit denen die Strafbarkeit homosexueller Handlungen in der langen Reformgeschichte immer wieder verteidigt worden war, noch einmal bemüht. So finden sich in der amtlichen Begründung nicht nur gefühlsbeladene Verachtungsaussagen, die die notwendige Distanz vermissen lassen, sondern vor allem überkommene biblische und kirchliche Vorstellungen und überwunden geglaubte nationalsozialistische Ansätze. Als Ausfluss dieser rückwärtsgewandten Rechtfertigung der Bestrafung einfacher Homosexualität wurde auch wieder die ‚sittenbildende Kraft des Strafrechts‘ beschworen, mit der die von der Homosexualität ausgehende ‚Gefahr für eine gesunde und natürliche

³⁰ SCHÜTZ: *Begegnung von Kirche und Welt*, S. 202.

³¹ AKADEMIE DER DIÖZESE ROTTENBURG-STUTTART (Hrsg.): *Dialog und Gastfreundschaft. 40 Jahre Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1951–1991*, Bd. 1: Festschrift, Stuttgart 1991, S. 38.

³² SCHÜTZ: *Begegnung von Kirche und Welt*, S. 202. Schütz konstatiert, dass auf dieser Tagung auch eine „EntschlieÙung verfasst [wurde], die von den teilnehmenden Theologen, Politikern, Juristen, Fürsorgern und Pädagogen den an der Gesetzgebung beteiligten Organen zur Berücksichtigung vorgelegt wurde.“ Die wirtschafts- und sozialpolitischen Tagungen gingen auf politische Einzelvorhaben wie Wohnungsbaufragen, Renten- und Versicherungsreform ein, aber auch auf das Jugendschutzgesetz, ein neues Eherecht und Fragen der Bildungspolitik. Siehe hierzu AKADEMIE DER DIÖZESE ROTTENBURG-STUTTART: *40 Jahre*, Bd. 1, S. 38.

³³ Archiv der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart Bü 77 M 1-4, o. Bl.

Lebensordnung im Volke' und die ‚Entartung des Volkes und der Verfall seiner sittlichen Kräfte‘ eingedämmt werden könne.³⁴

Auch deshalb erklärte der Tübinger Strafrechtslehrer Jürgen Baumann polemisierend, dass ihm die „Tatbestände zum Sittlichkeitsstrafrecht“ des Strafrechtsentwurf so vorkämen, „als ob sie von der Fuldaer Bischofskonferenz beschlossen worden wären.“³⁵

Da es sich um einen umfassenden Strafrechtsentwurf handelte, wurden auf der Tagung in Stuttgart auch unterschiedliche, gesellschaftlich durchaus umstrittene Strafrechtsparagrafen diskutiert. Der Rechtsphilosoph Werner Hardwig (1907–1989) aus Hamburg eröffnete die Tagung am 10. Dezember mit einem weiter gefassten Beitrag zum Verhältnis von „Sittengesetz und Gesetzgebung“.³⁶ Der Vortragende befürwortete in seinem Beitrag die Straffreiheit einvernehmlicher homosexueller Handlungen unter Männern.³⁷

Nach der Mittagspause hielt – und dies ist wieder überaus überraschend – der hessische Generalstaatsanwalt Fritz Bauer (1903–1968) einen Vortrag mit dem Titel „Der Sittlichkeitsverbrecher – Persönliche und soziale Verhältnisse“.³⁸ Der aus dem Exil in Dänemark zurückgekehrte Jurist, der die Diskussion um die Große Strafrechtsreform in den 1950er und 1960er Jahren maßgeblich mitgestaltete, plädierte schon 1951 für die Einrichtung einer zuständigen Strafrechtskommission zur Strafrechtsreform.

³⁴ SCHÄFER: „Widernatürliche Unzucht“, S. 173.

³⁵ BAUMANN: Paragraph 175, S. 196f. Siehe ferner: FRIEDRICH-NAUMANN-STIFTUNG BERGISCH GLADBACH (Hrsg.): Probleme der Strafrechtsreform. Vorträge auf der vom 24.–26.9.1962 im Haus Lerbach zu Bergisch Gladbach von der Friedrich-Naumann-Stiftung veranstalteten 11. Arbeitstagung (Schriftenreihe der Friedrich-Naumann-Stiftung zur Politik und Zeitgeschichte 5), Stuttgart 1963.

³⁶ Hinsichtlich der zeitgenössischen Diskussion des Zusammenhangs von Sittengesetz und Strafrecht aufschlussreich ist der immer noch lesenswerte knappe Beitrag von Ulrich KLUG: Strafrecht und Sittengesetz, in: Die Christen und die Unmoral der Zeit (Der Kreis, Sonderreihe 4), Stuttgart 1966, S. 66–69.

³⁷ Zu Hardwigs Beitrag äußerte sich retrospektiv Albrecht von Dieckhoff in einem Schreiben an die Diözesanakademie v. 15.12.1960, S. 2; Archiv der Akademie der Diözese Stuttgart Rottenburg Bü 77 M 1-4, o. Bl.

³⁸ Leider ist der Vortrag Fritz Bauers laut Auskunft des Archivs des Fritz-Bauer-Instituts nicht erhalten; E-Mail-Auskunft v. 20.09.2022 an JNM.

1952 – damals noch als Generalstaatsanwalt in Braunschweig – beabsichtige er den §175 StGB durch das Bundesverfassungsgericht überprüfen zu lassen.³⁹ Der aus einer liberalen jüdischen Familie stammende gebürtige Stuttgarter war in jenen Jahren zudem mit der juristischen Aufarbeitung der NS-Verbrechen befasst. Mit seiner Hilfe war es gerade erst gelungen, Adolf Eichmanns in Argentinien im Mai 1960 habhaft zu werden. In Frankfurt am Main bereitete er in jener Zeit den Ersten Auschwitzprozess in der Bundesrepublik vor.

Eingeplant war am ersten Tagungstag auch ein Beitrag von einem der damals bekanntesten deutschen Psychiater, dem führenden DGfS-Mitglied Hans Bürger-Prinz (1897–1976), zum „homosexuelle[n] Verhalten“. Bürger-Prinz war seit 1937 Inhaber des Lehrstuhls für Psychiatrie und Neurologie der Universität Hamburg, den er bis 1966 innehatte. Er hatte als Mitglied verschiedener Erbgesundheitsgerichte in der NS-Zeit Anteil an der Durchsetzung des grausamen sogenannten „Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“. Während er in der NS-Zeit für die Bestrafung und „Erziehung“ homosexueller Männer eingetreten war und vermutlich im Zuge forensischer Begutachtungen für schwerste Bestrafungen homo- und bisexueller Männer verantwortlich war, forderte er in der Nachkriegszeit die Streichung des §175 StGB. Gemeinsam mit Giese setzte er sich nun für eine sich neuformierende Sexualwissenschaft ein.⁴⁰ Da Bürger-Prinz wie auch Giese im Dezember 1960 verhindert waren, sprang der Vorsitzende der Deutschen Gesellschaft für Sexualforschung Werner Villinger (1887–1961) ein, der offenbar ein Manuskript verlas.⁴¹ Villinger, aus Besigheim am Neckar stammend, war in der NS-Zeit Chefarzt der Bodelschwingschen Anstalten Bethel bei Bielefeld und als T4-

³⁹ Werner RENZ: Wider die Sittenwächter. Fritz Bauers Kritik am überkommenen Sexualstrafrecht der 1950er und 1960er Jahre, in: Jahrbuch Sexualitäten 2, Göttingen 2017, S. 70–93, hier: S. 79.

⁴⁰ Günter GRAU: Hans Bürger-Prinz, in: Personenlexikon der Sexualforschung, hrsg. v. Volkmar Sigusch/Günter Grau, Frankfurt am Main 2009, S. 100–105.

⁴¹ Giese fragte im Anschluss an die Tagung in der Akademie nach seinem Manuskript an, da er davon ausging, es von Villinger nicht zurückzubekommen. Möglicherweise befindet es sich in Gieses Nachlass im Bundesarchiv.

Gutachter und Richter eines Erbgesundheitsgerichts tief in die NS-„Euthanasie“-Aktion T4 verstrickt gewesen. 1958 war er jedoch auch Mitbegründer der Lebenshilfe.⁴²

Mit Hans Harmsen, Professor für Hygiene und Sozialhygiene von der Universität Hamburg, der am Sonntag zu „Geburtenregelung und künstliche[r] Befruchtung“ sprach, war ein ehemaliger „Chefeugeniker der Inneren Mission“ und Befürworter der „Vernichtung“ sogenannter „lästiger Existenzen“ auf dem Podium.⁴³ Harmsen war nach 1945 Gründer und ab 1952 Vorsitzender von Pro Familia.⁴⁴ Den sonntäglichen Aufschlag allerdings machte der Leiter der geburtshilflich-gynäkologischen Abteilung am Martin Luther Krankenhaus in Berlin-Grunewald und Befürworter von Kontrazeptiva, Heinrich Gesenius (geb. 1898). Gesenius – aus der Praxis kommend – war ein Befürworter von Kontrazeptiva und legte auf der Tagung seine Positionen zum §218 StGB dar, wozu er auch visuelles Material zeigte. Der Gynäkologe hatte zwei Jahre zuvor seine Publikation „Empfängnisverhütung“ herausgebracht, die neben medizinischen und juristischen Perspektivierungen auch evangelische und katholische Standpunkte miteinbezog, wobei speziell Westdeutschland im Fokus stand.⁴⁵

⁴² Tobias FREIMÜLLER: Mediziner: Operation Volkskörper, in: Karrieren im Zwielicht. Hitlers Eliten nach 1945, hrsg. v. Norbert Frei in Zusammenarbeit mit Tobias Freimüller, Frankfurt am Main 2001, S. 13–69, hier: S. 33; ferner zu Villinger auch Martin HOLTkamp: Werner Villinger (1887–1961). Die Kontinuität des Minderwertigkeitsgedankens in der Jugend- und Sozialpsychiatrie, Husum 2002, S. 176–177; überdies auch Hans-Walter SCHMUHL: Zwischen vorauseilendem Gehorsam und halbherziger Verweigerung. Werner Villinger und die nationalsozialistischen Medizinverbrechen, in: Der Nervenarzt 73 (2002), S. 1058–1063, und Günter GRAU: Lexikon zur Homosexuellenverfolgung, S. 311–312.

⁴³ Ernst KLEE: Das Personenlexikon zum Dritten Reich. Wer war was vor und nach 1945 (Die Zeit des Nationalsozialismus), Frankfurt am Main 2007, S. 227. Zur Tradierung von Harmsens völkisch-sexistischem Gedankengut nach 1945 auch Stefanie SCHÜLER-SPRINGORUM: Unerwünscht. Die westdeutsche Demokratie und die Verfolgten des NS-Regimes (Fischer Ebooks), Frankfurt am Main 2025, S. 172.

⁴⁴ KLEE: Das Personenlexikon, S. 227; Ernst KLEE: Was sie taten – was sie wurden. Ärzte, Juristen und andere Beteiligte am Kranken- oder Judenmord, Frankfurt am Main 1986, S. 150–151.

⁴⁵ Heinrich GESENIUS: Empfängnisverhütung, Berlin 1959.

Den Abschluss am Sonntag bildete ein Beitrag von Robert Schilling (1904–1975) zu „§ 184 StGB und Schund- und Schmutzschriften“, der Bezug auf den Strafrechtsentwurf E 1960 nahm und den Umgang mit sogenannten jugendgefährdenden Schriften ins Zentrum stellte.⁴⁶ Schilling war Leiter (1954–1966) der 1954 gegründeten Bundesprüfstelle für jugendgefährdende Schriften und hatte als Jurist auch für den katholischen Volkswartbund gearbeitet.⁴⁷

Als Korreferenten fungierten der Bonner Professor für römisch-katholische Theologie Werner Schöllgen (1893–1985)⁴⁸ und der katholische Theologe und Ordinarius für Pastoraltheologie, Moraltheologie, Sozialethik, Liturgik und Religionspädagogik Franz Xaver Arnold (1898–1969) von der Universität Tübingen.⁴⁹ Der Blick auf dieses Tableau zeigt, es war eine durchaus brisante Mischung an Persönlichkeiten und Perspektiven,

⁴⁶ Archiv der Akademie der Diözese Stuttgart Rottenburg Bü 77 M 1-4, o. Bl. Tagungsprogramm. Robert Schilling schickte im Vorfeld der Tagung am 07.12.1960 eine Übersicht über das beabsichtigte Referat, die im Bestand auch erhalten ist.

⁴⁷ Der Volkswartbund mit Sitz in Köln war die „zentrale Sittlichkeitsorganisation der katholischen Kirche“ (Sybille Steinbacher). Ab 1907 war der Verband Dachorganisation der katholischen Sittlichkeitsvereine. Er agitierte bereits in den 1920er Jahren für die Bekämpfung sogenannter „Unsittlichkeit“ und setzte sich für die Einschränkung der Distribution von sogenanntem „Schmutz und Schund“ aber auch für die Beibehaltung bzw. Verschärfung und Ausdehnung der sogenannten Homosexuellenstrafgesetzgebung ein. Der Volkswartbund tat sich mit eigenen Publikationen auch nach 1945 hervor und versuchte Einfluss auf Entscheidungstragende in Gesellschaft und Politik zu nehmen. Der Amtsgerichtsrat Richard Gatzweiler publizierte beispielsweise 1951 seine homosexuellenfeindliche Schrift „Das dritte Geschlecht: um die Strafbarkeit der Homosexualität“.

⁴⁸ Siehe zu dessen Positionen einer Aufrechterhaltung der Strafverfolgung einvernehmlicher homosexueller Handlungen unter erwachsenen Männern auch Werner SCHÖLLGEN: Sexualität und Verbrechen in der Sicht der katholischen Moraltheologie, in: Sexualität und Verbrechen. Beiträge zur Strafrechtsreform, hrsg. v. Fritz Bauer, Frankfurt am Main 1963, S. 70–83.

⁴⁹ Franz Xaver Arnold war mit den vortragenden Vertretern der Sexualwissenschaft durchaus vertraut, gehörte er doch zum wissenschaftlichen Beirat der von Giese und Bürger-Prinz herausgegebenen Beiträge zur Sexualforschung. In seiner ein Jahr zuvor erschienenen Publikation konstatierte er, dass die Kirche Homosexualität „als widernatürliche und schwer sündhafte Unzucht“ betrachte. Weiter schrieb Arnold: „Die Kirche hält das Anstreben der Strafflosigkeit der Homosexualität für eine schwere Verirrung“; Franz Xaver ARNOLD: Sexualität und Menschenwürde, Donauwörth 1959, S. 14.

die dort zusammenkam. Die Tagung war hochkarätig und sehr gut besucht.⁵⁰

Unter den Teilnehmenden waren namhafte Juristen wie der 1958 zum Präsidenten des Bundesverfassungsgerichts avancierte ehemalige christdemokratische Ministerpräsident Baden-Württembergs Gebhard Müller, der Stuttgarter Landgerichtspräsident Hans Neidhard, aber auch der Bonner Landgerichtsrat Richard Sturm, ein juristischer Aktivist des Volkswartbundes. Anwesend war auch der Hamburger Rechtsanwalt Albrecht Freiherr von Dieckhoff, Rechtsanwalt der Reutlinger Homophilengruppe „Die Kameradschaft die runde“ (sic), der sich mit den Übersetzungen der englischen Reporte proaktiv in die Debatte um die Abschaffung des §175 StGB eingeschaltet, ja sie mitangestoßen hatte. Zugegen waren zudem weitere heute hochumstrittene Personen wie Alfons Bogenrieder, früherer Erster Staatsanwalt beim Sondergericht Stuttgart, der hier verantwortlich für Todesurteile gewesen und ab 1949 Ministerialrat im Justizministerium Württemberg-Badens war.⁵¹ Auch zugegen war der an den NS-Euthanasiemorden in der Tötungsanstalt Grafeneck beteiligte, im Grafeneckprozess jedoch freigesprochene Facharzt für Psychiatrie und NS-„Rassentheoretiker“ Dr. Max Eyrich (1897–1962).⁵²

Lebhaft vorstellbar ist, dass Fritz Bauers Formel vom „Feindesland“ außerhalb seines Büros für ihn in diesem Kontext – zwischen den in das NS-Regime teils deutlich verstrickten Sexualwissenschaftlern und Medizinern – sicherlich zutraf.⁵³ Zumindest mit dem ebenfalls der Sozialdemokratie zuzurechnenden Generalsstaatsanwalt Erich Nellmann (1895–

⁵⁰ Die Liste der Teilnehmenden zählte etwa 100 Personen. Vgl. Archiv der Akademie der Diözese Stuttgart Rottenburg Bü 77 M 1-4, o. Bl., Teilnehmendenliste.

⁵¹ Siehe zu Bogenrieder auch die Dauerausstellung im Stuttgarter Landgericht; Petra MOSTBACHER-DIX: Der Lichthof war einst Hinrichtungsstelle, in: Eßlinger Zeitung vom 29.10.2018, <https://www.esslinger-zeitung.de/inhalt.auf-dem-parkplatz-des-landgerichts-an-der-urbanstrasse-wurde-frueher-hingerichtet-mahnmal-soll-daran-erinnern-der-lichthof-war-einst-hinrichtungsstelle.73a0b6a0-559a-44d3-8552-b816c7ae447c.html>.

⁵² Eyrich wirkte nach 1945 u. a. als Landesjugendarzt. Dazu Staatsarchiv Sigmaringen Wü 40 T 29 Nr. 363 u. Wü 42 T 60 Nr. 115.

⁵³ Hierzu der Sammelband *Rückkehr in Feindesland? Fritz Bauer in der deutsch-jüdischen Nachkriegsgeschichte* (Jahrbuch zur Geschichte und Wirkung des Holocaust 17), hrsg. v. Fritz Bauer Institut u. Katharina Rauschenberger, Frankfurt am Main 2013.

1968), der die Gründung der Ludwigsburger Zentralstelle zur Aufklärung nationalsozialistischer Verbrechen mitverantwortete, hatte Bauer gewiss einen engen Verbündeten im Saal.

Leider sind die Beitragsmanuskripte der Tagung nur teilweise auffindbar.⁵⁴ Eine Tagungspublikation wurde damals nicht erstellt. Aus einem internen Tagungsbericht einer anonym bleibenden Person, den diese an das katholische Büro in Bonn leitete, lässt sich ein, wenn auch gefärbter, Einblick in das Geschehen erlangen: „Prof. Dr. Hardwig sprach sich ohne nähere Abwägung der Gründe und Gegengründe nicht nur gegen die Bestrafung des Ehebruchs, sondern auch gegen die Bestrafung der einfachen Unzucht zwischen Männern aus. §175 StGB sei, da die lesbische Liebe straflos ist, rechtlich nicht haltbar.“⁵⁵ Weiter hieß es:

Die Ausführungen von Generalstaatsanwalt Dr. Bauer ... waren sehr stark von seiner Grundeinstellung zur Natur des Verbrechens und zum Strafrecht gefärbt und suchten die Sittlichkeitsverbrechen im wesentlichen aus der ‚Bindungssehnsucht‘ des Täters einerseits und seiner ‚Gemeinschaftsunfähigkeit‘ andererseits zu erklären. Prof. Dr. Villinger befaßte sich bei dem Thema ‚Das homosexuelle Verhalten‘ vor allem mit der medizinisch-psychiatrischen Seite des Problems und kam zu dem Ergebnis, daß die Bestrafung der einfachen gleichgeschlechtlichen Unzucht zwischen Männern abzulehnen sei.⁵⁶

Mit Giese und Bürger-Prinz wurde im Zuge der Tagungskonzeption, die der Akademieleiter Bruno Dreher⁵⁷ sowie Hans Giese und Werner Villinger von der DGfS verantworteten, auf anerkannte Sexualwissenschaftler gesetzt. Die Zusammenarbeit zwischen Akademie und speziell Hans Giese war sicherlich auch möglich, da besonders dieser sich ein Stück weit von

⁵⁴ Der Vortrag Fritz Bauers ließ sich auch im Archiv des Fritz-Bauer-Instituts in Frankfurt am Main als Manuskript nicht auffinden; E-Mail-Auskunft des Archivs an JNM v. 20.09.2022.

⁵⁵ Archiv der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart Bü 77 M 1-4, o. Bl., Anonymus, zit. n. Schreiben des Katholischen Büros Bonn an den Generalvikar Dr. Knaupp v. 12.01.1961, S. 1.

⁵⁶ Archiv der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart Bü 77 M 1-4, o. Bl., Anonymus, zit. n. Schreiben des Katholischen Büros Bonn an den Generalvikar Dr. Knaupp v. 12.01.1961, S. 1.

⁵⁷ Weitere Hinweise zu Dreher und seiner Amtszeit finden sich in AKADEMIE DER DIÖZESE ROTTENBURG-STUTTART: 40 Jahre, Bd. 1, S. 36–39.

der Homosexuellenbewegung distanziert hatte.⁵⁸ Sowohl er und Bürger-Prinz standen aber dennoch für die Abschaffung des §175 StGB ein. So auch Fritz Bauer.⁵⁹ Der Generalstaatsanwalt, der heute vor allem für seine Ermittlungen im Zuge der Frankfurter Auschwitzprozesse bekannt ist, der sich aber zugleich für eine Reform des Strafgesetzbuches und insbesondere des Sexualstrafrechts stark machte, konstatierte mit Bezug auf Kinseys Studien, dass

[a]lle Formen der Homosexualität ... Ausdrucksweise[n] der hohen Variabilität sexuellen Verhaltens [sind]. Homosexualität und Heterosexualität sind kein Entweder-Oder. Die Welt läßt sich, um mit dem Kinsey-Report zu sprechen, nicht in schwarze und weiße Schafe aufteilen. Die lebende Welt ist in allen Teilen ein Kontinuum.⁶⁰

Bauer führte die sexologischen Forschungsergebnisse unmittelbar in seine Überlegungen zur Reform des Sexualstrafrechts über.⁶¹ Er stellte „historische und rechtsvergleichende Überlegungen an und gelangte zu dem Ergebnis, dass die BRD gemessen an den europäischen Nachbarn eines der rückschrittlichsten und repressivsten Sexualstrafrechte habe.“⁶² Die Akademie der Diözese Rottenburg gab unter der Leitung von Bruno Dreher derartig progressiven Stimmen durchaus Gehör und stellte im Rahmen der Fachtagung einen Diskussionsraum zur Verfügung, was grundsätzlich dem Selbstverständnis der Akademie entsprach. Beabsichtigt war jedoch ursprünglich eine kritische Kommentierung dieser Positionierungen durch die moraltheologischen Korreferenten, um hierdurch eine moraltheologische Replik zu erzeugen, was allerdings nicht dokumentiert ist.

Denn gerade Bruno Dreher richtete in seiner Zeit als Direktor (1955–1961) die Arbeit der Akademie wieder stärker auf den katholischen Bereich aus: Dreher versuchte

⁵⁸ PRETZEL: Aufbruch und Resignation, S. 293.

⁵⁹ Siehe hierzu Fritz BAUER: Das Verbrechen und die Gesellschaft, München 1957, S. 58–62.

⁶⁰ BAUER: Das Verbrechen und die Gesellschaft, S. 58.

⁶¹ RENZ: Wider die Sittenwächter, S. 77–84.

⁶² RENZ: Wider die Sittenwächter, S. 78.

die Krise der Seelsorge durch verstärkte Bildungsangebote aufzufangen, bis hin zu einer Umdeutung der Akademie zu einer Einrichtung der Erwachsenenbildung. Im Vordergrund standen nicht mehr so sehr Weltoffenheit, Begegnung und Gespräch, sondern Durchdringung mit christlichem Gedankengut, Vortrag und Eliteschulung.⁶³

Bruno Dreher schrieb im Anschluss an die Tagung an das Bischöfliche Ordinariat, d. h. die oberste Verwaltungsstelle des Bistums Rottenburg, einen Bericht zum Tagungsgeschehen. In diesem heißt es:

Inhaltlich gesehen hat die Diskussionsgemeinschaft ... sich im großen und ganzen gegen den Vorschlag der Deutschen Gesellschaft für Sexualforschung gestellt, die den §175 StGB in seinem Grundtatbestand fallen gelassen wissen wollte.⁶⁴

In einer Besprechung der Tagung in der Zeitung „Die Welt“, der intern für viel Aufsehen sorgte, hieß es hingegen:

Ohne eine – vom akademischen Leiter Dreher ... abgelehnte – Abstimmung schien die Mehrheit der Tagungsteilnehmer der Auffassung des Referenten zuzustimmen, daß die Homosexualität zwar vom Gesetzgeber als grundsätzlich verwerflich verurteilt, aber nur unter besonderen Umständen unter Strafe gestellt werden sollte – bei Gefährdung der Jugend oder im Hinblick auf eine ‚seuchen-erregende Wirkung‘.⁶⁵

Diesen Artikel griff die homosexuellenemanzipatorische Schweizer Zeitschrift *Der Kreis* in einer Jahresrückschau auf das Jahr 1960 auf. Dort konnten die Leser*innen über die Tagung in Stuttgart-Hohenheim lesen:

Die große Mehrheit der über hundert Juristen, Ärzte, Kriminologen und Theologen war der Auffassung, dass zwar die Homosexualität grundsätzlich verwerflich, aber nur unter besonderen Umständen unter Strafe zu stellen sei.⁶⁶

Dass die in der Akademie abgehaltene Fachtagung aus einer bestimmten katholischen Perspektive kritisch wahrgenommen wurde, verdeutlicht

⁶³ SCHÜTZ: *Begegnung von Kirche und Welt*, S. 205.

⁶⁴ Archiv der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart BÜ 77 M 1-4, o. Bl., Schreiben Bruno Drehers an das Bischöfliche Ordinariat v. 19.12.1960, S. 1.

⁶⁵ „Beherrschung fällt heute schwer. Diskussion über ‚sexuelles Verhalten und Gesetzgebung‘“, in: *Die Welt* 290 v. 12.12.1960, S. 12.

⁶⁶ Ernst OHLMANN: *Rückschau auf 1960*, in: *Der Kreis – Le Cercle – The Circle. Eine Monatschrift – Revue Mensuelle – A Monthly* 1 (1961), S. 1–5, hier: S. 5; siehe auch den Bericht in ebd., S. 14–15. Es ist bekannt, dass unter den Tagungsbesucher*innen auch Frauen waren. Dies wird auch hier sprachlich noch nicht zum Ausdruck gebracht. Archiv der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart BÜ 77 M 1-4, o. Bl. Teilnehmendenliste.

ein Brief des Prälaten Wilhelm Wissing in Bonn. Wissing war Leiter der Kontakt- und Verbindungsstelle der katholischen Kirche in Deutschland bzw. ihrer Bischöfe zu politischen und gesellschaftlichen Akteuren. Er formulierte an den Generalvikar des Bistums Rottenburg Dr. Karl Knaupp im Anschluss an die Tagung, dass er von hoher politischer Seite auf diese Veranstaltung angesprochen worden sei. Einerseits von Ministerialvertretern, andererseits auch von Politikern sei die Befürchtung geäußert worden, „dass die Auswirkung dieser Tagung sich u. U. nachteilig auf die Durchsetzung gerade der spezifisch katholischen Belange bei der Strafrechtsreform auswirken könnte.“⁶⁷ Der Tagung wurde also gerade durch das erzeugte Medienecho – nicht zuletzt entstanden durch die Gestaltung in Zusammenarbeit mit der Deutschen Gesellschaft für Sexualforschung – ein überraschend progressives Potential beigemessen. Vielleicht auch deshalb hielt man es für angemessen, die Ergebnisse der Tagung nicht zu publizieren.

Der Hamburger Rechtsanwalt und Tagungsteilnehmer Albrecht von Dieckhoff nahm im Nachgang der Tagung auch bezüglich der Berichterstattung Kontakt zur Diözesanakademie auf. Er meine, dass die „unzureichend aufgeklärte und unterrichtete Mehrheit der Tagungsteilnehmer“ zunächst der Auffassung zu sein schien, „man müsste die Gleichgeschlechtlichkeit weiterhin bestrafen; wenigstens war das noch am ersten Tage der Fall gewesen. Gegen Ende der Tagung mag es vielleicht ein wenig anders gewesen sein.“⁶⁸

3 Studientagung „Probleme der Homosexualität“

Im Weiteren geht es um Akteur*innen innerhalb und im Umfeld der evangelischen Kirche, die die Wahrnehmung, Anerkennung und Gleichstellung von homo- und bisexuellen Personen angestoßen, vorangetrieben und teilweise sogar zu einem Erfolg geführt haben. Im Fokus steht die Evangelische Akademie Bad Boll bei Göppingen, ein Tagungsort, den

⁶⁷ Archiv der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart Bü 77 M 1-4, o. Bl. Schreiben des Prälaten Wilhelm Wissing, Kath. Büro in Bonn an Dr. Knaupp v. 12.01.1961, S. 2.

⁶⁸ Archiv der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart Bü 77 M 1-4, o. Bl. Schreiben Albrecht von Dieckhoffs an die Akademie der Diözese Rottenburg v. 31.12.1960.

die Evangelische Kirche Württemberg bereits im September 1945 mit dem Ziel etabliert hatte, die Kirche „zu einer neuen Begegnung mit den ihr fernstehenden Menschen, ihrer Welt, ihren Nöten, und ihren Fragen zu bringen.“⁶⁹ Diese durchaus auch missionarisch gemeinte Vorstellung ging einher mit einem diakonischen Anspruch, der Kommunikation und Gespräch, also auch Seelsorge, als eigenständiges Medium kirchlicher Arbeit sah. Von Anfang an gab es enge Beziehungen zu den theologischen Fakultäten der Universität Tübingen. Diese auch theoretisch begründete Ausrichtung der Akademie ermöglichte die Erörterung von als ‚schwierig‘ oder ‚randständig‘ angesehenen Themen, lange bevor ab 1971 „Gruppen am Rande der Gesellschaft“ im Fokus der Tagungsarbeit standen.⁷⁰ So war der Professor für systematische Theologie und zeitweilige Rektor der Universität Tübingen, Helmut Thielicke (1908–1986), an der Akademiegründung mitbeteiligt.

Bereits im Februar 1957 fand in Bad Boll eine Tagung zu „Eheproblemen“ statt, die auch Homosexualität thematisierte, deutschlandweit eine der ersten Veranstaltungen zu diesem Thema im kirchlichen Kontext.⁷¹ Die Tagung wurde von der Homophilenbewegung wahrgenommen, eine Dokumentation zur Tagung wurde nicht angefertigt oder ist verschollen.⁷² Im Dezember 1960, nur wenige Tage vor der eingangs beschriebenen Tagung der katholischen Akademie der Diözese Rottenburg

⁶⁹ Evangelische Akademie Bad Boll: Chronik. Evangelische Akademie Bad Boll seit 1945, <https://storys.ev-akademie-boll.de/chronik#221005>.

⁷⁰ Evangelische Akademie Bad Boll, Chronik. Evangelische Akademie Bad Boll seit 1945.

⁷¹ Eine dieser Tagungen fand vom 20. bis 24. Juli 1959 unter dem Titel „Der reiche und der arme Eros“ in der Evangelischen Akademie Loccum statt. Dass man sich von Seiten der evangelischen Akademien in die Diskussion zur Strafrechtsreform einschaltete, zeigt auch eine Eingabe aus dem Kontext der Evangelischen Akademie der Hamburgischen Landeskirche vom 21. Juli 1960, mit dem Titel „Zur strafrechtlichen Bekämpfung der Homosexualität“, die dem Bundesjustizministerium zugesandt wurde und in der man sich dafür aussprach homosexuelle Handlungen straffrei zu lassen. Albrecht von DIECKHOFF: Zur Frage der künftigen Straflosigkeit des gleichgeschlechtlichen Grundtatbestandes. Vortrag gehalten in der Ev. Akademie in Loccum 1959. Bericht für die Katholische Akademie der Diözese Rottenburg, Dezember 1960, Archiv der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart Bü 77 M 1-4, o. Bl.

⁷² Ein namentlich nicht gezeichneter Hinweis auf die Tagung findet sich in der Homophilenzeitschrift *Der Ring* 3–4 (1957). Recherchen nach einer Tagungsdokumentation im

in Stuttgart-Hohenheim, fand auch in der Evangelischen Akademie Bad Boll eine Veranstaltung zum Thema Homosexualität statt. Ob die Ausrichtung der beiden Tagungen zum fast selben Zeitpunkt zwischen den beiden Akademien abgestimmt war, konnte bislang nicht ermittelt werden.⁷³ Aber wie im Fall von Hohenheim bildete auch in Bad Boll die Auseinandersetzung um die Reform des Strafgesetzbuches und um den Regierungsentwurf E 1960 mit seiner konservativen Reformierung des Sexualstrafrechts den gesellschaftspolitischen Hintergrund. Im Gegensatz zur Hohenheimer Tagung jedoch fasste die Evangelische Akademie Bad Boll das Thema enger, benannte es direkter und betitelte ihre Veranstaltung „Probleme der Homosexualität“. Inwiefern der Titel bewusst – quasi negativ – camouffierend gewählt wurde und welche Diskussionen es innerhalb der Akademieverwaltung im Vorfeld um die Ausrichtung einer solchen Veranstaltung gab, welche Rolle zum Beispiel der Gründungsdirektor und Akademieleiter Eberhard Müller (1906–1989) spielte, wären lohnenswerte ergänzende Forschungsfragen.

Im Gegensatz zum Hohenheimer Tagungsformat handelte es sich bei der Bad Boller Veranstaltung um eine „Studientagung im kleinen Kreis“, die von Montag, 5. bis Mittwoch, 7. Dezember 1960 stattfand.⁷⁴ Die Tagung war dezidiert praxisorientiert angelegt:

Archiv der Evangelischen Akademie Bad Boll und dem Evangelischen Landeskirchlichen Archiv Stuttgart zeigten kein Resultat; vgl. dazu Julia Noah MUNIER: Lebenswelten und Verfolgungsschicksale homosexueller Männer in Baden und Württemberg im 20. Jahrhundert, Stuttgart 2021, S. 339–340.

⁷³ Der Kontakt und der interkonfessionelle Austausch zwischen diesen beiden Württemberger Akademien ist auch hinsichtlich weiterer als brisant eingestufte gesellschaftlicher Themen der Zeit interessant. Beide Akademien arbeiteten oft zusammen, veranstalteten seit 1953 gemeinsame – „ökumenische“ – Formate, z. B. „interkonfessionelle Gespräche“. Dazu auch AKADEMIE DER DIÖZESE ROTTENBURG-STUTTGART (Hrsg.): Dialog und Gastfreundschaft. 40 Jahre Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1951–1991, Bd. 2: Texte zu Selbstverständnis, Arbeitsweise und Geschichte der Akademie (1946–1990), Stuttgart 1991, S. 105–110. In den jährlichen „Jahresberichten“ der Akademie gab es seit 1969 sogar eine eigene Rubrik „Tagungen in Zusammenarbeit mit der Evangelischen Akademie Bad Boll“; allein 1969 waren es z. B. insg. 31 gemeinsame Tagungen mit insg. 1638 Teilnehmenden.

⁷⁴ Evangelische Akademie Bad Boll: Einladung zur Tagung „Probleme der Homosexualität“, Bad Boll Oktober 1960, Archiv der Evangelischen Akademie Bad Boll (Typoskript, 2 S.).

Der Sinn dieser Studentagung soll eine Erhellung des Phänomens der Homosexualität sein, eine Erhebung der Tatbestände, die die betroffenen Menschen belasten und bestimmen, und weiter eine intensive Beratung darüber, wie man ihnen zu begegnen hat, und welche Zusammenarbeit zwischen kirchlicher und ärztlicher Seelsorge, sowie den Bemühungen der Kriminalpolizei am wirksamsten werden können.⁷⁵

Die Studentagung wurde organisiert vom Studienleiter der Evangelischen Akademie, Pfarrer Hans Stroh (1908–1989), der Stellen in der Bibel zum Thema Homosexualität vorstellte und die Gesprächsleitung innehatte.⁷⁶

Die Ausrichtung der Tagung war ein Versuch, in interdisziplinärer Form über das Problem der Kriminalisierung von Homosexualität zu sprechen, und dies mit einem besonderen Fokus auf die Folgen dieser Kriminalisierung für die Betroffenen selbst und den Umgang mit ihnen. Auch wenn – für die Zeit ungewöhnlich genug – immer wieder lesbische Frauen Erwähnung finden, lag der Fokus auf männlichen Homo- und Bisexuellen und auch auf heterosexuellen Männern und Jugendlichen, die sich – oft in Verbindung mit Sexarbeit oder in Situationen rein männlicher Zwangsgesellschaften wie Gefängnissen, Jugendheimen oder der Bundeswehr – homosexuell betätigten.⁷⁷ Variierende Geschlechtsidentitäten wie Trans- oder Intergeschlechtlichkeit, damals so genannter ‚Hermaphroditismus‘ oder ‚Zwittertum‘, finden weder in der Einladung noch im Tagungsbericht selbst Erwähnung.⁷⁸

Zum Austausch eingeladen waren rund 25 Vertreter*innen aus den Feldern Politik, Polizei, Justiz, Medizin, Kirche und Verwaltung aus Stuttgart und verschiedenen Regionen in Baden-Württemberg.⁷⁹ Mitdiskutieren und aus der Praxis berichten sollten Personen, die über ihre Tätigkeit in

⁷⁵ Evangelische Akademie Bad Boll, Tagungseinladung, Oktober 1960.

⁷⁶ Der Nachlass von Hans Stroh befindet sich im Evangelischen Archiv Baden und Württemberg, D 47 Nachlass Hans Stroh. Biografische Informationen zu Hans Stroh unter: <https://www.wkgo.de/wkgosrc/findmittel/cms/index/LKAS-D047>.

⁷⁷ Tagungsbericht der Tagung „Probleme der Homosexualität“ v. 05.–07.12.1960 hrsg. v. der Evangelische Akademie Bad Boll, Pressestelle. Protokolldienst Nr. 48/1960.

⁷⁸ Tagungsbericht, Protokolldienst Nr. 48/1960.

⁷⁹ Evangelische Akademie Bad Boll, Tagungseinladung, Oktober 1960.

direktem Kontakt mit den sogenannten Betroffenen standen: so die Leiterin der Evangelischen Beratungsstelle für Ehe- und Erziehungsfragen Dr. med. Bertha Sommer (1899–1972) aus Stuttgart, Regierungsrat von Krause von der Landesstrafanstalt Rottenburg/Neckar, der Gefängnispfarrer der Jugendstrafanstalt Schwäbisch Hall Rudolf Pfisterer, der Militärdekan Konrat Weymann von der Funkerkaserne in Bad Cannstatt, Pfarrer Immanuel Grözinger (als Leiter der Stuttgarter Stadtmission) oder der Sachbearbeiter für Fragen der Homosexualität im Polizeipräsidium Stuttgart, Walliser.⁸⁰ Als Experte von außerhalb war eingeladen der hochgradig NS-belastete Präsident des Landeskriminalamts Nordrhein-Westfalen und frühere Befehlshaber der Sicherheitspolizei und des SD in den deutsch besetzten Niederlanden Dr. Oskar Wenzky (1911–1980) aus Düsseldorf, der sich dezidiert für die Beibehaltung der Strafbarkeit mann-männlicher sexueller Handlungen aussprach.⁸¹

Ebenfalls eingeladen war der Nervenarzt, Moralthologe und Eheberater Theodor Bovet aus Basel (1900–1976), der als Befürworter einer Entkriminalisierung einvernehmlicher sexueller Handlungen zwischen zwei erwachsenen Männern über 21 Jahren gilt. Auf ihn soll im Folgenden näher eingegangen werden.

Theodor Bovet leitete die Evangelische Eheberatungsstelle in Zürich, die er 1949 gegründet hatte. Er war Mitglied der Kommission für Brautleutekurse der evangelisch-reformierten Kirche Basel-Stadt und leitete ab 1960 das Christliche Institut für Ehe- und Familienkunde in Basel. Zusätzlich war er Herausgeber der Zeitschrift „EHE. Zentralblatt für Ehe- und Familienkunde“. Vermutlich über seine Beratungstätigkeit kam Bovet in Kontakt zur international agierenden Homophilengruppe „Lesezirkel – Der Kreis“. Diese hatte ihren Sitz in Zürich und unterstützte von hier aus die deutsche Homophilengruppe „Kameradschaft die runde“

⁸⁰ Näheres zum Wirken von Walliser in der Stuttgarter Polizei in MUNIER: Lebenswelten und Verfolgungsschicksale, S. 314. Zur polizeilichen Verfolgung und Repression siehe MUNIER: Paragraf 175 in der jungen Bundesrepublik, Kap. 3.

⁸¹ Zu Wenzky auch Günter GRAU: Lexikon zur Homosexuellenverfolgung, 1933–1945. Institutionen – Kompetenzen – Betätigungsfelder. Münster 2011, S. 325f.

(sic) in Reutlingen, die von 1950 bis 1969 existierte.⁸² Gemeinsam mit dem CDU-Politiker Gustav Adolf Gedat (1903–1971), der von 1953 bis 1965 Bundestags-Abgeordneter für den Wahlkreis Reutlingen war, unterstützte Bovet homosexuelle Männer, die in den 1950er Jahren vor Verhaftung aus der Bundesrepublik in die Schweiz flüchteten. 1952 gab Bovet mit „Die Ehe. Ihre Krise und Neuverdung. Ein Handbuch für Eheleute und ihre Berater“ und „Lebendige Seelsorge. Eine praktische Anleitung für Pfarrer und Laien“ zwei Ratgeber heraus, die seine Beratungserfahrungen spiegelten und am Rande auch das Thema Homosexualität behandelten. Beide Publikationen erschienen im Tübinger Verlag von Ewald Katzmann (1913–1994), einem weiteren Akteur der Liberalisierungsdebatten um das rigide bundesrepublikanische Sexualstrafrecht.⁸³ Katzmann brachte Theodor Bovet in Kontakt mit der Evangelischen Akademie, für die dieser 1957 die oben erwähnte Tagung zu „Eheproblemen“ leitete.

Der Tübinger Verleger brachte noch zwei weitere wichtige Publikationen von Bovet heraus, die trotz ihres zeittypischen Sprachduktus eine ‚empowernde‘ Absicht hatten: 1959 erschienen „Sinnerfülltes Anderssein“ und 1965 „Probleme der Homophilie in medizinischer, theologischer und juristischer Sicht“. Beide Publikationen waren in Zusammenarbeit mit der Züricher Homophilengruppe „Der Kreis“ entstanden, deren Leiter Karl Meier, genannt Rolf (1897–1974), zur Bad Bollener Studientagung „Probleme der Homosexualität“ eingeladen wurde, allerdings verhindert war. Wäre er gekommen, wäre er die einzige teilnehmende Person gewesen, die sich als homosexuell bezeichnete.⁸⁴

⁸² Karl-Heinz STEINLE: Die Geschichte der Kameradschaft die runde 1950–1969, Berlin 1998; Karl-Heinz STEINLE: Die Kameradschaft die runde und ihr Kampf gegen den Homosexuellenparagrafen 175, in: Schwäbische Heimat 3 (2021), S. 21–27.

⁸³ Julia Noah MUNIER/Karl-Heinz STEINLE: Liberalisierungspraktiken im deutschen Südwesten der 1960er Jahre als Wegbereiter eines Mentalitätswandels in der Bundesrepublik, in: Homosexuelle in Deutschland 1933–1969. Beiträge zu Alltag, Stigmatisierung und Verfolgung, hrsg. v. Alexander Zinn (Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung e.V., Berichte und Studien 84), Göttingen 2020, S. 149–162.

⁸⁴ Karl Meier (Rolf), Präsident der Homophilengruppe „Der Kreis“ und Herausgeber deren dreisprachiger Monatsschrift, befasste sich intensiv mit der Tagung in Bad Boll. Die nur vereinzelt erhaltene Korrespondenz des „Kreis“ enthält den Durchschlag eines 5-seitigen Briefes von ihm an Pfarrer Hans Stroh, den er am 24.8.1961 nach Erhalt des Tagungsprotokolls

Das 12-seitige Protokoll der Tagung befindet sich im Archiv der Akademie Bad Boll und wurde von der Pressestelle der Akademie im Rahmen ihres Protokolldienstes als Nr. 48/1960 verschickt. Es ist ein zeithistorisch ungewöhnliches Dokument, das neben Einlassungen und Hinweisen der beiden diskussionserprobten Experten Wenzky und Bovet sowie des sattelfesten Bibelkenners Stroh viele Aussagen der Tagungsgäste enthält. Diese, so scheint es, erfolgten in einem als geschützt wahrgenommenen Diskussionsraum und wären möglicherweise in anderem Zusammenhang nicht in dieser Form oder aber überhaupt nicht zur Sprache gekommen. Dokumentiert wurden darüber ein aus heutiger Perspektive queerfeindliches Sprechen über Nichtanwesende sowie ebensolche Narrative und Vorurteile, häufig gespeist von Thesen wie Verführbarkeit zur und Heilungsmöglichkeit von Homosexualität. Als Zielsetzung wurde deziidiert genannt, Homosexualität in allen Erscheinungsformen aus der Öffentlichkeit zu eliminieren.⁸⁵

Gleichzeitig sind erstaunlich offene Diskussionsbeiträge über oft im Rahmen des Berufslebens erfolgende Erfahrungen mit (häufig verheirateten) männlichen wie weiblichen Homo- und Bisexuellen und heterosexuellen Sexarbeitern festgehalten, über deren Diskriminierungserfahrungen und über eigene Grenzerfahrungen und -situationen im Umgang mit ihnen. Bemerkbar ist die erkennbare Bereitschaft auf der Tagung, Fragen der Homo- und Bisexualität nicht mehr nur allein der Justiz zu überlassen, sondern sich – trotz aller erkennbarer Homo- und Bi-Feindlichkeit – darum zu bemühen, neue Wege im Umgang zu suchen und sich den ‚Betroffenen‘ kümmernd zuzuwenden. Mitunter sind Positionierungen erkennbar, die – etwa in der Perspektive Bovets – ein Bemühen zeigen, eine rigorose „Verdammung“, grade auch seitens der Kirche, zu vermeiden.

Erkennbar werden hier durchaus gegensätzliche und in der Gesamtschau ambivalente Positionierungen, die auch von einem sich wandelnden

verfasst hat; Schwulenarchiv Schweiz im Schweizer Sozialarchiv Zürich, 1-Ar 36.7, Der Kreis – Korrespondenz. Siehe ferner MUNIER: Paragraf 175 in der jungen Bunderepublik, Kapitel 2.2.2, Die Ambivalenz des „homosexuellen Nächsten“: Der evangelische Diskurs zur „Homophilie“ zwischen Anerkennung, „Hilfestellung“ und repressiven Praktiken.

⁸⁵ Tagungsbericht, Protokolldienst Nr. 48/1960, S. 11-12.

Verständnis von Homosexualität kündeten. Während Oskar Wenzky einmal mehr die Ausweitung des „Homosexuellenstrafrechts“ auch auf lesbische Sexualkontakte thematisierte,⁸⁶ und der Stuttgarter Kriminaldirektor Horst Neukirchner (1907–1992)⁸⁷ für eine „strafrechtliche Handhabe“ plädierte „um das schamlose Verhalten der Homosexuellen in der Öffentlichkeit einzudämmen“,⁸⁸ ist an anderer Stelle ein zaghafter Zweifel an der Kriminalisierung und das Motiv der wohlmeinenden Hilfe erkennbar: Der Leiter des allgemeinen Fahndungsdienstes der Kriminalpolizei Stuttgart Hörauf etwa konstatierte: „Meine Beamten müssen oft Homosexuelle verhaften. Es sind oft Menschen darunter, bei denen man ein ungutes Gefühl hat, sie auf die Seite der straffällig gewordenen Rechtsbrecher zu stellen.“⁸⁹ Bertha Sommer von der Evangelischen Beratungsstelle für Ehe- und Erziehungsfragen erklärte, auf das „Problem“ auch bei der Eheberatung „oft in einer sehr schwierigen Form“ zu treffen: „Bei Frauen ist die Homoerotik oft verhältnismäßig stark ausgeprägt und spielt eine größere Rolle als meist angenommen wird.“⁹⁰ Theodor Bovet etwa fragte, den Diskussionsraum öffnend, wie „der Homosexuelle theologisch zu betrachten“ sei und wie er „juristisch behandelt werden“ solle.⁹¹ Zudem wies er an anderer Stelle auf die damalige Selbstbezeichnung homosexueller Männer als „Homophile“ hin. Diese Bezeichnung sollte im Anerkennungsbemühen den Aspekt der liebenden Zuneigung hervorheben, während Sexualität mit dem Begriff camoufliert wurde.⁹² Erkennbar bleibt im Zusammenspiel der Diskutierenden ein ambivalenter Diskussionsraum zur Homosexualität, der zwischen der Befürwortung der Kriminalisierung und vorsichtigen Positionierungen hin zu Zweifeln an der Strafverfolgung, bis zur Unterstützung und ggf. auch Anerkennung changierte.

⁸⁶ Tagungsbericht, Protokolldienst Nr. 48/1960, S. 1.

⁸⁷ Siehe zu Neukirchner auch MUNIER: Paragraf 175 in der jungen Bundesrepublik, Kapitel 3.2.

⁸⁸ Tagungsbericht, Protokolldienst Nr. 48/1960, S. 13.

⁸⁹ Tagungsbericht, Protokolldienst Nr. 48/1960, S. 3.

⁹⁰ Tagungsbericht, Protokolldienst Nr. 48/1960, S. 2.

⁹¹ Tagungsbericht, Protokolldienst Nr. 48/1960, S. 2.

⁹² Tagungsbericht, Protokolldienst Nr. 48/1960, S. 10.

Beide Akademien eröffneten mit diesen Fachtagungen einen Möglichkeitsraum, um im christlichen Kontext und unter Zuhilfenahme auch theologischer Expertise über die Strafbarkeit einvernehmlicher homosexueller Handlungen unter erwachsenen Männern kritisch zu diskutieren. Sie gestalteten damit Kommunikationsräume, Orte der Auseinandersetzung und folglich einen Rahmen für Veränderung, der auch überregional wahrgenommen wurde.⁹³ Wenn auch nicht immer so eindeutig intendiert, leisteten beide Akademien damit einen Beitrag zu einem gesellschaftspolitischen Wandel, an dessen vorläufigem Ende die Große Strafrechtsreform 1969 und damit auch die Liberalisierung des §175 StGB standen. Zudem öffnete sich speziell die evangelische Kirche in Gestalt der Evangelischen Akademie Bad Boll weiter für die Belange homosexueller Menschen und speziell auch lesbischer Frauen.

4 Lebensformen von Frauen – Lesbentagungen

In den 1970er Jahren erfolgte ein Perspektivwechsel und Emanzipationsschub innerhalb der Evangelischen Akademie Bad Boll: die Öffnung der Akademiearbeit für tatsächliche Bedarfe und für Frauen- und LSBTTIQ-Themen. Es wurde nicht mehr nur über diese ‚Gruppen von Personen‘ gesprochen, sondern mit ihnen. In einem weiteren Schritt bot die Akademie einen Raum, um LSBTTIQ selbst sprechen zu lassen. Es gab Treffen der vornehmlich männerorientierten Initiative „Homosexuelle und Kirche“ (HuK); eingegangen werden soll an dieser Stelle aber auf die Aufnahme von Frauen- und Lesbenthemen in die Veranstaltungsagenda und ins Selbstverständnis der Akademie Bad Boll.

Treibende Kraft war die Sozialpädagogin Herta Leistner (geb. 1942), die ab 1974 als Studienleiterin in der Akademie arbeitete. In ihren Veran-

⁹³ Zur Ermöglichung von kommunikativen Räumen als grundlegende Voraussetzung von Veränderung siehe auch Matthias ALBERT/Willibald STEINMETZ: Be- und Entgrenzungen von Staatlichkeit im politischen Kommunikationsraum, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (11.05.2007), online verfügbar: <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/30471/be-und-entgrenzungen-von-staatlichkeit-im-politischen-kommunikationsraum/>, sowie Willibald STEINMETZ: Das Sagbare und das Machbare. Zum Wandel politischer Handlungsspielräume. England 1780–1867 (Sprache und Geschichte 21), Stuttgart 1993, S. 19.

staltungsprogrammen stellte sie Frauenfragen in den Mittelpunkt und organisierte ab 1976 die „Werkstatt Feministische Theologie“. Zwar wurden dort Themen wie „Unverheiratete Frau“, „Alleinstehende“, „Berufstätige“ oder „Ehe“ behandelt – Fragestellungen, in denen sich auch lesbische Frauen finden konnten; direkt angesprochen wurden diese jedoch nicht.

Wie sehr lesbische Frauen in der Kirche litten, weil sie dort nicht nur als Frauen strukturell diskriminiert wurden, sondern als frauenliebende Frauen persönliche arbeitsrechtliche Sanktionen befürchten mussten und zwangsläufig unsichtbar blieben, war auch ein Thema für Monika Barz (geb. 1953). Wie auch Herta Leistner erfuhr die Sozialpädagogin und spätere Professorin für Frauen- und Geschlechterfragen an der Evangelischen Hochschule Ludwigsburg in ihrer Arbeit in der kirchlichen Erwachsenenbildung von vielen entsprechenden Beispielen.⁹⁴ Um diesem Bedarf einen Raum zu geben, initiierten Herta Leistner und Monika Barz in den Räumen der Evangelischen Akademie in Bad Boll Zusammenkünfte nur für frauenliebende und lesbische Frauen. 1985 fand unter dem schützenden Tagungstitel „Lebensformen von Frauen“ eine erste Veranstaltung statt, an der knapp über 50 Frauen teilnahmen. Anfangs waren die Teilnehmerinnen auf hohe Schutzmaßnahmen angewiesen, sie trugen keine Namensschilder und kamen nicht in den Speisesaal, wenn sie befürchten mussten, dass dort gleichzeitig Gruppen aus der Kirchenverwaltung anwesend waren.⁹⁵

⁹⁴ Näheres zu Herta Leistner und Monika Barz ist in den lebensgeschichtlichen Video-Interviews des Archivs der anderen Erinnerungen der Bundesstiftung Magnus Hirschfeld, Berlin zu erfahren: Interview mit Dr. Herta Leistner, 27. September 2016, Durchführung: Babette Reicherdt/Karl-Heinz Steinle/Benjamin Bayer, 02:26:14h. Ein Zusammenschnitt ist online verfügbar: <https://www.lsbttiq-bw.de/zeitzeuginnen-interviews/interview-mit-herta-leistner/>, sowie Interview mit Prof. Dr. Monika Barz, 19. Mai 2017, Durchführung: Stephanie Kuhnen/Babette Reicherdt/Katharina Rivilis, 03:32:07h. Auch hier ist ein Zusammenschnitt online verfügbar: <https://www.lsbttiq-bw.de/zeitzeuginnen-interviews/interview-mit-monika-barz/>. Vgl. zu Monika Barz auch Karl-Heinz STEINLE: Prof.in Dr.in Monika Barz. Mut zur lesbischen Sichtbarkeit in Kirche und Gesellschaft, in: Queer durch Tübingen. Geschichten vom Leben, Lieben und Kämpfen, hrsg. v. Evamarie Blattner/Wiebek Ratzeburg/Udo Rauch, Tübingen 2021, S. 200–206.

⁹⁵ Irmgard EHLERS: Freiraum Evangelische Akademie Bad Boll, <https://www.lsbttiq-bw.de/2021/04/25/freiraum-evangelische-akademie-bad-boll/#more-2335>.

Als ein Ergebnis aus den Erfahrungen der ersten Zusammenkünfte verfassten Monika Barz und Herta Leistner zusammen mit der katholischen Theologin Ute Wild (geb. 1941) das Buch „Hättest Du gedacht, daß wir so viele sind? Lesbische Frauen in der Kirche“, das 1987 erschien.⁹⁶ Die Publikation trug Erfahrungsberichte von Frauen in der Kirche zusammen; darunter waren viele aus Angst vor beruflichen Nachteilen anonym verfasst. In ihrer Einleitung „Unser Schweigen wird uns nicht schützen“ konstatieren die drei Herausgeberinnen,

daß Frauen in dieser Gesellschaft und damit auch in den Kirchen noch immer nicht ernst genommen werden, ihnen letztlich keine eigene Sexualität zugestanden wird und sie so der Nichtbeachtung anheimfallen. Für lesbische Frauen ist das aber ein Problem, denn sie leiden an ihrem Doppelleben, am Verschwiegenwerden und am eigenen Schweigen. ... Wir Frauen werden das Schweigen brechen und unseren Standort selbst bestimmen.⁹⁷

Die Publikation machte auch auf innerkirchliche Diskriminierungen aufmerksam. So mussten etwa alle nicht heteronormativ lebenden Kirchenangestellten arbeitsrechtliche Konsequenzen befürchten: „Eine fristlose Entlassung ist außerdem zulässig ... wegen groben Verstoßes gegen die besonderen Pflichten und die Lebensführung eines kirchlichen Mitarbeiters.“⁹⁸ Und zu homosexuellen Mitarbeiter*innen im Kirchendienst, die nicht zölibatär leben wollten, wird ein Sonderausschuss der Evangelischen Kirche im Februar 1983 zitiert:

Ein homosexueller Mitarbeiter, der nicht bereit ist, die homosexuelle Praxis aufzugeben, bzw. in einer Partnerbeziehung lebt, ist mit Rücksicht auf das biblische Gesamtzeugnis und die verkündigende Wirkung durch das Beispiel von seinem kirchlichen Auftrag zu entbinden, wenn nicht eine eindeutige Erklärung des Verzichtes auf homosexuelle Betätigung erfolgt. Wer diesen Verzicht nicht meint auf sich nehmen zu können, dem ist eine Tätigkeit im kirchlichen Dienst in der Regel zu versagen.⁹⁹

⁹⁶ Monika BARZ/Herta LEISTNER/Ute WILD: Hättest Du gedacht, dass wir so viele sind? Lesbische Frauen in der Kirche, Stuttgart 1987.

⁹⁷ BARZ: Hättest Du gedacht, S. 14.

⁹⁸ BARZ: Hättest Du gedacht, S. 16.

⁹⁹ BARZ: Hättest Du gedacht, S. 17.

„Hättest Du gedacht, daß wir so viele sind?“ wurde zum geflügelten Wort und Meilenstein in der Geschichte lesbischer Frauen. Es war eine Initialzündung für Netzwerkbildungen und Sichtbarkeit im gesamten deutschsprachigen Raum und sorgte für viel Furore in der deutschen Kirchengemeinschaft. Die Lesbentagungen wurden trotz immer wieder erfolgreicher innerkirchlicher Angriffe und Vorwürfe aus der Württembergischen Landessynode von der Akademieleitung verteidigt und ihre jährliche Fortsetzung ermöglicht.¹⁰⁰ Bad Boll entwickelte sich zu einem zentralen Ort in Deutschland für das Thema „Lesbische Frauen in der Kirche“. Die Tagungen finden heute noch statt, immer am letzten Wochenende vor Weihnachten, so auch in diesem Jahr.¹⁰¹

¹⁰⁰ Dies wäre nach Möglichkeit weiter zu erforschen, auch im Blick auf mögliche kritische Kippunkte und weitere vorsichtige Öffnungen.

¹⁰¹ Siehe zum diesjährigen Tagungstitel „40 Jahre Empowerment – viel geschafft – weiter geht’s!“: <https://www.ev-akademie-boll.de/tagung/540625.html>.

Bibliographische Hinweise

Alle Internetlinks wurden am 19.11.2025 überprüft.

Quellen

Archivalische Quellen

Archiv der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Bü 77 M 1-4, o. Bl, Albrecht von DIECKHOFF: Zur Frage der künftigen Strafflosigkeit des gleichgeschlechtlichen Grundtatbestandes. Vortrag gehalten in der Ev. Akademie in Loccum 1959. Bericht für die Katholische Akademie der Diözese Rottenburg, Dezember 1960.

Bü 77 M 1-4, o. Bl., Einladung.

Bü 77 M 1-4, o. Bl. Schreiben Albrecht von Dieckhoffs an die Akademie der Diözese Rottenburg v. 31.12.1960.

Bü 77 M 1-4, o. Bl., Schreiben Bruno Drehers an das Bischöfliche Ordinariat v. 19.12.1960, S. 1.

Bü 77 M 1-4, o. Bl. Schreiben des Prälaten Wilhelm Wissing, Kath. Büro in Bonn an Dr. Knaupp v. 12.01.1961, S. 2.

Bü 77 M 1-4, o. Bl., Teilnehmendenliste.

Bü 77 M 1-4, o. Bl., Schreiben des Katholischen Büros Bonn an den Generalvikar Dr. Knaupp v. 12.01.1961.

Archiv der Evangelischen Akademie Bad Boll

Evangelische Akademie Bad Boll, Tagungseinladung, Oktober 1960 (Typoskript, 2 Seiten).

Nr. 48/1960, Tagungsbericht der Tagung „Probleme der Homosexualität“ v. 05.–07.12.1960 hrsg. v. der Evangelische Akademie Bad Boll, Pressestelle. Protokolldienst Nr. 48/1960.

Schulenarchiv Schweiz im Schweizer Sozialarchiv Zürich

1-Ar 36.7, Der Kreis – Korrespondenz: Schreiben Karl Meier an Pfarrer Hans Stroh vom 24.08.1961.

Staatsarchiv Sigmaringen

Wü 40 T 29 Nr. 363 u. Wü 42 T 60 Nr. 115.

Gedruckte Quellen

AKADEMIE DER DIÖZESE ROTTENBURG-STUTTART (Hrsg.): Dialog und Gastfreundschaft. 40 Jahre Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1951–1991, Bd. 2: Texte zu Selbstverständnis, Arbeitsweise und Geschichte der Akademie (1946–1990), Stuttgart 1991.

ARNOLD, Franz Xaver: Sexualität und Menschenwürde, Donauwörth 1959.

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

BAUER, Fritz: Das Verbrechen und die Gesellschaft, München 1957.

- BAUMANN, Jürgen: Paragraph 175. Über die Möglichkeit, die einfache, nichtjugendgefährdende und nichtöffentliche Homosexualität unter Erwachsenen straffrei zu lassen. Zugleich ein Beitrag zur Säkularisierung des Strafrechts, Berlin 1968.
- BAUMANN, Jürgen: „Beherrschung fällt heute schwer. Diskussion über ‚sexuelles Verhalten und Gesetzgebung‘“, in: Die Welt 290 v. 12.12.1960.
- BOVET, Theodor: Probleme der Homophilie in medizinischer, theologischer und juristischer Sicht, Tübingen/Bern 1965.
- BOVET, Theodor: Sinnerfülltes Anders-Sein. Seelsorgerliche Gespräche mit Homophilen, Tübingen 1959.
- BOVET, Theodor: Die Ehe. Ihre Krise und Neuverdung. Ein Handbuch für Eheleute und ihre Berater, Tübingen 1952.
- VON DIECKHOFF, Albrecht: Der Griffin Report, 1956: nebst rechtsvergleichenden Erläuterungen aus dem englischen, deutschen, österreichischen, schweizerischen, brasilianischen und dänischen Strafrecht, Hamburg 1956.
- VON DIECKHOFF, Albrecht in Zusammenarb. mit Karl Knop: Wer wirft den ersten Stein? Der Protestanten-Bericht (nebst vollständiger Übersetzung des Griffin Report); Bericht zum Interim Report der Anglikanischen Hochkirche, dem Griffin Report der englischen Katholiken und dem Wolfenden Report des Britischen Regierungsausschusses für die deutschsprachigen Protestanten, veranlasst durch den Vorsitzenden des Hamburger Protestantenvereins und benannt, Schmiden bei Stuttgart 1961.
- Eingabe an die Gesetzgebenden Organe des Bundes in Bonn betr. die §§175 und 175 a StGB des Instituts für Sexualforschung Frankfurt a. M. (Leitung Hans Giese), Forschungsstelle der DGfS v. 01.11.1950, in: Zeitschrift für Sexualforschung 3/4 (1950), S. 309–312.
- FRIEDRICH-NAUMANN-STIFTUNG BERGISCH GLADBACH (Hrsg.): Probleme der Strafrechtsreform. Vorträge auf der vom 24.–26.9.1962 im Haus Lerbach zu Bergisch Gladbach von der Friedrich-Naumann-Stiftung veranstalteten 11. Arbeitstagung (Schriftenreihe der Friedrich-Naumann-Stiftung zur Politik und Zeitgeschichte 5), Stuttgart 1963.
- GATZWEILER, Richard: Das dritte Geschlecht: um die Strafbarkeit der Homosexualität, Köln 1951.
- GESENIUS, Heinrich: Empfängnisverhütung, Berlin 1959.
- An Interim Report by a Group of Anglican Clergy and Doctors. Produced for the Church of England Moral Welfare Council by the Church Information Board, [London 1954].
- JUST-DAHLMANN, Barbara: Der Wandel der ethischen Maßstäbe und ihr Einfluß auf die Reform des Sittenstrafrechts, in: Sittenstrafrecht im Umbruch. Erwägungen zu einem neuen Strafgesetz, hrsg. v. Wendelin Reichert (Der Kreis, Reihe Dokumentation 8), Stuttgart 1968, S. 39–56.
- KINSEY, Alfred/POMEROY, Wardell B./MARTIN, Clyde Eugene: Sexual Behavior in the Human Male, Philadelphia 1948 [deutsch: Das sexuelle Verhalten des Mannes, Berlin 1955], online verfügbar: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.187552/mode/1up>.
- KINSEY, Alfred: Sexual Behavior in the Human Female, Philadelphia 1953 [deutsch: Das sexuelle Verhalten der Frau, Berlin 1954].
- KLUG, Ulrich: Strafrecht und Sittengesetz, in: Die Christen und die Unmoral der Zeit (Der Kreis, Sonderreihe 4), Stuttgart 1966, S. 66–69.
- Niederschriften über die Sitzungen der Großen Strafrechtskommission 8: Besonderer Teil, 76. bis 90. Sitzung, Bonn 1959.

- Report of the Roman Catholic Advisory Committee on Prostitution and Homosexual Offences and the Existing Law, abgedruckt in: Dublin Review 471 (1956), S. 57–65.
- SCHÖLLGEN, Werner: Sexualität und Verbrechen in der Sicht der katholischen Moraltheologie, in: Sexualität und Verbrechen. Beiträge zur Strafrechtsreform, hrsg. v. Fritz Bauer, Frankfurt am Main 1963, S. 70–83.
- Tagungsbericht der Tagung „Probleme der Homosexualität“ v. 05.–07.12.1960 hrsg. v. der Evangelische Akademie Bad Boll, Pressestelle. Protokolldienst Nr. 48/1960.
- The Wolfenden Report. Report of the Committee on Homosexual Offences and Prostitution, New York 1963.

Literatur

- ALBERT, Matthias/STEINMETZ, Willibald: Be- und Entgrenzungen von Staatlichkeit im politischen Kommunikationsraum, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (11.05.2007): online verfügbar: <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/30471/be-und-entgrenzungen-von-staatlichkeit-im-politischen-kommunikationsraum/>.
- AKADEMIE DER DIÖZESE ROTTENBURG-STUTTGART (Hrsg.): Dialog und Gastfreundschaft. 40 Jahre Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1951–1991, Bd. 1: Festschrift, Stuttgart 1991.
- DRÖNNER, Nadine: Das ‚Homosexuellen-Urteil‘ des Bundesverfassungsgerichts aus rechts-historischer Perspektive (Beiträge zur Rechtsgeschichte des 20. Jahrhunderts), Tübingen 2020.
- FREIMÜLLER, Tobias: Mediziner: Operation Volkskörper, in: Karrieren im Zwielicht. Hitlers Eliten nach 1945 hrsg. v. Norbert Frei in Zusammenarbeit mit Tobias Freimüller et al., Frankfurt am Main 2001, S. 13–69.
- FRITZ BAUER INSTITUT/RAUSCHENBERGER, Katharina (Hrsg.): Rückkehr in Feindesland? Fritz Bauer in der deutsch-jüdischen Nachkriegsgeschichte (Jahrbuch zur Geschichte und Wirkung des Holocaust 17), Frankfurt am Main 2013.
- GRAU, Günter: Hans Bürger-Prinz, in: Personenlexikon der Sexualforschung, hrsg. v. Volkmar Sigusch/Günter Grau, Frankfurt am Main 2009, S. 100–105.
- GRAU, Günter: Lexikon zur Homosexuellenverfolgung, 1933–1945. Institutionen – Kompetenzen – Betätigungsfelder, Münster 2001.
- HARRIS, Alana: „Pope Norman“, Griffin’s Report and Roman Catholic Reactions to Homosexual Law Reform in England and Wales, 1954–1971, in: New Approaches in History and Theology to Same-Sex Love and Desire, hrsg. v. Mark D. Chapman/Dominic Janes (Genders and Sexualities in History), Cham (CH) 2018, online verfügbar: <https://doi.org/10.1007/978-3-319-70211-7>.
- HERZOG, Dagmar: Die Politisierung der Lust. Sexualität in der deutschen Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts, München 2005.
- HOLTKAMP, Martin: Werner Villinger (1887–1961). Die Kontinuität des Minderwertigkeitsgedankens in der Jugend- und Sozialpsychiatrie, Husum 2002.
- JONES, Timothy: The Stained Glass Closet. Celibacy and Homosexuality in the Church of England to 1955, in: Journal of the History of Sexuality 20.1 (2011), S. 132–152, online verfügbar: <https://www.jstor.org/stable/40986357?seq=1>.
- KLEE, Ernst: Das Personenlexikon zum Dritten Reich. Wer war was vor und nach 1945 (Die Zeit des Nationalsozialismus), 2. akt. Aufl. Frankfurt am Main 2007.

- KLEE, Ernst: Was sie taten – was sie wurden. Ärzte, Juristen und andere Beteiligte am Kranken- oder Judenmord, Frankfurt am Main 1986.
- LORENZ, Gottfried: Hamburg als Homosexuellenhauptstadt der 1950er Jahre. Die Homophilen-Szene und ihre Unterstützer für die Abschaffung des §175 StGB, in: Ohnmacht und Aufbegehren. Homosexuelle Männer in der frühen Bundesrepublik hrsg. v. Andreas Pretzel / Volker Weiß (Geschichte der Homosexuellen in Deutschland nach 1945 1), Hamburg 2010, S. 117–151.
- MUNIER, J. Noah: Paragraf 175 StGB in der jungen Bundesrepublik – Verfolgung und staatliche Repression Baden-Württemberg im Fokus eines sich wandelnden Sexualitätsskandals 1945–1969, Freiburg i. Br. (2025, im Erscheinen).
- MUNIER, Julia Noah: Lebenswelten und Verfolgungsschicksale homosexueller Männer in Baden und Württemberg im 20. Jahrhundert, Stuttgart 2021.
- MUNIER, Julia Noah / STEINLE, Karl-Heinz: Liberalisierungspraktiken im deutschen Südwesten der 1960er Jahre als Wegbereiter eines Mentalitätswandels in der Bundesrepublik, in: Homosexuelle in Deutschland 1933–1969. Beiträge zu Alltag, Stigmatisierung und Verfolgung, hrsg. v. Alexander Zinn (Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung e.V., Berichte und Studien 84) Göttingen 2020, S. 149–162.
- OHLMANN, Ernst: Rückschau auf 1960, in: Der Kreis – Le Cercle – The Circle. Eine Monatschrift – Revue Mensuelle – A Monthly. 1 (1961), S. 1–5.
- PRETZEL, Andreas: Aufbruch und Resignation. Zur Geschichte der Berliner ‚Gesellschaft für Reform des Sexualrechts e.V.‘ 1948–1960, in: NS-Opfer unter Vorbehalt. Homosexuelle Männer in Berlin nach 1945 hrsg. v. Andreas Pretzel (Geschlecht – Sexualität – Gesellschaft. Berliner Schriften zur Sexualwissenschaft u. Sexualpolitik 3), Berlin 2002, S. 287–338.
- PRETZEL, Andreas: Berlin – ‚Vorposten im Kampf für die Gleichberechtigung der Homoeroten‘. Die Geschichte der Gesellschaft für Reform des Sexualrechts e.V. 1948–1960 (Hefte des Schwulen Museums), Berlin 2001.
- RENZ, Werner: Wider die Sittenwächter. Fritz Bauers Kritik am überkommenen Sexualstrafrecht der 1950er und 1960er Jahre, in: Jahrbuch Sexualitäten 2, Göttingen 2017, S. 70–93.
- SCHÄFER, Christian: „Widernatürliche Unzucht“ (§§ 175, 175a, 175b, 182a. F. StGB. Reformdiskussion und Gesetzgebung seit 1945 (Juristische Zeitgeschichte 26), Berlin 2006.
- SCHMUHL, Hans-Walter: Zwischen vorausseilendem Gehorsam und halbherziger Verweigerung. Werner Villinger und die nationalsozialistischen Medizinverbrechen, in: Der Nervenarzt 73 (2002), S. 1058–1063.
- SCHÜTZ, Oliver M.: Begegnung von Kirche und Welt. Die Gründung katholischer Akademien in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1975, Paderborn 2004.
- SCHWARTZ, Michael: Homosexualität, Sexualstrafrecht und Sittlichkeit. Gesellschaftliche Kontroversen und Reformdebatten in der frühen Bundesrepublik, in: Fritz Bauer und ‚Achtundsechzig‘. Positionen zu den Umbrüchen in Justiz, Politik und Gesellschaft, hrsg. v. Katharina Rauschenberger / Sybille Steinbacher (Studien zur Geschichte und Wirkung des Holocaust 3), Göttingen 2020, S. 166–188.
- SCHÜLER-SPRINGORUM, Stefanie: Unerwünscht. Die westdeutsche Demokratie und die Verfolgten des NS-Regimes (Fischer Ebooks), Frankfurt am Main 2025.
- STEINBACHER, Sybille: Wie der Sex nach Deutschland kam. Der Kampf um Sittlichkeit und Anstand in der frühen Bundesrepublik, München 2011.
- STEINMETZ, Willibald: Das Sagbare und das Machbare. Zum Wandel politischer Handlungsspielräume. England 1780–1867 (Sprache und Geschichte 21), Stuttgart 1993.

- STEINLE, Karl-Heinz: Die Kameradschaft die runde und ihr Kampf gegen den Homosexuellenparagrafen 175, in: Schwäbische Heimat 3 (2021), S. 21–27.
- STEINLE, Karl-Heinz: Prof.in Dr.in Monika Barz. Mut zur lesbischen Sichtbarkeit in Kirche und Gesellschaft, in: Queer durch Tübingen. Geschichten vom Leben, Lieben und Kämpfen, hrsg. v. Evamarie Blattner / Wiebke Ratzeburg / Udo Rauch, Tübingen 2021, S. 200–206.
- STEINLE, Karl-Heinz: Die Geschichte der Kameradschaft die runde 1950–1969, Berlin 1998.
- TIMM, Alexander: Der Entwurf eines Strafgesetzbuches von 1962 (Freiburger Rechtsgeschichtliche Abhandlungen, N. F. 76), Berlin 2016.
- WOLFERT, Raimund: Homosexuellenpolitik in der jungen Bundesrepublik. Kurt Hiller, Hans Giese und das Frankfurter Wissenschaftlich-humanitäre Komitee, Göttingen 2015.

Internetlinks

- EHLERS, Irmgard: Freiraum Evangelische Akademie Bad Boll,
<https://www.lsbttiq-bw.de/2021/04/25/freiraum-evangelische-akademie-bad-boll/#more-2335>.
- Evangelische Akademie Bad Boll: Chronik. Evangelische Akademie Bad Boll seit 1945,
<https://storys.ev-akademie-boll.de/chronik#221005>.
- Evangelische Akademie Bad Boll: „40 Jahre Empowerment – viel geschafft – weiter geht’s!“,
<https://www.ev-akademie-boll.de/tagung/540625.html>.
- Interview mit Dr. Herta Leistner, 27. September 2016, Durchführung: Babette Reicherdt / Karl-Heinz Steinle / Benjamin Bayer, 02:26:14h,
Zuschnitt online verfügbar:
<https://www.lsbttiq-bw.de/zeitzeuginnen-interviews/interview-mit-herta-leistner/>.
- Interview mit Prof. Dr. Monika Barz, 19. Mai 2017, Durchführung: Stephanie Kuhnen / Babette Reicherdt / Katharina Rivilis, 03:32:07h,
Zuschnitt online verfügbar:
<https://www.lsbttiq-bw.de/zeitzeuginnen-interviews/interview-mit-monika-barz/>.
- MOSTBACHER-DIX, Petra: Der Lichthof war einst Hinrichtungsstelle, in: Eßlinger Zeitung vom 29.10.2018,
<https://www.esslinger-zeitung.de/inhalt.auf-dem-parkplatz-des-landgerichts-an-der-urbanstrasse-wurde-frueher-hingerichtet-mahnmal-soll-daran-erinnern-der-lichthof-war-einst-hinrichtungsstelle.73a0b6a0-559a-44d3-8552-b816c7ae447c.html>.
- MUNIER, Julia Noah: Von Ausweisung, Aktfotografien und politischem Engagement: Der Homosexuellenaktivist Emil Scheifele,
<https://www.lsbttiq-bw.de/2022/01/31/von-ausweisung-aktfotografien-und-politischem-engagement-der-homosexuellenaktivist-emil-scheifele/>.

ALINA POTEMPA
FRANK KLEINEHAGENBROCK

Gesetz, Moral und gesellschaftlicher Wandel

Die katholische Kirche, der Paragraf 175 und
das Thema Homosexualität 1969–1994.
Vorstellung eines Forschungskonzepts

Abstract: Vorgestellt wird ein geschichtswissenschaftliches Konzept zur Erforschung der Rolle der katholischen Kirche in den Debatten um Reform, Abschaffung und Beibehaltung von Paragraf 175 zwischen 1969 und 1994 in der Bundesrepublik, das bei der Forschungsstelle der Kommission für Zeitgeschichte in Bonn entworfen wurde. Geprüft werden soll, inwiefern religiös motivierte Positionen und daraus resultierende Agitationen dazu beitragen, dass der Paragraf erst 25 Jahre nach seiner ersten Reform gänzlich abgeschafft wurde. In den Blick genommen werden wird neben der gesellschaftspolitischen auch die innerkirchliche Ebene, wo erstens die Verhandlung des Themas Homosexualität, zweitens der kirchliche Umgang mit homosexuellen Katholik*innen und drittens der Umgang homosexueller Katholik*innen mit der Kirche untersucht werden. Dabei gilt es, Wechselwirkungen zwischen innerkatholischen und gesamtgesellschaftlichen Debatten zu erforschen. Mit dem Forschungskonzept soll einerseits zur Aufarbeitung von Diskriminierungs- und Verfolgungserfahrungen queerer Menschen im jüngeren bundesrepublikanischen Kontext beigetragen werden. Andererseits wird ein signifikanter Erkenntnisgewinn sowohl für die historische Katholizismusforschung als auch für die Queere Zeitgeschichte angestrebt.

Schlagwörter: Paragraf 175; Homosexualität; Katholizismus; katholische Kirche; Kirchliche Zeitgeschichte; Queere Zeitgeschichte

Die Abschaffung von Paragraf 175 des deutschen Strafgesetzbuches jährte sich im Jahr 2024 zum dreißigsten Mal. Die gesellschaftliche Aufarbeitung des Paragrafen, der seit seiner Einführung im Jahr 1871 über ein Jahrhundert lang die strafrechtliche Verfolgung homosexueller Handlungen zwischen Männern ermöglicht hatte, steht allerdings, gerade was die letzten Jahrzehnte seiner Geltung angeht, noch am Anfang. Nach Reformen im Jahr 1969 sowie im Jahr 1973 hatte er im westdeutschen Kontext weiterhin geregelt, dass zumindest homosexuelle Handlungen mit

Minderjährigen (ab 1973 Personen unter 18 Jahren) strafbar blieben. Für heterosexuelle Handlungen lag die Schutzaltersgrenze dagegen bei 14 Jahren. Diverse Vorstöße zur gänzlichen Abschaffung des Paragraphen in den 1970er und 1980er Jahre liefen ins Leere. Das lag auch an einer gleichbleibenden moralischen Verurteilung, die Homosexualität in vielen gesellschaftlichen Kontexten erfuhr. Noch in den frühen 1990er Jahren warnte das Kommissariat der katholischen Bischöfe Deutschlands die Bundesregierung vor der Gefahr der „Verführung zur Homosexualität“ und forderte „mit Nachdruck“ die Beibehaltung des Paragraphen.¹

1 Idee und Entwurf eines Forschungskonzepts

Vor diesem Hintergrund wurde bei der Forschungsstelle der Kommission für Zeitgeschichte in Bonn, unterstützt durch die Bundesstiftung Magnus Hirschfeld, ein geschichtswissenschaftliches Forschungskonzept entwickelt, mit dem die bislang kaum erforschte Rolle der katholischen Kirche für die Beibehaltung des Paragraphen zwischen 1969 und 1994 untersucht werden soll.²

Im Fokus steht die Frage, wie von katholischen Akteur*innen in kirchlichen, politischen und kulturellen Leitungsmätern, aber auch an der kirchlichen Basis auf die gesellschaftspolitischen Debatten Einfluss zu nehmen versucht wurde, die zwischen 1969 und 1994 um Paragraph 175 geführt wurden. Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt zunächst auf dem westdeutschen Kontext, doch sollen – gerade nach 1989/90 – auch Stellungnahmen aus der ostdeutschen katholischen Kirche einbezogen werden.³ Zu prüfen ist, inwiefern religiös motivierte Positionen und daraus resultierende Agitationen dazu beitrugen, dass der Paragraph erst 25

¹ Günter DWOREK: §175 StGB: „weggefallen“ – nach 123 Jahren, in: Vom Verbot zur Gleichberechtigung. Die Rechtsentwicklung zu Homosexualität und Transsexualität in Deutschland. Festschrift für Manfred Bruns (Schriftenreihe der Hirschfeld-Eddy-Stiftung 3), Berlin 2012, S. 46–57, hier: S. 54.

² Der vorliegende Text fasst die entsprechenden Vorarbeiten, insbesondere die kritische Reflexion des Forschungsstandes, zusammen, die auch zu Antragszwecken ausformuliert wurden.

³ Dies ist auch deshalb wichtig, da die in der DDR wesentlich einflussreichere evangelische Kirche eine wichtige Rolle für die dortige schwul-lesbische Emanzipationsbewegung spielte.

Jahre nach seiner ersten Reform gänzlich abgeschafft wurde. Dabei gilt es, Wechselwirkungen zwischen innerkatholischen und gesamtgesellschaftlichen Debatten zu erforschen.

Eine solche Untersuchung kann nicht geleistet werden, ohne zugleich die innerkirchlichen Diskussionen und Entwicklungen beim Thema Homosexualität in den Blick zu nehmen. Bereits die heftige Debatte um die ‚Pillenenzyklika‘ *Humanae vitae* im Jahr 1968 zeigte an, dass es innerhalb der katholischen Kirche in sexualmoralischen Fragen keine Homogenität mehr gab und dass Katholik*innen gerade auf diesem Feld begannen, sich gegen autoritäre Positionsbestimmungen seitens der Kirchenhierarchie aufzulehnen.⁴ Zu fragen ist daher auch, in welchem Maße sich jenseits offizieller Positionierungen der Kirche zwischen 1969 und 1994 Ansichten über Homosexualität bei Katholik*innen wandelten und wie sich diese veränderten Haltungen im kirchlichen Kontext niederschlugen. Dabei gilt es besonders, Kontroversen und Zusammenstöße zu beleuchten.

Von entscheidender Bedeutung ist in diesem Zusammenhang schlussendlich auch, den Umgang mit homosexuellen Katholik*innen in der Kirche in den 1970er und 1980er Jahren zu untersuchen. Hier geht es einerseits um die Konturierung exemplarischer Diskriminierungs- und Leiderfahrungen, andererseits aber auch um eine Erforschung dynamischer Selbstverortungsprozesse von Homosexuellen innerhalb der Kirche im Kontext gesellschaftlicher Emanzipationsbewegungen. Auch auf dieser Ebene sind insbesondere Konflikte und Debatten innerhalb der Kirche in den Blick zu nehmen, die solche Vorstöße begleiteten.

Durch eine derart strukturierte Untersuchung soll ein wichtiger Beitrag zu aktuellen Debatten geleistet werden. In der deutschen katholischen Kirche haben in den letzten Jahren queere Katholik*innen begonnen, ihre Stimme zu erheben, um auf die Nöte und Ängste aufmerksam zu

⁴ Alina POTEPA: Das katholische '68. Die Auswirkungen der „Pillenenzyklika“ *Humanae vitae* auf das Katholischsein in der Bundesrepublik (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, 148), Paderborn 2025; Birgit ASCHMANN/Wilhelm DAMBERG (Hrsg.): Liebe und tu, was du willst? Die „Pillenenzyklika“ *Humanae vitae* von 1968 und ihre Folgen (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe C, 3), Paderborn 2021.

machen, die sie in kirchlichen Strukturen erlebt haben und noch immer erleben.⁵ Insbesondere die 2022 gestartete Initiative „#OutInChurch – Für eine Kirche ohne Angst“, aus der mittlerweile ein Manifest, zwei Dokumentarfilme, ein Buch und ein Verein hervorgegangen sind,⁶ hat ein breites Publikum für die Diskriminierung sensibilisiert, die queere Menschen im kirchlichen Kontext – auch arbeitsrechtlich – noch immer zu befürchten haben. Die vielen hier versammelten Berichte und Lebensgeschichten verdeutlichen auf eindringliche Art und Weise, wie schmerzhaft eine solche sexuell-geschlechtliche Diskriminierung und Verurteilung gerade dann ist, wenn sie Glaubensfragen sowie die Suche nach der eigenen religiösen Identität berührt.

Als Papst Franziskus im Dezember 2023 die Segnung homosexueller Paare erlaubte, bedeutete dies zwar eine Abkehr von nur einige Jahre zuvor im Vatikan getätigten Äußerungen, doch stellte diese Erlaubnis noch lange keine kirchliche ‚Absegnung‘ homosexueller Lebenspartnerschaften und Ehen dar. So darf die Segnung nicht im Rahmen eines Gottesdienstes stattfinden oder in Zusammenhang mit einer Eheschließung stehen.⁷ Unter die erfreuten mischten sich somit auch viele enttäuschte Stimmen.⁸ Dass die Segnungserlaubnis nicht als Startschuss für einen grundlegenden Wandel der kirchlichen Einstellung zu Homosexualität gesehen werden kann, wurde zudem an homophoben Äußerungen des Papstes deutlich, die er im Kontext der Diskussion über die Aufnahme Homosexueller in Priesterseminare im Mai 2024 tätigte.⁹ Darüber hinaus stieß die Segnungs-

⁵ Mirjam GRÄVE / Henrik JOHANNEMANN / Mara KLEIN (Hrsg.): *Katholisch und queer. Eine Einladung zum Hinsehen, Verstehen und Handeln*, Stuttgart 2016; Michael BRINK-SCHRÖDER / Jens EHEBRECHT-ZUMSANDE / Veronika GRÄVE / Bernd MÖNKEBÜSCHER / Gunda WERNER (Hrsg.): *Out in Church. Für eine Kirche ohne Angst*, Freiburg i. Br. 2022.

⁶ Nähere Informationen zur Initiative finden sich unter: <https://www.outinchurch.de/>.

⁷ Katholische Priester dürfen homosexuelle Paare segnen, faz.net, 18.12.2023, <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/vatikan-katholische-priester-duerfen-homosexuelle-paare-seggen-19393051.html>.

⁸ Abgedruckt fanden sich einige in der Zeitschrift „Christ & Welt“ vom 11.01.2024.

⁹ Skandal um Papst-Spruch zu Homosexuellen, SZ online, 28.05.2024, <https://www.sueddeutsche.de/politik/papst-franziskus-homosexuelle-beleidigt-katholische-kirche-homphobie-1.7464122>.

erlaubnis in der Weltkirche auch auf harsche Kritik, so etwa in den afrikanischen Bischofskonferenzen.¹⁰ Insgesamt ist eine zeithistorische Erforschung der Debatten um Homosexualität und Paragraf 175 in der katholischen Kirche auch deshalb wichtig, da so aktuelle Entwicklungen in historische Zusammenhänge eingeordnet werden können.

Im Folgenden wird zunächst die Geschichte von Paragraf 175 unter besonderer Berücksichtigung der Rolle der katholischen Kirche knapp nachgezeichnet, um das Forschungskonzept zeitlich zu kontextualisieren und Forschungsdesiderate genauer zu benennen. Anschließend werden Herausforderungen für künftige Forschung benannt, wobei sowohl der Aspekt gesellschaftlicher Aufarbeitung als auch wissenschaftliche Erkenntnisinteressen Berücksichtigung finden. Zum Abschluss des Beitrags werden im Sinne eines strukturellen Konzepts Untersuchungsebenen benannt und konkrete Untersuchungsfragen formuliert.

2 Forschungsstand und Forschungsdesiderate

Das Reichsstrafgesetzbuch des Kaiserreichs ab 1871 übernahm die preußische Rechtstradition und stellte unter Paragraf 175 die „widernatürliche Unzucht ... zwischen Personen männlichen Geschlechts“¹¹ unter Strafe.¹² Schon im Kaiserreich regte sich Widerstand gegen den Paragrafen. 1897 gründete eine Gruppe um den Arzt Magnus Hirschfeld (1868–1935) das Wissenschaftlich-humanitäre Komitee, das sich für eine Entkriminalisierung männlicher Homosexualität einsetzte. Doch blieben die Proteste, im Kaiserreich wie in der Weimarer Republik, auf gesetzlicher

¹⁰ Afrikanische Bischöfe lehnen Segnung homosexueller Paare ab, ZEITonline, 11.01.2024, <https://www.zeit.de/gesellschaft/2024-01/afrika-bischoefe-segnung-homosexuelle-vatikan>.

¹¹ Zitiert nach Magdalena BELJAN: Rosa Zeiten? Eine Geschichte der Subjektivierung männlicher Homosexualitäten in den 1970er und 1980er Jahren der BRD (Literalität und Liminalität 21), Bielefeld 2014, S. 241.

¹² Die nachfolgende Darstellung beruht in ihren Sachinformationen im Wesentlichen auf: Katharina EBNER: Religion im Parlament. Homosexualität als Gegenstand parlamentarischer Debatten im Vereinigten Königreich und in der Bundesrepublik Deutschland (1945–1990) (Religiöse Kulturen im Europa der Neuzeit 113), Göttingen 2018, S. 95–142, 185–210, 252–284; Michael SCHWARTZ: Homosexuelle im modernen Deutschland. Eine Langzeitperspektive auf historische Transformationen, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 69.3 (2021), S. 377–414; BELJAN: Rosa Zeiten?

Ebene erfolglos. 1935 kam es unter nationalsozialistischer Herrschaft zu einer deutlichen Verschärfung des Paragrafen. Durch eine Veränderung des Gesetzestextes sowie durch Beifügung von Paragraph 175a wurden sowohl der Tatbestand wesentlich erweitert als auch das Strafmaß erhöht. Es folgte eine massive Verfolgung Homosexueller. Etwa 50000 Personen wurden bis 1945 verurteilt. Viele starben in Konzentrationslagern.

In der Bundesrepublik wurde die NS-Fassung des Paragrafen unverändert übernommen, was den Historiker Hans-Joachim Schoeps 1963 zu der Aussage veranlasste: „Für die Homosexuellen ist das Dritte Reich noch nicht zu Ende.“¹³ In der Tat blieben die Verurteilungszahlen nahezu gleich hoch, wenn auch die lebensbedrohliche nationalsozialistische Verfolgung zu Ende war. Die junge Bundesrepublik suchte sich vor allem durch eine christlich-konservative Sexualkultur von ihrer nationalsozialistischen Vergangenheit zu distanzieren.¹⁴ Dass gerade dabei an der nationalsozialistischen Verschärfung des Homosexuellen-Strafrechts festgehalten wurde, gehört zu den größten „Paradoxien“¹⁵ der Sexualitätsgeschichte, zumal die nationalsozialistische Homosexuellen-Verfolgung eng mit der Kirchenverfolgung verknüpft war. Viele Geistliche wurden schließlich wegen Homosexualität verurteilt.¹⁶

¹³ Zitiert nach SCHWARTZ: *Homosexuelle*, S. 377.

¹⁴ Dagmar HERZOG: *Die Politisierung der Lust. Sexualität in der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts* (Beiträge zur Sexualforschung 110), unveränderte Neuauflage der deutschen Ausgabe von 2005, Gießen 2021, S. 11. Die noch immer maßgebende Studie von Herzog zeigt allerdings auch auf, wie sehr linke Protestbewegungen seit Ende der 1960er Jahre diese konservative Sexualkultur als Fortführung der nationalsozialistischen Kulturpolitik deuteten, in der sie pauschal einen ebenfalls repressiven Umgang mit sexueller Freizügigkeit vermuteten.

¹⁵ Dagmar HERZOG: *Paradoxien der sexuellen Liberalisierung* (Hirschfeld-Lectures 1), Göttingen 2013.

¹⁶ SCHWARTZ: *Homosexuelle*, S. 392; Hans Günter HOCKERTS: *Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Ordensleute und Priester in der NS-Zeit. Eine Relektüre nach 50 Jahren*, in: *Katholische Dunkelräume. Die Kirche und der sexuelle Missbrauch*, hrsg. v. Birgit Aschmann, Paderborn 2021, S. 170–184.

Doch waren es seit dem 19. Jahrhundert vor allem christlich fundierte Sittlichkeitsdiskurse, die zur Legitimation der strafrechtlichen Verfolgung Homosexueller herangezogen wurden.¹⁷ Da Sittlichkeit in den Turbulenzen der Nachkriegszeit zu einer großen „Gemeinschaftsvision“¹⁸ stilisiert wurde und homophobe Grundhaltungen weiterhin bedient wurden, konnten sich Liberalisierungsbestrebungen rund um den Paragraphen zunächst nicht durchsetzen.¹⁹ 1957 erteilte das Bundesverfassungsgericht ihnen mit dem Verweis auf das über allem stehende „Sittengesetz“ eine klare Absage. Jenes überpositive „Sittengesetz“ hatte schon im Kaiserreich als Legitimationsfolie von Paragraph 175 gedient und spielte auch für die kulturelle Selbstvergewisserung der jungen Bundesrepublik eine entscheidende Rolle.²⁰ Wenngleich das Urteil im Jahr 1957 ohne Beteiligung von Kirchenvertretern gefällt wurde, gab es, im Kontext eines „klerikalen Jahrzehnts“²¹, vor allem kirchliche Anschauungen wieder und bediente sich christlich aufgeladener Naturrechtskategorien. Katholische Vereinigungen wie der Volkswartbund setzten sich zu dieser Zeit auch auf politischer Ebene für eine Beibehaltung des Paragraphen ein.²²

¹⁷ SCHWARTZ: *Homosexuelle*, S. 402f.; Michael KANDORA: *Homosexualität und Sittengesetz*, in: *Wandlungsprozesse in Westdeutschland. Belastung, Integration, Liberalisierung 1945–1980*, hrsg. v. Ulrich Herbert (*Moderne Zeit. Neue Forschungen zur Gesellschafts- und Kulturgeschichte* 1), Göttingen 2003, S. 239–401.

¹⁸ Sybille STEINBACHER: *Wie der Sex nach Deutschland kam. Der Kampf um Sittlichkeit und Anstand in der frühen Bundesrepublik*, München 2011, S. 31.

¹⁹ Zur Homophilenbewegung, die in der jungen Bundesrepublik vergeblich für eine Liberalisierung kämpfte: *Ohnmacht und Aufbegehren. Homosexuelle Männer in der frühen Bundesrepublik*, hrsg. v. Andreas Pretzel/Volker Weiß (*Geschichte der Homosexuellen in Deutschland nach 1945* 1), Hamburg 2010.

²⁰ Jens DOBLER: *Wie öffentliche Moral gemacht wird. Die Einführung des §175 in das Strafgesetzbuch 1871* (Schriftenreihe der Initiative Queer Nations e.V. 7.14), Hamburg 2014; KANDORA: *Homosexualität und Sittengesetz*; Alexander ZINN: „Gegen das Sittengesetz“. *Staatliche Homosexuellenverfolgung in Deutschland 1933–1969*, in: *Homosexuelle in Deutschland 1933–1969. Beiträge zu Alltag, Stigmatisierung und Verfolgung*, hrsg. v. Alexander Zinn (*Berichte und Studien* 84), Göttingen 2020, S. 15–47; Nadine DRÖNNER: *Das „Homosexuellen-Urteil“ des Bundesverfassungsgerichts aus rechtshistorischer Perspektive*, Tübingen 2020.

²¹ Kristian BUCHNA: *Ein klerikales Jahrzehnt? Kirche, Konfession und Politik in der Bundesrepublik während der 1950er Jahre*, Baden-Baden 2014.

²² EBNER: *Religion im Parlament*, S. 112–117; SCHWARTZ: *Homosexuelle*, S. 397f. Der

In den 1960er Jahren wurden jedoch Stimmen lauter, die sich für eine Reform aussprachen. Auch im katholischen Kontext wandelten sich vor allem im Zuge der kirchlichen Aufbruchsstimmung rund um das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) die Ansichten über die Strafbarkeit von Homosexualität. Moralische Wertungen wurden zunehmend vom Strafrechtsdiskurs entkoppelt. Zwar gab es weiterhin prominente katholische Gegner der Reform, wie etwa den CDU-Politiker und langjährigen Bundesminister für Familienfragen Franz-Josef Wuermeling, doch wurde insgesamt auch bei Katholik*innen eine Reformbereitschaft sichtbar. Die von einer Regierungskoalition aus CDU und SPD getragene Reform im Jahr 1969, die homosexuelle Handlungen – noch immer als „Unzucht“ deklariert – zwischen Männern über 21 Jahre entkriminalisierte, war auch im christlichen Kontext konsensfähig. Weitgehender Konsens blieb dabei allerdings auch, dass Homosexualität moralisch abzulehnen sei.²³

Bislang haben sich nur wenige Arbeiten dezidiert der weiteren Geschichte von Paragraph 175 zwischen 1969 und 1994 zugewandt. Bereits 1973 wurde er im Kontext sozialliberaler Reformen des Sexualstrafrechts erneut verändert – diesmal allerdings ohne Zustimmung der CDU/CSU. Der Begriff „Unzucht“ wurde durch „sexuelle Handlungen“ ersetzt und die Schutzaltersgrenze auf 18 Jahre gesenkt. Vor allem die Schwulenbewegung der 1970er und 1980er Jahre setzte sich weiter für die Streichung des Paragraphen ein, dem dabei eine Relevanz für die Stiftung einer kollektiven schwulen Identität zukam.²⁴ 1980 forderte die FDP in ihrem Wahlprogramm als erste Bundestagspartei die vollständige Streichung des Paragraphen, konnte sich mit dieser Forderung bei der Regierungsbildung allerdings nicht durchsetzen. 1985 brachte die neue Partei der Grünen

Jurist Richard Gatzweiler verfasste im Namen des Volkswartbunds insgesamt fünf Schriften, darunter *Das Dritte Geschlecht. Um die Strafbarkeit der Homosexualität* (1951), in denen er in hetzerischer Art und Weise gegen eine Reform des Paragraphen agitierte.

²³ Katharina EBNER: Moral, Recht, Religion. Rechtspolitische Reformen in der Bundesrepublik vor dem Hintergrund religiöser Wandlungsprozesse in den 1960er Jahren, in: *Katholizismus transnational. Beiträge zur Zeitgeschichte und Gegenwart in Westeuropa und den Vereinigten Staaten*, hrsg. v. Andreas Henkelmann et al., Münster 2019, S. 363–380; EBNER: *Religion im Parlament*, S. 124–141.

²⁴ BELJAN: *Rosa Zeiten?*, S. 66–82.

einen Streichungsantrag ins Parlament ein, der von der Regierungskoalition abgelehnt wurde. Erst im Zuge der innerdeutschen Rechtsangleichung wurde Anfang der 1990er Jahre die Abschaffung des Paragrafen auf den Weg gebracht.

In der DDR war das NS-Homosexuellen-Strafrecht im Gegensatz zur Bundesrepublik partiell abgemildert worden. Aber auch hier waren erst 1968 homosexuelle Handlungen unter Erwachsenen entkriminalisiert worden. Doch bereits ein paar Monate vor dem Fall der Mauer 1989 wurde das Sonderstrafrecht gegen Homosexuelle abgeschafft und eine einheitliche Jugendschutzvorschrift eingeführt, was nun zu einer deutlichen Rechtsdiskrepanz zwischen Ost und West führte.

Gerade die Debatten und Entwicklungen der frühen 1990er Jahre sind bislang, zumal aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive, kaum erforscht.²⁵ Vor allem politikwissenschaftliche und rechtswissenschaftliche Arbeiten haben sich mit dieser Zeitspanne beschäftigt.²⁶ Was von offizieller kirchlicher Seite unternommen wurde, um den Paragrafen beizubehalten, und wie die Diskussionen im gesamtkirchlichen Kontext rezipiert wurden, sind gänzlich unerforschte Fragen. Auch die 1970er und 1980er Jahre verdienen in dieser Hinsicht weitere Erforschung. Katharina Ebner konnte in ihrer theologischen Studie belegen, dass in den bundesrepublikanischen Parlamentsdebatten zum Thema nach 1969 explizit religiöse Bezüge zwar zumeist verschwanden, allerdings eine „moralisch aufgeladene Sprache“ entstand, die die Debatten in hohem Maße prägte.²⁷ Umso wichtiger erscheint es daher, die katholische Kirche auch auf einer anderen Ebene als machtpolitische Akteurin zu beleuchten. Zu fragen ist, wie sie

²⁵ Als knappe Überblicksdarstellung lediglich Michael SCHWARTZ: „Eine Schmach verschwindet“. Der lange Weg zur Beseitigung des Sonderstrafrechts für Homosexuelle in Deutschland (1968/69 bis 1989/94), Berlin 2024, S. 130–163.

²⁶ Stephan HEICHEL/Adrian RINSCHIED: Ein klassischer Fall von Inkrementalismus. Die Liberalisierung der Regulierung von Homosexualität, in: Moralpolitik in Deutschland. Staatliche Regulierung gesellschaftlicher Wertekonflikte im historischen und internationalen Vergleich, hrsg. v. Christoph Knill et al., Wiesbaden 2015, S. 127–146; Christian SCHÄFER: „Widernatürliche Unzucht“ (§§ 175, 175a, 175b, 182 a.F. StGB). Reformdiskussion und Gesetzgebung seit 1945, Berlin 2006.

²⁷ EBNER: Religion im Parlament, S. 480.

im Hintergrund der Diskussionen auf gesellschaftliche Werthaltungen und damit verbundene Stimmungslagen Einfluss nehmen konnte, so dass der religiös konnotierte Diskurs über ‚Moral‘ die Verhandlungen weiterhin in überaus deutlicher Weise rahmte.

Michael Schwartz hat darauf hingewiesen, dass es im Verlauf der 1970er und 1980er Jahre von christlich-konservativer Seite noch zu homophoben Kampagnen kam,²⁸ deren Wirkung und Reichweite bis in den politischen Diskurs hinein zu erforschen sind. Zu fragen ist, welchen Anteil derartige Agitationen sowie christlich-konservativ verwurzelte Politiker*innen – nicht nur, aber vor allem in CDU/CSU – daran hatten, dass das deutsche Reformtempo im Homosexuellen-Strafrecht im internationalen Vergleich langsam war.²⁹

Für die Zeitgeschichte der Homosexualität in den 1980er Jahren kommt der Debatte um AIDS ohne Frage eine wichtige Bedeutung zu.³⁰ Eine Erforschung der katholischen AIDS-Debatte und der innerkirchlichen Prozesse und Dynamiken, die sie anschob, ist als Forschungsprojekt bei Prof. Dr. Florian Bock (Bochum) in Planung.³¹ Eine enge Kooperation ist angedacht.

²⁸ Michael SCHWARTZ: Entkriminalisierung und Öffentlichkeit. Mediale Reaktionen zur Reform des Homosexuellen-Strafrechts in der Bundesrepublik Deutschland 1969–1980, in: Gewinner und Verlierer. Beiträge zur Geschichte der Homosexualität in Deutschland im 20. Jahrhundert, hrsg. v. Norman Domeier et al. (Hirschfeld-Lectures 7), Göttingen 2015, S. 79–94, hier: S. 89f.

²⁹ HEICHEL/RINSCHIED: Ein klassischer Fall von Inkrementalismus, S. 129.

³⁰ Katharina EBNER: Homosexualität im parlamentarischen Ringen der Bundesrepublik Deutschland in den 1980er Jahren. Menschenrecht anstatt religiös geprägter Moral?, in: *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande* 53.2 (2021), S. 465–484; BELJAN: Rosa Zeiten?, S. 173–232; Regina BRUNETT/Finn JAGOW: Macht und Homosexualitäten im Zeitalter von AIDS. AIDS als Knotenpunkt von Normalisierungen und Selbstnormalisierungen in Sexualitäten von Lesben und Schwulen, in: *Jenseits der Geschlechtergrenzen. Sexualitäten, Identitäten und Körper in Perspektiven von Queer Studies*, hrsg. v. Ulf Heidel/Stefan Micheler/Elisabeth Tuijer, Hamburg 2001, S. 190–205.

³¹ Hierzu vorab Florian BOCK: Die Rückkehr eines strafenden Gottes? Die AIDS-Epidemie/-Pandemie in den 1980ern und 1990ern und die katholische Kirche, in: *Rituelles und pastorales Handeln im Kontext von Pandemien*, hrsg. v. Benedikt Kranemann/Lea Lerch/Stephan Winter (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 17), Münster 2024, S. 327–346 sowie der Beitrag von Elisabeth Wittkowski in diesem Band.

Während eine größere zeitgeschichtliche Studie zum Thema Protestantismus und Homosexualität existiert,³² fehlt dergleichen für den katholischen Kontext. Hier liegen bislang vor allem moraltheologische Arbeiten sowie religionsgeschichtliche Untersuchungen vor.³³ Vor dem Hintergrund, dass Fragen rund um Religion für die Erforschung und Aufarbeitung der Geschichte der Homosexualität eine erhebliche Relevanz haben,³⁴ ist dieses Desiderat dringend anzugehen, wobei zu gleichen Teilen gesellschaftspolitische Einflussnahmen und innerkirchliche Dynamiken und Kontroversen zu berücksichtigen sind.

3 Herausforderungen für künftige Forschung

In erster Linie gilt es, zur gesellschaftlichen Aufarbeitung und dabei vor allem Sichtbarmachung von Diskriminierungs- und Verfolgungserfahrungen queerer Menschen im jüngeren bundesrepublikanischen Kontext beizutragen. Zugleich ist auf geschichtswissenschaftlicher Ebene erstens die historische Katholizismusforschung zu den 1970er bis 1990er Jahren wesentlich zu erweitern und zweitens katholische Religiosität als wichtigen Faktor innerhalb der Queeren Zeitgeschichte zu profilieren und in ihren verschiedenen Facetten zu beleuchten.

3.1 Gesellschaftliche Aufarbeitung: Diskriminierung und Verfolgung queerer Menschen im jüngeren bundesrepublikanischen Kontext

Eine vielschichtige Aufarbeitung von Diskriminierungs- und Verfolgungserfahrungen queerer Menschen im jüngeren bundesrepublikani-

³² Klaus FITSCHEN: *Liebe zwischen Männern? Der deutsche Protestantismus und das Thema Homosexualität* (Christentum und Zeitgeschichte 3), Leipzig 2018.

³³ Stephan GOERTZ: „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“. *Homosexualität und katholische Kirche* (Katholizismus im Umbruch 3), Freiburg i. Br. 2015; Michael BRINKSCHRÖDER: *Sodom als Symptom. Gleichgeschlechtliche Sexualität im christlichen Imaginären – eine religionsgeschichtliche Anamnese* (Religionsgeschichtliche Vorarbeiten und Versuche 55), Berlin 2006.

³⁴ Hierzu beispielhaft Thomas BAUER et al. (Hrsg.): *Religion und Homosexualität. Aktuelle Positionen* (Hirschfeld-Lectures 3), Göttingen 2015, und darin zum Katholizismus Klaus MERTES: „Von Angesicht zu Angesicht“. *Die katholische Kirche und Homosexualität*, S. 17–35.

schen Kontext ist vor dem Hintergrund der erstarkenden LGBTQ-Bewegungen der letzten Jahre ein dringendes Erfordernis. Dass Paragraph 175 nach seiner Entschärfung 1969/1973 weiterhin in Kraft blieb und somit homosexuelle Handlungen ein spezifisch kodierter Tatbestand blieben, gilt es jenseits aller Liberalisierungsnarrative besonders ins Bewusstsein zu rufen. Da in der Geschichtswissenschaft zudem Einigkeit darüber besteht, dass mit den großen Reformen um 1970 die gesellschaftliche Ächtung von Homosexuellen gerade nicht verschwand, sind Formen und Dynamiken moralischer Diskriminierung in den Blick zu nehmen, die sich möglicherweise im Zuge einer weitgehenden Entkriminalisierung von Homosexualität nur weiter steigerten. Da nicht zuletzt christliche Diskurse über Jahrzehnte entsprechende Verurteilungsmuster geliefert hatten, scheint es von besonderer Relevanz, hier gerade kirchliche Agitationen zu beleuchten und sich darüber hinaus dezidiert innerkirchlicher Diskriminierungsgeschehen zu widmen. Innerhalb der Kirche mehren sich zudem Stimmen, die eine Aufarbeitung der spezifisch kirchlichen Schuldgeschichte einfordern.³⁵ Bei einer solchen Aufarbeitung sind die Erfahrungen und Erlebnisse queerer Menschen besonders in den Vordergrund zu rücken.

Ausdrücklich muss auch der Umgang mit weiblicher Homosexualität innerhalb der katholischen Kirche in den Blick genommen werden. Dass sie in der Bundesrepublik im Gegensatz zu männlicher Homosexualität nie unter Strafe stand, hing nicht damit zusammen, dass sie gesellschaftlich akzeptiert und moralisch toleriert wurde. Vielmehr war diese Ausklammerung Ausdruck dessen, dass sie nicht als ebenso gesellschaftsgefährdend angesehen wurde wie ihr männliches Pendant und zudem gesellschaftlich weit weniger sichtbar war.³⁶ Da auf Frauen im Sinne traditioneller Rollenvorstellungen und Familienbilder vielfach Druck ausgeübt wurde zu heiraten und Kinder zu bekommen, wurde lesbische Sexualität häufig nur sehr verborgen ausgelebt oder gleich gänzlich geleugnet. Die

³⁵ Rainer TEUBER: „Vergebt uns unsere Schuld!“ – Warum ein Kulturwandel in der katholischen Kirche ohne die Aufarbeitung der Schuldgeschichte nicht gelingen wird, 18.04.2024, <https://www.feinschwarz.net/vergebt-uns-unsere-schuld/>.

³⁶ EBNER: Religion im Parlament, S. 108f.

sich hieraus ergebenden spezifisch weiblichen Leiderfahrungen gilt es gesondert zu beleuchten.

3.2 Geschichtswissenschaftliche Erforschung: Katholizismus und Homosexualität in den 1970er bis 1990er Jahren

3.2.1 Erweiterung der historischen Katholizismusforschung

Das Forschungskonzept verbindet eine derartige Aufarbeitung strukturell mit einem geschichtswissenschaftlichen Ansatz, der auch in wissenschaftlicher Hinsicht einen hohen Erkenntnisgewinn verspricht. Die kulturgeschichtlich ansetzende Katholizismusforschung, die hinsichtlich der Erforschung der 1970er bis 1990er Jahre noch am Anfang steht, soll durch den Fokus auf katholische Homosexualitätsdiskurse und Paragraf-175-Agitationen wesentlich erweitert werden. In großen Überblicksdarstellungen zu Entwicklungen und Transformationen des Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland bis in die 2000er Jahre wird das Thema bislang nicht dezidiert aufgegriffen.³⁷ Doch ist davon auszugehen, dass gerade Debatten um Paragraf 175 und Homosexualität insgesamt im Katholizismus der 1970er bis 1990er Jahre vieles in Bewegung setzten und zur Pluralisierung eines gelebten Katholischseins³⁸ im Kontext gesellschaftlichen Wandels wesentlich beitrugen. Spätestens nach dem Paukenschlag der ‚Pillenenzyklika‘ *Humanae vitae* im Jahr 1968 waren es schließlich gerade Sexualitäts- und Gender-Fragen, die innerhalb der katholischen Kirche Veränderung und Transformation sichtbar machten, gleichwohl aber auch eine konservative Blockbildung vorantrieben.³⁹ Insbesondere das Pontifikat Papst Johannes Pauls II., das 1978 begann, steht heute für eine zumindest lehramtliche Zementierung konservativer sexualmoralischer Tendenzen bei gleichzeitigem gesellschaftlichem Wandel,

³⁷ Thomas GROßBÖLTING: Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Göttingen 2013.

³⁸ Auf diesen Begriff wird unter 3.2.2 noch näher eingegangen.

³⁹ Kimba Allie TICHENOR: Religious Crisis and Civic Transformation. How Conflicts Over Gender and Sexuality Changed the West German Catholic Church, Waltham, Massachusetts 2016.

was erhebliche innerkatholische Spannungen nach sich zog. Homosexuelle Handlungen blieben im päpstlichen Duktus ein Verstoß gegen das „Naturgesetz“.

Vorliegende Forschungsarbeiten stimmen in der Feststellung überein, dass die katholische Kirche in den 1950er und 1960er Jahren gesellschaftlich zwar erheblich für die gesetzliche Strafbarkeit und moralische Verurteilung von Homosexualität agitierte, eine vertiefte kirchliche Auseinandersetzung mit dem Thema aber erst in den 1970er Jahren begann.⁴⁰ Diese Auseinandersetzung, die sich auch in der Rezeption lehramtlicher Positionierungen immer wieder neu entfaltete, ist in ihren verschiedenen Ebenen und Facetten zu analysieren und hinsichtlich ihrer Relevanz für die Entwicklung des Katholizismus in der Bundesrepublik zu befragen. Dabei gilt es, auch auf Basis bereits vorliegender Forschung für den protestantischen Kontext,⁴¹ vergleichend nach konfessionellen Spezifika zu fragen.

3.2.2 Profilierung katholischer Religiosität als Faktor innerhalb der Queeren Zeitgeschichte

Schlussendlich sind Katholizismus- und Zeitgeschichtsforschung deutlicher als bislang geschehen zu verbinden. Damit werden wesentliche Impulse der DFG-Forschungsgruppe 2973 „Katholischsein in der Bundesrepublik Deutschland“ aufgenommen, die herausarbeiten konnte, wie sich Formen des „Katholischseins“ im Kontext gesellschaftlicher Entwicklungen seit den späten 1960er Jahren diversifizierten und pluralisierten.⁴²

⁴⁰ EBNER: Religion im Parlament, S. 192.

⁴¹ FITSCHEN: Liebe zwischen Männern?; Klaus FITSCHEN: Homosexualität und evangelische Kirche in den 1960er Jahren, in: Religion und Lebensführung im Umbruch der langen 1960er Jahre, hrsg. v. Claudia Lepp/Harry Oelke/Detlef Pollack (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen 65), Göttingen 2016, S. 335–343.

⁴² Andreas HOLZEM/Christoph KÖSTERS: Von den vielen Weisen, „katholisch zu sein“: Katholischsein/doing Catholicisms als Paradigma einer Zeitgeschichte der Religionskultur 1960–1990, in: Historisches Jahrbuch 144 (2024), S. 315–366, online verfügbar: https://www.kfzg.de/fileadmin/user_upload/pdfs/Holzem_Koesters_Von_den_vielen_Weisen_katholisch_zu_sein_HJb_144_2024_S_315-366.pdf.

Die These, dass „katholisch sein“ in der bundesrepublikanischen Gesellschaft der 1970er und 1980er Jahre nicht mehr bedeuten musste, offiziellen kirchlichen Positionierungen zuzustimmen, liegt auch dem hier vorgestellten Forschungskonzept zugrunde. Vielmehr entwickelten sich in diesen Jahrzehnten im Kontext gesamtgesellschaftlicher Debatten und Veränderungsdynamiken unterschiedliche Formen von „Katholischsein“. Katholik*innen wirkten spürbar in der Gesellschaft. Interessant erscheint diesbezüglich besonders die Frage, ob und wie sich ein Umdenken beim Thema Homosexualität in neue religiöse Selbstverständnisse von Katholik*innen in der bundesrepublikanischen Gesellschaft einschreiben konnte.

Während in der Forschungsgruppe 2973 die Queere Zeitgeschichte noch nicht im Fokus stand, soll sie nun zentraler Referenzpunkt sein. Von besonderem Interesse sind hier die Arbeiten Benno Gammerls⁴³ sowie weitere Publikationen und Projekte im Umfeld des DFG-Netzwerks „Queere Zeitgeschichten im deutschsprachigen Europa“, mit dem ein intensiver Austausch angestrebt wird. Das 2023 erschienene erste Handbuch des Netzwerks hat sich der Kategorie des Raumes im Kontext einer queeren Zeitgeschichtsschreibung gewidmet.⁴⁴ Zu untersuchen ist, wie der kirchliche ‚Raum‘ beziehungsweise plurale kirchliche ‚Räume‘ in der Queeren Zeitgeschichte zu verorten sind.⁴⁵ Hier ist die Hypothese zu prüfen, dass der kirchliche ‚Raum‘ in den 1970er bis 1990er Jahren einerseits ein Ort der moralischen Verurteilung und sozialen Diskriminierung blieb, andererseits aber auch ein besonders konnotierter Ort der Emanzipation homosexueller Identität werden konnte, etwa durch Zusammenschlüsse Homosexueller innerhalb der Kirche. Der kirchliche ‚Raum‘ ist

⁴³ Zuletzt insbesondere Benno GAMMERL: *Queer. Eine deutsche Geschichte vom Kaiserreich bis heute*, München 2023; Benno GAMMERL: *Anders fühlen. Schwules und lesbisches Leben in der Bundesrepublik. Eine Emotionsgeschichte*, München 2021.

⁴⁴ Andrea ROTTMANN/Martin LÜCKE/Benno GAMMERL: *Handbuch Queere Zeitgeschichten*, Bd. 1: Räume (Historische Geschlechterforschung 9), Bielefeld 2023.

⁴⁵ Auch die Kategorie ‚Bewegungen‘, der sich der im Herbst 2025 erscheinende dritte Band des Handbuchs *Queere Zeitgeschichten* widmen wird, kann für die Analyse genutzt werden. Queere Bewegungen innerhalb der Kirche werden im Handbuch nicht thematisiert.

demzufolge als Beziehungsraum, Diskursraum, Diskriminierungsraum, aber auch Schutzraum zu untersuchen.⁴⁶

Die Schwulenbewegung ab den 1970er Jahren kämpfte auf andere Art für eine Veränderung der gesellschaftlichen Situation, als es ihre damals noch Homophilenbewegung genannte Vorgängerbewegung in den 1950er und 1960er Jahren getan hatte.⁴⁷ Sie agierte, auch da Paragraf 175 bereits reformiert war, konfrontativer und setzte weniger auf Anerkennung durch eine als antihomosexuell wahrgenommene Gesellschaft als auf eine offensiv vorgetragene gesellschaftliche Selbstbehauptung. Ob und wie sich vor diesem Hintergrund eine homosexuelle Selbstbehauptung im kirchlichen Kontext vollziehen konnte und wie sie in Beziehung stand zu gesellschaftlichen Tendenzen, sind zentrale Fragen, denen nachgegangen werden soll.

Hinsichtlich einer Profilierung von katholischer Religiosität als Faktor innerhalb der Queeren Zeitgeschichte ist darüber hinaus zu untersuchen, inwiefern katholische Positionierungen für eine Beibehaltung des Paragrafen 175 sehr konkret auf die bundesrepublikanische Politik und Gesetzgebung einwirken konnten und somit die rechtliche Lage von Homosexuellen in der Bundesrepublik bis in die frühen 1990er Jahre maßgeblich mitbestimmten.

4 Strukturelles Konzept

Dem Forschungskonzept liegt ein kulturwissenschaftlicher Ansatz zugrunde. Getrennt wird analytisch zunächst zwischen einer gesellschaftspolitischen und einer innerkirchlichen Ebene der Untersuchung, wobei diese Ebenen im Verlauf der Bearbeitung ausdrücklich zu verbinden sind, wo immer sich Knotenpunkte anbieten. Auf der innerkirchlichen Ebene

⁴⁶ Von evangelischer Seite ist hier etwa an die in den 1980er Jahren initiierten Lesbentagungen der Evangelischen Akademie Bad Boll zu denken. Zu den Veranstalterinnen gehörte auch die Katholikin Ute Wild. Als Publikation erschien zeitnah: Monika BARTZ / Herta LEISTNER / Ute WILD (Hrsg.): *Hättest du gedacht, daß wir so viele sind? Lesbische Frauen in der Kirche*, Stuttgart 1987.

⁴⁷ Martin DANNECKER: *Der unstillbare Wunsch nach Anerkennung. Homosexuellenpolitik in den fünfziger und sechziger Jahren*, in: *Was heißt hier schwul? Politik und Identitäten im Wandel*, hrsg. v. Detlef Grumbach, Hamburg 1997, S. 27–44.

wird zudem zunächst differenziert zwischen der Verhandlung des Themas Homosexualität in der Kirche, dem Umgang mit homosexuellen Katholik*innen in der Kirche sowie dem Umgang von homosexuellen Katholik*innen mit der Kirche.

4.1 Gesellschaftspolitische Ebene

Hier geht es sehr konkret um Paragraf 175 und katholische sowie dezidiert kirchliche Agitationen im Kontext seiner Reform- und Abschaffungsdebatten nach 1969. Besonders in den Blick zu nehmen sind die Jahre, in denen er politisch und gesellschaftlich besonders stark diskutiert wurde, das heißt vor allem 1969–1973, 1980, 1985 und 1989–1994. Wo es sich anbietet, soll schon vor 1989 ein vergleichender Blick auf die ostdeutsche Situation geworfen werden, der sich zunächst an vorhandener Literatur orientiert.⁴⁸

Folgenden Fragen soll nachgegangen werden: Wann und wie äußerten sich Kirchenvertreter*innen öffentlich zu den Debatten? Welche Resonanzräume erreichten ihre Äußerungen? Wie wirkten sie sich auf die Debatten aus? Wo lassen sich in den parteipolitischen Debatten christliche und dezidiert katholisch begründete Positionierungen ausmachen, insbesondere in CDU und CSU? Inwiefern kam es dadurch zu einer politisch relevanten Gruppenbildung und wie wirkten sie sich auf Partei-Positionierungen aus? Wann und wie wurde von katholischer Seite anderweitig auf die Debatten Einfluss zu nehmen versucht? Wie wirkten sich homophobe Kampagnen auf die gesellschaftliche Debatte aus? Inwiefern waren alle diese Einflussnahmen richtungsweisend für den Gang des Reform- bzw. Abschaffungsprozesses des Paragrafen zwischen 1969 und 1994?

⁴⁸ Etwa Teresa TAMMER: „Warme Brüder“ im Kalten Krieg. Die DDR-Schwulenbewegung und das geteilte Deutschland in den 1970er und 1980er Jahren (Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte 138), Berlin 2023; Rainer MARBACH/Volker WEIS (Hrsg.): Konformitäten und Konfrontationen. Homosexuelle in der DDR (Geschichte der Homosexuellen in Deutschland nach 1945 4), Hamburg 2017. Zu den dortigen katholischen Stimmen zum Thema Homosexualität partiell Martin FISCHER: Dienst an der Liebe. Die katholische Ehe-, Familien- und Lebensberatung in der DDR (Erfurter Theologische Studien 107), Würzburg 2014, S. 247f.

Lassen sich Phasen vermehrten Einflusses von Phasen verminderten Einflusses unterscheiden und wie lassen sich diese Veränderungen erklären?

4.2 Innerkirchliche Ebene

4.2.1 Verhandlung des Themas Homosexualität in der Kirche

Hier wird ein breites Spektrum innerkirchlich geführter Debatten um Homosexualität im Betrachtungszeitraum in den Blick genommen. So wird auf die Rezeption politischer Debatten im katholischen Kontext geschaut, die im Hintergrund der oben betrachteten gesellschaftspolitischen Agitationen stand. Es werden aber auch kircheninterne Ereignisse beleuchtet, etwa Lehrerlaubnissentzüge oder andere Sanktionierungsmaßnahmen, die von Rom aus gegen Katholik*innen vollzogen wurden, die homosexuell waren oder sich positiv zu Homosexualität äußerten. Außerdem wird der Aspekt des kirchlichen Arbeitsrechts thematisiert. Insgesamt gilt es, einerseits Beharrungen, andererseits aber auch Bewegungen, Konfliktlinien und Verschiebungen im katholischen Kontext zu erforschen, die sich beim Thema Homosexualität ergaben.

Folgenden Fragen soll nachgegangen werden: Wie verliefen die Meinungsbildungsprozesse bezüglich der gesellschaftspolitischen Debatten um Paragraf 175 und das Thema Homosexualität allgemein bei der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) und im Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK)? Wie reagierten Katholik*innen auf die stärkere Sichtbarkeit von Homosexualität im öffentlichen Raum nach der Reform von 1969? Hier sind insbesondere Reaktionen auf die erste Schwulen- und Lesbendemonstration in den Blick zu nehmen, die 1972 im katholischen Münster stattfand. Wie wurden kritische Stellungnahmen aus Rom zum Thema Homosexualität im deutschen katholischen Kontext rezipiert, etwa die „Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik“ (*Persona Humana*), die die Kongregation für die Glaubenslehre 1975 abgab, oder das „Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen“, das selbige 1986 herausgab? Wie reagierten Katholik*innen in der Bundesrepublik auf Lehrerlaubnissentzüge und sonstige größere Sanktionierungsaktionen? Wie positionierten sich Verbände? Welche

Konsequenzen hatten ihre Positionierungen? Neben dem Katholischen Deutschen Frauenbund (KDFB) und der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands (kfd) sind hier insbesondere Stellungnahmen des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) von Interesse, schließlich wurde Paragraf 175 seit 1969 vor allem im Rahmen des Jugendschutzes diskutiert. Was wurde in den katholischen Akademien zum Thema diskutiert? Wo zeichneten sich in alledem Konflikte zwischen offiziellen kirchlichen Positionen und den Positionen ab, die Katholik*innen tatsächlich vertraten? Wie wurden solche Konflikte ausgetragen? Inwiefern fand in den innerkirchlichen Debatten ein Wandel im Verständnis von Homosexualität statt, wie war er akzentuiert und welche Rolle spielten dabei sich wandelnde Rollenbilder von Mann und Frau in Gesellschaft und auch Kirche? Von besonderer Bedeutung war bei der Frage der Legalisierung und auch gesellschaftlichen Tolerierung von Homosexualität im 20. Jahrhundert immer die Frage gewesen, ob sie als angeborene sexuelle Orientierung verstanden werden konnte. Die Antwort auf diese Frage entschied wesentlich darüber, ob eine ‚Verführung‘ zu Homosexualität möglich war und ob somit, aus Sicht homophober Gruppierungen, gerade die Jugend entsprechend geschützt werden musste. Wann lassen sich spezifisch gekennzeichnete Phasen oder größere Zäsuren ausmachen? Welche Rolle spielte dafür der gesellschaftspolitische ‚Stand‘ um Paragraf 175?

4.2.2 Umgang mit homosexuellen Katholik*innen in der Kirche / Umgang homosexueller Katholik*innen mit der Kirche

Innerkirchliche Dynamiken rund um das Thema Homosexualität können nicht in Gänze erfasst werden, ohne den Umgang mit homosexuellen Katholik*innen innerhalb kirchlicher Strukturen in die Betrachtung einzubeziehen. Ihre Erfahrungen gilt es mit einem exemplarischen Zugriff zu konturieren, der sich einerseits auf bereits publizierte autobiografische Berichte und andererseits auf ergänzende Interviews stützt. Dabei ist es entscheidend, homosexuelle Katholik*innen in den 1970er bis 1990er Jahren nicht mehr allein eine passiv erduldende Rolle zuzuschreiben, sondern sie vielmehr auch selbst als maßgebende Akteur*innen inner-

kirchlicher Auseinandersetzungen und zumindest schleichender Veränderungsprozesse zu fassen. Diesbezüglich ist insbesondere die 1977 gegründete „Ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche“ (HuK) in den Blick zu nehmen.⁴⁹ Auch die mit der HuK verbundenen Impulse zur Etablierung einer „Schwulen Theologie“ sind in diesem Zusammenhang zu beleuchten.⁵⁰ Während die Arbeitsgruppe auf dem 17. Kirchentag in Berlin gegründet worden und seitdem auf jedem Deutschen Evangelischen Kirchentag präsent war,⁵¹ bemühte sie sich bis in die frühen 1990er Jahre vergebens um eine offizielle Duldung auf Katholikentagen. „Katholikentage von unten“, die maßgeblich von der Arbeitsgruppe organisiert wurden, blieben bis 1994 die einzige Möglichkeit, die Anliegen von Homosexuellen in einem größeren katholischen Rahmen sichtbar zu machen. 1980 schaffte es die HuK jedoch, beim Katholikentag in Berlin vor großem Publikum einen Appell an ZdK und DBK zu lancieren, die kirchliche Diskriminierung homosexueller Menschen zu beenden und ein offenes Gespräch über Homosexualität in der Kirche zuzulassen.⁵²

Folgenden Fragen soll nachgegangen werden: Welche Formen der Diskriminierung erlebten homosexuelle Katholik*innen nach 1969 weiterhin in kirchlichen Strukturen? Machte die Reform des Paragraphen 175 sich hier in irgendeiner Form bemerkbar? Wie wurde im katholischen Kontext auf die Gründung der HuK im Jahr 1977 reagiert? Welche Konsequenzen drohten Mitgliedern? Wie verlief die Kommunikation zwischen der HuK und dem ZdK? Wer agitierte gegen eine Präsenz auf Katholikentagen? Wer setzte sich womöglich aber auch dafür ein? Welche Argu-

⁴⁹ Michael BRINKSCHRÖDER et al. (Hrsg.): *Aufgehende Saat. 40 Jahre Ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche*, Stuttgart 2017.

⁵⁰ Wolfgang SCHÜRGER et al. (Hrsg.): *Schwule Theologie. Identität – Spiritualität – Kontexte* (Forum Systematik 23), Stuttgart 2007.

⁵¹ Franz KAERN-BIEDERSTEDT: ‚Erste Male‘, ‚Lebensstadien‘ und ‚Themenwechsel‘. Die HuK auf den Deutschen Evangelischen Kirchentagen, in: *Aufgehende Saat. 40 Jahre Ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche*, hrsg. v. Michael Brinkschröder et al., Stuttgart 2017, S. 33–45.

⁵² Markus GUTFLEISCH: *Mit Katholikentagen die Kirche verändern*, in: *Aufgehende Saat. 40 Jahre Ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche*, hrsg. v. Michael Brinkschröder et al., Stuttgart 2017, S. 46–55.

mente wurden vorgebracht? Welche internen Debatten liefen im Hintergrund? Welche Auswirkungen hatte der Appell der HuK auf dem Katholikentag im Jahr 1980? Inwiefern stand der Umschwung Anfang der 1990er Jahre in Zusammenhang mit der Abschaffung des Paragraphen 175? Welche Bedeutung kam der „Schwulen Theologie“ im Prozess homosexueller Emanzipation innerhalb der Kirche zu? Die erste bundesweite Tagung zum Thema fand, organisiert von einer Arbeitsgruppe an der Katholischen Fakultät Münster, im Jahr 1993 im westfälischen Mesum statt. Angesichts der erstaunlichen zeitlichen Koinzidenz ist auch hier ein möglicher Zusammenhang mit der Abschaffung des Paragraphen 175 zu untersuchen. Gerade mit Blick auf aktuelle Entwicklungen im Bereich der Homosexuellen-Seelsorge ist schließlich übergreifend zu fragen: Bewegte sich die Kirche mit pastoralen Schritten der Öffnung im Betrachtungszeitraum auf Homosexuelle zu? Wie wurden diese rezipiert und inwiefern funktionierten auch diese Schritte nur über eine bleibende Abwertung homosexuellen Lebens? Zu denken ist hier etwa an den 1992 herausgegebenen Katechismus, der erstmals ein klares Diskriminierungsverbot gegenüber Homosexuellen enthielt, dabei aber weiterhin herablassend über Homosexualität sprach.⁵³

⁵³ MERTES, „Von Angesicht zu Angesicht“, S. 26f.

Bibliographische Hinweise

Alle Internetlinks wurden am 18.10.2025 überprüft.

Literatur

- ASCHMANN, Birgit/DAMBERG, Wilhelm (Hrsg.): Liebe und tu, was du willst? Die „Pillenzyklika“ Humanae vitae von 1968 und ihre Folgen (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe C 3), Paderborn 2021.
- BARTZ, Monika/LEISTNER, Herta/WILD, Ute (Hrsg.): Hättest du gedacht, daß wir so viele sind? Lesbische Frauen in der Kirche, Stuttgart 1987.
- BAUER, Thomas et al. (Hrsg.): Religion und Homosexualität. Aktuelle Positionen (Hirschfeld-Lectures 3), Göttingen ²2015.
- BELJAN, Magdalena: Rosa Zeiten? Eine Geschichte der Subjektivierung männlicher Homosexualitäten in den 1970er und 1980er Jahren der BRD (Literalität und Liminalität 21), Bielefeld 2014.
- BOCK, Florian: Die Rückkehr eines strafenden Gottes? Die AIDS-Epidemie/-Pandemie in den 1980ern und 1990ern und die katholische Kirche, in: Rituelles und pastorales Handeln im Kontext von Pandemien, hrsg. v. Benedikt Kranemann/Lea Lerch/Stephan Winter (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 17), Münster 2024, S. 327–346.
- BRINKSCHRÖDER, Michael et al. (Hrsg.): Aufgehende Saat. 40 Jahre Ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche, Stuttgart 2017.
- BRINKSCHRÖDER, Michael: Sodom als Symptom. Gleichgeschlechtliche Sexualität im christlichen Imaginären – eine religionsgeschichtliche Anamnese (Religionsgeschichtliche Vorarbeiten und Versuche 55), Berlin 2006.
- BRINKSCHRÖDER, Michael/EHEBRECHT-ZUMSANDE, Jens/GRÄWE, Veronika/MÖNKEBÜSCHER, Bernd/WERNER, Gunda (Hrsg.): Out in Church. Für eine Kirche ohne Angst, Freiburg i. Br. 2022.
- BRUNETT, Regina/JAGOW, Finn: Macht und Homosexualitäten im Zeitalter von AIDS. AIDS als Knotenpunkt von Normalisierungen und Selbstnormalisierungen in Sexualitäten von Lesben und Schwulen, in: Jenseits der Geschlechtergrenzen. Sexualitäten, Identitäten und Körper in Perspektiven von Queer Studies, hrsg. v. Ulf Heidel/Stefan Micheler/Elisabeth Tuijer, Hamburg 2001, S. 190–205.
- BUCHNA, Kristian: Ein klerikales Jahrzehnt? Kirche, Konfession und Politik in der Bundesrepublik während der 1950er Jahre, Baden-Baden 2014.
- DANNECKER, Martin: Der unstillbare Wunsch nach Anerkennung. Homosexuellenpolitik in den fünfziger und sechziger Jahren, in: Was heißt hier schwul? Politik und Identitäten im Wandel, hrsg. v. Detlef Grumbach, Hamburg 1997, S. 27–44.
- DOBLER, Jens: Wie öffentliche Moral gemacht wird. Die Einführung des § 175 in das Strafgesetzbuch 1871 (Schriftenreihe der Initiative Queer Nations e. V. 7.14), Hamburg 2014.
- DRÖNNER, Nadine: Das „Homosexuellen-Urteil“ des Bundesverfassungsgerichts aus rechtshistorischer Perspektive, Tübingen 2020.
- DWOREK, Günter: § 175 StGB: „weggefallen“ – nach 123 Jahren, in: Vom Verbot zur Gleichberechtigung. Die Rechtsentwicklung zu Homosexualität und Transsexualität in Deutschland. Festschrift für Manfred Bruns (Schriftenreihe der Hirschfeld-Eddy-Stiftung 3), Berlin 2012, S. 46–57.

- EBNER, Katharina: Homosexualität im parlamentarischen Ringen der Bundesrepublik Deutschland in den 1980er Jahren. Menschenrecht anstatt religiös geprägter Moral?, in: *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande* 53.2 (2021), S. 465–484.
- EBNER, Katharina: Moral, Recht, Religion. Rechtspolitische Reformen in der Bundesrepublik vor dem Hintergrund religiöser Wandlungsprozesse in den 1960er Jahren, in: *Katholizismus transnational. Beiträge zur Zeitgeschichte und Gegenwart in Westeuropa und den Vereinigten Staaten*, hrsg. v. Andreas Henkelmann et al., Münster 2019, S. 363–380.
- EBNER, Katharina: Religion im Parlament. Homosexualität als Gegenstand parlamentarischer Debatten im Vereinigten Königreich und in der Bundesrepublik Deutschland (1945–1990) (*Religiöse Kulturen im Europa der Neuzeit* 113), Göttingen 2018.
- FISCHER, Martin: Dienst an der Liebe. Die katholische Ehe-, Familien- und Lebensberatung in der DDR (*Erfurter Theologische Studien* 107), Würzburg 2014.
- FITSCHEN, Klaus: Liebe zwischen Männern? Der deutsche Protestantismus und das Thema Homosexualität (*Christentum und Zeitgeschichte* 3), Leipzig 2018.
- FITSCHEN, Klaus: Homosexualität und evangelische Kirche in den 1960er Jahren, in: *Religion und Lebensführung im Umbruch der langen 1960er Jahre*, hrsg. v. Claudia Lepp/Harry Oelke/Detlef Pollack (*Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen* 65), Göttingen 2016, S. 335–343.
- GAMMERL, Benno: Queer. Eine deutsche Geschichte vom Kaiserreich bis heute, München 2023.
- GAMMERL, Benno: Anders fühlen. Schwules und lesbisches Leben in der Bundesrepublik. Eine Emotionsgeschichte, München 2021.
- GOERTZ, Stephan: „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“. Homosexualität und katholische Kirche (*Katholizismus im Umbruch* 3), Freiburg i. Br. 2015.
- GRÄVE, Mirjam/JOHANNEMANN, Hendrik/KLEIN, Mara (Hrsg.): Katholisch und queer. Eine Einladung zum Hinsehen, Verstehen und Handeln, Stuttgart 2016.
- GROßBÖLTING, Thomas: Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Göttingen 2013.
- GUTFLEISCH, Markus: Mit Katholikentagen die Kirche verändern, in: *Aufgehende Saat. 40 Jahre Ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche*, hrsg. v. Michael Brinkschröder et al., Stuttgart 2017, S. 46–55.
- HEICHEL, Stephan/RINSCHIED, Adrian: Ein klassischer Fall von Inkrementalismus. Die Liberalisierung der Regulierung von Homosexualität, in: *Moralpolitik in Deutschland. Staatliche Regulierung gesellschaftlicher Wertekonflikte im historischen und internationalen Vergleich*, hrsg. v. Christoph Knill et al., Wiesbaden 2015, S. 127–146.
- HERZOG, Dagmar: Die Politisierung der Lust. Sexualität in der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts (*Beiträge zur Sexualforschung* 110), unveränderte Neuauflage der deutschen Ausgabe von 2005, Gießen 2021.
- HERZOG, Dagmar: Paradoxien der sexuellen Liberalisierung (*Hirschfeld-Lectures* 1), Göttingen 2013.
- HOCKERTS, Hans Günter: Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Ordensleute und Priester in der NS-Zeit. Eine Relektüre nach 50 Jahren, in: *Katholische Dunkelräume. Die Kirche und der sexuelle Missbrauch*, hrsg. v. Birgit Aschmann, Paderborn 2021, S. 170–184.
- HOLZEM, Andreas/KÖSTERS, Christoph: Von den vielen Weisen, „katholisch zu sein“: Katholischsein/doing Catholicisms als Paradigma einer Zeitgeschichte der Religionskultur 1960–1990, in: *Historisches Jahrbuch* 144 (2024), S. 315–366.

- KANDORA, Michael: Homosexualität und Sittengesetz, in: Wandlungsprozesse in Westdeutschland. Belastung, Integration, Liberalisierung 1945–1980, hrsg. v. Ulrich Herbert (Moderne Zeit. Neue Forschungen zur Gesellschafts- und Kulturgeschichte 1), Göttingen 2003, S. 239–401.
- KAERN-BIEDERSTEDT, Franz: ‚Erste Male‘, ‚Lebensstadien‘ und ‚Themenwechsel‘. Die HuK auf den Deutschen Evangelischen Kirchentagen, in: Aufgehende Saat. 40 Jahre Ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche, hrsg. v. Michael Brinkschröder et al., Stuttgart 2017, S. 33–45.
- MARBACH, Rainer/WEIß, Volker (Hrsg.): Konformitäten und Konfrontationen. Homosexuelle in der DDR (Geschichte der Homosexuellen in Deutschland nach 1945 4), Hamburg 2017.
- MERTES, Klaus: „Von Angesicht zu Angesicht“. Die katholische Kirche und Homosexualität, in: Religion und Homosexualität. Aktuelle Positionen, hrsg. v. Thomas Bauer et al. (Hirschfeld-Lectures 3), Göttingen 2015, S. 17–35.
- PRETZEL, Andreas/WEIß, Volker (Hrsg.): Ohnmacht und Aufbegehren. Homosexuelle Männer in der frühen Bundesrepublik (Geschichte der Homosexuellen in Deutschland nach 1945 1), Hamburg 2010.
- POTEPA, Alina: Das katholische '68. Die Auswirkungen der „Pillenenzyklika“ *Humanae vitae* auf das Katholischsein in der Bundesrepublik (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B 148), Paderborn 2025.
- ROTTMANN, Andrea/LÜCKE, Martin/GAMMERL, Benno (Hrsg.): Handbuch Queere Zeitgeschichten, Bd. 1: Räume (Historische Geschlechterforschung 9), Bielefeld 2023.
- SCHÄFER, Christian: „Widernatürliche Unzucht“ (§§ 175, 175a, 175b, 182 a.F. StGB). Reformdiskussion und Gesetzgebung seit 1945, Berlin 2006.
- SCHÜRGER, Wolfgang/HERZ, Christian J./BRINKSCHRÖDER, Michael (Hrsg.): Schwule Theologie. Identität – Spiritualität – Kontexte (Forum Systematik 23), Stuttgart 2007.
- SCHWARTZ, Michael: „Eine Schmach verschwindet“. Der lange Weg zur Beseitigung des Sonderstrafrechts für Homosexuelle in Deutschland (1968/69 bis 1989/94), Berlin 2024.
- SCHWARTZ, Michael: Homosexuelle im modernen Deutschland. Eine Langzeitperspektive auf historische Transformationen, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 69.3 (2021), S. 377–414.
- SCHWARTZ, Michael: Entkriminalisierung und Öffentlichkeit. Mediale Reaktionen zur Reform des Homosexuellen-Strafrechts in der Bundesrepublik Deutschland 1969–1980, in: Gewinner und Verlierer. Beiträge zur Geschichte der Homosexualität in Deutschland im 20. Jahrhundert, hrsg. v. Norman Domeier et al. (Hirschfeld-Lectures 7), Göttingen 2015, S. 79–94.
- STEINBACHER, Sybille: Wie der Sex nach Deutschland kam. Der Kampf um Sittlichkeit und Anstand in der frühen Bundesrepublik, München 2011.
- TAMMER, Teresa: „Warme Brüder“ im Kalten Krieg. Die DDR-Schwulenbewegung und das geteilte Deutschland in den 1970er und 1980er Jahren (Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte 138), Berlin 2023.
- TICHENOR, Kimba Allie: Religious Crisis and Civic Transformation. How Conflicts Over Gender and Sexuality Changed the West German Catholic Church, Waltham, Massachusetts 2016.

ZINN, Alexander: „Gegen das Sittengesetz“. Staatliche Homosexuellenverfolgung in Deutschland 1933–1969, in: Homosexuelle in Deutschland 1933–1969. Beiträge zu Alltag, Stigmatisierung und Verfolgung, hrsg. v. Alexander Zinn (Berichte und Studien 84), Göttingen 2020, S. 15–47.

Internetlinks

#OutInChurch e.V.: OutInChurch – für eine Kirche ohne Angst,
<https://www.outinchurch.de/>.

Afrikanische Bischöfe lehnen Segnung homosexueller Paare ab, ZEITonline, 11.01.2024,
<https://www.zeit.de/gesellschaft/2024-01/afrika-bischoefe-segnung-homosexuelle-vatikan>.

Katholische Priester dürfen homosexuelle Paare segnen, faz.net, 18.12.2023,
<https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/vatikan-katholische-priester-duerfen-homosexuelle-paare-segnen-19393051.html>.

Skandal um Papst-Spruch zu Homosexuellen, SZ online, 28.05.2024,
<https://www.sueddeutsche.de/politik/papst-franziskus-homosexuelle-beleidigt-katholische-kirche-homophobie-1.7464122>.

TEUBER, Rainer: „Vergebt uns unsere Schuld!“ – Warum ein Kulturwandel in der katholischen Kirche ohne die Aufarbeitung der Schuldgeschichte nicht gelingen wird, 18.4.2024,
<https://www.feinschwarz.net/vergebt-uns-unsere-schuld/>.

ELISABETH WITTKOWSKI

Katholische Reaktionen auf die HIV/Aids-Krise in den 1980er Jahren – ein Projektaufriß

Innerkatholische Perspektivenvielfalt und amtskirchliche
Positionierungsversuche in der Bundesrepublik
Deutschland am Beispiel der Broschüre
AIDS. Eine Handreichung für Schule, Eltern und Lehrer (1987)

Abstract: In der zweiten Hälfte der 1980er Jahre verdichtete sich die öffentliche Diskussion um HIV/Aids in der Bundesrepublik. In diesem Schmelztiegel der Emotionen meldete sich auch die katholische Kirche zum ersten Mal zu Wort. Anhand einer von der Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Handreichung wird aufgezeigt, dass Sexualmoral (hier: Ideal der kirchlichen Ehe und Queerfeindlichkeit) allgemein einen kirchentypischen und damit identitätsbestimmenden Aspekt kirchlicher Kommunikation darstellt. Neben dieser ethisch-moralischen Perspektive fallen parallel pastoral-karitative Argumentationen auf, die bedingungslose Hilfe und Aufklärung ohne Verurteilung forderten. Diese oft divergierende Perspektivenvielfalt in der innerkatholischen Diskussion um HIV/Aids ist auch bei anderen Akteur*innen neben der Deutschen Bischofskonferenz zu berücksichtigen.

Schlagwörter: HIV/Aids; Katholizismus; Emotionsgeschichte; Queerness; Deutsche Bischofskonferenz

Das HI-Virus, das die Immunschwächekrankheit Aids auslöst, ist seit 1981 bekannt. Die Krankheit, die zunächst hauptsächlich Männer, die mit Männern Sex haben, betraf, breitete sich rapide schnell aus: Insbesondere Personen, die intravenös Drogen nehmen oder Blutspenden empfangen, sind als weitere sogenannte Risikogruppen zu nennen. Anfängliche Vermutungen, dass die Krankheit ursächlich mit Homosexualität zusammenhänge, waren bald nicht mehr haltbar. Die Mehrheit der Betroffenen blieb in den 1980er Jahren allerdings die Gruppe der Männer, die mit Männern Sex haben – das öffentliche Sprechen über Homosexualität in den 1980er Jahren war deshalb eng mit dem Thema HIV/Aids verbunden.

In der zweiten Hälfte der 1980er Jahre verdichtete sich die gesamtgesellschaftliche und damit auch die kirchliche Diskussion um Aids.¹

In der Bundesrepublik Deutschland waren 1987 laut WHO schätzungsweise 30000–100000 Menschen infiziert.² An der Spanne zeigt sich, dass recht unbekannt war, wie groß die Bedrohung konkret war; Behandlungsmöglichkeiten gab es noch keine. Die daraus resultierende Aids-Angst hatte einen großen Einfluss auf das Leben in der Bundesrepublik: Daten der Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung (BZgA) besagen, dass im Jahr 1987 85% der Deutschen Aids als die gefährlichste Krankheit der Gegenwart bezeichneten.³

Aids wurde zum Stigma, bereits erreichte Fortschritte queerer Bewegungen wurden gesellschaftlich wieder in Frage gestellt.⁴ Eine mögliche Schuld der Betroffenen wurde zu einer zentralen Kategorie in der Diskussion: Homosexuelle hätten Schuld an einer HIV-Infektion, Blutspendempfehlungen nicht, so die Ergebnisse einer Umfrage in der US-Bevölkerung in den 1980er Jahren;⁵ „homophobia has been intertwined with AIDSphobia“⁶ so der Soziologe Brett Stockdill über den US-Diskurs. Diese Analyse lässt sich auf die bundesdeutsche Diskussion übertragen: „Der frühe AIDS-Diskurs hatte ... eine homophobe Grundstruktur.“⁷ Promiskuität wurde im Diskurs vom neutralen Fachwort der medizinischen Untersuchung von Aids zur Stigmavokabel: Es kam zu einer Gleichsetzung von (männlicher) Homosexualität mit einem bestimmten Sexualverhalten

¹ Henning TÜMMERS: AIDS. Autopsie einer Bedrohung im geteilten Deutschland (Beiträge zur Geschichte des 20. Jahrhunderts 23), Göttingen 2017, S. 29, 37f., 54.

² Der entsprechende Bericht ist zu finden unter TOP VI.3, in: AEK 1908/2635 Sekretariat der DBK Frühjahrsvollversammlung der DBK 9.–12. März 1987 in Stapelfeld.

³ STATISTA (Hrsg.): HIV/AIDS in Deutschland 2024, <https://de.statista.com/statistik/studie/id/14993/dokument/statista-dossier-zum-thema-hiv-aids-in-deutschland/>, S. 33.

⁴ TÜMMERS: AIDS, S. 49.

⁵ TÜMMERS: AIDS, S. 48.

⁶ Brett Cameron STOCKDILL: Love in the Time of ACT UP: Reflections on AIDS Activism, Queer Family, and Desire, in: QED: A Journal in GLBTQ Worldmaking 5.1 (2018), S. 48–83, hier: S. 59.

⁷ Sebastian HAUS-RYBICKI: AIDS-Prävention in der Bundesrepublik in den 1980er und 1990er Jahren, in: Geschichte im Westen 37 (2022), S. 179–194, hier: S. 180.

und der moralisch begründeten Ablehnung dessen, so die linguistische Analyse des frühen Aids-Diskurses von Thorsten Eitz.⁸

Gleichzeitig war das öffentliche Sprechen über Sex notwendig, um aufzuklären: ‚Tabuthemen‘ wie Sexualverhalten bis hin zur konkreten Beschreibung von Sexualakten und Drogenkonsum wurden von breit rezipierten Aufklärungskampagnen sichtbar gemacht und diskutiert. Ab 1985 setzte sich Rita Süßmuth (geboren 1937) als Bundesgesundheitsministerin für eine umfangreiche Aufklärung und Präventionsarbeit ein. In einer Zeit der Massenmedien war die Bevölkerung durchgehend mit dem Thema konfrontiert. Diese große Verdichtung des öffentlichen Diskurses, ausgelöst insbesondere durch die Aufklärungsarbeit, fand in der zweiten Hälfte der 80er Jahre statt.⁹ In diesem Schmelztiegel der Emotionen meldete sich jetzt auch die katholische Kirche in der Bundesrepublik zum ersten Mal zu Wort. Exemplarisch wird hier eine von der Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) herausgegebene Handreichung untersucht.

1 Eine Handreichung der Deutschen Bischofskonferenz

Nachdem der Ständige Rat der DBK zunächst am 27. Januar 1987 mit einer Stellungnahme die Aufklärungskampagne *Gib AIDS keine Chance* unter anderem wegen der Empfehlung zur Nutzung von Kondomen zur Verhinderung der Ansteckung kritisierte,¹⁰ folgte Mitte desselben Jahres die Broschüre *AIDS. Eine Handreichung für Schule, Eltern und Lehrer*, herausgegeben von der Zentralstelle Bildung der DBK.¹¹ Parallel wurden

⁸ Thorsten EITZ: *Aids. Krankheitsgeschichte und Sprachgeschichte*, Hildesheim/Zürich/New York 2003, S. 99–112, insb. S. 99f.

⁹ Dazu Martin REICHERT: *Die Kapsel. Aids in der Bundesrepublik*, Berlin 2018. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2018, insb. S. 97, sowie HAUSRYBICKI: *AIDS-Prävention*, insb. S. 177, u.v.m.

¹⁰ Ständiger Rat der Deutschen Bischofskonferenz: *Erklärung des Ständigen Rates zur „Aids-Anzeigenkampagne“*, Würzburg, den 26. Januar 1987, abgedruckt unter anderem in: *Kontraste Impuls, Sonderheft AIDS (1987)*, S. 35, in: *AEK NL Höffner 3 II*.

¹¹ ZENTRALSTELLE BILDUNG DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.): *AIDS. Eine Handreichung für Eltern, Lehrer und Schüler*, Bonn o.J. [1987], unter anderem in: *AEK 10920, B 06-00-082 Aids-AG; AEK 10744, Zentralstelle Bildung Helene Kerstges AIDS 1987 Box 1*.

Entwürfe für ein Wort der deutschen Bischöfe erarbeitet, dessen Veröffentlichung allerdings scheiterte.¹² Anders als die Planung dieses gescheiterten Bischofswortes verlief die Planung der Handreichung äußerst schnell. Nachdem auf der Frühjahrs-Vollversammlung der DBK im März 1987 beschlossen wurde, Stellungnahmen zum Thema Aids vorzubereiten,¹³ widmete sich eine Teilgruppe der dazu gegründete Ad-hoc-Arbeitsgruppe ab dem 3. April 1987 unter der Leitung von Max Eugen Kemper (geboren 1938), Referent der Zentralstelle Bildung, der Erstellung einer Handreichung für Schulen. Als Leiter der Zentralstelle Bildung der DBK, die die Broschüre herausgeben sollte, war zusätzlich Rainer Ilgner (1944–2013) in diesem Prozess von besonderer Bedeutung. Nach nur zwei weiteren Sitzungen (30. April 1987 und 12. Mai 1987) übersandte Ilgner dem Leiter der übergeordneten Arbeitsgruppe, Weihbischof Wolfgang Kirchgässner (1918–2014) aus Freiburg im Breisgau, und dem Hildesheimer Bischof Josef Homeyer (1929–2010), der Vorsitzender der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der DBK war, schon den Text für die Handreichung.¹⁴ Interessanterweise bezeichnete er den Text in seinem Schreiben als „Stellungnahme zur Aids-Problematik“¹⁵ und nicht als „Materialhilfe“¹⁶, wie ursprünglich von der Vollversammlung formuliert.

Schließlich veröffentlichte die Zentralstelle Bildung der DBK Anfang Juni¹⁷ 1987 den fertigen Text unter dem Titel *AIDS. Eine Handreichung für Eltern, Lehrer und Schüler* in Form einer blauen, fast quadratischen Broschüre. Bischof Josef Homeyer war von der Broschüre so überzeugt,

¹² TOP VI.3, in: AEK 1908/2635 Sekretariat der DBK Frühjahrs-Vollversammlung der DBK 9.–12. März 1987 in Stapelfeld.

¹³ TOP VI.3, in: AEK 1908/2635 Sekretariat der DBK Frühjahrs-Vollversammlung der DBK 9.–12. März 1987 in Stapelfeld.

¹⁴ Dies geht aus Briefen des AG-Leiters Kemper an die anderen Mitglieder hervor: Brief von Max Eugen Kemper an die Mitglieder der Aids-AG vom 23. April 1987 bzw. vom 6. Mai 1987, in: AEK 10920, B 06-00-082 Aids-AG.

¹⁵ Brief von Rainer Ilgner an Wolfgang Kirchgässner und Josef Homeyer vom 14. Mai 1987, in: AEK 10920, B 06-00-082 Aids-AG.

¹⁶ TOP VI.3., in: AEK 1908/2635 Sekretariat der DBK Frühjahrs-Vollversammlung der DBK 9.–12. März 1987 in Stapelfeld.

¹⁷ Bericht der Ad-hoc-Arbeitsgruppe zur Immunschwäche AIDS, in: AEK 1908/2680 Sekretariat der DBK, 66. Sitzung des St. Rates am 22. Juni 1987.

dass er meinte, sie solle „eine weitere Verbreitung finden ... als im Schulbereich“. ¹⁸ Am 29. Mai 1987 schrieb er Ilgner:

Nach kurzer Durchsicht halte ich den Text für gut. Erfreulich ist, daß hier nicht nur sachliche Information zum xten Mal unter die Menschen gebracht wird, sondern daß ab Seite 5 die sozial-ethische Dimension des Aids-Problems angegangen wird. Eine Frage ergibt sich m. E. allerdings dahin, ob diese Stellungnahme n u r an die Religionslehrer und in den katholischen Schulen verteilt werden soll. Warum nicht auch an die Pfarrer und an die Gemeinden? Einen spezifischen Bezug für Religionslehrer und katholische Schulen vermag ich in dem Text nicht recht zu erkennen. ¹⁹

2 Vor der Veröffentlichung – Einigkeit in der Arbeitsgruppe

Die Teilnehmer*innenliste des ersten Treffens der Arbeitsgruppe am 3. April 1987 zeigte ein breites Spektrum an Expertise. Neben (rechts-)medizinischen und moraltheologischen Expert*innen waren auch Vertreter der Caritas und der Seelsorge Teil der Gruppe, die die Broschüre erarbeitete. Interessanterweise erhielt die Gruppe eine schriftliche Beratung von Claus D. Grupp (geboren 1934), Autor von Informationsschriften für Jugendliche, der zum Beispiel Hinweise in Bezug auf die zu verwendende Sprache gegeben hat (so sollte kein witziges Comicheft erstellt werden). Die Zielgruppe der Jugendlichen und die Frage nach der angemessenen Ansprache junger Menschen war der Arbeitsgruppe bei der Erstellung des Textes also wichtig. ²⁰

¹⁸ TOP VI.1, in: AEK 1908/2680 Sekretariat der DBK, 66. Sitzung des St. Rates am 22. Juni 1987.

¹⁹ Brief von Josef Homeyer an Rainer Ilgner vom 29. Mai 1987, in: AEK Zug, 1587 12306 Sekretariat der DBK Kath. Büro AIDS (bis 1988).

²⁰ Brief von Max Eugen Kemper an Ernst Böckle, Joachim Dikow, u.a. vom 6. April 1987, in: AEK 10920, B 06-00-082 Aids-AG. Die BZgA hat ein Informationsposter für Schulen (in: AEK 10744, Zentralstelle Bildung Helene Kerstges AIDS 1987 Box 1) erstellt, das die Comic-Ästhetik nutzt, um über Aids aufzuklären. Grupp's Hinweis, dass dieses Vorgehen nicht hilfreich sei, hilft natürlich gleichzeitig auch dabei, die inhaltliche Abgrenzung von den BZgA-Kampagnen, die sich an Jugendliche richten, grafisch zu unterstützen.

An diesem 3. April 1987 wurde nun beschlossen, dass sich der Text nicht explizit an die sogenannten Risikogruppen²¹ richten sollte, sondern an Eltern, Lehrer*innen und Schüler*innen an katholischen Schulen.²² Dass die Genannten selbst zu den ‚Risikogruppen‘ gehören könnten, wurde damit ausgeblendet. Die Sprache sollte sachlich, „jedenfalls nicht belehrend“ sein, so dass die Broschüre auch an staatlichen Schulen verteilt werden könne. Nicht nur der „gesundheitshygienische Aspekt“ sollte berücksichtigt werden, sondern die „zentrale Kategorie muß hier Verantwortung heißen – Verantwortung für mich selbst, aber auch für das Leben des Nächsten.“ Bei der Darstellung von Ansteckung und Übertragung sollte „weniger über Schuld und Strafe nachgedacht werden“:

Diese Situation könnte eher Anlaß sein, neu und grundsätzlich über das menschliche Sexualverhalten nachzudenken. Die konkrete Behandlung der Frage, wer gefährdet ist und wer nicht, könnte scheinbar völlig ‚veralteten‘ Vorstellungen von Selbstbeherrschung, Askese und Treue einen neuen Sinn geben, der sich nicht auf einen nur katastrophengebundenen Verzicht einengen läßt, der auch da noch Gültigkeit hat, wenn einmal ein Medikament gefunden sein wird, das der AIDS-Krankheit ihren Schrecken nehmen kann.²³

Weiter einigte sich die Gruppe darauf, dass „Kondome ... daher nicht direkt, sondern eher referierend im Text Erwähnung finden [sollten]. Sie können (!) eine Hilfe sein, durch die freilich die Freiheit und Würde des Menschen nicht gewahrt wird.“²⁴

Grundsätzlich sollte also die Aids-Aufklärung zum Anlass genommen werden, ethisch-moralische Perspektiven hervorzuheben, ohne Betroffene zu verurteilen.

²¹ Gemeint sind in diesem Kontext in der Regel Männer, die mit Männern Sex haben, Personen, die intravenös Drogen konsumieren, Blutspendeneempfänger*innen sowie Sexarbeiter*innen.

²² Brief von Max Eugen Kemper an Ernst Böckle, Joachim Dikow, u. a. vom 6. April 1987, in: AEK 10920, B 06-00-082 Aids-AG.

²³ Alle Zitate: Brief von Max Eugen Kemper an Ernst Böckle, Joachim Dikow, u. a. vom 6. April 1987, in: AEK 10920, B 06-00-082 Aids-AG.

²⁴ Alle Zitate: Brief von Max Eugen Kemper an Ernst Böckle, Joachim Dikow, u. a. vom 6. April 1987, in: AEK 10920, B 06-00-082 Aids-AG, Hervorhebung wie im Original.

3 Inhalt und Argumentation der Handreichung

Der veröffentlichte Text der zehlseitigen Broschüre hat vier Kapitel: allgemeine Informationen über Aids (1), Ansteckungswege und wie die Ansteckung verhindert werden kann (2), Hinweise zu einem verantwortungsvollen Sexualverhalten (3) sowie zum christlichen Verhalten gegenüber Aids-Kranken (4).

Im Text ist durchgehend von „uns“ und „wir“ die Rede – gemeint sind „wir Christen“. ²⁵ Obwohl der Sprachduktus des Textes erst in der zweiten Hälfte zu erkennen gibt, dass es sich um eine kirchliche Veröffentlichung handelt – nämlich durch eine vermehrte Verwendung der Wörter „christlich“ oder „Christen“, eine Erwähnung Mutter Teresas sowie ein Bibelzitat am Ende ²⁶ – wird eine Gemeinschaft zwischen der kirchlichen Herausgeberschaft und den angenommenen christlichen Lesenden angenommen.

Im ersten Kapitel „AIDS. Eine Gefahr für unser Leben“ wird in fünf kurzen Absätzen erklärt, dass sich bereits viele Menschen mit HIV infiziert hätten und die Krankheit Aids mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit zum Tod führe. ²⁷ Ein Absatz, der die Abkürzung AIDS (Acquired Immune Deficiency Syndrome) erklärt, enthält eine erste Bewertung: Die Kranken werden kategorisiert in Menschen, „die selbst nichts zum Erwerb der Krankheit beigetragen haben (z.B. Bluter, Kinder Aids-kranker Mütter)“ ²⁸ sowie Menschen, die die Immunschwäche „erworben“ hätten. Die Schuldfrage steht, wie ursprünglich von der Arbeitsgruppe auch so geplant, nicht im Vordergrund. Unterschwellig wird aber mit angedeutet, dass eine Infektion mit ‚Schuld‘ einhergehen kann; eine gesellschaftlich weit verbreitete Ansicht. ²⁹

²⁵ ZENTRALSTELLE BILDUNG DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ: AIDS, S. [6] (die Broschüre ist nicht paginiert).

²⁶ ZENTRALSTELLE BILDUNG DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ: AIDS, S. [6]–[10].

²⁷ ZENTRALSTELLE BILDUNG DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ: AIDS, S. [2].

²⁸ ZENTRALSTELLE BILDUNG DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ: AIDS, S. [2].

²⁹ Magdalena BELJAN: Aids-Geschichte als Gefühlsgeschichte, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 46 (2015), S. 25–31, hier: S. 27.

Das darauffolgende Kapitel „Wodurch komme ich in Gefahr“ informiert über verschiedene Infektionswege und klärt darüber auf, dass „alltägliche zwischenmenschliche Kontakte“³⁰ kein Ansteckungsrisiko bürden. Am Ende des Kapitels wird das „Sexualverhalten [männlicher³¹] Homosexueller“³² als besonders risikoreich dargestellt, da hier „Verletzungen der Schleimhäute besonders häufig“³³ geschähen. Eitz weist darauf hin, dass solche Formulierungen die negative Assoziation einer „brutalisierten und somit pervertierten Sexualität“³⁴ hervorrufen. Es handle sich um eine erklärungslose Übernahme des „medizinischen Terminus Verletzung“, mit dem in diesem Fall „eigentlich unsichtbare Mikroverletzungen“³⁵ bezeichnet werden. Die Gleichsetzung von Sexualkontakten unter Männern mit Analverkehr ist ebenfalls typisch für die gesellschaftliche Diskussion über HIV/Aids, wie sie Eitz beschreibt.³⁶

In der Broschüre wird weiter ausgeführt, dass Kondome nicht ausreichen, um sich vor einer Infektion mit dem HI-Virus zu schützen, da „[d]ieser mechanische Schutz ... nur eine relative Sicherheit“ biete. Durch die Empfehlung von Kondomen, „auch von staatlichen Stellen“, würde zudem ein Nachdenken über Sexualität verhindert und ein Konsumdenken gefördert.³⁷ Diese starke Kritik an bestehenden Aufklärungskampagnen

³⁰ ZENTRALSTELLE BILDUNG DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ: AIDS, S. [3].

³¹ Bisexuelle Männer sowie heterosexuelle Männer, die sporadisch mit Männern Sex haben, bleiben unerwähnt. Zur Gleichsetzung von ‚Homosexualität‘ und ‚männlicher Homosexualität‘ siehe zudem EITZ: Aids, S. 96.

³² ZENTRALSTELLE BILDUNG DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ: AIDS, S. [4].

³³ ZENTRALSTELLE BILDUNG DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ: AIDS, S. [4].

³⁴ EITZ: Aids, S. 98.

³⁵ EITZ: Aids, S. 98.

³⁶ EITZ: Aids, S. 96–98.

³⁷ ZENTRALSTELLE BILDUNG DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ: AIDS, [4]. Die abzulehnende Vorstellung von Sex als Konsumgut – formuliert als Kritik an der sexuellen Revolution der 68er – scheint auf einen Text des Kölner Kardinals und Vorsitzenden der DBK Josef Höffner (1906–1987) zurückzugehen: JOSEPH HÖFFNER: AIDS. Vier Aussagen des Erzbischofs von Köln, Kardinal Joseph Höffner (Zeitfragen. Eine Schriftenreihe, hrsg. v. Presseamt des Erzbistums Köln 41), Köln ²1987, S. 5, unter anderem in: AEK 10744, Zentralstelle Bildung Helene Kerstges AIDS 1987 Box 1; AEK Zug. 1863 133 AIDS Arbeitsgruppe 16-011/21-020 und Zug. 1587 12306 Sekretariat der DBK Kath. Büro AIDS (bis 1988)).

wiederholt damit im Kern die Stellungnahme des Ständigen Rates zur Anzeigenkampagne der BZgA. Den staatlichen Stellen wird unterstellt, dass sie Wissen bezüglich der Sicherheit von Kondomen unterschlugen und sich einem tieferen Nachdenken verwehrt.

Der Text bemüht sich weiter um eine Nähe zur Wissenschaft („Wir bleiben ... alle aufgerufen, auch die jeweils neuen Ergebnisse medizinischer Wissenschaft und Forschung zur Kenntnis zu nehmen und uns zu informieren.“³⁸). Denkbar ist, dass so einem Vorwurf von Wissenschaftsleugnung von vornherein Substanz genommen werden soll.

Während anfangs noch mehrere Infektionswege aufgelistet werden, zum Beispiel auch die Übertragung über Injektionsnadeln bei intravenösem Drogenkonsum,³⁹ ist laut Informationskasten am Ende dieses zweiten Kapitels aber nur gefährdet, wer „sexuelle Beziehungen mit einem Partner eingeht, dessen Gesundheit und Treue er sich nicht sicher sein kann“.⁴⁰ Diese simplifizierende Einengung der Ansteckungsmöglichkeiten ist insofern plausibel, als die Mehrheit der Infektionen tatsächlich durch Sexualkontakte geschehen sind. Allerdings schafft sich der Text so auch einen rhetorischen Vorteil, um ohne weitere Begründung zum Kapitel „AIDS ein Anstoß zum Nachdenken über unser Sexualverhalten“ übergehen zu können: dem kirchentypischen und damit identitätsbestimmenden Aspekt katholischer Aids-Aufklärung.

In diesem dritten Kapitel wird die kirchliche Sexualmoral erläutert. Sexualität, Liebe und eine auf Dauer ausgelegte Beziehung seien untrennbar miteinander verbunden und fänden „in der *Ehe als Sakrament* seinen (!) gültigen Ausdruck.“ Verantwortungsbewusste sexuelle Beziehungen werden in der Ehe verortet, die so „auch sicheren Schutz vor AIDS“ bedeute. „Sexualkontakte mit häufig wechselnden Partnern“ hingegen seien unverantwortlich und nicht mit Liebe vereinbar.⁴¹

Auffallend ist, dass das deutlich kürzere, aber negativ konnotierte und hauptsächlich mit männlicher Homosexualität verbundene Wort

³⁸ ZENTRALSTELLE BILDUNG DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ: AIDS, S. [4].

³⁹ ZENTRALSTELLE BILDUNG DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ: AIDS, S. [3f.].

⁴⁰ ZENTRALSTELLE BILDUNG DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ: AIDS, S. [5].

⁴¹ ZENTRALSTELLE BILDUNG DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ: AIDS, S. [6f.].

„Promiskuität“ hier nicht verwendet wird. Die mit diesem Begriff verbundenen „tief im öffentlichen Bewusstsein verankerte[n] und tradierte[n] Vorurteilsstrukturen und Stereotype“⁴² gegenüber schwulen Männern werden dementsprechend nicht aufgerufen. Vielmehr zeichnet sich dieses Kapitel dadurch aus, dass nicht-heterosexuelle Beziehungen erst gar nicht erwähnt werden. Während geschlechtsneutrale Formulierungen im generischen Maskulinum wie „Glück der Partner“ oder „dauerhafte Lebensgemeinschaft zweier Partner“ die geschlechtliche Identität der bezeichneten Partner*innen nicht explizieren, wird doch am Ende des Textes in einem Absatz durch die Formulierung „Mann und Frau“ und den Verweis auf das nur heterosexuellen Paaren gespendete Sakrament der Ehe deutlich, dass für die Autor*innen „verantwortliches Sexualverhalten“ außerhalb der heterosexuellen Ehe schlicht nicht denkbar ist – weshalb es erst gar nicht angesprochen wird.⁴³

Durch diese schrittweise Engführung der Adressat*innengruppe auf nicht-queere Menschen wird auch der Beschluss der Arbeitsgruppe erfüllt, Risikogruppen, also insbesondere Personen, die intravenös Drogen konsumieren sowie Männer, die Sex mit Männern haben, nicht direkt zu adressieren.

Im letzten Kapitel („Unser Verhalten zu den AIDS-Kranken“) schließlich wird erläutert, wie mit infizierten Personen umzugehen sei. Angst sei keine Handlungsorientierung, vielmehr solle man ihnen „[n]ach dem Beispiele Jesu“ mit Nächstenliebe begegnen. Die große Aids-Angst der Bevölkerung wird so explizit angesprochen und ihre Überwindung im Bereich der persönlichen christlichen Haltung verortet. Erst in diesem Kapitel wird eine Verbindung zur Schule hergestellt: Mitschüler*innen oder Lehrer*innen, die infiziert sind, sollen mit Verständnis behandelt werden. Dieses „positive Verhalten hilft den HIV-Trägern ihrer besonderen Verantwortung gegenüber den gesunden Mitmenschen gerecht zu werden und sie nicht zu gefährden.“ Durch diesen letzten Satz könnte die Nächstenliebe als Eigennutz umgedeutet werden, kann aber auch als vorsichtige

⁴² EITZ: Aids, S. 100 und S. 106.

⁴³ ZENTRALSTELLE BILDUNG DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ: AIDS, S. [6]f.

Annäherung an das Thema Scham und Aids-Stigma bei Betroffenen verstanden werden. Der Text schließt mit Informationen über kirchliche Hilfsangebote für Aids-Kranke.⁴⁴

Unter dem Titel „Wer kann Rat und Hilfe geben“ folgt ein kurzes Resümee auf der letzten Seite. Hier wird auf Telefonseelsorge, Caritas, Priester und Lehrer*innen verwiesen. Der Text appelliert ein letztes Mal, verantwortlich zu handeln und schließt mit einem Zitat aus Dt 30,19: „Leben und Tod lege ich dir vor, Segen und Fluch. Wähle also das Leben, damit du lebst, du und deine Nachkommen.“⁴⁵

Oberflächlich ist dieses abschließende Zitat recht eindeutig: Eine Behandlungsmöglichkeit bei Aids gab es zur Zeit der Veröffentlichung der Broschüre noch nicht; die Infektion mit dem HI-Virus bedeutete, an einer stark lebenszeitverkürzenden Krankheit zu sterben. Um zu leben, sollte eine Infektion vermieden werden. Der Kontext der Broschüre lädt aber dazu ein, dieses Zitat in ihrem Sinne auf die Aids-Thematik zu beziehen: Leben und Segen stünden dann für Ehe oder Enthaltksamkeit, Homosexualität und Sex mit wechselnden Partner*innen bedeutete Tod und Fluch. Während eine solche Schlussfolgerung in dieser Deutlichkeit vom Text selbst nicht formuliert wird, legt der Text doch an zahlreichen Stellen genau diese Vorstellung nahe.

4 Kirchliche Kommunikation – katholische Positionen?

Am Beispiel der Handreichung wird deutlich, dass sich in der kirchlichen Kommunikation zum Thema HIV/Aids zwei Perspektiven abzeichnen: eine pastoral-karitative (im Sinne eines Primats der bedingungslosen Hilfe und Aufklärung ohne Verurteilung) und eine ethisch-moralische (Homosexualität und Sex mit wechselnden Partner*innen sei als Ursache der Ausbreitung von HIV als Sünde zu verurteilen).

Dabei erweist sich auch im hier ausgeführten Beispiel der Handreichung Sexualmoral (hier: Ideal der kirchlichen Ehe und Queerfeindlichkeit) allgemein als ein kirchentypischer und damit identitätsbestimmender

⁴⁴ ZENTRALSTELLE BILDUNG DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ: AIDS, S. [8].

⁴⁵ ZENTRALSTELLE BILDUNG DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ: AIDS, S. [10].

Aspekt kirchlicher Kommunikation. Eine medizinische Aufklärung wie das Bundesgesundheitsministerium sie leistete, stellt dazu einen grundsätzlichen Widerspruch dar. Andererseits fallen neben einer ethisch-moralischen Perspektive parallel pastoral-karitative Argumentationen auf, die bedingungslose Hilfe und Aufklärung ohne Verurteilung forderten.

Äußerungen der DBK, zu denen auch die Handreichung zählt, haben zwar institutionell-normativen Charakter und können damit vielleicht als „kirchliche“ Position charakterisiert werden, aber keinesfalls als ‚die‘ katholische Perspektive. Wie verschiedene katholische Akteur*innen neben der DBK mit der Krise umgingen und beispielsweise ihrerseits die Äußerungen der DBK rezipierten, gilt es weiter zu erforschen. Neben verschiedenen Positionen innerhalb des deutschen Episkopats sind es vor allem nicht-amtskirchliche Positionen, die sich im katholischen Aids-Diskurs behaupten. Hierunter fallen neben Äußerungen von Verbänden und Vereinen wie der Caritas, der Ökumenischen Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche oder dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken auch religionspädagogische Positionen und breit rezipierte Äußerungen einzelner Katholik*innen, prominent etwa Rita Süssmuth.

5 Ausblick:

Die religiöse Dimension der Emotionen in der HIV/Aids-Diskussion

Der Soziologe Frank Rühmann stellte schon 1985 über den damaligen Aids-Diskurs insgesamt fest:

Ängste und Emotionen, die durch AIDS hervorgerufen werden, haben sich längst verselbstständigt gegenüber dem realen Krankheitsbild und den realen Gefahren. Die Krankheit ist zu einer Metapher geworden für vieles, was Menschen Unbehagen bereitet.⁴⁶

Emotionen und moralische Konzepte wie Schuld, Verantwortung, Angst, Liebe, Partnerschaft, Treue stellen sich in den Quellen als Schlüsselwörter in den öffentlichen Debatten heraus. Dabei erweist sich entgegen der

⁴⁶ Frank RÜHMANN: AIDS. Eine Krankheit und ihre Folgen, Frankfurt/New York ²1985, S.14.

Säkularisierungsthese⁴⁷ auch die religiöse Dimension dieser Emotionen und Konzepte als relevant. Monogamie und Enthaltensamkeit wurden kirchlicherseits als wirksames Mittel gegen die Verbreitung des HI-Virus propagiert, nicht ohne eine gleichzeitige Darstellung ebendieser als ohnehin moralisches Gebot. Kirchliche Sexualmoral hatte hier nicht nur einen Anknüpfungspunkt an gesellschaftliche Debatten, vielmehr war sie schon Teil der Debatten in einer auch katholisch geprägten bundesdeutschen Gesellschaft.

Insbesondere junge Generationen empfanden sich zwar als wenig religiös, während ältere sich mehrheitlich als religiös einstufen.⁴⁸ Doch rein quantitative Ansätze oder die Säkularisierungsthese reichen nicht aus, um den religiösen Wandel in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu erfassen, so Thomas Großbölting.⁴⁹ Die gesamtgesellschaftliche Bedeutung katholischer Positionen zum Thema HIV/Aids muss differenzierter herausgearbeitet werden. Dabei handelt es sich um Positionen, die sich zum Teil deutlich widersprechen, aber dennoch dezidiert katholisch sind: Während zum Beispiel die Kirche selbst, geprägt vom Pontifikat Johannes Pauls II. (1920–2005) ab 1978, allgemein von einem „neuen Konservatismus“⁵⁰ bestimmt war, ist in der katholischen Theologie grundsätzlich eine „Wendung zur liberalen Theologie“⁵¹ zu beobachten.

Der Befund dieser komplexen Perspektivenvielfalt bestätigt sich durch die Berücksichtigung auch multimedialen Quellenmaterials, das einen breiten und interdisziplinären Zugang zu den gesellschaftlichen

⁴⁷ Siehe zur Problematik des Begriffs in Anlehnung an Hans Joas: Thomas GROßBÖLTING: Religionsgeschichte als „Problemgeschichte der Gegenwart“. Ein Vorschlag zu künftigen Perspektiven der Katholizismusforschung, in: Katholizismus in Deutschland. Zeitgeschichte und Gegenwart, hrsg. v. Wilhelm Damberg/Karl-Joseph Hummel (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 130), Paderborn 2015, S. 169–185, hier: S. 177.

⁴⁸ Vgl. Gerhard RINGHAUSEN: Zwischen Weltveränderung und Innerlichkeit. Denken, Glauben und Handeln in den achtziger Jahren, in: Die Kultur der achtziger Jahre, hrsg. v. Werner Faulstich (Kulturgeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts 8), S. 21–37, hier: S. 24.

⁴⁹ Vgl. GROßBÖLTING: Religionsgeschichte als „Problemgeschichte der Gegenwart“, S. 176–178.

⁵⁰ RINGHAUSEN: Zwischen Weltveränderung und Innerlichkeit, S. 21.

⁵¹ RINGHAUSEN: Zwischen Weltveränderung und Innerlichkeit, S. 35.

Diskussionen der 1980er Jahre ermöglicht. Der Historiker Frank Bösch betont die Wichtigkeit der Medien auch für die Katholizismusforschung: „Medien bilden nicht einfach die Welt ab, sondern kreieren als Beobachtungssysteme auch eigenständig Sinnbildungen und Deutungen.“⁵² Er macht deutlich:

Die Rolle der Medien erschöpft sich eben nicht in Diskursen, die von außen kommen und die Kirchen mehr schlecht als recht beschreiben. Vielmehr prägte und prägt die Medienentwicklung auch die Kirchen selbst und die Sozialgeschichte der Religion. Und gerade in dieser Wechselbeziehung liegt das größte Potential für künftige Forschungen.⁵³

Deshalb sind neben Unterlagen der DBK und Archivalien aus Bistumsarchiven oder Sammlungen mit dem Schwerpunkt HIV/Aids (wie im Archiv des Schwulen Museums in Berlin), publizierte Quellen (wie Zeitungen und Nachrichtenmagazine, insbesondere *Der Spiegel*), aber auch Fernsehspots sowie weiteres Bildmaterial essenziell, um katholische Positionen zum Thema HIV/Aids zu erfassen. Auch graue Literatur wie Material für die katholische Jugendarbeit gilt es zu untersuchen.

6 Schlussbemerkung: Sichtbarmachen von Betroffenenperspektiven

Dieser Beitrag schließt deshalb mit einer Bitte an Zeitzeug*innen, ihre persönlichen Erlebnisse in der HIV/Aids-Krise mit der Forschung zu teilen, um gesellschaftliche Zusammenhänge sichtbar zu machen, die Perspektivvielfalt in der damaligen öffentlichen Diskussion angemessen darstellbar und vor allem Biografien und Leiderfahrungen einzelner betroffener Personen aufzuarbeiten und sichtbar zu machen. Bitte melden Sie sich bei mir, wenn Sie sich dazu bereiterklären, über ihre Erfahrungen mit Kirche, Katholizismus und HIV/Aids in den 1980er Jahren zu sprechen!

⁵² Frank BÖSCH: Der Katholizismus in der Mediengesellschaft, in: Katholizismus in Deutschland. Zeitgeschichte und Gegenwart, hrsg. v. Wilhelm Damberg/Karl-Joseph Hummel (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 130), Paderborn 2015, S. 79–92, hier: S. 81.

⁵³ BÖSCH: Der Katholizismus in der Mediengesellschaft, S. 92.

Bibliographische Hinweise

Der Internetlink wurde am 23.10.2025 überprüft.

Quellen

Ungedruckte Quellen

- AEK (Historisches Archiv des Erzbistums Köln) NL Höffner 3 II.
 AEK 1908/2635 Sekretariat der DBK, Frühjahrs-Vollversammlung der DBK 9.–12. März 1987 in Stapelfeld.
 AEK 1908/2680 Sekretariat der DBK, 66. Sitzung des St. Rates am 22. Juni 1987.
 AEK 10744, Zentralstelle Bildung Helene Kerstges AIDS 1987 Box 1.
 AEK 10920, B 06-00-082 Aids-AG.
 AEK Zug. 1863 133 AIDS Arbeitsgruppe 16-011/21-020.
 AEK Zug. 1587 12306 Sekretariat der DBK Kath. Büro AIDS (bis 1988).

Gedruckte Quellen

- HÖFFNER, Joseph: AIDS. Vier Aussagen des Erzbischofs von Köln, Kardinal Joseph Höffner (Zeitfragen. Eine Schriftenreihe, herausgegeben vom Presseamt des Erzbistums Köln 41), Köln, ²1987.
 Kontraste Impuls, Sonderheft AIDS (1987).
 RÜHMANN, Frank: AIDS. Eine Krankheit und ihre Folgen, Frankfurt/New York ²1985.
 ZENTRALSTELLE BILDUNG DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ: AIDS. Eine Handreichung für Eltern, Lehrer und Schüler, Bonn o. J. [1987].

Literatur

- BELJAN, Magdalena: Aids-Geschichte als Gefühlsgeschichte, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 46 (2015), S. 25–31.
 BÖSCH, Frank: Der Katholizismus in der Mediengesellschaft, in: Katholizismus in Deutschland. Zeitgeschichte und Gegenwart, hrsg. v. Wilhelm Damberg/Karl-Joseph Hummel (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 130), Paderborn 2015, S. 79–92.
 EITZ, Thorsten: Aids. Krankheitsgeschichte und Sprachgeschichte, Hildesheim/Zürich/New York 2003.
 GROßBÖLTING, Thomas: Religionsgeschichte als „Problemgeschichte der Gegenwart“. Ein Vorschlag zu künftigen Perspektiven der Katholizismusforschung, in: Katholizismus in Deutschland. Zeitgeschichte und Gegenwart, hrsg. v. Wilhelm Damberg/Karl-Joseph Hummel (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 130), Paderborn 2015, S. 169–185.
 HAUS-RYBICKI, Sebastian: AIDS-Prävention in der Bundesrepublik in den 1980er und 1990er Jahren, in: Geschichte im Westen 37 (2022), S. 179–194.

- REICHERT, Martin: Die Kapsel. Aids in der Bundesrepublik, Berlin 2018. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2018.
- RINGHAUSEN, Gerhard: Zwischen Weltveränderung und Innerlichkeit. Denken, Glauben und Handeln in den achtziger Jahren, in: Die Kultur der achtziger Jahre, hrsg. v. Werner Faulstich (Kulturgeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts 8), S. 21–37.
- STOCKDILL, Brett Cameron: Love in the Time of ACT UP: Reflections on AIDS Activism, Queer Family, and Desire, in: QED: A Journal in GLBTQ Worldmaking 5.1 (2018), S. 48–83.
- TÜMMERS, Henning: AIDS. Autopsie einer Bedrohung im geteilten Deutschland (Beiträge zur Geschichte des 20. Jahrhunderts 23), Göttingen 2017.

Internetlink

- STATISTA (Hg.): HIV/AIDS in Deutschland 2024,
<https://de.statista.com/statistik/studie/id/14993/dokument/statista-dossier-zum-thema-hiv-aids-in-deutschland/>.

ANDREAS HEEK

Geschichte der katholischen Queerpastoral

Eine Deutschlandreise
seit Beginn der 1980er Jahre bis heute

History is about the past, but for the present.

Joachim Kügler: Zeus Syndrome (2023)

Abstract: Seit den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts gibt es ‚Homosexuellen-pastoral‘ in Deutschland. Angefangen haben damit wohl Klinikseelsorger*innen auf den Stationen in Krankenhäusern, die aidskranke Menschen betreuten. Gleichzeitig nahmen in dieser Zeit Stellungnahmen der Kongregation für die Glaubenslehre in Rom zu, in denen Homosexualität aufs Schärfste als unnatürlich und gegen Gottes Heilswillen verurteilt wird. Diese Beurteilungen von höchster Stelle sind bis heute nicht verändert worden. Dennoch haben seelsorgliche Bemühungen hinsichtlich der Gruppe der Menschen mit queeren Identitäten zugenommen, zunächst inoffiziell und unter der Hand, seit Ende der 2010er Jahre aber zunehmend mit offiziellem bischöflichem Auftrag. Nach dem Synodalen Weg (2020–2024) sind die Ansätze einer queerfreundlichen Pastoral allerorten noch sichtbarer geworden. Die Hoffnung besteht darin, dass die Kirche ihre negativen Einstellungen zu Queerness korrigieren wird, je sichtbarer queere Menschen in der Kirche werden und die Akzeptanz innerhalb der Glaubengemeinschaft wächst.

Schlagnworte: Queerness; Homosexualität; Homosexuellen-Pastoral; Queer-Pastoral; Diskriminierung; Aids-Pandemie; Homosexuellen-Seelsorge; Synodaler Weg; Zentral-komitee der Katholiken; Segnungen

Zu den ersten Orten für seelsorgliche Begleitung von homosexuellen Menschen gehörten Kliniken. Kliniken, in denen zu Beginn der 1980er Jahre überwiegend Männer mit schweren Symptomen einer aggressiven Immunschwäche um ihr Überleben kämpften. Zunächst wurde AIDS in den USA massenweise festgestellt, entwickelte sich dann aber rasend schnell zu einer Pandemie, die zunächst überwiegend unter homosexuell aktiven Männern grassierte. Schnell wurden Exklusionsmechanismen wirksam, die den Betroffenen nicht nur den Tod, sondern sie zuvor auch an den gesellschaftlichen Rand brachten. Alte, fast überwunden geglaubte

Ressentiments speziell gegen homosexuelle Männer wurden wieder salonfähig.

Die katholische Kirche hat auf die Pandemie unterschiedlich reagiert. Papst Johannes Paul II. (1920–2005) arbeitete zusammen mit dem Präfekten der Glaubenskongregation Kardinal Joseph Ratzinger (1927–2022) an einem *Opus Magnum*, dem „Katechismus der Katholischen Kirche“. Dort wurde Homosexualität als schwere Verirrung von der Schöpfungsordnung Gottes bezeichnet und Menschen, die von „tiefsitzenden homosexuellen Tendenzen“¹ zur Homosexualität betroffen waren, zur sexuellen Enthaltbarkeit verpflichtet. In dieser ‚lehramtlichen Stimmung‘ verstieg sich mancher ‚Kirchenoffizielle‘, wie etwa der damalige Kardinal Joseph Höffner, zu der Aussage, diese „Seuche“ sei zwar nicht als eine Strafe Gottes für das sexuelle Verhalten homosexueller Männer anzusehen, aber als „Heimsuchung Gottes“². Gleichzeitig galt kirchlicherseits weiter weltweit ein striktes Kondomverbot, obwohl auch damals schon bekannt war, dass die Kondombenutzung ein wirksames Mittel zur Eindämmung der Krankheit war. Anders in den vielen Kliniken. Seelsorger*innen der Kirchen kamen als erste ‚Kirchenoffizielle‘ mit aidskranken Männern zusammen. Sie versuchten, ihnen aus ihrem Glauben an einen unbedingt liebenden Gott heraus Stütze zu sein. Sofern Betroffene nicht längst verbittert oder erbost waren gegenüber der Hartherzigkeit kirchlich-offizieller Stellungnahmen gegen Homosexualität im Allgemeinen und zu ihrer Krankheit im Speziellen, konnte ihnen dieser Beistand möglicherweise ein wenig Hilfe sein auf dem damals noch sicheren Weg ins Sterben.

In diese widersprüchliche Lage hinein begann die Seelsorge mit und für homosexuelle Menschen. Damals waren lediglich lesbische Frauen und schwule Männer im Blick. Erst viel später, das 21. Jahrhundert hatte längst begonnen, begann sich das pastorale Arbeitsfeld anderen

¹ KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE. Vollständiger Text der Neuübersetzung aufgrund der Editio Typica Latina, Leipzig 2020, Nr. 2358. In der Fassung von 1997 auf der offiziellen Seite des Vatikans online verfügbar: https://www.vatican.va/archive/DEU0035/___P8B.HTM.

² „Sterben, bevor der Morgen graut“, in: Der Spiegel 43 (20.10.1985), online verfügbar: <https://www.spiegel.de/politik/sterben-bevor-der-morgen-graut-a-34368dc2-0002-0001-0000-0000013515720>.

geschlechtlichen Identitäten wie Trans- und Intergeschlechtlichkeit und Nicht-Binarität zuzuwenden.

Begeben wir uns auf eine Deutschlandreise. Orte und konkrete Menschen wurden zu Hoffnungszeichen für eine queerfreundlichere Kirche. Dabei ist zu beachten, dass ich die Kontexte in der damaligen DDR nicht einbezogen habe. Dies wäre als eigener Untersuchungsgegenstand sicher hochinteressant, kann hier aber nicht erfolgen.

1 Köln, 1989: Pastoralgespräch

Nach dem „Pastoralgespräch“, das erstmals in der Erzdiözese Köln stattfindet, votiert das zuständige Laiengremium dafür, dass der Erzbischof Seelsorge für homosexuelle Menschen bereitstellen solle. Diese sogenannten „Voten“ sind für den Erzbischof nicht bindend, sondern nur ein Appell der Laiengremien, das die Bistumsleitung hinsichtlich bestimmter pastoraler Fragen zu neuen Wegen anregen soll. In der Frage des Umgangs mit homosexuellen Menschen gibt es bis dahin keinerlei Antworten. Kardinal Joachim Meißner (1933–2017) hält sich aus innerer Überzeugung an die bisherigen Weisungen des kirchlichen Lehramtes, zum Beispiel an die Weisungen der Erklärung *Persona humana* von 1975,³ in der unter Berufung auf Thomas von Aquin homosexuelle Handlungen als „in sich nicht in Ordnung“ bezeichnet werden.⁴ Im 1992 veröffentlichten Katechismus der Katholischen Kirche wird dann gefolgert: „Homosexuelle Menschen sind zur Keuschheit gerufen.“⁵ Diese und viele andere kirchenamtliche Dokumente atmen den Geist der Ablehnung homosexueller Gefühle. Sie fußen auf einer tiefen Ignoranz der Wahrnehmung homosexueller Menschen und ihrer tatsächlichen Lebensweise genauso wie die humanwissenschaftlichen Erkenntnisse in Hinblick auf eine Entpatho-

³ KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: *Persona Humana*. Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik vom 29. Dezember 1975, online verfügbar: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_ge.html.

⁴ *Persona Humana*, Punkt 8.

⁵ KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE, Nr. 2359.

logisierung homosexueller Veranlagung, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts enorm gestiegen sind.

Dennoch ernennt Kardinal Meißner überraschend⁶ in den 1990er Jahren⁷ den ersten „Beauftragten für die Pastoral für Menschen mit homosexuellen Neigungen“ im Erzbistum Köln, Diakon Walter Laub (gestorben 2015). Dessen nicht schriftlich fixierter Auftrag besteht zunächst darin, bistumsweit „geeignete Beichtväter“ zu finden, die bereit sind, sich der Personengruppe homosexueller Menschen für Beichtgespräche zur Verfügung zu stellen. Diakon Laub, selbst mehrfacher Vater und ständiger Diakon zunächst mit Zivilberuf, nimmt diese Tätigkeit mit Entschlossenheit auf, weil er sich als leidenschaftlicher Seelsorger sieht, dem die ‚betroffenen‘ Menschen immer mehr ans Herz wachsen. Dies ist allerdings auch ein mühsamer Prozess für ihn selbst. Bevor er seine Arbeit aufnahm, hatte er vermutlich keinen oder sehr wenig Kontakt zu homosexuellen Menschen. Sein Seelsorgeverständnis war vielleicht zunächst ‚für‘-sorglich und möglicherweise auch von einer Sicht auf homosexuelle Männer, die an ihrem Begehren leiden, bestimmt. Dies war anfangs wohl Grund für einige Missverständnisse zwischen ihm und ‚betroffenen‘ Menschen und der ökumenischen Initiative „Homosexuelle und Kirche“ (HuK).⁸

2 Frankfurt, Anfang der 90er Jahre: Maria Hilf

In der Stadt Frankfurt entsteht Anfang der 90er Jahre eine Gemeinschaft von homosexuellen, ausschließlich Männern, die in der Gemeinde „Maria Hilf“ eine eigene ‚schwule Gemeinde‘ („Schwul und katholisch in der

⁶ Genaueres, wie es zu dieser Ernennung gekommen ist, ist mir nicht bekannt. Es gab wohl einen Druck seitens der Delegierten des „Pastoralgesprächs“, die ein Zeichen für mehr Homosexuellenfreundlichkeit in einer Stadt setzten wollten, die als eine der queeren Hauptstädte Deutschlands bezeichnet werden kann. Das seelsorgliche Anliegen von Kardinal Meißner war aber vermutlich durchaus ernst.

⁷ Das genaue Ernennungsdatum ist mir nicht bekannt. Aber Diakon Laub muss schon Anfang der 90er Jahre in diesem Arbeitsfeld tätig geworden sein.

⁸ Thomas WAGNER: Vom Grau- zum Buntstein. Vom Katholischen Arbeitskreis zum Katholischen Komitee, in: Aufgehende Saat. 40 Jahre Ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche, hrsg. v. Michael Brinkschröder/Herbert Horatz/Franz Kaern-Biederstedt/Michael Wörner, Stuttgart 2017, S. 64–73, hier: S. 69.

Gemeinde Maria Hilf⁹) gründet. Diese Bezeichnung ist nicht als eine ‚Gemeinde‘ im kirchenrechtlichen Sinne zu verstehen, darauf legt vor allem die Bistumsleitung wert. Die Initiative zweier Theologen findet im Frankfurt-Schwanheimer Pfarrer Willi Hübinger einen Priester, der vom Bistum mit der Seelsorge in diesem Projekt betraut wird. Einmal im Monat feiert er mit der Gemeinde, die zwar formell nicht als Personalgemeinde errichtet wurde, aber vom damaligen Bischof Franz Kamphaus (1932–2024) faktisch als solche anerkannt war,⁹ die Eucharistie; an anderen Sonntagen wechseln sich bis zu 17 Priester ab; auch eine Pastoralreferentin übernimmt Gottesdienste.¹⁰ 1998 übernimmt Pfarrer Rainer Frisch als seelsorglicher Ansprechpartner diese Aufgabe.

Die Idee, Gottesdienste unter ‚Gleichgesinnten‘ zu feiern, hatte Georg Trettin, ehemals Theologiestudent der Philosophisch-Theologischen Hochschule in St. Georgen (PTH). Die eigene schwule Biografie miteinander gottesdienstlich zu reflektieren, Bibeltexte im biographischen Kontext zu lesen und Gemeinschaft mit anderen mit ähnlicher Geschichte zu haben, motivierte die Menschen, eine ‚schwule Gemeinde‘ zu gründen.¹¹ Ein Teil der Interessierten findet durch Zeitungsanzeigen zu der Gruppe. Außerdem spricht sich das Angebot in Studierendenkreisen der PTH der Jesuiten in Sankt Georgen herum. Im Rahmen verstärkter Anerkennungs Bemühungen und der Emanzipation homosexueller Identitäten in den westlichen Gesellschaften sucht man auch innerhalb der Studierendengemeinde in St. Georgen nach Möglichkeiten, mit ‚schwuler Identität‘ einen Platz in der Kirche zu finden. Ob dieses Interesse auch bei Frauen vorhanden war? Warum war die ‚schwule Gemeinde‘ keine schwul-lesbische Gemeinde? Forschungen, die dies beantworten könnten, stehen weiterhin aus.

⁹ https://de.wikipedia.org/wiki/Projekt:_schwul_und_katholisch_in_der_Gemeinde_Maria_Hilf.

¹⁰ Entnommen aus Gesprächen mit Georg Trettin und Pfarrer Rainer Frisch. Zur Geschichte der ‚Gemeinde‘ in der Gemeinde vgl. auch: Gregor SCHORBERGER: Schwul + katholisch. Eine christliche Gottesdienstgemeinschaft, Berlin 2013.

¹¹ Aus einem Interview mit Georg Trittin, das der Verfasser mit ihm geführt hat.

Pfarrer Frisch leistet neben seiner Tätigkeit als seelsorglicher Ansprechpartner und gemeinsam mit Sr. Helga Weidemann von den Palottinerinnen zudem seelsorglichen Dienst bei der AIDS-Hilfe. Pastoralreferent Gregor Schorberger ist in diesem Zusammenhang ebenfalls zu nennen. Sie stehen für einige mutige und empathische Seelsorger*innen, die sich trotz der kirchenoffiziellen Ablehnung von Homosexualität nicht in ihrem Tun beirren lassen.

Pfarrer Frisch ist auch beteiligt an den Gedenkgottesdiensten für die an den Folgen von AIDS-Verstorbenen und am Gottesdienst im Rahmen des *Christopher-Street-Day* (CSD), mit ausdrücklicher Billigung des jeweiligen Stadtdekans, wie Frisch in einem Interview mit dem Autor betont.¹² Hier hatte man sich offensichtlich entschlossen, dass die Stadtkirche in Frankfurt auf die Präsenz schwuler Männer und ihrer Bedürfnisse eingehen möchte. Auf lesbische Frauen offenbar nicht, was vermutlich daran liegt, dass die Verantwortlichen in den Bistümern zu dieser Zeit Homosexualität noch ausschließlich als männliches ‚Problem‘ ansehen. Somit wären lesbische Frauen doppelt marginalisiert: als Frauen in der Kirche prinzipiell und als lesbische Frauen im Besonderen. Auch hier gibt es noch viel historisch aufzuarbeiten.

Im gleichen Zeitraum entstehen auch in anderen Großstädten gemeindeähnliche Zusammenkünfte von schwulen und lesbischen Menschen. Sie können im Rahmen dieses Beitrags nicht eingehender dargestellt werden.

3 Aachen, Hildesheim, Osnabrück, ungefähr zur selben Zeit: „Jain“ zur Homosexuellenpastoral

Die Bistümer Aachen und Hildesheim ernennen ebenfalls Seelsorger; in Aachen Pfarrer Christoph Simonsen, in Hildesheim den Dominikaner P. Albert Gunk, später P. Martin Rosner, die dort die Seelsorge für homosexuelle Menschen übernehmen. Der Auftrag ist jedes Mal unbestimmt bzw. vage. Im Mittelpunkt steht die Einzelseelsorge, die Menschen aufzufangen soll, die mit ihrer Homosexualität ‚Schwierigkeiten‘ haben. Ob

¹² Das Interview wurde vom Verfasser dieses Aufsatzes 2018 geführt.

diese Schwierigkeiten mit den „homosexuellen Tendenzen“¹³ selbst, den gesellschaftlichen oder kirchlichen Vorurteilen zu tun haben, wird kirchlicherseits nicht formuliert. Unterschwellig gehen die bischöflichen Auftraggeber aber davon aus, dass homosexuelle Menschen generell unter ihrer Veranlagung leiden und deshalb Beistand benötigen. In der Realität der Kirchorte, z.B. Gemeinden, sieht dies aber auch jetzt schon anders aus. Es werden Paare gesegnet, Hilfen bei Paarschwierigkeiten vermittelt, Menschen miteinander vernetzt, Gemeinschaft und Solidarität gefördert.

Allen genannten Bistümern ist gemeinsam, dass die ‚Aufträge‘, die sie vergeben, diskret behandelt werden sollen. Es soll nichts ‚an die große Glocke‘ gehängt werden. Zur Seelsorge für die betreffenden Personen sieht die Kirche sich verpflichtet, Anerkennung der homosexuellen Orientierung aus moraltheologischer Sicht ist hingegen weiterhin undenkbar. Zwischen diesen Ansprüchen existiert eine enorme Spannung. Abstand hält man deswegen auch zu den Selbsthilfe- und Emanzipationsbewegungen der homosexuellen Community, auch wenn diese, wie beispielsweise die ökumenische Initiative „Homosexuelle und Kirche“ (HuK), ihr Interesse an theologischen, spirituellen und allgemein kirchlichen Themen öffentlich immer wieder bekundet.¹⁴

Das pastorale und theologische Potenzial dieser ersten Beauftragungen darf dennoch nicht unterschätzt werden. Zum ersten Mal in der Geschichte der katholischen Kirche wird zumindest, wenn auch zunächst nur hinter vorgehaltener Hand, anerkannt, dass es Menschen mit sexueller Orientierung gibt und dass sie nicht übersehen werden dürfen. So sehr auch noch in den 90er Jahren Homosexualität öffentlich verurteilt wird, so halten es einige Bistümer dennoch für angebracht, homosexuellen Menschen Seelsorge anzubieten. Immer noch relativ weit weg von einer ‚Pastoral mit‘, schafft diese Art der Seelsorge Raum für Begegnung und wird auch als Lernort für die Kirche genutzt.

¹³ KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen vom 3. Juni 2003, I, Nr. 4, 3. Absatz, online verfügbar: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_ge.html.

¹⁴ <https://www.huk.org/>.

Offenbar gibt es zur selben Zeit auch schon einen Arbeitskreis Homosexuellenseelsorge im Bistum Osnabrück. Vernetzt ist dieser aber nicht mit anderen Bistümern und hatte offensichtlich einen so diskreten Auftrag, dass er noch nicht einmal den schon tätigen Beauftragten bekannt war.

4 Freiburg, März 2005: Den Menschen sehen

Ein wichtiger Meilenstein wird dann im Breisgau gesetzt. Das Erzbistum Freiburg ernennt mit dem Männerseelsorger Norbert Wölflé nicht nur einen erfahrenen Seelsorger und Männerarbeiter offiziell zum Beauftragten für die Seelsorge mit homosexuellen Menschen, sondern auch jemanden, der seine systematische Zuordnung zum „Seelsorgeamt“ ernst- und dann auch wahrnimmt. Er beginnt nicht nur, Seminare für homosexuelle Männer durchzuführen, sondern macht grundsätzlich Homosexualität zum Thema im gesamten Erzbistum. Zum ersten Mal entwickelt er 2008 einen wegweisenden Flyer mit dem sorgfältig gewählten Titel „Den Menschen sehen“. Dieser Flyer, die erste offizielle Veröffentlichung in einem Bistum in Deutschland überhaupt, ist bis heute der Referenzpunkt im Seelsorgefeld „Homosexualität“.¹⁵ Zum ersten Mal erklärt in Deutschland ein Bischof, Erzbischof Robert Zollitsch – später (ab 2008) auch Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz –, offiziell Seelsorge mit homosexuellen Menschen zu einem pastoralen Handlungsfeld. Ebenfalls ein Indikator für eine breitere Wahrnehmung des Phänomens Homosexualität ist die Ernennung einer Frau zur Beauftragten für lesbische Frauen – Simone Burster von der diözesanen Frauenarbeit. Hier wird 2009 zum ersten Mal institutionell gesehen, dass es in der Kirche auch lesbische Frauen gibt.

Die erste theologisch-pastorale Fachtagung zum Thema „Homosexualität“ mit dem Titel „Den Menschen sehen“ fand ebenfalls in Freiburg statt, in der Katholischen Akademie. Davor gab es dort 1992 schon einmal eine Fachtagung mit dem Titel „Homosexualität im Mann“.¹⁶ Dies ist zu

¹⁵ Eine Kopie des Flyers befindet sich im Archiv des Autors. Auf der aktuellen Homepage der Queerpastoral im Erzbistum Freiburg ist er derzeit nicht zu finden.

¹⁶ Vgl. die Tagungsdokumentation *Homosexuelle Männer in Kirche und Gesellschaft*, hrsg. v. Udo Rauchfleisch, Düsseldorf 1993. Siehe zu den Bemühungen von Seiten der

diesem Zeitpunkt ein bemerkenswertes Unternehmen, das allerdings vielleicht mit dem Erzbistum Freiburg kommuniziert, aber offensichtlich nicht in pastorale Praxis überführt werden kann. Nicht auszuschließen ist aber, dass diese Tagung zu der späteren Praxis wesentlich beigetragen hat.

5 Zurück in Köln – und Frankfurt, nach 1989: Fällt die Mauer?

Diakon Laub entwickelt sich in Köln zu einem engagierten Seelsorger in der Wahrnehmung des Arbeitsfeldes Homosexuellenpastoral. Von dem Kölner Diakon geht eine wegweisende Initiative aus. Er schreibt an alle Seelsorgeämter in Deutschland und bittet darum, ihm den zuständigen Seelsorger für dieses Arbeitsfeld zu benennen – von Frauen war damals, wie bereits erwähnt, noch nicht die Rede, weil kirchenoffiziell bislang überwiegend homosexuelle Männer im Blick waren. Laub bekommt einige Adressen genannt und initiiert einen gemeinsamen Austausch. Vermutlich in den späten 1990er Jahren, vielleicht auch erst 2002, findet dann zum ersten Mal ein Treffen statt, das, in stark abgewandelter Form, bis heute existiert.¹⁷ Zweimal im Jahr kommen seitdem die von ihren Bischöfen beauftragten Seelsorger und Seelsorgerinnen zu Austauschtreffen in Frankfurt am Main zusammen. Der „Frankfurter Kreis“ ist ‚gegründet‘, besser gesagt gebildet, denn einen offiziellen Auftrag dazu gibt es nicht. Auch die Bezeichnung „Frankfurter Kreis“ besteht am Anfang als solche nicht. Alles bleibt zunächst im Vagen und Unbestimmten. Im Rahmen dieser Zusammenkünfte entwickeln jedoch die mehr oder weniger offiziell Beauftragten der Bistümer Aachen, Köln, Limburg, Hildesheim und Freiburg erste Ansätze für Seelsorgekonzepte jenseits von Einzelseelsorge und Sonder-Gottesdiensten. Allerdings bleiben dies zunächst nur Konzepte und Ideen, die nicht in die Praxis umgesetzt werden; die Zielgruppe ist lediglich durch Gottesdienste und einige wenige Einzelgespräche im Blick, von denen man relativ ausführlich berichten kann, weil es so

katholischen Akademie der Diözese Rottenburg sowie der Evangelischen Akademie in Bad-Boll, das Thema ‚Homosexualität‘ bereits Anfang der 1960er Jahre in einen christlichen Kommunikationsraum überzuführen und zu diskutieren, auch den Beitrag von J. Noah Munier und Karl-Heinz Steinle in diesem Band.

¹⁷ Das genaue Jahr des ersten Treffens ist nicht sicher zu rekonstruieren.

wenige sind. Aber auch jetzt schon werden vereinzelt Paare gesegnet, so dass auch hier erste, diskrete Erfahrungen gesammelt werden können. Dankbarkeit und tiefe Verbundenheit mit dem christlichen Glauben homosexueller Menschen sind Erfahrungen, die die Seelsorger machen und miteinander teilen, aber auch Schwierigkeiten, diese Erfahrungen mit den Verantwortlichen in den Bistümern zu kommunizieren.¹⁸

Die öffentliche Sichtbarkeit, die das Internet mit sich bringt, barg auch für manch diskret arbeitende Seelsorgende neue Herausforderungen. Nicht wenige von ihnen wurden durch Menschen, die diese Entwicklung innerhalb der Kirche als problematisch betrachteten, an offizieller Stelle gemeldet. Es kam zu Beschimpfungen, Cyber-Mobbing und Denunziationsversuchen beim zuständigen Bischof.¹⁹

Dies stand in einem immer deutlicher erkennbaren Gegensatz zu den Anerkennungsentwicklungen der homosexuellen Emanzipationsbewegung in Deutschland. Klaus Wowereit (geb. 1953) – damals Regierender Bürgermeister in Berlin – outet sich als schwul und findet das „gut so“. Niemand widerspricht ernsthaft. Ein anderer Bürgermeister, diesmal aus Hamburg, lebt faktisch schwul, macht damit allerdings keine Politik, wahrscheinlich weil die CDU, seine Partei, das Thema lieber noch verschämt verschweigt. Aber die Zeiten, in der ein vermeintlich homosexueller Bundeswehrgeneral („Kiesling-Affäre“ 1983/84) seinen Hut nehmen muss, aber aus Mangel an ‚Beweisen‘ rehabilitiert wird und fast einen Verteidigungsminister zum Rücktritt veranlasst, sind dann doch lange vorbei.²⁰ Deutschland entwickelt sich zu einem im Hinblick auf die

¹⁸ Den ambivalenten Erfahrungen dieser Pioniere der Homosexuellenpastoral, die ein zeitgeschichtliches Dokument für die Diskrepanz zwischen offizieller Lehre und pastoraler Praxis sowie für eine praktizierte Ambiguitätstoleranz innerhalb der katholischen Kirche sind, gebührte eine eigene historische Erforschung. Die Hebung solcher Zeitzeugnisse gibt möglicherweise Aufschluss darüber, wie Wandel in der Entwicklung christlicher Dogmatik ‚evolutionär‘ verläuft.

¹⁹ An Gesprächen zu den genannten Problemlagen nahm der Verfasser seit 2006 (bis ca. 2017) selbst teil.

²⁰ Zur Kießling-Affäre vgl. ausführlich Michael SCHWARTZ: „Sicherheitsrisiko“ oder „Schmierkomödie“? Der Wörner-Kießling-Skandal 1984 als Wendepunkt, in: *Homosexuelle, Seilschaften, Verrat. Ein transnationales Stereotyp im 20. Jahrhundert*, hrsg. v. Michael Schwartz, München 2019, S. 278–322.

Rechte homosexueller Menschen zunehmend toleranten und offenen Land, in dem es keine Schande mehr ist homosexuell zu sein. Ein ‚Sicherheitsrisiko‘, weil erpressbar, ist heute mit dieser Veranlagung niemand mehr.

6 München, Köln, Frankfurt, Hamburg, Berlin²¹ – und überall: Queere Menschen auf Distanz zur katholischen Kirche

Derweil kehren immer mehr religiös interessierte homosexuelle Menschen der Kirche den Rücken. Ganz zu schweigen von den transgender, trans-, inter-, und bisexuellen Menschen, von denen bis in die 2000er Jahre nirgendwo in der Kirche die Rede ist. Homosexuelle Menschen und andere BTIQ*-Menschen fühlen sich nach wie vor als eine aus der Kirche ausgegrenzte, diskriminierte Menschengruppe, die keinerlei öffentliche Würdigung erhält.²² Besonders in Großstädten entwickelt sich eine selbstbewusste Community, die u.a. bei den jährlichen Christopher-Street-Days *gay-pride* öffentlichkeitswirksam bekundet.

Als Bindeglied zwischen ‚beiden Welten‘ gründeten sich Graswurzelbewegungen wie „Homosexuelle und Kirche“ (HuK). 1985 wurde diese ökumenische Arbeitsgruppe offiziell als Verein öffentlichen Rechts bestätigt. Seit 2023 ist das „Katholische LSBT+ Komitee“, eine Dachorganisation katholischer LSBTIQ*-Gruppen, Mitglied der „Arbeitsgemeinschaft der katholischen Organisationen“ (AGKAOD). HuK existiert weiterhin – wie viele andere christlichen LSBTIQ*-Gruppen – immer neben der verfassten Kirche.

²¹ In diesen Städten leben größere Communities von queeren Menschen. Dort zeigen sie sich deutlicher in der Öffentlichkeit als andernorts.

²² In Köln beispielsweise, wo der Verfasser von 2006–2016 „Beauftragter für die Homosexuellenseelsorge“ war, war es in der Bischofszeit von Kardinal Joachim Meißner bis 2014, dem Ende seiner Amtszeit, unmöglich, seelsorglich beim jährlichen Christopher-Street-Day tätig zu werden, ebenso wenig beim Welt-Aids-Tag und anderen Gedenktagen für queere Menschen. Anderen Seelsorger*innen in Deutschland ging es zum Teil ähnlich.

7 Berlin, 1. August 2001: Neue Chancen

Der Bundestag beschließt das Gesetz zur eingetragenen Partnerschaft (Lebenspartnerschaftsgesetz),²³ das gleichgeschlechtliche Paare heterogeschlechtlichen weitgehend rechtlich gleichstellt. Gleichgeschlechtliche Paare können ihre Partnerschaft beim Standesamt eintragen lassen und haben dieselben Rechte und Pflichten wie gemischtgeschlechtliche Ehen. Beim Adoptionsrecht von Kindern gibt es jedoch noch Unterschiede zu heterosexuellen Paaren.

Diese neue Gesetzeslage hat zwar bei den Kirchenleitungen der Erz/Bistümer klare Ablehnung hervorgerufen, weil es der Lehrmeinung der Kirche widerspricht. Die Forschung veranlasste diese Entscheidung jedoch dazu, genauer nach dem theologischen Gehalt der vehementen Ablehnung homosexueller Partnerschaft zu fragen. Exegetisch, dogmatisch, moral- und pastoraltheologisch wird seitdem intensiv dazu geforscht, was es zu bedeuten hat, dass Menschen nicht – wie bisher immer angenommen – moralisch verwerflich der sexuellen Begierde des eigenen Geschlechtes promisk nachgehen, sondern sich an eine/n Partner*in binden wollen, wie dies heterosexuelle Paare tun. Instruktiv dabei ist, so zeigen es neuere Forschungen von Thomas Hieke und Michael Theobald, die Erkenntnis, dass unter allen Bibelstellen, in denen von Homosexualität die Rede ist, keine zu finden ist, bei der es um gleichgeschlechtliche Liebe geht.²⁴ In biblischen Texten gehe es, so Theobald, immer um sexuelle Gewalt, die abgelehnt wird, oder Homosexualität wird als Bild für eine generelle Abkehr von der Ordnung Gottes gebraucht. In allen Fällen geht es nicht um Liebe und Fürsorge in einer Partnerschaft, sondern um moralische Verfehlungen gegen das Gebot der Nächstenliebe.²⁵

²³ Gesetz über die Eingetragene Lebenspartnerschaft (Lebenspartnerschaftsgesetz – LPartG), Bundesministerium der Justiz, <https://www.gesetze-im-internet.de/lpartg/index.html>.

²⁴ Thomas HIEKE: Kennt und verurteilt das Alte Testament Homosexualität? in: „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“ Homosexualität und Katholische Kirche, hrsg. v. Stephan Goertz, Freiburg i.Br. 2015, S. 19–52.

²⁵ Michael THEOBALD: Paulus und die Gleichgeschlechtlichkeit. Plädoyer für einen vernünftigen Umgang mit der Schrift, in: „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“ Homosexualität und Katholische Kirche, hrsg. v. Stephan Goertz, Freiburg i.Br. 2015, S. 53–88.

Mit der Möglichkeit, sich vor dem Standesamt zu ‚verpartnern‘, gerät die Tatsache an die Öffentlichkeit, dass es entgegen landläufiger Vorurteile dauerhafte, enge und treue Liebe zwischen Menschen desselben Geschlechtes gibt. Die gab es zwar schon immer. Aber sie lebten bis dahin diskret, ohne großes Aufsehen zu erregen oder erregen zu wollen. Aber seitdem es Fotos vor dem Standesamt gibt, die beispielsweise zwei Frauen in Hochzeitskleidern nach der ‚Verpartnerung‘ zeigen, wird öffentlich, dass sie es ernst meinen mit ihren gleichgeschlechtlichen Partner*innen.

8 Köln, 6. Juni 2015: Noch eine Fachtagung

Köln ist seit jeher eine ‚Hochburg‘ der homosexuellen Community. Dies, zusammen mit den aktuellen gesellschaftlichen Herausforderungen der zunehmenden Akzeptanz von LSBTIQ*-Identitäten, veranlasst den Autor dieses Textes, zu dieser Zeit Beauftragter für Homosexuellenpastoral im Erzbistum Köln, erstmals eine Fachtagung zu organisieren. In Anlehnung an die Freiburger Initiativen trägt die Tagung ebenfalls den Titel „Den Menschen sehen“.²⁶ Wider Erwarten hatte diese Tagung nicht die gewünschte Wirkung. Zwar war das Interesse an der Tagung groß. Über einhundert Personen aus dem Erzbistum und darüber hinaus kamen in die Tagungsräume des Priesterseminars in Köln. Gleichwohl gewann in Köln die pastorale Arbeit mit LSBTIQ*-Menschen danach nicht an mehr Klarheit, auch wenn es hier und dort hoffnungsvolle Ansätze gibt. Eines haben die Veranstalter*innen allerdings gelernt – und dies gilt wahrscheinlich für alle Beauftragten: den langen Atem und die Hoffnung für die Inklusion der betreffenden, gläubigen und nach religiöser Heimat suchenden Menschen nicht zu verlieren.

9 Berlin, 30. Juni 2017: Meilenstein Einführung des Rechts auf Eheschließung für Personen gleichen Geschlechts²⁷

Auf kirchlich-institutioneller Ebene ist das Entsetzen über den Beschluss des Bundestages zur Einführung der sogenannten „Ehe für alle“ groß.

²⁶ Einladungsflyer und eine Tagungsdokumentation befinden sich im Archiv des Autors.

²⁷ <https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2017/kw26-de-ehe-fuer-alle/513682>.

Man hat zu diesem Zeitpunkt nicht damit gerechnet, dass der schon lange vorbereitete und diskutierte Gesetzentwurf doch noch kurz vor der Bundestagswahl im September 2017 am 30. Juni verabschiedet würde. Seitdem sucht die katholische Kirche nach einem Umgang mit der Tatsache, dass der Begriff ‚Ehe‘ nun auf der Gesetzgeberseite des Staates auch auf eine Verbindung von Paaren gleichen Geschlechts angewendet wird. Bis dahin gab es zwischen staatlicher und kirchlicher Definition des Begriffs ‚Ehe‘ keinen Unterschied.

Seitdem wird innerhalb der Kirche für die Erhaltung des Begriffs ‚Ehe‘ ausschließlich für heterosexuelle Lebensgemeinschaften gekämpft. Es wird argumentiert, dass das Sakrament der Ehe – dies sei der wesentliche Unterschied zum staatlichen Gesetz – nur gegengeschlechtlichen Partnern gespendet werden könne. Da es keinen Deutungsspielraum in Bezug auf die Sakramentalität der Ehe für heterosexuelle Paare gebe, könne man mit Unterscheidung zwischen kirchlicher und staatlicher Definition des Begriffs ‚Ehe‘ leben, weil sich mit der staatlichen Gesetzgebung an der dogmatischen Bewertung des Sakramentes der Ehe nichts ändere. Nicht nur wird auf die bisherige Definition des Sakramentes der Ehe verwiesen, sondern auch auf ein gewichtiges Argument. Die Ehe wird nach dem Kirchenrecht nicht in erster Linie als Liebesbeziehung verstanden, sondern als Bund. Allenfalls könne aus der Bedingung des Konsenses beider Partner auf die dem Konsens zugrunde liegende gegenseitige Liebe geschlossen werden. Die Ehe sei dieser Argumentation zufolge in erster Linie ein Vertrag zwischen Mann und Frau, für den die Möglichkeit, auf natürlichem Wege gemeinsam Nachkommen zu zeugen, ein entscheidender Gegenstand ist.²⁸ Kirchenrechtlich ist somit die ‚Ehe‘ für heterosexuelle Paare reserviert. Der theologische Gehalt der Tatsache, dass es homosexuelle Liebe gibt und dass sich gleichgeschlechtliche Partner „unwiderruflich“²⁹ aneinanderbinden wollen, dürfte allein mit dem derzeitigen gültigen Kirchenrecht nicht zu erfassen sein.

²⁸ CODEX DES KANONISCHEN RECHTES, Kevelaer ²1984, Can.1055, § 1, online verfügbar: https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/deu/documents/cic_libro4_cann1055-1062_ge.html.

²⁹ CODEX DES KANONISCHEN RECHTES, Kevelaer ²1984, Can. 1057, § 2.

Der damalige Bischof von Osnabrück, Franz-Josef Bode (geb. 1951), der bis 2022 als Bischof tätig war, verwies in einem Gespräch bei einer Tagung der Bundeskonferenz der Frauenseelsorge darauf, dass jenseits kirchenrechtlicher und dogmatischer Klarheiten die theologische Tatsache ein Desiderat bleibe, dass die staatliche Eheschließung auch gleichgeschlechtlicher Paare hohe Werte christlicher Ethik beinhalte: unter anderem Liebe, Treue und Fürsorge. Dies könne die Kirche auf Dauer nicht ignorieren.

10 Hamburg, 5. Juni 2018: Homosexuelle Liebe eines Segens würdig?

Die Fachtagung „Gleichgeschlechtliche Partnerschaft im Fokus der Pastoral“, veranstaltet von den Bildungsakademien der (Erz)-Diözesen Hamburg und Osnabrück, diskutiert die Frage, ob es theologisch möglich ist, gleichgeschlechtlichen Paaren zumindest einen Segen für ihre Liebe und gegenseitige Bindung zuzusprechen. Einhellig wird dies von den anwesenden Fachleuten bejaht und gutgeheißen.³⁰ Es gibt auch hoffnungsvolle Zeichen aus einigen Bistümern, dass sich eine Form der Würdigung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften etablieren könnte.³¹

Die theologische Auseinandersetzung um die Bedeutung der Zivilehe auch für gleichgeschlechtliche Paare dürfte damit in der katholischen Kirche dennoch nicht beendet sein. In der Dogmengeschichte hat es immer wieder Veränderungen im Verständnis bestimmter Glaubensauslegungen gegeben. Zwar wurde außer bei definierten Irrlehren keine Glaubenslehre revidiert, aber es hat immer Ergänzungen gegeben, die den zeitgebundenen Herausforderungen Rechnung trugen.³² Insofern kann man auch über eine theologische Weiterentwicklung im dogmatischen Verständnis des Ehesakramentes nachdenken.

³⁰ Die Fachbeiträge der Tagung sind in folgendem Buch veröffentlicht worden, erweitert dann um weitere Fachaufsätze: Mit dem Segen der Kirche? Gleichgeschlechtliche Partnerschaft im Fokus der Pastoral, hrsg. v. Stephan Loos, Freiburg i.Br., 2019.

³¹ <https://queerpastoral.de/bistuemerkaarte/>. Hier sind die aktuellen Beauftragten der Bistümer hinterlegt.

³² Michael SEEWALD: Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln, Freiburg i.Br. 2018; Walter KASPER: Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik, Freiburg i.Br. 2015.

So ist es grundsätzlich durchaus vorstellbar, dass sich das Sakrament der Ehe stärker als bisher auf das Liebesband der beiden Partner bezieht, das zu knüpfen allein den beiden Menschen möglich ist, die dazu bereit sind. Davon unberührt bleibt die Vorstellung, dass die Besonderheit gemischtgeschlechtlicher Liebe das Potenzial natürlich gezeugter Kinder ist. Es dürfte nur wenige heterosexuelle Paare zur Rivalität um die authentischere ‚Ehe‘ veranlassen, zumal sie allein das Privileg gemeinsamer leiblicher Elternschaft beider Ehepartner besitzen. Dass die Sakramentalität der Ehe letztlich ‚nur‘ mit der Möglichkeit zur Zeugung von Kindern zu begründen ist, wird der Vielschichtigkeit der Bedeutung der Sakramente als Heilswirken Gottes wohl kaum gerecht.

Gläubige LSBTIQ*-Menschen, die staatlicherseits eine Ehe eingehen wollen, regen Theologie und Kirche also zum Nachdenken an. Sind sie zu Treue, Liebe und materieller Sorge für den Partner bereit, erfüllen sie in höchstem Maße ethische Maßstäbe katholischer Ehelehre. Auf Dauer muss die Kirche, will sie an gesellschaftliche Entwicklungen anschlussfähig bleiben, sich dieser Tatsache öffnen. Sie kann darin sogar eine Chance entdecken, ihr theologisches Potenzial zu erweitern. Vorschläge für ein der Tradition verpflichtetes, erweitertes Denken gibt es genügend. Erweiterungsfähiges Denken ist seit jeher gute Tradition in der Kirche.³³

11 Fulda, 13. März 2020

Die Räumlichkeiten der Frankfurter Klinikseelsorge sind längst zu klein geworden für die Gruppe der seelsorglich beauftragten Personen im Feld der Queerpastoral. Am 13. März 2020 findet in Fulda das erste nun offizielle Treffen der nunmehr fast zwanzig Diözesanbeauftragten bei der Bundesarbeitsgemeinschaft für Queerpastoral (BAG Queer) in den deutschen Diözesen statt. Dass an diesem Tag auch gleichzeitig nach und nach wegen der Corona-Pandemie ein Lockdown in Kraft tritt, erfahren viele erst, als sie schon in Fulda sind. So findet das erste offizielle Treffen der BAG Queer zwar unter merkwürdigen Bedingungen statt, aber nun ist der Grundstein dafür gelegt, dass Queerness ein offizielles, normales

³³ Vgl. z. B. Walter KASPER: Evangelium und Dogma.

pastorales Arbeitsfeld innerhalb der katholischen Kirche wird. Teil der BAG Queer werden auch Vertreter*innen der Selbstvertretungsgruppen innerhalb der katholischen Kirche sowie die Arbeitsgemeinschaft für katholische Familienbildung. Die Pastoralkommission beauftragte die Arbeitsstelle für Männerseelsorge mit der Aufgabe, diesen Arbeitsbereich zu koordinieren, da hier auch vorher schon viele Fäden der Queerpastoral zusammenliefen.

Die BAG Queer hat seitdem unterschiedliche Arbeitsgruppen eingerichtet, die sich im Bereich von Bildung, Qualitätsstandards, Leitlinien, queerfreundliche Gemeinde etc. engagieren. Sie will erreichen, dass die Kirche für queere Menschen ein sichererer Ort wird.

12 Beschlüsse des Synodalen Weges und des ZdK (2020–2024)

Die innerkirchliche Debatte um queerpolitische Fragen bekommt insbesondere durch den Synodalen Weg (2020–2024) einen neuen Schub. Dieser hatte sich zum Ziel gesetzt Vertrauen – nach dem enormen Vertrauensverlust durch die Missbrauchsskandale – dadurch zurückzugewinnen, dass verantwortliches, kirchliches Handeln der Reflexion und Kontrolle bedürfen, die nicht allein von den Bischöfen geleistet werden kann. Wichtige Weichenstellungen der Kirche sollten gemeinsam mit der Basis der Christ*innen getroffen werden, um z. B. Amts- und Machtmissbrauch vorzubeugen. Zwar wird der Grundtext „Leben in gelingenden Beziehungen“ durch eine Sperrminorität einer Minderheit von Bischöfen abgelehnt. Dieses Ergebnis legt einen ‚Webfehler‘ der Geschäftsordnung für den Synodalen Weg offen, denn eine große Mehrheit der Bischöfe hatte dem Text zugestimmt. Lediglich durch die Einführung dieser Sperrminorität, und zwar allein von den abstimmenden Bischöfen, wurde das Inkrafttreten des Textes verhindert, nicht der mehrheitliche Konsens in der Sache, die dort verhandelt wird. Die danach zur Abstimmung gestellten Handlungstexte „Lehramtliche Neubewertung von Homosexualität“, „Segensfeiern für Paare, die sich lieben“ und „Umgang mit geschlechtlicher Vielfalt“ wurden dann mit großen Mehrheiten angenommen. Diese Handlungs-

texte setzen die grundlegenden Gedanken zu Partnerschaft und Liebe für die konkrete Praxis um.³⁴

Danach hat sich das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) sowohl positiv zur Neufassung des Transsexuellengesetzes hin zum Gesetz über die Selbstbestimmung in Bezug auf den Geschlechtseintrag geäußert,³⁵ als auch Stellungnahmen zum 30. Jahrestag der Abschaffung des Paragraphen 175 Strafgesetzbuch³⁶ und zur Forderung nach Ergänzung des Artikel 3 Abs. 3 des Grundgesetzes um die Gruppe der queeren Menschen verabschiedet.³⁷ All dies zeigt, dass die Saat tatsächlich aufzugehen beginnt, wie ein wegweisendes Buch resümiert.³⁸

13 Ausblick: Herausforderungen durch populistische Bewegungen

Antidemokratische Bewegungen zeigen sich unter anderem auch darin, dass sie für die Durchsetzung ihrer Agenden Front machen gegen Minderheiten. Letztere werden zu Sündenböcken für alles gemacht, was – aus Sicht der Befürworter*innen antidemokratischer Ansätze – in der Gesellschaft dysfunktional ist. Schon länger geraten auch queere Menschen in den Fokus solcher Bewegungen und Parteien. Die Kirche tut gut daran, konsequent bei ihrem eingeschlagenen Weg zu bleiben und mehr Queerfreundlichkeit in ihrem eigenen Bereich zu etablieren.

Die katholische Kirche ist weit davon entfernt, in der Frage geschlechtlicher Vielfalt mit sich im Reinen zu sein. Diese kurze historische

³⁴ <https://www.synodalerweg.de/dokumente-reden-und-beitraege>. Eine bessere Übersicht über die Beschlüsse vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Synodaler_Weg#Handlungstexte.

³⁵ <https://www.zdk.de/positionen/2022/eckpunktepapier-der-bundesregierung-zum-selbstbestimmungsgesetz-paradigmenwechsel-bei-namensaenderung-und-geschlechtseintrag-umsetzen>.

³⁶ <https://www.zdk.de/positionen/2024/30-jahre-nach-abschaffung-des-175-stgb-unserer-schuld-und-unsere-verantwortung-im-umgang-mit-der-kriminalisierung-von-homosexualitaet>.

³⁷ Vgl. <https://www.zdk.de/positionen/2024/niemand-darf-aufgrund-seiner-sexuellen-orientierung-oder-geschlechtlichen-identitaet-benachteiligt-werden>.

³⁸ BRINKSCHRÖDER, Michael/HORATZ, Herbert/KAERN-BIEDERSTEDT, Franz/WÖRNER Michael (Hrsg.): Aufgehende Saat, 40 Jahre Ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche, Stuttgart 2017.

Skizze konnte die Widersprüche zwischen offizieller Doktrin und gelebter Praxis nur aufzeigen, nicht aber aufheben. Aber sie konnte hoffentlich den Weg beschreiben, der hinter der Kirche liegt, und zeigen, dass sich seit vierzig Jahren viel verändert hat – nicht nur auf der Ebene der Ortsgemeinden, sondern eben auch in der offiziellen katholischen Doktrin. Das sichere Verstehen, dass kirchliches Handeln in einem historischen Kontext geschieht, ist zwar ein Gemeinplatz, gleichwohl ist für die Kirche die Anerkennung der Historizität und somit der Zeitbedingtheit mancher moraltheologischen Bewertungen wichtig, denn es eröffnet ihr weitere theologische Freiheitsspielräume für die Zukunft.

Bibliographische Hinweise

Alle Internetlinks wurden am 16.11.2025 überprüft.

Kirchliche Verlautbarungen

- CODEX DES KANONISCHEN RECHTES, Kevelaer 1984²,
online verfügbar: https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic_index_ge.html.
- Deutsche Bischofskonferenz (Hrsg.): Kongregation für die Glaubenslehre, Persona Humana. Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik vom 29. Dezember 1975, online verfügbar: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_ge.html.
- DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.): Kongregation für die Glaubenslehre, Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen vom 3. Juni 2003, online verfügbar: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_ge.html.
- KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE. Vollständiger Text der Neuübersetzung aufgrund der Editio Typica Latina, Leipzig 2020.

Literatur

- BRINKSCHRÖDER, Michael/HORATZ, Herbert/KAERN-BIEDERSTEDT, Franz/WÖRNER Michael (Hrsg.): Aufgehende Saat, 40 Jahre Ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche, Stuttgart 2017.
- GOERTZ, Stephan (Hrsg.): „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“ Homosexualität und Katholische Kirche, Freiburg i.Br. 2015.
- HIEKE, Thomas: Kennt und verurteilt das Alte Testament Homosexualität? in: „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“ Homosexualität und Katholische Kirche, hrsg. v. Stephan Goertz, Freiburg i.Br. 2015, S. 19–52.
- KASPER, Walter: Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik, Freiburg i.Br. 2015.
- LOOS, Stephan (Hrsg.): Mit dem Segen der Kirche? Gleichgeschlechtliche Partnerschaft im Fokus der Pastoral, Freiburg i.Br., 2019.
- RAUCHFLEISCH, Udo (Hrsg.): Homosexuelle Männer in Kirche und Gesellschaft, Düsseldorf 1993.
- SCHORBERGER, Gregor: Schwul + katholisch. Eine christliche Gottesdienstgemeinschaft, Berlin 2013.
- SCHWARTZ, Michael: „Sicherheitsrisiko“ oder „Schmierkomödie“? Der Wörner-Kießling-Skandal 1984 als Wendepunkt, in: Homosexuelle, Seilschaften, Verrat. Ein transnationales Stereotyp im 20. Jahrhundert, hrsg. v. Michael Schwartz, München 2019.
- SEEWALD, Michael: Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln, Freiburg i.Br. 2018.
- THEOBALD, Michael: Paulus und die Gleichgeschlechtlichkeit. Plädoyer für einen vernünftigen Umgang mit der Schrift, in: „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“ Homosexualität und Katholische Kirche, hrsg. v. Stephan Goertz, Freiburg i.Br. 2015, S. 53–88.

WAGNER, Thomas: Vom Grau- zum Buntstein. Vom Katholischen Arbeitskreis zum Katholischen Komitee, in: Aufgehende Saat. 40 Jahre Ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche, hrsg. v. Michael Brinkschröder et al., Stuttgart 2017, S. 64–73.

Internetlinks

Bundesministerium der Justiz: Gesetz über die Eingetragene Lebenspartnerschaft (Lebenspartnerschaftsgesetz - LPartG, <https://www.gesetze-im-internet.de/lpartg/index.html>).

Katechismus der Katholischen Kirche (1997),
https://www.vatican.va/archive/DEU0035/___P8B.HTM.

Mehrheit im Bundestag für die „Ehe für alle“,
<https://www.bundestag.de/webarchiv/textarchiv/2017/kw26-de-ehe-fuer-alle-513682>.

„Sterben, bevor der Morgen graut“, in: Der Spiegel 43 (20.10.1985),
<https://www.spiegel.de/politik/sterben-bevor-der-morgen-graut-a-34368dc2-0002-0001-0000-000013515720>.

Der Synodale Weg, <https://www.synodalerweg.de/beschluesse>.

Zentralkomitee der Katholiken, <https://www.zdk.de/positionen/2022/eckpunktepapier-der-bundesregierung-zum-selbstbestimmungsgesetz-paradigmenwechsel-bei-namensaenderung-und-geschlechtseintrag-umsetzen>.

Zentralkomitee der Katholiken, <https://www.zdk.de/positionen/2024/30-jahre-nach-anschaffung-des-175-stgb-un-sere-mitschuld-und-unsere-verantwortung-im-umgang-mit-der-kriminalisierung-von-homosexualitaet>.

Zentralkomitee der Katholiken, <https://www.zdk.de/positionen/2024/niemand-darf-aufgrund-seiner-sexuellen-orientierung-oder-geschlechtlichen-identitaet-benachteiligt-werden>.

II.

THEOLOGISCHE
AUSEINANDERSETZUNGEN

JUDITH REINDERS

Die bärtige Heilige als inklusive Erlöserin?

Forschung zu Legende und Kult um die heilige Kummernis

Abstract: Im Aufsatz wird die heilige Kummernis, eine legendäre Figur aus dem Spätmittelalter, in einer interdisziplinären Untersuchung betrachtet, in der vor allem die Bereiche Geschichte, Theologie und Geschlechterforschung miteinander verknüpft werden. Im Fokus stehen die Auswirkungen der Legende auf den damaligen und heutigen Geschlechterdiskurs. Dabei wird die Bedeutung der Heiligen für die kulturelle Identität sowie die Theologie von Christ*innen vom Mittelalter bis heute analysiert. Der Bart wird als Zeichen von Männlichkeit und Macht sowie als Symbol der *imitatio Dei* in den Blick genommen. Durch die Figur wird das Verständnis von Geschlechtlichkeit im Spätmittelalter sowie die Durchbrechung dieser Kategorie durch den Bartwuchs deutlich. Die Legende der Heiligen löst bis heute Debatten über Geschlechterrollen und Geschlechtsidentitäten aus. Ihre Geschlechterfluidität zeugt von einer Komplexität und Vielschichtigkeit der Geschlechterbinaritäten in spätmittelalterlichen Wundergeschichten. Die Legende eröffnet einen Raum für die Neuinterpretation vorherrschender Geschlechtermodelle.

Schlagnvorte: Queer; Heilige; Mittelalter; Frauenforschung; *crossdressing*; Bart

Als „siegreiche Diva mit Bart“¹ wurde die Dragqueen Conchita Wurst am Abend des 10. Mai 2014 zur Siegerin des Eurovision Song Contests gekürt. Ihr Auftritt war damals in aller Munde. Eine bärtige Frau* scheint noch immer viele zu irritieren. Dabei ist das Spiel mit den Geschlechterrollen in unserer sogenannten westlichen Kultur kein neues Phänomen. Bereits im Spätmittelalter sorgte die Legende einer bärtigen Heiligen für eine Mischung aus Faszination, Ablehnung und Verehrung. „Die queere Frau

¹ <https://www.eurovision.de/teilnehmer/Conchita-Wurst-ESC-Siegerin-von-2014,conchitawurst141.html>.

am Kreuz“², „ein weiblicher Jesus“³ oder eine „inklusive Erlöserin“⁴? Mit diesen Assoziationen weckt sie bis heute das Interesse von Geschichtswissenschaft, Genderforschung und Theologie.

Die heilige Kymmernis, die neben diesem Namen auch unter zahlreichen anderen bekannt wurde,⁵ fasziniert seit Jahrhunderten die Menschheit, insbesondere das Christentum. Ihre Geschichte bietet ein reiches Panorama kultureller und spiritueller Interpretationen, das von den Anfängen der Heiligen als Figur einer Legende bis hin zu modernen Darstellungen in Kunst und Kultur reicht. Sie wird heute meistens im Kontext von Kuriositäten in der Frömmigkeit der katholischen Kirche des Mittelalters genannt. Die Debatte um die Verbreitung ihres Kults stand dabei häufig im Vordergrund der Forschung. Inhaltliche Fragen rund um die Entstehung der Heiligenfigur und zum Bedürfnis, aus dem vor allem Frauen zu ihr beteten, rangierten eher im Hintergrund. Im Zuge eines verstärkten Interesses an der Vielfalt von Geschlechtsidentitäten im 21. Jahrhundert erhielt die Kymmernis neue Aufmerksamkeit, wobei sich auch die Ausdeutung und die kultische Funktion der Figur veränderten.

1 Die Legende

Der Legende zufolge war die heilige Kymmernis die Tochter eines heidnischen Königs, der sie aus politischem Kalkül mit einem anderen heidnischen König oder Prinzen vermählen wollte.⁶ Da sich die junge Frau jedoch zum Christentum bekehrt hatte, verfolgte sie das Ziel, ihr Leben

² Francesca POLISTINA: Die queere Frau am Kreuz, 2023, <https://www.sueddeutsche.de/muenchen/freising/neufahrn-bei-freising-wilgefortis-kuemmernis-christus-lgbtq-1.5960792?reduced=true>.

³ Kurt TUTSCHKE: Ein weiblicher Jesus? Die Geschichte der Heiligen Kymmernis, 2017, <https://www.derstandard.at/story/2000051566937/ein-weiblicher-jesus-die-geschichte-der-heiligen-kuemmernis>.

⁴ Christian GAIER: Kultfigur Frau am Kreuz. Ausstellung im Bildungszentrum sancta clara in Mannheim, 2020, https://www.wochenblatt-reporter.de/mannheim/c-lokales/kultfigur-frau-am-kreuz_a219475.

⁵ Mehr dazu in Kapitel 5.

⁶ Artikel „Wilgeförtis“, in: Catholic Online, https://www.catholic.org/saints/saint.php?saint_id=465.

Gott zu widmen und keine Ehe einzugehen, sondern in Keuschheit zu leben. Im Streit ließ ihr Vater sie daraufhin in den Kerker werfen. In ihrer Gefangenschaft rief sie Gott um Hilfe an, um die bevorstehende Heirat zu verhindern. Sie flehte ihn an, sie so zu verwandeln, dass sie kein Mann mehr heiraten wollen würde. Daraufhin wuchs ihr ein Bart. Als ihr Vater sie am nächsten Morgen so auffand, wurde er wütend und fragte, woher der Bart komme. Die Königstochter entgegnete, ihr Gemahl, das heißt aus ihrer Sicht Gott, habe sie ihm ähnlich gemacht. Auch nach mehreren Versuchen, den Bart zu entfernen, blieb er in ihrem Gesicht. Der heidnische König, dem sie versprochen war, lehnte die Hochzeit daraufhin ab. Aus Wut entschied der Vater, seine Tochter kreuzigen zu lassen und begründete dies damit, dass sie so ihrem gekreuzigten Gott noch ähnlicher werden könne. Die Narration erscheint aus heutiger Perspektive zunächst eine offensichtliche Ablehnung geschlechtlicher Vielfalt zu beinhalten.

In einigen Überlieferungen wird davon berichtet, wie die Sterbende drei Tage vom Kreuz herab predigte und so Menschen zum Glauben bekehrte. Darunter soll angeblich auch ihr Vater gewesen sein, der sie nach ihrem Märtyrerintendot am Kreuz in kostbare Gewänder hüllen und als Buße eine Kirche errichten ließ.⁷ An dieser Stelle schließt sich in vielen Erzählungen die Spielmannslegende an: Ein Spielmann habe am Bild der heiligen Kummernis musiziert und zum Dank ihren goldenen Schuh erhalten.

Die ‚Heilige‘ wurde nie offiziell von der Kirche zur Ehre der Altäre erhoben, sondern gilt als Volksheilige. Es gab jedoch von kirchlicher Seite eine Toleranz, eine Art „stillschweigende Duldung des Kultes“⁸. Die Votivbilder und Darstellungen in Andachts- und Stundenbüchern

⁷ Vgl. zur Nacherzählung der Legende die bekanntesten Überlieferungen: JACOB GRIMM/Wilhelm GRIMM: Die heilige Frau Kummernis, in: Kinder- und Hausmärchen. Gesammelt durch die Brüder Grimm, Bd. 2, Berlin 1815, S. 293f. (Nr. 66); sowie Michael OTT: Art. Wilgefortis, in: The Catholic Encyclopedia Bd. 15, New York 1912, online verfügbar: <http://www.newadvent.org/cathen/15622a.htm>; Joachim SCHÄFER: Art. Wilgefortis aus dem Ökumenischen Heiligenlexikon, <https://www.heiligenlexikon.de/BiographienW/Wilgefortis.html>.

⁸ Friedrich GORISSEN: Das Kreuz von Lucca und die hl. Wilgefortis/Ontcommer am untern Rhein, in: *Jaarboek Numaga* 15 (1968), S. 122–148, hier: S. 145.

wurden vom Volk in die Kirchen hineingetragen und von der Kirche toleriert. Sie wurde außerdem in Martyrologien aufgenommen – 1583 sogar ins Martyrologium Romanum –, ihr Gedenktag ist der 20. Juli.⁹

2 Ursprung und Überlieferung: Lokales Phänomen oder weit verbreiteter Kult?

Was Ursprung und Überlieferung der Legende um die Heilige betrifft, werden in der Literatur verschiedene Wege der Verbreitung angenommen. Die Ursprünge der Legende reichen demnach wohl bis in die erste Hälfte des 15. Jahrhunderts zurück und sind in Gebieten Nordfrankreichs, Belgiens und der Niederlande dokumentiert. Besonders viele Abschriften lassen sich aus der ersten Zeit, in der ihr Kult nachweisbar existiert hat, zwischen 1430 und 1500 identifizieren. Da auch frühe Miniaturen der Figur bereits Anfang des 15. Jahrhunderts nachgewiesen sind – teilweise in Verbindung mit Gebeten –, kann davon ausgegangen werden, dass ihr Kult zu dieser Zeit bereits etabliert war. Das gehäufte Auftreten von Abschriften und Miniaturen lässt auf einen Ursprung der Legende bereits im späten 14. Jahrhundert schließen.¹⁰ Dieser lag in den Niederlanden, von wo aus sich die Legende bis nach Norddeutschland, ins Rheinland, nach Westfalen und später nach Süddeutschland, Bayern, Österreich und die deutschsprachige Schweiz verbreitete. Darüber hinaus reichte die Verehrung der Heiligen über Frankreich bis nach Polen, Tschechien, Russland und England.¹¹

Bei der Verbreitung und Verehrung der Heiligen handelt es sich im Grunde genommen um zwei unterschiedliche Traditionsstränge der gleichen Legende. Ausgegangen wird von der gleichen Figur; jedoch sind die

⁹ Vgl. Gustav SCHNÜRER/Josef Maria RITZ: Sankt Kümmernis und Volto Santo (Forschungen zur Volkskunde 13–15), Düsseldorf 1934, S. 41.

¹⁰ Vgl. Sr. Jakoba ZÖLL: Weibliche Bärte. Geschlechtsidentität in historischer Perspektive am Beispiel der Heiligen Kümmernis, in: Ringen um religiöse Identitäten. Eine multiperspektivische theologische Annäherung, hrsg. v. Anno Busch/Jonas Maria Hoff et al. (Ambiguitäten, Identitäten, Sinnentwürfe 2), Freiburg i. Br. 2023, S. 92–106, hier: S. 96.

¹¹ Vgl. Regine SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz. Studien zum weiblichen Gottesbild im späten Mittelalter und in der Barockzeit (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 26), Bern 1999, S. 80f.

ikonographischen Darstellungen, die Namen und die Weiterentwicklung der Legende verschieden. Diese beiden Traditionen, von denen sich die eine in den Niederlanden, die andere in Süddeutschland, genauer in Bayern, entwickelt hat, sind zwar zeitlich und geografisch nur schwer voneinander zu trennen, jedoch lassen sie sich anhand bestimmter Merkmale unterscheiden.

Bei der Untersuchung der Quellen wird deutlich, dass die niederländische Figur der Heiligen älter ist, vermutlich aus dem 14. Jahrhundert stammt und seit dem 15. Jahrhundert verehrt wurde – vor allem in Ländern wie Belgien, Holland, Nordfrankreich, England und dem nördlichen und westlichen deutschsprachigen Raum. Die verehrte Heiligenfigur hieß „Ontcomera“ oder „Ontcommer“.¹² Die im südlichen deutschsprachigen Raum verehrte Heilige wird dagegen „Kümmernis“¹³ genannt.¹⁴ Besonders Neufahrn bei Freising stellt mit seiner Kirche, den Kreuzen sowie Legenden- und Tafelbildern das größte Zeugnis des Kümmerniskultes und der Kümmernis-Wallfahrt in Bayern ab Mitte des 14. Jahrhunderts dar.¹⁵ Die Legende wird insgesamt bis in das 20. Jahrhundert rezipiert und in abgewandelter Form weitererzählt.

Als entscheidende Quelle zur Nachverfolgung der Verbreitung der Verehrung der heiligen Kümmernis gelten die *Acta sanctorum* – eine der wichtigsten Sammlungen frühchristlicher und mittelalterlicher Texte und Legenden, in denen sich insgesamt sechs Abschriften der Kümmernislegende finden lassen.¹⁶ Diese wurden vom niederländischen Jesuiten Wilhelm Cuypers (Cuperus) verfasst und im Juliband der *Acta sanctorum* von 1727 in Antwerpen veröffentlicht. Von ursprünglich sechs erhaltenen Überlieferungen ist heute nur eine einzige lateinische Legende aus den

¹² Handschrift Kloster Oostbroek, abgedruckt in: SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmernis, S. 15. Zu Übersetzungsmöglichkeiten dieses Namens siehe Kapitel 5.

¹³ Kümmernislegende nach Jakob Reutlinger, 1582, abgedruckt in: SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmernis, S. 152.

¹⁴ Vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 81ff.

¹⁵ Vgl. Ulrike WÖRNER: Frau am Kreuz. Eine neu entdeckte Kultfigur. Buch zur Ausstellung, Frauenmuseum Meran 2017, S. 89–95.

¹⁶ Vgl. ACTA SANCTORUM, XX Julii Tom V, Antwerpen 1727, S. 50–70.

Acta sanctorum erhalten.¹⁷ Zudem haben sich neben der lateinischen Legende sechs weitere Versionen des Textes verbreitet, die wahrscheinlich aus dem 15. Jahrhundert stammen.¹⁸ Die genaue Herkunft der Kümmernislegende bleibt im Dunkeln, genauso wie die Details über ihre erste Verehrung.

Der Kult um die heilige Kümmernis war nicht nur im kirchlichen Kontext, sondern gesamtgesellschaftlich relevant, sowohl in den höheren als auch in den unteren Ständen. Die Verehrung der Heiligen fand im öffentlichen Leben statt, in Form von Prozessionen, Wallfahrten und Festspielen. Sie war Patronin von Orten und Gesellschaftsgruppen, wie dies beispielsweise für den Ort Mühringen (heute ein Stadtteil von Horb am Neckar im Landkreis Freudenstadt, Baden-Württemberg) oder in München für die Spielleute bezeugt ist.¹⁹ Nach der Aufklärung verschwand die Verehrung der Heiligen nahezu vollständig aus dem öffentlichen Leben. Als Grund – neben der Säkularisation an sich – mag der Erklärungsansatz dienen, dass eine bärtige weibliche Figur am Kreuz

¹⁷ Es handelt sich um vier lateinische und zwei niederländische Texte. Einer der vier lateinischen Texte ist vollständig abgedruckt. Er stammt aus einem Floarium des Rouge-Cloître (flämisch Rooklooster, deutsch Rotes Kloster) bei Brüssel und lässt sich auf die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts datieren. Die restlichen Texte werden von Wilhelm Cuypers nur in Bruchstücken zitiert. Bis auf die lateinische Legende aus den *Acta sanctorum* ist heute keine der sechs Handschriften mehr erhalten, obwohl sie noch bis ins 18. Jahrhundert vorhanden waren, vgl. ebd., S. 68; abgedruckt bei SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmernis, S. 16f., sowie SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmernis, S. 12.

¹⁸ Von den Handschriften sind drei in lateinischer und drei in mittelniederländischer Sprache verfasst. Daneben ist auch eine französische Version überliefert, die vermutlich aus dem beginnenden 16. Jahrhundert stammt und in Nordfrankreich verortet wird, vgl. hierzu SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmernis, S. 26; die französische Legende: abgedruckt in SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmernis, S. 23–25. Der älteste dieser Texte stammt aus einer Schriftsammlung des Benediktinerinnenklosters Oostbroek bei Utrecht, vgl. Handschrift Benediktinerinnenkloster Oostbroek. Utrecht Collectie Grothe 9/4, abgedruckt in: SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmernis, S. 14f. In der Handschrift finden sich noch jeweils eine mittelniederländische und eine lateinische Fassung sowie sechs niederländische Mirakelerzählungen, vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 38.

¹⁹ Vgl. SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmernis, S. 282; sowie SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 85, Anm. 4.

zunehmend als störend empfunden worden zu sein scheint.²⁰ Ihr Kult wurde weniger sichtbar, indem Bilder aus Kirchen entfernt, in Christusfiguren umgewandelt oder sogar zerstört wurden.²¹

Gerade im 20. Jahrhundert wurden viele Kunstwerke als Christusdarstellungen bezeichnet, die zuvor als Darstellungen der Heiligen verstanden worden waren. Grund dafür war eine These der Historiker Gustav Schnürer und Josef Ritz, die die Verehrung der Heiligen für ein Missverständnis hielten.²² Ihre These hatte dementsprechend fatale Folgen für den Kult um die Heilige.²³ Die Weitererzählung der Legende endete jedoch nicht, sondern es änderten sich lediglich ihr Kontext und Rahmen.²⁴

3 Visuelle Repräsentation und ihre Transformation

Die ikonischen Darstellungen der Heiligen gehen bis etwa in das Jahr 1400 zurück und sind damit älter als die ersten schriftlichen Zeugnisse der Legende. Zwischen 1400 und 1450 sind sechs Miniaturen bekannt, auf denen die Heilige dargestellt wird. Diese werden in den Niederlanden verortet und stammen vermutlich aus Gebieten Flanderns und vom Rhein, genauer aus Köln (hierzu: Abbildungen 1–5).²⁵

²⁰ Vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: *Die Heilige am Kreuz*, S. 86. Insgesamt lässt sich ein Rückgang der Verehrung bestimmter weiblicher Heiliger im Laufe der Geschichte beobachten. Mit der letzten Änderung des Heiligenkalenders durch Papst Paul VI. im Jahr 1969 wurde die Heiligenverehrung neu geordnet. Dabei fielen vor allem heilige Frauen aus dem Kalender. Häufig mit der Begründung, sie seien legendär. Männer aus Legenden verblieben im Vergleich jedoch in den meisten Fällen im Heiligenkalender.

²¹ Siehe hierzu beispielsweise: Alexander SCHÖPPNER: *Bayrische Sagen*, Bd. 1, München (ohne Jahresangabe), S. 401.

²² Siehe hierzu: Kapitel 4.

²³ Vgl. Britta-Juliane KRUSE: *Die Bärtige Heilige. Wilgefortis als Identifikation für Eheverweigerinnen und Helferinnen der Ehefrauen*, in: *Böse Frauen – Gute Frauen. Darstellungskonventionen in Texten und Bildern des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, hrsg. v. Ute Gaebel/Erika Kartschoke (Literatur – Imagination – Realität 28), Trier 2001, S. 155–171, hier: S. 155.

²⁴ Vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: *Die Heilige am Kreuz*, S. 87.

²⁵ Vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: *Die Heilige am Kreuz*, S. 66f.



Abb. 1: St. Ontcommen/Wilgefertis, Psalterium cum precibus
(Heiligenbilder mit Versikeln und Orationen). Niederländisch (Diözese Lüttich, 1. Hälfte 15. Jhd.),
Hofbibliothek Aschaffenburg (Ms. 3, f.29v),
https://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00121671/image_66



Abb. 2: Miniatur, St. Ontcommier mit Magdalena, Dorothea und Franciscus.
Niederländisches Stundenbuch, entsprechend dem Gebrauch von Utrecht
(Abtei Tongerlo, um 1450),

Universitätsbibliothek Lüttich (Ms. Wittert 35, fol. 13),

<https://donum.uliege.be/bitstream/2268.1/1615/1/MsW035.pdf>



Abb. 3: Sante Ontcommere.

Latijns en Nederlands getijdenboek voor Gent (2. Hälfte 15. Jhd),
 Universitätsbibliothek Gent, Ms. 2750, f.112r (Bild 114),

https://libcatalog.ugent.be/view/UniversalViewer/32RUG_INST/12276239650009161?c=&m=&s=&cv=113&c=&xywh=-2608,-272,12661,5429&r=0

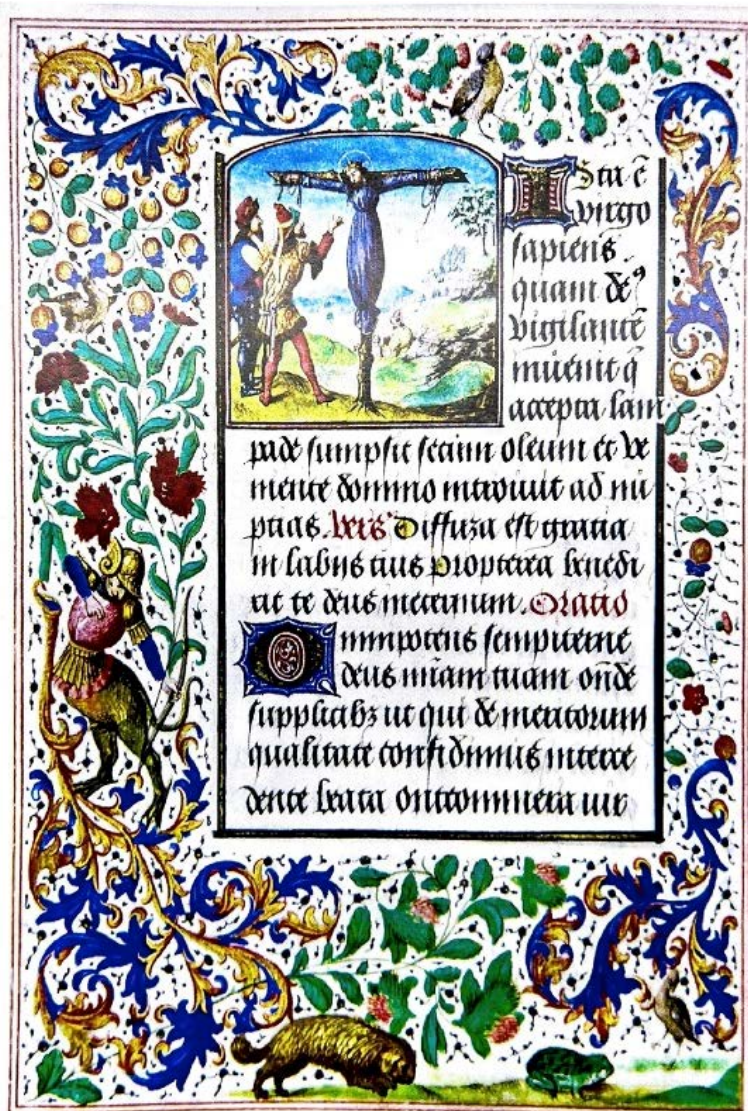


Abb. 4: Miniatur aus dem Stundenbuch der Maria von Burgund (um 1470),
 Universitätsbibliothek Wien (Codex Vindobonensis 1857, f. 125v),
<https://viewer.onb.ac.at/100B8410> [Scan 256]



Abb. 5: Holzschnitt eingeklebt in einen Codex aus dem Kloster Tegernsee
(Augsburg 1470/80),
Bayerische Staatsbibliothek München (Clm 19802, f. 237r)
Quelle:
Regine Schweizer-Vüllers: Die Heilige am Kreuz, S. 77 und Umschlag
vgl. Jean Gessler: De Vlaamische Baardheilige, S. 114–116

Ab 1400 gibt es Belege für eine eigenständige kultische Verehrung, die sich von Flandern ausgehend verbreitete.²⁶ Besonders zu erwähnen gilt es eine Bildergruppe, die im Umkreis der Herzöge von Burgund entstanden ist, vor allem in der flandrischen Stadt Brügge. Eine der Abbildungen ist eine Miniatur aus dem Stundenbuch der Herzogin Maria von Burgund (1458–1482),²⁷ der Alleinerbin des Burgunderreiches (Abbildung 4). Sie wurde die Ehefrau des Kaisers Maximilian I. von Österreich, wobei es sich um eine politische, wenn nicht sogar um eine Zwangsehe handelte, der Maria von Burgund nur unter großem Druck zustimmte. Die Darstellung der Heiligen in ihrem Gebetbuch lässt sich bereits als Vorzeichen für ihren späteren Kult und die Gründe der Verehrung durch viele Frauen verstehen.²⁸ Nach Marias Tod könnte das Stundenbuch mit der Miniatur nach Wien gekommen sein, wodurch der Kult um die Kümmeris im süddeutschen bzw. bayerischen Raum weiterverbreitet wurde.²⁹

Auf diesem und weiteren Bildern wird die Kümmeris immer ähnlich dargestellt: im Gewand am Kreuz, mit Stricken gefesselt, mit einer Krone oder einem Heiligenschein. Besonders in diesen jüngeren Darstellungen wird der Bart häufig nur angedeutet, sodass er kaum zu erkennen ist. Die Heilige erscheint mit sehr weiblichen Zügen, vor allem in Gesicht und Körperform. Teilweise wird sie auch mit langen Haaren dargestellt. Mit ihr abgebildet werden oft zwei Männer, die den Vater und den

²⁶ Vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 113.

²⁷ Vgl. SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmeris, S. 258f.

²⁸ Vgl. Franz UNTERKIRCHNER: Burgundisches Brevier. Die schönsten Miniaturen aus dem Stundenbuch der Maria von Burgund (Codex Vindobonensis 1857), Graz 1974, S. 127.

²⁹ Ein weiteres Indiz für die Verbreitung stellen die Dalmatiken, die liturgischen Gewänder, des Ordens vom Goldenen Vlies dar. Neben anderen Darstellungen weiblicher Heiliger finden sich auf zwei der aufwendigen Textilien zwischen anderen burgundischen Heiligen auch Abbildungen von der heiligen Kümmeris. Diese werden dem niederländischen Künstler Rogier van der Weyden zugeschrieben, der neben Jan van Eyck und Hugo van der Goes einer der niederländischen Künstler war, der an den Entwürfen der Gewänder beteiligt war. Siehe hierzu: Ilse E. FRIESEN: *The Female Crucifix, Images of St. Wilgefortis Since the Middle Ages*, Ontario 2001, S. 52f; sowie Manfred LEITHE-JASPER/Rudolf DISTELBERGER: *Kunsthistorisches Museum Wien, Teil 1, Schatzkammer und Sammlung für Plastik und Kunstgewerbe*, München 1982, S. 42.

Bräutigam darstellen sollen.³⁰ Wesentliche Merkmale dieser frühen Darstellungen sind Naturmotive. Die Heilige wird hier zwischen Bäumen und teilweise sogar selbst als eine Art Naturwesen dargestellt, so in einer Miniatur aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, auf der ihr Gesicht sogar grünlich koloriert ist (Abbildung 1).³¹

Eine weitere Darstellung der Heiligen zeigt sie auf vielen Bildern als Erlöste, als vom Tod Befreite, die das Kreuz als Zeichen ihres Leidens selbst in der Hand hält (Abbildung 2). Teilweise trägt sie in der anderen Hand ein Buch, das für Wissen und Lernen steht.³² Auch im deutschsprachigen Raum wird eine frühe Verbreitung des Kults angenommen, da er bereits in einem Gebetbuch aus Köln aus dem Jahr 1425 in Form einer Miniatur vorkommt.³³

Mit dem ausgehenden 15. Jahrhundert verändert sich die Darstellung der Heiligen: von der schönen jungen Frau als Naturwesen mit weiblichen Zügen, hin zu einer groben, teils unheimlichen Gestalt. Nun fehlen ihre weiblichen Züge, stattdessen wird der Bart immer stärker betont (vgl. z.B. die Darstellung im Genter Stundenbuch von etwa 1475, Abbildung 3)³⁴ ganz nach den Legendentexten, die davon berichten, dass sie „in ains manns gestalt verendert worden ist“.³⁵

Auf diesen Abbildungen kann die Heilige nur noch durch den Namen als weibliche Person identifiziert werden. Dadurch wird die Unterscheidung erschwert, ob es sich um eine Darstellung der Heiligen oder

³⁰ Vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 67f.

³¹ Vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 68f.

³² Vgl. GORISSEN: Kreuz von Lucca, S. 141; sowie SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 69.

³³ Vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 115.

³⁴ Jan B. OOSTERMAN: Pronkzucht en Devotie, in: Een zoet akkoord. Middeleeuwse lyriek in de Lage Landen, hrsg. v. Frank Willaert, Amsterdam 1992, S. 187–206, hier: S. 200 u. 205, online verfügbar: https://www.dbnl.org/tekst/will001zoet01_01/colofon.php. Die Datierung von Jean Gessler auf das Jahr 1415, die auch von SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 73, übernommen wurde, ist überholt; Jean GESSLER: De Vlaamische Baardheilige Wilgefortis of Ontcommer, Antwerpen 1937, S. 68–72.

³⁵ Kümmernislegende nach Jakob Reutlinger, 1582, abgedruckt in: SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmernis, S. 152.

Christi am Kreuz handelt.³⁶ In späterer Zeit geht diese extreme Darstellung der Heiligen als überdimensionales, unmenschliches, männlich zu lesendes Wesen jedoch wieder zu einer klassischeren, weiblichen Darstellung zurück, wie dies beispielsweise eine Kümmernisfigur aus Graz zeigt (Abbildung 6).³⁷



Abb. 6: Kümmernis. Diözesanmuseum Graz, Steiermark
(2. Hälfte 18. Jhd.),

[https://www.websteiner.com/projekte/graz_dioezesanmuseum24/
graz_dioezesanmuseum24_03.jpg](https://www.websteiner.com/projekte/graz_dioezesanmuseum24/graz_dioezesanmuseum24_03.jpg)

Genau wie die textliche Verbreitung der Legende werden auch bildliche Darstellungen der heiligen Kümmernis bis ins 20. Jahrhundert fortgeführt. Ein Beispiel stellt ein *ex voto* aus einer Pfarrkirche in Linz dar, auf dem „St. Kummernus hat geholfen“ steht und das auf das Jahr 1931 datiert wird.³⁸ Die Darstellungen weichen ebenso wie die jüngeren Textbelege zur Legende teilweise stark von den Ursprüngen ab. So wird die

³⁶ Vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 69.

³⁷ Vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 70.

³⁸ Vgl. Karl von SPIESS: Marksteine der Volkskunst, Bd. 2 (Jahrbuch für historische Volkskunde 8/9), Berlin 1942, S. 221.

Heilige im 18. und 19. Jahrhundert häufig ohne Bart dargestellt, woran sich ablesen lässt, wie stark das Interesse an diesem Kult und der Androgynität³⁹ zu dieser Zeit bereits zurückgegangen war.⁴⁰

4 Der *Volto Santo* – eine fehlgedeutete Vorlage?

Lange galt eine Monographie von Gustav SCHNÜRER und Josef RITZ aus dem Jahr 1934 als Standardwerk zum Kult der Heiligen, die eine Sammlung an Legenden und deren Untersuchung auf Ursprung und Eigenständigkeit beinhaltet. Die beiden Autoren vertraten die Meinung, die Legende sei aufgrund eines Missverständnisses zu einem Kult geworden, nämlich wegen einer Verwechslung der Kümmeris mit der *Volto-Santo*-Darstellung aus Lucca. Daher sei die Legende „reine Dichtung, bei der Unverstand, Aberglaube und etwas falsche Gelehrsamkeit sich die Hand gereicht haben, um einem Bedürfnis der Volksfrömmigkeit zu entsprechen“⁴¹.

Der *Volto Santo* in der Kathedrale San Martino von Lucca in Italien ist eine berühmte Christusbildung, die einen Holzschnitt mit einem bekleideten Christus zeigt.⁴² Diese Darstellung hieß ursprünglich „La Santa

³⁹ *Androgynität* ist Ausdruck einer Geschlechtsidentität, die sich durch eine Kombination aus stereotyp männlichen und weiblichen Merkmalen ergibt. Hierbei werden Elemente beider Geschlechter vereint, somit binäre Geschlechtervorstellungen aufgebrochen und überwunden. Dies erfolgt häufig mithilfe äußerer Merkmale, wie beispielsweise Aussehen, Kleidung oder Verhalten, aber auch durch soziale Rollen und Beziehungen; vgl. Arn SAUER, Art. Androgynität/Androgyn, in: LSBTIQ-Lexikon. Grundständig überarbeitete Lizenzausgabe des Glossars des Netzwerkes Trans*Inter*Sektionalität, hrsg. v. d. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2018, <https://www.bpb.de/themen/gender-diversitaet/geschlechtliche-vielfalt-trans/500903/androgynitaet-androgyn/>.

⁴⁰ Vgl. SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmeris, S. 299f.

⁴¹ SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmeris, S. 23; Ergänzung: Der Begriff der „Volksfrömmigkeit“ wird nach heutigem Verständnis nicht mehr verwendet, da er eine Abstufung bzw. Gegenüberstellung verschiedener Frömmigkeitsformen impliziert. Durch die Idee, es könne neben einer Volksfrömmigkeit beispielsweise eine klerikale Frömmigkeit geben, wird eine Hierarchisierung vorgenommen. Vor allem im Kontext der Reformation verliert der Begriff an Neutralität und wird bewertend verwendet.

⁴² Vgl. FRIESEN: Female Crucifix, S.1 ff.

Croce“⁴³, „Sacra“⁴⁴ oder „Sancta Crux“⁴⁵ (heiliges Kreuz). Diese Art des Kruzifixes mit einer Höhe von 2,50 Metern⁴⁶ lässt sich unter den Großkreuzen mit Reliquiar in die Zeit der Vorgotik verorten.⁴⁷ Erstmals 1107 erwähnt, wurde das Original der Statue vermutlich während des 13. Jahrhunderts durch eine Kopie ersetzt,⁴⁸ angefertigt durch den Bildhauer Benedetto Antelami (Abbildung 7).⁴⁹ Die Figur nahm großen Einfluss auf spätere Christusdarstellungen in Europa und diente auch als Vorbild für ähnliche Kreuze in Deutschland.⁵⁰

Das Haupt der Figur ist leicht geneigt, die Arme sind ausgebreitet. Die Figur trägt ein Gewand, das wohl ursprünglich in violett, der königlichen Farbe, gefärbt war. Es wird mit einem Gürtel zusammengehalten. Im *Volto Santo* wird ein Bild von Christus gezeichnet, wie er bei seiner Wiederkehr auftreten könnte, nämlich als prächtiger König und Sieger über den Tod.⁵¹

⁴³ FRIESEN: Female Crucifix, S. 13.

⁴⁴ Arndt MÜLLER: Bilder des Volto Santo und der heiligen Kümmeris im Ries und in seiner Umgebung, in: Rieser Kulturtage. Dokumentation Band XVI/2006, Nördlingen 2007, S. 310–354, hier: S. 310.

⁴⁵ MÜLLER: Bilder, S. 310.

⁴⁶ Vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 96.

⁴⁷ Vgl. MÜLLER: Bilder, S. 310.

⁴⁸ Vgl. FRIESEN: Female Crucifix, S. 13; siehe auch: Volto Santo, in: Ian CHILVERS: The Oxford Dictionary of Art, Oxford 2004, <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/acref/9780198604761.001.0001/acref-9780198604761-e-3675?rskey=FSSAXQ&result=3681>; sowie Reiner HAUSHERR: Volto Santo, in: Lexikon der Christlichen Ikonographie 4, hrsg. v. Engelbert Kirschbaum, Freiburg 1972, S. 471.

⁴⁹ Siehe zu Benedetto Antelami: Ian CHILVERS: The Oxford Dictionary of Art and Artist, Oxford 2015, <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/acref/9780191782763.001.0001/acref-9780191782763-e-86?rskey=zvk0S1&result=75>.

⁵⁰ Vgl. Reiner HAUSHERR, Das Imerwardkreuz und der Volto-Santo-Typ, in: Zeitschrift für Kunstwissenschaft 16 (1962) S. 145–148.

⁵¹ Die Volto-Santo-Schnitzerei war unter anderem deshalb so ein beliebtes Pilgerziel, weil sich angeblich Reliquien in einer Öffnung am Hinterkopf der gekreuzigten Figur befanden. Demnach wurden dort ein Teil der Dornenkrone Christi, ein Nagel vom Kreuz und Blutstropfen Christi vermutet. Jesus wird hier zwar gekreuzigt, aber lebendig dargestellt. Daher sind seine Augen mit Glas ausgefüllt, um zu verdeutlichen, dass sie geöffnet sind.



Abb. 7: Volto santo in Lucca mit Lilienreif und Stoffbekleidung,
<https://catalogo.beniculturali.it/detail/PhotographicHeritage/1201251003>

Dabei spielt das Gewand zwar eine entscheidende Rolle, jedoch führt es häufig zu Verwirrung und Fehlinterpretationen. Mit dem vermehrten Auftreten der Kümmerislegende im 14. Jahrhundert wurden die Darstellungen vom bekleideten Christus am Kreuz häufig mit Darstellungen der heiligen Kümmeris verwechselt. Die frühen Abbildungen der heiligen Kümmeris zeigten sie stets als Königstochter im gegürteten Gewand und damit in großer Ähnlichkeit zum *Volto Santo*. Sie wird zudem am Kreuz hängend und ebenfalls mit einer Krone gezeigt.⁵² Neben dem Gewand zeigt die Figur des *Volto Santo* außerdem leichte Wölbungen der Brüste, was für Christusfiguren dieser Zeit nicht ungewöhnlich war.⁵³

⁵² Vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 68.

⁵³ Vgl. FRIESEN: Female Crucifix, S. 29.

Dadurch kam es ebenfalls zur Interpretation der Figur als Frau, vor allem als heilige Kümmernis.⁵⁴

Die Verbindung von *Volto-Santo*-Darstellungen und dem Spielmannswunder führte zu einer weiten Verbreitung der Legende über die Grenzen Luccas hinaus. Laut Schnürer/Ritz entstanden nicht nur die Darstellungen der heiligen Kümmernis des 16. und 17. Jahrhunderts aus dem *Volto-Santo*-Kult, sondern bereits die ältesten *Ontcommer*-Darstellungen aus den Niederlanden des 14. Jahrhunderts. Der Kult um die Heilige, ihre Legende und Vita, sei dementsprechend nur ein Versuch gewesen, die bärtige weibliche Person am Kreuz zu erklären.⁵⁵

Es gibt jedoch stichhaltige Argumente, die gegen diese Deutung sprechen. So wurde die Heilige ursprünglich bereits als Frau mit Bart abgebildet. Die frühesten Miniaturen aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts sowie die Abbildung der Tegernseer Handschrift von 1470 (Abbildung 5) zeigen keine bloße Kopie der *Volto-Santo*- und bekleideten Christusdarstellungen, sondern vielmehr ein prägnantes Motiv mit eigenständigen Merkmalen. Die Darstellungen bilden weder einen erhabenen Herrscher ab noch ähneln sie dem *Volto Santo* aus Lucca mit seinen typischen Elementen, etwa dem vom Fuß abgefallenen Schuh oder dem Spielmann. Selbst die Repräsentationen, die diese Details beinhalten, zeigen eine weibliche Heilige am Kreuz, wie beispielsweise die Miniatur des Genter Stundenbuchs: Eindeutig zu erkennen ist eine junge Frau, die wie Christus am Kreuz hängt und einen Bart trägt (Abbildung 3).

Dies vermag mitunter zu irritieren, weil sie ansonsten ganz und gar weiblich wirkt. Charakterisiert wird sie vor allem durch die für sie typischen Fesseln. Mit Blick auf ihre frühen Legenden⁵⁶ wird deutlich, dass sie nicht ans Kreuz geschlagen, sondern gefesselt oder gebunden wurde. Die ikonographischen Kennzeichen der Heiligen, der Bart und die

⁵⁴ Vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 98.

⁵⁵ Vgl. SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmernis, S. 22ff.

⁵⁶ Vgl. Deventerlegende, in: Wybe Jappe ALBERTS: Een onbekende Passio S. Wilgefortis. Dona Westfalica (Schriften der historischen Kommission Westfalen 4), Münster 1963, S. 1–8, hier: S. 3–6, sowie die französische Legende, in: SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmernis, S. 23–25.

Fesseln sowie das T-förmige Kreuz, grenzen die Bilder klar von *Volto-Santo*-Merkmalen ab. Es wird deutlich, dass beide Figuren mit ihren je eigenen Kennzeichen existiert haben, bevor sie zu einem Kult verschmolzen sind.⁵⁷

Mit der Zeit der Aufklärung und dem Beginn der Verbreitung einer rationaleren Weltanschauung endete der Kult um die Heilige.⁵⁸ Insgesamt lassen sich jedoch Versionen und Abwandlungen der Kümmerislegende sowie Einflüsse ihrer Erzählung auf andere Geschichten bis ins 19. oder 20. Jahrhundert nachweisen. Bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkrieges gab es vermutlich regelmäßige Wallfahrten, Pilger suchten die Bilder der Heiligen auf.⁵⁹ Der Kult war in jüngerer Zeit vor allem noch in Nordfrankreich und Belgien verbreitet. Der längste Verehrungszeitraum am selben Ort – im belgischen Brügge – betrug 500 Jahre.⁶⁰

5 Die Namen

Die Heilige hat im Laufe der Geschichte verschiedene Namen erhalten. Ihr Name ist nicht eindeutig herzuleiten; jedoch gibt es Erklärungen für die verschiedenen kursierenden Bezeichnungen.

Bereits in der ersten bekannten schriftlichen Erwähnung der Heiligen, der Oostbroeker Legende, wird nicht nur ein Name festgelegt, sondern sie wird als „heylighe maghet Wilgefortis, Ontcommer in duytsche ghenoeht“⁶¹ bezeichnet. Der Name Ontcommer wird in verschiedenen Kontexten unterschiedlich abgewandelt, so beispielsweise als „sunte

⁵⁷ Vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 108f.

⁵⁸ Vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 78.

⁵⁹ Vgl. GESSLER: Baardheilige, S. 96; 152ff. und 162.

⁶⁰ Dies belegen einerseits viele Zeugnisse des Kults aus dem beginnenden 15. Jahrhundert, der frühesten Verbreitungszeit. Ebenfalls aus Brügge stammt andererseits der Nachweis für die Verehrung der Heiligen bis in die 1930er-Jahre: Diese praktizierten die Klarissen des Coletinenklosters, die unter anderem ein Schnitzbild der Heiligen in ihrem Kloster besaßen, vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 79 sowie SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmeris, S. 260.

⁶¹ SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmeris, S. 14.

Unkommer“⁶² im Rheinland, „sancta Unkumer“⁶³ in Rostock oder als „Uncumber“⁶⁴ in England. Ein Erklärungsversuch für die Bedeutung dieses Namens wird in der späteren niederländischen Legende gegeben; dort spricht eine Engelsstimme zur Heiligen: „Wilgefottis, Braut und Tochter Gottes, verbleib in Gott, denn Gott hat euer Gebet erhört und will euren eigentlichen Namen verändern, dass du sollst fortan ‚Ontcommer‘ heißen, das bedeutet so viel wie ‚eine Mutter von allen bedrückten Herzen‘, die durch euch von Kummer befreit werden sollen.“⁶⁵ „Ontcommer“ steht hiermit nicht nur für „diejenige, die keinen Kummer hat“,⁶⁶ später häufig durch den deutschen Namen „Ohn Kümmernis“⁶⁷ oder den lateinischen Namen „Liberata“, „die Befreite“⁶⁸, interpretiert. Vielmehr steht Ontcommer für diejenige, die von Kummer oder von Leiden befreit, die „Entkümmerin“.⁶⁹

Im deutschen Sprachraum hat sich jedoch noch ein anderer Name entwickelt, der die Heilige als „Sankt Kümmernus“⁷⁰ oder „kumini“⁷¹ bezeichnet. Der Name „Kümmernis“ wurde hier am geläufigsten. Das ist daran abzulesen, dass er sogar im 17. Jahrhundert als Taufname vorkam.⁷² Tendenziell heißt die Heilige in niederländischen Legenden Ontcommer und im deutschsprachigen Raum Kümmernis.⁷³ Neben dem Namen „Ontcommer“ wird in den niederländischen Legenden von

⁶² SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 62.

⁶³ SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 62.

⁶⁴ SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 62, Anm. 2.

⁶⁵ GESSLER: Baardheilige, S. 50.

⁶⁶ SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 62.

⁶⁷ Vgl. SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmernis, S. 55.

⁶⁸ SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 62.

⁶⁹ In den *Acta sanctorum* bei Cuypers wird sie übereinstimmend mit dem niederländischen Namen als „Deliberatrix“ bezeichnet. Teilweise wird sie auch „sunte hulpe“ genannt, übersetzt „göttliche Hilfe“, vgl. SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmernis, S. 17 und 55 f.

⁷⁰ Holzschnitt von Burgkmair, zitiert nach: SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 17–18.

⁷¹ SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 17–18.

⁷² Vgl. SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmernis, S. 60.

⁷³ Vgl. SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmernis, S. 60.

„Wilgefortis“ gesprochen, vermutlich abgeleitet vom lateinischen „virgo fortis“, starke Jungfrau.⁷⁴ Diese Bezeichnung setzte sich im romanischen Sprachbereich, besonders in Nordfrankreich und Wallonien durch.⁷⁵

6 Der Bart: Äußere Verwandlung und innere Wirkung

Der Bart wird im Mittelalter eng mit dem männlichen sozialen Status in Verbindung gebracht. Bereits Clemens von Alexandrien interpretierte den Bartwuchs als ein geschlechtsspezifisches und sexuelles Zeichen: Während Gott für die Frauen anscheinend glatte Haut vorgesehen hatte,

schmückte er den Mann wie den Löwen mit einem Bart und gab ihm eine behaarte Brust als Beweis seiner Männlichkeit und als Zeichen seiner Stärke und Vorrangstellung. ... Sein Bart ist also das Abzeichen eines Mannes und zeigt ihm unmissverständlich, dass er ein Mann ist.⁷⁶

Trotz unterschiedlicher Haltungen der Ost- und Westkirche zum Bart bei Geistlichen wurde Clemens' Schlussfolgerung, der Bartwuchs sei ein Symbol der Männlichkeit und seine Verletzung ein Sakrileg, zumindest in der orthodoxen Kirche beherzigt. Gesichtsbehaarung wurde jedoch auch häufig als Attribut Gottes oder Christi dargestellt, wie beispielsweise der *Volto Santo* zeigt. Viele frühchristliche Heilige wie Hieronymus wurden als Zeichen ihrer Gelehrsamkeit mit auffälligen Bärten abgebildet. Bärte zeugten nicht nur von verkörperter Männlichkeit, sondern repräsentierten auch Macht und Intellekt sowie die Unterscheidung zwischen Jugend und Alter.⁷⁷

⁷⁴ Vgl. SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmernis, S. 58f.

⁷⁵ Vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 63.

⁷⁶ CLEMENS VON ALEXANDRIEN: Paidagogos (Paedagogus), in: Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften / aus dem Griechischen übers. von Otto Stählin. (Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften, Bd. 1; Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Bd. 7) Kempten/München 1934, S. 166, online verfügbar: https://books.google.de/books?id=jkI-wEAAAQBAJ&pg=PR3&hl=de&source=gbs_selected_pages&cad=1#v=onepage&q&f=false.

⁷⁷ Vgl. Robert MILLS: Recognizing Wilgefortis, in: Trans Historical. Gender Plurality before the Modern, hrsg. v. Greta LaFleur/Masha Raskolnikov/Anna Klosowska, Ithaca/London 2021, S. 133–152, online verfügbar: https://transreads.org/wp-content/uploads/2021/12/2021-12-23_61c4ded98f1a1_TransHistoricalGenderPluralitybeforetheModernbyGretaLaFleureditorMashaRaskolnikoveditorAnnaKlosowskaeditor.pdf, S. 133–152, hier: S. 145.

Auf den ersten Blick scheint deshalb die Verehrung einer bärtigen Frau überraschend, vor allem im Vergleich zu als attraktiver geltenden oder äußerlich ‚gewöhnlicheren‘ Heiligen. Das Ansehen der Heiligenfigur als Märtyrerin scheint jedoch genau mit ihrem Bartwuchs zusammenzuhängen.

Mit dem Symbol des Bartes wurde häufig gespielt. In Literatur, Kunst und Kultur wurden behaarte Frauen erwähnt, um geschlechtsspezifische Erwartungen in Frage zu stellen. Bereits die babylonische Göttin Ishtar, die als Königin des Himmels und der Sterne verehrt wurde, galt als frühes Exempel von weiblichem Hirsutismus.⁷⁸

Sie wurde in Erzählungen teilweise als bärtige Frau dargestellt, die meist zusätzlich kriegerische Kleidung trug. Interessant ist ihre heterogene Verehrung im Norden und Süden Babyloniens. Während sie im Norden als starke, kämpferische „Ishtar Barbata“⁷⁹ verehrt wurde, wurde sie in den südlichen Regionen als sanfte Göttin der Mutterschaft und Liebe angesehen. Eines der ältesten Beispiele des Spiels mit dem Bart als Geschlechtsmerkmal findet sich außerdem bei der ägyptischen Königin Hatschepsut (um 1479–1458 v. Chr.). Diese soll sich zu besonderen Anlässen einen goldenen Bart umgehängt haben, um ihre Macht zu

⁷⁸ Mit diesem medizinischen Begriff wird ein Phänomen bezeichnet, das – hier im medizinischen zeitgenössischen Jargon formuliert – mit einer von der Norm abweichenden „Vermehrung der androgenabhängigen Behaarung vom männlichen Typ [...] bei Frauen“ einhergeht (vgl. Gerd HEROLD: Hirsutismus, in: *Innere Medizin* 2023, hrsg. v. Gerd Herold, Berlin 2022, S. 796f., hier: S. 796). Dabei tritt die Behaarung häufig an Kinn, Oberlippe, Brust oder Oberschenkelinnenseite auf. Mit Blick auf die Kümmerislegende wird so teilweise von Forschenden nach möglichen Auslösern für ihren plötzlichen Bartwuchs gesucht. Auch aus medizinischer Sicht wurde die Legende der Heiligen bereits untersucht (siehe hierzu: Klaus WALTER: Gedanken über die Entstehung der Legende von der Heiligen Kümmeris aus medizinischer Sicht, in: *Am Kreuz. Eine Frau. Anfänge – Abhängigkeiten – Aktualisierungen*, hrsg. v. Sigrid Glockzin-Bever/Martin Kraatz (Ästhetik – Theologie – Liturgik 26), Münster 2003, S. 98–105). Ob diese medizinische Perspektive allerdings zielführend für die Bedeutung der Legende ist, lässt sich anzweifeln. Da es sich um eine Legende handelt, ist die Frage nach einer medizinischen Erklärung obsolet. Jedoch bleibt die Verbindung der Legende und des medizinischen Phänomens insofern bestehen, als die Heilige im Laufe der Geschichte auch zu einer Identifikationsfigur und einem Vorbild für Frauen mit Hirsutismus wurde.

⁷⁹ FRIESEN: *Female Crucifix*, S. 112.

demonstrieren.⁸⁰ Weitere Erwähnungen von äußeren Geschlechtsverwandlungen finden sich bei Homer oder Ovid, die von Geschlechtsangleichungen als Ergebnis von Affären zwischen Göttern und Sterblichen schrieben.⁸¹

Ab dem 16. Jahrhundert entstanden vermehrt Gemälde und Darstellungen bärtiger Frauen, die als Kuriositäten angesehen wurden. Vor allem in der Epoche des Barocks verbreitete sich die Faszination über die Tragik der betroffenen Personen, wie zum Beispiel der Barbara van Beck (gemalt ca. 1650 von Giovanni Francesco Guerrieri) oder einer Italienerin namens Magdalena Ventura, die 1631 von Jusepe de Ribera gemalt wurde (Abbildungen 8 und 9).

Bis ins 19. Jahrhundert hinein traten Frauen mit Hirsutismus als Attraktion in Zirkussen und sogenannten „Freak-Shows“ auf.⁸² Ab dem 20. Jahrhundert avancierten bärtige Frauen schließlich von Unterhaltungsobjekten zum Gegenstand wissenschaftlich-medizinischer Lehrbücher. Der Bartwuchs bei Frauen wurde in dieser Zeit gemeinhin rassenbiologisch gedeutet und häufig mit psychischen Erkrankungen in Verbindung gebracht. In dieser Bandbreite wurden Frauen mit auffälliger (Gesichts-) Behaarung über die Jahrhunderte hinweg abgewertet.⁸³

Auch der Bart der heiligen Kymmernis wird unterschiedlich interpretiert. In unterschiedlichen kulturellen Zusammenhängen werden verschiedene Aspekte und Elemente der Heiligenfigur akzentuiert. Insgesamt wird jedoch deutlich, dass der Bart nicht nur die Überwindung der Geschlechtergrenzen symbolisiert, sondern auch Gottes Antwort auf Kymmernis' Gebet ist. Die Legende zeigt, wie eng die religiöse und die

⁸⁰ Vgl. Johannes GIEßAUF/Andrea PENZ/Peter WIESFLECKER: Vom Bart der Hatschepsut zu den vier Ehen der Kleopatra. Eine schematische Skizze zur Bedeutung von Pharaoninnen, in: *Im Bett der Macht*, hrsg. v. Johannes Gießauf/Andrea Penz/Peter Wiesflecker, Wien 2011, S. 27–46, hier: S. 31ff.

⁸¹ Vgl. FRIESEN: *Female Crucifix*, S. 112f.

⁸² Vgl. Barbora PUTOVÁ: *Freak shows. Otherness of the Human Body as a Form of Public Presentation*, in: *Anthropologie* 56.2 (2018), S. 91–102, hier: S. 96.

⁸³ Vgl. Susanne REGENER: *Bartfrauen. Fotografien zwischen Jahrmarkt und Psychiatrie*, in: *Mediale Anatomien. Menschenbilder als Medienprojektionen*, hrsg. v. Annette Keck/Nicolas Pethes, Bielefeld 2001, S. 81–96.

geschlechtliche Identität miteinander verbunden sind. Anhand der unterschiedlichen bildlichen Darstellungen lassen sich außerdem die Anerkennung beziehungsweise Ablehnung der bärtigen Frau erkennen. Viele mittelalterliche und frühneuzeitliche Künstler schwächten bewusst das genderqueere Potenzial mehrdeutig- oder multigeschlechtlicher Körper oder wandten sich davon ab.⁸⁴



Abb. 8: Giovanni Francesco Guerrieri,
Barbara van Beck (ca. 1650).
Wellcome Collection London 3001072i,
<https://wellcomecollection.org/works/njrxjhcu>

⁸⁴ Vgl. MILLS: Recognizing Wilgefortis, S. 145.



Abb. 9: Jusepe de Ribera,
Magdalena Ventura mit ihrem Ehemann und Sohn (1631).
Museum Prado, Madrid,

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d7/Mujer_barbuda_ribera.jpg

In der Kümmerislegende wird der Bart von Gott eingesetzt, um sie vor ihrem Schicksal zu bewahren. Durch den Bartwuchs wird der Plan ihres Vaters, sie zu verheiraten, zerstört. Theoretisch erhält sie die Möglichkeit, ein Leben ohne Mann zu führen, sogar vor Männern geschützt zu sein. Der männliche Bart der weiblichen Heiligen verhilft ihr zur Realisierung ihres Lebensentwurfes – der *imitatio Dei*.⁸⁵ Ausschlaggebend für die Legende ist außerdem, dass der Bart von Gott kommt, Gott somit in das

⁸⁵ Die *imitatio Dei* ist ein Konzept, das die Nachfolge oder Nachahmung Gottes anstrebt, wodurch die Erlösung gefunden werden soll.

Geschehen eingreift. Der Bart ist gleichzeitig ein Zeichen der Entstellung sowie ein Symbol für göttlichen Schutz. In der Legende wird dabei eindeutig formuliert, dass sie nicht in einen Mann verwandelt wurde, sondern eine Frau bleibt, die lediglich das männliche Geschlechtsmerkmal des Bartes erhalten hat. Diese Geschlechterkluft zwischen der Weiblichkeit als dem primären Geschlecht und der äußerlichen Verwandlung durch das sekundäre männliche Geschlechtsmerkmal wird in allen Versionen der Legende hervorgehoben.⁸⁶

7 Bart und Jungfräulichkeit

Die Legende geht von der Geschlechterdichotomie männlich – weiblich aus und fokussiert eines der wichtigsten Weiblichkeitsideale des 15. Jahrhunderts: die Jungfräulichkeit. Das Konzept der Virginität kann im übertragenen Sinn als Geisteshaltung verstanden werden, die auf Keuschheit und Askese ausgerichtet ist. Jedoch ist sie in erster Linie ein körperlicher Status, der eine zentrale Rolle bei der Konstruktion von Heiligkeit spielt und maßgeblich vom weiblichen Körper her gedacht wird.⁸⁷

Bereits im frühen Christentum kam die Idee der Jungfräulichkeit auf, auch die einer heiligen Ehe mit Christus. Beide entstanden unter anderem durch die Brautsymbolik im Hohelied Salomos sowie in der christlichen Offenbarung, jedoch auch durch erotische Vorstellungen weltlicher Literatur der Brautwerbung. Später entwickelten sich darauf basierende Konzepte wie die Brautmystik des Bernhard von Clairvaux.

Virginität steht für die Reinheit und Unberührtheit der Frau, allerdings auch für Selbstbestimmung über den eigenen Körper und die Lösung der klassischen Rollenerwartungen. Die Heilige am Kreuz wird als gläubige Christin beschrieben. Die Jungfräulichkeit wird als primäres

⁸⁶ Vgl. Allegra McCORMACK: Gender Fluidity in the Late Middle Ages: a Case Study of Saint Wilgefortis, in: *Chariot Journal*, edited by Julia Richards, Juni 2022, <https://chariotjournal.wordpress.com/2022/06/01/gender-fluidity-in-the-late-middle-ages-a-case-study-of-saint-wilgefortis/>.

⁸⁷ Vgl. Ingrid KASTEN: Gender und Legende. Zur Konstruktion des heiligen Körpers, in: *Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur*, hrsg. v. Ingrid Bennewitz/Ingrid Kasten (Bamberger Studien zum Mittelalter 1), Münster 2002, S. 199–219, hier: S. 204.

Element der Hingabe an Gott verstanden, die der Vater mit den Heiratsplänen für seine Tochter zu verhindern sucht. Dass die Heilige ihr Leben letztendlich vollständig Gott widmen kann, liegt vor allem an dessen Eingreifen durch die Gabe des Bartes und daran, dass Gott ihr Martyrium nicht verhindert. Sie wird als Heldin dargestellt, die zwar am Kreuz den Märtyrerintendod stirbt, jedoch ihre Jungfräulichkeit bis zum Schluss verteidigt und für ihren Lebensentwurf einsteht. Dadurch werden religiöse Identität und Geschlechtsidentität zusammengedacht und eng miteinander verbunden. Die religiöse Identität der heiligen Kymmernis als christliche Jungfrau wird von ihrem Geschlecht als Frau geprägt.⁸⁸ Ihr Wille zu einem Leben nach der *imitatio Dei* wird höher bewertet als das Erfüllen ihrer traditionellen sozialen Funktion als Ehefrau.⁸⁹

Der Bart kann unter Anbetracht der Rezeption und Verbreitung der Legende insgesamt als Zeichen für die religiöse Aufbruchstimmung des 12. bis 14. Jahrhunderts verstanden werden. Vor allem bei Frauen kam es zu dieser Zeit zu teils radikalen Änderungen im Lebensentwurf, die religiös motiviert waren. Die christliche Lebensführung und die *imitatio Dei* bestimmten das Leben vieler Frauen, die von einem Weiblichkeitsideal ins andere wechselten und sich von ihren Aufgaben als Hausfrauen und Mütter lösten, um ein Leben in Keuschheit, Armut und Gehorsam zu führen. Das Konzept der *vita apostolica* und ähnliche Bewegungen christlicher Lebensideale zogen Menschen an, die teilweise sogar ihre Ehepartner verließen, um in einen Orden einzutreten.⁹⁰

Durch die *Devotio moderna*, die sich als Frömmigkeitsbewegung weit verbreitete, gab es den Wunsch nach einem religiös geprägten Leben und einer Ausrichtung auf Ideale wie die Jungfräulichkeit. Vor allem in Flandern, am Rhein, in Frankreich und England kam es zur raschen Ausbreitung der Bewegung. In diesen Regionen ist auch die Legende der heiligen Kymmernis nachweisbar. Die Legende der heiligen Kymmernis bot ein

⁸⁸ Vgl. ZÖLL: Weibliche Bärte, S. 99.

⁸⁹ Vgl. MCCORMACK: Gender Fluidity.

⁹⁰ Vgl. Claudia OPITZ-BELAKHAL: Die „religiöse Frauenbewegung“ des Mittelalters und ihre Auswirkungen in der Region des heutigen Ruhrgebiets, in: Vergessene Frauen an der Ruhr, hrsg. v. Bea Lundt, Köln 1992, S. 175–193, hier: S. 177.

Vorbild und eine Legitimation für Frauen, die sich gegen eine Ehe und für ein Leben in der Nachfolge Christi entschieden. Daraus kann geschlossen werden, dass die Heilige vor allem für Frauen eine Identifikationsfigur darstellte.⁹¹ Sie wurde zu einer spirituellen Identifikationsfigur für Frauen, die sich ermutigen ließen, einem mystischen Weg zur spirituellen Entwicklung zu folgen, der über kirchliche Autoritäten hinausging und ihnen eine Möglichkeit bot, ihren eigenen Weg zu Gott zu finden.⁹²

Insgesamt zeigt die Verehrung der heiligen Kymmernis, dass Frauen im Mittelalter ihre alltäglichen Erfahrungen und Verbindungen zu ihrer Lebensrealität in Heiligenlegenden suchten. Die Tendenz von Frauen sowie Männern ging hin zur Verehrung weiblicher Heiliger als Vorbilder des Leidens und der inneren Spiritualität, während männliche Heilige häufiger als Vorbilder des Handelns gesehen wurden. Obwohl Männer und Frauen häufig in den gleichen Metaphern dachten, da sie dieselben Schriften, Predigten und Lehren kannten, gab es Merkmale, die speziell auf weibliche Heilige zutrafen, beispielsweise körperliche Veränderungen oder paramystische Phänomene wie Wundmale und Trance.⁹³

Die heilige Kymmernis stellt durch ihre körperliche, übernatürliche Verwandlung durch den Bartwuchs und ihren Wunsch der Christusnachfolge eine vorbildliche weibliche Heiligenfigur dar. Ihre Verehrung wurde durch die Tendenzen der Zeit befördert und fand dadurch vor allem bei Frauen großen Anklang. Mit unterschiedlichen Deutungen und Schwerpunktsetzungen wurde die Legende zum spirituellen Vorbild für viele Frauen. In einigen Darstellungen der Legende, vor allem in Nordfrankreich, verbreitete sich eine spezifische Version der Legende, nämlich dass die Heilige schwanger war, wodurch sie auch zu einer wichtigen Figur für unfruchtbare Frauen wurde.⁹⁴ Nicht nur diesen Frauen leistete die Heilige Beistand, sondern auch unglücklich verheirateten Frauen,

⁹¹ Vgl. KRUSE: Bärtige Heilige, S. 164f.

⁹² Vgl. WÖRNER: Frau am Kreuz, S. 52.

⁹³ Vgl. Caroline Walker BYNUM: *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, California 1988, S. 25f.

⁹⁴ Vgl. SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kymmernis, S. 63, Anm. 8 und 9.

Frauen in familiären Schwierigkeiten oder Frauen, die sich von ihren Männern trennen wollten, wie im Jahr 1528 Thomas Morus anmerkte.⁹⁵

Die Heilige war früh für ihre Verehrung durch Frauen bekannt und erhielt teilweise Beinamen wie „Weiberleonhard“⁹⁶ in Anlehnung an den heiligen Leonhard als Patron der Gebärenden. Auch wurde sie als Beistand und Hilfe bei Liebesbeziehungen, Erkrankungen der Gebärmutter und bei Fruchtbarkeitsproblemen angerufen, auch von Bäuerinnen, die häufig im Stil der Dorffrömmigkeit zu einer bestimmten Heiligen beteten, der sie sich besonders verbunden fühlten.⁹⁷ Durch die Repräsentation marginalisierter Personen – vordergründig Frauen – wurde die heilige Kümmernis zu einer inklusiven Figur, die einen neuen Zugang zum Christentum ermöglichte.

8 *Imitatio Dei* und Geschlechtlichkeit

Das Motiv der Christusnachfolge steht nicht nur in der Kümmernislegende in enger Verbindung zur Geschlechtlichkeit. Wenn Frauen die Nachfolge Jesu antraten, wurde dies bereits in der frühen Kirche im Rahmen der patriarchalen und häufig misogynen Gesellschaftskonzepte interpretiert. Biblische Narrative wurden männlich gedeutet. Dies geschah selbst bei Bibelstellen, in denen das Aufbrechen der Geschlechtergrenzen zugunsten einer neuen Welt- und Werteordnung proklamiert und das Leben aus Jesus Christus als grenzübersteigend und befreiend gedeutet wurde, wie beispielsweise im Galaterbrief.⁹⁸

Bereits in der Zeit der Christenverfolgungen der frühen Kirche war die Rede von weiblichen Märtyrerinnen, die ihre radikale Nachfolge Christi darin verwirklicht sahen, selbst männlich zu werden. Ein Beispiel bietet die frühe Christin Perpetua (3. Jhd.), die sich selbst in einer Vision

⁹⁵ Vgl. GESSLER: Baardheilige, S. 342.

⁹⁶ KRUSE: Bärtige Heilige, S. 166.

⁹⁷ Vgl. KRUSE: Bärtige Heilige, S. 166.

⁹⁸ Vgl. Galaterbrief 3,28: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.“

im Traum in einem männlichen Körper sah.⁹⁹ Ein weiteres Beispiel findet sich in der heiligen Blandina von Lyon (2. Jhd.), die der Beschreibung zufolge ein männliches Wesen angenommen hatte und Christus ähnlich wurde, als sie nackt an einem kreuzförmigen Galgen starb. Diese Einheit mit Christus konnte laut damaliger Vorstellung auch durch die mystische Vereinigung mit ihm im Gebet, im Fasten und in Selbstkasteiung geschehen.¹⁰⁰ Die *Acta sanctorum* beinhalten eine Fülle von Erzählungen von gefolterten jungfräulichen Heiligen der frühchristlichen Jahrhunderte. Diese Legenden boten Männern und Frauen Orientierung an tugendhaften und spirituellen Vorbildern. Das Ziel der Protagonist*innen war meist, geistige Identifikation mit Christus durch heroisches Leiden zu erreichen. Dieses Konzept warf jedoch Fragen bezüglich der Geschlechtsidentitäten und -grenzen auf, da beispielsweise Menschen beider Geschlechter dazu aufgerufen wurden, Braut Christi zu werden. Dies lag mitunter an dem Verständnis, nach dem sowohl die menschliche Seele (*anima*) als auch die Kirche (*ecclesia*) wesentlich als weiblich konnotiert angesehen wurden. Gleichzeitig wurden jedoch sowohl Männer als auch Frauen dazu aufgerufen, männlich konnotierte Eigenschaften, wie beispielsweise Mut oder moralische Stärke, zu entwickeln, um möglichst christusähnlich zu werden.

Dieses Austarieren der Geschlechter wurde im 13. und 14. Jahrhundert noch weitergeführt, beispielsweise durch die Beginen.¹⁰¹ Diese verstanden Gott insofern als weiblich, als dass er die fleischgewordene Liebe zum Ausdruck brachte, während die sogenannten Bräute Christi als

⁹⁹ Vgl. Thomas HEFFERNAN: The Passions of Saints Perpetua and Felicitas and the Imitatio Christi, in: Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages, Oxford 1988, S. 185–230; sowie FRIESEN: Female Crucifix, S. 19f.

¹⁰⁰ Vgl. Margaret R. MILES: Becoming Male. Women Martyrs and Ascetics, in: Carnal Knowing. Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West, Boston 1989, S. 53ff.

¹⁰¹ Beginen waren Frauen, die ein religiöses Leben außerhalb eines Klosters ohne Klausur, Ordensregel oder bindende Gelübde führten Sie verpflichteten sich zur Keuschheit und zu intensiver Frömmigkeitsausübung. Sie lebten allein oder in Gemeinschaft. Erstmals sind sie im ausgehenden 12. Jahrhundert belegt; Hannah HIEN: Beginen (22.07.2020), in: Historisches Lexikon Bayerns, <https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Beginen>.

„womanChrist“¹⁰² gedacht wurden. Dieses Modell bezieht sich auf die Integration und Nachahmung des Körpers Christi mit spezifisch weiblichen Anklängen, wodurch teilweise das Modell für die Nachahmung Christi durch männliche Ausdrucksformen als idealer, vorgeschriebener Weg zur Heiligkeit verdrängt wurde. Mystiker*innen wie Mechthild von Magdeburg befassten sich mit der Weiblichkeit Gottes und konzipierten Gedanken wie den der „minnenden sele“¹⁰³, der liebenden Seele, die Gott als feminin und zart beschrieben. Die Entwicklung dieser Konzepte diente dazu, den persönlichen Heiligungsgrad der Gläubigen zu erhöhen und gesellschaftliche sowie irdische Beschränkungen zu überwinden. Dadurch wurden die Beschränkungen durch das ‚schwächere‘ Geschlecht durch die Verwandtschaft mit Christus überwunden.¹⁰⁴

Wie bereits dargestellt, war die Vorstellung der weiblichen Heiligen mit dem Bart zumindest bis ins 15. Jahrhundert in Text und Bild tradiert worden, ohne dass die Zuschreibung der männlichen Attribute ein Hindernis für eine breite Rezeption darstellte hätte. Woran dies liegt, wird in der Forschung unterschiedlich bewertet:

Einerseits wird die historische Geschlechterforschung Thomas Laqueurs angeführt, die Darstellung der heiligen Kümmeris erscheint für sie wie ein Sinnbild. Laqueur vertritt eine Ein-Geschlecht-These (*one sex model*), der zufolge der Mensch von der Antike bis ins späte 17. oder frühe 18. Jahrhundert als eingeschlechtliches Wesen verstanden wurde. Demnach habe es nach damaliger Vorstellung nur die biologische Grundform des Mannes gegeben, von der die Frau als fehlerhafte, schwächere Form abwich. Die Genitalien als biologisches Unterscheidungsmerkmal

¹⁰² FRIESEN: *Female Crucifix*, S. 22; vgl. hierzu auch: Barbara NEWMAN: *From Virile Woman to WomanChrist. Studies in Medieval Religion and Literature*, Pennsylvania 1995, S. 137–181.

¹⁰³ MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Das fließende Licht der Gottheit*, ca. 1212–1282, Buch III, Kap. X, hrsg. v. Gisela Vollmann-Profe (Bibliothek des Mittelalters 19), Frankfurt am Main 2003, S. 182.

¹⁰⁴ „In this way out of the flesh itself, out of what is most subject to death, is constructed the very world that can resist and transcend it: out of the immanence of the body is created the very resource of power as it legitimates itself with reference to an eternal, everlasting order“; Sarah BECKWITH: *Christ’s Body. Identity, Culture and Society in Late Medieval Writings*, London 1993, S. 116.

seien als einheitlich bei allen Menschen gedacht worden. Das weibliche Geschlecht sei demnach dem männlichen ähnlich, jedoch umgekehrt oder fehlerhaft am Körper angebracht. Dadurch fiel die eindeutige Zuweisung des Geschlechts aufgrund von Geschlechtsmerkmalen weg. Nach Laqueur entwickelte sich die Vorstellung vom Körper als Zeichen der Hierarchie und sozialen Ordnung hin zu einer Vorstellung vom Körper als Mittel der Determination, aus der eine soziale Hierarchie erwachsen konnte.¹⁰⁵

Nach dieser Vorstellung wäre die Tradition der heiligen Kümmeris nichts weiter als eine Zuschreibung männlicher Attribute, wie beispielsweise des Bartes, an eine weibliche Person, die ohnehin nur als Mängelwesen des eigentlichen männlichen Geschlechts verstanden wird. Der Bart würde die Person, die ihn trägt, dadurch aufwerten, dass ihr männliche Attribute zukommen.¹⁰⁶ Das geschehe durch die Gabe Gottes, der sie dadurch ein Stück näher zur Vervollkommnung bringt, indem sie immer männlicher wird. Diesen Gedanken repräsentiert die Heilige mit dem Bart dadurch auch für alle übrigen Menschen, für die das Narrativ der Vervollkommnung durch Männlichkeit weiter gestützt wird.¹⁰⁷

Allerdings lässt sich die Ein-Geschlecht-These, wie Laqueur sie vertritt, nicht auf die Gattung der Legende übertragen, da die Geschlechterdifferenz in Legenden, entgegen seiner These, sehr wohl durch das biologische Kriterium mitbestimmt wird. Die Unterscheidung der Geschlechter spielt eine Rolle für den Diskurs, in dem Leiblichkeit mit Weiblichkeit

¹⁰⁵ Vgl. Thomas LAQUEUR: *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Frankfurt 1992. S. 16 und 20f.; siehe dazu auch: Claudia OPITZ-BELAKHAL: *Geschlechtergeschichte*, Frankfurt 2018, S. 50f.

¹⁰⁶ Die Position Laqueurs wird von mediävistischer Seite vor allem für „methodisch-begriffliche Unschärfen“ kritisiert, durch die der Fokus auf die Entstehungsgeschichte der sozialen und biologischen Geschlechterdifferenzierung gelegt wird, anstatt auf die „Qualität und Funktion der diskursiven Praktiken“, die die Geschlechterbinarität hervorbringen; siehe hierzu: Brigitte SPREITZER: *Störfälle. Zur Konstruktion, Dekonstruktion und Rekonstruktion von Geschlechterdifferenz(en) im Mittelalter*, in: *Manlichiu wip, wiplich man. Zur Konstruktion der Kategorien Körper und Geschlecht in der deutschen Literatur des Mittelalters*, hrsg. v. Ingrid Bennewitz/Helmut Tervooren (Beihefte zur Zeitschrift für Deutsche Philologie 9), Berlin 1999, S. 249–263, hier: S. 249–252.

¹⁰⁷ Vgl. ZÖLL: *Weibliche Bärte*, S. 99f.

und Vernunft mit Männlichkeit assoziiert werden.¹⁰⁸ Männlichkeit bedeutet demnach sittliche Vollkommenheit, die von Frauen nur durch den inneren Aufstieg zum Mann erreicht werden kann.¹⁰⁹

Für eine Analyse mythischer oder heiliger Figuren sind überdies die Perspektivierungen der Gender Studies zu berücksichtigen. Diese haben seit ihrem Entstehen – speziell auch in den Studien zur visuellen Kultur und der kulturwissenschaftlichen Geschlechterforschung – wiederholt auf die geschlechtliche Kodierung des Körpers und von Körperbildern hingewiesen. Wiederholt wurde verdeutlicht, wie Männlichkeit in unserer sogenannten okzidentalen Kultur mit ‚Vernunft‘, ‚Wissen‘ oder ‚Gelehrsamkeit‘ assoziiert wurde, während Weiblichkeit mit Naturräumen und „Leiblichkeit“ in Verbindung gebracht wurde.¹¹⁰ Außerdem endet der Prozess der Vervollkommnung und der stufenweisen Annäherung an ein männliches Ideal als Zeichen der *imitatio Dei* bei der heiligen Kummernis bereits kurz nach der Verwandlung durch den Bart. Es handelt sich bei der Legende eher um ein punktuelles Ereignis als um einen längerfristigen Wandlungsprozess. Des Weiteren stellt auch die Wandlung einer Frau hin zu einem Mann noch keine Befreiung von der vorherrschenden Geschlechterhierarchie dar,¹¹¹ die durch eine „Asymmetrie der Geschlechter“¹¹² geprägt ist.

Im Fall der heiligen Kummernis führt ihr schneller Tod zum Ende ihrer Christusnachfolge, allerdings bleibt sie ihrem Lebensentwurf bis

¹⁰⁸ Vgl. KASTEN: Legende, S. 203f.

¹⁰⁹ Vgl. Christine HAAG: Das Ideal der männlichen Frau in der Literatur des Mittelalters und seine Theoretischen Grundlagen, in: Manlichiu wip, wipliche man. Zur Konstruktion der Kategorien Körper und Geschlecht in der deutschen Literatur des Mittelalters, hrsg. v. Ingrid Bennewitz/Helmut Tervooren (Beihefte zur Zeitschrift für Deutsche Philologie 9), Berlin 1999, S. 228–248, hier: S. 231.

¹¹⁰ Sigrid SCHADE/Silke WENK: Strategien des „Zu-Sehen-Gebens“. Geschlechterpositionen in der Kunst und Kunstgeschichte, in: Genus. Geschlechterforschung – Gender Studies in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Ein Handbuch, hrsg. v. Hadumod BUßMANN/Renate HOF, Stuttgart 2005, S. 145–184.

¹¹¹ Vgl. HAAG: Ideal der männlichen Frau, 234f.

¹¹² Edith FEISTNER: *manlichiu wip, wipliche man*. Zum Kleidertausch in der Literatur des Mittelalters, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 119.2 (1997), S. 235–260, hier: S. 244.

zum Ende treu, was seinerseits ein starkes Nachfolgemotiv bietet. Die Inkaufnahme des Todes am Kreuz als Sicherung ihrer Jungfräulichkeit wird häufig ins Zentrum der Erzählung gestellt, wobei das erlittene Martyrium erst durch den Bart ermöglicht wurde. Der Bartwuchs ist die Reaktion auf ein konkretes Geschehen und der Moment der Wandlung ist eine Antwort Gottes auf ihr Flehen. Die *imitatio Dei* beginnt erst mit dem Flehen, Gott möge die Heirat verhindern, und mit dem Bartwuchs als Zeichen des Erhörtwerdens. Der Zorn des Vaters und die Entscheidung, seine Tochter am Kreuz sterben zu lassen und sie dadurch Christus nachfolgen zu lassen, wird ebenfalls erst durch den Bartwuchs ausgelöst. Der Tod am Kreuz in Kombination mit dem Bartwuchs wird als entstellend und gar hässlich wahrgenommen, was wiederum zu frühchristlichen Vorstellungen des Kreuzestodes Christi passt. Bereits Augustinus sprach beispielsweise von Christus am Kreuz als deformiert oder missgestaltet, während er diese Darstellung der Hässlichkeit als eigentliche Schönheit für die Christen verstand.¹¹³ Dieses Verständnis wurde im späten Mittelalter, vor allem im 14. und 15. Jahrhundert, rezipiert, um das Kreuzigungsgeschehen Christi zu beschreiben. Häufig wurde es mit der Prophezeiung Jesajas zusammengebracht.¹¹⁴ Dieses Bild des körperlich entstellten Christus wirkt zunächst erniedrigend, dabei wurde es als Zeichen der Erhöhung gedeutet.

Dieser Logik folgt auch die Legende der heiligen Kümmeris, die erst durch die optische Transformation aufgrund des Bartes zu Freiheit und Erhabenheit gelangt. Dass der Bartwuchs Teil ihres Leidens ist, spielt eine zentrale Rolle für ihr Märtyrerinnendasein.¹¹⁵ Der Bart stellt daher ein zentrales Motiv der *imitatio Dei* dar. Der Vater sieht in der Kreuzigung, dass die Heilige Christus gleich wird. Die *imitatio Dei* drückt sich hier

¹¹³ Vgl. AUGUSTINUS: Sermones de vetere Testamento. Id est sermones I–L, in: Corpus Christianorum Series Latina 41, hrsg. v. Cyrillus Lambot, Turnhout 1961, S. 365 (*Pendebat ergo in cruce deformis, sed deformitas illius pulchritude nostra erat*).

¹¹⁴ Vgl. Jes 53,2f. „Er hatte keine schöne und edle Gestalt, sodass wir Gefallen fanden an ihm. Er wurde verachtet und von den Menschen gemieden, ein Mann voller Schmerz, mit Krankheit vertraut.“

¹¹⁵ Vgl. Lewis WALLACE: Bearded Woman, Female Christ. Gendered Transformations in the Legends and Cult of Saint Wilgefortis, in: Journal of Feminist Studies in Religion 30.1 (2014), S. 43–63, hier: S. 55.

eher als eine physische, reale Nachfolge des Leidens der Person Jesu aus, denn als ein spiritueller Prozess, der im Inneren der Person geschieht.

Auch hier wird sichtbar, wie eng die religiöse mit der Geschlechtsidentität zusammenhängt. Durch das Annähern an männliche Merkmale wird die Umsetzung religiöser Ideale erst ermöglicht. Allerdings konzipiert der Bartwuchs als Form der Entweiblichung und Zeichen der Freiheit gleichzeitig eine Form christlichen Leidens. Er stellt keinen schmerzlosen Ausdruck von Geschlechterfluidität dar, sondern wirkt abstoßend. Die radikale physische Veränderung, die durch ihren Glauben an Gott herbeigeführt wurde und sie von ihrem Schicksal befreien sollte, führt zunächst zur Verstärkung ihres Leidens. Dieses Paradoxon passt zum Duktus der Texte zur *imitatio Dei*, deren Dialektik besagt, dass das Leiden ein Mittel des geistigen Aufstiegs sei; je höher ein Mensch im Geiste aufsteige, desto schwerere Kreuze werden ihm in seinem Leben begegnen.¹¹⁶ Die geschlechtliche Fluidität, die für die Heiligkeit der Kümmernis von Bedeutung ist, verstärkt ihr Leiden und bindet sie gleichzeitig enger an Christus.¹¹⁷

Neben den religiösen Deutungen der Kümmernislegende zielen andere Beobachtungen mehr auf den Aspekt der Emanzipation ab und bezeichnen das Wachsen des Bartes als ein „Zeichen der Verweigerung der Unterwerfung unter ein männliches Prinzip“.¹¹⁸ Durch die Hinwendung zu Christus und die Bitte an Gott, die Heirat zu verhindern, widersetzt sich Kümmernis den dynastischen Interessen des Königs und stellt ihren selbstgewählten Lebensentwurf über den ihres Vaters. Darin wird ein Akt der Befreiung erkannt, aus dem die Charakterisierung der Heiligen als Erlöserin abgeleitet wird. Das Ablegen der Weiblichkeit ist Teil des Prozesses ihrer Christusnachfolge. Jedoch bleibt die Heilige bis zum Schluss eine Frau, auch wenn der Bart ihr Geschlecht auf den ersten Blick zu

¹¹⁶ Vgl. THOMAS À KEMPIS: *The Imitation of Christ*, La Vergne 1999, S. 155–161.

¹¹⁷ Vgl. MCCORMACK: *Gender Fluidity*.

¹¹⁸ Gerlinde VOLLAND: *Zwischen Weiblichkeit und Männlichkeit. Behaarte Frauen in der europäischen Kunst vom Mittelalter bis zum Barock*, in: *Sie und Er. Frauenmacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich*, Bd. 2, hrsg. v. Gisela Völger, Köln 1998, S. 199–204, hier: S. 203.

kaschieren versucht. Die ihr zugeschriebene Geschlechtsidentität ist am Ende der Geschichte dieselbe wie am Anfang – weiblich.¹¹⁹

Insgesamt bleibt die heilige Kümmerin ein Beispiel für gottgegebene Geschlechterfluidität. Darin erkennen einige theologische Stimmen die Inklusivität ihrer Figur, da sie äußerliche und innere Grenzen überschreitet. So verkörpert sie die Komplexität der Geschlechterdifferenzen des Spätmittelalters, vor allem unter dem Aspekt der Religion. Am Beispiel der heiligen Kümmerin wird daher die Spannung von einer konstruierten Geschlechterhierarchie im Mittelalter und den Wundergeschichten heiliger Frauen aufgezeigt.¹²⁰

Das Motiv der Nachfolge Christi in der Legende um die heilige Kümmerin hängt eng mit der Konzeptualisierung der Geschlechterrollen zusammen. Indem die Heilige durch das Wachsen des Bartes nach außen hin männlicher erschien, wurden ihr sowohl Schutz als auch die Erfüllung ihres Wunsches der Christusnachfolge ermöglicht. Die gekreuzigte Heilige wurde als christusgleich oder christusähnlich angesehen, wodurch ihr und somit auch anderen Frauen direkter Anteil am göttlichen Heilsplan zukam.¹²¹ Dieser Glaube kulminiert in der Bezeichnung der Heiligen als *inklusive Erlöserin*.¹²²

Auch das Motiv der Jungfräulichkeit als hohe, erstrebenswerte Tugend wurde in Verbindung mit den Geschlechtervorstellungen gebracht. Augustinus erwähnt beispielsweise, dass die Jungfräulichkeit dazu dienen könne, die Schwächen der weiblichen Natur auszugleichen.¹²³

¹¹⁹ Vgl. ZÖLL: Weibliche Bärte, S. 100f.

¹²⁰ Vgl. MCCORMACK, Gender Fluidity.

¹²¹ Vgl. WÖRNER: Frau am Kreuz, S. 52.

¹²² Christian GAIER: Kultfigur Frau am Kreuz.

¹²³ Auch bei Thomas von Aquin verfestigte sich der Gedanke, die Frau sei dem Mann untergeordnet und die Jungfräulichkeit sei die erstrebenswerteste Lebensform, da sie eine vollkommene Offenheit für Gott ermögliche. Im Mittelalter dominiert der Gedanke der Unterlegenheit oder gar Minderwertigkeit – Inferiorität – von Frauen, die nicht nur die soziale Wirklichkeit, sondern auch theologische und gesellschaftliche Ordnungsprinzipien bestimmte; siehe hierzu: Magdalena BUßMANN: Die Frau. Gehilfin des Mannes oder eine Zufallserscheinung der Natur? Was die Theologen Augustinus und Thomas von Aquin über Frauen gedacht haben, in: Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Fragen, Quellen, Antworten, hrsg. v. Bea Lundt, München 1991, S. 117–134, hier S. 132.

Legenden wie die der heiligen Kymmernis drohten die bestehende hierarchisch gegliederte Gesellschafts- und Kirchenordnung durcheinanderzubringen, wenn die bestehende Geschlechterordnung von Mann und Frau angezweifelt worden wäre.¹²⁴ Dieser Gedanke ist vor allem bei der Rezeptionsgeschichte der Legende von Bedeutung und kann einen Erklärungsansatz für die verbreitete Missverständnisthese liefern. Die Verwechslung der Kymmernisrepräsentation mit dem *Volto Santo* wäre dementsprechend zwar ein Grund für die Verdrängung des Kults um die bärtige Frau, jedoch wäre die Verdrängung in erster Linie eine Maßnahme zum Schutz der traditionellen gesellschaftlichen Ordnung, vor allem der Geschlechterhierarchie.

Festzuhalten bleibt, dass es sich bei der Legende der heiligen Kymmernis nicht um eine tatsächliche geschlechtliche Transformation handelt, sondern um die Ergänzung ihres weiblichen Körpers durch ein äußeres, männlich gelesenes Merkmal. Durch die Verwandlung der Heiligen mittels Bartwuchses wird sie Gott entsprechend dem römisch-patriarchalisch geprägten Bild von Gott als Mann ähnlicher gemacht, was sozusagen als Neuschaffung der Kymmernis im Rahmen einer eschatologischen Ordnung interpretiert werden kann, auch als Weitung der Geschlechtergrenzen, durch die zwar die Geschlechterdichotomie nicht aufgehoben, die strikten Zuschreibungen jedoch relativiert werden. Katharina Boll formuliert es so: „Sie [Kymmernis] ist, so die Botschaft der deutschen Texte, als Frau, die sie auch am Kreuz immer noch bleibt, *imago Dei*.“¹²⁵

Dadurch wird deutlich, dass die Vorstellungen von Identität und Körperlichkeit nicht erst seit den gegenwärtigen Genderdiskursen von gesellschaftlichen sowie theologischen Denkmustern beeinflusst werden. In der mittelalterlichen Vorstellung von Körper und Geschlecht spielte

¹²⁴ Vgl. BUßMANN: Die Frau, S. 123f.

¹²⁵ Katharina BOLL: Die Legende von der Frau am Kreuz. Theologische Überlegungen zur oberdeutschen Texttradition. In: kunst und saelde. Festschrift für Trude Ehlert, Würzburg 2011, S. 161–177, hier: S. 174, online verfügbar: https://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/opus4-wuerzburg/frontdoor/deliver/index/docId/6173/file/Boll_FS_Ehlert_formatiert_End.pdf.

beispielsweise nicht nur der Leib-Seele-Diskurs eine Rolle, sondern auch die Bedeutung der Person an sich. Die Umwandlung des Körpers im Zuge der Auferstehung des Menschen wurde dementsprechend thematisiert. Dabei ging es um die Verwandlung des alten in den neuen Menschen, wobei dem Körper eine wichtige Funktion im göttlichen Heilsplan zugesprochen wurde. Er wurde als unbedingter Teil der Person wahrgenommen. Dementsprechend änderte sich die Rolle des Körpers für den Menschen, wodurch auch indirekt die Rolle der Frau im Vergleich zum Mann beeinflusst wurde. Dieser Diskurs verweist auf die Tatsache, dass „selbst die natürlichsten Gegebenheiten Effekte eines Diskurses sind, somit keine Entitäten, sondern historisch variable Performanz des Kulturellen“.¹²⁶

9 Die Legende der heiligen Kymmernis als Crossdressing-Legende?

Häufig wird die Legende der heiligen Kymmernis mit dem Phänomen des *crossdressing*¹²⁷ in Verbindung gebracht.¹²⁸ Der Begriff *crossdressing* definiert das Tragen von Kleidung, die mit der im binären Verständnis gegenteiligen Geschlechterperformance assoziiert wird. Hier wird die Binarität von männlich und weiblich aufgebrochen und pointiert. Der Begriff setzt sich aus den englischsprachigen Worten *cross* (= kreuzen) und *dress* (= kleiden) zusammen. Die Praxis des *crossdressing* ist in verschiedenen

¹²⁶ Helena STADLER: Körper und Subjekt in der Frauenmystik, in: Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur, hrsg. v. Ingrid Bennewitz/Ingrid Kasten (Bamberger Studien zum Mittelalter 1), Münster 2002, S. 233–254, hier: S. 235.

¹²⁷ Es gilt zu beachten, dass es sich um gegenwärtige, zeitgenössische Kategorien handelt, deren Übertragung auf mittelalterliche Phänomene sich nicht problemlos vollziehen lässt. Begriffe wie *crossdressing* sind durch heutige Sichtweisen und Forschung geprägt. Die Frage, ob sich die Legende der heiligen Kymmernis in diese Kategorie einteilen lässt, ist somit unter Vorbehalt zu stellen. Es gilt vielmehr herauszufinden, inwiefern sich die heutigen Kategorien auf die Legende anwenden lassen und sie dadurch Gegenstand heutiger Genderdebatten werden kann.

¹²⁸ Vgl. Elisa HEINRICH: Die Ordnung und ihr Anderes? Einige Anmerkungen zum Cross Dressing am Beispiel der Heiligen Kymmernis, in: *Medium Arvum Quotidianum* 51 (2005) S. 40–47, hier: S. 40.

Kulturen und Gesellschaften weit verbreitet und hat teilweise kulturelle und auch religiöse Gründe.¹²⁹

Die Bedeutung und Praxis von *crossdressing* im religiösen Kontext hängen sehr stark von den Gegebenheiten der jeweiligen Kultur und Religion ab. Auch in der christlichen Tradition werden Crossdressing-Phänomene erkannt und sowohl in biblischen Erzählungen und Legenden als auch bei historischen Personen als solche gedeutet.¹³⁰

Ein wichtiges Beispiel für die Bedeutung von Männlichkeit in Hinblick auf Heiligkeit und Spiritualität bieten die sogenannten „Kleidertausch-Legenden“, die das aktive Kaschieren des eigentlichen, weiblichen Geschlechts thematisieren. In diesem Legendentypus verkleiden sich meist Frauen als Männer, um sich in einer Lebensform zu verwirklichen, die ihnen eigentlich verwehrt bleiben würde. In einigen Kleidertausch-Legenden wird die Verkleidung genutzt, um in ein Kloster einzutreten.¹³¹ Ein Beispiel ist die Pelagius- bzw. Pelagialegende, in der sich eine Frau namens Margareta als Mann verkleidet und sich den männlichen Ordensnamen Pelagius gibt, um einer geplanten Ehe zu entgehen und stattdessen ins Kloster einzutreten. Als sie in den Verdacht gerät, eine Frau vergewaltigt und geschwängert zu haben, wird sie, ohne Einspruch zu erheben, vom Kloster bestraft und verstoßen. Ihre Legende endet mit dem Tod, den sie auf sich nimmt, um mit ihrer Verkleidung nicht aufzufallen.¹³² Die Legende ist ein Beispiel für die Dekonstruktion des weiblichen Körpers durch die Konstruktion des männlichen, somit heiligen Körpers.

¹²⁹ Vgl. Fachstelle Gender & Diversität NRW (FUMA), #crossdressing, <https://www.gender-nrw.de/crossdressing-2/>; Art. Cross Dressing/Cross Dresser, in: Arn SAUER: LSBTIQ-Lexikon, <https://www.bpb.de/themen/gender-diversitaet/geschlechtliche-vielfalt-trans/500911/cross-dressing-cross-dresser/>.

¹³⁰ Vgl. Marie E. DOERFLER: Coming Apart at the Seams. Cross-dressing, Masculinity, and the Social Body in Late Antiquity, in: Dressing Judeans and Christians in Antiquity, hrsg. v. Kristi Upson-Saia, et al., London 2016, S. 37–51. Nicht außer Acht zu lassen ist auch der Einfluss, den *crossdressing* auf das Christentum gehabt haben dürfte. Beispielsweise auf die Kleidung von Priestern, deren im Ritus getragene Gewänder fast schon geschlechtsverhüllend wirken.

¹³¹ Vgl. KASTEN: Legende, S. 208f.

¹³² Zur Nacherzählung der Legende siehe Karl REISSENBERGER: Das Väterbuch aus der Leipziger, Hildesheimer und Straßburger Handschrift, Berlin 1914, S. 518ff.

Dadurch wird deutlich, so Ingrid Kasten, dass es nicht darum geht, Weiblichkeit in „die Konstruktion des Heiligen zu integrieren als vielmehr sie zu eliminieren“. ¹³³ Pelagia verwandelt ihren Körper eigenständig in das äußere Erscheinungsbild eines Mannes. Im Zentrum steht die Radikalität, mit der sie sich von ihrem weiblichen Selbst löst. Diese erhält ihren Höhepunkt in der Identifikation der Frau an ihrem toten Körper. Auf diese Weise wird vermittelt, dass die Frau ihr „minderwertiges Anderssein“ ¹³⁴ zwar verstecken kann, dafür jedoch mit dem Tod bezahlt. Erst durch die Abtötung ihres weiblichen Körpers wird es ihr möglich, Mann zu sein, wodurch das strikte binäre Ordnungssystem der Geschlechter bestätigt wird.

Die Legende der heiligen Kummernis deutet zwar auch auf das Ungleichgewicht der Bewertung der Geschlechter hin, allerdings unterscheidet sie sich von diesen Motiven. So deutet die Legende der Pelagia das Männlichwerden durch Verkleidung als Spiritualisierung. Die Verdrängung ihres weiblichen Körpers und ihr anschließendes Leben als Mann bedeuten für Pelagia das Erlangen des Status eines Mannes. ¹³⁵

Ein weiteres frühchristliches Beispiel, das der Kummernislegende vermutlich am nächsten kommt, ist die Legende der Galla von Rom, von der Gregor der Große (590–604 n. Chr.) in seinen *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum* berichtet. ¹³⁶ Galla wurde nach früher Hochzeit jung Witwe und weigerte sich, erneut zu heiraten. Stattdessen beschloss sie, ihr Leben Christus zu widmen und in Keuschheit zu leben. Zu diesem Zweck verkleidete sie sich. Auch ihr wuchs ein Bart, wobei die Ursprünge

¹³³ KASTEN: Legende, S. 209.

¹³⁴ Edith FEISTNER: Der Körper als Fluchtpunkt. Identifikationsprobleme in geistlichen Texten des Mittelalters, in: Manlichiu wip, wiplich man. Zur Konstruktion der Kategorien Körper und Geschlecht in der deutschen Literatur des Mittelalters, hrsg. v. Ingrid Bennewitz/Helmut Tervooren (Beihefte zur Zeitschrift für Deutsche Philologie 9), Berlin 1999, S. 131–142, hier: S. 137.

¹³⁵ Vgl. KASTEN: Legende, S. 210f.

¹³⁶ Vgl. Sophia KUNZE: „Gegen die Natur einen Bart bekommen“. Die normative Abweichung als Ordnungsprinzip geschlechtlicher Rollenmodelle im 17. Jahrhundert, in: Frauen und Päpste (Hamburger Forschungen zur Kunstgeschichte 10), hrsg. v. Sophia Wenderholm/Iris Leuschner, 2016, S. 239–252, hier: S. 239.

dieser körperlichen Veränderung nicht weiter elaboriert werden. In ihrer Legende ist keine Rede von einem göttlichen Eingreifen, wie es bei Kümmeris der Fall ist. Jedoch ist auch für ihre Erzählung der Bart das entscheidende Attribut und Erkennungsmerkmal.¹³⁷ Wie in den übrigen Crossdressing-Legenden wird Galla durch die männliche Verkleidung und den Bartwuchs vor den Absichten der Männer geschützt, wodurch ihr ein Leben in christlicher Nachfolge ermöglicht wird.

In der Kümmeris-Legende geht es dagegen nicht um die Änderung des Geschlechts. Auch nach ihrer Wandlung wird in keiner Version der Legende davon berichtet, dass sie sich nicht mehr als Frau wahrgenommen hätte oder von anderen nicht mehr so wahrgenommen worden wäre. Vielmehr geht es darum, wie sie mit dem äußeren, sekundären Geschlechtsmerkmal des Bartes vor ihrem Schicksal geschützt wird und wie im Anschluss daran mit ihr umgegangen wird. Ihr Vater erkennt sie nicht etwa als Sohn an, sondern ist vielmehr davon überzeugt, dass sie als Frau keine Chancen mehr hat, seinen und den gesellschaftlichen Erwartungen gerecht zu werden. Ausschlaggebend ist außerdem, dass sich die heilige Kümmeris nicht verkleidet, sondern ihr ‚nur‘ ein Bart wächst. Diese Veränderung ist nicht nur körperlicher Natur, sondern auch durch ein äußeres Zutun, das Zutun Gottes, entstanden. Während in den Kleidertausch-Legenden davon berichtet wird, wie sich Frauen aktiv verkleiden, um ihrem Schicksal zu entfliehen, wird die Verwandlung der Kümmeris durch ihr Gebet zu Gott herbeigeführt. Sie bittet zwar um das Eingreifen Gottes, jedoch geschieht das Wunder an ihr, nicht durch sie selbst.

Was die Crossdressing-Erzählungen und die Kümmerislegende gemein haben, ist jedoch ihre Deutung als „Störfälle“¹³⁸ der mittelalterlichen Literatur. Diese Beispiele bilden Übergänge und Einbruchsstellen klassischer binärer Geschlechtergrenzen. Die Idee der Störfälle, die von

¹³⁷ Zur Nacherzählung der Legende siehe: Walter KASPER: Lexikon für Theologie und Kirche 6, ³Auf. Freiburg i. Br. 1995, Sp. 525 f., online verfügbar: <https://archive.org/details/Lexikon-fur-Theologie-und-Kirche/Lexikon-fur-Theologie-und-Kirche-LThK3---Band-6%2C-eds.-Michael-Buchberger%2C-Walter-Kasper%2C1997/page/n273/mode/2up?view=theater>; sowie Vern L. BULLOUGH: Transvestites in the Middle Ages, in: *The American Journal of Sociology* 79.6 (1974), S. 1381–1394, hier: S. 1387 f.

¹³⁸ SPREITZER: Störfälle, S. 255.

Judith Butler im Zuge der Auseinandersetzung mit *gender troubles*¹³⁹ entwickelt wurde, lässt sich in der Theorie auf die De- und Rekonstruktion der Geschlechterbinaritäten des Mittelalters übertragen. In den Legenden und mittelalterlichen Texten, die sich mit Geschlechterfragen auseinandersetzen, finden sich immer schon Spielräume für Modifikation und Subversion, wie vor allem viele Frauenlegenden zeigen.

In den Kleidertausch-Legenden wird häufig die Konfrontation der Frau mit der eigenen Sexualität thematisiert, der durch den Eintritt in ein Kloster entgangen werden sollte. In der Pelagius-Pelagia-Legende führt der Vorwurf des sexuellen Übergriffs und der Schwängerung beispielsweise zum Ausschluss aus dem Kloster und letztendlich zum Tod. In der Legende um Eufrosina-Smaragdus¹⁴⁰ wird die Protagonistin nach ihrem Eintritt ins Kloster von einem Mitbruder so sehr begehrt, dass sie isoliert von der Klostersgemeinschaft weiterleben muss. Auch in der Erzählung von Eugenia-Eugenius¹⁴¹ wird die verkleidete Frau nach der Zurückweisung einer Frau, die ihr ein Liebesgeständnis macht, mit dem Vorwurf der Vergewaltigung konfrontiert. In dieser Legende führte die Überschreitung der kulturell gewachsenen Geschlechtergrenzen zum gesellschaftlichen Ausschluss und zum Tod. Damit waren sie Stabilisierungserzählungen einer binären Geschlechterkonstruktion.

Die Kluft zwischen den Geschlechtern wird durch die Erzählungen betont. Das Mannsein als Ideal veranlasst Frauen, ihr eigentliches Geschlecht zu verleumden, und skizziert parallel eine Gleichsetzung von Frau und Sexualität. Das Thema Geschlechtlichkeit kann demnach hier – in einem anderen Sinne als beispielsweise Laqueur es tut – als Ein-Geschlecht-Modell gedeutet werden, indem die Frau Geschlecht hat und ist, während beim Mann nicht in dieser Kategorie gedacht wird. Der Mann steht in diesem mittelalterlichen Geschlechterverständnis für Verstand, Vernunft und Gottebenbildlichkeit.

¹³⁹ Siehe hierzu: Judith BUTLER: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1990.

¹⁴⁰ Vgl. REISSENBERGER: *Väterbuch*, S. 518ff.

¹⁴¹ Vgl. Karl KÖPKE: *Das Passional. Eine Legenden-Sammlung des dreizehnten Jahrhunderts*, Leipzig 1852, S. 471ff.

Obwohl die Legende der heiligen Kummernis von den zuvor erwähnten Crossdressing-Legenden abweicht, passt ihre Darstellung als Märtyrerin zu den Erzählungen. In den Kleidertausch-Legenden wird den Protagonistinnen durch ihre äußere Anpassung zunächst ein Leben ermöglicht, das sie sich zwar gewünscht, das sie jedoch aufgrund ihres weiblichen Geschlechts nicht ohne die Täuschung erlangt hätten. Der eigentliche Fokus der Legenden liegt jedoch nicht auf der Verkleidung, sondern auf dem späteren Ertragen der Verleumdung, der Strafe und der Ausgrenzung. Die Märtyrerinnenhaltung, die diese Frauenfiguren in allen Legenden einnehmen, wird zum entscheidenden Grund ihrer späteren Verehrung.¹⁴²

In diese widerstandslose Annahme des Schicksals reiht sich auch die heilige Kummernis ein, die ihren Tod am Kreuz hinnimmt. Sie erträgt ihr Leiden, anstatt Gott erneut um seine Hilfe und die Entfernung des Bartes zu bitten. Um ihr Leben Christus zu widmen, nimmt sie lieber den Tod in Kauf, als ihrem Vater und den gesellschaftlichen Konventionen nachzugeben. Anders als bei den anderen Crossdressing-Legenden endet ihr Leben jedoch direkt in der Nachfolge Christi im Tod am Kreuz, ohne durch einen weiteren Zwischenfall beeinträchtigt zu werden.

Gleich bleibt das angestrebte Ideal des Männlich-Seins als Zeichen der Vollkommenheit.¹⁴³ Dadurch bestätigen die Legenden zwar die herrschenden Sozialstrukturen und festigen damit das Verständnis von einer Geschlechterdichotomie, sie bieten jedoch auch Raum, Geschlecht anders zu denken, Geschlechtergrenzen zu überwinden und für Abweichungen von der Norm.¹⁴⁴

Statt von *crossdressing* könnte in der Legende der heiligen Kummernis vielleicht besser von *gender crossing*¹⁴⁵ gesprochen werden. Die Bezeichnung bezieht sich auf die Überschreitung von Geschlechtergrenzen, wie beispielsweise durch die Annahme männlicher Züge.

In ihren Darstellungen und Statuen, die häufig ihren Bart abbilden, während sie ihre Weiblichkeit herausstellen, scheint hingegen der Begriff

¹⁴² Vgl. SPREITZER: Störfälle, S. 256 ff.

¹⁴³ Vgl. SPREITZER: Störfälle, S. 258 f.

¹⁴⁴ Vgl. SPREITZER: Störfälle, S. 261.

¹⁴⁵ WALLACE: Bearded Woman, S. 44.

*gender blending*¹⁴⁶ passender, was sich durch die Gleichzeitigkeit von männlichen und weiblichen Merkmalen in einer Person ausdrückt. Die beiden Termini lassen sich unter dem Ansatz der geschlechtsspezifischen Transformationen¹⁴⁷ zusammenfassen. Im Vordergrund steht nun die Symbolkraft der Heiligenfigur. Ihre Verwandlung durch das männliche Merkmal des Bartes diene in erster Linie ihrer Strahlkraft als religiöses Symbol, wodurch sie viele Bewegungen des spätmittelalterlichen Christentums in sich vereinte und dadurch zu einem religiösen Vorbild für Frauen wurde. Durch die ambigen Darstellungen der Heiligen als männliche Frau, weibliche Braut Christi, entstellte Jungfrau oder weibliche Version Christi in den schriftlichen Legenden werden die Möglichkeiten aufgezeigt, die ihre Figur eröffnet. In der einen Person wurden durch ihre symbolische, geschlechtliche Transformation unterschiedliche religiöse Ideale vereinigt, die maßgeblich zu ihrer Popularität und Verehrung beitrugen. Durch diese Symbolik schafft es die Heilige, vielleicht mehr als andere spätmittelalterliche Symbole, die körperlichen Grenzen der sozial gedemütigten Frau zu durchbrechen und beinahe aufzuheben.¹⁴⁸ Das Alleinstellungsmerkmal dieser Legendenfigur ist der Bart und damit die geschlechtliche Transformation. Diese wird in den schriftlichen Legenden meist explizit ausgedrückt, indem sie „wie ein Mann“¹⁴⁹ beschrieben wird.

In den Crossdressing-Legenden führt die Überschreitung des eigenen Geschlechts durch eine Verkleidung dazu, dass der höhere Stellenwert der Männlichkeit in christlicher Frömmigkeit untermauert wird. Außerdem hängen die Geschichten häufig mit Betrug und Verleugnung zusammen. Das Männlichwerden wird als Zeichen der Verpflichtung der Frau zur Askese angesehen sowie als Aufruf zur Missachtung des eigenen Körpers. Es kann gleichzeitig als Verherrlichung der Flucht vor der Sündhaftigkeit des Frauseins verstanden werden.

¹⁴⁶ WALLACE: *Bearded Woman*, S. 44.

¹⁴⁷ Lewis Wallace prägt den Begriff, der im Englischen *gendered transformations* heißt; siehe WALLACE: *Bearded Woman*, S. 43–63.

¹⁴⁸ Vgl. WALLACE: *Bearded Woman*, S. 47.

¹⁴⁹ ACTA SANCTORUM: *Quod factum est: nam barbata ad modum viri facta est.*

Diese Motive lassen sich auch in die Kümmerislegende hineinlesen, wenngleich der Aspekt der Verkleidung fehlt. Gleichzeitig werden durch die heilige Kümmeris eine Vielzahl an Idealen verkörpert, Interpretationen ermöglicht und Tendenzen fließender Geschlechtergrenzen erkennbar. Die Grenzverschiebung der geschlechtsspezifischen Symbole wird durch ihre Gestalt personifiziert und verleiblicht. Der Bart ermöglicht ihr gleichzeitig Freiheit und macht sie heilig, andererseits entstellt er sie auch. Durch den Bartwuchs personifiziert die heilige Kümmeris eine Hybridität, die gesellschaftlich vermutlich größtenteils als inakzeptabel oder anormal wahrgenommen wurde. Die Verwandlung ihres Körpers wird in den Legenden vordergründig als tragisch und deformierend dargestellt. Die geschlechtsspezifische Hybridität der Heiligen wird vor allem auf den Verlust ihrer Schönheit reduziert. Jedoch wird dadurch auch ihr grenzübertretender Charakter erkennbar, für den sie mit dem Tode bezahlen muss.¹⁵⁰ In dieser Spannung, die ausgehalten werden muss, wurde sie nicht nur als bärtige, jungfräuliche Märtyrerin gesehen, sondern auch als weiblicher Christus, wodurch sie ein Symbol der Identifikation für Frauen der damaligen Zeit wurde. Dadurch kam ihr auch der Name der *Erlöserin* zu. Die Darstellung der Heiligen kann somit einerseits als Beispiel symbolischer Umkehrung von Weiblichkeit in Männlichkeit – und somit christusgleich – verstanden werden, andererseits jedoch auch als symbolische Kontinuität, indem die Männlichkeit in die Weiblichkeit integriert wird.

Nach diesem Verständnis erlangt die Heilige die Einheit mit Christus durch das *gender crossing*,¹⁵¹ das nicht ihre wahre Person verschleiert, sondern sie vielmehr als die Frau, die sie ist, näher zu Gott führt. Die Heilige erhält somit ihre symbolische Wirkmächtigkeit nicht nur trotz, sondern gerade wegen des *gender crossing*, das als gottgegebenes Ereignis in der Legende dargestellt wird und das Paradoxon der Kreuzigung nach dem Verständnis des spätmittelalterlichen Christentums verdeutlicht.¹⁵²

¹⁵⁰ Vgl. WALLACE: *Bearded Woman*, S. 54.

¹⁵¹ WALLACE: *Bearded Woman*, S. 53.

¹⁵² Vgl. WALLACE: *Bearded Woman*, S. 55.

Zur Zeit der Ausbreitung und Popularität der Küssernislegende war die Darstellung des fleischgewordenen Gottes, der den brutalen Kreuzestod starb, sehr explizit. Sowohl Bilder als auch Texte repräsentierten die radikale Selbsthingabe Christi immer deutlicher und blutiger. Dieses Kreuzigungsverständnis kulminiert in der Erzählung von Küssernis und ihrer *gendered transformation*. Ihr Wandel von einer jungfräulichen Märtyrerin zu einer bärtigen Frau, die wie Christus am Kreuz leidet, vereint den damals verbreiteten Kreuzigungsglauben mit Vorstellungen weiblicher Religiosität. Durch die Darstellung der bärtigen Heiligen am Kreuz wurde sie somit nicht nur heilig, indem sie männlich wurde, sondern vielmehr, indem sie ihre Weiblichkeit beibehält, aber dadurch ihren gesellschaftlichen Status verlor. Sie wurde christusähnlich und trotzdem als Frau degradiert. Ihre Verehrung und Popularität hat sie dennoch ihrer Besonderheit des Bartwuchses zu verdanken. Für Frauen wurde sie nicht nur ein Symbol der Befreiung, sondern auch Fürsprecherin in Bezug auf unerfüllte Ehen und Probleme mit Ehemännern. Die transgressive Kraft des Bartes und des Todes am Kreuz wurde bezeichnend für das Geschlechterverständnis und das Paradoxon spätmittelalterlicher religiöser Symbole.¹⁵³

10 Die Heilige im Zeichen der Allgeschlechtlichkeit Christi

Die geschlechtliche Wandlung der heiligen Küssernis wird jedoch auch vor dem Horizont einer gendersensiblen Theologie als Zeichen einer ‚Allgeschlechtlichkeit‘ Christi gedeutet.¹⁵⁴ Hierbei wird die Bedeutung der Geschlechtlichkeit Christi insgesamt abgeschwächt und hinterfragt, inwieweit das biologische Geschlecht Jesu von Nazareth eine Rolle für das daraus resultierende Gottes- und Menschenbild spielt. Die Frage nach der Bedeutung des Männlich-Seins des historischen Jesus sowie nach dem Verhältnis von Frau und Mann in der Christusbefolgung wurden in der Vergangenheit immer wieder von Theolog*innen gestellt. Bereits Hans

¹⁵³ Vgl. WALLACE: *Bearded Woman*, S. 62f.

¹⁵⁴ Die Gedanken zur Allgeschlechtlichkeit Christi stammen aus dem Vortrag „Christus. Allgeschlechtlich und „All-gegen-wärtig“ von Aurica JAX, gehalten im März 2023 in Mannheim.

Urs von Balthasar thematisierte die Frage nach der Rolle der Frau, wobei er der Linie der Kirchenväter treu blieb und eine Typologie der Geschlechter voraussetzte. Für ihn stand die Mannwerdung Gottes mit dem biologischen Geschlecht von Jesus von Nazareth im Mittelpunkt seiner Überlegungen.¹⁵⁵ Anders argumentierte hingegen Karl Rahner in einem Aufsatz mit Anita Röper und plädierte dafür, die Menschwerdung als zentralen Aspekt in den Fokus zu nehmen. Das Geschlecht des inkarnierten Logos ist in seiner Theologie nur ein Aspekt von vielen. Er hielt es für „unsinnig [...], das Mannsein als solches oder aufgrund der Vereinigung Gottes mit Jesus, der ein Mann ist und war, als besondere Selbstoffenbarung Gottes hochzuspekulieren“.¹⁵⁶

Die sogenannte „Entdramatisierung von Geschlecht“¹⁵⁷ trifft in der heutigen Forschung häufig auf fruchtbaren Boden. Besonders im Kontext gendersensibler Theologie werden Modelle und Strategien entwickelt, die von einem männlich dominierten Gottes- und Christusbild hin zu einer inklusiveren, gleichberechtigten Gottesvorstellung führen sollen. Dabei suchen Forschende nach Hinweisen zu Gottebenbildlichkeit und Christusförmigkeit von Mann *und* Frau. Entgegen der Überbetonung des biologischen Geschlechts des historischen Jesus werden daher Theorien entwickelt, mithilfe derer eine Relativierung des Geschlechts ermöglicht werden kann.¹⁵⁸ Dadurch wird ein Versuch gewagt, die Beschränkung auf ein

¹⁵⁵ „Mann-Frau als weltliche Abbildung des Gott-Geschöpf-Verhältnisses. Der Primat des Zeugenden und Erschaffenden vor dem empfangenden und fruchtbar austragenden Schoß ist unaufhebbar, die Weiblichkeit aller Kreatur (ob sie männlich oder weiblich ist) gehört zu ihrem Wesen“; Hans Urs von BALTHASAR: Die Würde der Frau, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 11.4 (1982), S. 346–352, hier: S. 349; vgl. auch Aurica NUTT: Das „Leib-Christi“-Verständnis Hans Urs von Balthasars. Eine geschlechtersensible Analyse seiner Christologie und Ekklesiologie, in: *Theologische Quartalschrift* 197.2 (2017), S. 133–154.

¹⁵⁶ Karl RAHNER/Anita RÖPER: „Gott“ Vater und Mutter, Mann und Frau? Eine Frau befragt einen Mann der Kirche, in: *Anstöße systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentalthologie und Dogmatik* (Sämtliche Werke 30), hrsg. v. Karl Rahner, Freiburg i. Br. 2009, S. 735–759, hier: S. 758.

¹⁵⁷ Aurica JAX: Geschlechtersensible Gottesrede und Christologie. Grundlagen für eine geschlechtergerechte Kirche, in: *Euangel. Magazin für missionarische Pastoral* 2 (2020), <https://www.euangel.de/ausgabe-2-2020/perspektive-geschlecht/geschlechtersensible-gottesrede-und-christologie-grundlagen-fuer-eine-geschlechtergerechte-kirche/>.

¹⁵⁸ Vgl. JAX: Gottesrede.

bestimmtes, in diesem Fall männliches, Körperbild zu entschärfen und die Exklusivität der Inkarnation aufzulösen.

Ein Modell, die Inkarnation nicht nur männlich, sondern in allem Fleisch zu denken, ist beispielsweise *deep incarnation* nach Niels Henrik Gregersen. Er ist der Auffassung, dass der Logos Gottes durch die Fleischwerdung in Jesus Christus die materiellen Bedingungen der kreatürlichen Existenz vereint und dadurch das Schicksal aller biologischer Lebensformen, auch der Pflanzen und Tiere, teilt.¹⁵⁹ Sallie McFague entwickelt in ihrem Modell der Allgegenwart Gottes *in and through all bodies* die Idee, dass es durch die göttliche Inkarnation, durch Gottes Erscheinen in der Natur und in Jesus von Nazareth eine menschliche Vorstellung vom unsichtbaren Gott gebe. Die Welt würde somit als Leib Gottes betrachtet, wodurch dieser nicht nur an einem Ort präsent ist, beispielsweise in Jesus von Nazareth, wobei dieser besonders paradigmatisch ist, sondern in und durch alle Körper.¹⁶⁰

Durch diese und weitere Modelle wird eine Allgeschlechtlichkeit Christi denkbar, die die Grenzen bisheriger Vorstellungen von göttlicher Inkarnation überschreitet. Unter Berücksichtigung dieser Modelle wird die heilige Kümmeris zum Beispiel für ein grenzüberschreitendes Körperbild, das die Exklusivität der männlich konnotierten Inkarnation abschwächt. Durch ihre Figur wird verdeutlicht, dass nicht die Tatsache entscheidend ist, dass Jesus von Nazareth ein Mann war, sondern dass die Menschwerdung Gottes in Christus in den Fokus gestellt wird. Dadurch wird die Ausgrenzung von Frauen aus dem rein männlichen Verständnis von Nachfolge aufgehoben.¹⁶¹ Insofern kann die heilige Kümmeris als Zeichen der Inklusion und der Gleichberechtigung der Geschlechter in der Christusnachfolge gelten.

¹⁵⁹ Siehe hierzu Niels Henrik GREGERSEN: *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, Minneapolis 2015, S. 225–251.

¹⁶⁰ Siehe hierzu Sallie MCFAGUE: *The Body of God. An Ecological Theology*, Minneapolis 1993.

¹⁶¹ Vgl. Aurica JAX: Im Interview mit Sabine Schleiden-Hecking, Über eine spezielle Heilige. Sankt Kümmeris, die Fürsprecherin am Kreuz, ausgestrahlt als Hörfunk-Sendung am 08. September 2019, <https://www.deutschlandfunk.de/ueber-eine-sehr-spezielle-heilige-sankt-kuemmeris-die-fuersprecherin-am-kreuz-dlf-bc3813e3-100.html>.

11 Zeitenössische Interpretationen des Kümmerniskults

Unter dem Namen „Tiefe Kümmernis“ leitete eine *Dragqueen* im Kunsthistorischen Museum in Wien in sogenannten *Drag-Führungen* zwischen 2016 und 2019 regelmäßig durch eine Ausstellung und beleuchtete die Kunst aus einem „queeren Blickwinkel“. ¹⁶² Themen wie *crossdressing* in der Geschichte sollten dadurch sichtbar gemacht werden. Die Wahl des Namens „Tiefe Kümmernis“ spielt hier deutlich auf die bärtige Heilige an. Die Selbstdarstellung des bärtigen Mannes in Frauenkleidung bringt ähnliche Reaktionen der Irritation hervor, wie es die Legende der bärtigen Frau am Kreuz tut. Es wird ein Bruch hervorgerufen, bewusst intendiert. Dadurch entsteht eine Parallele der Legende und der modernen Inszenierung als Irritation gesellschaftlicher Geschlechternormen. So wie der Bart in der Kümmernislegende als Schutz der Jungfräulichkeit und der daraus resultierenden Selbstbestimmung der Frau fungiert, dient auch *Drag* ¹⁶³ als persönliche Ausdrucksform zum Durchbrechen der Geschlechtergrenzen. Die Führungen im Museum waren ein Versuch, den heteronormativen Blick der Kunstgeschichte zu weiten und ihre Werke aus einem anderen Blickwinkel zu beleuchten. ¹⁶⁴

So wie sich die *Dragqueen* Tiefe Kümmernis die Heilige durch die Namensgebung zunutze gemacht hat, beanspruchen auch andere Gruppierungen die Legende für sich. So erschien die Heilige als

¹⁶² Siehe hierzu Julia SCHRENK: *Drag Queen führt durchs Museum. Mit Stolz gegen Vorurteil*, 2019, <https://kurier.at/chronik/wien/drag-queen-fuehrt-durchs-museum-mit-stolz-gegen-vorurteil/400498660>; vgl. auch Lorraine WENZEL: *Der Mann im Kleid*, 2017, <https://www.zeitjung.de/kunst-drag-queen-der-mann-im-kleid-tiefe-kuemmernis-kunsthistorik-wien/2/>.

¹⁶³ „Drag Queens sind – meist, nicht immer – Personen, denen bei Geburt das männliche Geschlecht zugewiesen wurde, und die u.a. im Rahmen von künstlerischen Performances Weiblichkeit(-en) darstellen bzw. parodieren. Beim gezielten Einsatz von Geschlechter-Zeichen geht es dabei z.T. um das Aufzeigen der Konstruiertheit von Geschlecht, aber auch teilweise um den Ausdruck eigener Identitäten“; Arn SAUER: *Art. Geschlechtliche Vielfalt – trans**, in: *LSBTIQ-Lexikon. Grundständig überarbeitete Lizenzausgabe des Glossars des Netzwerkes Trans*Inter*Sektionalität*, hrsg. v. d. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2018, <https://www.bpb.de/themen/gender-diversitaet/geschlechtliche-vielfalt-trans/500939/lstiq-lgbtiq/>.

¹⁶⁴ Siehe hierzu: Eva HOLZINGER: *Interview mit Benjamin aka. Drag Queen Tiefe Kümmernis*, in: *c/o Vienna Magazine*, 2019, <https://www.co-vienna.com/de/leute/die-tiefe-kuemmernis/>.

„St. Uncumber (or Wilgefortis)“ in einer Auflistung von „*Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Saints*“¹⁶⁵ sowie in einer Auflistung von „*Transvestite Saints*“, die auf dem Blog *A Medieval Woman's Companion. European Women's Lives in the Middle Ages* veröffentlicht wurde.¹⁶⁶

Die Verbindung der Heiligen mit der Lebensrealität *queerer* Personen scheint in mehr als nur einem Fall zu bestehen. Die Werke und Interpretationen, die nur einen kurzen Überblick über die zahlreichen Erwähnungen und Neuinterpretationen der Heiligen bis in die Gegenwart geben sollen, bieten verschiedene Darstellungen der Legende rund um die heilige Kümmerin. Sie zeigen ihre Vielseitigkeit und den Spielraum für Interpretationen und Weiterentwicklungen.¹⁶⁷

12 Ertrag: Ist Kümmerin eine *inklusive Erlöserin*?

Die Legende, in deren Mittelpunkt die heilige Kümmerin steht, kann, wie zusammenfassend festzuhalten ist, sehr vielschichtig gelesen und interpretiert werden. Durch diese Breite an Variationen wird die Zielgruppe der Rezipient*innen geweitet und die Nutzungsmöglichkeiten der Kümmerinfigur für persönliche und wissenschaftliche Positionen, Überzeugungen und Anliegen werden zahllos. Die unterschiedlichen Legenden und Abwandlungen ihrer Erzählung zeugen davon, in welcher Intensität sich ihre Geschichte auf die damalige Zeit und die Menschen ausgewirkt hat. Ihre Darstellungen spiegeln eine dauerhafte Vermittlung bestimmter Werte wider, die sich auch in der Schaffung von Gemälden, Skulpturen und anderen Abbildungen der bärtigen Heiligen zeigen.

Die Legende der Heiligen löst bis heute Debatten über zeitgenössische Geschlechterrollen und Geschlechtsidentitäten aus.¹⁶⁸ Der Diskurs um die heilige Kümmerin spiegelt das Bedürfnis – vor allem von Frauen – wider, zu androgynen Fürsprecher*innen und weiblichen Vorbildern

¹⁶⁵ Vgl. Paul HALSALL: *Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Saints*, 1995, S. 37.

¹⁶⁶ Vgl. Kristyne BARAN: *Transvestite Saints*, 2014, <https://amedievalwomanscompanion.com/transvestite-saints/>.

¹⁶⁷ Die weitere Erforschung dieser Re- und Neuinterpretationen sowie der Bedeutung der Heiligenfigur in unterschiedlichen queeren Kontexten steht aus.

¹⁶⁸ Vgl. FRIESEN: *Female Crucifix*, S. 3.

im Glauben zu beten. Die Betitelung der Heiligen als *queer* oder *trans** zeugt von dem Wunsch nach Repräsentation und Darstellungen *queerer* und nichtbinärer Verkörperungen in der Geschichte. Auch die Bezeichnung der Heiligen als ‚Transgender‘ nach heutigem Verständnis zeugt vom Wunsch nach Repräsentation.

Gleichzeitig führt diese Interpretation aber auch zu Schwierigkeiten in der Anwendung moderner Sichtweisen auf historisch-fiktionale Figuren. Der Bart der heiligen Kümmeris dient nicht einer Bestätigung des inneren und andauernden Gefühls von Männlichkeit, vielmehr ist die Anpassung durch die Gesichtsbehaarung eine partielle Veränderung, die beim Lesen ihrer Legende sowie Betrachten ihrer Darstellungen teilweise provoziert, stört und beunruhigt. Sie durchbricht die Vorstellung einer Jungfrau und irritiert auf den ersten Blick. In diesem Sinne könnte Kümmeris als *queer* verstanden werden – indem sie das binäre Kalkül durchbricht, nach dem sich nur Männer durch Gesichtsbehaarung identifizieren.¹⁶⁹

Die Chance der Inszenierung eines Dialogs zwischen mittelalterlichen Perspektiven und zeitgenössischen Ideen über *queere* Personen besteht demnach in der Frage, inwieweit der geschlechterinklusive Charakter der Heiligen für heutige Debatten und Denkprozesse genutzt werden kann. Mit Blick auf die Forschung um die heilige Kümmeris bedeutet dies, dass die Fragen nach ihrer Anerkennung, ihrer Namensgebung und ihrer Geschlechtlichkeit mithilfe einer neuen Dimension beleuchtet werden könnten – nämlich unter dem Vorzeichen, dass sie immer schon eine Figur war, die aus verschiedenen Aspekten zusammengesetzt wurde, und deren Legende es ermöglicht, eine Vielfalt an Bedeutungshorizonten und Kontexten zu beherbergen und zu generieren.¹⁷⁰

Als bärtige Frau am Kreuz vereint sie sowohl spätmittelalterliche Vorstellungen der Christusnachfolge und *imitatio Dei* als auch Aspekte weiblicher Religiosität und weiblichen Selbstverständnisses im Mittelalter. Ihre Figur kann insofern als *inklusiv* bezeichnet werden, als sie zur Akzeptanz und Integration von Vielfalt sowohl im Mittelalter als auch heute

¹⁶⁹ Vgl. FRIESEN: Female Crucifix, S. 150.

¹⁷⁰ Vgl. FRIESEN: Female Crucifix, S. 152.

beitrug bzw. beiträgt. Dies geschieht, indem sie die Exklusivität männlicher Christusunachfolge auflöst und das männliche Ideal dekonstruiert.

Der Titel *Erlöserin* erscheint vor allem im Zusammenhang mit dem Kreuz naheliegend, sollte jedoch ebenfalls kritisch hinterfragt und womöglich abgeschwächt werden. Statt von der heiligen Kymmernis als tatsächlicher *Erlöserin* zu sprechen, könnte besser von ihr als *Ermöglicherin* gesprochen werden. Sie öffnet durch ihre Symbolkraft Grenzen und bietet neue Zugänge zu Religiosität und Geschlechtlichkeit. Aus heutiger Perspektive wird diese Rolle als Ermöglicherin und Grenzöffnerin festgefahrener Geschlechtergrenzen noch mehr betont, indem sie durch die Übertragung gegenwärtiger gendertheoretischer Fragestellungen integriert wird.

Von ihren Ursprüngen bis zu heutigen Interpretationen bietet die Legende der heiligen Kymmernis ein komplexes Panorama kultureller und spiritueller Interpretationen. Die Verbindung mittelalterlicher Traditionen mit heutigen Ideen bietet eine Chance, die Bedürfnisse damaliger Zeit und den Umgang damit als Vorbild für heutige Problemstellungen zu nutzen. Die Figur der heiligen Kymmernis wird somit zu einem Gedankenspiel, das die Ansprache einer weiblichen Seite Gottes aufzeigt. So steht am Ende die Erkenntnis, dass die heilige Kymmernis eine *inklusive Ermöglicherin* sein kann, deren Figur trotz des Rückgangs ihrer Verehrung und Popularität eine Herausforderung darstellt – in der Vergangenheit ebenso wie auch heute und sicher noch in Zukunft.

Bibliographische Hinweise

Alle Internetlinks wurden am 17.11.2025 überprüft.

Quellen

- AUGUSTINUS: Sermones de vetere Testamento. Id est sermones I–L, in: Corpus Christianorum Series Latina 41, hrsg. v. Cyrillus Lambot, Turnhout 1961.
- ACTA SANCTORUM, XX Julii Tom V, Antwerpen 1727.
- CLEMENS VON ALEXANDRIEN: Paidagogos (Paedagogus), in: Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften / aus dem Griechischen übers. von Otto Stählin. (Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften, Bd. 1; Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Bd. 7) Kempten/München 1934, S. 166, online verfügbar: https://books.google.de/books?id=jkIwEAAAQBAJ&pg=PR3&hl=de&source=gbs_selected_pages&cad=1#v=onepage&q&f=false.
- MECHTHILD VON MAGDEBURG, Das fließende Licht der Gottheit, ca. 1212–1282, Buch III, Kap. X, hrsg. v. Gisela Vollmann-Profe (Bibliothek des Mittelalters 19), Frankfurt am Main 2003.
- REISSENBERGER, Karl: Das Väterbuch aus der Leipziger, Hildesheimer und Straßburger Handschrift, Berlin 1914.
- THOMAS A KEMPIS: The Imitation of Christ, hrsg. v. Léon-Henri Curmer, La Vergne 1999.

Literatur

- ALBERTS, Wybe Jappe: Een onbekende Passio S. Wilgefortis. Dona Westfalica (Schriften der historischen Kommission Westfalen 4), Münster 1963, S. 1–8.
- VON BALTHASAR, Hans Urs: Die Würde der Frau, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 11, (4/1982), S. 346–352.
- BARAN, Kristyne: Transvestite Saints, 2014, <https://amedievalwomanscompanion.com/transvestite-saints/>.
- BECKWITH, Sarah: Christ's Body. Identity, Culture and Society in Late Medieval Writings, London 1993.
- BOLL, Katharina: Die Legende von der Frau am Kreuz. Theologische Überlegungen zur oberdeutschen Texttradition. In: *kunst und saelde*. Festschrift für Trude Ehlert, Würzburg 2011, S. 161–177, online verfügbar: https://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/opus4-wuerzburg/frontdoor/deliver/index/docId/6173/file/Boll_FS_Ehlert_formatiert_End.pdf.
- BULLOUGH, Vern L.: Transvestites in the Middle Ages, in: *The American Journal of Sociology* 79.6 (1974), S. 1381–1394.
- BUßMANN, Magdalena: Die Frau. Gehilfin des Mannes oder eine Zufallserscheinung der Natur? Was die Theologen Augustinus und Thomas von Aquin über Frauen gedacht haben, in: *Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Fragen, Quellen, Antworten*, hrsg. v. Bea Lundt, München 1991, S. 117–134.
- BUTLER, Judith: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York 1990.

- BYNUM, Caroline Walker: *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, California 1988.
- CHILVERS, Ian: *The Oxford Dictionary of Art and Artist*, Oxford 2015,
<https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/acref/9780191782763.001.0001/acref-9780191782763-e-86?rskey=zvk0S1&result=75>.
- CHILVERS, Ian: *The Oxford Dictionary of Art*, Oxford 2004,
<https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/acref/9780198604761.001.0001/acref-9780198604761-e-3675?rskey=FSSAXQ&result=3681>.
- DOERFLER, Marie E.: *Coming Apart at the Seams. Cross-dressing, Masculinity, and the Social Body in Late Antiquity*, in: *Dressing Judeans and Christians in Antiquity*, hrsg. v. Kristi Upson-Saia et al., London 2016, S. 37–51.
- FEISTNER, Edith: *Der Körper als Fluchtpunkt. Identifikationsprobleme in geistlichen Texten des Mittelalters*, in: *Manlichiu wip, wiplich man. Zur Konstruktion der Kategorien Körper und Geschlecht in der deutschen Literatur des Mittelalters*, hrsg. v. Ingrid Bennewitz / Helmut Tervooren (Beihefte zur Zeitschrift für Deutsche Philologie 9), Berlin 1999, S. 131–142.
- FEISTNER, Edith: *manlichiu wip, wipliche man. Zum Kleidertausch in der Literatur des Mittelalters*, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 119.2 (1997), S. 235–260.
- FRIESEN, Ilse E.: *The Female Crucifix, Images of St. Wilgefortis Since the Middle Ages*, Ontario 2001.
- GESSLER, Jean: *De Vlaamische Baardheilige Wilgefortis of Ontcommer*, Antwerpen 1937.
- GIEßAUF, Johannes / PENZ, Andrea / WIESFLECKER, Peter: *Vom Bart der Hatschepsut zu den vier Ehen der Kleopatra. Eine schematische Skizze zur Bedeutung von Pharaoninnen*, in: *Im Bett der Macht*, hrsg. v. Johannes Gießauf / Andrea Penz / Peter Wiesflecker, Wien 2011, S. 27–46.
- GORISSEN, Friedrich: *Das Kreuz von Lucca und die hl. Wilgefortis / Ontcommer am unteren Rhein*, in: *Jaarboek Numaga* 15 (1968), S. 122–148.
- GREGERSEN, Niels Henrik: *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, Minneapolis 2015.
- GRIMM, Jacob / GRIMM, Wilhelm: *Kinder- und Hausmärchen, gesammelt durch die Brüder Grimm*, Bd. 2, Berlin 1815.
- HAAG, Christine: *Das Ideal der männlichen Frau in der Literatur des Mittelalters und seine Theoretischen Grundlagen*, in: *Manlichiu wip, wiplich man. Zur Konstruktion der Kategorien Körper und Geschlecht in der deutschen Literatur des Mittelalters*, hrsg. v. Ingrid Bennewitz / Helmut Tervooren (Beihefte zur Zeitschrift für Deutsche Philologie 9), Berlin 1999, S. 228–248.
- HALSALL, Paul: *Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Saints*, 1995.
- HAUSSHERR, Reiner: *Volto Santo*, in: *Lexikon der Christlichen Ikonographie* 4, hrsg. v. Engelbert Kirschbaum, Freiburg 1972.
- HAUSSHERR, Reiner: *Das Imerwardkreuz und der Volto-Santo-Typ*, in: *Zeitschrift für Kunstwissenschaft* 16, 1962.
- HEFFERNAN, Thomas: *The Passions of Saints Perpetua and Felicitas and the Imitatio Christi*, in: *Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, Oxford 1988.
- HEINRICH, Elisa: *Die Ordnung und ihr Anderes? Einige Anmerkungen zum Cross Dressing am Beispiel der Heiligen Kümmernis*, in: *Medium Arvum Quotidianum* 51 (2005) S. 40–47.

- HEROLD, Gerd: Hirsutismus, in: *Innere Medizin 2023*, hrsg. v. Gerd Herold, Berlin 2022.
- JAX, Aurica: Geschlechtersensible Gottesrede und Christologie. Grundlagen für eine geschlechtergerechte Kirche, in: *Euangel. Magazin für missionarische Pastoral 2* (2020), <https://www.euangel.de/ausgabe-2-2020/perspektive-geschlecht/geschlechtersensible-gottesrede-und-christologie-grundlagen-fuer-eine-geschlechtergerechte-kirche/>.
- JAX, Aurica: Im Interview mit Sabine Schleiden-Hecking, Über eine spezielle Heilige. Sankt Kümmernis, die Fürsprecherin am Kreuz, ausgestrahlt als Hörfunk-Sendung am 08. September 2019, <https://www.deutschlandfunk.de/ueber-eine-sehr-spezielle-heilige-sankt-kuemmernis-die-fuersprecherin-am-kreuz-dlf-bc3813e3-100.html>.
- KASTEN, Ingrid: Gender und Legende. Zur Konstruktion des heiligen Körpers, in: *Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur* hrsg. v. Ingrid Bennewitz/Ingrid Kasten (Bamberger Studien zum Mittelalter 1), Münster 2002, S. 199–219.
- KÖPKE, Karl: *Das Passional. Eine Legenden-Sammlung des dreizehnten Jahrhunderts*, Leipzig 1852.
- KRUSE, Britta-Juliane: Die Bärtige Heilige. Wilgefotis als Identifikation für Eheverweigerinnen und Helferinnen der Ehefrauen, in: *Böse Frauen – Gute Frauen. Darstellungskonventionen in Texten und Bildern des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, hrsg. v. Ute Gaebel/Erika Kartschoke (Literatur – Imagination – Realität 28), Trier 2001, S. 155–171.
- KUNZE, Sophia: „Gegen die Natur einen Bart bekommen“. Die normative Abweichung als Ordnungsprinzip geschlechtlicher Rollenmodelle im 17. Jahrhundert, in: *Frauen und Päpste (Hamburger Forschungen zur Kunstgeschichte 10)*, hrsg. v. Sophia Wenderholm/Iris Leuschner, 2016, S: 239–252.
- LAQUEUR, Thomas: *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Frankfurt 1992.
- LEITHE-JASPER, Manfred/DISTELBERGER, Rudolf: *Kunsthistorisches Museum Wien, Teil 1, Schatzkammer und Sammlung für Plastik und Kunstgewerbe*, München 1982.
- Lexikon für Theologie und Kirche 6, begr. v. Michael Buchberger/hrsg. v. Walter Kasper, 3. Aufl. Freiburg i. Br. 1997, online verfügbar: <https://archive.org/details/Lexikon-fur-Theologie-und-Kirche/LThK3---Band-6%2C-eds.--Michael-Buchberger%2C-Walter-Kasper%2C1997/mode/2up?view=theater>.
- MCCORMACK, Allegra: Gender Fluidity in the Late Middle Ages: a Case Study of Saint Wilgefotis, in: *Chariot Journal*, edited by Julia Richards, Juni 2022, <https://chariotjournal.wordpress.com/2022/06/01/gender-fluidity-in-the-late-middle-ages-a-case-study-of-saint-wilgefotis/>.
- McFAGUE, Sallie: *The Body of God. An Ecological Theology*, Minneapolis 1993.
- MILES, Margaret R.: Becoming Male. Women Martyrs and Ascetics, in: *Carnal Knowing. Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West*, Boston 1989.
- MILLS, Robert: Recognizing Wilgefotis, in: *Trans Historical. Gender Plurality before the Modern*, hrsg. v. Greta LaFleur/Masha Raskolnikov/Anna Kłosowska, Ithaca/London 2021, S. 133–152, online verfügbar: https://transreads.org/wp-content/uploads/2021/12/2021-12-23_61c4ded98f1a1_Trans-HistoricalGenderPluralitybeforetheModernbyGretaLaFleureditorMashaRaskolnikoveditorAnnaKlosowskaeditor.pdf.
- MÜLLER, Arndt: Bilder des Volto Santo und der hl. Kümmernis im Ries und in seiner Umgebung, in: *Rieser Kulturtage. Dokumentation Band XVI/2006*, Nördlingen 2007, S. 310–354.

- NEWMAN, Barbara: *From Virile Woman to WomanChrist. Studies in Medieval Religion and Literature*, Pennsylvania 1995.
- NUTT, Aurica: Das „Leib-Christi“-Verständnis Hans Urs von Balthasars. Eine geschlechter-sensible Analyse seiner Christologie und Ekklesiologie, in: *Theologische Quartalschrift* 197 (2/2017).
- OOSTERMAN, JAN B.: Pronkzucht en Devotie, in: *Een zoet akkoord. Middeleeuwse lyriek in de Lage Landen*, hrsg. v. Frank Willaert, Amsterdam 1992, S. 187–206, online verfügbar: https://www.dbnl.org/tekst/will001zoet01_01/colofon.php.
- OPITZ-BELAKHAL, Claudia: *Geschlechtergeschichte*, Frankfurt 2018.
- OPITZ-BELAKHAL, Claudia: Die „religiöse Frauenbewegung“ des Mittelalters und ihre Auswirkungen in der Region des heutigen Ruhrgebiets, in: *Vergessene Frauen an der Ruhr*, hrsg. v. Bea Lundt, Köln 1992, S. 175–193.
- OTT, Michael: Art. Wilgefortis, in: *The Catholic Encyclopedia*, Bd. 15, New York 1912, online verfügbar: <http://www.newadvent.org/cathen/15622a.htm>.
- PUTOVÁ, Barbora: Freak shows. Otherness of the human body as a form of public presentation, in: *Anthropologie* 56.2 (2018), S. 91–102.
- RAHNER, Karl/RÖPER, Anita: „Gott“ Vater und Mutter, Mann und Frau? Eine Frau befragt einen Mann der Kirche, in: *Anstöße systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentalthologie und Dogmatik (Sämtliche Werke 30)*, hrsg. v. Karl Rahner, Freiburg i. Br. 2009, S. 735–759.
- REGENER, Susanne: Bartfrauen. Fotografien zwischen Jahrmarkt und Psychiatrie, in: *Mediale Anatomien. Menschenbilder als Medienprojektionen*, hrsg. v. Annette Keck/Nicolas Pethes, Bielefeld 2001, S. 81–96.
- SCHADE, Sigrid/WENK, Silke: Strategien des „Zu-Sehen-Gebens“. Geschlechterpositionen in der Kunst und Kunstgeschichte, in: *Genus. Geschlechterforschung – Gender Studies in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Ein Handbuch*, hrsg. v. Hadumod Bußmann/Renate Hof, Stuttgart 2005, S. 145–184.
- SCHNÜRER, Gustav/RITZ, Josef Maria: *Sankt Kümmernis und Volto Santo (Forschungen zur Volkskunde 13–15)*, Düsseldorf 1934.
- SCHÖPPNER, Alexander: *Bayrische Sagen*, Bd. 1, München (ohne Jahresangabe).
- SCHWEIZER-VÜLLERS, Regine: *Die Heilige am Kreuz. Studien zum weiblichen Gottesbild im späten Mittelalter und in der Barockzeit (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 26)*, Bern² 1999.
- VON SPIESS, Karl: *Marksteine der Volkskunst*, Bd. 2 (Jahrbuch für historische Volkskunde 8/9), Berlin 1942.
- SPREITZER, Brigitte: Störfälle. Zur Konstruktion, Dekonstruktion und Rekonstruktion von Geschlechterdifferenz(en) im Mittelalter, in: *Manlichiu wip, wiplich man. Zur Konstruktion der Kategorien Körper und Geschlecht in der deutschen Literatur des Mittelalters*, hrsg. v. Ingrid Bennewitz/Helmut Tervooren (Beihefte zur Zeitschrift für Deutsche Philologie 9), Berlin 1999, S. 249–263.
- STADLER, Helena: Körper und Subjekt in der Frauenmystik, in: *Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur*, hrsg. v. Ingrid Bennewitz/Ingrid Kasten (Bamberger Studien zum Mittelalter 1), Münster 2002, S. 233–254.
- UNTERKIRCHNER, Franz: *Burgundisches Brevier. Die schönsten Miniaturen aus dem Stundenbuch der Maria von Burgund (Codex Vindobonensis 1857)*, Graz 1974.

- VOLLAND, Gerlinde: Zwischen Weiblichkeit und Männlichkeit. Behaarte Frauen in der europäischen Kunst vom Mittelalter bis zum Barock, in: Sie und Er. Frauenmacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich. Bd. 2, hrsg. v. Gisela Völger, Köln 1998, S. 199–204.
- WALLACE, Lewis: Bearded Woman, Female Christ. Gendered Transformations in the Legends and Cult of Saint Wilgefortis, in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 30.1 (2014), S. 43–63.
- WALTER, Klaus: Gedanken über die Entstehung der Legende von der Heiligen Kummernis aus medizinischer Sicht, in: Am Kreuz. Eine Frau. Anfänge – Abhängigkeiten – Aktualisierungen, hrsg. v. Sigrid Glockzin-Bever / Martin Kraatz (Ästhetik – Theologie – Liturgik 26), Münster 2003, S. 98–105.
- WÖRNER, Ulrike: Frau am Kreuz. Eine neu entdeckte Kultfigur. Buch zur Ausstellung, Frauenmuseum Meran 2017.
- ZÖLL, Sr. Jakoba: Weibliche Bärte. Geschlechtsidentität in historischer Perspektive am Beispiel der Heiligen Kummernis, in: Ringen um religiöse Identitäten. Eine multiperspektivische theologische Annäherung, hrsg. v. Anno Busch / Jonas Maria Hoff et al. (Ambiguitäten, Identitäten, Sinnentwürfe 2), Freiburg i. Br. 2023, S. 92–106.

Internetlinks

- Artikel „Wilgefortis“, in: Catholic Online,
https://www.catholic.org/saints/saint.php?saint_id=465.
- FACHSTELLE GENDER & DIVERSITÄT NRW (FUMA), #crossdressing,
<https://www.gender-nrw.de/crossdressing-2/>.
- GAIER, Christian: Kultfigur Frau am Kreuz. Ausstellung im Bildungszentrum sanctclara in Mannheim, 2020,
https://www.wochenblatt-reporter.de/mannheim/c-lokales/kultfigur-frau-am-kreuz_a219475.
- HIEN, Hannah: Beginen (22.07.2020), in: Historisches Lexikon Bayerns,
<https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Beginen>.
- HOLZINGER, Eva: Interview mit Benjamin aka. Drag Queen Tiefe Kummernis, in: c/o Vienna Magazine, 2019, <https://www.co-vienna.com/de/leute/die-tiefe-kummernis/>.
- JANKE, Nicole: Conchita Wurst – Siegreiche Diva mit Bart,
<https://www.eurovision.de/teilnehmer/Conchita-Wurst-ESC-Siegerin-von-2014,conchitawurst141.html>.
- POLISTINA, Francesca: Die queere Frau am Kreuz, 2023,
<https://www.sueddeutsche.de/muenchen/freising/neufahrn-bei-freising-wilgefortis-kuemmernis-christus-lgbtq-1.5960792?reduced=true>.
- SAUER, Arn, Art. Androgynität/ Androgyn, in: LSBTIQ-Lexikon. Grundständig überarbeitete Lizenz Ausgabe des Glossars des Netzwerkes Trans*Inter*Sektionalität, hrsg. v. d. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2018, <https://www.bpb.de/themen/gender-diversitaet/geschlechtliche-vielfalt-trans/500903/androgynitaet-androgyn/>.
- SAUER, Arn: Art. Cross Dressing / Cross Dresser, in: LSBTIQ-Lexikon. Grundständig überarbeitete Lizenz Ausgabe des Glossars des Netzwerkes Trans*Inter*Sektionalität, hrsg. v. d. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2018, <https://www.bpb.de/themen/gender-diversitaet/geschlechtliche-vielfalt-trans/500911/cross-dressing-cross-dresser/>.

- SAUER, Arn: Art. Geschlechtliche Vielfalt – trans*, in: LSBTIQ-Lexikon. Grundständig überarbeitete Lizenzausgabe des Glossars des Netzwerkes Trans*Inter*Sektionalität, hrsg. v. d. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2018, <https://www.bpb.de/themen/gender-diversitaet/geschlechtliche-vielfalt-trans/500939/lsbtiq-lgbtiq/>.
- SCHÄFER, Joachim: Artikel Wilgefortis aus dem Ökumenischen Heiligenlexikon, <https://www.heiligenlexikon.de/BiographienW/Wilgefortis.html>.
- SCHRENK, Julia: Drag Queen führt durchs Museum. Mit Stolz gegen Vorurteil, 2019, <https://kurier.at/chronik/wien/drag-queen-fuehrt-durchs-museum-mit-stolz-gegen-vorurteil/400498660>.
- TUTSCHEK, Kurt: Ein weiblicher Jesus? Die Geschichte der Heiligen Kummernis, 2017, <https://www.derstandard.at/story/2000051566937/ein-weiblicher-jesus-die-geschichte-der-heiligen-kuemmernis>.
- WENZEL, Lorraine: Der Mann im Kleid, 2017, <https://www.zeitjung.de/kunst-drag-queen-der-mann-im-kleid-tiefe-kuemmernis-kunsthistorik-wien/2/>.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: St. Ontcommer/Wilgefortis, Psalterium cum precibus (Heiligenbilder mit Versikeln und Orationen). Niederländisch (Diözese Lüttich) (1. Hälfte 15. Jhd.), Hofbibliothek Aschaffenburg (Ms. 3, f. 29v), https://daten.digital-sammlungen.de/bsb00121671/image_66
- Abb. 2: Miniatur, St. Ontcommer mit Magdalena, Dorothea und Franciscus. Niederländisches Stundenbuch, entsprechend dem Gebrauch von Utrecht (Abtei Tongerlo, um 1450), Universitätsbibliothek Lüttich (Ms. Wittert 35, fol. 13), <https://donum.uliege.be/bitstream/2268.1/1615/1/MsW035.pdf>
- Abb. 3: Sante Ontcommere. Latijns en Nederlands getijdenboek voor Gent (2. Hälfte 15. Jhd), Universitätsbibliothek Gent, Ms. 2750, f. 112r (Bild 114), https://libcatalog.ugent.be/view/UniversalViewer/32RUG_INST/1227623965009161?c=&m=&s=&cv=113&c=&xywh=-2608,-272,12661,5429&r=0
- Abb. 4: Miniatur aus dem Stundenbuch der Maria von Burgund (um 1470), Universitätsbibliothek Wien (Codex Vindobonensis 1857, f. 125v), <https://viewer.onb.ac.at/100B8410> [Scan 256].
- Abb. 5: Holzschnitt eingeklebt in einen Codex aus dem Kloster Tegernsee (Augsburg 1470/80), Bayerische Staatsbibliothek München (Clm 19802, f. 237r).
- Abb. 6: Kümmeris. Diözesanmuseum Graz, Steiermark (2. Hälfte 18. Jhd.), https://www.websteiner.com/projekte/graz_dioezesanmuseum24/graz_dioezesanmuseum24_03.jpg
- Abb. 7: Volto santo in Lucca mit Lilienreif und Stoffbekleidung, <https://catalogo.beniculturali.it/detail/PhotographicHeritage/1201251003>
- Abb. 8: Giovanni Francesco Guerrieri, Barbara van Beck (ca. 1650), Wellcome Collection London 3001072i, <https://wellcomecollection.org/works/njrxjhcu>
- Abb. 9: Jusepe de Ribera, Magdalena Ventura mit ihrem Ehemann und Sohn (1631), Museum Prado, Madrid, https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d7/Mujer_barbuda_ribera.jpg

JOHANNA VOITHOFER

Homosexualität als Sodomie, Verbrechen und Krankheit

Die Begründung der Verurteilung von Homosexualität in der katholischen Lehre

Abstract: Im vorliegenden Artikel wird die Argumentation des katholischen Lehramts in seiner Verurteilung von Homosexualität dargestellt. Es wird aufgezeigt, dass jedem lehramtlichen Denken zu Homosexualität die Abwertung von gleichgeschlechtlichem sexuellem Verhalten vorausgeht. Erst auf Basis dieses Urteils wird die homosexuelle Orientierung verurteilt und schließlich die homosexuelle Person als in ihrer Beziehungsfähigkeit eingeschränkter Mensch charakterisiert. Dieser lehramtlichen Anthropologie wird abschließend ein biblisch abgeleitetes Modell gegenübergestellt, das den Menschen, unabhängig von seiner geschlechtlichen Orientierung, als Beziehungswesen charakterisiert.

Schlagworte: Anthropologie; katholisches Lehramt; katholische Verurteilung von Homosexualität; heteronormatives Menschenbild

Im Rahmen der Tagung „Queere Menschen und die Kirchen. Fluchtlinien, Möglichkeitsräume, Perspektiven“¹ wurde die Frage nach dem Platz von queeren Menschen in den unterschiedlichen christlichen Kirchen gestellt. Mein Beitrag grenzt diese Frage ein und untersucht spezifisch den Platz homosexueller Menschen in der römisch-katholischen Kirche.² Im Fokus stehen die verschriftlichen Äußerungen des katholischen Lehramts zu Homosexualität und das ihnen zugrundeliegende Menschenbild. Eine Übersicht kann der Tabelle entnommen werden.³

¹ 21.–23. November 2024 an der Katholischen Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Stuttgart-Hohenheim.

² Vgl. auch: Johanna VOITHOFER: Die biblischen Schöpfungserzählungen als Reflexionspunkte katholischer Heteronormativität (Diplomarbeit), Salzburg 2024, online verfügbar: <https://resolver.obvsg.at/urn:nbn:at:at-ubs:1-49464>.

³ Die nachfolgende Tabelle beruht auf der ausführlichen Übersicht in VOITHOFER: Biblische Schöpfungserzählungen, S. 96–97. Im vorliegenden Beitrag konnten nicht berücksichtigt werden: *Religiosorum institutio* der Religiosenkongregation aus dem Jahr 1961; vgl. dazu jedoch den Beitrag von Klaus VAN EICKELS in diesem Band, Anm. 69. Ebenfalls nicht

Text (Autor)	Jahr
<i>Religiosorum institutio</i> (Religiosenkongregation)	1961
<i>Persona Humana</i> (Kongregation für die Glaubenslehre)	1975
<i>De quibusdam quaestionibus ad sexualem ethicam spectantibus</i> (Kongregation für die Glaubenslehre)	1976
<i>Orientierung zur Erziehung in der menschlichen Liebe</i> (Kongregation für das Katholische Bildungswesen)	1983
<i>A memorandum to Bishops seeking advice in matters concerning homosexuality and candidates for admission to Seminary</i> (Kongregation für das Katholische Bildungswesen)	1985
<i>Homosexualitatis problema</i> (Kongregation für die Glaubenslehre)	1986
<i>Menschliche Sexualität: Wahrheit und Bedeutung</i> (Päpstlicher Rat für die Familie)	1995
<i>Katechismus der katholischen Kirche</i>	1997
<i>Erklärung zur Resolution des Europäischen Parlaments über die Gleichstellung der „faktischen Lebensgemeinschaft“, einschließlich der homosexuellen, mit der Familie</i> (Päpstlicher Rat für die Familie)	2000
<i>Ehe, Familie und „faktische Lebensgemeinschaften“</i> (Päpstlicher Rat für die Familie)	2000
<i>Letter Prot. N. 886/02/0 vom 16. Mai 2002</i> (Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung)	2002
<i>Einige Erwägungen bezüglich der Antwort auf Gesetzesvorschläge über die Nicht-Diskriminierung homosexueller Personen</i> (Kongregation für die Glaubenslehre)	2003
<i>Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen</i> (Kongregation für die Glaubenslehre)	2003
<i>Die Familie und das Leben in Europa</i> (Päpstlicher Rat für die Familie)	2003
<i>Instruktion über Kriterien zur Berufungserklärung von Personen mit homosexuellen Tendenzen im Hinblick auf ihre Zulassung für das Priesterseminar und zu den heiligen Weihen</i> (Kongregation für das Katholische Bildungswesen)	2005
<i>Relatio finalis von Amoris laetitia</i> (Papst Franziskus)	2015
<i>Amoris laetitia</i> (Papst Franziskus)	2016
<i>Responsum ad dubium</i> (Kongregation für die Glaubenslehre)	2021
<i>Fiducia supplicans</i> (Dikasterium für die Glaubenslehre)	2023
<i>Pressemitteilung zu Fiducia supplicans</i> (Dikasterium für die Glaubenslehre)	2024
<i>Dignitas infinita</i> (Dikasterium für die Glaubenslehre)	2024

Tabelle 1:
Übersicht über die lehramtlichen Äußerungen zu Homosexualität

berücksichtigt werden konnten *A memorandum to Bishops seeking advice in matters concerning homosexuality and candidates for admission to Seminary* von der Kongregation für das katholische Glaubenswesen (1985) sowie *Erklärung zur Resolution des Europäischen Parlaments über die Gleichstellung der „faktischen Lebensgemeinschaft“, einschließlich der homosexuellen, mit der Familie* vom Päpstlichen Rat für die Familie (2000).

Im ersten Abschnitt dieses Artikels soll erörtert werden, unter welchen Gesichtspunkten das katholische Lehramt Homosexualität⁴ verurteilt: Die Basis der lehramtlichen Konzeptualisierung von Homosexualität bildet die Verurteilung gleichgeschlechtlichen sexuellen Verhaltens als Sünde. Weil gleichgeschlechtliches sexuelles Verhalten als unnatürlich, gefährlich und Widerspruch zur moralischen Norm bewertet wird, stellt sich zunächst die Frage nach dem Grund für dieses Verhalten. Dieser Grund, nämlich das gleichgeschlechtliche sexuelle Begehren, wird – abgeleitet vom negativen Urteil über das Handeln – ebenso negativ eingeschätzt. Deshalb wird Homosexualität lehramtlich als Krankheit konzipiert, wie im Folgenden darzulegen sein wird. Auf Basis dieser Konzeption nimmt das lehramtliche Denken den homosexuellen Menschen in den Blick und versteht ihn als in seiner Beziehungsfähigkeit beeinträchtigt.⁵ Diesen Zusammenhang skizziert die untenstehende Abbildung 1.



Abb. 1: Argumentationslinien der lehramtlichen Verurteilung von Homosexualität (eigene Darstellung)

⁴ Hier soll darauf hingewiesen werden, dass die Lehramtstexte in ihrer Bewertung allgemein nicht zwischen weiblicher und männlicher Homosexualität unterscheiden, deshalb wird im folgenden Artikel dahingehend auch nicht differenziert.

⁵ In dieser Argumentation rezipiere ich die Überlegungen von Stephan Goertz. Dieser untersuchte, in welcher Verbindung die Verurteilung von gleichgeschlechtlichem sexuellem Verhalten, der homosexuellen Orientierung und der homosexuellen Person stehen. Grundlage seiner Auseinandersetzung waren verschiedene theologische Handbücher und die zentralen Lehramtstexte zur Sexualethik. Vgl. Stephan GOERTZ: Zwischen „himmelschreiender Sünde“ und „Geschenk der Liebe“. Konzepte und Bewertungen von Homosexualität in der Moraltheologie und im römischen Lehramt, in: „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“. Homosexualität und katholische Kirche, hrsg. v. Stephan Goertz (Katholizismus im Umbruch 3), Freiburg i.Br. 2015, S. 175–237. Mein Beitrag erweitert diese Überlegungen nun dahingehend, dass dargestellt wird, welche Normkategorien die Argumentation des Lehramts zu Homosexualität anleiten und wie diese in den verschiedenen einschlägigen Texten angeführt werden.

1 Die Verurteilung gleichgeschlechtlichen Verhaltens

Die Analyse der katholischen Lehramtstexte zu Homosexualität zeigt, dass gleichgeschlechtliches sexuelles Verhalten abgelehnt wird. In der Rechtfertigung für dieses Urteil vereinen sich drei heteronormative Argumentationslinien. Gleichgeschlechtliche Sexualität wird als (1) unnatürlich und sündhaft, (2) als gefährlich und (3) als Widerspruch zur moralischen Norm verstanden. Diese drei Argumente verbinden sich in den Lehramtstexten zu dem Urteil, dass gleichgeschlechtliches Verhalten abzulehnen ist. Im Folgenden werden diese drei Argumentationslinien näher betrachtet:

(1) Die Verurteilung von gleichgeschlechtlicher Sexualität als unnatürlich und sündhaft leitet das Lehramt von fünf biblischen Textpassagen ab, die gleichgeschlechtliche Sexualität thematisieren und auch verurteilen. Im Buch Levitikus wird gleichgeschlechtliches sexuelles Verhalten unter Männern an zwei Stellen verurteilt, nämlich in Lev 18,22 und Lev 20,13. In diesem Urteil vereinen sich zwei Argumentationsstränge: Zum einen wird gleichgeschlechtliches sexuelles Verhalten als Überschreitung der gottgewollten Geschlechtergrenzen verstanden.⁶ Zum anderen wird sexuelle Reproduktion zum moralischen Imperativ erhoben.⁷ Beiden Textstellen liegt die Annahme zugrunde, dass diese Geschlechtergrenzen nicht überschritten werden können, ohne der göttlichen Ordnung zu widersprechen.⁸ Dieser Argumentation folgen auch die drei neutestamentlichen, hunderte

⁶ Lev 18,22 gibt zu lesen: „Du darfst nicht mit einem Mann schlafen, wie man mit einer Frau schläft; das wäre ein Gräueltat“ und Lev 20,13 formuliert: „Schläft einer mit einem Mann, wie man mit einer Frau schläft, dann haben sie eine Gräueltat begangen; beide haben den Tod verdient; ihr Blut kommt auf sie selbst.“ Beide Verse geben dabei keine Auskunft über den gesellschaftlichen Stand (etwa Alter, Stellung, frei/unfrei etc.) der beteiligten Personen. Auch wenn der Kontext die penetrierende Person als freien Israeliten suggeriert; Martin LEUENBERGER: Geschlechterrollen und Homosexualität im Alten Testament, in: *Evangelische Theologie* 80.3 (2020), S. 206–229, hier: S. 226.

⁷ Thomas HIEKE: Kennt und verurteilt das Alte Testament Homosexualität?, in: „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“. Homosexualität und katholische Kirche, hrsg. v. Stephan Goertz (Katholizismus im Umbruch 3), Freiburg i. Br. 2015, S. 22–41.

⁸ Michael THEOBALD: Paulus und die Gleichgeschlechtlichkeit. Plädoyer für einen vernünftigen Umgang mit der Schrift, in: „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“. Homosexualität und katholische Kirche, hrsg. v. Stephan Goertz (Katholizismus im Umbruch 3), Freiburg i. Br. 2015, S. 53–88, online verfügbar: <http://dx.doi.org/10.15496/publikation-78333>.

Jahre später verfassten Texte: Das von Paulus in 1 Kor 6,9-10⁹ verwendete griechische Wort ἄρσενοκοῖτος („Mannbeischläfer“) gibt Hinweis darauf, dass er sich auf die beiden Levitikuspassagen bezieht, wie Theobald¹⁰ und Gielen¹¹ übereinstimmend im Gegensatz zu Lutterbach¹² festhalten, und es damit die Überschreitung der Geschlechterrollen ist, die gleichgeschlechtliches sexuelles Verhalten für Paulus zu einem moralischen Problem macht.¹³ Ein Blick auf Röm 1,25-27¹⁴ unterstützt diese Einschätzung: Hier stellt Paulus die ‚Vertauschung‘ der ‚natürlichen‘ Sexualnorm als göttliche Strafe für Götzendienst dar. Damit straft Gott die Vertauschung von Schöpfung und Schöpfer im Götzendienst mit der Vertauschung des ‚natürlichen‘ und ‚widernatürlichen‘ sexuellen Verkehrs, so die Argumentation im Römerbrief.¹⁵ Auch Tim 1,8-11¹⁶ scheint dieser Argumentation zu folgen. Die neutestamentlichen Bezugsstellen zeigen also ein relativ einheitliches Bild hinsichtlich der Bewertung von

⁹ In 1 Kor 6,9-10 formuliert Paulus: „Wisst ihr denn nicht, dass Ungerechte das Reich Gottes nicht erben werden? Täuscht euch nicht! Weder Unzüchtige noch Götzendiener, weder Ehebrecher noch Lustknaben, noch Knabenschänder, noch Diebe, noch Habgierige, keine Trinker, keine Lästerer, keine Räuber werden das Reich Gottes erben.“

¹⁰ Michael THEOBALD: Paulus und die Gleichgeschlechtlichkeit, S. 65.

¹¹ Marlis GIELEN: Paulus im Gespräch – Themen paulinischer Theologie (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 10), Stuttgart 2009, S. 239.

¹² Hubertus LUTTERBACH: Gleichgeschlechtliches sexuelles Verhalten. Ein Tabu zwischen Spätantike und Früher Neuzeit?, in: Historische Zeitschrift 267 (1998), S. 281–311, hier: S. 286.

¹³ Ansgar WUCHERPFENNIG: Sexualität bei Paulus, Basel 2020, S. 124.

¹⁴ Röm 1,25-27 formuliert: „Sie vertauschten die Wahrheit Gottes mit der Lüge, sie beteten das Geschöpf an und verehrten es anstelle des Schöpfers – gepriesen ist er in Ewigkeit. Amen. Darum lieferte Gott sie entehrenden Leidenschaften aus: Ihre Frauen vertauschten den natürlichen Verkehr mit dem widernatürlichen; ebenso gaben auch die Männer den natürlichen Verkehr mit der Frau auf und entbrannten in Begierde zueinander; Männer treiben mit Männern Unzucht und erhalten den ihnen gebührenden Lohn für ihre Verirrung.“

¹⁵ THEOBALD: Paulus und die Gleichgeschlechtlichkeit, S. 72.

¹⁶ Tim 1,8-11 notiert: „Wir wissen aber: Das Gesetz ist gut, wenn es jemand im Sinn des Gesetzes anwendet und bedenkt, dass das Gesetz nicht für den Gerechten bestimmt ist, sondern für Gesetzlose und Ungehorsame, für Gottlose und Sünder, für Menschen ohne Glauben und Ehrfurcht, für solche, die Vater oder Mutter töten, für Mörder, Unzüchtige, Knabenschänder, Menschenhändler, für Leute, die lügen und Meineide schwören und all das tun, was gegen die gesunde Lehre verstößt, gemäß dem Evangelium von der Herrlichkeit des seligen Gottes, das mir anvertraut ist.“

gleichgeschlechtlichem sexuellem Verhalten. In den einschlägigen lehramtlichen Schreiben werden diese biblischen Passagen, inklusive der diesen zugrundeliegenden Denkfiguren, mitsamt der verurteilenden Bewertung rezipiert. Gleichgeschlechtliches sexuelles Verhalten wird als Verkehrung der Schöpfungsordnung und als Ausdruck der Disharmonie zwischen Schöpfer und Geschöpf beschrieben.¹⁷ Gleichgeschlechtliche Sexualität wird dabei als Folge der Zurückweisung Gottes und damit sündhaft¹⁸ dargestellt.

(2) Dieses erste Argument verbindet das Lehramt wiederholt mit einem zweiten, nämlich dem der Gefährlichkeit. Es findet sich historisch in verschiedenen Ausfertigungen: Zum einen wurde in der Antike die Gefährdung der Schlagkraft der Gesellschaft durch die ‚Feminisierung‘ von Männern aufgrund eines gleichgeschlechtlichen sexuellen Verhaltens gefürchtet.¹⁹ Zum anderen führte im europäischen Mittelalter die Angst, dass die Gesellschaft für die ‚sodomitischen‘ Sünden einzelner bestraft werden würde, zu einem ablehnenden Urteil über gleichgeschlechtliches sexuelles Verhalten.²⁰ Grundlage des Sodomiekonzepts war die biblische Erzählung rund um die Städte Sodom und Gomorra in Gen 19.²¹ Unter ‚Sodomie‘ wurden im europäischen Frühmittelalter verschiedene als kultisch unrein bewertete sexuelle Handlungen zusammengefasst, darunter gleichgeschlechtliche Sexualität, aufgrund deren angenommener Unreinheit mit göttlicher Strafe gerechnet wurde.²² Im weiteren Verlauf des europäischen Mittelalters blieb die inhaltliche Mehrdeutigkeit von ‚Sodomie‘

¹⁷ Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: *Homosexualitatis Problema*, Rom 1986, Nr. 6.

¹⁸ Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: *Persona Humana*, Rom 1975, Nr. 8.

¹⁹ Daniel OGDEN: *Homosexuality. Specters of Sodom*, in: *A Cultural History of Sexuality in the Middle Ages*, hrsg. v. Mark Golden/Peter Toohey (*A Cultural History of Sexuality* 1), Oxford 2011, S. 37–54, hier: S. 48–49.

²⁰ Ruth Mazo KARRAS: *Sexualität im Mittelalter*. Aus d. Amerik. v. Wolfgang Hartung, Düsseldorf 2006, S. 285.

²¹ HIEKE: *Kennt und verurteilt das Alte Testament Homosexualität?*, S. 41.

²² Mit der Bedeutung der ‚Knabenschändung‘, die ab dem 3. Jahrhundert n. Chr. hinzukam, war auch die Dimension des Kindeswohls in den Blick geraten; hierzu LUTTERBACH: *Gleichgeschlechtliches sexuelles Verhalten*, S. 292–309.

bestehen,²³ die Kategorie der ‚Sünden wider die Natur‘ gewann aber zunehmend an Bedeutung. Als ‚Sünden wider die Natur‘ wurden sexuelle Handlungen ohne Zeugungsabsicht bzw. Zeugungsaussicht bezeichnet.²⁴ Dies führte dazu, dass gleichgeschlechtliche Sexualität als sodomitisch und ‚unfruchtbar‘ verurteilt wurde. Damit gewann ein drittes Argument für die vermeintliche Gefährlichkeit von gleichgeschlechtlichem sexuellem Verhalten an Bedeutung, nämlich die Angst vor Bevölkerungsschwund aufgrund mangelnder Nachkommenschaft. Dies lässt sich etwa mit Blick auf bestimmte Autoren der französischen Aufklärung nachvollziehen.²⁵ Diese Konzeptionalisierung von gleichgeschlechtlicher Sexualität als gesellschaftlicher Gefährdung kennt das katholische Lehramt und übernimmt es umfassend. So spricht die Kongregation für die Glaubenslehre 2003 von der Gefährdung des Allgemeinwohls²⁶, des Gewebes der öffentlichen Moral²⁷ und einer Gefahr für Kinder. Es wird festgehalten: „Das Einfügen von Kindern in homosexuelle Lebensgemeinschaften durch die Adoption bedeutet faktisch, diesen Kindern Gewalt anzutun in dem Sinn, dass man ihren Zustand der Bedürftigkeit ausnützt, um sie in ein Umfeld einzuführen, das ihrer vollen menschlichen Entwicklung nicht förderlich ist. Eine solche Vorgangsweise wäre gewiss schwerwiegend unsittlich und würde offen einem Grundsatz widersprechen, der auch von der internationalen Konvention der UNO über die Rechte der Kinder anerkannt ist.“²⁸

²³ Peter DINZELBACHER: *Mittelalterliche Sexualität – die Quellen*, in: *Privatisierung der Triebe? Sexualität in der Frühen Neuzeit*, hrsg. v. Daniela Erlach/Markus Reisenleitner/Karl Vovelka (Frühneuzeit-Studien 1), Frankfurt u.a. 1994, S. 47–110, hier: S. 56.

²⁴ KARRAS: *Sexualität im Mittelalter*, S. 44–45, 281–282.

²⁵ Robert P. MACCUBBIN: *’Tis Nature’s Fault: Unauthorized Sexuality During the Enlightenment*, Cambridge 1987, S. 124–125.

²⁶ Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: *Einige Erwägungen bezüglich der Antwort auf Gesetzesvorschläge über die Nicht-Diskriminierung homosexueller Personen*, Rom 2003, Nr. 12.

²⁷ Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: *Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen*, Rom 2003, Nr. 5.

²⁸ KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: *Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen*, Rom 2003, Nr. 7.

Daher lehnt das Lehramt hier Bestrebungen nach Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften mit den Worten ab, „dass die Toleranz des Bösen etwas ganz anderes ist als die Billigung oder Legalisierung des Bösen.“²⁹

(3) Mit diesen Worten weist das Lehramt das als irrelevant zurück, was seit der Mitte des 20. Jahrhunderts wissenschaftlich nachgewiesen wurde, nämlich die statistische Normalität gleichgeschlechtlicher sexueller Handlungen/von Homosexualität und die damit in Verbindung stehende Normalitätskritik. So fragte bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts der Arzt und Sexualwissenschaftler Magnus Hirschfeld, ob Homosexualität nicht durchaus normal bzw. naturgewollt sei: „Wie aber, wenn hier gar kein Naturgesetz verletzt würde, wenn es im Plane der Natur gelegen hätte, Wesen hervorzubringen, für die es nicht normal ist, sich fortzupflanzen? Unterscheiden wir recht genau die Gesetze, welche wir schufen, und die Gesetze, die uns schufen.“³⁰ Der bekannte US-amerikanische Zoologe und Sexualwissenschaftler Alfred C. Kinsey konnte dies schließlich in seinen Forschungen zu menschlicher Sexualität belegen. Von den im Zeitraum von 1938 bis 1963 mehr als 10000 befragten Amerikaner*innen³¹ gaben 37 Prozent der Männer und 13 Prozent der Frauen an, gleichgeschlechtliche sexuelle Erfahrungen gemacht zu haben. Damit wies er nach, dass gleichgeschlechtliche sexuelle Handlungen mitnichten ein Randphänomen waren.³² Die meisten Menschen, so Kinsey, würden sich

²⁹ KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen, Rom 2003, Nr. 5.

³⁰ Zitiert nach: Florian MILDENBERGER: Der Diskurs der männlichen Homosexualität in der deutschen Medizin von 1880 bis heute, in: Normal – anders – krank? Akzeptanz, Stigmatisierung und Pathologisierung im Kontext der Medizin, hrsg. v. Dominik Groß / Sabine Müller / Jan Steinmetzer (Schriftenreihe Humandiskurs – Medizinische Herausforderungen in Geschichte und Gegenwart), Berlin 2008, S. 81–112, hier: S. 85, online verfügbar: <https://mwv-open.de/reader/chapters/pdf/10.32745/9783954661879-5>.

³¹ Francis RONSIN: Heterosexuality, in: A Cultural History of Sexuality in the Modern Age, hrsg. v. Gert Hekma (A Cultural History of Sexuality 6), Oxford 2011, S. 27–48, hier: S. 38.

³² Florence TAMAGNE: Homosexuality, in: A Cultural History of Sexuality in the Modern Age, hrsg. v. Gert Hekma (A Cultural History of Sexuality 6), Oxford 2011, S. 49–78, hier: S. 63.

hinsichtlich ihrer Sexualität auf einem Spektrum bewegen, das von Homo- bis Heterosexualität reiche (Kinsey-Skala). Die Mehrheit der Menschen verortete er in der Mitte des Spektrums.³³ Die durch diese Ergebnisse unterstützten Bestrebungen nach Anerkennung für homosexuelle Menschen lehnte das katholische Lehramt 1986 harsch als Propaganda³⁴ ab und sprach sich für eine ‚Don’t ask, don’t tell‘-Policy aus: „In diesem Zusammenhang ist es notwendig, vor allem den Unterschied zu bedenken zwischen dem homosexuellen Verhalten als einem privaten Phänomen und demselben Verhalten als einer im Gesetz vorgesehenen und gebilligten sozialen Beziehung(.). Das zweite Phänomen ist nicht nur schwerwiegender, sondern hat eine sehr umfassende und tiefgehende Tragweite und würde die gesamte soziale Struktur in einer Weise verändern, die dem Gemeinwohl widerspräche.“³⁵ Damit wird Homosexualität als Abweichung der moralischen Norm dargestellt und der Frage nach statistischer Normalität ausgewichen.

Ein erstes Zwischenresümee zeigt folgenden Befund: Das katholische Lehramt verurteilt gleichgeschlechtliches sexuelles Handeln als unnatürlich und als Widerspruch zur göttlichen Ordnung. Es wird behauptet, dass diese Sünde die Gesellschaft gefährde. Deshalb dürfe ihr nicht durch gesellschaftliche Anerkennung Raum gegeben werden. Die Frage nach der statistischen Normalität von gleichgeschlechtlicher Sexualität ist damit irrelevant, da das Lehramt auf Heterosexualität als moralischer Norm beharrt.

Für homosexuelle Personen würde dies konkret bedeuten, dass sie – gemäß dieser Konzeption von Homosexualität – auf gleichgeschlechtliche Sexualität verzichten müssten. Jedoch spräche nichts gegen eine gleich-

³³ Judith LORBER: Gender-Paradoxien. Aus dem Englischen übers. v. Hella Beister. Redaktion und Einleitung zur deutschen Ausgabe: Ulrike Teubner / Angelika Wetterer (Geschlecht und Gesellschaft 15), Wiesbaden 1999, S. 107.

³⁴ Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: *Homosexualitatis Problema*, Rom 1986, Nr. 9.

³⁵ KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: *Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen*, Rom 2003, Nr. 6.

geschlechtliche zölibatäre Partnerschaft, solange nicht öffentlich über diese geredet würde. Für homosexuelle Männer wäre damit im Rahmen dieser Argumentationsebene ein zölibatäres Leben als Priester durchaus möglich.

2 Die Verurteilung gleichgeschlechtlichen Begehrens

Doch das Lehramt geht über diese Ebene hinaus und rezipiert Konzepte, die im Sodomiediskurs erstmals bedeutsam wurden. Mitte des 16. Jahrhunderts verschob sich mit dem Konzil von Trient der Fokus in der Einordnung von Sünden. Die Beweggründe für sündhaftes Verhalten gerieten in das Zentrum der Aufmerksamkeit und lenkten den Blick fort von den leibhaftigen sündhaften Handlungen. Zuvor hatte man also versucht, die Sündhaftigkeit an den konkreten praktizierten Sexualpraktiken zu bemessen, etwa gleichgeschlechtlicher Analverkehr im Unterschied zu gegenseitiger gleichgeschlechtlicher Masturbation. Nach dem Konzil von Trient konnten beide Akte als Ausdruck desselben Begehrens beschrieben werden.³⁶ Dieser gleichgeschlechtliches sexuelles Verhalten als deviant markierende Diskurs wurzelt zudem in den Justizreformen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Europa, so Weber in der Rezeption von Foucault.³⁷ Die Frage nach dem Ursprung von Verbrechen wurde nun auch kriminalpsychiatrisch zu beantworten versucht. In diesem Rahmen wurde gefragt, was Personen, die als Straftäter*innen verurteilt worden waren, zu ihrem Handeln bewegte – darunter Personen, die gleichgeschlechtliche Sexualität lebten.³⁸ So hatten die Kriminalpsychiatrie und die sie repräsentierenden Sachverständigen die Aufgabe, die Zurechnungsfähigkeit Straffälliger festzustellen.³⁹

³⁶ Pierre HURTEAU: Catholic Moral Discourse on Male Sodomy and Masturbation in the Seventeenth and Eighteenth Centuries, in: *Journal of the History of Sexuality* 4.1 (1993), S. 1–26, hier: S. 10–13.

³⁷ Philippe WEBER: *Der Trieb zum Erzählen. Sexualpathologie und Homosexualität, 1852–1914*, Bielefeld 2008, S. 53.

³⁸ WEBER: *Der Trieb zum Erzählen*, S. 53.

³⁹ RONSIN: *Heterosexuality*, S. 28.

Der Begriff der ‚Homosexualität‘⁴⁰ bildete sich im Laufe des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts als Bezeichnung einer sexuellen Pathologie heraus, die als Disposition für gleichgeschlechtliches sexuelles, und damit zum damaligen Zeitpunkt vielfach, d. h. z. B. in Preußen und ab 1871/72 im deutschen Kaiserreich⁴¹, als kriminelles Handeln eingeschätzt wurde.⁴² Dieses Verständnis von gleichgeschlechtlichem sexuellem Handeln als Symptom einer Krankheit hatte zur Folge, dass man ‚Heilungsversuche‘ unternahm. Es wurde versucht, ‚angeborene‘ oder ‚erworbene‘ Homosexualität durch verschiedene medizinische bzw. psychologische Verfahren zu therapieren.⁴³ Derartige Deutungsmuster finden sich entsprechend in den Lehramtstexten, etwa in der Rede von „Umerziehung“⁴⁴, „Therapie“⁴⁵ und „tiefgehender innerer und äußerer Änderung der Person“.⁴⁶

Es soll nun ein zweites Zwischenresümee gezogen werden: Im ersten Schritt wurde gezeigt, dass die lehramtliche Argumentation von der Grundannahme geprägt ist, dass gleichgeschlechtliches sexuelles Handeln moralisch zu verurteilen ist. In der Rezeption des pathologischen Diskurses zu Homosexualität versteht das Lehramt diese als Disposition für gleichgeschlechtliches sexuelles Handeln. Da es letzteres verurteilt,

⁴⁰ Der Begriff wird auf Karl-Maria Benkert (1869) zurückgeführt. Er verbreitete sich bald in Europa und den Vereinigten Staaten und löste andere Neologismen bzw. Begriffe ab. Vgl. GOERTZ: Zwischen „himmelschreiender Sünde“ und „Geschenk der Liebe“, S. 177.

⁴¹ SCHORBERGER, Gregor: Liebende – diskriminiert und verurteilt. Römisch-Katholische „175er“ und ihre Kirche, Stuttgart 2024, S. 12.

⁴² Andreas KRAß: Queer Studies – eine Einführung, in: Queer denken. Gegen die Ordnung der Sexualität, hrsg. v. Andreas Kraß (Queer Studies), Frankfurt 2003, S. 7–30, hier S. 14. Der §175 RStGB bezog sich ausschließlich auf mann-männliche gleichgeschlechtliche sexuelle Kontakte; SCHORBERGER: Liebende – diskriminiert und verurteilt, S. 12.

⁴³ TAMAGNE: Homosexuality, S. 50; Volkmar SIGUSCH: Auf der Suche nach der sexuellen Freiheit. Über Sexualforschung und Politik, Frankfurt am Main 2011, S. 59.

⁴⁴ KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN: Orientierung zur Erziehung in der menschlichen Liebe, Rom 1983, Nr. 105.

⁴⁵ PÄPSTLICHER RAT FÜR DIE FAMILIE: Menschliche Sexualität. Wahrheit und Bedeutung, Vatikanstadt 1995, Nr. 104.

⁴⁶ KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN: Orientierung zur Erziehung in der menschlichen Liebe, Rom 1983, Nr. 105.

bewertet es auch die entsprechende ‚Disposition‘ negativ. In der Kongregation für die Glaubenslehre wird argumentiert: „Die spezifische Neigung der homosexuellen Person ist zwar in sich nicht sündhaft, begründet aber eine mehr oder weniger starke Tendenz, die auf ein sittlich betrachtet schlechtes Verhalten ausgerichtet ist. Aus diesem Grund muß die Neigung selbst als objektiv ungeordnet angesehen werden.“⁴⁷

Analog zum ersten Resümee auch hier eine hypothetische Konsequenz: Homosexuelle Personen könnten in diesem Sinne weiter eine gleichgeschlechtliche Partnerschaft führen, solange diese zölibatär wäre und nicht öffentlich gemacht werden würde. Zudem müssten homosexuelle Personen ihre Orientierung als Disposition zu sündhaftem Verhalten bewerten. Auch in dieser Logik spräche für homosexuelle Männer nichts gegen ein zölibatäres Leben als Priester.

3 Die Verurteilung gleichgeschlechtlich liebender Personen

Im dritten Schritt soll nun jedoch dargestellt werden, dass den Lehramts-texten ein Menschenbild zugrunde liegt, demzufolge homosexuelle Menschen als defizitär erscheinen. Dieses Menschenbild basiert auf einer heteronormativen Grundannahme,⁴⁸ die sich in einem Zirkelschluss selbst bestätigt (siehe Abbildung 2).

Die Geschlechtlichkeit des Menschen, heteronormativ als binär und heterosexuell verstanden⁴⁹, begreift das Lehramt als ‚natürliche‘ Grundbestimmung des Menschseins und als Ausdruck der göttlichen Schöpfungsordnung, die auf Fortpflanzung ausgerichtet ist (1). Diese heteronormative Geschlechtlichkeit wird als Ausrichtung auf wirkliche

⁴⁷ KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: Einige Erwägungen bezüglich der Antwort auf Gesetzesvorschläge über die Nicht-Diskriminierung homosexueller Personen, Rom 2003, Nr. 2.

⁴⁸ Vgl. hierfür weiterführend: Stephan ERNST: Argumentationsmodelle in der theologischen Sexual- und Beziehungsethik, in: Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik, hrsg. v. Konrad Hilpert, Freiburg 2011, S. 162–184, hier S. 168–176.

⁴⁹ Peter WAGENKNECHT: Was ist Heteronormativität? Zu Geschichte und Gehalt des Begriffs, in: Heteronormativität. Empirische Studien zu Geschlecht, Sexualität und Macht, hrsg. v. Jutta Hartmann u.a. (Studien Interdisziplinäre Geschlechterforschung 10), Wiesbaden 2007, S. 17–34, hier S. 17.

Selbsthingabe aneinander verstanden. „Der Mensch ist in seiner Einheit aus Körper und Geist zur Liebe und Selbsthingabe berufen. Weiblichkeit und Männlichkeit sind einander ergänzende Gaben, die der menschlichen Geschlechtlichkeit bedürfen als eines wesentlichen Bestandteils der konkreten Fähigkeit zur Liebe, die Gott in Mann und Frau angelegt hat.“⁵⁰ Diese selbstlose Liebe, so die lehramtliche Argumentation, komme in der Zeugung zum Ausdruck (2).⁵¹ Der geschlechtliche, zwingend heterosexuelle Körper würde sich, so die Argumentation, entwickeln und so dem Menschen zu affektiver Reife verhelfen, die ihm die selbstlose Liebe und Hingabe ermöglicht, auf die er ja ausgerichtet sei. Die Kongregation für das katholische Bildungswesen formuliert: „Im Rahmen der biologischen und psychologischen Entwicklung kommt (die Geschlechtlichkeit) zu harmonischem Wachstum und erfüllter Verwirklichung nur bei allmählicher Erlangung der affektiven Reife, deren Ausweis selbstlose, wahre Liebe und Hingabe (in Form von Zeugung, Anmerkungen der Verfasserin) ohne jeden Vorbehalt ist.“⁵² Diese affektive Reife ermögliche dem Menschen, so die lehramtliche Position, das Führen „korrekter“ Beziehungen zu Männern und Frauen. Ohne diese wäre Beziehung nur stark eingeschränkt möglich (3).⁵³ Die Selbsthingabe geschieht schließlich in Form der Zeugung und bestätigt damit den Sinn der heterosexuellen Geschlechtlichkeit gemäß der Argumentationsstruktur (4).⁵⁴ Damit schließt sich der Zirkel über das Motiv der Fortpflanzung, die der Inbegriff der

⁵⁰ PÄPSTLICHER RAT FÜR DIE FAMILIE: Menschliche Sexualität. Wahrheit und Bedeutung, Vatikanstadt 1995, Nr. 10.

⁵¹ KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: Homosexualitatis Problema, Rom 1986, Nr. 6.

⁵² KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN: Orientierung zur Erziehung in der menschlichen Liebe, Rom 1983, Nr. 6.

⁵³ KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN: Orientierung zur Erziehung in der menschlichen Liebe, Rom 1983, Nr. 36; KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN: Instruktion über Kriterien zur Berufungserklärung von Personen mit homosexuellen Tendenzen im Hinblick auf ihre Zulassung für das Priesterseminar und zu den heiligen Weihen, Rom 2005, Nr. 1, 2.

⁵⁴ KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN: Orientierung zur Erziehung in der menschlichen Liebe, Rom 1983, Nr. 5.

Selbsthingabe ist, und heteronormativer Geschlechtlichkeit ihren Sinn verleiht.

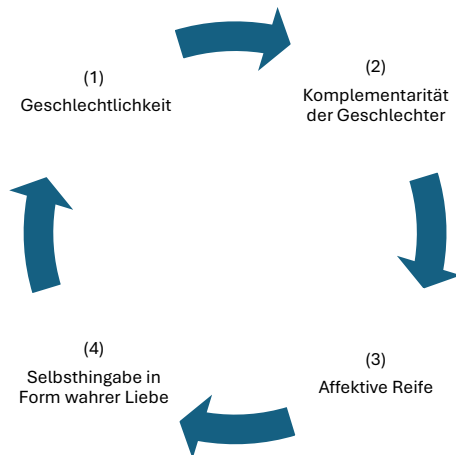


Abb. 2: Heteronormativer Zirkelschluss (eigene Darstellung)

Auf Basis dieser anthropologisch-heteronormativen Grundbestimmung wird in den einschlägigen Lehramtstexten Homosexualität unter dem Gesichtspunkt eines anthropologischen Defizits verurteilt.⁵⁵ Demnach sei Homosexualität nicht Ausdruck heteronormativer Geschlechtlichkeit (1) und entspringe damit auch nicht der Ergänzungsbedürftigkeit durch das andere Geschlecht (2).⁵⁶ Dies hindere eine homosexuelle Person am Erreichen der affektiven Reife (3),⁵⁷ weshalb homosexuelle Menschen schwerwiegend darin behindert seien, ‚korrekte‘ Beziehungen zu anderen

⁵⁵ Die Lehramtstexte folgen dabei der Begründungslinie, die sich auch bei dem Theologen John F. Harvey findet. Goertz formuliert in Bezug auf Harvey, dass sich an diesem studieren ließe, „wie aus dem moralisch falschen Akt des same sex behavior nach der Entdeckung der Homosexualität ein moralisches Problem der gesamten Person wird. Die Unmoral der homosexuellen Handlung, an deren Bewertung ja nicht gerüttelt wird, strahlt gewissermaßen auf die ganze Person aus. ... Die Naturwidrigkeit wird zur Liebesunfähigkeit übersteigert“; GOERTZ: Zwischen „himmelschreiender Sünde“ und „Geschenk der Liebe“, S. 197.

⁵⁶ Katechismus der Katholischen Kirche, 1997, Nr. 2357.

⁵⁷ KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN: Orientierung zur Erziehung in der menschlichen Liebe, Rom 1983, Nr. 101.

Menschen insgesamt zu unterhalten (4).⁵⁸ Dass sich diese Zuschreibung nicht auf sexuelle Beziehungen beschränkt, sondern auf Beziehungen allgemein ausgeweitet wird, wird daran deutlich, dass sie sich in einem Instruktionsschreiben über die Zulassung homosexueller Männer zum Priesterseminar findet. In diesem Schreiben wird festgehalten, dass homosexuelle Männer nicht Priester werden dürfen, da ihre Homosexualität sie im Unterhalten ‚korrekter‘ Beziehungen zu anderen Menschen behindern würde.

Damit kann nun ein drittes Zwischenresümee gezogen werden: Aus dem zugrundeliegenden Urteil, dass gleichgeschlechtliche sexuelle Handlungen zu verurteilen sind, resultiert ein pathologisches Verständnis von Homosexualität als Disposition zur Sünde. Diesem pathologischen Verständnis wird ein Menschenbild zugrunde gelegt, das die Binarität der Geschlechter und Heterosexualität als gottgewollte Norm des Menschseins versteht.

Homosexuellen Personen wird damit ein Mangel an affektiver Reife attestiert, der sie daran hindere, ‚korrekte‘ Beziehungen zu führen. Daraus resultiert, dass die Beziehungsfähigkeit homosexueller Personen grundlegend angezweifelt wird. ‚Wahre Liebe‘ bleibt damit, gemäß der katholischen Lehre, verschlossen: „Die wahre Liebe besteht in der Fähigkeit, sich dem Nächsten gegenüber in großzügiger Hilfe zu öffnen. Sie besteht in der Hingabe an den anderen zu dessen Wohl, achtet dessen Persönlichkeit und Freiheit, ist nicht egoistisch und sucht auch nicht sich selbst im anderen, ist hingebend und nicht besitzend.“⁵⁹ Einschränkungen seitens des Lehramts, dass homosexuelle Personen sehr wohl selbstlos handeln könnten,⁶⁰ bleiben vor dem skizzierten Hintergrund unverständlich, wird doch deutlich gemacht, dass ‚wahre Liebe‘ nicht möglich ist. Auf Basis der dargestellten Argumentationsstruktur lässt sich auch

⁵⁸ KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN: Instruktion über Kriterien zur Berufungserklärung von Personen mit homosexuellen Tendenzen im Hinblick auf ihre Zulassung für das Priesterseminar und zu den heiligen Weihen, Rom 2005, Nr. 1, 2.

⁵⁹ KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN: Orientierung zur Erziehung in der menschlichen Liebe, Rom 1983, Nr. 94.

⁶⁰ KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: Homosexualitatis Problema, Rom 1986, Nr. 6.

erklären, warum homosexuellen Männern eben doch kein zölibatäres Leben als Priester offensteht,⁶¹ denn es wird nicht nur das gleichgeschlechtliche sexuelle Handeln problematisiert, auch nicht nur das gleichgeschlechtliche sexuelle Begehren, sondern grundlegender der homosexuelle Mensch als nur beschränkt beziehungsfähige Person.

4 Gedankenanstoß

Die Lehramtstexte, die Homosexualität thematisieren, beanspruchen an mehreren Stellen einen Rückbezug auf die biblischen Schöpfungserzählungen als Ausdruck einer scheinbaren⁶² heteronormativen Schöpfungsordnung. Im Folgenden soll als kurzer Gedankenanstoß dargestellt werden, wie diese biblischen Bezugstexte aber darüber hinaus verstanden werden könnten:

Beide Schöpfungserzählungen charakterisieren den Menschen als grundlegend relationales Wesen⁶³: In der ersten Schöpfungserzählung

⁶¹ KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN: Instruktion über Kriterien zur Berufungserklärung von Personen mit homosexuellen Tendenzen im Hinblick auf ihre Zulassung für das Priesterseminar und zu den heiligen Weihen, Rom 2005.

⁶² Laubach spricht diesen eine normative Uneindeutigkeit zu, indem er festhält, dass, auch wenn die erste Schöpfungserzählung Zweigeschlechtlichkeit und Heterosexualität zum Zweck der Fruchtbarkeit als Norm etabliert, die zweite Schöpfungserzählung die Sozialität des Menschen als alternative Normgebung präsentiert; Thomas LAUBACH: Transformation des sittlichen Subjekts? Genderdiskurse als Herausforderung der Moralthologie, in: Gott schuf den Menschen als Mann und Frau und ...? Gender und Theologie, hrsg. v. Thomas Laubach/Stefanie A. Wahl, Münster 2019, S. 107–129, hier: S. 114–117. Im Unterschied zu Laubach notiert Lintner, dass Gen 1–3 gar keine essentialistischen anthropologischen Aussagen über den Geschlechtsdualismus, über Heteronormativität oder über das Mann- und Frausein liefern würden. Er formuliert, dass es diesen Texten vielmehr darum gehen würde, den Menschen, inklusive seiner geschlechtlichen Identität, in seiner Würde als Abbild Gottes zu charakterisieren. Dieses Selbstverständnis als Abbild Gottes würde in der Art und Weise, wie der Mensch seine Beziehungen zur Umwelt, zu sich selbst und zum Mitmenschen gestaltet, zum Ausdruck kommen. Damit stellt Lintner vor allem die soziale Bestimmung des Menschen in Gen 1–3 in den Vordergrund; Martin M. LINTNER: Christliche Beziehungsethik. Historische Entwicklungen – Biblische Grundlagen – Gegenwärtige Perspektiven. Freiburg i.Br. 2023, S. 283–284. Ich folge in meinem Ansatz hier den Überlegungen Lintners.

⁶³ Vgl. hinsichtlich der Relationalität des Menschen im Alten Testament: Jan DIETRICH: Sozialanthropologien des Alten Testaments. Grundfragen zur Relationalität und Sozialität des Menschen im alten Israel, in: Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 127.2 (2015), S. 224–243, v.a. S. 224–229.

dient der Bild-Gottes-Begriff als relationaler Begriff, der die Gottesverwiesenheit des Menschen postuliert.⁶⁴ In der zweiten Erzählung wird dieser Bezug durch den Akt der Schöpfung markiert.⁶⁵ Durch den Herrschaftsauftrag⁶⁶ bzw. durch die Modellierung aus Staub und die Benennung der Tierwelt tritt der Mensch in Relation zu seiner (un-)belebten Umwelt.⁶⁷ Die geschlechtliche Differenzierung erscheint dabei als sekundär⁶⁸ und könnte als Antwort auf das menschliche Bedürfnis nach Beziehung verstanden werden. Damit könnten die biblischen Schöpfungsnarrative ein Reflexionsmoment der oben dargestellten Anthropologie darstellen, mithilfe dessen Geschlechtlichkeit als Resultat der Beziehungsbedürftigkeit und -fähigkeit des Menschen interpretiert werden könnte. Diese Interpretation stützt, dass die Struktur der zweiten Schöpfungserzählung nahelegt, dass Geschlechtlichkeit auch nicht als Ausrichtung auf Nachkommenschaft missverstanden werden darf. Dies wird daran deutlich, dass im paradiesischen Zusammenhang zwar von mehreren Geschlechtern, jedoch noch nicht von Nachkommenschaft gesprochen wird.⁶⁹ Dies ließe sich auch als Hinweis darauf deuten, dass Geschlechtlichkeit vor allem ein soziales Geschehen darstellt und erst sekundär ein körperliches.

Eine solche Lesart der biblischen Schöpfungserzählungen würde darauf hinweisen, dass der oben dargestellte Zirkelschluss unterkomplex ist. In diesem Fall wäre ein alternatives Modell angebracht, das die

⁶⁴ Irmtraud FISCHER: Frauen in der Literatur (AT). Januar 2008, in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, hrsg. v. Michaela Bauks/Klaus Koenen/Stefan Alkier, S. 2, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/42334/>.

⁶⁵ Konrad SCHMID: Schöpfung im Alten Testament, in: Schöpfung, hrsg. v. Konrad Schmid (Themen der Theologie 4), Tübingen 2012, S. 71–120, hier: S. 92–93.

⁶⁶ Bernd JANOWSKI: Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: Gott und Mensch im Dialog, hrsg. v. Markus Witte/Otto Kaiser (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 345), Berlin 2004, S. 183–214, hier: S. 187–189.

⁶⁷ DIETRICH: Sozialanthropologien des Alten Testaments, S. 226.

⁶⁸ Simone PAGANINI: Mann (AT). Januar 2011, in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, hrsg. von Michaela Bauks/Klaus Koenen/Stefan Alkier, Mann (AT) – www.die-bibel.de, S. 2; Martin BREUL: Schöpfung (Grundwissen Theologie), Paderborn 2023, S. 24.

⁶⁹ LINTNER: Christliche Beziehungsethik, S. 285–286.

Beziehungsfähigkeit des Menschen als Ausgangspunkt allen Denkens über sexuelles Verhalten nimmt, wie die untenstehende Abbildung verdeutlicht.

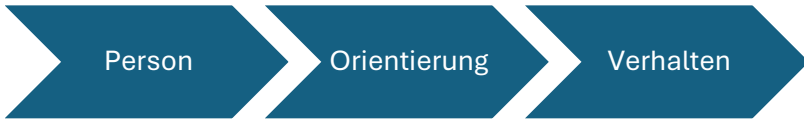


Abb. 3: Ein alternatives Modell zur Bewertung von Sexualität (eigene Darstellung)

Derart könnte sich die katholische Lehre von der Fixierung auf die sexuelle Handlung lösen, die ihre Konzeptualisierung von Homosexualität durchdringt, dargestellt in Abbildung 1. Die homosexuelle Orientierung müsste nicht länger als Disposition für sündhaftes Verhalten bzw. die ‚Sünde‘ verstanden werden und die homosexuelle Person nicht länger als defizitärer Mensch. Stattdessen könnte formuliert werden: Die Person ist ein beziehungsfähiger Mensch. Die Geschlechtlichkeit des Menschen, ausgedrückt in Geschlechtsidentität und sexueller Orientierung, gibt dem Beziehungsvermögen des Individuums eine Richtung, die sein soziales Verhalten lenkt und sexuelles Handeln als Teil dessen begreift.⁷⁰

⁷⁰ So auch GOERTZ: Zwischen „himmelschreiender Sünde“ und „Geschenk der Liebe“, S. 210–217.

Bibliographische Hinweise

Alle Internetlinks wurden am 16.11.2025 überprüft.

Kirchliche Verlautbarungen

- BISCHOFFSSYNODE „DIE BERUFUNG UND SENDUNG DER FAMILIE IN KIRCHE UND WELT VON HEUTE“ (XIV. Ordentliche Generalversammlung): Abschlussbericht (*Relatio finalis*) vom 24.10.2015, Rom 2015, online verfügbar: https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_relazione-finale-xiv-assemblea_ge.html.
- DIKASTERIUM FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: *Dignitas infinita*, Rom 2024, online verfügbar: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20240402_dignitas-infinita_ge.html.
- DIKASTERIUM FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: Erklärung *Fiducia supplicans* über die pastorale Sinngebung von Segnungen, Rom 2023, online verfügbar: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20231218_fiducia-supplicans_ge.html.
- DIKASTERIUM FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: Pressemitteilung über die Rezipierung der Erklärung *Fiducia supplicans*, Rom 2024, online verfügbar: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20240104_comunicato-fiducia-supplicans_ge.html.
- Katechismus der Katholischen Kirche, Rom 1997, online verfügbar: https://www.vatican.va/archive/DEU0035/_INDEX.HTM.
- KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN: Instruktion über Kriterien zur Berufungserklärung von Personen mit homosexuellen Tendenzen im Hinblick auf ihre Zulassung für das Priesterseminar und zu den heiligen Weihen, Rom 2005, online verfügbar: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20051104_istruzione_ge.html.
- KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN: Orientierung zur Erziehung in der menschlichen Liebe, Rom 1983, online verfügbar: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19831101_sexual-education_ge.html.
- KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: *De quibusdam quaestionibus ad sexualem ethicam spectantibus* [Über einige Fragen mit Bezug auf die Sexualethik], 29.12.1975, in: *Acta Apostolicae Sedis* 68.1 (1976), S. 77–96 (hier: Abs. 8, S. 84–85), online verfügbar: <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-68-1976-ocr.pdf>.
- KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: Einige Erwägungen bezüglich der Antwort auf Gesetzesvorschläge über die Nicht-Diskriminierung homosexueller Personen, Rom 2003, online verfügbar: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19920724_homosexual-persons_ge.html.
- KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen, Rom 2003, online verfügbar: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_ge.html.
- KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: *Homosexualitatis Problema*, Rom 1986, online verfügbar: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_ge.html.

- KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: *Persona Humana*, Rom 1975, online verfügbar: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_ge.html.
- KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: *Responsum ad dubium* über die Segnung von Verbindungen von Personen gleichen Geschlechts, Rom 2021, online verfügbar: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20210222_responsum-dubium-unioni_ge.html.
- KONGREGATION FÜR DIE SAKRAMENTE UND DEN GOTTESDIENST: *Letter Prot. N. 886/02/0*, 16. Mai 2002, in: *Notitiae. Commentarii ad nuntia et studia de re liturgica*. 38.11-12 (2002), S. 586, online verfügbar: <https://www.cultodivino.va/content/dam/cultodivino/rivista-notitiae/2000/notitiae-38-%282002%29/Notitiae-436-2002.pdf>.
- PAPST FRANZISKUS: *Amoris Laetitia*, Rom 2016, online verfügbar: https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html.
- PÄPSTLICHER RAT FÜR DIE FAMILIE: Die Familie und das Leben in Europa, Rom 2003, online verfügbar: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20030614_family-europe-trujillo_ge.html.
- PÄPSTLICHER RAT FÜR DIE FAMILIE: Ehe, Familie und „faktische Lebensgemeinschaften“, Rom 2000, online verfügbar: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20001109_de-facto-unions_ge.html.
- PÄPSTLICHER RAT FÜR DIE FAMILIE: Menschliche Sexualität. Wahrheit und Bedeutung, Vatikanstadt 1995, online verfügbar: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_08121995_human-sexuality_ge.html.

Literatur

- BRUL, Martin: *Schöpfung* (Grundwissen Theologie), Paderborn 2023.
- DIETRICH, Jan: Sozialanthropologien des Alten Testaments. Grundfragen zur Relationalität und Sozialität des Menschen im alten Israel, in: *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 127.2 (2015), S. 224–243.
- DINZELBACHER, Peter: Mittelalterliche Sexualität – die Quellen, in: *Privatisierung der Triebe? Sexualität in der Frühen Neuzeit*, hrsg. v. Daniela Erlach/Markus Reisenleitner/Karl Vocelka (Frühneuzeit-Studien 1), Frankfurt u. a. 1994, S. 47–110.
- ERNST, Stephan: Argumentationsmodelle in der theologischen Sexual- und Beziehungsethik, in: *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, hrsg. v. Konrad Hilpert, Freiburg 2011, S. 162–184.
- GIELEN, Marlis: *Paulus im Gespräch – Themen paulinischer Theologie* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 10), Stuttgart 2009.
- GOERTZ, Stephan: Zwischen „himmelschreiender Sünde“ und „Geschenk der Liebe“. Konzepte und Bewertungen von Homosexualität in der Moralthologie und im römischen Lehramt, in: „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“. Homosexualität und katholische Kirche, hrsg. v. Stephan Goertz (Katholizismus im Umbruch 3), Freiburg i. Br. 2015, S. 175–237.
- HIEKE, Thomas: Kennt und verurteilt das Alte Testament Homosexualität?, in: „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“. Homosexualität und katholische Kirche, hrsg. v. Stephan Goertz (Katholizismus im Umbruch 3), Freiburg i. Br. 2015, S. 22–41.

- HURTEAU, Pierre: Catholic Moral Discourse on Male Sodomy and Masturbation in the Seventeenth and Eighteenth Centuries, in: *Journal of the History of Sexuality* 4.1 (1993), S. 1–26.
- JANOWSKI, Bernd: Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: *Gott und Mensch im Dialog*, hrsg. v. Markus Witte/Otto Kaiser (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 345), Berlin 2004, S. 183–214.
- KARRAS, Ruth Mazo: *Sexualität im Mittelalter*. Aus d. Amerik. v. Wolfgang Hartung, Düsseldorf 2006.
- KRAß, Andreas: Queer Studies – eine Einführung, in: *Queer denken. Gegen die Ordnung der Sexualität*, hrsg. v. Andreas Kraß (Queer Studies), Frankfurt 2003, S. 7–30.
- LAUBACH, Thomas: Transformation des sittlichen Subjekts? Genderdiskurse als Herausforderung der Moralthologie, in: *Gott schuf den Menschen als Mann und Frau und ...? Gender und Theologie*, hrsg. v. Thomas Laubach/Stefanie A. Wahl, Münster 2019, S. 107–129.
- LEUENBERGER, Martin: Geschlechterrollen und Homosexualität im Alten Testament, in: *Evangelische Theologie* 80.3 (2020), S. 206–229.
- LINTNER, Martin M.: *Christliche Beziehungsethik. Historische Entwicklungen – Biblische Grundlagen – Gegenwärtige Perspektiven*, Freiburg i. Br. 2023.
- LORBER, Judith: *Gender-Paradoxien*. Aus dem Englischen übers. v. Hella Beister. Redaktion und Einleitung zur deutschen Ausgabe: Ulrike Teubner/Angelika Wetterer (Geschlecht und Gesellschaft 15), Wiesbaden 1999.
- LUTTERBACH, Hubertus: Gleichgeschlechtliches sexuelles Verhalten. Ein Tabu zwischen Spätantike und Früher Neuzeit?, in: *Historische Zeitschrift* 267 (1998), S. 281–311.
- MACCUBBIN, Robert P.: *'Tis Nature's Fault: Unauthorized Sexuality During the Enlightenment*, Cambridge 1987.
- MILDENBERGER, Florian: Der Diskurs der männlichen Homosexualität in der deutschen Medizin von 1880 bis heute, in: *Normal – anders – krank? Akzeptanz, Stigmatisierung und Pathologisierung im Kontext der Medizin*, hrsg. v. Dominik Groß/Sabine Müller/Jan Steinmetzer (Schriftenreihe Humandiskurs – Medizinische Herausforderungen in Geschichte und Gegenwart), Berlin 2008, S. 81–112, online verfügbar: <https://mwv-open.de/reader/chapters/pdf/10.32745/9783954661879-5>.
- ODGEN, Daniel: *Homosexuality. Specters of Sodom*, in: *A Cultural History of Sexuality in the Middle Ages*, hrsg. v. Mark Golden/Peter Toohey (A Cultural History of Sexuality 1), Oxford 2011, S. 37–54.
- RONNIN, Francis: *Heterosexuality*, in: *A Cultural History of Sexuality in the Modern Age*, hrsg. v. Gert Hekma (A Cultural History of Sexuality 6), Oxford 2011, S. 27–48.
- SCHMID, Konrad: *Schöpfung im Alten Testament*, in: *Schöpfung*, hrsg. v. Konrad Schmid (Themen der Theologie 4), Tübingen 2012, S. 71–120.
- SCHORBERGER, Gregor: *Liebende – diskriminiert und verurteilt. Römisch-Katholische „175er“ und ihre Kirche*, Stuttgart 2024.
- SIGUSCH, Volkmar: *Auf der Suche nach der sexuellen Freiheit. Über Sexualforschung und Politik*, Frankfurt am Main 2011.
- TAMAGNE, Florence: *Homosexuality*, in: *A Cultural History of Sexuality in the Modern Age*, hrsg. v. Gert Hekma (A Cultural History of Sexuality 6), Oxford 2011, S. 49–78.
- THEOBALD, Michael: *Paulus und die Gleichgeschlechtlichkeit. Plädoyer für einen vernünftigen Umgang mit der Schrift*, in: *„Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“*. Homosexualität und

- katholische Kirche, hrsg. v. Stephan Goertz (Katholizismus im Umbruch 3), Freiburg i.Br. 2015, S. S. 53–88, online verfügbar: <http://dx.doi.org/10.15496/publikation-78333>.
- VOITHOFER, Johanna: Die biblischen Schöpfungserzählungen als Reflexionspunkte katholischer Heteronormativität (Diplomarbeit), Salzburg 2024, online verfügbar: <https://resolver.obvsg.at/urn:nbn:at:at-ubs:1-49464>.
- WAGENKNECHT, PETER: Was ist Heteronormativität? Zu Geschichte und Gehalt des Begriffs, in: Heteronormativität. Empirische Studien zu Geschlecht, Sexualität und Macht, hrsg. v. Jutta Hartmann u.a. (Studien Interdisziplinäre Geschlechterforschung 10), Wiesbaden 2007, S. 17–34.
- WEBER, Philippe: Der Trieb zum Erzählen. Sexualpathologie und Homosexualität, 1852–1914, Bielefeld 2008.
- WUCHERPENNIG, Ansgar: Sexualität bei Paulus, Basel 2020.

Internetlinks

- FISCHER, Irmtraud: Frauen in der Literatur (AT). Januar 2008, in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, hrsg. von Michaela Bauks/Klaus Koenen/Stefan Alkier, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/42334/>.
- PAGANINI, Simone: Mann (AT). Januar 2011, in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, hrsg. von Michaela Bauks/Klaus Koenen/Stefan Alkier, <https://www.die-bibel.de/ressourcen/wibilex/alt-testament/mann-at>.

STEPHANIE BAYER

„Indem ich Vorbild bin für andere, wenn ich raus gehe.“

Narrative Wirklichkeiten von trans* Menschen als Anstoß pastoraltheologischer Reflexion

Abstract: Das Phänomen Trans* gehört zu einem bewusst ausgeklammerten Bereich in röm.-kath. Theologie und Kirche. Eine interdisziplinäre und zeitgemäße Auseinandersetzung stellt sich aber als unerlässlich und theologisch relevant dar und setzt zwingend voraus, dass trans* Menschen selbst, deren Erfahrungen und lebensweltliche Realitäten als primärer Referenzpunkt aller Reflexionen dienen. Werden diese Perspektiven theologisch ernst genommen, stellt sich die Frage, was sich dadurch in Kirche, Pastoral und Theologie notwendigerweise verändert.

Der Text bringt den Inhalt eines Posters, das bei der Tagung präsentiert wurde, in die Form eines ausformulierten Beitrags. Es soll anhand des Beispiels von kollektiver Fürsorge und Vergemeinschaftung einen Einblick in das vorgestellte Forschungsprojekt und die konkrete Arbeit an Interviewtranskripten gegeben und nach theologischen Deutungsmustern gefragt werden.

Schlagwörter: trans; Lebensrealität; Perspektivenwechsel; Fürsorge; empirische Forschung; Grounded Theory; Urgemeinde; Pastoraltheologie

1 Trans* im Fokus empirisch-pastoraltheologisch fundierter Überlegungen

Sichtbarkeit schafft Realität und Realität schafft Mut, Mut man selbst zu sein. Mit 14 fühlte ich mich zwar sehr unwohl in meiner Haut, aber ich wusste gar nicht, was trans*-Sein bedeuten sollte. Ich kannte niemanden aus dem Fernsehen oder aus dem Internet, bis mich ein trans* Mann in einer Bar angesprochen hatte, und da war ich schon 18. Doch seine Sichtbarkeit schaffte meine Realität. Die Sichtbarkeit von trans* Personen und vor allem von trans* Personen, die Integrationsgeschichte haben, sind wertvoll und wichtig, vor allem für die, die sich noch nicht trauen sie selbst zu sein. Heute ist Trans* Day of Visibility und ich möchte, dass trans* Personen sich gesehen fühlen. Ich sehe dich. Du bist toll, so wie du bist.¹

¹ Duke DUONG: [@trans.parenz], Happy Trans* Day of Visibility, 31.03.2025 (Instagram Beitrag, Transkription des Videos), <https://instagram.com/p/DH29SejsB3q/>.

Duke Duong ist trans* Aktivist und Content Creator. Auf Instagram bekannt unter @trans.parenz, nutzt er Social-Media-Plattformen, um Aufklärung zu den Themen Trans* und Feminismus zu betreiben. Am Trans* Day of Visibility (31.03.) teilte Duke Duong seine Gedanken zum Thema Sichtbarkeit von trans* Menschen. In seinen Story-Highlights finden sich auch Nachrichten seiner Follower*innen, die sich bei ihm für seine Ermutigungen und das Sichtbarmachen seines trans*-Seins bedanken.

Die berührenden Nachrichten erinnern mich an ein narratives Interview, das ich für meine Forschungsarbeit geführt habe. Mein Gesprächspartner erzählte davon, dass für sein eigenes Leben Personen hilfreich sind, die ihr Leben als trans* Personen auf Social Media teilen. Gegenwärtig finden sich u.a. auf Instagram zahlreiche Accounts von Influencer*innen und Autor*innen wie @gazelleishername, @theirnameisjess oder @linus_giese, aber auch kleinere Accounts mit unterschiedlichen Reichweiten. Die Personen erzählen auf ihren Profilen auf unterschiedliche Weise von ihrem trans*-Sein, ihrer Transition, ihrem Alltag und leisten wichtige Aufklärungsarbeit. Sie alle eint, dass sie Vorbilder für viele andere geoutete und nicht geoutete trans* Personen sind.

Diese Form des Sichtbarmachens von Trans* wird im folgenden Text als eine von vielen Praktiken kollektiver Fürsorge benannt. Sie sind im Wechselspiel mit Formen der Vergemeinschaftung zu denken und lassen Praktische Theologie nicht unberührt. Im Rahmen meiner Forschung setze ich mich als römisch-katholische Pastoraltheologin mit den Biografien von trans* Menschen auseinander. Im Folgenden wird mein Promotionsprojekt in mehreren Schritten vorgestellt: Ich beginne (1) mit dem Ausgangspunkt und dem Rahmen des Forschungsprojekts, gebe (2) einen exemplarischen Einblick in die konkrete Arbeit an den Interviews und versuche, mich (3) einer pastoraltheologischen Reflexion in Bezug auf das Beispiel anzunähern.

1.1 Ausgangspunkt und Kontext des Forschungsprojekts

Während meines pastoralen Einführungsjahres vor einigen Jahren erzählte mir eine Person aus meinem theologischen Umfeld, die in Leitungsverantwortung in einer Diözese tätig war, dass sie gerne eine Person

im Team des Organisationspersonals anstellen wolle, ihr das aber seitens höherer Stellen verweigert werde, weil die betreffende Person trans* sei. Diese Information stieß bei mir als cis Person auf Unverständnis, weil ich diesbezüglich kein explizites Problembewusstsein entwickelt hatte. Warum sollte einer trans* Person die Anstellung – ob im Sekretariat oder als Theolog*in – verweigert werden?

Zwei Einsichten auf kirchlicher und gesellschaftlicher Eben drängten sich nach kurzer Recherche regelrecht auf:

(1) Nicht erst seit der Initiative *#OutInChurch – für eine Kirche ohne Angst*, die im Januar 2022 mit einem kollektiven Coming-out und einem Manifest an die Öffentlichkeit ging, müssen sich die römisch-katholische Kirche und ihre Leitungspersonen mit der Gegebenheit beschäftigen, dass trans* Menschen Teil der Gesellschaft und insofern auch der Kirche sind und schon immer waren. Sie sind nun lediglich aufgrund unterschiedlicher Faktoren sichtbarer. Bereits seit vielen Jahren stehen die Diözesen im deutschsprachigen Raum vor Anfragen in Bezug auf den Umgang mit trans* Personen, vor allem hinsichtlich Anstellungsverhältnissen, Ehefähigkeit, Einträgen in Taufregister, Pat*innenschaften, Umgang im Religionsunterricht u.v.m.² Die jeweiligen Anliegen werden gerne diskret innerhalb einer Diözese oder als Einzelfallregelungen abgearbeitet, um keine unerwünschte Aufmerksamkeit zu erregen oder – so meine Vermutung – um keinen Präzedenzfall zu generieren. Darüber hinaus unterliegen trans* Personen in vielen Fällen in einer strukturellen Abhängigkeit den individuellen Einstellungen und der Entscheidungsmacht kirchlicher Amtsträger*innen oder Dienstvorgesetzter.³

In den letzten Jahren hat sich jedoch in einigen wenigen lehramtlichen Dokumenten, die eine klare Position zu diesem Thema beziehen,

² Diese Anfragen finden sich vermutlich auch in vielen anderen Teilen der Welt. Konkret zu belegen ist das aber zumindest in Bezug auf diesen Beitrag nur für deutschsprachige Diözesen in Österreich, Deutschland und der Schweiz.

³ Judith HAHN: Judith Butler und das Recht, in: Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption, hrsg. v. Bernhard Grümme/Gunda Werner, Bielefeld 2020, S. 63–78, hier: S. 72. An dieser Stelle sei zusätzlich erwähnt, dass es auch positive Ausnahmen gibt, die aber quantitativ massiv in der Unterzahl sind. Kirchenpolitisch sind die Diözesen vor allem im deutschsprachigen Raum bekannterweise sehr divers.

eine grundlegende Haltung abgezeichnet. Texte wie *Als Mann und Frau schuf er sie* oder *Dignitas infinita* bedienen sich trans*feindlicher Sprache und Konzepte, ignorieren humanwissenschaftliche Erkenntnisse und Errungenschaften der letzten Jahrzehnte und lassen zudem aufgrund durchgehender Selbstreferenzialität ein fehlendes Problembewusstsein erkennen. Die Existenz von trans* Personen wird negiert, geschlechtsangleichende Maßnahmen werden verurteilt und der Text sieht einen Verstoß gegen die gottgegebene Menschenwürde.⁴ Trans* Menschen sollen jedoch nicht aus der Kirche ausgeschlossen, sondern willkommen geheißen werden. Die Ablehnung gelte nicht für trans* Menschen selbst und die Seelsorge für sie.⁵ Diese Ambivalenz führt unweigerlich zur praktischen Frage: Wie sollen Begegnung und ein Miteinander unter diesen Umständen möglich sein? Die lehramtliche Positionierung und die Abhängigkeit von der Haltung einzelner Personen erschweren die pastorale Praxis und entsprechen überdies nicht dem, was in den vielen praktischen Handlungsfeldern gelebt wird.

(2) Wer den eingangs erwähnten Influencer*innen zuhört, die emotionalisierte Politik von Rechtspopulist*innen verfolgt oder einfach nur die Zeitung aufschlägt und aufmerksam liest, dem*der wird schnell klar: Trans* Personen sind überdurchschnittlich häufig von unterschiedlichen Diskriminierungsformen betroffen. Die Diskriminierung ist strukturell verankert und zeigt sich in unzureichenden gesetzlichen Schutzmechanismen, medizinischer Pathologisierung und gesellschaftlicher Stigmatisierung.⁶ Gleichzeitig lenken trans*feindliche Narrative und eine

⁴ Erklärung *Dignitas infinita* über die menschliche Würde, hrsg. v. Dikasterium für die Glaubenslehre, 02.04.2024, online verfügbar: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dff_doc_20240402_dignitas-infinita_ge.html. Auf eine genauere Analyse wird an dieser Stelle verzichtet, um nicht noch weitere trans*feindliche Inhalte zu reproduzieren, die ohnehin keine Bedeutung in diesem Kontext haben.

⁵ Queere Menschen sind willkommen. Kardinal Fernandez verteidigt Neuerungen in der Kirche, Domradio.de (08.04.2024), <https://www.domradio.de/artikel/kardinal-fernandez-verteidigt-neuerungen-der-kirche>.

⁶ Als besonders aufschlussreich diesbezüglich stellt sich – neben vielen quantitativen Daten von NGOs – das Buch von Shon FAYE: *Die Transgender-Frage. Ein Aufruf zu mehr Gerechtigkeit*, München 2022, dar: „Im Vergleich zur Gesamtbevölkerung sind trans Menschen mit größerer Wahrscheinlichkeit von Armut betroffen und haben ein geringeres

Verzerrung des öffentlichen Diskurses von den Lebensrealitäten von trans* Menschen und den eigentlichen Themen wie der strukturellen Diskriminierung ab.⁷ So wird beispielsweise mit klischeehaften Darstellungen wie in Vorher/Nachher-Dokumentationen die Komplexität des Lebens von trans* Menschen delegitimiert und ausgeblendet und auf eine Reihe von Stereotypen reduziert. Denn abseits dieser überzeichneten Darstellungen und neben den Lebensgeschichten, die oft von Leid geprägt sind, stehen auch Geschichten von Selbstermächtigung, großen Triumphen und persönlichen Erfolgserlebnissen.⁸ An dieser Stelle sei erwähnt, dass die Frage nach den emanzipatorischen Kräften, die sich für den Schutz von trans* Personen, ihre Rechte und ihre Anerkennung einsetzen, umso wichtiger erscheint: Wie können Theologie und Kirche hier einen Beitrag leisten?

1.2 Lebensrealitäten im Zentrum theologischer Reflexion

Seit dem erwähnten Gespräch und meinen anschließenden Recherchen um die Anstellung der konkreten trans* Person beschäftige ich mich mit dem Thema Trans* im Kontext von römisch-katholischer Theologie und Kirche, wobei sich der Ausgangspunkt in der Lebensrealität von trans* Menschen selbst verortet. In meiner Wahrnehmung gehört das Phänomen Trans* zu einem aus unterschiedlichen Gründen bewusst ausgeklammerten Bereich in römisch-katholischer Theologie und Kirche. Die Folge daraus sind eine Sprach- und Handlungsunfähigkeit, immer massivere Ressentiments und ein weiter fortschreitender Verlust der

Einkommen. Einem EU-Bericht von 2015 zufolge fallen in der EU lebende trans Menschen häufiger in das untere Einkommensquartil als cis Menschen. Laut eigenen Angaben würde sogar jeder: dritte Arbeitgeber:in in Großbritannien trans Personen weniger wahrscheinlich einstellen ... Vorurteile sind etwas Hartnäckiges. Jenseits von persönlicher Kränkung schaffen sie auch eine wirtschaftliche Realität, die das Leben von trans Menschen prägt und einschränkt“ (S. 148f.); vgl. auch Being Trans in the EU Comparative analysis of the EU. LGBT survey data. Summary (2015), hrsg. v. FRA in: https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra-2014-being-trans-eu-comparative-0_en.pdf.

⁷ FAYE: Transgender-Frage, S. 34f.

⁸ Diese Geschichten lassen zudem als Gegen-Narrative cisnormativ geprägte Historiographie in einem neuen Licht erscheinen; vgl. Joy REIßNER/Orlando MEIER-BRIX (Hrsg.): *tin*stories. Trans | inter | nicht-binäre Geschichte(n) seit 1900*, Münster 2023.

Anschlussfähigkeit an aktuelle wissenschaftliche Diskurse. Gerade eine pastoralth theologische Sicht fordert jedoch, dass das Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils *Gaudium et Spes*⁹ auch reale Folgen haben muss. Insofern ist es erforderlich, dass Kirche und Theologie einen adäquaten Umgang mit Trans* und trans* Personen erlernen, um als Verbündete an der Seite von marginalisierten Personen zu stehen. Eine interdisziplinäre und zeitgemäße Auseinandersetzung mit dem Phänomen stellt sich in Konsequenz als unerlässlich und theologisch relevant dar. Die Realisierung dieses Forschungsdesiderats setzt zwingend voraus, dass trans* Menschen selbst, deren Erfahrungen und ihre lebensweltlichen Realitäten als primäre Referenzpunkte aller Reflexionen dienen: Wie können der Alltag, die Perspektiven und die Biografien von trans* Menschen theologisch ernst genommen werden, und was verändert sich notwendigerweise dadurch in römisch-katholischer Kirche, Pastoral und Theologie, wenn sie sich von den Lebensgeschichten von trans* Menschen her verstehen? Welche (pastoral)theologischen Bilder, Konzepte und Theorien halten noch und welche nicht?

1.3 Methodisches Vorgehen und Zielrichtung

Um sich diesen Fragen wissenschaftlich nähern zu können, bedarf es zunächst einer Reflexion der eigenen Haltung und vor allem eines grundlegenden Perspektivenwechsels. Diese Offenheit bringt die qualitative Forschungsmethodik *Grounded Theory* mit sich, die durch systematische Analyse empirischer Daten eine gegenstandsbezogene Theorie entwickelt, anstatt von vorgefassten Hypothesen auszugehen. Besonders hilfreich erscheint diese Methode in Bezug auf noch weniger erforschte Phänomene. In meiner Forschungsarbeit dient sie – von den Sozialwissenschaften geborgt und an die jeweiligen Rahmenbedingungen angepasst – vor allem als Grundstrategie, Forschungsstil und zur Systematisierung

⁹ Pastorale Konstitution *Gaudium et spes* – Über die Kirche in der Welt von heute, am 7. Dezember 1965 promulgiert von Papst Paul VI., online verfügbar: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html.

der gesammelten Daten.¹⁰ Im Mittelpunkt des Datenmaterials stehen dabei fünf narrative Interviews. Die Interviewpartner*innen sind *weiße*¹¹ trans* Personen aus dem deutschsprachigen Raum, zwischen 20 und 70 Jahre alt und benennen selbst unterschiedliche Geschlechtsidentitäten.

Die transkribierten Interviewtexte wurden analysiert und verglichen, bis die von den Personen benannten Themen zu Kategorien und Unterkategorien wurden, deren Reflexion im Zentrum der Überlegungen steht.¹² Nicht weniger wichtig erscheinen die einführenden Kapitel der Forschungsarbeit, die vor allem versuchen, einen Befund aus unterschiedlichen Perspektiven zusammenzustellen, wobei besonders Wert auf korrekte Formulierungen und eine Vermeidung der Reproduktion von Stereotypen gelegt wird. Als Ausblick oder Zusammenschau kann der dritte Abschnitt beschrieben werden, in dem es um die Entwicklung von neuen pastoraltheologischen Perspektiven hinsichtlich des Themas gehen soll.

Das Forschungsanliegen und auch Ziel der Bearbeitung des Phänomens ‚Trans*‘ im Kontext von römisch-katholischer Theologie und Kirche besteht hauptsächlich im Wahr- und Ernstnehmen von Biografien von trans* Menschen, um normierte und stereotype Vorstellungen, vor allem in Bezug auf Geschlecht, aufbrechen zu können. Damit erhoffe ich mir einen Beitrag zum Abbau diskriminierender Strukturen in

¹⁰ Jörg STRÜBING: Grounded Theory und Theoretical Sampling, in: Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung, hrsg. v. Nina Baur/Jörg Blasius, Wiesbaden 32022, S. 587–606, hier: S. 587.

¹¹ Die Verwendung der Analysekategorie ist hier deshalb von Bedeutung, weil trans* Personen of Color oft eine höhere Diskriminierungslast aufgrund der Intersektion mehrerer marginalisierender Faktoren erfahren. Die strukturelle Überschneidung von Rassismus, Trans*feindlichkeit und weiterer Diskriminierungsformen (z. B. Ableismus) schafft somit spezifische Hürden, die *weiße* trans* Personen nicht in gleichem Ausmaß erleben. Diese mehrfache Belastung führt zu zusätzlichen Vorurteilen und Barrieren in verschiedenen Lebensbereichen, wie zum Beispiel im Arbeitsleben oder Gesundheitswesen; vgl. zum Thema Intersektionalität den Beitrag von Nina DEGELE: Intersektionalität: Perspektiven der Geschlechterforschung, in: Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung. Geschlecht und Gesellschaft, hrsg. v. Beate Kortendiek/Birgit Riegraf/Katja Sabisch, Wiesbaden 2019, S. 341–348.

¹² Aglaja PRZYBORSKI/Monika WOHLRAB-SAHR: Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch, München 2008, S. 194.

kirchlichen (und somit auch gesamtgesellschaftlichen) Kontexten und zur Aufarbeitung einer Schuldgeschichte leisten zu können.

2 Erhebung narrativer Wirklichkeiten am Beispiel von kollektiver Fürsorge und Vergemeinschaftung

Anhand einer Unterkategorie meines gebildeten Kategoriensystems, die ich mit „kollektive Fürsorge und Vergemeinschaftung“ beschrieben habe, werde ich hier einen fragmentarischen Einblick geben, wie ein Code – so das Wording bei der *Grounded Theory* – bearbeitet werden kann. Diese Unterkategorie steht neben anderen unter einer der vier großen Hauptkategorien, die ich mit „Trans* und Care“ (Arbeitstitel) bezeichnet habe. Damit soll exemplarisch aufgezeigt werden, welcher großer Schatz in den Interviews verborgen ist, den es zu heben gilt. Ein wesentlicher Schritt während des Kodierverfahrens und nach der Konzeptionierung¹³ besteht in der Deskription der einzelnen Codes und der zugehörigen Interviewausschnitte¹⁴ und sieht in Bezug auf das hier gewählte Exempel wie folgt aus:

In den Gesprächen erzählen alle Personen in unterschiedlicher Intensität von Orten und Situationen, an und in denen sie von anderen trans* Menschen Fürsorge und Beistand erlebt und auch selbst für andere geleistet haben. Eine Person fasst die benannte Wechselwirkung zusammen:

Ich war da für die anderen. Aber alleine dadurch, dass ich für die anderen da war, waren die für mich irgendwie ja auch da. Weil das ist immer ein Geben und Nehmen.

Besonders häufig werden Erfahrungen innerhalb von Peergroups, die als sehr hilfreich wahrgenommen werden, benannt. Die Verfasstheit dieser Gruppen oder Formen von Vergemeinschaftung werden meist nicht näher beschrieben, umso mehr aber ihre Tätigkeitsbereiche. Gerade am Beginn des Prozesses einer Transition werden Gruppen, die trans* Personen selbst organisieren, als erste Anlaufstelle und Plattform für den

¹³ Die Kodierung folgt dem Konzept von Anselm Strauss. Er unterscheidet die Schritte offenes Kodieren, axiales Kodieren und selektives Kodieren; Anselm STRAUSS: Grundlagen qualitativer Sozialforschung, München 1998, sowie Anselm STRAUSS/Juliet CORBIN: Grounded Theory. Grundlagen qualitativer Sozialforschung, Weinheim 1996.

¹⁴ Die Interviewausschnitte stammen aus dem unveröffentlichten Transkript, das ich im Rahmen meiner Forschungstätigkeit für eine Qualifizierungsarbeit angefertigt habe.

Erfahrungsaustausch, Vernetzung, einen niederschweligen Informationszugang und die Weitervermittlung genutzt. Als Ziel werden konkret der Kampf gegen Einsamkeit oder die Hilfe zur Selbsthilfe benannt. Angesprochen werden unterschiedliche Formate wie beispielsweise Veranstaltungen, bei denen in gemütlicher Atmosphäre miteinander gesprochen wird, oder Partys, die für und von trans* Menschen organisiert werden. Diese finden in den Erzählungen ausschließlich in größeren Städten statt. Eine Person erzählt beispielsweise auch von einer Gruppe, die für Einzelpersonen den Gang zu geschlechtsspezifischen Vorsorgeuntersuchungen, die eine große Barriere und Überwindung für viele trans* Menschen bedeutet, erleichtern soll:

Wir haben auch immer schon eine Gruppe organisiert, wo man halt dann wirklich, nämlich zu zehnt, zur Gynäkologin geht, damit man halt auch nicht allein drinnen sitzt. Und das ist normalerweise immer voll nett. Ich meine jetzt mit Corona ist das zerstört, weil jetzt maximal fünf Leute dürfen im Wartezimmer sein. Das heißt, wir machen immer so: Fünf Leute dürfen rauf, die nächsten fünf müssen unten warten im Freien, und das ist halt dann immer blöd. Aber ja, wie wir vor Corona noch bei ihr waren, war das eigentlich schon richtig ein kleines Fest. (lacht) Einer hat einmal gebrannte Mandeln mitgebracht, was dann durchgegeben worden ist im Wartezimmer (lacht) und die Sprechstundenhilfe hat dann auch gleich was bekommen. Das war dann eher ja schon Party, nicht, aber es ist eindeutig angenehmer gewesen, als wenn man alleine unter lauter cis Frauen sitzt. Und dann vielleicht noch schiefe Blicke abbekommt.

Das persönliche aktive Engagement von trans* Menschen in Form kollektiver Fürsorge stellt sich – wie schon an den Beispielen sichtbar wird – hinsichtlich Intensität und Form sehr vielfältig dar. Die Gesprächspartner*innen berichten neben größeren Gruppenaktivitäten, in deren Planung sich trans* Personen zusammenschließen und organisieren, auch von persönlichen Krankenhausbesuchen nach wichtigen Operationen, der Vermittlung von einzelnen Personen an die richtigen Beratungseinrichtungen oder auch von konkreten Hilfestellungen in Notsituationen:

... inklusive eines Mädels, das ich damals daheim herausgeholt habe, weil sie Probleme gehabt hat mit ihrer Mutter, und da habe ich geholfen rauszukommen aus dem Ganzen.

Einen Paradigmenwechsel erlebte die kollektive Fürsorge und die Vernetzung von trans* Menschen – insgesamt der gesellschaftliche Umgang

mit dem Phänomen Trans* – um die Jahrtausendwende mit dem Aufkommen von Websites, auf denen sich Personen austauschen und Informationen weiterverbreiten konnten.

Ich habe eben dann meine erste Webseite gemacht. Und habe dann Kontakt bekommen mit einem Betroffenen, das erste Mal in meinem Leben.

Vor dieser Zeit – so berichtet eine Person – waren viele trans* Menschen teilweise bis ins fortgeschrittene Erwachsenenalter aufgrund fehlender Informationen und gesellschaftlicher Akzeptanz davon ausgegangen, dass sie allein mit ihren Gedanken und in ihrer Situation seien:

Es war eigentlich ein Hilferuf, weil ich nicht gewusst habe, was mit mir los ist. Also ich habe ja geglaubt ich bin der einzige perverse Mensch auf dieser Welt. Wird eh ein jeder sagen können, in dem Alter ist es einem jeden so gegangen. Weil wir keine Information bekommen haben.

Heute wie damals stellt der Zugang zum Internet eine entscheidende Ressource für trans* Menschen dar. Gerade in den letzten 20 Jahren kam mit der Entwicklung von Social-Media-Kanälen wie Facebook, Instagram und TikTok ein entscheidender Faktor hinzu. Influencer*innen, aber auch Personen mit kleinerer Reichweite, teilen in Wort und vor allem Bild ihr Leben als trans* Menschen öffentlich auf ihren Profilen und nehmen damit eine Vorbildrolle für viele andere trans* Menschen ein:

Und was sonst auch noch vor allem jetzt auch am Anfang geholfen hat, mittlerweile weniger, aber Austausch mit anderen, die Betroffene sind. Oder jetzt vor allem auch so Insta Accounts zum Beispiel, die einfach Aufklärungsarbeit leisten oder auch die schon ein gutes Stück weiter sind an der Transition. Zum einen zwar ist das ab und zu auch hinderlich, weil ich mich natürlich dann vergleiche, aber es zeigt auch hey, die sind glücklich, die haben ihr Leben so wie sie es möchten und sowas. Und das ist genauso möglich. Also da sich einfach so Vorbilder zu suchen, das hat sicher auch geholfen.

Auch eine andere Person erzählt im Gespräch davon, welchen entscheidenden Faktor Vorbilder oder Personen ausmachen, an denen man sich anhalten kann, die einem zur Seite stehen, die ihren eigenen Transitionsprozess vielleicht schon abgeschlossen haben und deren Erfahrungen sehr dienlich sind. In diesem Fall sind Personen gemeint, zu denen man eine konkrete persönliche Beziehung aufbaut:

Man muss sich einfach irgendjemanden suchen und an dem festklammern, weil anders geht's nicht.

Die aktive Rolle eines Vorbilds oder einer Vertrauensperson zu einem späteren Zeitpunkt auch selbst für eine andere trans* Person einzunehmen, erscheint nicht zwingend notwendig, aber doch naheliegend und wird ebenso in unterschiedlicher Intensität beschrieben, wie in den folgenden Beispielen zu sehen ist. Eine Person beschreibt den Kontakt zu anderen trans* Personen gerade am Anfang ihres Weges als hilfreich, nimmt aber im Verlauf des Gespräches keinen Bezug mehr auf weitere Aktivitäten und distanziert sich von derselben Peergroup. Sie beschreibt mehrmals, dass sie einen anderen Umgang mit ihrem trans*-Sein bevorzuge als die anderen Personen aus der Gruppe. Eine andere Person erzählt von unterschiedlichen Gruppen, die sie selbst gegründet und organisiert, mittlerweile aber an eine andere Person übergeben hat. Und eine dritte Person sieht in ihrem Engagement für andere trans* Menschen, das sie bereits mehr als ihr halbes Leben lang ausübt, ihren Sinn zu leben:

Und deswegen muss ich auch unbedingt irgendwas etwas arbeiten, weil sonst komme ich immer wieder zu dem Thema, wozu leben lassen. Was eigentlich nicht wahr ist, weil ich lebe immer noch teilweise für andere. Indem ich Vorbild bin für andere, wenn ich raus gehe. Ich bin auch etlichen Leuten wichtig und so.

Jenseits konkreter Vergemeinschaftungsformen kann auch die offene, persönliche Haltung und Sichtbarmachung von Trans* im gesellschaftlichen Alltag als Fürsorge hinsichtlich beispielsweise noch nicht geouteter Personen bezeichnet werden. Trotz des Bewusstseins, aufgrund von offen getragenen Zeichen selbst zum Opfer von Queerfeindlichkeit werden zu können, steht die Unterstützung von anderen trans* Menschen im Vordergrund:

Also wirklich winzig, aber wenn wer sich outen möchte oder irgendwie in der Situation ist, wo man nicht weiß wohin und so, fällt einem jedes bunte Streifen auf und hilft. Und drum habe ich auch meistens einen Regenbogenrucksack dabei. Ich weiß, dass es vielleicht auch eine Zielscheibe ist in [Ort]¹⁵, also am [Ort] habe ich schon einmal einen blöden Kommentar gehört, wie ich einfach nur einkaufen war. Aber da ist man dann oft so baff, dass man halt nichts sagen kann, und im

¹⁵ Orte, Namen oder andere Hinweise auf die Identität einer Person wurden anonymisiert und mit eckigen Klammern versehen.

Nachhinein fallen einem so viele Sachen ein. Also, das weiß ich bewusst, dass das vielleicht auch Zielscheibe sein kann, aber mir ist es wichtig, dass ich halt denen, die noch nicht geoutet sind, vielleicht ein gutes Gefühl gebe. Und wenn es nur ein Lachen ist.

Das Beispiel zeigt deutlich, dass die kollektive Fürsorge über geschützte Räume hinaus besteht und in einen gesellschaftlichen Bezug gebracht wird. Gerade (gesellschafts-)politische Aktivitäten bringen Momente der Vergemeinschaftung – wie beispielsweise die Teilnahme an Pride-Events –, aber auch die aktive Forderung an Politik und Gesellschaft nach Fürsorge in ein Wechselspiel:

Ja, auf der Pride war ich auch dabei. Ja, weil ich hab ein Auto organisiert und so weiter. Ja, klar. Und wie gesagt, ich war auch viel in der Politik dann da. Das fällt ja auch unter aktivistisch. Und hab versucht dort / hab eigentlich sehr viel gemacht. Wie gesagt, ich habe die erste Transgender-Party gemacht, die es gegeben hat in [Land]. Ich habe die erste wichtige Seite gehabt in [Land]. Was willst du mehr aktivistisch?

3 Annäherung an eine pastoraltheologische Reflexion

Anhand der Beschreibungen lassen sich vielfältige Themen ausmachen, denen pastoraltheologisch nachzugehen fruchtbar erscheint. Im Folgenden werden einige wenige davon benannt, wobei zwei Ebenen zu unterscheiden sind. Zunächst werden zwei Überlegungen geteilt, deren theoretische Einordnung hilfreich ist, um auf einer zweiten Ebene theologische Deutungsmuster des Gehörten ausfindig zu machen.

3.1 Theoretische Implikationen und Erkenntnisse

Während des Kodierungsprozesses und der Beschreibung der Inhalte drängen sich vor allem zwei Gedanken auf: Die Frage danach, warum es diese unterschiedlichen Praktiken des Füreinander-Sorgens braucht, und die Frage nach der gesellschaftlichen Anerkennung derselben.

Der Soziologe Mike Laufenberg sieht in der Aids-Care-Krise der 1980er-Jahre den Ursprung neuer queerer Fürsorgepraktiken. Angesichts fehlender oder unzureichender staatlicher Unterstützung waren Betroffene und Aktivist*innen gezwungen, eigene Versorgungsstrukturen und kollektive Formen der Fürsorge zu entwickeln. Diese sorgenden Gemeinschaften, die Laufenberg als *Caring Communities* bezeichnet,

bestehen aus sozialen Bewegungen und Initiativen, die gemeinschaftlich Sorgearbeit organisieren, insbesondere in den Bereichen Gesundheitsversorgung und Pflege. Dabei erfolgt diese Arbeit überwiegend kollektiv und unbezahlt. Zudem zeigt er exemplarisch auf, dass durch Sorgegemeinschaften initiierte kollektive Fürsorge emanzipatorische Potenziale in sich trägt, die ein Mehr an Selbstbestimmung, beispielsweise gegenüber Pathologisierung und Diskriminierung, mit sich bringen können.¹⁶

Die spezifische Fürsorgearbeit für und von trans* Menschen umfasst ein breites Spektrum – von der Weitergabe von Wissen über das Bereitstellen von Ressourcen bis hin zu psychosozialer Unterstützung.¹⁷ Neben institutionalisierten Angeboten, die einem Peer-Ansatz folgen, bemühen sich auch Personen im nicht-institutionalisierten Bereich um andere trans* Menschen. Die Relevanz dieser Peer-Angebote kann nicht zu hochgeschätzt werden. So empfinden die interviewten Personen die von ihnen benannten Zusammenkünfte als hilfreich,¹⁸ und auch institutionalisierte Beratungsstellen berichten von einer „höheren Zufriedenheit, Inanspruchnahme und einem besseren Outcome von Beratungen“, wenn

¹⁶ Mike LAUFENBERG: Communities of Care. Die AIDS-Krise – eine Krise der Reproduktion, in: Luxemburg 4 (2012), online verfügbar: <https://zeitschrift-luxemburg.de/artikel/communities-of-care/>, sowie Francis SEECK: Care trans_formieren. Eine ethnographische Studie zu trans und nicht-binärer Sorgearbeit (Queer Studies 31), Bielefeld 2021, S. 169.

¹⁷ Francis SEECK/Sannik Ben DEHLER: Trans Communities of Care – Eine kollaborative Reflektion von kollektiven trans Care-Praktiken, in: Trans & Care. Trans Personen zwischen Selbstsorge, Fürsorge und Versorgung, hrsg. v. Max Nicolai Appenroth/María do Mar Castro Varela, Bielefeld 2019, S. 255–270, hier: S. 262.

¹⁸ Nicht alle Personen empfinden Peer-Angebote zunächst als hilfreich. In den geführten Interviews distanziert sich eine Person geradezu von einer Austauschgruppe, weil sie das Verhalten anderer trans* Menschen nicht nachvollziehen kann. Eine andere Person benennt die Tatsache, dass der Kontakt zu anderen trans* Personen manchmal schwierig ist, weil man sich zu sehr mit ihnen vergleicht. Die zwei Aspekte erinnern – ohne einen Zusammenhang aufdrängen zu wollen – an die im Aufsatz von Francis Seeck und Sannik Ben Dehler benannten Herausforderungen von verinnerlichter Trans*feindlichkeit (SEECK/DEHLER: Trans Communities of Care, S. 261 f.) und der Reproduktion von Normativitäten (S. 263 f.), die in diesem Text nicht bearbeitet werden können, aber deshalb nicht weniger bedenkenswert sind.

sie von trans* Personen durchgeführt werden.¹⁹ Zudem lassen sich Hinweise ausmachen, die einen Zusammenhang von Peer-Unterstützung und Minderung des Suizidrisikos bei trans* Personen herstellen.²⁰

In Bezug auf die Frage, warum es vor allem auch diese nicht institutionalisierten Möglichkeiten braucht, halten Francis Seeck und Sannik Ben Dehler im Anschluss an Mike Laufenberg in ihrem Aufsatz fest, dass durch ehrenamtlichen Aktivismus in Form von Praktiken des Für-sich- und Füreinander-Sorgens diverse Versorgungslücken, die aufgrund diskriminierender Strukturen entstehen, geschlossen werden. Insofern handelt es sich bei Praktiken der Fürsorge um individuelle und kollektive Versuche, einen Umgang mit diskriminierenden und gewaltvollen Erfahrungen zu finden und die geschlechtliche Selbstbestimmung zu unterstützen.

Trans Menschen sind darauf angewiesen, eigene Strategien zu entwickeln, um mit diesen Diskriminierungserfahrungen umzugehen. Oft wird diese Care-Arbeit erst durch die diskriminierenden medizinischen und rechtlichen Rahmenbedingungen notwendig, da sie sich zum Beispiel auf die Unterstützung für die Beantragung einer Mastektomie, sowie Personenstands- und Namensänderung beziehen.²¹

Wenn sich also trans* Menschen beispielsweise einen Raum schaffen müssen, um sich darüber auszutauschen, welche Fragen Gutachter*innen stellen oder welche Ärzt*innen als wohlwollend gelten, dann bedeutet das, sich „einen Zugang zu ansonsten marginalisiertem Wissen“ zu erarbeiten und sich als trans* Menschen ‚Care‘ in ihren unterschiedlichen Bedeutungen in einer cisnormativen Welt zu organisieren.²²

Diese kollektive und nicht institutionalisierte Fürsorge-Arbeit, die von Freund*innen, Aktivist*innen oder anderen Bezugspersonen geleistet wird, ist häufig unsichtbar und gesellschaftlich weniger anerkannt.

¹⁹ Marc Inderbinen/Hannes Rudolph: Trans Fachpersonen und Peer-Angebote als wichtige und notwendige Ressourcen, in: *Leading Opinions Neurologie & Psychiatrie* (2022), S. 36–38, hier: S. 37.

²⁰ Hannah Kia/Kinnon Ross Mackinnons/Alex Abramovich/Sarah Bonato: Peer support as a protective factor against suicide in trans populations: A scoping review, *Social Science & Medicine* 279 (2021), online verfügbar: <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2021.114026>.

²¹ Seeck/Dehler: *Trans Communities of Care*, S. 260.

²² Seeck/Dehler: *Trans Communities of Care*, S. 264 und S. 268.

Als Unterstützungsperson ist es außerhalb von queeren und trans Räumen kaum möglich, über die Erfahrungen und Herausforderungen zu sprechen. Während Pflegearbeit und Kindererziehung, oft der Themenfokus feministischer Debatten um Care-Arbeit, gesellschaftlich abgewertet werden, sind sie doch gesellschaftlich erzähl- und verstehbar.²³

So bleiben nach diesen Erkenntnissen viele Fragen offen, die es an anderer Stelle zu beantworten gilt: Wie können langfristig diskriminierende Strukturen, die einen erhöhten Bedarf an ‚Care‘ produzieren, abgebaut werden? Wie kann diese Fürsorgearbeit gesellschaftlich sichtbar gemacht und eine stärkere Anerkennung und Wertschätzung erwirkt werden? Und nicht zuletzt: Wie könnte das von Mike Laufenberg benannte emanzipatorische Potenzial, das *Caring Communities* in sich tragen, in Bezug auf Trans* neue gesellschaftliche Transformationsprozesse anstoßen?

3.2 Potenziale (ver)orten: Im fernen Spiegel der Urgemeinde

Der Blick auf das emanzipatorische Potenzial von *Caring Communities* lädt dazu ein, zur Ausgangsfrage zurückzugehen und als Theologin danach zu fragen, wie das erzählte Erleben der Gesprächspartner*innen einen Anstoß geben kann, bestehende theologische Konzepte aus anderen Blickwinkeln zu betrachten.

Dabei geht es nicht darum, einem bestehenden Konzept eine religiöse oder theologische Prägung aufzuerlegen, Zusammenhänge zu konstruieren oder apologetische Theologie zu betreiben. Vielmehr soll nach theologischen Deutungsmustern gefragt werden, die transparent machen, dass Konzepte und deren Beschaffenheit, wie sie in diesem Text beschrieben sind, christlichem Denken nicht fremd gegenüberstehen. Wenn sie theologisch ernst genommen werden, können diese Konzepte geradezu vergessene oder bewusst nicht gehobene Potenziale christlicher Tradition sichtbar machen und gleichzeitig ihre theologischen Interpretationen kritisch anfragen. Eben jener Impuls findet sich auch in Bezug auf kollektive Fürsorge und Vergemeinschaftung und deren Praktiken, die sich teilweise wechselseitig bedingen.

²³ SEECK/DEHLER: *Trans Communities of Care*, S. 262.

Signaturen aufspüren...

Die Erzählungen der Gesprächspartner*innen bringen die Existenz von nicht-institutionalisierten Räumen, in denen trans* Menschen Fürsorge (er)leben, zum Ausdruck. Neben dem *fürsorgenden Charakter* der unterschiedlichen Praktiken von trans* Menschen scheinen zwei weitere Signaturen relevant. Zum einen zeigt sich eine *dynamische Komponente*. Die Praktiken werden kontinuierlich an die Bedürfnisse der jeweiligen Personen und an die Rahmenbedingungen angepasst. Zum anderen leben die unterschiedlichen Formate von der *Diversität* ihrer Formen, Inhalte und beteiligten Personen.

Die aus den Gesprächen gefilterten Signaturen jenes Handelns – *fürsorgend, dynamisch und divers* – lassen sich anhand eines zu den Interviews ergänzenden Beispiels aufzeigen, das mir persönlich in Erinnerung geblieben ist. Während der Corona-Pandemie durfte ich in einer größeren Stadt an einem Stadtspaziergang, zu dem ein Verein von und für trans* Menschen eingeladen hatte, teilnehmen. Neben geschlossenen Peergroups bietet der Verein auch unterschiedliche Gemeinschaftsaktivitäten an, die für Angehörige und andere am Thema Interessierte geöffnet sind. Diese Spaziergruppe, die punktuell stattgefunden hat, konstituierte sich aufgrund der gesetzlichen Rahmenbedingungen während der Pandemie, da längere Treffen in einem geschlossenen Raum nicht möglich waren, der Bedarf an Peer-Austausch aber umso größer war. In den Gesprächen zeigte sich eine große Vielfalt an Lebenswegen, Persönlichkeiten, Altersgruppen, Geschlechtsidentitäten und anderen Identitätsmarkern. Über die persönlichen Gründe der Teilnahme der einzelnen Personen kann nur spekuliert werden. Zumindest einte uns aber im konkreten Fall das Bedürfnis nach Austausch, der in diesem Format in unterschiedlicher Weise, ob unter trans* Personen oder bewusst mit mir als cis Person, paarweise oder in größeren Gruppen, möglich war.

Trans* Menschen entwickeln, wie aufgezeigt wurde, kollektiv oder individuell immer wieder neue Unterstützungs- und Bewältigungsstrategien, um den gegebenen, stark binär geprägten Strukturen, die die Gesellschaft durchdringen, etwas entgegenzusetzen oder sich anpassen zu können. Mit Blick auf die genannten Eigenschaften soll kein ideales oder

unrealistisches Bild von Gruppen nachgezeichnet werden. Es muss davon ausgegangen werden, dass sich bestimmte gesellschaftliche Dynamiken von Ungleichgewicht auch in diesen Strukturen wiederfinden. Dennoch gilt es zu versuchen, Grundparameter festzulegen, innerhalb derer sich kollektive Fürsorge und Gemeinschaft konstituieren.

...und nach theologischen Denkmustern suchen

Mit dem Blick auf die Signaturen ‚fürsorgend‘, ‚dynamisch‘ und ‚divers‘ sticht in der christlichen Tradition vor allem eine Gemeinschaft besonders hervor, der eben jene Merkmale zugeschrieben werden: die Jerusalemer Urgemeinde. Sie war die erste christliche Gemeinschaft, die sich nach dem Tod und der Auferstehung Jesu in Jerusalem bildete, und bestand hauptsächlich aus jüdischen Gläubigen. Die lukanische Darstellung der Urgemeinde in der Apostelgeschichte als einzige ausführlichere, historisch-beschreibende Quelle ist von vielerlei Einflüssen – exemplarisch seien griechisch-römische Traditionen genannt – geprägt. Ihre Interpretation wird in der Exegese verschieden stark akzentuiert. Der Quellenwert wird insofern sehr unterschiedlich bewertet. Martin Hengel und Anna Maria Schwemer halten aber fest, dass es sich bei den Berichten Lukas‘ nicht um einen fiktiven Apostelroman handelt und seinen Grundaussagen ein gewisses Vertrauen entgegengebracht werden kann.²⁴ Thomas Söding sieht insgesamt in der Urgemeinde den Vorort biblischer Ekklesiologie und fasst treffend zusammen:

In der Darstellung der Apostelgeschichte ist die Urgemeinde zwar keineswegs eine ideale Versammlung, aber eine faszinierende Größe von großer Heterogenität und Kooperation, mit starker Ausstrahlung und hohem Verantwortungsbewusstsein, verwurzelt im Judentum und geöffnet für die Welt der Völker, vielfach verfolgt, aber stürmisch wachsend.²⁵

Inwieweit die drei oben ausgemachten Signaturen auch auf die Urgemeinde zutreffen, ist im Einzelnen zu betrachten:

²⁴ Martin HENGEL/Anna Maria SCHWEMER: Die Urgemeinde und das Judenchristentum (Geschichte des frühen Christentums, Bd. 2), Tübingen 2019, S. 11.

²⁵ Thomas SÖDING: Die Urgemeinde von Jerusalem. Historische Erinnerungen und theologische Erwartungen, Bochum 2020, https://www.kath.ruhr-uni-bochum.de/mam/nt/content/skript_ss_2020_urgemeinde_pdf.pdf, S.3.

(1) In christlichen Traditionen, beispielsweise in den Gemeinschaftsformen der frühen Bettelorden, galt über Jahrhunderte hinweg die gemeinschaftliche und fürsorgliche Lebensweise der Jerusalemer Urgemeinde als Ideal.²⁶ (Apg 4,32: *Die Gemeinde der Gläubigen war ein Herz und eine Seele.*) Das Konzept der Gütergemeinschaft hat die Menschen auch in der näheren Vergangenheit weit über die Kirchengrenzen hinaus immer wieder fasziniert.

In der Urgemeinde ist sie Ausdruck der Gemeinschaft, der inneren Verbundenheit und Zusammengehörigkeit, die sich auch im sozialen Engagement zeigt. Das Bild der jungen Gemeinde als einer idealen Gütergemeinschaft, das Lukas malt, mag zwar idealisiert und unzutreffend sein, Exeget*innen sind sich aber einig, dass es der Sache nach zutrifft.²⁷ So ist von der täglichen Versorgung der Mitglieder mit Nahrung und anderen notwendigen Dingen (Apg 4,34-35), von Gebet und Gemeinschaft zur gegenseitigen Stärkung (Apg 2,42) oder der Aufrechterhaltung der Versorgungssicherheit für Witwen, die vernachlässigt wurden (Apg 6,1-6), zu lesen. Die Menschen der Urgemeinde zeichneten sich insofern zumindest durch „Großherzigkeit, diakonische Sensibilität und caritatives Engagement“ aus. „Allem Anschein nach war dies tatsächlich eine der Stärken des Urchristentums, nicht nur in Jerusalem“.²⁸ Zwar wurde das Modell der Gütergemeinschaft nicht weitergeführt, doch blieb es in Form einer „ausgeprägten, sehr großzügigen Armen- und Gefangenenfürsorge der Christen erhalten“²⁹.

(2) Das letztgenannte Beispiel der Witwen, deren Versorgung auf dem Spiel stand, weist darüber hinaus auf den dynamischen und anpassungsfähigen Charakter der jungen Gemeinde hin. Das Problem der Vernachlässigung der griechischsprachigen Witwen, das großes Konfliktpotenzial gehabt hätte, wurde erkannt und die Gemeinde reagierte darauf,

²⁶ Herbert VORGRIMLER: Neues Theologisches Wörterbuch, München ⁶2008, S. 428.

²⁷ Ludger SCHENKE: Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung, Stuttgart 1990, S. 277, sowie Markus ÖHLER: Geschichte des frühen Christentums, Göttingen 2018, S. 330.

²⁸ SÖDING: Urgemeinde von Jerusalem, S. 55.

²⁹ HENGEL/SCHWEMER: Urgemeinde und Judenchristentum, S. 43.

indem sie eine neue Struktur etablierte. Sie wählte sieben Personen aus, die speziell für die Versorgung der Witwen verantwortlich waren. Nicht nur interne Herausforderungen, sondern auch das schnelle Wachstum der Gemeinde und die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zu dieser Zeit erforderten eine hohe Flexibilität hinsichtlich der formellen und inhaltlichen Gemeindegestaltung und ihrer Zukunft.³⁰

(3) Ständig in Bewegung blieb die Jerusalemer Urgemeinde auch aufgrund ihrer diversen Gläubigen. Lukas beschreibt sie zwar als Einheit, die sich aber elementar durch Vielfalt charakterisiert. Die Jerusalemer Urgemeinde war ein Spiegel ihrer Zeit. Sie vereinte Menschen unterschiedlicher sozialer und ethischer Herkunft, Sprache und religiöser Überzeugungen.³¹ Die Integration dieser Vielfalt in eine Gemeinschaft führte immer wieder zu internen Spannungen, aber auch zu theologischen Entwicklungen, die das frühe Christentum nachhaltig prägten, wie beispielsweise die Verständigung über rituelle Minimalforderungen und Speisevorschriften auf dem Apostelkonzil.³² An dieser Stelle sei zudem noch erwähnt, dass Frauen in der Urgemeinde – wie bereits viele Theolog*innen ausgeführt haben – tragende Positionen einnahmen und aktiv zur Entwicklung der frühchristlichen Gemeinden beitrugen. Das Bemerkenswerte daran ist, dass sich diese Vorgehensweise diametral von den vorherrschenden sozialen und religiösen Normen der antiken Welt unterschied.³³

Eben jene Rahmenbedingungen einer patriarchalen Gesellschaft unter der Herrschaft des Römischen Reiches mit einer starken sozialen Hierarchie führten vermutlich auch zur Entwicklung dieser Marker, um als junge Gemeinschaft in einer für sie feindlichen, von Verfolgung und Ausgrenzung geprägten Umgebung zu überleben und zu wachsen. Was Lukas über die Urgemeinde schreibt, ist kein einfacher Bericht, sondern ein

³⁰ SÖDING: Urgemeinde von Jerusalem, S. 88.

³¹ ÖHLER: Geschichte des frühen Christentums, S. 137 und 145; HENGEL/SCHWEMER, Urgemeinde und Judenchristentum, S. 34f. und SCHENKE, Urgemeinde, S. 69.

³² Jakobusklauseln (Apg 15,22–29).

³³ Luise SCHOTTRUFF/Marie-Theres WACKER/Silvia SCHROER (Hrsg.): Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1995, S. 175–247.

Text voller Anspielungen, die für seine Zeitgenoss*innen ohne Weiteres verständlich waren. Er entwarf ein Gegenprogramm zur damaligen politischen und gesellschaftlichen Situation und bediente sich dabei idealisierter Motive aus antiker Philosophie (z. B. Sozialutopien) sowie biblischer Toragebote. Obwohl die Realität, historisch betrachtet, wohl weniger harmonisch war, nimmt es der Aussagekraft dieser Darstellung nichts an Bedeutung. Lukas präsentiert das Idealbild als Aufforderung an seine Leser*innen, dieser nachzueifern und sich immer wieder daran zu erinnern. Er erzählt von einer neuen Form von Gemeinschaft, die antike Ideale wie das Freundschaftsideal verwirklicht und übersteigt.³⁴

Viele Reformbemühungen, auch der letzten Jahre, beispielsweise der Diskurs hinsichtlich der Hausgemeinden während der Corona-Pandemie, thematisierten die Rückbesinnung auf den Habitus der ersten frühchristlichen Gemeinden. Dabei geht es wie in diesem Text auch nicht um einen ungetrübten Blick auf die Anfänge von Kirche. Vielmehr braucht die jeweilige Kirche von heute „den fernen Spiegel der Urgemeinde, um einerseits sich selbst besser zu sehen: in ihren Stärken und Schwächen, Problemen und Chancen und andererseits sich weiterzuentwickeln, indem nicht die Vergangenheit kopiert, sondern kraft des Geistes die Zukunft antizipiert wird“.³⁵

Als eine kritische Instanz, die den christlichen Kirchen diesen Spiegel entgegenhält, können die Lebensgeschichten von trans* Menschen betrachtet werden. Am Umgang mit Menschen, die darauf angewiesen sind, kollektiv oder individuell Strategien zu entwickeln, um mit Diskriminierungserfahrungen umzugehen, werden sich Kirchen im Sinne einer Überprüfung des Status quo messen lassen müssen.

Eine positive Bewertung in Bezug auf die römisch-katholische Kirche wird erst dann möglich sein, wenn sie sich mit strukturell verwundbar gemachten Menschen, die aus ebendiesen Strukturen heraus emanzipatorische Praktiken hervorbringen, identifiziert. Vielleicht werden dann neue Formen der Fürsorge und Solidarität möglich.

³⁴ Markus ÖHLER: Die Jerusalemer Urgemeinde im Spiegel des antiken Vereinswesens, in: *New Testament Studies* 51.3 (2005), S. 393–415, 393 und 415.

³⁵ SÖDING: *Urgemeinde von Jerusalem*, S. 89.

Bibliographische Hinweise

Alle Internetlinks wurden am 17.11.2025 überprüft.

Literatur

- FAYE, Shon: Die Transgender-Frage. Ein Aufruf zu mehr Gerechtigkeit, München 2022.
- HAHN, Judith: Judith Butler und das Recht, in: Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption, hrsg. v. Bernhard Grümme/Gunda Werner, Bielefeld 2020, S. 63–78.
- HENGEL, Martin/SCHWEMER, Anna Maria: Die Urgemeinde und das Judenchristentum (Geschichte des frühen Christentums, Bd. 2), Tübingen 2019.
- INDERBINEN, Marc/RUDOLPH, Hannes: Trans Fachpersonen und Peer-Angebote als wichtige und notwendige Ressourcen, in: Leading Opinions Neurologie & Psychiatrie (2022), S. 36–38.
- KIA, Hannah/MACKINNON, Kinnon Ross/ABRAMOVICH, Alex/BONATO, Sarah: Peer support as a protective factor against suicide in trans populations: A scoping review, in: Social Science & Medicine 279 (2021), online verfügbar: <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2021.114026>.
- LAUFENBERG, Mike: Communities of Care. Die AIDS-Krise – eine Krise der Reproduktion, in: Luxemburg 4 (2012), online verfügbar: <https://zeitschrift-luxemburg.de/artikel/communities-of-care/>.
- ÖHLER, Markus: Geschichte des frühen Christentums, Göttingen 2018.
- ÖHLER, Markus: Die Jerusalemer Urgemeinde im Spiegel des antiken Vereinswesens, in: New Testament Studies 51.3 (2005), S. 393–415.
- PRZYBORSKI, Aglaja/WOHLRAB-SAHR, Monika: Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch, München 2008.
- REIßNER, Joy/MEIER-BRIX, Orlando (Hrsg.): tin*stories. Trans | inter | nicht-binäre Geschichte(n) seit 1900, Münster 2023.
- SCHENKE, Ludger: Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung, Stuttgart 1990.
- SCHOTTRÖFF, Luise/WACKER, Marie-Theres/SCHROER, Silvia (Hrsg.): Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1995.
- SEECK, Francis: Care trans_formieren. Eine ethnographische Studie zu trans und nicht-binärer Sorgearbeit (Queer Studies 31), Bielefeld 2021.
- SEECK, Francis/DEHLER, Sannik Ben: Trans Communities of Care – Eine kollaborative Reflexion von kollektiven trans Care-Praktiken, in: Trans & Care. Trans Personen zwischen Selbstsorge, Fürsorge und Versorgung, hrsg. v. Max Nicolai Appenroth/María do Mar Castro Varela, Bielefeld 2019, S. 255–270.
- SÖDING, Thomas: Die Urgemeinde von Jerusalem. Historische Erinnerungen und theologische Erwartungen, Bochum 2020, https://www.kath.ruhr-uni-bochum.de/mam/nt/content/skript_ss_2020_urgemeinde_.pdf.
- STRAUSS, Anselm: Grundlagen qualitativer Sozialforschung, München 1998.

- STRAUSS, Anselm/CORBIN, Juliet: *Grounded Theory. Grundlagen qualitativer Sozialforschung*, Weinheim 1996.
- STRÜBING, Jörg: *Grounded Theory und Theoretical Sampling*, in: *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*, hrsg. v. Nina Baur /Jörg Blasius, Wiesbaden ³2022, S. 587–606.
- VORGRIMMLER, Herbert: *Neues Theologisches Wörterbuch*, München ⁶2008.

Internetlinks

- Erklärung *Dignitas infinita* über die menschliche Würde, hrsg. v. Dikasterium für die Glaubenslehre (02.04.2024),
https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddd_doc_20240402_dignitas-infinita_ge.html.
- DUONG, Duke [@trans.parenz], Happy Trans* Day of Visibility (Instagram-Beitrag),
<https://instagram.com/p/DH29SejsB3q/>, (31.03.2025).
- FRA: Being Trans in the EU Comparative analysis of the EU. LGBT survey data. Summary (2015), hrsg. v. FRAU,
https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra-2014-being-trans-eu-comparative-0_en.pdf.
- Pastorale Konstitution *Gaudium et spes* – Über die Kirche in der Welt von heute,
https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat_ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html.
- Queere Menschen sind willkommen. Kardinal Fernandez verteidigt Neuerungen in der Kirche, Domradio.de (08.04.2024),
<https://www.domradio.de/artikel/kardinal-fernandez-verteidigt-neuerungen-der-kirche>.

THEODOR ADAM

Doing Systematics am Beispiel der Trans* Geschlechtlichkeit

Ein Workshopbericht

Abstract: Der nachstehende Beitrag beschäftigt sich mit der Frage nach einer angemessenen systematischen Theologie für trans* geschlechtliche Menschen und zeichnet als Workshopbericht das Vorgehen während eines entsprechenden Workshops nach. Ziel war es, dass die Workshopteilnehmenden nicht länger deduktiv formulierte, normativ-systematisch-theologische Entwürfe hinnehmen müssen, die trans* geschlechtlichen Personen nur bedingt entsprechen, sondern dass sie befähigt werden, selbst systematische Theologie zu treiben. Dazu wurde mit Hilfe einer theoretischen Grundlage ein Prozess initiiert, an dessen Ende erste Ideen und Bedingungen für eine induktive, von konkreten Lebensrealitäten ausgehende Theologie standen.

Schlagwörter: Trans* Geschlechtlichkeit; Dogmatik; Ethik; Normative Theologie; Systematische Theologie; Induktion; Deduktion; Ablation; Doing Systematics; Consuming Systematics

1 Das Interesse –

Von Consuming Systematics zu Doing Systematics oder von der Not der Antwortlosigkeit bisheriger normativ-systematisch-dogmatischer Theologie bezüglich Trans* Geschlechtlichkeit

Mein eigenes Studium der evangelischen Theologie war geprägt von normativer Theologie. Wir lasen dogmatische und ethische Entwürfe, lernten einzuordnen, welche Theolog*innen welchen Strömungen und Schulen angehörten, wer von wem was übernommen und wer sich mit welcher Begründung gegen wen abgegrenzt hatte, und irgendwie war das alles sehr wichtig und zugleich immer schon passiert, Vergangenheit. Dennoch hatte es eine Relevanz, bezogen sich die Theolog*innen doch alle auf die Bekenntnisschriften und damit letzten Endes auf die Bibel, beides Autoritäten, die dem aktuellen pfarramtlichen Handeln einen Rahmen geben sollen.

Weil alles so wichtig erschien, einen so langen Traditionsweg hatte und gefühlt immer irgendwie auch ‚von oben‘ kam, wobei dabei vermutlich weltlich-universitäre Settings das Gefühl des Gewichts der theologischen Aussagen deutlich mehr prägten als eine geistliche Auseinandersetzung (geföhlt ältere, hochgeachtete und entsprechend ausgezeichnete Professores verlasen von vorn und in asymmetrischer Kommunikation theologische Positionen), verorteten meine Kommiliton*innen und ich uns damals irgendwann und in vielen Fällen sehr ehrfürchtig in diesem Reigen der Strömungen und Schulen. Wirklich selbst Theologie zu treiben, eine eigene Systematik zu entwickeln, dieser Prozess setzte in meinem Fall erst ein, als die Entwürfe, die ich bisher wahrgenommen hatte, keine Antworten mehr boten. Aus Consuming Systematics wurde Doing Systematics – aus dem bloßen ‚Konsumieren‘ wurde eine Praxis. Dem war jedoch ein anderer Wandel vorausgegangen: Der Wandel vom Consuming Gender zum Doing Gender, nämlich als ich der Tatsache gewahr wurde, dass das binäre Zwei-Geschlechter-System nicht für alle Menschen ausreicht. So, wie ich lernte, dass Geschlecht und Geschlechtlichkeit gestaltbar und prozesshaft sein können und sich im Vollzug ereignen, so wurde auch systematische Theologie¹ gestaltbar und individuell ausdeutbar. Der Wunsch entstand, beides zusammenzudenken, die Prozesshaftigkeit der Geschlechtlichkeit und die Prozesshaftigkeit systematisch-theologischer Einsichten. Zudem stellte sich mir die Frage, auf welche Weise und wie gewinnbringend sich die Dynamik gelebten / lebendigen Lebens und eine dynamische systematische Theologie interaktiv synergetisch gestalten lassen könnten.

2 Die Zielstellung – konkreter Prozess und Selbstermächtigung

Dem Forschungsinteresse bzw. dem Desiderat entsprechend bot ich auf der diesem Band zugrundeliegenden Tagung einen Workshop an. Ziel dieses Workshops sollte es sein, dass die Teilnehmenden miteinander an

¹ Systematische Theologie umfasst die Dogmatik und Ethik. Während die Dogmatik nach der theologischen Lehre, dem Bekenntnis und auch den Voraussetzungen für das Entstehen einer solchen Lehre fragt, beschäftigt sich die Ethik mit den Voraussetzungen und den Grundsätzen und Konkretionen eines guten Lebens.

einer eigenen trans* sensiblen Dogmatik und Ethik arbeiten und dabei in einen Prozess eintreten – Creating/Doing Systematics im praktischen Vollzug und zum Zweck der Selbstermächtigung: Während theologische Diskurse, die queere Themen verhandeln, oft von der Frage geprägt sind, welche Seins- und Handlungsweisen theologisch legitim oder theologisch verantwortet sein können und lange mehr über queere Personen als mit ihnen gesprochen wurde, sollte der Workshop einen Raum bieten, in dem queere Personen materialiter und diskurstheoretisch an der Entwicklung einer für sie stimmigen Theologie beteiligt sind – und das in einer möglichst machtunterschiedsarmen, symmetrischen Kommunikation.

3 Der Weg zum Ziel – Setting, theoretische Grundlage und Prozess

Für die Eröffnung des Raumes versuchte der Workshop eingangs zweierlei zur Verfügung zu stellen: eine Atmosphäre des sogenannten Brave Spaces mit Anteilen eines Safer Spaces und zugleich eine theoretische Grundlage.

3.1 Brave Space

Das Konzept des Brave Spaces, des mutigen Raums, meint die Bereitstellung einer Lernumgebung, in der Fragen gestellt werden dürfen, die andere als unpassend oder gar als verletzend empfinden können, in der angemessenes ‚Wording‘ nicht vorausgesetzt wird und in der als politisch nicht korrekt geltende Annahmen benannt und diskutiert werden dürfen. Alle, die sich auf einen Brave Space einlassen, wissen, dass dieser Raum nicht ‚safer‘ sein kann, weil die Wissens- und Bildungsvoraussetzungen dafür nicht gegeben sind, sie werden im Brave Space erst erarbeitet. Die Anleihen eines Safer Spaces bekam der Raum durch die offene, respektvolle, einander wertschätzende Haltung, die bereits während der Tagung etabliert worden war und für die in der Vorrede noch einmal geworben wurde.

3.2 Theoretische Grundlage

Als theoretische Grundlage diente der Aufsatz „Induktive Theologie? Oder wie sich Theologie auf die Gegenwart beziehen kann“ von Frederike

van Oorschot und Lea Chilian.² In diesem ergründen die Autorinnen das Verhältnis von wissenschaftlicher systematischer Theologie zu aktuellen und individuellen Lebensdeutungen. Sie entfalten ihren Ansatz in verschiedenen Thesen, die im Folgenden in Kürze skizziert seien.

3.2.1 Ansatz – induktive Theologie

Die christliche Tradition mit alltäglichen Überlegungen und Erfahrungen verbinden

Immer wieder steht die Frage im Raum, wie systematische Theologie und die Lebenswelt der Menschen eigentlich miteinander korrespondieren. Eine deduktive Theologie würde dabei von der Theorie/der Tradition/den Dogmen herkommend argumentieren und theologische Deutungen aus zuvor formulierten Denkfiguren bereitstellen bzw. ethische Grundsätze postulieren. Induktive Theologie hingegen nimmt die Lebenswelt der Menschen in den Blick und arbeitet daher empirisch basiert. Induktive systematisch-theologische Antworten und Deutungsmuster können entsprechend keine abstrakt-allgemeinen sein, sondern knüpfen an aktuelle Fragestellungen und konkrete lebensweltliche Erfahrungen an.

3.2.2 Thesen von Frederike van Oorschot und Lea Chilian

Induktive, also vom Konkreten ins Allgemeine arbeitende Theologie

Induktive Theologie versteht sich als heuristisch, folgt damit einem pragmatischen Ansatz und kalkuliert ein Abweichen von der wissenschaftlich naheliegendsten Antwort ein. Sie beansprucht entsprechend keine Macht über die Letztdeutung. Die materialiter gegebene Antwort bezieht sich auf die konkrete Fragestellung. Sie behält dabei den Charakter des Experiments: Nicht bis ins Letzte optimiert, aber mit in der Regel hoher Wahrscheinlichkeit hilfreich und weiterführend schließt sie die aktuelle Frage nicht ab, sondern sondiert und fokussiert die Optionen der Deutungs-

² Frederike VAN OORSCHOT/Lea CHILIAN: Induktive Theologie? Oder: Wie sich Theologie auf die Gegenwart beziehen kann, in: Feinschwarz. Theologisches Feuilleton, 2023, <https://www.feinschwarz.net/induktive-theologie/>.

möglichkeiten bezüglich der der Lebenswelt entstammenden Problemstellung und bindet die Deutungsmöglichkeiten wiederum in einen Neuentwurf bisheriger systematischer Einsichten und in christliche Traditionen ein.

Perspektiven miteinander verweben

Konsequent umgesetzt hieße induktive Theologie, dass Erfahrungen aus der Lebenswelt der Menschen Einfluss haben können auf dogmatische Einsichten und Positionen. Es entsteht ein reziproker Prozess aus einer Frage, die durch ihr Fragen selbst die Theologie nicht nur befragt, sondern auf ihren Wahrheitsgehalt hin anfragt und ggf. anregt, das entsprechende Theologumenon, d. h. das theologische Konzept, neu und anders zu denken. Auf diese Weise übernimmt systematische Theologie nicht länger die Funktion einer wertenden Instanz, sondern transformiert sich in eine systematische Theologie im Diskurs bzw. als Prozess und Praktik: Im Wechselspiel zwischen Produktion und Rezeption entspannen sich „collageartige Deutungszusammenhänge“.

Systematisierend statt systematisch

Hinter dieser These verbirgt sich die methodische Herausforderung des induktiven Ansatzes: Hier wird Theologie zur Sortierungshilfe der Selbstdeutung und der Deutungsangebote, zur Orientierungshilfe, ohne jedoch zu determinieren. Frederike van Oorschot und Lea Chilian sprechen selbst von einer „deskriptiv-hermeneutischen Aufgabe der [s]ystematischen Theologie“, wobei verschiedene Perspektiven der Theologie sich hier gegenseitig davor schützten, allein Wahrheit oder Erkenntnis generieren zu wollen: Die historische Perspektive schütze vor „willkürlich aktualisierender Interpretation“, „die pluralitätssensible systematisierende Perspektive vor einer Überhöhung eines einzelnen Deutungsanspruchs“, die empirische Perspektive vor einem dogmatischen Denken jenseits der Welterfahrung und dem Setzen der Welterfahrung als Maßstab dogmatischen Denkens.

Gegen eine Verabsolutierung der eigenen Welterfahrung

Zwar werde die „gegenwärtige Lebenswelt [...] in den Fokus gerückt“, doch liege der Mehrwert induktiver Theologie in der Abduktion, im Abgleich bzw. dem Wechselspiel von Empirie und Theorie. Der Gefahr eines abduktiven Zirkelschlusses werde auch durch den Einbezug anderer theologischer Teildisziplinen begegnet, wie der praktischen Theologie, die anders als die anderen Teildisziplinen oftmals empirische Daten generiere und diese auch entsprechend auswerte.

3.2.3 Begründung der Auswahl dieses Aufsatzes als Grundlage

Da bisher keine trans* sensible Dogmatik und/oder Ethik vorliegen und das Ziel war, dass queere Personen selbst systematisch theologisch gestaltend werden sollten, war ein systematisch-theologischer Ansatz von Nöten, der nicht die (in diesem Fall nicht spezifisch vorhandene) Theorie verabsolutiert, sondern Gestaltungsräume zwischen den eigenen Erfahrungen und bestehenden systematisch theologischen Denkfiguren lässt. Dieser Aufsatz leistet entsprechend diskurstheoretisch, was praktisch erarbeitet werden soll.

3.3 Die Arbeitsphase

In der Arbeitsphase waren Flipchartbögen mit den entsprechenden Fragen und Beschriftungsmöglichkeiten auf Tischen verteilt. Die Teilnehmenden waren aufgerufen, sich frei durch den Raum zu bewegen, sich mit den Fragen (siehe 4.1 und 4.2) zu beschäftigen, die sie besonders interessierten, sich zu den Fragen gemeinsam auszutauschen, ihre Ergebnisse/Anregungen/Einfälle/Kritikpunkte/... zu notieren und diese wiederum im Schreibgespräch zu kommentieren.

Im Folgenden finden sich die Fragen und die von den Teilnehmenden erarbeiteten Notizen dazu.

4 Die Ergebnisse

Die Ergebnisse sollen an dieser Stelle noch nicht ausgewertet oder systematisiert werden, das wird im Rahmen einer größeren Arbeit geschehen. Vorerst soll nur eine Darstellung als Abbildung der von den

Teilnehmenden genannten oder diskutierten Einbringungen erfolgen. Kommentare anderer Teilnehmender zu einzelnen Punkten sind jeweils (*in Klammern*) vermerkt. Die Schreibweisen von Trans*/trans-/... sind unverändert und entsprechend plural dargestellt.

4.1 Dogmatik

- **Warum braucht es eine trans* sensible Dogmatik?**
 - Weil alle Menschen die gleiche Würde haben.
 - Weil das Lehramt konsequent Personengruppen ausschließt. Das entspricht keiner Grundlegung, wie wir sie zum Beispiel in *Gaudium et Spes 1*³ gelernt hätten.
 - Wenn *Gaudium et Spes 1* keine realen Konsequenzen hat, wird es obsolet!
 - Damit Trans* personen nicht ausgeschlossen sind, zum Beispiel durch eine nicht exkludierende Sprache (Geistkraft statt Heiliger Geist) und entsprechende Übersetzungen.
 - Weil es Trans* erfahrungen gibt, die lehrrelevant sind.
- **Warum ist eine trans* sensible Dogmatik überflüssig?**
 - Gott liebt alle Menschen, wie sie sind; bedingungslose Liebe Gottes.
 - Ist NICHT überflüssig! Es bedarf zumindest einer gendersensiblen Dogmenentwicklung und -betrachtung. Oder neuer Dogmen (Transformation).
 - Das *ius naturae*⁴ bezieht sich auf alle Menschen, die Festlegung der Dogmen ist durch den Heiligen Geist inspiriert.
 - Kann Dogmatik überhaupt trans* sensibel sein (zumindest in einer deduktiven Deutung)?

³ *Gaudium et spes* (GS) bedeutet (lat.) „Freude und Hoffnung“ und ist der Name der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, die im Zweiten Vatikanischen Konzil verabschiedet wurde und die sich mit dem Bezug der Kirche zur Welt beschäftigt.

⁴ Das *ius naturae* (lat. Naturrecht) beschreibt ein Ordnungsprinzip, das besagt, dass Menschen so zusammenleben sollen, wie es ihrer Natur entspricht. Problematisch daran ist, dass es sich hier um eine kategoriale Bestimmung handelt, die materialiter unterschiedlich auslegbar ist.

- Ohne trans* sensible Dogmatik leisten wir der Unsichtbarkeit und Verdeckung von Trans* leben Vorschub.
- WANN wäre sie überflüssig?
- Es braucht eine queere Befreiungstheologie.
- **Was muss eine trans* sensible Dogmatik leisten?**
 - Veränderungsbereitschaft.
 - Bühne für Veränderung – trans* bedeutet überschreitend, jenseits des Dogmas.
 - Der Rahmen muss offen /prozesshaft sein dürfen.
 - Zulassen können, dass Gott sich verändert (obwohl das dem regelhaften Dogma widerspricht).
 - Wandel aushalten, ermöglichen, fördern, reflektieren.
 - Die Korrektur, Ergänzung und Vervollständigung christlicher Anthropologie.
 - Reale Konsequenzen einer Haltung wie in *Gaudium et Spes 1*.
- **Wie könnte eine trans* sensible Dogmatik aufgebaut sein? Warum?**
 - Als fluides und prozesshaftes Konzept, das nicht kategorisiert, standardisiert, definiert, ...
- **Welche Themen müsste eine trans* sensible Dogmatik behandeln?**
 - Anthropologie (Deutung, wie Gott den Menschen schuf – polar mit Zwischenräumen?).
 - Transsubstantiation in Verbindung mit Trans* realität – das Lehramt muss erkenntniswillig sein und erfahrungs- und evidenzbasiert arbeiten.
 - Sakramente und Trans* realität.
- **Welche konkreten trans* spezifischen theologischen Fragen habe ich?**
 - Keine Angabe/Antworten.

4.2 Ethik

- **Warum braucht es eine trans* sensible Ethik?**
 - Um der Buntheit /Vielfalt des Lebens gerecht zu werden.

- Bisher zu wenig beachtet.
 - Herausforderung von Normen.
 - Aushalten von Verschiedenheit.
 - Weil: Gutes Leben für alle!
 - Noch keine gleichwertige Anerkennung von cis und trans.
 - Weg vom Randgruppen-Denken!
 - Wahrnehmung meint Für wahr Nehmen, was ist.
 - Weil Gott nicht nur Vater ist, sondern so viel mehr.
 - Weil es auch Trans* erfahrungen gibt, aus denen ethisch relevante Lehren gezogen werden können.
- **Warum ist eine trans* sensible Ethik überflüssig?**
 - Ethik, nicht ‚eine‘ Ethik.
 - Warum ist trans* sensible Ethik nicht überflüssig?
 - Sollte nicht als Rand-/Unterthema behandelt werden – Achtung vor einem ‚Randgruppen‘-Denken.
 - Es braucht trans*- und intersensible Perspektiven.
 - Könnte exkludierend gemeint sein.
 - Wir brauchen eine menschensensible Ethik, auf alle Menschen ausgerichtet.
 - Ethisch Handeln impliziert dies.
- **Was muss eine trans* sensible Ethik leisten?**
 - Akzeptanz fördern.
 - Wunsch nach einer inklusive(re)n Ethik.
 - Ethik als „Ansatz“ für alle Menschen?! Oder trans* sensible Ethik nur für trans* Personen?!
- **Wie könnte eine trans* sensible Ethik aufgebaut sein?**
 - Sehen – urteilen – handeln.
 - Ständig einladend.
 - Beobachten – vergleichen – straffen – anwenden.
 - Praxisorientiert.
 - Sie könnte den ganzen Menschen in den Blick nehmen – Herausforderung für Anthropologie.

- **Welche Fragestellungen müsste eine trans* sensible Ethik behandeln?**
 - Wer darf/soll sich überhaupt dazu äußern? Wessen Bedürfnisse kommen zum Ausdruck?
 - Wie nehme ich andere Menschen mit, so dass sie ihr Herz öffnen können?
 - Eine Ethik unter vielen?
 - Intersektionalität bedenken.

- **Woran könnte sich eine trans* sensible Ethik orientieren?**
 - Art 1 GG – Würde des Menschen.
 - Recht auf Glück.
 - Eine göttliche Ordnung muss/darf/soll sich weiterentwickeln und öffnen.
 - „Goldene Regel“ nach dem Evangelium nach Matthäus.
 - Menschenrechte (Achtung: Sind auch gewachsen, postkoloniale Brille).
 - An Bedürfnis und Selbstdefinition des Menschen.

- **Ergänzungen / Kommentare / Kritikpunkte / was ich noch loswerden möchte**
 - TRANS ist eine christliche Kategorie in sich. Ohne TRANS keine Auferstehung etc. (WOW, was für ein Gedanke!)
 - Was hätte Jesus zur Dogmatik gesagt?
 - Ich möchte keinerlei Dogmatik.
 - Nicht die Dogmatik/Ethik an sich ist problematisch oder trans(un)sensibel, sondern das Menschenbild dahinter.
 - Wirklich ohne Normativität? Was heißt das: Gefahr der alleinigen Subjektivität?!
 - Transspezifische Theologie impliziert trans als extra Kategorie Mensch potentiell außerhalb ‚normaler‘ Theologie. Trans* Personen müssen konsequent in den Kategorien Frauen*/Männer*/geschlechtersensible Theologie denkbar sein (sensibel ist natürlich besser, aber hebt eine Gruppe ungleich hervor).

5 Die (vorläufige) Einordnung der Ergebnisse / Ausblick

Im Laufe der Gespräche an den Tischen stellte sich heraus, dass neben der Wechselwirkung zwischen dem Thema (der Empirie) und der systematischen Theologie (der Theorie) noch das ‚Zwischenmoment‘ des eigenen Glaubens eine Rolle spielt, das vermutlich eher auf Seiten der Empirie, auf jeden Fall aber in der Abduktion Einfluss auf das Wechselspiel und damit die gegenseitige Deutung hat. Explizit wurde die Notwendigkeit, dieses ‚Zwischenmoment‘ einzubeziehen, in der Notiz „TRANS ist eine christliche Kategorie in sich. Ohne TRANS keine Auferstehung etc.“ und dem Kommentar dazu „(WOW, was für ein Gedanke!)“. Neben weiteren reflexiv einzugliedernden Flankierungen in die Ablation, in das als Erkenntnis Abzuleitende, würde entsprechend die Triangulierung zwischen Geglaubtem (der eigenen Geistlichkeit), dem darüber systematisch-theologisch Reflektierten bzw. Reflektierenden und dem Kristallisationspunkt (in diesem Fall der Trans* Geschlechtlichkeit) zur basalen Denkbewegung. Dabei könnte der eigenen Geistlichkeit die Rolle der Erstdeutung zukommen, der systematisch-theologischen Reflektion die Rolle der Zweitdeutung. Erst- und Zweitdeutung hätten dann wiederum Einfluss auf die Auffassung des Kristallisationspunktes.

Konkret, elementarisiert und deutlich zu linear könnte sich die Denkfigur also folgendermaßen gestalten: Eine Person ist trans* geschlechtlich. Ihre (individuell-geistliche) Erstdeutung könnte sein: Gott hat mich so gemacht. Ihre (systematisch-theologische) Zweitdeutung könnte sein: Gottes Kreativität ist größer als menschliche Systematisierungen. Der Rückschluss könnte sein: Trans* geschlechtlichkeit bleibt für Teile der aktuellen Gesellschaft unverständlich, das ist für die trans*geschlechtliche Person nicht angenehm, zugleich jedoch nicht vernichtend, da sie gewiss ist, dass ihre Trans* geschlechtlichkeit in Gottes Kreativität verortet ist.

Bibliographische Hinweise

Der Internetlink wurde am 18.10.2025 überprüft.

OORSCHOT, Frederike van / CHILIAN, Lea: Induktive Theologie? Oder: Wie sich Theologie auf die Gegenwart beziehen kann, in: Feinschwarz. Theologisches Feuilleton, 2023, <https://www.feinschwarz.net/induktive-theologie/>.

MARVIN GÄRTNER

Schulen im Fokus christlicher Initiativen mit Anti-Gender-Agenda

Möglichkeitenräume queerer Vielfalt
im evangelischen Religionsunterricht

Abstract: Der Beitrag analysiert die Möglichkeitenräume queerer Vielfalt in der religiösen Bildung vor dem Hintergrund aktueller gesellschaftlicher und schulischer Debatten um Geschlecht, Sexualität und Diversität. In einem von kontroversen Auseinandersetzungen, politischen Anti-Gender-Initiativen und institutionellen Hürden geprägten Feld zeigt der Text auf, wie queer-theologische Perspektiven zentrale Prinzipien wie Ambiguität, Identität, Machtkritik und Sprachentwicklung religionspädagogisch stärken können. Durch die Bündelung zentraler religionspädagogischer Herausforderungen und Chancen plädiert der Beitrag dafür, Vielfalt nicht als Randthema, sondern als integratives Prinzip religiöser Bildungsprozesse zu begreifen. Damit werden Möglichkeiten für einen emanzipatorischen und inklusiven Umgang mit Differenz im Religionsunterricht eröffnet, der Schüler*innen neue Teilhabe- und Anerkennungsperspektiven zugänglich macht.

Schlagwörter: Queere Theologie; Religionsunterricht; Heteronormativität; Sexuelle und geschlechtliche Vielfalt; Anti-Genderismus

1 Einführung

Die Schule ist zunehmend Schauplatz gesellschaftspolitischer Auseinandersetzungen um Geschlecht und Sexualität. Während zivilgesellschaftliche Initiativen für eine diskriminierungssensible und geschlechterreflektierte Bildung eintreten, mobilisieren christlich-konservative, rechtspopulistische und cis-feministische Akteur*innen gezielt gegen die Thematisierung geschlechtlicher Vielfalt im schulischen Kontext.¹ Ihre Narrative greifen auf Angstbilder und Desinformation zurück und richten sich

¹ Vera UPPENKAMP: Queere Theologie im Religionsunterricht. Chancen und Grenzen inklusiver Religionspädagogik, in: Theo-Web 23 (2024), S. 231–249, hier: S. 232, online verfügbar: <https://doi.org/10.23770/tw0337>.

insbesondere an Eltern und Lehrkräfte.² „Die Schule wird von vielen nicht-heterosexuellen Schüler*innen als homofeindlicher Ort wahrgenommen.“³

Im Zentrum dieser Interventionen steht unter anderem eine Abwehr des Begriffs *Gender*, der als ideologische Bedrohung geframt wird. Zugleich wird Schule als strategischer Ort zur Durchsetzung der eigenen – binaristisch-biologistischen sowie trans-/queerfeindlichen – Vorstellungen von Geschlecht, Familie und Sexualität erkannt. Dies zeigt sich etwa in der Entwicklung eigener Bildungsmaterialien durch anti-genderistische Initiativen.⁴ Demgegenüber betont die Bundesregierung im „Aktionsplan Queer Leben“, dass Schulen alle Kinder und Jugendlichen vor Diskriminierung schützen und gleichberechtigte Teilhabe ermöglichen sollen.⁵ Doch dieser Anspruch trifft auf eine Schulpraxis, die weiterhin strukturell, symbolisch und individuell durch heteronormative und binäre Geschlechterordnungen geprägt ist.⁶

² Anja HENNIG: Political Genderphobia in Europe: Accounting for Right-Wing Political-Religious Alliances Against Gender-Sensitive Education Reforms Since 2012, in: *Illiberal Politics and Religion in Europe and Beyond. Concepts, Actors, and Identity Narratives*, hrsg. v. Anja Hennig/Mirjam Weiberg, Frankfurt 2021, S. 379–406, hier: S. 381; Imke SCHMINCKE: Das Kind als Chiffre politischer Auseinandersetzung am Beispiel neuer konservativer Protestbewegungen in Frankreich und Deutschland, in: *Anti-Genderismus: Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*, hrsg. v. Sabine Hark/Paula-Irene Villa, Bielefeld 2015, S. 93–108, hier: S. 98; Annette VANAGAS: Die Schule als Austragungsort identitätspolitischer Kämpfe um die Kategorie Geschlecht. Wie transfeindliche Konzepte den Weg in die Schule finden, in: *New Gender, Old School? Geschlecht im Kontext Schule (Jahrbuch erziehungswissenschaftliche Geschlechterforschung 21)*, hrsg. v. Florian Cristóbal Klenk/Tamás Jules Fütty/Denise Bergold-Caldwell/Yaliz Akbaba, Opladen 2025, S. 107–124, hier: S. 107.

³ Vera UPPENKAMP: Sexuelle Vielfalt in der Religionspädagogik, in: *Inklusive Religionspädagogik der Vielfalt (Religious Diversity and Education in Europe 42)*, hrsg. v. Thorsten Knauth/Rainer Möller/Anabelle Pithan, Münster 2020, S. 234–243, hier: S. 234.

⁴ VANAGAS: Schule als Austragungsort identitätspolitischer Kämpfe, S. 120.

⁵ BUNDESREGIERUNG: Queer Leben. Aktionsplan der Bundesregierung für Akzeptanz und Schutz sexueller und geschlechtlicher Vielfalt, S. 8, <https://www.bmfsfj.de/resource/blob/205126/857cb513dde6ed0dca6759ab1283f95b/aktionsplan-queer-leben-data.pdf>.

⁶ Jutta HARTMANN: Institutionen, die unsere Existenz bestimmen: Heteronormativität und Schule, online verfügbar: <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/150624/institutionen-die-unsere-existenz-bestimmen-heteronormativitaet-und-schule/>.

Gleichzeitig besteht eine Diskrepanz zwischen rechtlichen Reformen – etwa der Einführung des dritten Geschlechtseintrags (§45b PStG), dem Verbot von Konversionstherapien oder dem Selbstbestimmungsgesetz – und deren Umsetzung im schulischen Alltag. Diese Ungleichzeitigkeit schafft Räume für ideologische Einflussnahme und erschwert die Anerkennung geschlechtlicher Vielfalt im Bildungsbereich.⁷ Die Frage nach dem Umgang mit queerer Vielfalt im evangelischen Religionsunterricht stellt sich dabei in besonderer Weise aufgrund dessen Verortung zwischen staatlichem Bildungsauftrag, kirchlicher Verantwortung, theologischer Reflexion und aktuellen gesellschaftspolitischen Herausforderungen.⁸

Der vorliegende Beitrag verfolgt die Zielsetzung, die komplexe Lage des evangelischen Religionsunterrichts im Spannungsfeld zwischen Anti-Gender-Initiativen, staatlich-kirchlichen Bildungsaufträgen und kritischen Anfragen und Forderungen aus dem Bereich queerer Theologie sowie (Bildungs-)Theorie zu analysieren und anschließend die Möglichkeitsräume queerer Vielfalt im evangelischen Religionsunterricht zu erkunden und zu eröffnen.

Die Analyse bewegt sich bewusst auf einer konzeptionellen und explorativen Ebene und versteht sich nicht als empirische oder systematisch-diskursanalytische Studie. Der konzeptionell-hermeneutische Zugriff ist im Schnittfeld von *Queer Theory*, queerer Theologie und religionspädagogischer Theorie und Praxis verortet. Er reflektiert queere Perspektiven nicht als additive Erweiterung bestehender Bildungsdiskurse, sondern hebt ihr transformatorisches Potenzial für eine tiefgreifende Neubestimmung des evangelischen Religionsunterrichts hervor. Die vorliegende Arbeit ist geprägt durch die Standortgebundenheit ihres Autors – als queerer Theologe und Christ, als (ehemaliger) Lehramtsstudent Evangelischer Religionslehre, als Lehrer – und in der eigenen wissenschaftlichen Biografie, aus der die Auseinandersetzung und die Arbeit mit queeren Denkansätzen, Theorien und Perspektiven nicht wegzudenken sind. Die hermeneutische Perspektive ermöglicht es, schulische und kirchliche

⁷ VANAGAS: Schule als Austragungsort identitätspolitischer Kämpfe, S. 121.

⁸ Richard JANUS: Inklusion und Religionsunterricht. Einführung in eine heterogenitätssensible Religionspädagogik, Berlin 2023, S. 12.

Strukturen mit queeren Deutungsangeboten kritisch zu hinterfragen und somit bestehende ‚Normalitäten‘ zu irritieren. Ziel ist es, ein wissenschaftliches sowie schul- und kirchenpraktisches Desiderat zu markieren. An dieses muss sich weitere empirische und theoretische Forschung ebenso anschließen wie eine praktische Weiterentwicklung queerer Religionspädagogik und -didaktik.

2 Christliche Anti-Gender-Initiativen als Teil einer breiteren Bewegung

2.1 Historische Einordnungen

Die heutigen Anti-Gender-Initiativen lassen sich in ihren Ursprüngen bis in die frühen 2000er beziehungsweise in die 1970er Jahre zurückverfolgen.⁹ Seitdem waren besonders die Auseinandersetzungen um Abtreibung und die Aufhebung der rechtlichen Diskriminierung gleichgeschlechtlicher Lebensweisen Kristallisationspunkt für den christlich-konservativen/rechts-christlichen Aktivismus. Zum Ende des 20. Jahrhunderts fanden Vernetzungen mit Akteur*innen mit säkularen antifeministischen Positionen statt und *Gender* wurde als ein neues Feindbild konstruiert.¹⁰ Hier lässt sich vor allem die 4. Weltfrauenkonferenz im Jahr 1995 in Peking nennen, auf der es zur öffentlichen Allianzbildung unter anderem auch ultrareligiöser Kräfte kam und *Anti-Gender* erstmals als klar erkennbare Diskursfigur auftrat.¹¹ „Im deutschen Sprachraum

⁹ Alexandra KLEIN/Jann SCHWEITZER: Besorgte Eltern, die Kinder und die Anderen: Leidenserfahrungen und Zumutungen in schulischer Sexualerziehung, in: Widersprüche: Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich 38 (2018), S. 31–55, hier: S. 34.

¹⁰ Jobst PAUL: Religion und Macht. Zum extremistischen Potenzial des christlichen Fundamentalismus, 2023, <https://dpt-statisch.s3.eu-central-1.amazonaws.com/dpt-digital/dpt-29/dateien/99/CoREKurzGutachten7ReligionuMacht.pdf>, S. 25; HENNIG: Genderphobia, S. 381; Kristin MERLE/Anita WATZEL: Schlimmer als Frauenfußball oder ‚Hallenhalma‘! Anti-genderistische Ressentiments, rechte hegemoniale Identitätspolitik und religionsbezogene Kommunikation, in: Einsprüche. Studien zur Vereinnahmung von Theologie durch die extreme Rechte 2 (2022), S. 26–43, hier: S. 31, online verfügbar: <https://einsprueche-bagkr.de/ausgaben/einsprueche-3/>.

¹¹ Ruth HEß: Anti_Gender_ismus? Hintergründe und Konturen der aktuellen Front gegen ‚Gender‘, in: epd-Dokumentation 42 (2017), S. 4–24, hier: 9f., https://web.archive.org/web/20221209100725/https://gender-ismus.de/?media_dl=515; STUDIENZENTRUM DER EKD FÜR

wurden sie maßgeblich popularisiert durch das Deutsche Institut für Jugend und Gesellschaft [das] sich selbst als Studienzentrum der Kommunität der Offensive Junger Christen“¹² bezeichnet.

Die Orientierungshilfe „Zwischen Angewiesenheit und Autonomie. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken“,¹³ veröffentlicht vom Rat der EKD im Jahr 2013, markierte einen weitreichenden Diskursimpuls. Eine darin enthaltene, erste vorsichtige Legitimation vielfältiger Lebensformen jenseits einer heterosexuellen und ehelichen Norm stieß auf weitreichende Kritik unter anderem durch evangelikale Stimmen und machte Debatten sichtbarer „innerhalb der Landeskirchen sowie in freikirchlichen und evangelikalen Kreisen, die bereits seit längerem eine scharfe Auseinandersetzung mit dem Konzept des Gender Mainstreaming sowie dekonstruktiven Gendertheorien führen.“¹⁴ In der Folge trugen diese (inner- und außerkirchlichen) Konflikte zur Herausbildung diskursiver Schnittmengen von konservativ-evangelikalen und fundamentalen mit rechtspopulistischen und -extremen antifeministischen Milieus bei.¹⁵ Diese Allianzen sind Ausdruck eines breiteren kulturpolitischen und (queer-)feministischen *Rollbacks*, in dem das Thema *Gender* stellvertretend für eine abgelehnte Werteordnung aus Demokratisierung, Selbstbestimmung und Menschenrechten steht.¹⁶

Einen zwischenzeitlichen Höhepunkt des öffentlichen und medial effektiven Versuches der Intervention in die staatliche Bildungspolitik erreichten christliche Anti-Gender-Initiativen im Rahmen der Proteste gegen eine Reform des Bildungsplans in Baden-Württemberg 2014, in

GENDERFRAGEN: In A Nutshell #3 Anti-Gender – Antifeminismus, Hannover 2022, S. 4–5, online verfügbar: https://www.gender-ekd.de/download/In_a_nutshell_3_Anti_Gender_Antifeminismus.pdf.

¹² HER: *Anti_Gender_ismus*, S. 10.

¹³ RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND: *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken*, Gütersloh 2013.

¹⁴ Barbara THIESSEN: *Gender Trouble evangelisch. Analyse und Standortbestimmung*, in: *Anti-Genderismus: Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*, hrsg. v. Sabine Hark/Paula-Irene Villa, Bielefeld 2015, S. 149–166, hier: S. 149.

¹⁵ THIESSEN: *Gender Trouble evangelisch*, S. 149–162.

¹⁶ HENNIG: *Genderphobia*, S. 381; PAUL: *Religion und Macht*, S. 25.

deren Zuge das Thema der sexuellen Vielfalt dort aufgenommen werden sollte.¹⁷ Entgegen der Selbstinszenierung der Proteste als Widerstand besorgter Eltern wurden diese von christlichen Initiativen angeführt, die eine vermeintliche *Gender*-Ideologie kritisierten.¹⁸ Sowohl der Erhalt der heterosexuellen Kleinfamilie – als Schutz von Kindern und der Familie – als auch die Warnung vor einer Frühsexualisierung tauchten dabei als Schlagwörter auf.¹⁹ Die Proteste waren erfolgreich: „[D]er Versuch einer grundlegenden strukturellen Verankerung des Themas sexuelle Vielfalt scheiterte und nicht-heterosexuelle Lebens- und Familienformen“²⁰ blieben im Bildungsplan unsichtbar. Stattdessen wurden traditionelle Familienbilder sogar gestärkt.²¹

¹⁷ Diese Proteste lassen sich als Teil einer paneuropäischen Bewegung verstehen mit der Bewegung *La manif pour tous* 2012 in Frankreich gegen die Öffnung der Ehe und Demonstrationen in Italien 2013, bis 2014/15 Demonstrationen in Stuttgart und später Hessen und Schleswig-Holstein folgten. Siehe HENNIG: *Genderphobia*: S. 383; KLEIN/SCHWEITZER: *Besorgte Eltern*, S. 34f.

¹⁸ Viola DOMBROWSKI/Katharina HAJEK: Zwischen Femonationalismus und Antigenderismus. Rechtspopulistische Geschlechterpolitiken in Deutschland, in: *Gender: Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft* 6 (2021), S. 42–58, hier: S. 45, <http://dx.doi.org/10.25595/2115>; HENNIG: *Genderphobia*, S. 385; Monika JAKOBS: Eine genderbewusste Religionspädagogik der Vielfalt, in: *Inklusive Religionspädagogik der Vielfalt. Konzeptionelle Grundlagen und didaktische Konkretionen (Religious Diversity and Education in Europe 42)*, hrsg. v. Thorsten Knauth/Rainer Möller/Annebelle Pithan, Münster 2020, S. 213–233, hier: S. 217; KLEIN/SCHWEITZER: *Besorgte Eltern*, S. 35; SCHMINCKE: *Das Kind als Chiffre*, S. 97f.

¹⁹ DOMBROWSKI/HAJEK: Zwischen Femonationalismus und Antigenderismus, S. 45; HENNIG: *Genderphobia*, S. 383, S. 390 f.; KLEIN/SCHWEITZER: *Besorgte Eltern*, S. 34f.; Yv E. NAY: Wissensproduktion und Demokratie in pädagogischen Institutionen. Eine Zeitdiagnose aus der Perspektive intersektionaler queer-trans*feministischer Familienforschung, in: *Eltern und pädagogische Institutionen. Macht- und ungleichheitskritische Perspektiven*, hrsg. v. Lalitha Chamakalayil/Oxana Ivanova-Chessex/Bruno Leutwyler/Wiebke Scharathow, Weinheim 2022, S. 237–255, hier: S. 251, online verfügbar: <https://doi.org/10.25656/01:29141>; SCHMINCKE: *Das Kind als Chiffre*, S. 97f.

²⁰ Christine RIEGEL: Queere Familien in pädagogischen Kontexten. Zwischen Ignoranz und Othering, in: *Queertheoretische Perspektiven auf Bildung. Pädagogische Kritik der Heteronormativität (Jahrbuch der Frauen- und Geschlechterforschung in der Erziehungswissenschaft 13)*, hrsg. v. Jutta Hartmann/Astrid Messerschmidt/Christine Thon, Opladen 2017, S. 69–94, hier: S. 73.

²¹ RIEGEL: *Queere Familien in pädagogischen Kontexten*, S. 73.

Seitdem kommt es immer wieder zu Allianzen zwischen unterschiedlichen Gruppierungen. Es „ergeben sich verschiedene diskursive Anschlüsse um das Themenfeld Geschlecht-Sexualität-Familie-Bevölkerung, wobei die hetero-normative und biologistische Diskursivierung von einem ‚breiten‘ Bündnis verschiedener diskursiver Akteur_innen, bestehend aus rechtsextremen, rechts-populistischen, konservativen, religiös-/christlich fundamentalistischen, faschistischen und (rechts)liberalen Kreisen, vorangetrieben wird.“²² Derzeit verschiebt sich der Fokus auf das Thema der Transgeschlechtlichkeit,²³ wie sich besonders an den Diskussionen zum Selbstbestimmungsgesetz beobachten lässt.²⁴

Auch in jüngster Zeit ergaben sich im Kontext Schule weitere Konflikte. So hat beispielsweise im Jahr 2022 „die Schulbehörde Regensburg in Übereinstimmung mit dem bayerischen Kultusministerium einen sexualpädagogischen Workshop an einer Grundschule“²⁵ abgebrochen, und zwar aufgrund der Vermutung, es würden homophobe und fundamentalistische Ansichten verbreitet.

Die besondere Brisanz des Falles liegt darin, dass einige Diözesen diese Vereinigung personell wie finanziell unterstützen und stellenweise sogar in ihre institutionellen Strukturen miteinbinden. Insofern ist es durchaus überraschend, wenn christlich orientierte Angebote sexueller Bildung, die gelegentlich unter dem Label einer ‚werteorientierten Sexualpädagogik‘ firmieren, bislang kaum in den

²² Elisabeth TUIDER: Diskursive Schauplätze Geschlecht und Sexualität. Zur Normalisierung von Gewalt, in: Sozialer Wandel und Kohäsion. Ambivalente Veränderungsdynamiken, hrsg. v. Barbara Thiessen/Clemens Dannenbeck/Mechthild Wolff, Wiesbaden 2019, S. 99–114, hier: S. 106; vgl. ferner auch Liane BEDNARZ: Die Angstprediger. Wie rechte Christen Gesellschaft und Kirchen unterwandern, München 2018, S. 66–68; Ruth HER: Zurück zur »natürlichen« Geschlechterordnung? Theologische und theopolitische Motive im Anti-Gender-Diskurs, in: Religion – Kirche – Vorurteil. Diskussionen eines Forschungsprojektes zu Kirchenmitgliedschaft und politischer Kultur (Gesellschaft – Kirche – Religion 6), hrsg. v. Georg Lämmelin/Hilke Rebenstorff/Jil Weisheit, Baden-Baden 2023, S. 159–196, hier: S. 162, mit abweichender Seitenzählung online verfügbar: https://bagkr.de/wp-content/uploads/2023/12/Einsprueche-4_web_final.pdf.

²³ HER: Geschlechterordnung, S. 186.

²⁴ Annette VANAGAS/Waldemar VANAGAS: Das Selbstbestimmungsgesetz. Über die Diskurse um Transgeschlechtlichkeit und Identitätspolitik, Bielefeld 2023.

²⁵ Martin BLAY: Zwischen Korrelation und Konfrontation. Christlich orientierte Programme sexueller Bildung, in: Stimmen der Zeit 147 (2022), S. 809–817, hier: S. 809.

Fokus religionspädagogischer oder pastoraltheologischer Überlegungen gerückt sind.²⁶

2.2 Argumentative Muster und Strategien

Christliche Anti-Gender-Initiativen bedienen sich verschiedener strategisch eingesetzter Argumentationsmuster, die nicht nur exklusiv religiöser Natur sind, sondern auch auf weitverbreitete kulturelle und politische Figuren zurückgreifen. Ein zentrales Framing ist dabei, dass die Darstellung geschlechtlicher Vielfalt und eine emanzipatorische Sexualpädagogik eine Bedrohung für Kinder und Familien seien. Unterstützt wird dies durch Falschbehauptungen und Desinformation. Diese Angstnarrative dienen der Mobilisierung und sollen Verunsicherung bewirken.²⁷

Im Rahmen der Darstellung von *Gender* als bedrohlicher Ideologie wird der Begriff von seiner wissenschaftlichen Bedeutung entkoppelt und als Angriff auf eine als natürlich positionierte Ordnung inszeniert.²⁸ Die binäre Geschlechterordnung wird mit Verweis auf einen göttlichen

²⁶ BLAY: Zwischen Korrelation und Konfrontation, S. 809; vgl. ferner auch HENNIG: Genderphobia, S. 391.

²⁷ LIANE BEDNARZ: Rechte Christentumsdiskurse – ein Überblick, in: Einsprüche. Studien zur Vereinnahmung von Theologie durch die extreme Rechte 1 (2020), S. 8–22, hier: S. 21, online verfügbar: https://einsprueche-bagkr.de/wp-content/uploads/2021/11/Artikel-Liane-Bednarz_E1.pdf; IMKE SCHMINCKE: Familienbilder in Diskursen des Rechtspopulismus, in: Komplexe Dynamiken globaler und lokaler Entwicklungen. Verhandlungen des 39. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Göttingen 2018, S. 1f., online verfügbar: https://publikationen.sozioologie.de/index.php/kongressband_2018/article/view/965/1204; HENNIG: Genderphobia, S. 383, 391; HEß: Anti_Gender_ismus, S. 10; NAY: Wissensproduktion und Demokratie, S. 250; PAUL: Religion und Macht, S. 25; THIESSEN: Gender Trouble evangelisch, S. 156; VANAGAS: Schule als Austragungsort identitätspolitischer Kämpfe, S. 107–109.

²⁸ MAREN BEHRENSEN/MARIANNE HEIMBACH-STEINS: Kampfplatz Gender. Ideologische Muster, Kontexte, Hintergründe, in: Das Kreuz mit der Neuen Rechten? Rechtspopulistische Positionen auf dem Prüfstand (Aktuelle Analysen 82), Landshut 2020, S. 52–65, hier: S. 59, online verfügbar: https://bagkr.de/wp-content/uploads/2021/02/AA_82_Neuen_Rechten.pdf; JUTTA HARTMANN/ASTRID MESSERSCHMIDT/CHRISTINE THON: Queering Bildung, in: Queertheoretische Perspektiven auf Bildung. Pädagogische Kritik der Heteronormativität (Jahrbuch der Frauen- und Geschlechterforschung in der Erziehungswissenschaft 13), hrsg. v. Jutta Hartmann/Astrid Messerschmidt/Christine Thon, Opladen 2017, S. 15–28, hier: S. 18, online verfügbar: <https://doi.org/10.25656/01:17334>; JAKOBS: Genderbewusste Religionspädagogik, S. 217; MERLE/WATZEL: Frauenfußball, S. 31.

Ursprung verteidigt, um gesellschaftliche Veränderungen zu delegitimieren.²⁹ In diesem Kontext kommt es zur Sakralisierung der heterosexuellen Kernfamilie, die gegen pluralistische Familienmodelle in Stellung gebracht und als kulturelle Identitätsfigur aufgeladen wird.³⁰ Das Narrativ vom angeblichen Zerfall der Familie wird als Symptom einer moralischen Krise der Moderne gelesen.³¹

Anti-Gender-Initiativen positionieren sich zudem oft explizit gegen staatliche Institutionen und Bildungsreformen, die als Umerziehungsversuche diskreditiert und als totalitär abgewertet werden sollen.³² Dabei richtet sich der Widerstand nicht nur gegen bestimmte Reformen, sondern gegen eine staatliche Beteiligung an der Erziehung durch das Schulwesen.

2.3 Die ambivalente Rolle der EKD im Diskursfeld ‚Gender‘

Die Evangelische Kirche in Deutschland mit ihren Landeskirchen bewegt sich in einer komplexen Ambivalenz zwischen einer progressiven Öffnung gegenüber geschlechtlicher und sexueller Vielfalt und einer Unwilligkeit gegenüber grundlegenden Transformationen. Zwar wurde in der Orientierungshilfe „Zwischen Angewiesenheit und Autonomie. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken“ von 2013 ein Perspektivwechsel von der Form zur Funktion familialer Gemeinschaften vollzogen und im Zentrum steht nun nicht mehr die heterosexuelle Ehe, sondern „die generationenübergreifende, verbindliche, verlässliche und verantwortungsvolle Übernahme von Care,“³³ aber dieser Wechsel in der Wertschätzung

²⁹ BEHRENSEN/HEIMBACH-STEIN: Kampfplatz Gender, S. 59; JAKOBS: Genderbewusste Religionspädagogik, S. 217; MERLE/WATZEL: Frauenfußball, S. 31.

³⁰ KLEIN/SCHWEITZER: Besorgte Eltern, S. 35; SCHMINCKE: Das Kind als Chiffre, S. 116f.

³¹ JAKOBS: Genderbewusste Religionspädagogik, S. 217.

³² KLEIN/SCHWEITZER: Besorgte Eltern, S. 34f.

³³ THIESSEN: Gender Trouble evangelisch, S. 153. Das „Schweigen zu allen anderen, zu den lebensfreundlichen, lust- oder liebesorientierten Formen von Sexualität spricht Bände über das kirchliche Unwohlsein und das Hadern mit der vermeintlich normalsten Sache der Welt“; Stefanie SCHARDIEN: Liebe und Sexualität: ein Lebensthema. Theologisch-ethische Orientierungen, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 74 (2022), S. 29–39, hier: S. 32.

gegenüber unterschiedlichen Formen von Lebensgemeinschaften wurde innerhalb und außerhalb der Kirche scharf kritisiert und führte zu heftigen innerkirchlichen Debatten.³⁴ Thiessen betont, dass das pluralistisch-tolerante Selbstverständnis der EKD auch solche Positionen duldet, „die sich in diffamierender Weise gegen den sogenannten ‚Genderismus‘ und zudem deutlich homophob positionieren.“³⁵ Einerseits wird die Vielfalt sexueller und geschlechtlicher Lebensformen anerkannt, andererseits bleiben dabei Räume bestehen, in denen queerfeindliche Positionen sagbar sind.

In Folge der Orientierungshilfe gab es weitere Entwicklungen innerhalb der EKD, so etwa die Nutzung gendersensibler Sprache mit Hilfe des Gendersternchens in offiziellen Texten.³⁶ In neueren Publikationen wird betont, dass das evangelische Menschenbild Menschen nicht auf biologische Merkmale reduziere, sondern ihre Identität in Vielfalt anerkenne. Das Positionieren gegen biologistische Verkürzungen stellt einen potenziell empowernden Gedanken dar – insbesondere für trans* Personen. Doch „vielfach begegnen in kirchlichen Ordnungen und Praktiken sowie in der theologischen Ethik ‚konservative‘ gesellschaftliche Orientierungen (etwa mit Blick auf Ehe und die Rolle der Pfarrfrauen), der Rekurs auf eine für unveränderlich erklärte ‚Schöpfungsordnung‘ oder, wohl am häufigsten und stabilsten, theologische Konventionalität.“³⁷

³⁴ THIESSEN: *Gender Trouble evangelisch*, S. 161f.

³⁵ Sabine HARK/Paula-Irene VILLA: »Anti-Genderismus« – Warum dieses Buch, in: *Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*, hrsg. v. Sabine Hark/Paula-Irene Villa, Bielefeld 2015, S. 7–14, hier: S. 9.

³⁶ EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND: *Vielfalt und Gemeinsinn. Der Beitrag der evangelischen Kirche zu Freiheit und gesellschaftlichem Zusammenhalt. Ein Grundlagentext der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD*, Leipzig 2021, S. 23f., online verfügbar: https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/vielfalt_EVA_2021.pdf.

³⁷ Bernd SCHRÖDER: *Geschlecht und Gender – ein theologisches Problem, eine religionspädagogische Herausforderung? Überlegungen aus evangelischer Sicht*, in: *männlich/weiblich/divers. Resonanzen und Spannungen der Geschlechter in Judentum, Christentum und Islam (Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen 8)*, hrsg. v. Bernd Schröder/Harry Harun Behr/Katja Boehme/Bruno Landthaler, Wiesbaden 2023, S. 119–140, hier: S. 132.

Darüber hinaus sind gleichzeitig die EKD und ihre Gliedkirchen im Bereich Transidentität oft sprach- und tatenlos geblieben. Reaktionen auf das Selbstbestimmungsgesetz 2024 blieben grundsätzlich aus – nur auf evangelisch.de wurde die Pressemeldung der epd aufgenommen und in der Rubrik ‚Zusammenleben und Integration‘ eingeordnet.³⁸ So muss gesagt sein, dass „das evangelische Christentum – in seiner landeskirchlichen und erst recht in seinen freikirchlichen Ausprägungen – ... Anwalt heterosexueller Orientierungen und Anwalt herkömmlicher Vorstellungen von Ehe und Familie“³⁹ bleibt.

Die Uneindeutigkeit kirchlicher Position spiegelt sich darüber hinaus auch im Kontext des evangelischen Religionsunterrichtes. Es existiert eine „defensive Grundhaltung“,⁴⁰ die sexuelle Vielfalt vor allem als theologische Herausforderung – wenn nicht gar Problem – und seltener als gelebte Realität begreift. So bleibt die Thematisierung nicht-heterosexueller Identitäten oft auf Schulbuchsonderseiten begrenzt.⁴¹

Ein jüngeres Phänomen ist das Aufkommen von Schulbekenntnissen einzelner Landeskirchen gegenüber queeren Menschen (unter anderem in der Evangelischen Kirche Hessen-Nassau 2023, der Evangelischen Kirche im Rheinland 2025, der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern 2025 sowie durch Bischof Stäblein der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz 2021 und Landesbischof Kramer der Evangelischen Kirche Mitteldeutschland 2022). Diese stellen symbolische Akte der Anerkennung dar, geraten jedoch schnell in die Gefahr der reinen Performativität – besonders wenn diese Bekenntnisse von queeren Menschen an queere Menschen formuliert werden: Ein Umstand, der noch immer bestehende strukturelle Asymmetrien innerhalb der Kirchen verdeutlicht: Die Opfer müssen sich ihre Anerkennung selbst

³⁸ Caroline TESCHMER/Vera UPPENKAMP: Transidentität und Sprache. Queer-theologische Überlegungen im Kontext öffentlicher Religionspädagogik, in: Religiöse Bildung im Transfer. Vermittlung zwischen Religionen, Sprachen und Kulturen, hrsg. v. Sandra Anusiewicz-Baer/Christian Hild/Abualwafa Mohammed, Stuttgart, 2024, S. 217–239, hier: S. 222.

³⁹ SCHRÖDER: Geschlecht und Gender, S. 121.

⁴⁰ UPPENKAMP: Sexuelle Vielfalt in der Religionspädagogik, S. 239.

⁴¹ UPPENKAMP: Queere Theologie im Religionsunterricht, S. 235.

schreiben. Auch fehlen oft konkrete Schuldeingeständnisse oder es kommt zu Relativierungen.⁴² Deutlich tritt dies auch im Kontext des Schulbekenntnisses der Evangelisch-Lutherischen Kirche Bayern zu Tage, welches zusammen mit der Entscheidung, den Gewissensvorbehalt bei der Trauung gleichgeschlechtlicher Menschen für Pfarrpersonen weiterhin zu erlauben, verabschiedet wurde.⁴³

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass diese Zurückhaltung und die ambivalente Position der EKD es auch dem evangelischen Religionsunterricht erschwert, eine eindeutige Positionierung im gesellschaftlichen Diskurs einzunehmen und queere Lebensrealitäten angemessen zu repräsentieren. Dies bildet den Ausgangspunkt der folgenden Untersuchung der schulischen Dimension.

3 Schule als Konfliktort im Diskursfeld ‚Gender‘

3.1 Schule im Fokus anti-genderistischer Interventionen

Die Schule steht im Zentrum gesellschaftlicher Aushandlungen über Geschlecht, Sexualität und Identität, und ist Ort der Identitätsbildung von Kindern und Jugendlichen.⁴⁴

Einerseits gibt es den Anspruch, dass Schule die sichtbarer gewordene Vielfalt der Gesellschaft auch abbildet und diese Diversität fördert. Andererseits kommt es nicht nur zu anti-genderistischen Einflussnahmen im schulischen Raum,⁴⁵ sondern die Schule als Institution hängt auch hinter gesellschaftlichen Entwicklungen wie der Aufhebung des geschlechtlichen Dualismus durch die Einführung eines dritten

⁴² EVANGELISCHE KIRCHE IM RHEINLAND: Schulbekenntnis der Evangelischen Kirche im Rheinland gegenüber LGBTQIA+ Menschen, 2025, online verfügbar: <https://queer.e-kir.de/wp-content/uploads/2025/03/Schulbekenntnis.pdf>.

⁴³ Martin JARDE: Trauung für alle. Bayerns Protestanten trauen nun alle Paare, 2025, <https://www.br.de/nachrichten/bayern/trauung-fuer-alle-bayerns-protestanten-trauen-nun-alle-paare,UhIt041>.

⁴⁴ JAKOBS: Genderbewusste Religionspädagogik, S. 216; HARTMANN/MESSERSCHMIDT/THON: Queering Bildung, S. 18.

⁴⁵ UPPENKAMP: Queere Theologie im Religionsunterricht, S. 232.

Geschlechtseintrages her. Weder in ihrer institutionellen und räumlichen Gestalt noch in ihren Curricula bilden sich diese ab.

Anti-genderistische Akteur*innen haben die Schule längst als strategisches Einfallstor erkannt. Ziel ist es, unter dem Vorwand des Kinderschutzes die Thematisierung geschlechtlicher Vielfalt zu verhindern.⁴⁶ Materialien und Kampagnen mit christlich-fundamentalistischem Hintergrund richten sich gezielt an Eltern und Lehrkräfte.⁴⁷ Trotz des bereits genannten Bundesaktionsplans „Queer Leben“ mit dem Ziel, „Diskriminierungen entgegenzuwirken und allen Kindern und Jugendlichen eine gleichberechtigte Teilhabe zu ermöglichen“,⁴⁸ ist Schule strukturell, symbolisch und individuell vielfach von heteronormativen Ordnungen durchzogen – von geschlechtssegregierten Sanitärräumen über Schulbücher mit binären Geschlechtsdarstellungen bis hin zu didaktischen Formaten mit Jungen-gegen-Mädchen-Spielen.⁴⁹ Der strukturelle Umbau hin zu einer geschlechtersensiblen und queer-freundlicheren Schule verläuft langsamer als die rechtliche Anerkennung geschlechtlicher Vielfalt.⁵⁰

3.2 Die Spannungsfelder des evangelischen Religionsunterrichtes

Der evangelische Religionsunterricht nimmt innerhalb des Konfliktfeldes Schule eine besondere Stellung ein, da er nicht nur dem staatlichen Bildungsauftrag, sondern zugleich auch den kirchlichen Vorgaben verpflichtet ist (*res mixta*).⁵¹ Diese doppelte Verantwortung erzeugt spezifische Herausforderungen, aber auch Potenziale für die Vermittlung geschlechtlicher Vielfalt. Dieses Potenzial bleibt jedoch zumeist unausgeschöpft, da queere Lebensweisen häufig nur am Rande, als Sonderthema, behandelt werden. Häufig findet sich ausschließlich die Problematisierung von

⁴⁶ HENNIG: Genderphobia, S. 383, 391; KLEIN / SCHWEITZER: Besorgte Eltern, S. 34; NAY: Wissensproduktion und Demokratie, S. 250; SCHMINCKE: Familienbilder, S. 1f.

⁴⁷ VANAGAS: Schule als Austragungsort identitätspolitischer Kämpfe, S. 107.

⁴⁸ BUNDESREGIERUNG: Leben, S. 8.

⁴⁹ VANAGAS: Schule als Austragungsort identitätspolitischer Kämpfe, S. 109.

⁵⁰ VANAGAS: Schule als Austragungsort identitätspolitischer Kämpfe, S. 121.

⁵¹ JANUS: Inklusion und Religionsunterricht, S. 12.

Homosexualität statt einer normalisierenden Darstellung.⁵² Diese Ambivalenz erschwert es Religionslehrkräften, klare und theologisch fundierte Positionen zu beziehen.⁵³ Damit hängt die Sichtbarkeit queerer Themen im Religionsunterricht von der individuellen Haltung und Kompetenz der Lehrkraft ab. Schule und Religionsunterricht sind keine neutralen Orte, sondern ein konfliktreiches Spannungsfeld zwischen pädagogischem Auftrag und strukturellen Exklusionsmechanismen.

Zugleich liegt im Religionsunterricht ein spezifisches Potential: Er bietet Raum für Biografiearbeit, für Fragen der Identität und der existentiellen Auseinandersetzung. Die queer-theologische Perspektive kann hier wertvolle Impulse geben, indem sie Mehrdeutigkeit zulässt, binäre Ordnungen infrage stellt und Raum für Subjektwerdung schafft.⁵⁴ Eine inklusionsorientierte, menschenrechtsbasierte Religionspädagogik betont die Notwendigkeit, eigene Privilegien zu reflektieren und Differenz machtkritisch zu thematisieren.⁵⁵

Schulen sind trotz diversitätsorientierter Bildungsziele strukturell noch immer stark heteronormativ geprägt. Geschlechterbinäre Ordnungssysteme werden reproduziert, was sich unter anderen in den genannten Beispielen von geschlechtlich getrennten Einrichtungen, heteronormativen Schulmaterialien und didaktischen Methoden zeigt.⁵⁶

⁵² Frank Michael LÜTZE: Ein Leib viele Glieder. Sexuelle Identität und Bildung im Religionsunterricht, in: *Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei! Partnerschaft, Ehe und Sexualität als Themen der Theologie*, hrsg. v. Andreas Schüle, Leipzig 2020, S. 199–212, hier: S. 208f.

⁵³ Annegret REESE-SCHNITTKER: Liebe und Sexualität, in: *Ethische Kernthemen. Lebensweltlich – theologisch-ethisch – didaktisch*, hrsg. v. Henrik Simojoki/Martin Rothgangel/Ulrich H. J. Körtner, Göttingen 2022, S. 285–297, hier: S. 295.

⁵⁴ TESCHMER/UPPENKAMP: *Transidentität und Sprache*, S. 233f.

⁵⁵ Manfred PIRNER: *Menschenrechtsorientierte Religionspädagogik*, in: *Religionsunterricht weiterdenken. Innovative Ansätze für eine zukunftsfähige Religionsdidaktik (Religionspädagogik innovativ 55)*, hrsg. v. Bernhard Grümme/Manfred L. Pirner, Stuttgart 2023, S. 298–313, hier: S. 298; Wolfhard SCHWEIKER/Ulrike WITTEN: *Inklusive Religionspädagogik und -didaktik der Vielfalt*, in: *Religionsunterricht weiterdenken. Innovative Ansätze für eine zukunftsfähige Religionsdidaktik (Religionspädagogik innovativ 55)*, hrsg. v. Bernhard Grümme/Manfred L. Pirner, Stuttgart 2023, S. 255–268, hier: S. 258.

⁵⁶ UPPENKAMP: *Queere Theologie im Religionsunterricht*, S. 231f; VANAGAS: *Schule als Austragungsort identitätspolitischer Kämpfe*, S. 109.

Queere Schüler*innen erleben Schule deshalb oft als Raum der Diskriminierung und Exklusion.⁵⁷ Obwohl in den letzten Jahrzehnten Fortschritte erzielt wurden, etwa durch die zunehmende Sichtbarkeit von Homosexualität in Unterrichtsmaterialien, bleibt die Behandlung sexueller Vielfalt im Religionsunterricht oftmals reduziert auf Sonderthemen oder ethische Einzelstunden. Transidentität und andere queere Identitäten werden bis heute marginalisiert und kaum behandelt.⁵⁸

Die Folge dieser heteronormativen Grundstruktur ist nicht nur eine Einschränkung der Identitätsentwicklung queerer Jugendlicher, sondern auch eine Verstärkung der Vulnerabilität gegenüber diskriminierenden Angriffen. Die offensichtliche Diskrepanz zwischen rechtlichen Fortschritten (*de jure*) und schulischer Praxis (*de facto*) verdeutlicht die dringende Notwendigkeit einer konsequenten queeren Transformation der schulischen Bildungsräume.⁵⁹ Diese Transformation kann durch eine religionspädagogische Reflexion unterstützt werden, die queer-theologische Perspektiven in den Unterricht integriert und heteronormative Muster aufbricht.

Aber im evangelischen Religionsunterricht führt auch die Präsenz von anti-genderistischen Narrativen und Argumentationsstrategien zu erheblichen Spannungen. Religionslehrkräfte stehen vor der Herausforderung, einerseits staatlichen Vorgaben zur inklusiven und diversitätsbewussten Bildung gerecht zu werden, andererseits aber auch kirchliche und theologische Erwartungen erfüllen zu müssen – diese können sich sowohl affirmativ oder ablehnend gegenüber queeren Existenzen (und damit den im Klassenraum anwesenden queeren Schüler*innen) positionieren. Aufgrund der bereits benannten Ambivalenzen innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) hinsichtlich queer-theologischer Themen entsteht eine besondere Unsicherheit bei Lehrkräften, wie

⁵⁷ UPPENKAMP: Queere Theologie im Religionsunterricht, S. 232.

⁵⁸ UPPENKAMP: Queere Theologie im Religionsunterricht, S. 235; UPPENKAMP: Sexuelle Vielfalt in der Religionspädagogik, S. 234 f.; LÜTZE: Ein Leib viele Glieder, S. 209.

⁵⁹ VANAGAS: Schule als Austragungsort identitätspolitischer Kämpfe, S. 121.

diese im Religionsunterricht angemessen und konfliktfrei behandelt werden können.⁶⁰

Darüber hinaus wird der evangelische Religionsunterricht durch einen eklatanten Ressourcenmangel beeinträchtigt, insbesondere im Bereich didaktischer Materialien, die eine umfassende und theologisch fundierte Thematisierung geschlechtlicher und sexueller Vielfalt erlauben würden. Dass die aktuellen Lehrmaterialien queere Vielfalt meist auf das Sonderthema Homosexualität reduzieren, marginalisiert andere Identitäten und trägt so zur fortgesetzten Stigmatisierung queerer Lebensweisen bei.⁶¹

Die Konsequenzen dieser Spannungen und des Ressourcenmangels sind vielfältig und wirken sich negativ auf die Unterrichtspraxis aus: Lehrkräfte vermeiden oft queere Themen aus Angst vor Konflikten oder mangels geeigneter didaktischer Hilfestellungen. Dadurch bleibt der Religionsunterricht hinter seinem Potenzial zurück, als Ort emanzipatorischer Bildung und inklusiver Identitätsentwicklung für alle Schüler*innen zu dienen.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Anti-Gender-Initiativen mit ihren Strategien und Narrativen erhebliche Herausforderungen für den evangelischen Religionsunterricht darstellen. Die aktuellen Bedingungen und Ambivalenzen erschweren eine klare und selbstbewusste Positionierung des Religionsunterrichts im Bereich der sexuellen und geschlechtlichen Bildung, wodurch queere Schüler*innen weiterhin marginalisiert und diskriminiert werden.⁶²

4 Möglichkeitsräume queerer Vielfalt

Im Nachfolgenden werden erste Möglichkeitsräume eines *Queerings* von Religionspädagogik, -didaktik und -unterricht mit dem Ziel aufgezeigt,

⁶⁰ REESE-SCHNITTKER: Liebe und Sexualität, S. 295.

⁶¹ UPPENKAMP: Queere Theologie im Religionsunterricht, S. 231 f., 235; vgl. ferner auch Marvin GÄRTNER: Kommentar: Möglichkeiten der Sexualaufklärung im evangelischen Religionsunterricht an weiterführenden Schulen und Problematisierung des zunehmenden christlichen Fundamentalismus, in: Sexualpädagogische (Re)Visionen, hrsg. v. Annette Vanagas, Wiesbaden 2021, S. 405–423.

⁶² JAKOBS: Genderbewusste Religionspädagogik, S. 217.

bestehende theologische und didaktische Ordnungen zu hinterfragen, geschlechtliche und sexuelle Vielfalt zu reflektieren und neue Subjektivierungsräume zu eröffnen, indem Einsichten queerer Theologie mit Ansätzen der inklusiven, machtkritischen und menschenrechtsorientierten Bildung verbunden werden. Obwohl queere Theologien seit den 1990er Jahren bestehen, konnten sie sich bislang nicht in vergleichbarer Weise wie feministische Theologien im religionspädagogischen oder -didaktischen Diskurs etablieren.⁶³ Queere Ansätze sind vielfach marginalisiert und tauchen meist nur am Rande inklusiver Religionspädagogik auf, somit bleibt das Potenzial queerer Theologie für den Religionsunterricht „bisher nicht ansatzweise erschlossen,“⁶⁴ womit sich hier ein signifikantes Potential verbirgt, welches von bisherigen Ansätzen hauptsächlich in Form bloßer Thematisierung von Homosexualität aufgenommen wird, aber sich noch nicht der Dekonstruktion theologischer Macht- und Normstrukturen widmet. Wie Söderblom betont, liegt der Mehrwert queerer Theologien – und damit auch ein Mehrwert queerer Religionspädagogik – in ihrer Fähigkeit „pluralisierte Lebensformen“, „verflüssigte Geschlechtsidentitäten“ und „verantwortliches Handeln jenseits heteronormativer Ordnungen“⁶⁵ zu thematisieren. Die Verengung – besonders von religionsdidaktischen Konzepten auf das Thema Homosexualität,⁶⁶ die darauf beruht, dass es bisher keine „grundlegende religionsdidaktische Auseinandersetzung evangelischer Prägung mit Sexualität“⁶⁷ gegeben hat, die darüber hinausgeht, zeigt sich in der Reduzierung des Themas sexueller Vielfalt auf wenige Sonderseiten und seiner Inszenierung als diskussionsbedürftiger Abweichung: „Es gibt die normale Welt der Liebe,

⁶³ Susanne SCHWARZ: Sexualität als Gegenstand und Horizont des Religionsunterrichts – eine vorläufige Annäherung, in: Zeitschrift für Praktische Theologie 74 (2022), S. 52–64, hier: S. 57.

⁶⁴ SCHWARZ: Sexualität als Gegenstand und Horizont des Religionsunterrichts, S. 231.

⁶⁵ Kerstin SÖDERBLOM: Queere Theologie als Dimension einer inklusiven Religionspädagogik der Vielfalt, in: Inklusive Religionspädagogik der Vielfalt. Konzeptionelle Grundlagen und didaktische Konzeptionen, hrsg. v. Thorsten Knauth / Rainer Möller / Annebelle Pithan, Münster 2020, S. 147–157, hier: S. 155.

⁶⁶ UPPEKAMP: Queere Theologie im Religionsunterricht, S. 234.

⁶⁷ SCHWARZ: Sexualität als Gegenstand und Horizont des Religionsunterrichts, S. 57.

und dann gibt es noch eine Sonderwelt, die heißt Homosexualität und vielleicht gibt's in zehn Jahren noch ein Atoll namens Transidentität: Sonderinseln im Meer des Normalen.“⁶⁸

Religion – und religiöse Bildung – ist ein Raum, in dem mit Ambiguität und Kontingenz umgegangen wird. Religiöse Bildungsprozesse können einen subversiven Gegenakzent zur gesellschaftlich vorherrschenden Selbstoptimierung und heteronormativen Normalisierung setzen.⁶⁹ Queere Perspektiven können so zu einer grundsätzlich anderen didaktischen Haltung führen. Dies zeigt sich etwa in der Idee, religiöse Bildung als queer veranlagt zu verstehen, wie sie von Davis und Uppenkamp vorgeschlagen wird.⁷⁰ Damit wird ein methodischer Zugang eröffnet, der die Ambivalenz religiöser Deutung ernstnimmt und bewusst mit Unordnung, Irritation und Vieldeutigkeit arbeitet.⁷¹ Ein solcher Religionsunterricht verlässt das *Happyland*,⁷² in dem Normalität unhinterfragt bleibt, und begibt sich auf eine theologisch und didaktisch anspruchsvolle Suche nach Gerechtigkeit durch Verunsicherung.⁷³ Religiöse Bildung wird dabei als ein „fragmentarischer Prozess“⁷⁴ gedacht, in dem Identitätsarbeit nicht statisch, sondern dialogisch und plural verläuft. Die Bereicherung durch queere Theologien liegt somit nicht in einer thematischen Erweiterung des Curriculums, sondern in einer grundlegenden Transformation der Wahrnehmungs- und Deutungsperspektiven. Queere Theologie ermöglicht es, religiöse Bildung als offenen, pluralen und ambiguitäts-

⁶⁸ LÜTZE: Ein Leib viele Glieder, S. 209; vgl. ferner auch UPPENKAMP: Queere Theologie im Religionsunterricht, S. 231 f., 235; UPPENKAMP: Sexuelle Vielfalt in der Religionspädagogik, S. 237–239.

⁶⁹ Martin ROTHGANGEL: Religionsunterricht im schulischen Kontext – digital orientiert und diversitätssensibel, in: Religionsdidaktik. Diversitätsorientierung und digital, hrsg. v. Ilona Nord/Judith Petzke, Berlin 2023, S. 35–44, hier: S. 37.

⁷⁰ Barbara E. DAVIS: The Queer Identity of Religious Education, in: Religious Education 116 (2021), S. 407–416; UPPENKAMP, Queere Theologie im Religionsunterricht, S. 236 f.

⁷¹ DAVIS: The Queer Identity of Religious Education, S. 415.

⁷² Tupoka OGETTE: exit Racism. Rassismuskritisch denken lernen, Münster 2020; BR24: Gottesdienst beschließt Kirchentag in Nürnberg, 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=-H31Nlj2F0g>.

⁷³ UPPENKAMP: Queere Theologie im Religionsunterricht, S. 244.

⁷⁴ TESCHMER/UPPENKAMP: Transidentität und Sprache, S. 233.

fähigen Raum zu gestalten, in dem Machtverhältnisse reflektiert, normierende Ordnungen dekonstruiert und neue Formen des Miteinanders theologisch denkbar werden.⁷⁵ Für die Religionsdidaktik ergibt sich daraus ein Auftrag, queere Perspektiven nicht als Zusatzthema zu behandeln, sondern als Querschnittsperspektive ernst zu nehmen. Dazu bedarf es weiterer Forschung, neuer didaktischer Konzepte – und vor allem einer Sprache, die die Vielfalt der Lebens- und Glaubenserfahrungen abbildet und theologisch fruchtbar macht.⁷⁶ Insgesamt kann dadurch queere Theologie in der Religionspädagogik nicht nur als Zugang für queere Schüler*innen fruchtbar gemacht werden, sondern als bereichernd für alle Lernenden verstanden werden.⁷⁷

Sprache in Settings religiöser Bildung ist nicht nur ein Mittel der Kommunikation, sondern Ort theologischer Wahrnehmung und Erkenntnis. Queere theologische Sprache erschließt neue Deutungshorizonte und ermöglicht es insbesondere trans* Schüler*innen sich selbst sprachlich zu verorten. Die Entwicklung und Vermittlung eines solchen Vokabulars ist Voraussetzung für die Partizipation an religiösen Bildungsprozessen und schützt vor struktureller Unsichtbarmachung;⁷⁸ und die Entwicklung einer „elaborierten queer-theologischen Sprache“⁷⁹ kann als eine zentrale religionsdidaktische Aufgabe benannt werden. Nur wenn Begriffe und Ausdrucksformen zur Verfügung stehen, können Menschen ihre Erfahrungen als theologisch relevant deuten. Queere Religionspädagogik ist hier eng verknüpft mit Ansätzen der inklusiven Religionspädagogik der Vielfalt, der kritisch-emanzipatorischen Didaktik und der menschenrechtsorientierten Bildung. Diese Ansätze fordern eine egalitäre Differenz ein, die Differenzlinien nicht nivelliert, sondern auf

⁷⁵ DAVIS: *The Queer Identity of Religious Education*, S. 411.

⁷⁶ UPPENKAMP: *Queere Theologie im Religionsunterricht*, S. 244.

⁷⁷ TESCHMER/UPPENKAMP: *Transidentität und Sprache*, S. 226, 233; UPPENKAMP: *Sexuelle Vielfalt in der Religionspädagogik*, S. 232.

⁷⁸ TESCHMER/UPPENKAMP: *Transidentität und Sprache*, S. 226.

⁷⁹ UPPENKAMP: *Queere Theologie im Religionsunterricht*, S. 229f.

den Abbau von vertikalen Ungleichheiten zielt.⁸⁰ Queertheologische Sprache ist somit auch eine Praxis der Raumbgabe: Sie schafft einen Möglichkeitsraum für Anerkennung, Selbstbeschreibung und spirituelle Resonanz – nicht nur für queere Schüler*innen, sondern auch für alle, die sich mit Identitätsfragen im Religionsunterricht auseinandersetzen.⁸¹ Ein solcher Unterricht geht über Toleranz hinaus – er erlaubt Verunsicherung, Irritation und die Infragestellung bestehender Normen.⁸² Das bedeutet, dass Lehrkräfte bereit sein müssen, ihre eigenen heteronormativen Prägungen kritisch zu reflektieren und einen „Habitus epistemischer Demut“⁸³ einzunehmen, der bereit ist, sich selbst zu irritieren, zu dezentrieren und in Beziehung zu setzen,⁸⁴ mit dem Ziel der Ermöglichung echter Subjektwerdung.

Ein queerer Religionsunterricht zielt darauf, Schüler*innen nicht auf identitätsbezogene Marker zu reduzieren. Stattdessen soll Raum für Selbstdeutung entstehen, der nicht bereits durch heteronormative Erwartungshorizonte begrenzt ist.⁸⁵ Der Religionsunterricht selbst birgt ein spezifisches Potenzial, Schüler*innen nicht nur als lernende Subjekte, sondern als suchende, deutende und verletzbare Menschen anzusprechen. In diesem pädagogisch-theologischen Möglichkeitsraum kann somit queere Theologie eine transformierende Kraft entfalten – vorausgesetzt, sie wird nicht additiv, sondern integrativ und strukturell wirksam.⁸⁶ Hier entfaltet sich ebenfalls das Konzept der Raumbgabe: Ein Religionsunterricht, der queere Identitäten nicht nur duldet, sondern bewusst sichtbar macht und ihnen theologisch-sprachliche Resonanz verleiht, wird zum Ort der Anerkennung. Dabei ist es entscheidend, dass queere Theologie nicht nur auf die Bedürfnisse queerer Schüler*innen reagiert,

⁸⁰ JAKOBS: Genderbewusste Religionspädagogik, S. 213; PIRNER: Religionspädagogik, S. 298; SCHWEIKER/WITTEN: Religionspädagogik, S. 258; UPPENKAMP: Queere Theologie im Religionsunterricht, S. 240f.

⁸¹ UPPENKAMP: Queere Theologie im Religionsunterricht, S. 228.

⁸² UPPENKAMP: Queere Theologie im Religionsunterricht, S. 243f.

⁸³ TESCHMER/UPPENKAMP: Transidentität und Sprache, S. 228.

⁸⁴ UPPENKAMP: Queere Theologie im Religionsunterricht, S. 244.

⁸⁵ JAKOBS: Genderbewusste Religionspädagogik, S. 216.

⁸⁶ UPPENKAMP: Queere Theologie im Religionsunterricht, S. 240.

sondern als universaler Zugang gedacht wird – als ein Lernraum, in dem alle Schüler*innen Differenz erleben und reflektieren können, ohne selbst ‚die Anderen‘ zu werden.⁸⁷ Dies verhindert die Reproduktion von Stereotypen und ermöglicht eine diversitätssensible Biografiearbeit.

Queere Theologie fordert hier die Theorie und Praxis religiöser Bildung auf, nicht nur neue Inhalte, sondern auch ihre methodischen und epistemologischen Grundlagen zu reflektieren.⁸⁸ Die bisher existierenden Darstellungen reproduzieren ein *Otherring*, das nicht-heteronormative Identitäten zwar duldet, aber weiterhin als begründungspflichtig behandelt. So wird *Queerness* nur dann wertschätzend thematisiert, wenn diese situativ irrelevant ist – ein Zeichen für die apologetische Dominanz in weiten Teilen der religionspädagogischen Landschaft.⁸⁹ Queeres Denken eröffnet neue hermeneutische Zugänge zu theologischen Inhalten. Eine queere Hermeneutik dekonstruiert dabei nicht nur klassische biblische Erzählmuster, sondern bringt auch neue Deutungsräume für existenzielle Erfahrungen von Schüler*innen hervor – etwa durch die Nutzung „sprachlicher Vielschichtigkeit, literarischer Zwischenräume und Leerstellen in den biblischen Texten.“⁹⁰

Biblische Texte können so neu gelesen werden – etwa im Blick auf alternative Familienformen oder narrative Leerstellen, in denen sich Identitätsfragen stellen lassen.⁹¹ Diese Lesarten irritieren dominante Deutungsmuster und eröffnen neue Möglichkeiten theologischer Sinnbildung. Der Religionsunterricht als queerer Möglichkeitsraum zeichnet sich damit durch zwei zentrale Bewegungen aus: einerseits durch die dekonstruktive Auseinandersetzung mit bestehenden Macht- und Normstrukturen, andererseits durch die schöpferische Entwicklung neuer

⁸⁷ SCHWEIKER/WITTEN: Religionspädagogik, S. 260.

⁸⁸ UPPENKAMP: Queere Theologie im Religionsunterricht, S. 243; TESCHMER/UPPENKAMP: Transidentität und Sprache, S. 232.

⁸⁹ UPPENKAMP: Queere Theologie im Religionsunterricht, S. 235.

⁹⁰ UPPENKAMP: Queere Theologie im Religionsunterricht, S. 234.

⁹¹ Robert E. SHORE-GOSS: Luke, in: The Queer Bible Commentary, hrsg. Mona West/Robert E. Shore-Goss, London 2022, S. 533–559, hier: S. 533, zitiert nach UPPENKAMP: Queere Theologie im Religionsunterricht, S. 237; TESCHMER/UPPENKAMP: Transidentität und Sprache, S. 234; UPPENKAMP: Queere Theologie im Religionsunterricht, S. 238.

Sprach- und Deutungsformen religiöser Erfahrung. Beide sind unabdingbar miteinander verknüpft.⁹² Ihr selbstbewusst transgressiver Charakter⁹³ richtet sich explizit gegen binäre Geschlechterkonzepte und normierende Sexualethik.

Ein queerer Religionsunterricht ist mehr als ein Themenfeld – er ist eine pädagogisch-theologische Haltung. Diese Haltung fragt nicht nur, wie queere Themen integriert werden können, sondern wie der gesamte Unterricht aus einer Perspektive gestaltet werden kann, die Differenz zulässt, Subjektivität ernst nimmt und Macht kritisch reflektiert. Nur wenn queere Perspektiven strukturell verankert werden – auf der Ebene der Sprache, der Methoden und der Inhalte – kann der Religionsunterricht seinem Anspruch als Ort existenzieller Bildung für alle seine Schüler*innen gerecht werden.

5 Offene Forschungsfelder und praktische Konsequenzen

Die Integration queerer Perspektiven in die Religionspädagogik steht trotz wichtiger Impulse noch am Anfang. Während sich einzelne Beiträge dem Thema zuwenden, fehlt bislang eine systematisch entwickelte, empirisch fundierte und didaktisch reflektierte queere Religionspädagogik. Dabei wäre eine grundlegende *Relecture* religionspädagogischer Konzepte aus queer-theologischer Perspektive notwendig, etwa zur Überwindung binärer Geschlechtskonzeptionen oder zur Dekonstruktion heteronormativer Strukturmuster in Unterrichtsmaterialien.

Dringend erforderlich sind empirische Studien, die sowohl die Wahrnehmung queerer Schüler*innen im Religionsunterricht als auch die Haltung und Praxis von Lehrkräften untersuchen. Bisherige Analysen zeigen, dass nicht-heterosexuelle Schüler*innen den Religionsunterricht oft als homofeindlich erleben und die Thematisierung queerer Lebensrealitäten und -formen weitgehend vom Willen der Lehrkraft abhängig ist.⁹⁴ Jedoch fehlt es an Forschung darüber, wie sich Spuren von Hetero-

⁹² UPPENKAMP: Queere Theologie im Religionsunterricht, S. 243.

⁹³ Patrick S. CHENG: *Radical Love. An Introduction to Queer Theology*, New York 2011, S. 9.

⁹⁴ UPPENKAMP: Sexuelle Vielfalt in der Religionspädagogik, S. 234.

normativität im Unterricht manifestieren – und wie sie konkret aufgebrochen werden können.⁹⁵

Insgesamt braucht es eine ganzheitliche Konzeption einer queeren Religionsdidaktik, die nicht nur auf Inhalte zielt, sondern auch Methoden, Sprache und Subjektverständnis einschließt. Dabei ist insbesondere das genannte Konzept der Raumgabe zentral:⁹⁶ ein Unterricht, der subjektive Selbstdeutungen zulässt und affirmiert. Ein zentrales Erfordernis ist die Erstellung neuer, diversitätssensibler Unterrichtsmaterialien, die queere Perspektiven nicht als Sonderthema, sondern integrativ behandeln.⁹⁷ Lehrkräfte benötigen Fortbildungen, um Sensibilität für queere Lebensrealitäten und theologische Sprache zu entwickeln. Insbesondere der Umgang mit trans* Schüler*innen erfordert ein geschultes Bewusstsein für Pronomen, Namensnennung und schulische Dokumente. Sprachliche Unsicherheit führt hier nicht selten zu Diskriminierung und Ausschluss.⁹⁸

Auch die Kirche ist in der Pflicht, ihre Praktiken und Selbstverständnisse zu reflektieren. Die queer-theologische Perspektive macht deutlich, dass kirchliche Sprache und Riten bislang stark cis-heteronormativ geprägt sind. Insbesondere die mangelnde Positionierung der EKD zu Transgeschlechtlichkeit zeigt, dass hier institutionelle Sprachlosigkeit herrscht.⁹⁹ Kirchliche Institutionen benötigen daher theologische Reflexionen, die queere Lebenswirklichkeiten ernstnehmen, nicht zuletzt um ihrem öffentlichen Auftrag als Kirche in der Gesellschaft gerecht zu werden.

Für eine queer-sensible kirchliche und pädagogische Praxis ist eine kritische Selbstreflexion der Institutionen unabdingbar. Inklusion muss als einklagbares Recht verstanden und nicht dem Wohlwollen Einzelner überlassen werden. Eine menschenrechtlich fundierte, intersektional

⁹⁵ UPPENKAMP: Queere Theologie im Religionsunterricht, S. 244.

⁹⁶ TESCHMER/UPPENKAMP: Transidentität, und Sprache S. 228.

⁹⁷ Tanja GOJNY: Digitale Ideale: Freundschaft, Liebe und Sexualität als Thema des Religionsunterrichtes der Mittelschule, in: Religionsdidaktik: diversitätsorientiert und digital, hrsg. v. Ilona Nord/Judith Petzke, Berlin 2023, S. 202–211, hier: S. 209.

⁹⁸ TESCHMER/UPPENKAMP: Transidentität und Sprache, S. 226.

⁹⁹ TESCHMER/UPPENKAMP: Transidentität und Sprache, S. 222.

reflektierte Religionspädagogik stellt dabei einen zentralen Ort dar, an dem Anerkennung und Veränderung zusammengedacht werden.¹⁰⁰ Nicht zuletzt braucht es eine konsequente institutionelle Rückkopplung theologischer Einsichten auf die eigene Praxis – etwa in der Lehrkräftebildung, der Schulpolitik kirchlicher Trägerschaft und in der Ausgestaltung kirchlicher Riten und Ämter.

¹⁰⁰ SCHWEIKER/WITTEN: Religionspädagogik, S. 258.

Bibliographische Hinweise

Alle Internetlinks wurden am 18.10.2025 geprüft.

Literatur

- BEDNARZ, Liane: Rechte Christentumsdiskurse – ein Überblick, in: Einsprüche. Studien zur Vereinnahmung von Theologie durch die extreme Rechte 1 (2020), S. 8–22, online verfügbar: https://einsprueche-bagkr.de/wp-content/uploads/2021/11/Artikel-Liane-Bednarz_E1.pdf.
- BEDNARZ, Liane: Die Angstprediger. Wie rechte Christen Gesellschaft und Kirchen unterwandern, München 2018.
- BEHRENS, Maren/HEIMBACH-STEINS, Marianne: Kampfplatz Gender. Ideologische Muster, Kontexte, Hintergründe, in: Das Kreuz mit der Neuen Rechten? Rechtspopulistische Positionen auf dem Prüfstand (Aktuelle Analysen 82), Landshut 2020, S. 52–65, online verfügbar: https://bagkr.de/wp-content/uploads/2021/02/AA_82_Neuen_Rechten.pdf
- BLAY, Martin: Zwischen Korrelation und Konfrontation. Christlich orientierte Programme sexueller Bildung, in: Stimmen der Zeit 147 (2022), S. 809–817.
- CHENG, Patrick S.: Radical Love. An Introduction to Queer Theology, New York 2011.
- DAVIS, Barbara E.: The Queer Identity of Religious Education, in: Religious Education 116 (2021), S. 407–416.
- DOMBROWSKI, Viola/HAJEK, Katharina: Zwischen Femonationalismus und Antigenderismus. Rechtspopulistische Geschlechterpolitiken in Deutschland, in: Gender: Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft 6 (2021), S. 42–58, <http://dx.doi.org/10.25595/2115>.
- EVANGELISCHE KIRCHE IM RHEINLAND: Schulbekenntnis der Evangelischen Kirche im Rheinland gegenüber LGBTQIA+ Menschen, 2025, online verfügbar: <https://queer.ekir.de/wp-content/uploads/2025/03/Schulbekenntnis.pdf>.
- EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND: Vielfalt und Gemeinsinn. Der Beitrag der evangelischen Kirche zu Freiheit und gesellschaftlichem Zusammenhalt. Ein Grundlagenentwurf der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD, Leipzig 2021, online verfügbar: https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/vielfalt_EVA_2021.pdf.
- GÄRTNER, Marvin: Kommentar: Möglichkeiten der Sexuaufklärung im evangelischen Religionsunterricht an weiterführenden Schulen und Problematisierung des zunehmenden christlichen Fundamentalismus, in: Sexualpädagogische (Re)Visionen, hrsg. v. Annette Vanagas, Wiesbaden 2021, S. 405–423.
- GOJNY, Tanja: Digitale Ideale: Freundschaft, Liebe und Sexualität als Thema des Religionsunterrichtes der Mittelschule, in: Religionsdidaktik: diversitätsorientiert und digital, hrsg. v. Ilona Nord/Judith Petzke, Berlin 2023, S. 202–211.
- HARK, Sabine/VILLA, Paula-Irene: »Anti-Genderismus« – Warum dieses Buch?, in: Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen, hrsg. v. Sabine Hark/Paula-Irene Villa, Bielefeld 2015, S. 7–14.
- HARTMANN, Jutta: Institutionen, die unsere Existenz bestimmen: Heteronormativität und Schule, 2012, online verfügbar: <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/150624/institutionen-die-unsere-existenz-bestimmen-heteronormativitaet-und-schule/>.

- HARTMANN, Jutta / MESSERSCHMIDT, Astrid / THON, Christine: Queering Bildung, in: Queertheoretische Perspektiven auf Bildung. Pädagogische Kritik der Heteronormativität (Jahrbuch der Frauen- und Geschlechterforschung in der Erziehungswissenschaft 13), hrsg. v. Jutta Hartmann / Astrid Messerschmidt / Christine Thon, Opladen 2017, S. 15–28, online verfügbar: <https://doi.org/10.25656/01:17334>.
- HENNIG, Anja: Political Genderphobia in Europe: Accounting for Right-Wing Political-Religious Alliances Against Gender-Sensitive Education Reforms Since 2012, in: Illiberal Politics and Religion in Europe and Beyond. Concepts, Actors, and Identity Narratives, hrsg. v. Anja Hennig / Mirjam Weiberg, Frankfurt 2021, S. 379–406.
- HEß, Ruth: Zurück zur »natürlichen« Geschlechterordnung? Theologische und theopolitische Motive im Anti-Gender-Diskurs, in: Religion – Kirche – Vorurteil. Diskussionen eines Forschungsprojektes zu Kirchenmitgliedschaft und politischer Kultur (Gesellschaft – Kirche – Religion 6), hrsg. v. Georg Lämmlin / Hilke Rebenstorf / Jil Weisheit, Baden-Baden 2023, S. 159–196, mit abweichender Seitenzählung online verfügbar: https://bagkr.de/wp-content/uploads/2023/12/Einsprueche-4_web_final.pdf.
- HEß, Ruth: Anti_Gender_ismus? Hintergründe und Konturen der aktuellen Front gegen »Gender«, in: epd-Dokumentation 42 (2017), S. 4–24, https://web.archive.org/web/20221209100725/https://gender-ismus.de/?media_dl=515.
- JAKOBS, Monika: Eine genderbewusste Religionspädagogik der Vielfalt, in: Inklusive Religionspädagogik der Vielfalt. Konzeptionelle Grundlagen und didaktische Konkretionen (Religious Diversity and Education in Europe 42), hrsg. v. Thorsten Knauth / Rainer Möller / Annelise Pithan, Münster 2020, S. 213–233.
- JANUS, Richard: Inklusion und Religionsunterricht. Einführung in eine heterogenitätssensible Religionspädagogik, Berlin 2023.
- KLEIN, Alexandra / SCHWEITZER, Jann: Besorgte Eltern, die Kinder und die Anderen: Leidenserfahrungen und Zumutungen in schulischer Sexualerziehung, in: Widersprüche: Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich 38 (2018), S. 31–55.
- LÜTZE, Frank Michael: Ein Leib viele Glieder. Sexuelle Identität und Bildung im Religionsunterricht, in: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei! Partnerschaft, Ehe und Sexualität als Themen der Theologie, hrsg. v. Andreas Schüle, Leipzig 2020, S. 199–212.
- MERLE, Kristin / WATZEL, Anita: Schlimmer als Frauenfußball oder ‚Hallenhalma‘! Antigenderistische Ressentiments, rechte hegemoniale Identitätspolitik und religionsbezogene Kommunikation, in: Einsprüche. Studien zur Vereinnahmung von Theologie durch die extreme Rechte 2 (2022), S. 26–43, online verfügbar: <https://einsprueche-bagkr.de/ausgaben/einsprueche-3/>.
- NAY, Yv E.: Wissensproduktion und Demokratie in pädagogischen Institutionen. Eine Zeitdiagnose aus der Perspektive intersektionaler queer-trans*feministischer Familienforschung, in: Eltern und pädagogische Institutionen. Macht- und ungleichheitskritische Perspektiven, hrsg. v. Lalitha Chamakalayil / Oxana Ivanova-Chessex / Bruno Leutwyler / Wiebke Scharathow, Weinheim 2022, S. 237–255, online verfügbar: <https://doi.org/10.25656/01:29141>.
- OGETTE, Tupoka: exit Racism. Rassismuskritisch denken lernen, Münster 2020.
- PIRNER, Manfred L.: Menschenrechtsorientierte Religionspädagogik, in: Religionsunterricht weiterdenken. Innovative Ansätze für eine zukunftsfähige Religionsdidaktik (Religionspädagogik innovativ 55), hrsg. v. Bernhard Grümme / Manfred L. Pirner, Stuttgart 2023, S. 298–313.

- RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND: Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken, Gütersloh 2013, online verfügbar: https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/20130617_familie_als_verlaessliche_gemeinschaft.pdf.
- REESE-SCHNITTKER, Annegret: Liebe und Sexualität, in: Ethische Kernthemen. Lebensweltlich – theologisch-ethisch – didaktisch, hrsg. v. Henrik Simojoki/Martin Rothgangel/Ulrich H. J. Körtner, Göttingen 2022, S. 285–297.
- RIEGEL, Christine: Queere Familien in pädagogischen Kontexten. Zwischen Ignoranz und Othering, in: Queertheoretische Perspektiven auf Bildung. Pädagogische Kritik der Heteronormativität (Jahrbuch der Frauen- und Geschlechterforschung in der Erziehungswissenschaft 13), hrsg. v. Jutta Hartmann/Astrid Messerschmidt/Christine Thon, Opladen 2017, S. 69–94, online verfügbar: https://www.pedocs.de/volltexte/2019/17337/pdf/JB_FGE_2017_13_Riegel_Queere_Familien_in_paedagogischen_Kontexten.pdf.
- ROTHGANGEL, Martin: Religionsunterricht im schulischen Kontext – digital orientiert und diversitätssensibel, in: Religionsdidaktik. Diversitätsorientierung und digital, hrsg. v. Ilona Nord/Judith Petzke, Berlin 2023, S. 35–44.
- SCHARDIEN, Stefanie: Liebe und Sexualität: ein Lebensthema. Theologisch-ethische Orientierungen, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 74 (2022), S. 29–39.
- SCHMINCKE, Imke: Familienbilder in Diskursen des Rechtspopulismus, in: Komplexe Dynamiken globaler und lokaler Entwicklungen. Verhandlungen des 39. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Göttingen 2018, online verfügbar: https://publikationen.sozioogie.de/index.php/kongressband_2018/article/view/965/1204.
- SCHMINCKE, Imke: Das Kind als Chiffre politischer Auseinandersetzung am Beispiel neuer konservativer Protestbewegungen in Frankreich und Deutschland, in: Anti-Genderismus: Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen, hrsg. v. Sabine Hark/Paula-Irene Villa, Bielefeld 2015, S. 93–108.
- SCHRÖDER, Bernd: Geschlecht und Gender – ein theologisches Problem, eine religionspädagogische Herausforderung? Überlegungen aus evangelischer Sicht, in: männlich/weiblich/divers. Resonanzen und Spannungen der Geschlechter in Judentum, Christentum und Islam (Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen 8), hrsg. v. Bernd Schröder/Harry Harun Behr/Katja Boehme/Bruno Landthaler, Wiesbaden 2023, S. 119–140.
- SCHWARZ, Susanne: Sexualität als Gegenstand und Horizont des Religionsunterrichts – eine vorläufige Annäherung, in: Zeitschrift für Praktische Theologie 74 (2022), S. 52–64.
- SCHWEIKER, Wolfhard/WITTEN, Ulrike: Inklusive Religionspädagogik und -didaktik der Vielfalt, in: Religionsunterricht weiterdenken. Innovative Ansätze für eine zukunftsfähige Religionsdidaktik (Religionspädagogik innovativ 55), hrsg. v. Bernhard Grümme/Manfred L. Pirmer, Stuttgart 2023, S. 255–268.
- SÖDERBLOM, Kerstin: Queere Theologie als Dimension einer inklusiven Religionspädagogik der Vielfalt, in: Inklusive Religionspädagogik der Vielfalt. Konzeptionelle Grundlagen und didaktische Konzeptionen, hrsg. v. Thorsten Knauth/Rainer Möller/Anabelle Pithan, Münster 2020, S. 147–157.
- STUDIENZENTRUM DER EKD FÜR GENDERFRAGEN: In A Nutshell #3 Anti-Gender – Antifeminismus, Hannover 2022, online verfügbar: https://www.gender-ekd.de/download/In_a_nutshell_3_Anti_Gender_Antifeminismus.pdf.

- TESCHMER, Caroline/UPPENKAMP, Vera: Transidentität und Sprache. Queer-theologische Überlegungen im Kontext öffentlicher Religionspädagogik, in: *Religiöse Bildung im Transfer. Vermittlung zwischen Religionen, Sprachen und Kulturen*, hrsg. v. Sandra Anusiewicz-Baer/Christian Hild/Abualwafa Mohammed, Stuttgart 2024, S. 217–239.
- THIESSEN, Barbara: Gender Trouble evangelisch. Analyse und Standortbestimmung, in: *Anti-Genderismus: Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*, hrsg. v. Sabine Hark/Paula-Irene Villa, Bielefeld 2015, S. 149–166.
- TUIDER, Elisabeth: Diskursive Schauplätze Geschlecht und Sexualität. Zur Normalisierung von Gewalt, in: *Sozialer Wandel und Kohäsion. Ambivalente Veränderungsdynamiken*, hrsg. v. Barbara Thiessen/Clemens Dannenbeck/Mechthild Wolff, Wiesbaden 2019, S. 99–114.
- UPPENKAMP, Vera: Queere Theologie im Religionsunterricht. Chancen und Grenzen inklusiver Religionspädagogik, in: *Theo-Web 23 (2024)*, S. 231–249, online verfügbar: <https://doi.org/10.23770/tw0337>.
- UPPENKAMP, Vera: Sexuelle Vielfalt in der Religionspädagogik, in: *Inklusive Religionspädagogik der Vielfalt (Religious Diversity and Education in Europe 42)*, hrsg. v. Thorsten Knauth/Rainer Möller/Annebelle Pithan, Münster 2020, S. 234–243.
- VANAGAS, Annette: Die Schule als Austragungsort identitätspolitischer Kämpfe um die Kategorie Geschlecht. Wie transfeindliche Konzepte den Weg in die Schule finden, in: *New Gender, Old School? Geschlecht im Kontext Schule (Jahrbuch erziehungswissenschaftliche Geschlechterforschung 21)*, hrsg. v. Florian Cristóbal Klenk/Tamás Jules Fütty/Denise Bergold-Caldwell/Yaliz Akbaba, Opladen 2025, S. 107–124.
- VANAGAS, Annette/VANAGAS, Waldemar: *Das Selbstbestimmungsgesetz. Über die Diskurse um Transgeschlechtlichkeit und Identitätspolitik*, Bielefeld 2023.

Internetlinks

- BR24: Gottesdienst beschließt Kirchentag in Nürnberg, 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=-H31NLj2F0g>.
- BUNDESREGIERUNG: Queer Leben. Aktionsplan der Bundesregierung für Akzeptanz und Schutz sexueller und geschlechtlicher Vielfalt, <https://www.bmfsfj.de/resource/blob/205126/857cb513dde6ed0dca6759ab1283f95b/aktionsplan-queer-leben-data.pdf>.
- JARDE, Martin: Trauung für alle. Bayerns Protestanten trauen nun alle Paare, 2025, <https://www.br.de/nachrichten/bayern/trauung-fuer-alle-bayerns-protestanten-trauen-nun-alle-paare,UhIt041>.
- PAUL, Jobst: Religion und Macht. Zum extremistischen Potenzial des christlichen Fundamentalismus, 2023, <https://dpt-statisch.s3.eu-central-1.amazonaws.com/dpt-digital/dpt-29/dateien/99/CoREKurzGutachten7ReligionuMacht.pdf>.

III.

LEBENSWELTEN
UND
HANDLUNGSRÄUME

KERSTIN SÖDERBLOM
JOSEPHINE HAAS

Queere Lebensgeschichten im Dialog

Ein generationsübergreifender Austausch
im Horizont von queerer Biografie und queerer Theologie

Abstract: Das „Schuldbekenntnis der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) gegenüber queeren Menschen“, das die landeskirchliche Synode im April 2023 verabschiedet hat, regte Kerstin Söderblom und Josephine Haas zum Austausch über eigene Erfahrungen als queere Pfarrpersonen an. In ihrem Beitrag legen sie dar, warum der (intergenerationale) Dialog über Lebensgeschichten als Bestandteil der *oral history* bislang nicht erzählte queere Geschichten sichert und zur Aufarbeitung von Schuld der Kirchen gegenüber queeren Menschen beiträgt. Die Autorinnen zeigen außerdem auf, dass queeres Erzählen im kirchlichen Kontext als Biografiearbeit eine sinn- und identitätsstiftende Wirkung haben und damit auch religiöse und seelsorgliche Dimensionen enthalten kann.

Schlagwörter: Queere Theologie; *oral history*; Biografiearbeit; Evangelische Kirche Hessen und Nassau (EKHN); Generationenübergreifender Dialog; Queersensible Seelsorge

1 Das Schuldbekenntnis der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) gegenüber queeren Menschen

Kerstin¹

28. April 2023 – „Ich saß oben auf der Empore des Dominikanerklosters in Frankfurt/Main. Es war kurz nach 9 Uhr morgens und ich hätte gerne einen Kaffee getrunken. Schon ganz früh war ich an dem Morgen von Mainz nach Frankfurt zur Tagung der EKHN-Synode gefahren, um dabei zu sein. Die Ränge unten im Saal waren gut gefüllt. Oben auf der Empore

¹ Der Aufsatz basiert auf dem gleichnamigen Vortrag im Rahmen der Tagung „Queere Menschen und die Kirchen. Fluchtlinien, Möglichkeitsräume, Perspektiven“. Kerstin Söderblom, Hochschulpfarrerin in Mainz, und Josephine Haas, Gemeindepfarrerin in Groß-Gerau, haben den Vortrag im Dialog gehalten. Die jeweiligen Vortragsabschnitte sind durch die Vornamen der Vortragenden gekennzeichnet.

war ich fast allein. Der Kirchenpräsident stellte das Schuldbekenntnis der EKHN gegenüber queeren Menschen vor und warb dafür, das Dokument als Bekenntnis der Synode (Kirchenparlament), so wie es war, zu verabschieden. Und er las vor:

Lesben, Schwule, Trans- und Intersexuelle haben in Gemeinden und Einrichtungen der EKHN Diskriminierung erfahren. Dem haben wir als Kirche nicht gewehrt. Schlimmer noch: Wir haben die Würde von Gottes Geschöpfen verletzt in Erklärungen und Verlautbarungen, welche sich einseitig auf ein nur binäres, heteronormatives und letztlich patriarchales Familienmodell bezogen. ... Als Kirchenleitung und Kirchensynode bitten wir vor Gott und den Menschen dafür um Vergebung. Alle, denen wir damit Unrecht getan haben, bitten wir um Vergebung.²

Nach der Verlesung des Schuldbekenntnisses hörten wir zwei autobiografische Zeugnisse von queeren Pfarrpersonen, die von ihren Erfahrungen in der Kirche erzählten. Man hätte eine Stecknadel im Saal fallen hören. Alle waren konzentriert bei der Sache. Ich hielt oben auf der Empore die Luft an. Anschließend wurden Fragen zum Text gestellt, eine junge, queere Synodale ging ans Mikrofon und bedankte sich für den Text, der auch für sie als junge Person wichtig sei. Jemand beantragte eine geheime Wahl und ich hielt oben immer noch die Luft an. Dann kam die Wahl: 89 Ja-Stimmen, fünf Nein-Stimmen, neun Enthaltungen.³ Damit war das Schuldbekenntnis mit großer Mehrheit angenommen worden. Unten im Saal wurde geklatscht. Und ich oben auf der Empore bekam plötzlich ganz wackelige Knie, meine Hände zitterten. Wann hatte das angefangen? Mein Hals hatte rote Flecken, meine Ohren rauschten, mir war schwindelig geworden. Und dann fing ich an zu weinen. Erst ganz sacht und leise und plötzlich konnte ich gar nicht mehr aufhören. Ich saß auf der Empore und weinte.“⁴

² Schuldbekenntnis der EKHN gegenüber queeren Menschen, Drucksache Nr. 13/23 R, S. 2, <https://kirchenrecht-ekhn.de/synodalids/52843.pdf>.

³ Vgl. die Dokumentation der Einbringungsreden und der Synodendebatte in: epd-Dokumentation Nr. 32 (8. August 2023), Schuldbekenntnis der EKHN gegenüber queeren Menschen, hrsg. v. Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP), Frankfurt am Main 2023, S. 9–17.

⁴ Leicht verändertes Zitat aus: Kerstin SÖDERBLOM: Queer, divers, anders, in: Gemeinsam anders, hrsg. v. Sarah Vecera, München 2025, S. 47–59, hier: S. 47f.

Josephine

Zur gleichen Zeit saß ich auf meinem Sofa zuhause und verfolgte die Einbringung und Abstimmung des Schuldbekenntnisses im Livestream. Eine Woche vorher war mir zufällig die Tagesordnung der anstehenden Synode in die Hände gefallen und ich war erstaunt, den Tagesordnungspunkt „Schuldbekenntnis der EKHN gegenüber queeren Menschen“ zu entdecken. Ich hatte die Vorlage gelesen und war nun gespannt, wie die Synode entscheiden würde. Ich hatte Gänsehaut, als ich den biografischen queeren Statements zuhörte, die die Einbringung des Schuldbekenntnisses begleiteten. Und ich folgte gebannt der Aussprache und der geheimen Abstimmung. Als das Schuldbekenntnis mit großer Mehrheit verabschiedet wurde, war mir klar, dass da gerade etwas Großes und Wichtiges für meine Landeskirche und auch für mich geschehen war. Mit einer Menge sich vermischender Gefühle, die sich erst in den nachfolgenden Tagen und Wochen zu ordnen begannen, klappte ich meinen Laptop zu.

Da war das Gefühl der Dankbarkeit: der Kirchenleitung und den Synodalen gegenüber – aber noch viel mehr gegenüber den queeren Personen, die ihre Geschichten erzählt haben und allen queeren v.a. Pfarrpersonen gegenüber, die sich jahrzehntelang für eine Kirche eingesetzt haben, in der queere Menschen anerkannt sind. Die dafür gekämpft haben, mit ihren Partner*innen im Pfarrhaus leben zu dürfen, für die Segnung und Trauung gleichgeschlechtlicher Paare u.v.m. Sie alle machen es jüngeren queeren Menschen wie mir heute viel einfacher, in der evangelischen Kirche verhältnismäßig offen queer zu sein.

Dazu kam ein Gefühl der Sicherheit: Am Ende meines Vikariats – auf der Schwelle in den Pfarrdienst – habe ich gemerkt, wie das Schuldbekenntnis mir noch einmal bestätigt hat, dass ich für ‚meine‘ Kirche, die EKHN, auch als offen queere Person arbeiten kann.

Ganz stark spürte ich aber auch, wie ein Gefühl der Ruhelosigkeit und Ungeduld in den Wochen nach der Synodaltagung stärker wurde. Über den Sommer stellte ich mir häufiger die Frage: „Wie geht es nach dem Schuldbekenntnis nun weiter?“ Wird es in den Kirchengemeinden überhaupt wahrgenommen? Reicht es, Schuld zu bekennen, ohne sich auf

weitere konkrete Schritte der queersensiblen Arbeit zu verpflichten? Welchen Stellenwert hat dieses Schuldbekenntnis in der Wahrnehmung und dem Handeln der EKHN auf den verschiedenen Ebenen? Und wie viele queere Geschichten sind noch nicht erzählt – müssten noch erzählt werden, um die Schuld, die nun bekannt ist, aufzuarbeiten?

2 Unsere Verortungen

Kerstin

Zwei Erfahrungen, zwei Perspektiven auf ein Ereignis. Sie sind unterschiedlich und haben auch Gemeinsamkeiten. Wir beide beschreiben das Schuldbekenntnis als wichtiges biografisches Ereignis. Und es war Ausgangspunkt für ein intergeneracionales Gespräch, das wir zwei nun seit gut einem Jahr führen. Wir kennen uns durch ein halbes Jahr gemeinsamer Arbeit in der Evangelischen Studierendengemeinde Mainz.

Ich bin Kerstin Söderblom, evangelische Hochschulpfarrerin in Mainz, Jahrgang 1963, also Generation der Boomer*innen. Ich identifiziere mich als lesbisch und queer, meine Pronomen sind sie/ihr. Ich bin seit meinem 23. Lebensjahr *out*, also schon fast 40 Jahre. Mein Coming-out hatte ich im Theologiestudium in Hamburg. Ich bin auch systemische Beraterin, Mediatorin, Supervisorin und Coach. Außerdem schreibe ich Blogposts, Artikel und Bücher zu queer-theologischen Themen.⁵ Ich engagiere mich seit über 25 Jahren im „European Forum of Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender+ (LGBT+) Christian Groups“⁶ und bin Teil des Teams für queere Regenbogen-G*ttedienste in Mainz.

Josephine

Ich bin Josephine Haas, Jahrgang 1989, d.h. ich gehöre zur Generation „Y“, bin ein Millennial. Ich identifiziere mich als queer, meine Pronomen sind sie/ihr und ich bin *out* seit elf Jahren, also seit etwa der Hälfte meines Theologiestudiums, in dem mich v.a. feministische Theologien geprägt haben. Im Anschluss an mein Vikariat in der Evangelischen Kirche in

⁵ Vgl. z. B. Kerstin SÖDERBLOM: *Queersensible Seelsorge*, Göttingen 2023; Kerstin SÖDERBLOM: *Queertheologische Notizen*, Nieuwegein/NL 2020.

⁶ Siehe European Forum of LGBT+ Christian Groups, <https://www.lgbtchristians.eu/>.

Hessen und Nassau habe ich ein 6-monatiges Spezialvikariat in der Evangelischen Studierendengemeinde Mainz gemacht, das Kerstin Söderblom als Mentorin begleitet hat. Ein Schwerpunkt meines Spezialvikariats lag auf queersensibler und queertheologischer Arbeit. Seit Februar dieses Jahres bin ich Pfarrerin in Groß-Gerau (einer Kreisstadt auf halbem Weg zwischen Mainz und Darmstadt). Außerdem engagiere ich mich im Team der Regenbogen-G*ttedienste in Mainz und anderen queeren Projekten.

Wir beide kamen zu Beginn meines Spezialvikariats in der ESG im Sommer 2023 über das Schuldbekennnis ins Gespräch. Du, Kerstin, hast erzählt, dass du den Beschluss der Synode vor Ort verfolgt hattest. Und ich fragte dich, wie du diesen Moment erlebt hast, worauf du erzählt hast und ich dir wiederum meine Eindrücke schilderte. Wir waren uns einig darüber, dass das Schuldbekennnis kein Abschluss einer queerfreundlichen Entwicklung innerhalb der Landeskirche sein sollte, sondern neue Entwicklungen anstoßen muss.

Spannend wurde es da, wo wir mit unterschiedlichen biografischen Erfahrungen innerhalb unserer Kirche auf das Schuldbekennnis geschaut haben. Unser Alter und unsere verschiedenen persönlichen und sozialen Erfahrungen haben unterschiedliche Resonanzen zum Klingen gebracht. Scheinbar Selbstverständliches seit den 2000er Jahren hat Kerstin durch ihre Erinnerungen als zeitgeschichtliche Prozesse und Kämpfe sichtbar und erlebbar gemacht. Zum Beispiel: Bevor die EKHN-Synode Segensgottesdienste für gleichgeschlechtliche Paare und später die Trauung für alle eingeführt hat, gab es in den Kirchenvorständen intensive Auseinandersetzungen darum, ob so etwas in der Kirchengemeinde möglich sein kann. Und offen lesbisch oder schwul lebende Pfarrer*innen waren lange Zeit in den meisten Gemeinden nicht erwünscht, schon gar nicht mit Partner*in im Pfarrhaus. Kerstin musste deshalb noch eine dreimonatige Testphase in ihrer ersten Gemeinde absolvieren. Sie und ihre damalige Partnerin standen unter Beobachtung der Gemeinde und mussten sich nach eigenem Gefühl ständig rechtfertigen und erklären.

3 Reflexion

Josephine

Queere, generationsübergreifende Gespräche und Projekte haben Kerstin und ich in letzter Zeit öfter wahrgenommen. Bei der Konferenz des „Europäischen Forums der LGBTI+ christlichen Gruppen“ im Sommer 2024 konnte man an einem Workshop mit dem Titel „Connecting generations through storytelling“ teilnehmen.

In einem Fotoprojekt mit dem Titel „Mit Euren Spuren. Leben und Lieben 30 Jahre nach §175“ begleiteten junge queere Fotograf*innen queere Senior*innen ein Jahr lang mit der Kamera. Im Vorwort des Bildbandes steht: „Das Resultat (der Begegnungen) ist ein transgenerationaler Austausch über queeres Leben und die Erfahrungen der jeweiligen Generationen.“⁷

Queere Podcasts laden verschiedene Generationen zu einem Thema ein. So zum Beispiel Folge 121 „Wie war das eigentlich früher? – zwei trans* Generationen im Gespräch“ des queeren Podcasts „Willkommen im Club“ vom Bayerischen Rundfunk.⁸

Vielleicht ist es kein Zufall, dass das Interesse an einem generationsübergreifenden Austausch unter queeren Personen gerade wächst. Wir sehen darin den Anlass, über queeres Erzählen, insbesondere über intergenerationales queeres Erzählen im kirchlichen Kontext nachzudenken. Zwei Perspektiven haben wir dafür ausgewählt: *oral history* und Biografiearbeit.

4 Oral History

Kerstin

Eine fehlende schriftliche, queersensible Geschichtsschreibung haben wir in unserem generationsübergreifenden Dialog prozesshaft durch unsere mündlichen Erzählungen und subjektiven Deutungen ergänzt.

⁷ Mathias KLIEFORT (Hrsg.): Mit Euren Spuren. Leben und Lieben 30 Jahre nach §175, Berlin 2024. Homepage zum Fotoprojekt, <https://mit-euren-spuren.de/>.

⁸ Wie war das eigentlich früher? – zwei trans* Generationen im Gespräch, <https://www.ardaudiothek.de/episode/willkommen-im-club-der-queere-podcast-von-puls/wie-war-das-eigentlich-frueher-zwei-trans-generationen-im-gespraech-121/puls/13186935/>.

Diese dialogische Erzählweise hat durch unsere jeweiligen Nachfragen, Kommentare und Vergleiche der Erzählperspektiven zusätzliche Informationen zutage gefördert und das fragmentarische Mosaikbild ausdifferenziert und verfeinert. Wir haben dabei viel voneinander und miteinander gelernt und gespürt, wie wichtig und gewinnbringend dieser Prozess für uns war und ist. Uns ist beim Erzählen und Zuhören außerdem klar geworden: Wenn noch mehr queere Personen aus unterschiedlichen Generationen und Kontexten ihre persönlichen Geschichten und Erinnerungen im kirchlichen Kontext erzählen würden, würde sich das Bild entsprechend weiter ausdifferenzieren und narrativ verdichten.

Diese Form von *queering* der kirchlichen Zeitgeschichte füllt historische Zahlen und Hardfacts mit persönlichen Erlebnissen und narrativen Deutungen auf. Sie erzählen aus subjektiver Perspektive, wie Praktiken von Auslassungen, Unsichtbarmachen und Ausschluss funktionieren, genauso wie Entwicklungsprozesse homogenisiert und scheinbar normalisiert werden. Queere kirchliche Zeitgeschichte umfasst dabei spezifische Perspektiven auf Gesellschaft, die auf die allgemeine Zeitgeschichte einwirken und umgekehrt. Diese Form der mündlichen Einschreibung queerer Erinnerungen und Erlebnisse beleuchtet, wie Normen und Machtbeziehungen verfestigt und gesellschaftliche Heteronormativität und Cisnormativität im kirchlichen Raum immer wieder hergestellt und religiös legitimiert worden sind und immer noch werden.

Uns ist auch klar geworden, dass wir diese Form der Geschichtsschreibung mit anderen gemeinsam selbst tun müssen. Denn wenn queere Personen sich nicht erinnern und ihre Erfahrungen als Teil zeitgeschichtlicher Entwicklungen ernst nehmen, tut es niemand. Ein Zitat aus dem Podcast „Queere Generationsdialoge in Ostdeutschland“ bringt es eindrucksvoll auf den Punkt:

Ich glaube, wir müssen als queere Personen erst einmal begreifen, dass wir Geschichte haben, dass wir Generationen haben. Dazu kommt, dass queere Geschichte immer wieder vernichtet wurde und in Vergessenheit getrieben wurde. ... Das heißt fast jede queere Generation musste aufs Neue überhaupt als

queere Generation entstehen und Gemeinschaft schaffen ohne Vorbilder und ohne Vorgänger*innen.⁹

Queere Geschichtsschreibung gibt es also nicht *per se*, sondern muss mündlich erzählt, aufgeschrieben, sortiert und kontextualisiert werden. Und da queere kritische Geschichtsquellen nicht einfach abrufbar sind, müssen sie mittels der *oral history*, also der mündlichen Geschichtserzählungen, gesichert werden. Diese Form der Zeitgeschichte greift bewusst auf subjektive Quellen zurück und macht deren Positionierung und Kontext transparent.¹⁰ Subjektivität ist damit kein Makel oder Defizit, sondern eine markierte und kontextualisierte Quelle, die durch andere mündliche und schriftliche Quellen ergänzt wird. Sie führt im Idealfall zu einer Quellenmatrix, die sich aus verschiedenen zeitgeschichtlichen Quellen, qualitativ und quantitativ, narrativ und datenbasiert, zusammensetzt und prozesshaft weiter verdichten wird.

Queere Perspektiven der *oral history* machen ungehörte queere Stimmen hörbar, füllen alltagsgeschichtliche Leerstellen und machen ausgegrenzte und tabuisierte Informationen und Ereignisse sichtbar. Queere Perspektiven helfen der deutschen Kirchen- und Zeitgeschichte, der Komplexität und Diversität ihres Gegenstands gerecht zu werden.

Insofern war es auch kein Zufall, dass am 28. April 2023 in der Kirchensynode der EKHN neben einer kirchengeschichtlichen Einführung des Schuldbekenntnisses durch den Kirchenpräsidenten der EKHN, Dr. Volker Jung, vor allem die beiden biografischen Erzählungen eines schwulen Pfarrers und einer non-binären Pfarrperson der Kirchensynode

⁹ Queere Generationendialoge in Ostdeutschland – Kontaktanzeigen, von: Dittrich FRYDETZKI et al., in: Freispiel Podcast, Deutschlandfunk Kultur, 19.09.2024, <https://www.ardaudiothek.de/episode/hoerspiel/queere-generationendialoge-in-ostdeutschland-kontaktanzeigen/deutschlandfunk-kultur/13733599/>.

¹⁰ Vgl. Christian HAID/Lukas STAUDINGER: Die Instabilität queerer Raumpraxis. Fünf Oral Histories zu Orten in Berlin, die es nicht mehr gibt, in: *sub/urban. zeitschrift für kritische stadtforschung* 10 (2022), S. 211–218, hier: S. 211f., <https://zeitschrift-suburban.de/sys/index.php/suburban/article/view/810/1141#content>. Siehe auch: Andrea ALTHAUS/Linde APEL: Oral History, in: Docupedia. Zeitgeschichte, Begriffe, Methoden und Debatten der zeithistorischen Forschung, hrsg. v. Leibniz-Zentrum für Zeithistorische Forschung Potsdam, 28.03.2023, https://docupedia.de/zg/Althaus_apel_oral_history_v1_de_2023.

verdeutlicht haben, warum ein Schuldbekenntnis gegenüber queeren Personen notwendig ist. Die Verletzungen und Diskriminierungserfahrungen, die die beiden im Laufe ihres Lebens in kirchlichen Kreisen erlebt hatten und von denen sie erzählten, standen stellvertretend für die Erfahrungen vieler queerer Personen im kirchlichen Kontext. Erst ihre mündlichen Erzählungen vermittelten konkret und emotional spürbar, welche Auswirkungen Minderheitenstress auf einzelne haben kann und was spirituelle Gewalt gegen queere Personen im Alltag physisch und psychisch konkret bedeutet.

Das Schuldbekenntnis der EKHN gegenüber queeren Menschen ist in seiner Entstehung selbst ein Ergebnis einer langjährigen Geschichte von zähen Verhandlungen und Kämpfen queerer Personen um die Anerkennung der begangenen Schuld und um die Übernahme von Verantwortung durch die Kirchenleitung und die gesamte Kirchensynode. Ohne die beharrlich wiederholten, mündlichen Erzählungen queerer generationsverschiedener Personen über konkret erlebte Diskriminierungserfahrungen wäre dies sicherlich nie gelungen.

5 Biografiearbeit

Josephine

Neben der Rekonstruktion queerer Zeitgeschichte (mit Bezügen zur Kirche) haben Kerstin und ich bei unserem queeren intergenerationalen Gespräch noch eine zweite Entdeckung gemacht: Der Austausch schließt nicht nur Lücken innerhalb queerer Geschichte, sondern wir haben auch eine identitätsstiftende Wirkung durch das Erzählen wahrgenommen.

Es zeigt sich die enge Verbindung von der Rekonstruktion von Geschichte durch *oral history* und Biografiearbeit. Wichtig zu erwähnen ist, dass es sich bei beiden um zwei unterschiedliche Methoden handelt: *oral history* dient zuallererst der Produktion und Auswertung von Quellen in der Geschichtswissenschaft. Biografiearbeit ist eine pädagogische Methodik. Deutlich wird aber auch, dass eine klare Abgrenzung oft nicht vorzunehmen und auch nicht immer zielführend ist.

Die ‚Biografie‘ einer Person ist mehr als ihr Lebenslauf, mehr als die Aneinanderreihung von Lebensdaten. Biografien sind Deutungen dieser

Daten und Fakten; sie sind – mehr oder weniger – bewusste subjektive Konstruktionen einer eigenen Lebensgeschichte. Biografiearbeit ist ein in der wissenschaftlichen Literatur nicht eindeutig definierter Begriff. Einigkeit besteht aber weitgehend über folgende Aspekte: Biografiearbeit meint in der Regel ein im professionellen Setting angeregtes Erzählen von Lebensgeschichte für alle Altersgruppen. Sie kann mit Einzelnen oder in Gruppen stattfinden und dient der strukturellen Selbstreflexion. Die Erinnerung und Rekonstruktion vergangener Lebensereignisse können dabei helfen, die Vergangenheit zu deuten und damit die Gegenwart zu verstehen und die Zukunft zu gestalten. Biografiearbeit widmet sich so also nicht nur dem Blick in die Vergangenheit einer Person. Sie kann sinn- und identitätsstiftend wirken und neue Perspektiven und Handlungsoptionen aufzeigen.¹¹

Als jüngere queere Person merke ich immer wieder, dass der Austausch mit anderen queeren Personen, insbesondere mit queeren Personen älterer Generationen, das gemeinsame Erzählen von Lebensgeschichte und das Zuhören diese identitätsstiftende Bedeutung für mich hat. Meiner Einschätzung nach teilen queere Personen noch stärker als die cis-hetero Mehrheitsgesellschaft die Erfahrung, keine ‚Normalbiografie‘¹² zu haben und ohne bzw. nur mit wenigen Vorbildern aufzuwachsen. Und: es existieren – gerade bei älteren Generationen – keine klaren Strukturen der ‚Weitergabe‘ wie im cis-heteronormativen Kontext, weshalb Inhalte verloren gehen. Damit ist der generationsübergreifende Ansatz nicht nur empowernd, sondern auch Methode der Zeitgeschichtsforschung. Gemeinsame intergenerationale Biografiearbeit empfinde ich als große Bereicherung: Im Erkennen von biografischen Ähnlichkeiten und Unterschieden, in der Anerkennung generationsspezifischer Fragestellungen und Erfahrungen, im Kennenlernen queerer, insbesondere

¹¹ Zur Definition und zu den Grundlagen der Biografiearbeit, vgl. z.B. Hubert KLINGENBERGER/Erika RAMSAUER: Biografiearbeit als Schatzsuche. Grundlagen und Methoden, München 2017, S. 10–47, 60–89; Ingrid MIETHE: Biografiearbeit. Lehr- und Handbuch für Studium und Praxis, Weinheim/Basel³ 2017, S. 11–45; Hans Georg RUHE: Praxishandbuch Biografiearbeit. Methoden, Themen und Felder, Weinheim/Basel 2014, S. 11–36.

¹² Zum Begriff der ‚Normalbiografie‘ vgl. KLINGENBERGER/RAMSAUER: Biografiearbeit als Schatzsuche, S. 64–66.

queerer-kirchlicher Bewegungsgeschichte, schärft sich z.B. mein Blick auf meine eigene Biografie, fühle ich mich empowered und erlebe Zugehörigkeit zu einer geteilten Geschichte.

Wie bereits angeklungen, beschränkt sich Biografiearbeit nicht nur auf individuelle Lebensgeschichten. Die Lebensgeschichten einzelner Personen stehen einerseits immer im gesellschaftlichen Kontext, durch den die einzelnen Lebensgeschichten beeinflusst werden. Andererseits speisen die einzelnen Lebensgeschichten das gesellschaftliche Gedächtnis. Gemeinsames Erzählen von queeren Einzelbiografien trägt zu einer kollektiven Biografiearbeit innerhalb der queeren Community bei und kann emanzipatorische Kraft entfalten.¹³ Hier berühren sich Biografiearbeit und *oral-history* besonders deutlich.¹⁴

Gerade mit Blick darauf, dass Diskriminierungserfahrungen und Minderheitenstress häufiger negative Auswirkungen auf die körperliche und psychische Gesundheit queerer Menschen haben, möchte ich auch die gesundheitsfördernde Dimension der Biografiearbeit erwähnen. Der Blick zurück in die eigene Lebensgeschichte hilft dabei, Vergangenes zu verstehen und zu ordnen, und ist Voraussetzung dafür, das gegenwärtige Leben zu bewältigen und die Zukunft zu imaginieren und zu gestalten. Die Wahrnehmung eines sinnvollen inneren Zusammenhangs der eigenen Lebensgeschichte, auch Kohärenzsinn genannt, kann einen positiven Effekt auf die Gesundheit haben.¹⁵

Als Pfarrerin habe ich Biografiearbeit als Bereich der Seelsorge kennengelernt. In seinem Buch „Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten. Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive“ definiert der Praktische Theologe Wolfgang Drechsel Seelsorge beispielsweise als

¹³ Zur kollektiven Biografiearbeit, vgl. z.B. RUHE: Praxishandbuch, S. 34f.; MIETHE: Biografiearbeit, S. 19f.

¹⁴ Zur Verbindung von Biografiearbeit und *oral history* und der emanzipatorischen Kraft des Erzählens vgl. z.B. MIETHE: Biografiearbeit, S. 89–95.

¹⁵ Zur Biografiearbeit als Beitrag zur Salutogenese vgl. KLINGENBERGER/RAMSAUER: Biografiearbeit als Schatzsuche, S. 68–70.

„Würdigung von Lebensgeschichte“¹⁶. Seelsorge sei, einen Raum zu bekommen, um „Sprache finden zu können für die kleinen und großen Geschichten aus dem Leben“¹⁷ und das Angebot, eine Deutung zu finden. Lebensgeschichten mit allen ihren Höhen und Tiefen und in allen ihren Fragmenten können in die Geschichte Gottes hineingestellt werden und ausgehend von der Theologie der Rechtfertigung neu entworfen werden.¹⁸

6 Fazit – Impulse für Kirche und Theologie

Kerstin

Unsere eigenen Erfahrungen mit dem „Schuldbekenntnis der EKHN gegenüber queeren Menschen“ haben uns zu einem generationsübergreifenden Austausch geführt, der immer wieder große Anteile von gegenseitigem biografischem Erzählen hat. Dieses biografische Erzählen hat in unserer Beobachtung sowohl Aspekte von *oral history* als auch von Biografiearbeit.

Das Schuldbekenntnis der EKHN¹⁹ markiert für uns ein Zwischenergebnis eines langen Anerkennungsprozesses queerer Personen innerhalb der EKHN. Kirchenpolitisch wird entscheidend sein, wie es nach die-

¹⁶ Wolfgang DRECHSEL: Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten. Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive (Praktische Theologie und Kultur 7), Gütersloh 2002, S. 304 u. ö.

¹⁷ DRECHSEL: Lebensgeschichte, S. 323f.

¹⁸ DRECHSEL: Lebensgeschichte, S. 323f.

¹⁹ Vor dem Schuldbekenntnis des EKHN gab es schon andere Schuldbekenntnisse gegenüber queeren Menschen, die von Kirchenleitungen ausgingen: 2021 durch den Landesbischof der EKBO und 2022 durch den Landesbischof der EKM. Allerdings ist es als synodales Bekenntnis bisher in evangelischen Landeskirchen in Deutschland einmalig. Vgl. die Erklärung der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz (EKBO), <https://www.ekbo.de/news-detail/berlin-pride-und-csd-am-24-juli-20210>; Schuldbekenntnis durch den Landesbischof der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (EKM), <https://www.ekmd.de/presse/pressestelle-erfurt/landesbischof-entschuldigt-sich-stellvertretend-bei-der-queeren-gemeinschaft.html>. Inzwischen hat auch die Evangelische Kirche im Rheinland (EKiR) im Rahmen eines Synodalbeschlusses im Frühjahr 2025 ihre Schuld gegenüber queeren Menschen bekannt, vgl. Rheinische Kirche verurteilt Gewalt gegen queere Menschen, 7.02.2025, <https://presse.ekir.de/presse/rheinische-kirche-verurteilt-gewalt-gegen-queere-menschen-27255>.

sem öffentlichen Schuldbekenntnis nun damit weitergeht. Wie wird dieses Schuldbekenntnis in kirchlichen Kreisen bekannt gemacht – oder nicht? Welche Konsequenzen werden daraus gezogen – oder nicht? Gehen Erkenntnisse queersensibler Arbeit in die Aus-, Fort- und Weiterbildung kirchlicher Berufsgruppen und Pfarrpersonen ein? Und wenn ja mit welcher Qualitätssicherung? Können sich queere Personen darauf verlassen, in kirchlichen Kontexten künftig respektvoll und queersensibel behandelt zu werden? Dafür ist es nötig, eine kritische Geschichtsschreibung auch nach dem Schuldbekenntnis weiter aufrechtzuerhalten und zu queeren.

Wenn queere Personen innerhalb der Kirchen ihre Lebensgeschichten erzählen, ist das ein Beitrag zur Geschichtsschreibung queerer Community allgemein und insbesondere von queerer Community in der Kirche. Und außerdem ist es kirchliche Zeitgeschichtsschreibung. Queeres Erzählen macht Geschichte sichtbar, die immer noch in ihrer Breite und Fülle unerzählt ist. Und unseres Erachtens droht queere Geschichte auch dann unerzählt zu bleiben, wenn Kirchen, wie unsere eigene – die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau – queere Pfarrpersonen im Amt anerkennt, die Segnung und Trauung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften weitgehend selbstverständlich geworden ist und sie ihre Schuld gegenüber queeren Menschen bekannt hat. Eine Normalisierung queerer Biografien innerhalb der Kirchen (sofern dies überhaupt zutrifft oder Ziel ist) führt nicht automatisch zu mehr Sichtbarkeit, sondern birgt die Gefahr der Gleichgültigkeit in sich.

Wir wünschen uns, dass Kirche den Raum und die Ressourcen bietet, queere Lebensgeschichten zu sammeln – als Teil ihrer eigenen Geschichte; als dringend nötige Sicherung queerer Geschichte, die sonst verloren geht, und damit als Teil ihres Gerechtigkeitshandelns gegenüber queeren Menschen.

Josephine

Der Blick auf die Biografiearbeit unterstreicht in Verbindung mit *oral history* noch einmal, dass das Erzählen von queeren Lebensgeschichten eine wichtige sinn- und identitätsstiftende, emanzipative und auch heilsame Wirkung haben kann. Theologisch gesprochen: Wenn queere Personen

im kirchlichen Kontext einander aus ihrer Lebensgeschichte erzählen, muss ich damit rechnen, dass das biografische Erzählen auch religiöse und seelsorgliche Dimensionen erhalten kann. Beispielsweise dadurch, dass persönliche Gottesbilder, religiöse Verletzungen, institutionelle Diskriminierung o.a. zur Sprache kommen.

Queere Biografiearbeit im Kontext von Glauben und Kirche ist sinn- und identitätsstiftend auf einer individuellen Ebene, darüber hinaus aber auch für eine queere Community innerhalb der Kirche und schließlich auch für Kirche an sich: Queere Lebensgeschichten konkretisieren queere Theologie als kontextuelle Theologie und verändern, bereichern und queeren die Identität der Kirche(n). Wie Florence Hänecke schreibt:

Indem sie (queere Pfarrpersonen – aber auch alle queeren Personen innerhalb der Kirche) ihre Geschichten erzählen und wir als Kirche unsere Geschichte inklusive ihrer Geschichten erzählen, verändern wir unsere Identität – und auch die Gestalt der Kirche.²⁰

²⁰ Florence HÄNECKE: Queer im Pfarrhaus: Authentisch Pfarrer:in sein, in: Die Eule, 17.10.2024, <https://eulemagazin.de/queer-im-pfarrhaus-authentisch-pfarrer-in-sein/>.

Bibliographische Hinweise

Alle Internetlinks wurden am 17.11.2025 überprüft.

Literatur

- ALTHAUS, Andrea/APEL, Linde: Oral History, in: Docupedia. Zeitgeschichte, Begriffe, Methoden und Debatten der zeithistorischen Forschung, hrsg. v. Leibniz-Zentrum für Zeithistorische Forschung Potsdam, 28.03.2023, https://docupedia.de/zg/Althaus_apel_oral_history_v1_de_2023.
- DRECHSEL, Wolfgang: Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten. Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive (Praktische Theologie und Kultur 7), Gütersloh 2002. epd-Dokumentation Nr. 32 (8. August 2023), Schuldbekennnis der EKHN gegenüber queeren Menschen, hrsg. v. Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP), Frankfurt am Main 2023, S. 9–17.
- HAI, Christian/STAUDINGER, Lukas: Die Instabilität queerer Raumpraxis. Fünf Oral Histories zu Orten in Berlin, die es nicht mehr gibt, in: sub/urban. zeitschrift für kritische stadtfor-schung 10 (2022), S. 211–218, <https://zeitschrift-suburban.de/sys/index.php/suburban/article/view/810/1141#content>.
- HÄNECKE, Florence: Queer im Pfarrhaus: Authentisch Pfarrer:in sein, in: Die Eule, 17.10.2024, <https://eulemagazin.de/queer-im-pfarrhaus-authentisch-pfarrerin-sein/>.
- KLINGENBERGER, Hubert/RAMSAUER, Erika: Biografiearbeit als Schatzsuche. Grundlagen und Methoden, München 2017.
- MIETHE, Ingrid: Biografiearbeit. Lehr- und Handbuch für Studium und Praxis, Weinheim/Basel 2017.
- RUHE, Hans Georg: Praxishandbuch Biografiearbeit. Methoden, Themen und Felder, Weinheim/Basel 2014.
- Schuldbekennnis der EKHN gegenüber queeren Menschen, Drucksache Nr. 13/23, <https://kirchenrecht-ekhn.de/synodalds/52843.pdf>.
- SÖDERBLOM, Kerstin: Queer, divers, anders, in: Gemeinsam anders, hrsg. v. Sarah Vecera, München 2025, S. 47–59.
- SÖDERBLOM, Kerstin: Queersensible Seelsorge, Göttingen 2023.
- SÖDERBLOM, Kerstin: Queertheologische Notizen, Nieuwegein/NL 2020.

Internetlinks

- Erklärung der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz (EKBO), <https://www.ekbo.de/news-detail/berlin-pride-und-csd-am-24-juli-20210>.
- European Forum of LGBTI+ Christian Groups, <https://www.lgbtchristians.eu/>.
- FRYDETZKI, Dittrich et al.: Queere Generationendialoge in Ostdeutschland – Kontaktanzeigen, in: Freispiel Podcast, Deutschlandfunk Kultur, 19.09.2024, <https://www.ardaudiothek.de/episode/hoerspiel/queere-generationendialoge-in-ost-deutschland-kontaktanzeigen/deutschlandfunk-kultur/13733599/>.
- KLIEFORTH, Mathias (Hrsg.): Mit Euren Spuren. Leben und Lieben 30 Jahre nach § 175, Berlin 2024. Homepage zum Fotoprojekt, <https://mit-euren-spuren.de/>.

- Rheinische Kirche verurteilt Gewalt gegen queere Menschen, 7.02.2025,
<https://presse.ekir.de/presse/rheinische-kirche-verurteilt-gewalt-gegen-queere-menschen-27255>.
- Schuldbekennnis durch den Landesbischof der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (EKM), <https://www.ekmd.de/presse/pressestelle-erfurt/landesbischof-entschuldigt-sich-stellvertretend-bei-der-queeren-gemeinschaft.html>.
- Wie war das eigentlich früher? - zwei trans* Generationen im Gespräch,
<https://www.ardaudiothek.de/episode/willkommen-im-club-der-queere-podcast-von-puls/wie-war-das-eigentlich-frueher-zwei-trans-generationen-im-gespraech-121/puls/13186935/>.

SIBYLLE BIERMANN-RAU

Pfarrerin mit Frau – Eine (un)mögliche Geschichte

Erfahrungen mit und seit der Publikation 2023

Abstract: Sibylle Biermann-Rau erzählt in ihrer 2023 erschienenen Publikation „Pfarrerin mit Frau“ ihre Geschichte als eine „unmögliche Möglichkeit“. Dabei ist das Private verflochten mit den (kirchen-)politischen Umständen – gerade auch in Württemberg. Die Resonanz auf das Buch in Rezensionen und vielen persönlichen Reaktionen war positiv. Auch bei den Lesungen war Offenheit da, allerdings sind die, die mit Ablehnung oder Aggression auf Homosexualität reagieren und eine kirchliche Segnung ablehnen, gar nicht erschienen. Derzeit scheint es eine ‚Müdigkeit‘ bei diesem Thema zumindest in den evangelischen Gemeinden zu geben. Dabei besteht die Gefahr auch in unserer Gesellschaft, dass die Ausgrenzung und Diskriminierung andersliebender Menschen wieder zunimmt. Auch innerhalb der LSBTTIQ+-Community gibt es Spannungen. In dieser Situation sind weniger Ideologie und mehr Solidarität innerhalb der Community wie auch vonseiten der Kirchen nötig.

In dem Buch „Pfarrerin mit Frau – eine (un)mögliche Geschichte“, das 2023 im Wichern-Verlag erschienen ist, erzähle ich meine Geschichte als lesbische Gemeindepfarrerin in der württembergischen Landeskirche in den vergangenen 25 Jahren als eine „unmögliche Möglichkeit“. Das Buch geht jedoch über das Autobiografische hinaus, da ich auch den gesellschaftlichen und kirchenpolitischen Hintergrund miteinbeziehe. So werden die Probleme für frauenliebende Pfarrerinnen und männerliebende Pfarrer sichtbar, ebenso die Debatten um Homosexualität sowie die Fortschritte, die in Gesellschaft und Kirche nach und nach für lesbische und schwule Menschen erreicht wurden.

Die Resonanz auf das Erscheinen des Buches war durchweg positiv, eine ausdrücklich negative hat mich nicht erreicht. Es gab nicht nur Rezensionen in einigen Kirchenblättern, sondern viele Reaktionen von mir bekannten und unbekannt Menschen, auch aus allen Gemeinden, in denen ich tätig gewesen war – vom ehemaligen Konfirmanden bis zur fast

90jährigen, die mir geschrieben und sich als gleichgeschlechtlich liebende Frau geoutet hat. Die Leser*innen sagen, sie haben das Buch „verschlungen“ und sind zugleich erschrocken über das Ausmaß an Diskriminierung; die Verknüpfung von Persönlichem und Kirchenpolitischem hat sie angesprochen.

Bei meinen Lesungen bin ich auf viel Offenheit gestoßen, aber auch auf Betroffenheit darüber, wie beschwerlich mein Weg als frauenliebende



Pfarrerin in der württembergischen Landeskirche war und wie schwer sich ein Teil unserer Kirche immer noch tut im Umgang mit andersliebenden Menschen und deshalb auch ihre Segnung ablehnt. Allerdings sind die pietistisch geprägten Gemeindemitglieder, die in der württembergischen evangelischen Synode von der Gruppe „Lebendige Gemeinde“ vertreten werden, gar nicht zu den Lesungen erschienen, meiden so weiterhin das offene Gespräch und die Begegnung, die etwas verändern könnten. Insofern hat sich die Hoffnung, dass mein Buch auch bei konservativ

eingestellten Menschen Türen öffnen könnte, zumindest bei meinen Lesungen nicht erfüllt. Für die, die gekommen sind, schien es bestärkend und hilfreich, für mich persönlich einfach befreiend und in meinen ehemaligen Gemeinden geradezu heilend, jetzt offen reden zu können.

Eingeladen wurde ich in den ersten anderthalb Jahren von mehr als einem Dutzend Gemeinden, der Erwachsenenbildung und der Tübinger Evangelisch-Theologischen Fakultät. Im Jahr 2025 ist bisher keine Nachfrage da. Sind die Menschen in unserer evangelischen württembergischen Kirche das ‚Thema‘ leid nach den nun schon viele Jahre andauernden Auseinandersetzungen? Oder meinen sie, es sei doch jetzt ‚durch‘ und kein Problem mehr? Diese Müdigkeit kann ich gut verstehen. Ande-

rerseits sind es bisher offiziell nur rund 10 Prozent der evangelischen Kirchengemeinden in Württemberg, die offen sind für andersliebende Menschen, einschließlich homosexueller Paare im Pfarrhaus, und die eine Segnung gleichgeschlechtlicher Paare mit einem Gottesdienst feiern. Immer wieder höre ich von Gemeinden, die Mehrheit des Kirchengemeinderats sei dafür, aber man fürchte einen Konflikt in der Gemeinde, rühre deshalb lieber nicht daran.

Seit Erscheinen des Buches im Frühjahr 2023 beobachte ich drei Entwicklungen in unserer Gesellschaft:

1. Immer deutlicher wird, dass die Akzeptanz andersliebender Menschen auf dünnem Eis steht. Bei uns in Deutschland und mehr noch anderswo wird die Situation für Menschen aus der LSBTTIQ+-Community schwieriger, nimmt die Diskriminierung wieder zu, parallel zum Erstarken rechter politischer Kräfte. Es droht, dass sogar Gesetze zurückgenommen werden, wenn auch derzeit nicht in Deutschland. Aber ein angenommener ‚Mainstream‘ für eine Akzeptanz kann schnell kippen in eine Mehrheit für Ausgrenzung und Diskriminierung.

2. Im November 2024 trat in Deutschland das Selbstbestimmungsgesetz in Kraft. Das ist nicht nur ein neues Gesetz für trans* Menschen, weil das alte Transsexuellengesetz diskriminierend war, sondern es ermöglicht allen Menschen, ihr Geschlecht mit einem Sprechakt zu bestimmen, unabhängig vom biologischen Geschlecht. Dieser Paradigmenwechsel und die Ausformungen des neuen Gesetzes mit seinen Folgen wurden meines Erachtens nicht breit und differenziert genug in der Gesellschaft diskutiert und so sind die Fronten Pro und Contra verhärtet und die Diskussion vergiftet. Auch innerhalb der LSBTTIQ+-Community gibt es Spannungen und das schwächt.

3. Zunehmend wird der Sammelbegriff ‚queer‘ verwendet anstelle der Buchstabenfolge LSBTTIQ+ (oder ihren Varianten), das ist sicher ‚praktischer‘. Aber es ist etwas verwirrend, da der Buchstabe Q (queer) bisher nur für die weiteren sexuellen Identitäten stand, die nicht trans- oder intergeschlechtlich waren. Zum anderen wird durch den Einheitsbegriff die

Vielfalt und Diversität verschleiert, die Differenzierung zwischen sexuellen Orientierungen (lesbisch-schwul-bisexuell) und Geschlechteridentitäten (inter-trans und queer+) verwischt. So werden die einzelnen Gruppen unsichtbar gemacht, anstatt den verschiedenen Menschen hinter den Buchstaben mit ihren unterschiedlichen Geschichten und Fragen ein Gesicht zu geben. Darin sehe ich einen Rückschritt. Außerdem besteht meines Erachtens die Gefahr, dass die Bezeichnung ‚queer‘ bei vielen dazu führt, alle nicht heteronormativ liebenden Menschen als ‚quer-schräg‘ zu etikettieren und abzuwerten. Und ich sehe, wie der inflationäre Gebrauch des Begriffs ‚queer‘ auch bei vielen, die solidarisch mit uns sind, auf Ablehnung trifft.

Angesichts dieser Entwicklungen scheint mir weniger Ideologie und mehr Solidarität sowohl innerhalb der LSBTTIQ+-Community wie auch vonseiten der Kirchen nötig: „Seht den Menschen! ... Lernt den Menschen kennen, den Einzelnen, auch den Fremden ...“¹

Bibliographische Hinweise

BIERMANN-RAU, Sibylle: PfarrerIn mit Frau. Eine (un)mögliche Geschichte, Berlin 2023.

BIERMANN-RAU, Sibylle: Elisabeth Schmitz. Wie sich die Protestantin für Juden einsetzte, als ihre Kirche schwieg, Hamburg 2017.

¹ Elisabeth Schmitz in ihrer Hanauer Gedenkrede 1950; Sibylle BIERMANN-RAU: Elisabeth Schmitz. Wie sich die Protestantin für Juden einsetzte, als ihre Kirche schwieg, Hamburg 2017, S. 108.

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 Identitätspolitik 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 Identitätspolitik 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.

JANA KRISTIN HOFFMANN

Ungehorsam!

Queeres Leben in der Methodistischen Kirche in den USA

Abstract: Zwischen Segnung und Sanktion, Gemeindealltag und Kirchenrecht entstanden seit den 1970er Jahren queere Erfahrungsräume innerhalb der Methodistischen Kirche in den USA. Der Beitrag richtet den Blick auf das Leben queerer und LGBTQ+-affirmativer Pfarrpersonen und beleuchtet die Spannungen zwischen offizieller Doktrin und gelebter Praxis. Im Zentrum stehen individuelle Möglichkeitsräume, Handlungskonflikte, der Umgang mit institutionalisierter Ausgrenzung sowie Strategien des Widerstands und der Selbstbehauptung. Auf der Grundlage historischer Egodokumente rekonstruiert der Beitrag innerkirchliche Machtverhältnisse im Spannungsfeld von Glauben, Identität und sozialem Wandel.

Schlagworte: Queere religiöse Zeitgeschichte; Pfarrberuf; sexuelle Identität; United Methodist Church/Methodistische Kirche; Protestantismus – USA – 20. Jahrhundert; geistliche Autobiographien; religiöse Diskriminierung; Homosexualität und Kirche

It's hard for some people to understand how I could have lived for so many years and not have dealt honestly with my sexual orientation. On some level, I knew that I was gay, but I think I translated that awareness into a different constellation so that I wouldn't have to face the reality.¹

Julian Rush, geboren 1936, war 44 Jahre alt, verheiratet und Vater von zwei Kindern, als er Anfang der 1980er Jahre seine Homosexualität anerkannte. Zu diesem Zeitpunkt hatte er bereits 17 Jahren als Jugendpfarrer für die United Methodist Church in den USA gearbeitet und war im Umfeld der Methodist Church sehr bekannt für die christlichen Jugendmusicals, die er komponierte und inszenierte – eine für ihn spezifische Form der Glaubensvermittlung. Dennoch war Rush, trotz seiner beruflichen Erfolge, eingebettet in ein soziales und familiäres Umfeld, innerlich von Unruhe, Schmerz und Traurigkeit getrieben.² Um seiner inneren

¹ Lee Hart MERRICK/Julian RUSH: Julian Rush – Facing the Music. A Gay Methodist Minister's Story, San Jose 2001, S. 24.

² MERRICK/RUSH: Julian Rush, S. 23.

Unzufriedenheit auf den Grund zu gehen, machte Rush eine Therapie, an deren Ende nicht nur die Scheidung von seiner Frau stand, sondern auch die Erkenntnis, dass er schwul war.³

Die Begegnung mit seinem „wahren Selbst“ (*real self*)⁴, wie Rush es nennt, empfand er zunächst als Schock, anschließend jedoch als Befreiung und „reinigende Auferstehung“ (*resurrection*). Ein neues Lebensgefühl, Aufregung und Wohlbefinden stellten sich bei ihm ein, welche jedoch schnell durch eine gemischte und disparate Gefühlslage ersetzt wurden, denn er stieß auf verschiedene neue, unbekannte Realitäten. Als schwuler Mann musste er nun mit Mitte vierzig zu seiner neuen Identität finden und sich mit einer für ihn fremden queeren Welt (*foreign country*) vertraut machen, die in ihm zu Beginn große Unsicherheit auslöste. Er begann ehrenamtlich für das *Gay and Lesbian Community Center* in Denver (Colorado) zu arbeiten – für ihn eine wichtige Anlaufstelle und Stütze. Diese Tätigkeit machte ihn mit queeren Netzwerken und Gruppen sowie Lebensweisen, Herausforderungen und Problemen vertraut.⁵

Besonders komplex gestaltete sich für Rush seine Lebensrealität als Pfarrer und als Repräsentant einer kirchlichen Institution. Rushs Homosexualität begann sich in seiner Gemeinde herumzusprechen, insbesondere nachdem er in seinem anfänglichen Enthusiasmus guten Freund*innen, Familie und langjährigen Kolleg*innen von seiner ‚Entdeckung‘ erzählt hatte. Zudem leitete er eine Seminarsitzung über menschliche Sexualität an der *University of Northern Colorado* für Masterstudierende mit dem Thema „(a) life as a gay minister“, bei der ein Gemeindemitglied anwesend war.⁶

Als das Gerede zunahm, trat der Personalausschuss der Gemeinde zusammen, um über die Situation zu beraten, die von einigen Mitgliedern als Problem wahrgenommen wurde. Rush selbst war bei dem Treffen nicht anwesend und konnte sich somit nicht zu den einzelnen

³ MERRICK/RUSH: Julian Rush, S. 23–24.

⁴ MERRICK/RUSH: Julian Rush, S. 26.

⁵ MERRICK/RUSH: Julian Rush, S. 27–28.

⁶ MERRICK/RUSH: Julian Rush, S. 30f.

Anschuldigungen und Vorwürfen äußern. Stattdessen saß er in seinem Apartment und bereitete seine Sonntagspredigt vor.⁷

Rushs Autobiographie⁸ beschreibt an dieser Stelle eindrücklich und ausführlich die Zeit des Wartens auf die Entscheidung des Personalausschusses. Sie gibt die innere Zerrissenheit zwischen anfänglicher Euphorie und aufkommenden Zweifeln sowie die Ängste wieder, denen sich Rush ausgesetzt sah: Vertrauensverlust und Ausschluss aus der Gemeinde, die Angst vor einem Rausschmiss und vor öffentlicher Bloßstellung, die Furcht vor einer perspektivlosen Zukunft ohne Berufung.

Teilweise bewahrheiteten sich Rushs Befürchtungen. Von seinen Dienst- und Gemeindeaufgaben wurde er Stück für Stück aus der Verantwortung genommen, beginnend mit dem Sonntagsgottesdienst, den er zwar vorbereitet hatte, aber nicht mehr durchführen durfte. Selbst das bloße Erscheinen zum Gottesdienst wurde Rush untersagt. Nach weiteren Personaldiskussionen, die sich um Eignungsvoraussetzungen für das Pfarramt, sexuelle Orientierung, Bibelauslegung und methodistische Kirchenvorschriften drehten, verlor er schließlich seine Position als Pastor der *First Methodist Church* in Boulder (Colorado). Zudem geriet er in den Fokus der Medien, die seinen ‚Fall‘ öffentlich diskutierten.⁹

Julian Rush stellt in der Methodistischen Kirche keinen Einzelfall dar. Wie ihm erging es vielen queeren und LGBTQ+-freundlichen wie -affirmativen Geistlichen seit den 1970er Jahren. Dabei zeigt Rushs Biographie eindrücklich das komplexe und komplizierte Verhältnis von queeren Menschen in und mit protestantischen Kirchen und gibt Hinweise auf Lebensweisen und -entwürfe, Möglichkeitsräume und individuelle

⁷ MERRICK/RUSH: Julian Rush: S. 32–37.

⁸ Die Autobiographie ist von Lee Hart Merrick verfasst worden und beruht auf Interviews und Gesprächen, die Merrick mit Rush geführt hat. Beide verband seit den 1970er Jahren eine Freundschaft und im Jahr 1984 waren sie gemeinsam als *Associate Pastors* an der St. Paul's United Methodist Church in Denver tätig.

⁹ Exemplarisch: Calvin TRILLIN: Let Me Find a Place, in: *The New Yorker*, 25. Januar, 1982, S. 80. Siehe hierzu ebenfalls eine von Julian Rushs jüngsten Predigten (2020), die neben musikalischen Elementen Teile seiner Lebensgeschichte wiedergeben: <https://lgbtqreligiousarchives.org/media/profile/julian-rush/Julian%20Rush%20The%20Lifelong%20Journey.pdf>.

Entscheidungen, Gemeindeleben, Spannungsfelder und verschiedene Formen von Diskriminierung.

Dieser Beitrag schließt an bestehende Forschungsarbeiten an, die durch den Fokus auf queere Individuen und deren Lebenswelten klassische Erzählweisen – die zwischen den Polen von Stigmatisierung und Emanzipation/Aktivismus changieren – erweitern und damit zu einer Perspektivenvielfalt innerhalb der queeren Zeitgeschichtsforschung beitragen möchten.¹⁰ In diesem Kontext ist die Kategorie der Lebenswelten beziehungsweise der lebensweltlichen Gefüge für die queere historische Forschung von J. Noah Munier weiter elaboriert worden und geht von einer „dynamischen Formierung des Sozialen“ aus.¹¹ Ziel ist es, der Komplexität queerer Zeitverläufe und Lebensentwürfe mehr Raum zu geben, um so, wie u. a. Benno Gammerl es fordert, die widersprüchliche Gleichzeitigkeit von Stigmatisierung, Emanzipation und Normalisierung – und meinerseits ergänzend – Inklusion und Exklusion aufzuzeigen.¹²

Aus diesem Grund werden im Folgenden (auto)biographische Zeugnisse, Egodokumente sowie queere religiöse Zeitschriften als Ausgangspunkt genommen, um Lebenswelten und Möglichkeitsräume von queeren Menschen mit und in der Methodistischen Kirche genauer auf den Grund zu gehen. Ziel ist es, mithilfe dieser Quellen erste Einblicke in die individuellen Erfahrungen queerer Menschen, und im vorliegenden Beitrag insbesondere queerer Geistlicher, innerhalb der Methodistischen Kirche zu erlangen. Es wird unter anderem der Frage nachgegangen, welche Fluchtlinien und Möglichkeitsräume – im Sinne von Auswegen, Lebensstrategien und -entwürfen – sich eröffneten, ob und wie sie überhaupt

¹⁰ Katrin BURJA/Traugott ROSER (Hrsg.): *Queer im Pfarrhaus. Gender und Diversität in der Evangelischen Kirche*, Bielefeld 2024; Andrea ROTTMANN: *Queer Lives Across the Wall. Desire and Danger in Divided Berlin, 1945–1970*, Toronto 2023; Benno GAMMERL: *Queer. Eine deutsche Geschichte vom Kaiserreich bis heute*, München 2023; Andrea ROTTMANN/Martin LÜCKE/Benno GAMMERL (Hrsg.): *Handbuch Queere Zeitgeschichten*, Bd. I: Räume (Historische Geschlechterforschung 9), Bielefeld 2023, online verfügbar: <https://doi.org/10.14361/9783839464540>.

¹¹ Julia Noah MUNIER: *Lebenswelten und Verfolgungsschicksale homosexueller Männer in Baden und Württemberg im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2021, S. 29 (FN 70).

¹² GAMMERL: *Queer*, S. 15; ROTTMANN/LÜCKE/GAMMERL: *Queere Zeitgeschichten*, Einleitung, S. 15–33.

wahrgenommen und genutzt, richtig oder falsch eingeschätzt oder sogar ausgeschlossen wurden und welche Gründe hierfür einzelne Personen anführten. Denn sie geben Hinweise auf das Alltagsleben queerer Menschen in den Kirchen und verweisen zugleich auf das spannungsreiche Verhältnis zwischen Perspektive und Perspektivlosigkeit, Hoffnung und Resignation.

1 Homosexualitätsdebatte und queerer Aktivismus in der Methodistischen Kirche

Rushs Entlassung und anschließende Versetzung in eine andere methodistische Gemeinde Ende 1981 fiel in eine Zeit intensiver Debatten über die Ordination und Anstellung von „self-avowed practicing homosexuals“ in der Methodistischen Kirche.¹³ Seit ihrer Verbreitung in den USA im späten 18. Jahrhundert wuchs die methodistische Bewegung (Zusammenschluss einzelner Strömungen) im 19. Jahrhundert zu einer der mitgliederstärksten protestantischen Denominationen heran. Im Verlauf des 20. Jahrhunderts näherte sich die Methodistische Kirche in ihrer Sozialstruktur zunehmend der Mittelklasse und in ihrer theologischen Ausrichtung dem sogenannten Mainline-Protestantismus an. Letzterer zeichnet sich durch eine moderate bis liberale Haltung aus, insbesondere in Bezug auf Themen wie Frauenordination, Sexualitätsverständnis, Verhütung und Abtreibung. Bis in die 1960er Jahre gewann die Methodistische Kirche – auch durch weitere Zusammenschlüsse – kontinuierlich an weiteren Mitgliedern und Einfluss, bevor sie – wie viele Mainline-Kirchen – in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts einen deutlichen Mitgliederrückgang erlebte. Trotz ihrer Zugehörigkeit zum Mainline-Protestantismus hielt die Methodistische Kirche in ihrer Einstellung zur Homosexualität an einer konservativen und exkludierenden Haltung fest.¹⁴

¹³ Jana Kristin HOFFMANN: Die Sexualisierung der Religion im 20. Jahrhundert. Diskurse um Sexualität, Familie und Geschlecht in der Methodistischen Kirche in den USA, Berlin 2022, S. 260–284.

¹⁴ Zur Geschichte des Methodismus, der Methodistischen Kirche in den USA siehe Russell E. RICHEY/Kenneth E. ROWE/Jean Miller SCHMIDT: *The Methodist Experience in America. A History*, Bd. 1, Nashville 2010. Der Mainline-Protestantismus ist ein Konglomerat verschiedener protestantischer Dachverbände: *Episcopal Church, Presbyterian Church (USA)*,

Kirchenpolitischer Austragungsort der sogenannten Homosexualitätsdebatte waren die alle vier Jahre stattfindenden Generalkonferenzen, auf denen sich unterschiedliche Interessensgruppen um die theologische Auslegung und kirchliche Ausrichtung stritten. Die zum Thema Homosexualität verabschiedeten Entscheidungen hatten massive Konsequenzen für queere Lebensweisen und LGBTQ+-affirmative Personen innerhalb der Kirche. 1972 nahm die Methodistische Kirche folgendes Statement in ihr *Book of Discipline* auf, in dem die Regeln des gemeinsamen Zusammenlebens, Glaubensgrundsätze, Richtlinien und Verwaltungsordnungen festgehalten werden:

Homosexuals no less than heterosexuals are persons of sacred worth, who need the ministry and guidance of the church in their struggles for human fulfillment, as well as the spiritual and emotional care of a fellowship which enables reconciling relationships with God, with others, and with self. Further we insist that all persons are entitled to have their human and civil rights ensured, though we do not condone the practice of homosexuality and consider this practice incompatible with Christian teaching.¹⁵

Ausgehend von dieser Grundsatzentscheidung, bekannt auch als Inkompatibilitätsklausel, ergaben sich in den Folgejahren Verbote: 1976 entschied die Generalkonferenz, dass keine kircheninternen Gelder mehr zur Unterstützung homosexueller Interessensverbände und Projekte verausgabt werden durften. Acht Jahre später, auf der Generalkonferenz 1984, entschied sich die Mehrzahl der Delegierten endgültig und klar formuliert für das Ordinationsverbot homosexueller Menschen. 1996 untersagte sie schließlich die bis dahin von einigen Pfarrer*innen praktizierten Eheschließungen und Segnungen homosexueller Paare.¹⁶

Northern Baptist Churches, Congregational Church (heute *United Church of Christ*), *United Methodist Church, Evangelical Lutheran Church, Disciples of Christ*. Siehe hierzu Jason S. LANTZER: *Mainline Christianity. The Past and Future of America's Majority Faith*, New York 2012, S. 1f. Zu Definition, Merkmalen und Ausrichtung des Mainline-Protestantismus siehe HOFFMANN: *Sexualisierung*, S. 7–8.

¹⁵ BUCKE, Emory S./HOLE, J. Wesley/PROCTOR, John E./UNITED METHODIST CHURCH (Hrsg.): *The Book of Discipline of the United Methodist Church* 1972, Nashville 1973, S. 86 (aus § 72 *The Nurturing Community*, Absatz C, *Human Sexuality*).

¹⁶ Ausführlich siehe hier beispielsweise RICHEY/ROWE/SCHMIDT: *Methodist Experience*, S. 467–475, 534–535; Jane Ellen NICKELL: *We Shall Not Be Moved. Methodists Debate Race, Gender, and Homosexuality*, Eugene 2014, S. 92–142.

Parallel zu diesen kirchenpolitischen Entscheidungen entwickelte sich ein vielfältiger Aktivismus innerhalb der Methodistischen Kirche, der sich für die Akzeptanz und Inklusion queerer Menschen einsetzte. Viele Formen von Aktivismus, die im Folgenden nur exemplarisch genannt werden, können als ‚Ungehorsam‘ beschrieben werden, da sie klar und bewusst gegen Kirchenrecht verstießen.¹⁷ Zu nennen wäre einerseits die Gründung der Interessensgruppe *Affirmation. United Methodists for Gay and Lesbian Concerns* 1975 (heute *Affirmation. United Methodists for LGBTQ+ People & Allies*), die sich einerseits für die Rücknahme der Inkompatibilitätsklausel und die auf ihr beruhenden, weiteren Regelungen einsetzte und andererseits queeren Menschen innerhalb der Kirche eine Interessensvertretung, ein Netzwerk und eine Gemeinschaft bieten wollte.¹⁸ Ca. 1982 gründete sich dann im Kontext von *Affirmation* das *Reconciling Congregation Program* (seit 1988 unabhängig, ab 2000 *Reconciling Ministries Network*), ein Netzwerk von anfangs methodistischen Kirchen, das sich bis heute offen für die Inklusion queerer Menschen ausspricht, lokale Kirchen mit Materialien versorgt und sie in der Gemeindearbeit mit Programmen und Beratung unterstützt.¹⁹

Ungehorsam zeigt sich auch in der Missachtung von Ordinations- und Eheverboten: Bischof Melvin Wheatley beispielsweise ordinierte

¹⁷ Im Folgenden wird das Konzept ‚Ungehorsam‘ genutzt, um verschiedene Dimensionen einer Grenzüberschreitung sichtbar zu machen: Im religiösen Kontext gilt Gehorsam – etwa gegenüber Gott, der Heiligen Schrift oder der Amtskirche – als Tugend. Eine erste Dimension nimmt daher die Regelverletzungen und die damit zusammenhängenden innerkirchlichen Folgen in den Blick. Im rechtlich-politischen Rahmen hingegen kann Ungehorsam gegenüber Gesetzen oder Autoritäten als legitime Form des Protests verstanden werden. In diesem Sinne steht zweitens das transformative Potential ungehorsamer Praktiken im Vordergrund: Gemeinschaftliche und teils kreative Protestaktionen entfalten eine vergemeinschaftende Wirkung und zielen auf Reformen. Die Protestaktionen tragen zur Formierung eines kollektiven Subjekts queerer religiöser Menschen bei.

¹⁸ Karen P. OLIVETO: *Our Strangely Warmed Hearts. Coming Out Into God’s Call*, Nashville 2018, S. 24, 32; Ashley Boggan DREFF: *Entangled. A History of American Methodism, Politics, and Sexuality*, Nashville 2018, S. 236. Entgegen der Forschungsliteratur datiert die Gruppe *Affirmation* ihre Gründung auf das Jahr 1972: <https://www.umaffirm.org/about>.

¹⁹ Auch hier gibt es unterschiedliche Angaben zur Gründung des Netzwerks: DREFF: *Entangled*, S. 246; RICHEY/ROWE/SCHMIDT: *Methodist Experience*, S. 530; <https://tmnetwork.org/history/>.

wissentlich 1982 Joanne Carlson Brown, obwohl sie sich als lesbisch getoutet hatte. Pfarrer wie Jimmy Creech und Franklyn Schaefer führten trotz Verbots homosexuelle Eheschließungen durch, weswegen es in beiden Fällen zu Kirchenprozessen kam. Don Fado organisierte und vollzog gemeinsam mit Kolleg*innen 1999 die öffentliche Eheschließung von Jeanne Barnett and Ellen Charlton in Sacramento, Kalifornien. Hierfür versendete er Einladungsschreiben an seine pastoralen Kolleg*innen der *California-Nevada Conference*. Die geplante Aktion sprach sich herum und schließlich reisten knapp hundert pensionierte und aktive Pfarrer*innen zur Unterstützung an. Weitere ca. 1 200 Lai*innen nahmen ebenfalls Teil und wurden zu Zeug*innen der Eheschließung.²⁰ Der Fall ging als *Sacramento 68* in die methodistische Geschichtsschreibung ein, da im Anschluss an die Zeremonie gegen 68 methodistische Geistliche durch konservative Mitglieder Beschwerde eingereicht wurde. Die zuständige *Annual Conference* ließ jedoch im Folgejahr alle Anklagepunkte fallen.²¹

Am 9. Mai 2016 kam es durch einen sogenannten *love letter* zu einem Massenouting von 111 queeren Pastor*innen und Amtsanwärter*innen. Das Ereignis fand knapp ein Jahr nach der Grundsatzentscheidung des *Supreme Courts* im Fall *Obergefell v. Hodges* statt, die noch bestehende bundesstaatliche Verbote zur gleichgeschlechtlichen Eheschließung aufhob.²² 2016 wurde außerdem die offen lesbisch lebende und verheiratete Karen Oliveto zur Bischöfin der Methodistischen Kirche geweiht, eine von der *Mountain Sky Episcopal Area* bewusst getroffene provokative,

²⁰ Zur Biographie Don Fadoss siehe <https://lgbtqreligiousarchives.org/profiles/don-fado>. Die Zeitschrift *Open Hands* informierte ebenfalls über das Event: Mark BOWMAN: Movement News. 95 Methodist Clergy Bless Same-Sex Union, in: *Open Hands* 14.3 (Winter 1999), S. 24.

²¹ Zu Joanne Carlson Brown siehe <https://lgbtqreligiousarchives.org/profiles/joanne-carlson-brown>; die Kirchenprozesse in den Fällen Jimmy Creech und der *Sacramento 68* sind neben weiteren Anklagen, Prozessen und Urteilen ausführlich beschrieben bei Christopher WALDREP: The Use and Abuse of the Law. Public Opinion and United Methodist Church Trials of Ministers Performing Same-Sex Union Ceremonies, in: *Law and History Review* 30.4 (2012), S. 953–1005.

²² Der *love letter* inklusive Unterschriften kann hier eingesehen werden: <https://www.umqcc.org/a-love-letter-to-our-church-from-your-lgbtqi-religious-leaders>. Zu *Obergefell v. Hodges* siehe u.a. Marc STEIN: Rethinking the Gay and Lesbian Movement, *New York* 2013, S. 236–237.

ungehorsame Entscheidung, da die bischöfliche Weihe im Gegensatz zur Ordination nur sehr schwer rückgängig gemacht werden kann.²³

Diese Beispiele an Protestaktionen und Praktiken des Ungehorsams verdeutlichen, dass viele Gläubige die kirchlichen Entscheidungen der Generalkonferenzen nicht akzeptierten und aktiv für eine inklusive Kirche eintraten, hierfür sogar bewusst ihr Amt riskierten. Sie widersetzten sich geltendem Kirchenrecht und suchten nach kreativen Lösungen. Sie setzten sich dafür ein, durch Protest und Präzedenzfälle die kirchlichen Richtlinien zugunsten queerer Menschen zu ändern und ihren problematischen wie ungleichen Status innerhalb der Methodistischen Kirche zu verbessern.

2 Erfahrungsräume, Handlungsoptionen, Machtstrukturen

Die kirchenrechtlichen Regelungen, der wachsende Aktivismus sowie die sich wandelnde rechtliche Lage für queere Menschen in den USA setzten seit den 1970er Jahren die Rahmenbedingungen für queere Lebensweisen und Möglichkeitsräume innerhalb und außerhalb der Methodistischen Kirche. Wie lebten insbesondere Pfarrpersonen unter und mit diesen Bedingungen, wenn die eigenen theologischen Glaubensgrundsätze oder ihre eigene Lebensweise und Identität im Widerspruch zur offiziellen methodistischen Lehrmeinung standen? Inwieweit konnten sie auf Rückhalt aus den Gemeinden, von einzelnen Mitgliedern und queeren Netzwerken hoffen? Wie reagierten kirchliche Vorgesetzte in Situationen, wenn eine vermeintlich ‚unchristliche Lebensweise‘ ans Licht kam?

Die Perspektiven, Möglichkeitsräume und Entscheidungen waren sehr divers und von vielfältigen Faktoren abhängig. Denn queere Pfarrpersonen standen vor Dilemmata, z. B. zwischen Rolle und Identität oder Beruf und Berufung. Auch entstanden Konfliktfelder durch die unterschiedlichen Ansprüche, die an die Pfarrperson gestellt wurden.

Von Pfarrpersonen wird im besonderen Maße erwartet, dass sie eine christliche Lebensweise pflegen und der Gemeinde als Vorbild dienen. Die Methodistische Kirche formulierte noch 2012 in ihrem *Book of*

²³ Zur Biographie Karen Olivetos siehe <https://www.unitedmethodistbishops.org/person-detail/2463386>.

Discipline auf über zwei Seiten die Voraussetzungen für die Ordination und die damit zusammenhängenden Erwartungen an Pfarrpersonen, wie beispielsweise:

The covenant of ordained ministry is a lifetime commitment, and those who enter into it dedicate their whole lives to the personal and spiritual disciplines it requires. ... the Church expects those who seek ordination to make a complete dedication of themselves to the highest ideals of the Christian life. To this end, they agree to exercise responsible self-control by personal habits conducive to bodily health, mental and emotional maturity, integrity in all personal relationships, fidelity in marriage and celibacy in singleness, social responsibility, and growth in grace and in the knowledge and love of God. ... The practice of homosexuality is incompatible with Christian teaching. Therefore self-avowed practicing homosexuals are not to be certified as candidates, ordained as ministers, or appointed to serve in The United Methodist Church.²⁴

Solche Regelungen und die an ihr entworfene repressive Sexualmoral bedeuteten nicht nur im Hinblick auf homosexuelles Verhalten ebenfalls, dass geschiedene Pfarrpersonen erst nach einer Wiederheirat erneut eine sexuelle Beziehung eingehen durften.²⁵ Auch trafen oftmals verschiedene theologische Auffassungen zwischen institutionalisierter Kirche, Gemeindegruppen und Pfarrperson aufeinander.²⁶

Wie einschränkend bestimmte Handlungsoptionen, wie komplex Machtstrukturen und wie folgenreich Entscheidungen sein konnten, lässt sich eindrücklich an der Frage des Outings nachzeichnen.

2.1 Outing versus Geheimhaltung

Wie das Beispiel von Julian Rush zeigt, bedeutete ein Outing für viele eine Befreiung – endlich konnten sie ehrlich zu sich und mit der Welt sein. Es bedeutete für die meisten queeren Pfarrer*innen aber zugleich das Ende ihrer kirchlichen Laufbahn. Ob freiwillig oder unfreiwillig geoutet, ihnen wurde von ihren vorgesetzten Bischöfen nahegelegt, ihr Amt nieder-

²⁴ UNITED METHODIST CHURCH: The Book of Discipline of the United Methodist Church 2012, Nashville 2012, S. 218–220.

²⁵ Weitere Ausführungen zu den pastoralen Anforderungen und inwieweit sie kirchenrechtlich bindend sind, diskutiert Darryl W. STEPHENS: Methodist Morals. Social Principles in the Public Church's Witness, Knoxville 2016, S. 42–46.

²⁶ Verschiedene Herausforderungen und Konfliktfelder werden beispielsweise angesprochen in Katrin BURJA/Traugott ROSER: Queer im Pfarrhaus, S. 17–31 (Einleitung).

zulegen, zum Beispiel mit der Begründung, man wolle sich beruflich anders orientieren, wie im Fall von Rose Mary Denman geschehen:

Bishop Bashore had indicated to me, in a letter, that one of the options open to me was to take voluntary location – in other words, to resign from ministry. This choice has no negative connotations and is most often chosen by those ministers who discover, after some time in parish ministry, that they want to work in another career.²⁷

Für die Kirche war diese Vorgehensweise eine Möglichkeit, sich möglichst geräuschlos und ohne öffentliche Aufmerksamkeit zu generieren von queeren Pfarrpersonen zu trennen. Weigerten sie sich, ihr Amt niederzulegen, folgten oft Beschwerdeverfahren und Kirchenprozesse mit dem Ziel der Amtsenthebung.

Laut Christopher Waldrep nahmen Kirchenprozesse innerhalb der Methodistischen Kirche – zu denen es sonst eher seltener kam – im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts im erheblichen Maße zu. Inhaltlich befassten sich viele Fälle mit der ‚Homosexualitätsthematik‘, sei es, dass Homosexuelle aus ihren Kirchenämtern entfernt werden sollten, oder aber Pfarrpersonen und höhere kirchliche Würdenträger für ihre illegitimen Handlungen der Homosexuellenordination und gleichgeschlechtlichen Eheschließung zur Rechenschaft gezogen werden sollten. Insbesondere konservative Gläubige nutzten, so Waldrep, das kircheneigene Rechtssystem, um den liberalen Entwicklungen seit den 1960er Jahren innerhalb der Methodistischen Kirche Einhalt zu gebieten, den progressiven und aktivistischen Flügel in Schranken zu weisen und Einzelpersonen aus der Methodistischen Kirche auszuschließen.²⁸

Ob ‚freiwilliger‘ Rücktritt oder Amtsenthebung, in jedem Fall verloren Pfarrer*innen ihre Wohnunterkunft, ihr Gehalt und damit ihren Kranken- und Sozialversicherungsstatus, bei einer Amtsenthebung auch ihre Ordinationsberechtigung, Kirchenmitgliedschaft und Rentenansprüche.²⁹ Viele queere Menschen waren sich der Gefahr bewusst, dass ein Outing

²⁷ ROSE M. DENMAN: *Let My People In. A Lesbian Minister Tells of Her Struggles to Live Openly and Maintain Her Ministry*, New York 1990, S. 234–235.

²⁸ WALDREP: *The Use and Abuse of the Law*, S. 957–958, 1004–1005.

²⁹ WALDREP: *The Use and Abuse of the Law*, S. 998; FRANKLYN SCHAEFFER: *Defrocked. How a Father’s Act of Love Shook the United Methodist Church*, St. Louis 2014, S. 93–94.

gleichzeitig den Verlust weitgehender existentieller Grundlagen für sich und weitere Familienmitglieder bedeuten konnte, was erheblichen Einfluss auf Entscheidungsfindungen hatte. Daneben gab es zusätzliche soziale Folgen: Ausschluss aus dem familiären und sozialen Umfeld sowie der Gemeinde und Statusabstieg.³⁰

Aus diesen Gründen lebten viele queere Geistliche ein Leben in Geheimhaltung oder führten ein Doppelleben. Ein Beispiel ist Thomas P. Carney Jr., der seine sexuelle Orientierung jahrzehntelang verbarg. Geboren um 1950, erkannte Carney bereits früh seine Neigung zum männlichen Geschlecht. Im Jahr 1969, dem Jahr der Stonewall-Unruhen, hatte er sein Berufungserlebnis. Er wurde Pfarrer, verschwieg seine sexuelle Orientierung und heiratete 1975, denn: „heterosexual marriage was all part of being clergy, especially if you were male.“³¹ Diese Beschreibung macht deutlich, wie eng eine vorbildliche christliche Lebensführung an eine heterosexuelle Eheschließung gebunden war. Heirateten Pfarrpersonen nicht, waren insbesondere männliche Pfarrer ‚verdächtig‘.

Die Geheimhaltung ging so weit, dass sich Carney laut eigenen Aussagen während seiner gesamten Amtszeit nur zwei queeren Personen in seiner Kirche anvertraute: zum einen Paul Abels, einem offen lebenden homosexuellen Pfarrer, der einer Pfarrgemeinde in New York im Stadtteil Greenwich Village vorstand, die für ihre große queere *community* bis heute bekannt ist. Abels wurde in seinem Amt trotz verschiedener kirchenjuristischer Prozesse letztlich bestätigt (1979), ging allerdings 1984 frühzeitig in den Ruhestand und verstarb 1992 an den Folgen von AIDS. Zweite Vertrauensperson war zum anderen die bereits erwähnte Karen Oliveto.³²

Carney resümierte seine Amtszeit retrospektiv wie folgt:

It has been thirty-nine years since my ordination. I spent thirty-four years serving one church, flying below the radar. I did not divulge who I was nor did I act upon who I was. That takes a tremendous toll upon a person. ... Truth will always find

³⁰ Thomas ZIPPERT: „Es gibt auch richtiges Leben im falschen“. Erfahrungen aus einer schwulen ‚Schutzfamilie‘ im Pfarrhaus – zugleich ein Desiderat für weitere Forschung, in: BURJA/ROSER: Queer im Pfarrhaus, S. 195–212, hier: S. 201.

³¹ OLIVETO: Our Strangely Warmed Hearts, S. 61–62.

³² Zum Profil Paul Abels siehe <https://lgbtqreligiousarchives.org/profiles/paul-abels>.

its way to the surface. It festers under the cover of lies. My truth festered within me. The church of Jesus Christ was plunging a dagger in me and at the same time applying the salve. I was an effective pastor and I believe that my effectiveness came from that place of pain. The church can hurt and the church can heal. The church has passed up too many opportunities to heal.³³

Ähnlich wie Rush berichtet auch Carney hier von dem Schmerz, den das versteckte und innerlich eingeschlossene sexuelle Begehren auslöste, und den die Betroffenen ertragen, aber nicht verbalisieren konnten und durften. Dies änderte sich mit dem Eintritt in den Ruhestand. Nicht nur ließ Carney sich 2012 von seiner Ehefrau scheiden („It was not fair to the woman I married.“³⁴) Seitdem geht er auch offen mit seiner Homosexualität um, wie unter anderem die biographische Notiz zeigt, die er für Karen Olivetos Buch *Our Strangely Warmed Hearts* unter Klarnamen verfasst und deren Veröffentlichung er zugestimmt hat.

Im Gegensatz zu Carney führte Pastor Gene Leggett ein Doppelleben – innerhalb der Gemeinde das heterosexuelle Familienideal, außerhalb des Gemeindelebens bewegte er sich in homosexuellen Netzwerken. 1965 heuerte ein Gemeindeglied einen Privatdetektiv an, um Beweise für Leggetts Doppelleben zu sammeln, mit denen Leggett schließlich konfrontiert wurde. Um seine Familie zu schützen, kündigte er im Einverständnis mit dem zuständigen Kirchenbüro seine Anstellung, zog mit der Familie um und trat nach einem weiterführenden Studium ein geistliches Amt im *Dallas Theater Center* an – blieb damit also vorerst ordinierter Pfarrer der Methodistischen Kirche.³⁵

Wahrnehmung und Bewertung von Homosexualität waren aber auch durch stereotype Vorstellungen von Geschlecht und Sexualität geprägt. Alleinstehende oder alleinerziehende Frauen und Pfarrerinnen gerieten seltener unter ‚Verdacht‘ homosexuell zu sein als Männer. Im Fall der alleinstehenden und -erziehenden Pfarrerin Rose Mary Denman wurde von Seiten der Gemeinde kaum kritisch beäugt, dass ihre gute Freundin

³³ OLIVETO: *Our Strangely Warmed Hearts*, S. 62.

³⁴ OLIVETO: *Our Strangely Warmed Hearts*, S. 62.

³⁵ Zum Profil von Gene Leggett siehe <https://lgbtqreligiousarchives.org/profiles/gene-leggett>. Sein queeres Engagement führte allerdings dazu, dass mehrere Kirchenprozesse stattfanden und er in keiner Gemeinde mehr als Pfarrer arbeiten konnte.

Winnie Weir regelmäßig zu Besuch kam und zweimal für einen längeren Zeitraum in das Pfarrhaus einzog, nachdem Weir sich von ihrem Mann getrennt hatte. Beide Frauen verband eine langjährige Freundschaft, aus der schließlich eine gleichgeschlechtliche Beziehung wurde.³⁶

Unklar bleibt in ihrer Autobiographie, wie Denman Mitte der 1980er Jahre die regelmäßigen Besuche und insbesondere den zweiten Einzug Weirs gegenüber der Gemeinde rechtfertigte. Vermutlich entstand der Eindruck, dass sich die beiden Frauen freundschaftlich in ihren jeweiligen Lebenssituationen unterstützten. Zwei Männer hingegen, die im Pfarrhaus lebten, waren undenkbar.

2.2 Queere Netzwerke, Gemeinden und institutionelle Dynamiken – Zwischen Unterstützung, Spaltung und Intrigen

Ein wichtiges Netzwerk innerhalb der Methodistischen Kirche – trotz einzelner interner Krisen und Meinungsverschiedenheiten – war *Affirmation*.³⁷ Diese inoffizielle Interessensgruppe verfolgte zunächst das Ziel, die Inkompatibilitätsklausel und ihre Folgen rückgängig zu machen. Mit der Zeit verschoben sich jedoch die Schwerpunkte. Adresslisten, Rundschreiben, Treffen und Workshops wurden etabliert, und der Fokus verlagerte sich auf die lokale Gemeindefarbeit, was zur Gründung des *Reconciling Congregations Program* (RCP) im Jahr 1982 führte. Ähnliche LGBTQ+-affirmative Gruppen entstanden auch in anderen mainline-protestantischen Denominationen (*More Light movement* der *United Presbyterian Church* [1979], *Lutheran Reconciling in Christ* [1984], *United Church of Christ Open and Affirming* [1985])³⁸, weswegen auch von einem beginnenden *reconciling movement* zu Beginn der 1980er Jahre gesprochen werden kann. Seit 1985 publizierte *Affirmation*/RCP schließlich die vierteljährlich erscheinende Zeitschrift *Manna for the Journey* (seit Sommer 1986 bis zu ihrer Einstellung 2002 *Open Hands*).³⁹

³⁶ DENMAN: *Let My People In*, S. 130–143.

³⁷ R. W. HOLMEN: *Queer Clergy. A History of Gay and Lesbian Ministry in American Protestantism*, Cleveland 2013, S. 472.

³⁸ HOLMEN: *Queer Clergy*, S. 365–366.

³⁹ HOLMEN: *Queer Clergy*, S. 472–473.

Queere und LGBTQ+-affirmative Personen innerhalb der Methodistischen Kirche vernetzten sich außerdem mit bereits bestehenden queeren Gruppen und Netzwerken außerhalb der Kirche. Dies variierte jedoch lokal stark. Unterschiede gab es auch in den Reaktionen, denen queere und LGBTQ+-affirmative Pfarrpersonen in den Gemeinden ausgesetzt waren. Die Existenz und Ausweitung queerer (religiöser) Netzwerke bedeutete aber nicht automatisch eine Unterstützung in kirchlichen und kirchengerichtlichen Auseinandersetzungen, wie beispielsweise Rose Mary Denman in ihrer Autobiographie beschreibt.

Nach der ‚Entdeckung‘ ihrer Homosexualität und einer Beziehung zu Winnie Weir nahm Denman 1985 eine Auszeit von ihrem Amt und strebte einen Transfer zur *Unitarian Universalist Association* an, die im Gegensatz zur Methodistischen Kirche queere Geistliche akzeptierte.⁴⁰ Der Transfer bedurfte jedoch Zeit, die ihr der zuständige Bischof, der den Grund für den Transfer kannte, nicht gewähren wollte, weswegen er die Verlängerung der Auszeit ablehnte. Stattdessen stellte er Denman vor die Wahl: „freiwillige“ Amtsniederlegung oder Amtsenthebungsverfahren. Denman entschied sich für einen Prozess, mit dem Ziel, bis zum Transfer ihre Ordinationsberechtigung behalten zu können. Während ihres Gerichtsprozesses hoffte Denman auf die Unterstützung unterschiedlicher queerer Interessensgruppen innerhalb und außerhalb der Methodistischen Kirche, wurde diesbezüglich jedoch enttäuscht. *Affirmation* zog sich aus der Beratung und Unterstützung zurück. Geld für einen Anwalt konnte nicht zur Verfügung gestellt werden.⁴¹ Auch eine im Verborgenen lebende Gruppe schwul-lesbischer methodistischer Pfarrpersonen und Lai*innen in Maine verweigerte ihren Beistand in dem bevorstehenden Gerichtsfall, stellte sogar den Kontakt zu Denmans Freundin Weir ein, aus der Angst heraus, Denman könnte während des Verfahrens Informa-

⁴⁰ Diese und die folgenden Informationen aus DENMAN: *Let My People In*, ab S. 132.

⁴¹ So schildert zumindest Denman, dass ihr durch die höchste Ebene des Interessensverbandes ein Jahr vor dem Gerichtsprozess erst finanzielle, juristische und emotionale Unterstützung zugesagt, dann kurz vor dem Beginn des Prozesses jedoch wieder zurückgezogen wurde; DENMAN: *Let My People In*, S. 156, 176.

tionen und Namen preisgeben.⁴² Eine ähnliche Erfahrung machte Denman nach eigenen Aussagen ebenfalls mit der *Maine Lesbian and Gay Peoples Alliances* (MLGPA), die sie um Hilfe gebeten hatte. Diese Gruppe lehnte ihre Hilfe ab, weil sie hierdurch ihre eigenen politischen Ziele und Interessen in Gefahr sah. So beschreibt Denman zumindest die Konversation mit den führenden Verantwortlichen von MLPGA:

any publicity on my [Denmans, Anm. J.H.] struggle with the United Methodist Church would hurt the gay/lesbian community's chance of getting the equal rights bill passed in the State of Maine.⁴³

Das Beispiel von Denman zeigt, dass es zwar verschiedene sichtbare und unsichtbare LGBTQ+-Netzwerke und Gruppen gab, eine Zusammenarbeit jedoch von unterschiedlichen Faktoren, wie Zeit und Raum, Zielen und Interessen sowie Ängsten und Vorbehalten abhängig war. Hierdurch entstanden auch Situationen, in denen sich queere Aktivist*innen gegenseitig in ihrem Aktivismus und Engagement lähmten, weil sie sich nicht auf eine gemeinsame ‚politische‘ Linie einigen konnten.

Queere Pfarrpersonen sowie methodistische Pfarrer*innen, die eine integrative und affirmative Haltung einnahmen und sich z.B. im Rahmen des *reconciling ministries network* engagierten, queere Eheeinsegnungen vornahmen, eine inklusive Theologie predigten, sich aktivistisch beteiligten oder queeren Netzwerken und Selbsthilfegruppen Kirchenräume zur Verfügung stellten, stießen oft auf Zorn, Ablehnung und soziale Zurückweisung.

Wichtige Einblicke in die machtvolle Position einzelner Gemeindeglieder gegenüber der Gesamtgemeinde, den Pfarrer*innen und der bischöflichen Leitung zeigen sich in der Autobiographie von Jimmy Creech. Geboren 1944, zeichnete sich Creech während eines Großteils seiner kirchlichen Amtszeit für die Methodistische Kirche (1970-1999) als LGBTQ+-freundlicher und -affirmativer Pastor aus, was einem Teil seiner Gemeinde missfiel. Er war seit 1987 Pastor in der *Fairmont United Methodist Church* in Raleigh, North Carolina, mit einer um die 700 Mitglieder

⁴² DENMAN: *Let My People In*, S. 202–203.

⁴³ DENMAN: *Let My People In*, S. 177.

umfassenden Kirchengemeinde.⁴⁴ Bereits im selben Jahr gründete er mit 14 weiteren Pfarrpersonen und Lai*innen verschiedener protestantischer Denominationen und Konfessionen das ökumenische *Raleigh Religious Network for Gay and Lesbian Equality* (RRNGLE), um unter anderem gegen die Diskriminierung und Exklusion queerer Menschen in und durch die Kirchen vorzugehen. 1988 nahm Creech dann unter dem Banner von RRNGLE an einem *Pride March* teil, der innerhalb seiner Gemeinde auf Kritik stieß.⁴⁵ Einzelne Gemeindemitglieder begannen, Creechs Absetzung als Pfarrer zu fordern, schrieben eine Resolution zum ‚wahren‘ Glaubensverständnis der Methodistischen Kirche mit Blick auf Homosexualität und sammelten 79 Unterschriften, die sie an verschiedene zuständige Vorgesetzte von Creech weiterleiteten.⁴⁶ Auch gab es Versuche, so beschreibt es Creech in seiner Autobiographie, ihn zu diskreditieren:

(T)here were several attempts to discredit and intimidate me. Rumors circulated that I'd given the keys of the church to gays so that they could have sex in the sanctuary at night, and that I had misused church funds.⁴⁷

Zudem erfuhr Creech aufgrund seines Engagements verschiedene Formen sozialer Abweisung. Gemeindemitglieder stellten die Kommunikation mit ihm ein, gaben ihm nicht mehr die Hand oder benutzten für den Gottesdienst andere Ein- und Ausgänge, um eine Begegnung zu vermeiden.⁴⁸ Andere wiederum verweigerten die pastorale Unterstützung durch Creech in Krankheits- und Sterbefällen oder ließen Beerdigungen von anderen Pastor*innen oder Beerdigungsinstituten durchführen.⁴⁹

Auch einzelne Gemeindemitglieder gerieten so in Dilemma- und Konfliktsituationen. Im Fall von Horace Springer, dessen Sterbeprozess Creech im Jahr 1989 begleitet hatte, durfte er als zuständiger Pastor die

⁴⁴ Jimmy CREECH: *Adam's Gift. A Memoir of a Pastor's Calling to Defy the Church's Persecution of Lesbians and Gays*, Durham 2011, S. 45.

⁴⁵ CREECH: *Adam's Gift*, S. 48–52.

⁴⁶ CREECH: *Adam's Gift*, S. 52.

⁴⁷ CREECH: *Adam's Gift*, S. 54.

⁴⁸ CREECH: *Adam's Gift*, S. 54–55.

⁴⁹ CREECH: *Adam's Gift*, S. 58.

Beerdigung nicht durchführen. Creech erklärt die Situation in seiner Autobiographie folgendermaßen:

Most of Helen's [Horace' Ehefrau, Anm. J.H.] church friends wanted me gone. She had to make a choice between them and allowing me to conduct Horace's funeral. She chose her friends. I understood, but her decision hurt deeply.⁵⁰

Gemeindegruppen und -mitglieder hatten weitere Machthebel, um sich unliebsamer Pfarrpersonen zu entledigen und deren weitere Anstellung in einer anderen methodistischen Kirchengemeinde zu verhindern. Neben Unterschriftensammlungen, dem Einreichen falscher Anschuldigungen auf bischöflicher Ebene, Petitionsverfahren und Briefaktionen versuchten meist konservative Mitglieder strategische Handlungsmacht zu erlangen. Sie bemühten sich vermehrt in kirchliche Entscheidungsgremien gewählt zu werden, um Entscheidungsprozesse zu ihren Gunsten zu beeinflussen, wie beispielsweise kirchliche Vorstände, die über die Verlängerung pastoraler Anstellungen oder gegebenenfalls über Absetzungen entschieden.

Auch hier ist die Autobiographie von Jimmy Creech aufschlussreich. Das neu gewählte *Pastor-Parish Relations Committee* sprach sich 1989 gegen eine Weiterbeschäftigung aus.⁵¹ Die im darauffolgenden Jahr stattfindende *North Carolina Annual Conference*, der Creech als ordinierter Pfarrer zugeordnet war, beschloss eine Versetzung Creechs in zwei kleinere, weniger bedeutsame Gemeinden. Doch ein Arbeitsverhältnis kam nicht zustande. Ein Kirchenmitglied aus Raleigh hatten den neuen Gemeinden im Vorfeld ein Paket mit kontroversen Zeitungsartikeln geschickt, um sie vor Creech zu warnen, weswegen der Vorstand der beiden Kirchen die zuständige Kirchenbehörde unter Druck setzte. Sollte Creech ihr neuer Pastor werden, würden die Kirchenmitglieder den Besuch des Sonntagsgottesdienstes boykottieren und die Spendenzahlungen an die *Annual Conference* einstellen.⁵² Der Vorstand hatte mit seinen Drohungen Erfolg und den Kirchen wurde kurzfristig ein *student pastor* zugeordnet. Creech hingegen war somit ohne Anstellung, Gehalt und Unterkunft. Denn neue

⁵⁰ CREECH: *Adam's Gift*, S. 58.

⁵¹ CREECH: *Adam's Gift*, S. 69.

⁵² CREECH: *Adam's Gift*, S. 78–79.

Anstellungen wurden erst wieder auf der nächsten *Annual Conference* verteilt. Resümierend hält er fest:

After twenty years of ministry, I was no longer welcome in The United Methodist Church in North Carolina. They couldn't legally remove me because I was an ordained elder in good standing and had broken no church law. However, my advocacy for human and civil rights for gay people made me a pariah among my colleagues, especially the bishop and district superintendents, who had the power to deny me an appointment as a pastor in a local church.⁵³

Der Wegfall oder die Reduktion regelmäßiger Spenden und – weit wichtiger – der Jahresspende, die an die *Annual Conference* zu entrichten war, hatte erhebliche Auswirkungen, beispielsweise auf die Fortführung oder den Wegfall von Einzelprojekten, die Gehaltszahlungen an das Gemeindepersonal und sonstige Betriebskosten.

Die Anwendung dieser Methoden führte häufig dazu, dass Pfarrer*innen ihren Arbeitsort wechseln mussten, Suspendierungen ausgesprochen oder Amtsenthebungsverfahren eingeleitet wurden. Dass diese ‚feldzugartige‘ Vorgehensweise nicht nur zum Schaden der Pfarrperson war, sondern auch das gesamte Gemeindeleben spaltete, Vertrauen über Jahre hinweg zerstörte und einen massiven Mitgliedereinbruch zur Folge haben konnte, bedachten die Akteur*innen oft nicht.

Trotz dieser Widerstandserfahrungen erhielten queere und LGBTQ+-affirmative Geistliche auf verschiedenste Weise Unterstützung – finanziell, sozial und emotional, juristisch, im Umgang mit den Medien, durch Briefe, Protestaktionen und Fürsprache von Einzelpersonen, Gemeindegruppen oder von Personen außerhalb der Denomination. So berichtet beispielsweise Franklyn Schaefer in seiner Autobiographie, dass er nach seiner Amtsenthebung (die allerdings nur wenige Monate anhielt, da er gegen die Disziplinarmaßnahme vorging und erfolgreich wieder als Pfarrer eingesetzt wurde) durch eine Spendenaktion der *Foundry United Methodist Church* in Washington, D.C. einen Scheck von über \$ 31 000 erhielt, um die erste Zeit ohne Gehalt überbrücken zu können.⁵⁴

⁵³ CREECH: *Adam's Gift*, S. 81.

⁵⁴ SCHAEFER: *Defrocked*, S. 94–95.

2.3 Fluchtlinien und Möglichkeitsräume

Welche Möglichkeiten blieben queeren Menschen aufgrund der kirchenrechtlichen Grundlagen, der Abhängigkeit von Gemeinden, Kirchenstrukturen und dem Wohlwollen von Einzelpersonen? Auch hier sind die Entscheidungen und Lebenswege sehr verschieden und individuell, abhängig von Faktoren wie Alter, Geschlecht, sozialem Umfeld, Studien- bzw. Berufsort und -feld.

Auf Mitgliederebene konnte Gary David Comstock zeigen, dass queere Menschen begannen, die Methodistische Kirche zu verlassen. Entweder suchten sie sich LGBTQ+-affirmative Kirchen und wechselten die Denomination, wendeten sich spirituellen Glaubensrichtungen, wie Naturreligionen o.ä. zu, oder sie verließen gänzlich das kirchlich-religiöse Leben.⁵⁵ Diese Reaktionen zeigen, dass die forcierte ‚konservative‘ Politik einzelner Strömungen innerhalb der Methodistischen Kirche auch zur Konsequenz hatte, dass sich die sinkenden Mitgliederzahlen seit Ende der 1960er Jahre durch eine Rückbesinnung auf ‚Tradition‘ und exklusive Zugehörigkeit nicht aufhalten ließen, wie von dieser Gruppe erhofft. Stattdessen verließen Gläubige, denen die methodistischen Ansichten nicht konservativ genug waren, die Gemeinden und wandten sich evangelikalen oder Pfingstbewegungen zu. Stärker aufgeschlossene Gläubige suchten sich liberalere Denominationen, andere Glaubensrichtungen oder zogen sich in ihren privaten Glauben zurück.

Ähnliche Optionen hatten auch offen lebende queere Geistliche. Wenn sie nicht des Amtes enthoben wurden, konnten sie hoffen, dass die Versetzung in eine andere methodistische Kirchengemeinde auf weniger Kritik und Ablehnung stieß. Dies gelang allerdings nur in wenigen Fällen, z.B. in Gemeinden, in denen sich die Mehrheit der Mitglieder für die Unterstützung und Integration queerer Menschen entschied, wobei dies noch nicht gleichzusetzen war mit der Akzeptanz einer queeren Pfarrperson. Queere Pfarrer*innen mussten sich dafür allerdings oft auch mit niedrigeren Positionen oder Gehältern zufriedengeben, es sei denn, sie

⁵⁵ Gary D. COMSTOCK: *Unrepentant, Self-Affirming, Practicing. Lesbian/Bisexual/Gay People within Organized Religion*, New York 1996, S. 60–71.

fanden in einer der sehr wenigen queeren methodistischen Gemeinden eine Anstellung.

Nachdem die *First United Methodist Church* in Boulder Ende Oktober 1981 die Zusammenarbeit mit Julian Rush beendet hatte, fand dieser dank der Unterstützung durch Bischof Melvin Wheatley eine Anstellung in der *St. Paul's United Methodist Church* in Denver. Da er allerdings vorerst kein Gehalt erhielt, musste er kleinere Jobs, u.a. als Hausmeister, annehmen, bis er schließlich eine Vollzeitstelle bekam, die seinen Lebensunterhalt sicherte. Neben der unbezahlten Stelle als *Associate Pastor* und dem Vollzeitjob unterhielt Rush für einige Zeit noch zusätzlich eine Hausgemeinde u.a. mit ehemaligen Mitgliedern seiner alten Gemeinde aus Boulder. Doch auch hier reichten die Spenden kaum aus, und Rush gab, hin- und hergetrieben zwischen Hausgemeindegarbeit, Berufstätigkeit, unbezahlter Teilzeit-Pfarrposition und sozialem Engagement, die Hausgemeinde nach kurzer Zeit wieder auf.⁵⁶ Bekannt wurde Rush außerdem durch sein Engagement für das Colorado AIDS Projekt in den 1980er und 1990er Jahren, das er maßgeblich als *executive director* aufbaute und mit seiner Arbeit an der *St. Paul's United Methodist Church* verband.⁵⁷

Einige queere Geistliche, wie Rose Mary Denman, wechselten die Kirche, um weiter ihren Pfarrberuf ausüben zu können, zum Beispiel in die *Unitarian Universalist Association* oder in die *Metropolitan Community Churches*. Letztere wurde 1968 von Troy Perry gegründet, der zuvor aufgrund seiner Homosexualität seine Ordinationsberechtigung in einer Erweckungskirche verloren hatte. Die *Metropolitan Community Churches* sind eine religiöse Organisation vornehmlich für LGBTQ+ Menschen, die mittlerweile mehr als 300 Gemeinden in 21 Ländern umfassen.⁵⁸

Andere gründeten Beratungspraxen oder wechselten komplett das Berufsfeld, wie Rick Huskey, Mitbegründer von *Affirmation*. Huskey

⁵⁶ MERRICK/RUSH: Julian Rush, S. 66–72, 78–84.

⁵⁷ <https://lgbtqcolorado.org/in-memoriam-julian-rush/>.

⁵⁸ Die MCC ist allerdings für viele queere methodistische Pfarrer*innen aufgrund der doch sehr verschiedenen Theologie der Pfingstbewegung weniger attraktiv als die *Unitarian Universalist Association*.

wurde Mitte der 1970er Jahre durch die *Minnesota Annual Conference* des Amtes enthoben. 1978 begann er ein Medizinstudium und machte Karriere in seinem neuen Berufsfeld.⁵⁹

Die immer strikter werdenden Entscheidungen der methodistischen Generalkonferenzen und die in den Medien öffentlich verhandelten Fälle von geouteten Pfarrer*innen und Amtsenthebungsverfahren führten auch dazu, dass queere Menschen ihr Theologiestudium abbrachen oder nach dem Studium nicht den Weg ins Pfarramt gingen, sondern z.B. in der universitären Forschung blieben, weil sie dort für sich einen größeren Wirksamkeitsradius sahen. In einigen Fällen führte die emotionale Zerrissenheit zwischen Berufung und kirchlicher Abweisung sowie Exklusion dazu, dass sich queere Menschen das Leben nahmen.⁶⁰

3 Zusammenfassung und Ausblick

Die Lebensgeschichten queerer Geistlicher innerhalb der *United Methodist Church* stellen eine wichtige Perspektiverweiterung zur Erfassung queeren Lebens in der Methodistischen Kirche dar, liegen sie doch quer zu den bisherigen Erzählweisen queerer religiöser Geschichte. Durch den Fokus auf Lebensweisen und -entwürfe, Handlungsspielräume und individuelle Entscheidungen, Machtstrukturen und Gemeindedynamiken wird den komplexen Herausforderungen und Konflikten queerer Menschen in der Methodistischen Kirche in den USA Rechnung getragen. Anhand der Biografie von Julian Rush sowie weiterer Beispiele wird deutlich, wie queere Geistliche und Gläubige in einem Spannungsfeld aus individueller Befreiung und Glaubenspraxis, kirchlicher Diskriminierung und gesellschaftlichem Wandel agieren mussten. Exklusion und Inklusion, Diskriminierung und Solidarität, Angst und Hoffnung existierten oftmals nebeneinander und bildeten ein widersprüchliches Spannungsfeld, in dem sich queere Lebensrealitäten bewegten und das erheblichen Einfluss auf die individuellen Lebenswege und Entscheidungen hatte.

⁵⁹ Zu Huskeys Biographie siehe <https://lgbtqreligiousarchives.org/profiles/rick-huskey>.

⁶⁰ Sehr ausführlich dazu, allerdings über die Methodistische Kirche hinausgehend, COMSTOCK: *Unrepentant, Self-affirming, Practicing*, S. 135–165.

Der Einblick in Entscheidungsprozesse auf Gemeinde- und höheren kirchlichen Verwaltungsebenen zeigt zudem, wie konservative Strömungen in der Kirche queere Existenzen systematisch erschwerten, während gleichzeitig eine queere Bewegung innerhalb und außerhalb der Kirche für Inklusion und Veränderung kämpfte.

Die Methodistische Kirche agierte ambivalent: Sie erkannte einerseits queere Menschen als „persons of sacred worth“ an, deklarierte andererseits deren Lebensweise als „incompatible with Christian teaching“. Diese Inkompatibilitätsklausel und die daraus resultierenden Verbote verstärkten die Ausgrenzung queerer Menschen. Trotzdem gelang es einzelnen Aktivist*innen und Netzwerken, Widerstand zu leisten und neue Räume für queere Identitäten und Glaubenspraktiken zu schaffen.

Der nicht ablassende Protest sowie die immer wiederkehrende ‚Homosexualitätsdebatte‘ auf den Generalkonferenzen hatte schließlich 2022 ein Schisma zur Konsequenz. Konservative Mitglieder verließen die *United Methodist Church* und schlossen sich in der *Global Methodist Church* zusammen.

Durch diese Spaltung hat die Methodistische Kirche zwar einen zusätzlichen Teil ihrer Mitglieder eingebüßt und damit weiter an Einfluss auf dem sogenannten religiösen Markt in den USA verloren. Aber auf der Generalkonferenz im Mai 2024 verschoben sich hierdurch erstmals wieder die Mehrheiten der Delegierten. So wurde entschieden, die Inkompatibilitätsklausel von 1972 aus dem *Book of Discipline* zu streichen, ebenso wie das Ordinationsverbot für homosexuelle Pfarrer*innen aus dem Jahr 1984 und das Einsegnungsverbot gleichgeschlechtlicher Ehen aus dem Jahr 1996. Diese Entscheidungen, so ist zu vermuten, schaffen für queere und LGBTQ+-affirmative Menschen innerhalb der Methodistischen Kirchen neue Möglichkeitsräume. Inwieweit es dann noch Fluchtlinien bedarf, oder ob durch US-politische Maßnahmen gegen queere Lebensweisen Kirchen vermehrt zu Zufluchtsorten werden, wird die Zukunft zeigen.

Bibliographische Hinweise

Alle Internetlinks wurden am 17.11.2025 überprüft

Literatur

- BOWMAN, Mark: Movement News. 95 Methodist Clergy Bless Same-Sex Union, in: *Open Hands* 14.3 (Winter 1999), S. 24.
- BUCKE, Emory S./HOLE, J. Wesley/PROCTOR, John E./UNITED METHODIST CHURCH (Hrsg.): *The Book of Discipline of the United Methodist Church 1972*, Nashville 1973.
- BURJA, Katrin/ROSER, Traugott (Hrsg.): *Queer im Pfarrhaus. Gender und Diversität in der Evangelischen Kirche*, Bielefeld 2024.
- COMSTOCK, Gary D.: *Unrepentant, Self-Affirming, Practicing. Lesbian/Bisexual/Gay People within Organized Religion*, New York 1996.
- CREECH, Jimmy: *Adam's Gift. A Memoir of a Pastor's Calling to Defy the Church's Persecution of Lesbians and Gays*, Durham 2011.
- DENMAN, Rose M.: *Let My People In. A Lesbian Minister Tells of Her Struggles to Live Openly and Maintain Her Ministry*, New York 1990.
- DREFF, Ashley Boggan: *Entangled. A History of American Methodism, Politics, and Sexuality*, Nashville 2018.
- GAMMERL, Benno: *Queer. Eine deutsche Geschichte vom Kaiserreich bis heute*, München 2023.
- HOFFMANN, Jana Kristin: *Die Sexualisierung der Religion im 20. Jahrhundert. Diskurse um Sexualität, Familie und Geschlecht in der Methodistischen Kirche in den USA*, Berlin/Boston 2022.
- HOLMEN, R. W.: *Queer Clergy. A History of Gay and Lesbian Ministry in American Protestantism*, Cleveland 2013.
- LANTZER, Jason S.: *Mainline Christianity. The Past and Future of America's Majority Faith*, New York/London 2012.
- MERRICK, Lee Hart/RUSH, Julian: *Julian Rush - Facing the Music. A Gay Methodist Minister's Story*, San Jose 2001.
- MUNIER, Julia Noah: *Lebenswelten und Verfolgungsschicksale homosexueller Männer in Baden und Württemberg im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2021.
- NICKELL, Jane Ellen: *We Shall Not Be Moved. Methodists Debate Race, Gender, and Homosexuality*, Eugene 2014.
- OLIVETO Karen P.: *Our Strangely Warmed Hearts. Coming Out into God's Call*, Nashville 2018.
- RICHEY, Russell E./ROWE, Kenneth E./MILLER SCHMIDT, Jean: *The Methodist Experience in America. A History*, Bd. 1, Nashville 2010.
- ROTTMANN, Andrea: *Queer Lives Across the Wall. Desire and Danger in Divided Berlin, 1945–1970*, Toronto u.a. 2023.
- ROTTMANN, Andrea/LÜCKE, Martin/GAMMERL, Benno (Hrsg.): *Handbuch Queere Zeitgeschichten. Bd. I: Räume (Historische Geschlechterforschung 9)*, Bielefeld 2023, online verfügbar: <https://doi.org/10.14361/9783839464540>.

- SCHAEFER, Franklyn: Defrocked. How a Father's Act of Love Shook the United Methodist Church, St. Louis 2014.
- STEIN, Marc: Rethinking the Gay and Lesbian Movement, New York ²2023.
- STEPHENS, Darryl W.: Methodist Morals. Social Principles in the Public Church's Witness, Knoxville 2016.
- TRILLIN, Calvin: Let Me Find a Place, in: The New Yorker, 25. Januar, 1982, S. 80.
- UNITED METHODIST CHURCH: The Book of Discipline of the United Methodist Church 2012, Nashville 2012.
- WALDREP, Christopher: The Use and Abuse of the Law. Public Opinion and United Methodist Church Trials of Ministers Performing Same-Sex Union Ceremonies, in: Law and History Review 30.4 (2012), S. 953–1005.
- ZIPPERT, Thomas: „Es gibt auch richtiges Leben im falschen“. Erfahrungen aus einer schwulen ‚Schutzfamilie‘ im Pfarrhaus – zugleich ein Desiderat für weitere Forschung, in: Queer im Pfarrhaus. Gender und Diversität in der Evangelischen Kirche, hrsg. v. Katrin Burja/Traugott Roser, Bielefeld 2024, S. 195–212.

Internetlinks:

- <https://lgbtqcolorado.org/in-memoriam-julian-rush/>.
- <https://lgbtqreligiousarchives.org/profiles/don-fado>.
- <https://lgbtqreligiousarchives.org/profiles/gene-leggett>.
- <https://lgbtqreligiousarchives.org/profiles/joanne-carlson-brown>.
- <https://lgbtqreligiousarchives.org/profiles/paul-abels>.
- <https://lgbtqreligiousarchives.org/profiles/rick-huskey>.
- <https://rmnetwork.org/history/>.
- <https://www.umaffirm.org/about>.
- <https://www.umqcc.org/a-love-letter-to-our-church-from-your-lgbtqi-religious-leaders>.
- <https://www.unitedmethodistbishops.org/person-detail/2463386>.
- RUSH, Julian: Predigt (2020): <https://lgbtqreligiousarchives.org/media/profile/julian-rush/Julian%20Rush%20The%20Lifelong%20Journey.pdf>.

JENS EHEBRECHT-ZUMSANDE

Queere Menschen in der römisch-katholischen Kirche

Ressourcen einer radikalen Diversität offenlegen und verteidigen

Abstract: Der Beitrag nimmt zunächst eine knappe Bestandsaufnahme des Themas „Queere Menschen in den Kirchen“ vor und bezieht sich dabei vor allem auf die Wirkungen, die sich durch die Kampagne *#OutInChurch – für eine Kirche ohne Angst* in der römisch-katholischen Kirche ergeben haben. In einem zweiten Schritt werden Strategien und Praktiken identifiziert, mit denen queere Menschen in den Kirchen Zugehörigkeit gestalten und dabei Spannungen und Widersprüche aushalten. In einem dritten Schritt werden schließlich konkrete Utopien und Potentiale beschrieben, die mit der Anerkennung radikaler Diversität einhergehen.

Schlagwörter: *#OutInChurch*; strukturelle Diskriminierung; radikale Diversität; queere Emanzipation; Intersektionalität und Inklusion

1 Bestandsaufnahme: Wo stehen wir drei Jahre nach *#OutInChurch*?

Wer sich als queere Person in der römisch-katholischen Kirche für Akzeptanz und gegen Diskriminierung einsetzt, braucht einen langen Atem und große Resilienzfähigkeit. Eine Zugehörigkeit zur Kirche ist für queere Menschen in der Regel immer eine erkämpfte und verteidigte Zugehörigkeit. Es sind teils jahrzehntelange Kämpfe, die zermürben, die schmerzhaft sind und die Kräfte kosten. Wenn also Vertreter der Institution es sich leisten können, für Geduld zu werben und existentielle Fragen und Themen auf die lange Bank zu schieben, geht dies für andere längst über persönliche Schmerzgrenzen hinaus.

Exemplarisch möchte ich dies deutlicher ausführen an den emanzipatorischen Aktivitäten der Bewegung *#OutInChurch* und wähle dafür bewusst den Zeitraum der vergangenen drei Jahre. Einerseits, weil dieser überschaubar ist und auch deshalb, weil mit dem Ereignis *#OutInChurch* im katholischen Kontext tatsächlich eine Zäsur verbunden ist. Zugleich

will ich aber betonen, dass die OutInChurch-Kampagne auf viele Initiativen und das Engagement vieler Personen und Gruppen der letzten Jahrzehnte aufbaut. Ohne sie und ihr Engagement hätte es OutInChurch nicht gegeben.

Manchmal gelingt es, dass Initiativen einen Durchbruch erreichen und einen wirklichen Unterschied machen können. Vor über drei Jahren gab es ein solches Ereignis in der römisch-katholischen Kirche: 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 dabei 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.¹ 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 jeweiligen 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 Verbündet-sein. Die Zurückweisung von Beschämung und deren Transformation in selbstbewussten Stolz ist als ein Akt der Selbstermächtigung zugleich eine spirituelle Erfahrung wie auch ein politisches Handeln.

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

¹ Bettina KURZ / Doreen KUBEK: Kursbuch Wirkung. Das Praxishandbuch für alle, die Gutes noch besser tun wollen, Berlin ⁶2021, online verfügbar: https://www.phineo.org/uploads/Downloads/PHINEO_KURSBUCH_WIRKUNG.pdf.

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,² fällt die Bilanz eher durchwachsen aus. Mit Ausnahme des reformierten kirchlichen Arbeitsrechts sind alle Forderungen nach wie vor weitestgehend unerfüllt geblieben.³ Beispielsweise wird eine ernstzunehmende Aufarbeitung der Schuldgeschichte an queeren Menschen von Kirchenleitungen bisher mehr oder weniger verweigert. Ein notwendiger Kulturwandel hin zu einer inklusiven Kirche hat also gerade erst begonnen. Denn als Mitarbeitende werden queere Menschen nun laut neuer Grundordnung des kirchlichen Dienstes immerhin 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 Sinngebung 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.⁴ Doch das Gegenteil ist hier der Fall. Die bestehende lehramtliche Position wird darin keinesfalls verändert,

² Siehe: www.outinchurch.de/manifest/forderungen/.

³ Im November 2022 haben die Deutschen Bischöfe eine neue Grundordnung für den kirchlichen Dienst beschlossen. Hierin wird u. a. geregelt, dass der „Kernbereich privater Lebensgestaltung, ... insbesondere Beziehungsleben und Intimsphäre“, rechtlichen Bewertungen entzogen werden. Vorher war es z. B. so, dass das Eingehen einer gleichgeschlechtlichen Eheschließung zur Kündigung führte. Da es aber auf Ebene der kirchlichen Lehre in der Bewertung von Homosexualität oder geschlechtlicher Vielfalt bisher keine wesentliche Veränderung gegeben hat, ergeben sich paradoxe Situationen. Die Bischöfe schätzen nun als Dienstgeber alle Menschen unabhängig ihrer sexuellen und geschlechtlichen Identität als Mitarbeitende wert. Zugleich repräsentieren sie die lehramtliche Position, dass gelebte Sexualität nur in der heterosexuellen Ehe ihren Ort hat und in der Schöpfungsordnung nur die binären geschlechtlichen Identitäten als Frau oder Mann vorkommen.

⁴ Siehe u. a. hier: „Meilenstein“ und „Segen light“: Reaktionen auf „Fiducia supplicans“, www.katholisch.de/artikel/49676-meilenstein-und-segen-light-reaktionen-auf-fiducia-supplicans, 19.12.2023.

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.⁵ 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* reproduziert und fortgesetzt statt überwunden.

Daher lässt sich heute ein eher ambivalentes Zwischenfazit ziehen:

- Für die einzelnen Personen, die bei OutInChurch mitgemacht haben und mitwirken, hat sich im persönlichen Leben oft sehr viel und sehr Wesentliches (zum Guten) verändert.
- Auf der kollektiven Ebene sind wir noch weit von einer wirklichen und nachhaltigen Veränderung entfernt.
- Die komplexe weltkirchliche Situation ruft viele Ungleichzeitigkeiten hervor.
- Und doch gilt: Die Widerstände sind eher ein Ausdruck für einen begonnenen Veränderungsprozess – weil etwas in Bewegung gekommen ist, gibt es diesen heftigen Widerstand.
- Die römisch-katholische Kirche verändert sich in und durch Prozesse: Veränderung ist kein Ziel mit einem Endpunkt, sondern sie vollzieht sich in und durch Prozesse.

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. Dies ist keineswegs selbstverständlich. Viele der Mitwirkenden bei OutInChurch sind als Mitarbeitende so geprägt und sozialisiert (worden), dass öffentliche Kritik an kirchlichen Strukturen und lehramtlichen Positionen schnell zu

⁵ DIKASTERIUM FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: Erklärung *Fiducia supplicans* über die pastorale Sinngebung von Segnungen, Dezember 2023, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20231218_fiducia-supplicans_ge.html.

Sanktionierungen und/oder Berufsverbot führen konnte. 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 queerer Menschen sichtbarer sowie innerkirchlich besprechbarer geworden ist. Nicht umsonst heißt die Initiative im Untertitel „für eine Kirche ohne Angst“!

Queere Personen werden dabei selbst zu Subjekten des Diskurses. Hiermit ist zugleich auch eine Machtfrage gestellt, denn die queeren Aktivist*innen überlassen den kirchenleitenden Amtsträgern nicht länger die alleinige Deutungshoheit. Und diese Machtfrage ist verbunden mit anderen Personengruppen, die ihrerseits auf bestehende Missstände hinweisen und Exklusions- und Diskriminierungserfahrungen benennen. Exklusionserfahrungen machen Menschen in den Kirchen aufgrund unterschiedlichster Merkmale. Strukturelle Diskriminierung ist in der Regel gekennzeichnet durch eine hohe Komplexität und durch die Verwobenheit verschiedener Dimensionen, die sich gegenseitig stabilisieren. Emanzipationsbewegungen und emanzipatorische Kämpfe marginalisierter Gruppen sollten darum niemals nur separatistisch gekämpft werden oder etwa nur einzelne Diskriminierungsmerkmale in den Fokus nehmen.

Die Auseinandersetzung mit Intersektionalität verdeutlicht zudem, dass es in mehrfacher Hinsicht um eine Überwindung des patriarchalen Systems geht, das in vergleichbaren Dynamiken u.a. Frauen, People of colour, queere Menschen, insbesondere FINTA⁶-Personen, betrifft.

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. Ihre reine Existenz wird von anderen als Störung einer vermeidlich gottgewollten heteronormativen Ordnung empfunden. Und als Handlungsweise nutzen marginalisierte Menschen Störungen immer auch als Mittel der Irritation und der Dekonstruktion. Sie werden bewusst eingesetzt, um patriarchale und heteronormative Muster zu durch-

⁶ FINTA ist ein Akronym, das für Frauen, intergeschlechtliche, nichtbinäre, transgeschlechtliche und agender Personen steht.

brechen. Denn „Queer soll verstören, anstatt theoretische, methodische oder disziplinäre Sicherheiten zu schaffen. Das kann und soll sich auch auf das eigene Denken beziehen.“⁷ Betroffene stören und sind unbequem, z. B. wenn sie auf die vorhandenen toxischen Aussagen des bereits genannten vatikanischen Dokumentes hinweisen und die logischen Brüche benennen. 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.“⁸ 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 Widerstandsgeist, um Theologie und Kirche zu revolutionieren. Bei aller Vielfalt aber sind queere Theologen darin vereint, dass sie Körper, Geschlecht und Begehren

⁷ Nina DEGELE: *Gender/Queer Studies. Eine Einführung*, Paderborn 2008, S. 11.

⁸ Gudrun PERKO: *Social Justice und Radical Diversity. Veränderungs- und Handlungsstrategien*, Weinheim 2020, S. 39.

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.⁹

Damit ist eine Brücke geschlagen von der aktivistischen Praxis hin zur konkreten kirchlichen/pastoralen Praxis.

3 Ressourcen einer radikalen Diversität offenlegen und verteidigen – Erwartungen an die Praxis

Was können also Personen und Gruppen in den Kirchen dazu beitragen, dass die Kirche sich zu einem *safer space* bzw. noch besser zu einem *braver space* für queere und andere marginalisierte Personen und Gruppen entwickelt? Wie kann eine inklusive pastorale Praxis in einer intersektionalen Perspektive entworfen und gestaltet werden?

Wichtige Aspekte hierbei sind 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.¹⁰

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

⁹ Andreas KREBS: Gott queer gedacht, Würzburg 2023, S. 59.

¹⁰ Leah CZOLLEK et al.: Praxishandbuch Social Justice und Diversity. Theorien, Training, Methoden, Übungen, Weinheim 2019, S. 26.

Anspruch einer diskriminierungsbewussten und inklusiven Kirche zugrunde?

Hierfür kann sowohl an die biblische Überlieferung (z.B. Gal 3, 26 ff.) 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 vereint.“ Auf die Kirche und ihre pastorale Praxis übertragen kann das bedeuten: Die Größe von Kirche zeigt sich darin, wie viele Gegensätze sie in sich vereint.¹¹

Eine besonders eindrückliche gesellschaftliche Utopie formulieren die Träger*innen des Instituts für Social Justice und Radical Diversity:¹²

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.¹³

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

Der Cartoonist David Hayward hat hierzu einmal ein Bild von einem „Radiergummi-Jesus“¹⁴ entworfen. Der Cartoon zeigt verschiedene Personen, die auf einer Fläche stehen. Um sie herum sind Linien auf den Boden gezeichnet, so dass jede einzelne Person in einem begrenzten

¹¹ Vgl. Fulbert STEFFENSKY: Eine Reise durch meine religiösen Welten, 8.07.2023, www.feinschwarz.net/reise-durch-meine-religioesen-welten/.

¹² Webseite des Instituts Social Justice & Radical Diversity, <http://www.institut-social-justice.org>.

¹³ CZOLLEK et al., Praxishandbuch, S. 9.

¹⁴ Das Bild findet sich u.a. auf dem Instagram-Kanal @nakedpastor, Posting vom 23.03.2023.

Kästchen für sich alleine steht. Die Jesusfigur ist mit einem großen Radiergummi damit beschäftigt diese Linien zu entfernen. Hayward schreibt in seinem Instagram-Beitrag dazu:

Die Menschen lieben es, Linien um dich herum zu ziehen, dich zu dem zu machen, was sie von dir wollen, dir zu sagen, wer du bist, und du fühlst dich gezwungen, so zu leben. Der Radiergummi-Jesus zelebriert die Idee, dass man diese Linien einfach ausradieren und eine ganze Welt außerhalb von ihnen finden kann.

Wie gelingt eine solche Haltung der Inklusion und des Überschreitens von Schubladen-Denken?

Ein kleiner Exkurs. Es braucht hierfür einen kritischen Blick auf die eigene Vorstellung von Diversität. Diversity-Management ist seit Jahren in allen Unternehmen und in vielen Institutionen *en vogue*. Das ist gut so. Trotzdem muss kritisch nach der Intention hierfür gefragt werden. Vielfach wird Diversity Management nämlich in einer eher marktwirtschaftlichen Logik als ein wichtiger Faktor für wirtschaftlichen Erfolg und das gelingende Recruiting von Mitarbeiter*innen verstanden. Das Mantra ist: Diverse Teams sind erfolgreicher und je diverser eine Firma sich aufstellt, desto leichter findet sie Fachkräfte. Nichts daran ist verwerflich, ganz im Gegenteil. Dennoch muss klar sein: Diversität ist zunächst einmal anstrengend und eine große Herausforderung. Wenn Vielfalt wirklich gelebt wird, erhöhen sich (zunächst) die Konflikte. Es braucht ein wirklich strategisches Diversity-Management und dies bedeutet auch eine Investition in Personal und Ressourcen. Eine allzu romantisierte Sicht auf Diversität kann sogar kontraproduktiv wirken, weil sie Ungleichheiten verschleiert und bestehende Diskriminierungen und Exklusionen stabilisieren kann. Darum ist kritisch zu unterscheiden, ob Firmen, Unternehmen und Kirchen (!) mit ihrem Diversity-Ansatz wirklich eine nachhaltige Strategie verfolgen, die auf eine umfassende Gerechtigkeit zielt, oder ob sie letztlich doch eher kapitalistische Logiken reproduzieren.

Was kann dies also als positiv verstandene Herausforderung bedeuten? In diesem Zusammenhang möchte ich auf Gedanken des französischen Philosophen und Sinologen François Jullien hinweisen. Er wendet sich gegen eine Überbetonung der Differenzen von Kulturen und Menschen, weil dies aus seiner Sicht Identitäten eher verfestigt und setzt dem

sein Konzept des Abstands entgegen. Es geht ihm um freiwerdende Ressourcen an Stelle 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 Zurecht-rücken, sondern ein *Verrücken*.¹⁵

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, in der Regel mit einem Rückgriff auf Stereotype und Prozesse der Abwertung, verbunden mit Machtdynamiken und Exklusionen.

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.¹⁶

Kirchliche Praxis kann daran mitwirken etwas Neues zu schaffen. Genau das meint ‚Reich Gottes‘. Sie kann neues schaffen, indem die Ressourcen einer radikalen Diversität offengelegt und verteidigt werden. In ihnen

¹⁵ François JULLIEN: Es gibt keine kulturelle Identität. Wir verteidigen die Ressourcen einer Kultur, Berlin ⁴2018, S. 36f.

¹⁶ François JULLIEN: Es gibt keine kulturelle Identität, S. 43.

steckt Potential für das Wachstum und die Entwicklung der Gesellschaft, wie der Kirche. Denn „Ressourcen bringen einander zur Geltung und schließen niemanden aus.“¹⁷

¹⁷ François JULLIEN: Es gibt keine kulturelle Identität, S. 69.

Bibliographische Hinweise

Alle Internetlinks wurden am 17.11.2025 überprüft.

Literatur

- CZOLLEK, Leah et al.: Praxishandbuch Social Justice und Diversity. Theorien, Training, Methoden, Übungen, Weinheim ²2019.
- CZOLLEK, Max: Desintegriert euch!, München ³2020.
- DEGELE, Nina: Gender/Queer Studies. Eine Einführung, Paderborn 2008.
- JULLIEN, François: Es gibt keine kulturelle Identität. Wir verteidigen die Ressourcen einer Kultur, Berlin ⁴2018.
- KREBS, Andreas: Gott queer gedacht, Würzburg 2023.
- KURZ, Bettina/KUBEK, Doreen: Kursbuch Wirkung. Das Praxishandbuch für alle, die Gutes noch besser tun wollen, Berlin ⁶2021, online verfügbar:
https://www.phineo.org/uploads/Downloads/PHINEO_KURSBUCH_WIRKUNG.pdf.
- PERKO, Gudrun: Social Justice und Radical Diversity. Veränderungs- und Handlungsstrategien, Weinheim 2020.

Internetlinks

- #OutInChurch – für eine Kirche ohne Angst, Forderungen:
www.outinchurch.de/manifest/forderungen/.
- #OutInChurch – für eine Kirche ohne Angst, Manifest: www.outinchurch.de/manifest/.
- DIKASTERIUM FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: Erklärung Fiducia supplicans über die pastorale Sinngebung von Segnungen, Dezember 2023,
https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dff_doc_20231218_fiducia-supplicans_ge.html.
- „Meilenstein“ und „Segen light“: Reaktionen auf „Fiducia supplicans“,
www.katholisch.de/artikel/49676-meilenstein-und-segen-light-reaktionen-auf-fiducia-supplicans, 19.12.2023.
- STEFFENSKY, Fulbert: Eine Reise durch meine religiösen Welten, 8.07.2023,
www.feinschwarz.net/reise-durch-meine-religioesen-welten/.
- Webseite des Instituts Social Justice & Radical Diversity, www.institut-social-justice.org.

Autor*innen des vorliegenden Bandes

Klaus van Eickels (*1963) studierte Geschichte und Latein in Düsseldorf, München und Aix-en-Provence. Er promovierte 1993 mit einer Dissertation zum Weinbau und Weinhandel des Deutschen Ordens im Westen des Reiches und habilitierte sich 2000 mit einer Studie zu Liebe, Freundschaft und Lehenstreue in den englisch-französischen Beziehungen an der Wende vom Hoch- zum Spätmittelalter. Seit 2005 ist er Inhaber des Lehrstuhls für Mittelalterliche Geschichte an der Universität Bamberg. Er forscht epochenübergreifend zur Geschichte der Sexualitäten (insbesondere zur Wahrnehmung mann-männlichen Begehrens) und zu personalen Bindungen (Liebe, Freundschaft, Ehe, Verwandtschaft und Lehenstreue) im Mittelalter und ist seit 2007 engagiert in der Kooperation der Universität Bamberg mit Westafrika (vor allem mit den staatlichen Universitäten der Côte d'Ivoire).

J. Noah Munier (*1980), Dr. phil., promovierte 2015 in Oldenburg zum Thema „Sexualisierte Nazis. Erinnerungskulturelle Subjektivierungspraktiken in Deutungsmustern von Nationalsozialismus und italienischem Faschismus“. Als akademische Mitarbeiter*in im Forschungsprojekt „LSBTIQ in Baden und Württemberg. Lebenswelten, Repression und Verfolgung im Nationalsozialismus und in der Bundesrepublik Deutschland“ (Historisches Institut, Abt. Neuere Geschichte der Universität Stuttgart) forscht J. Noah Munier seit 2016 zum § 175 StGB in der jungen Bundesrepublik (Verfolgung und staatliche Repression in Baden-Württemberg) sowie historiografisch zu Geschlechterdiversität und Trans* Histories.

Karl-Heinz Steinle (*1962), M.A., studierte Geschichte und Slavistik in Heidelberg und Berlin. Als wissenschaftlicher Mitarbeiter im Forschungsprojekt der Universität Stuttgart „100 Jahre geschlechterdivers in Baden-Württemberg?!“ forscht er zu Lebenswelten und Verfolgungsschicksalen von transgener, trans- und intergeschlechtlichen Menschen im deutschen Südwesten. Daneben arbeitet er vorwiegend freischaffend für Forschungsprojekte, Ausstellungen, Sammlungen und Medienproduktionen zur queeren Zeitgeschichte in Deutschland, der Schweiz und Osteuropa.

Alina Potempa (*1989) ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören die Geschichte des Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert sowie die Geschichte der Sexualitäten in der Bundesrepublik.

Frank Kleinhagenbrock (*1971) ist Geschäftsführer der Kommission für Zeitgeschichte und leitet deren Forschungsstelle in Bonn. Zugleich lehrt er Neuere Geschichte an der Universität Würzburg. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören neben der fränkischen Landesgeschichte vor allem die Geschichte der Konfessionen sowie die kirchliche Zeitgeschichte.

Elisabeth Wittkowski (*1998) promoviert im Bereich der kirchlichen Zeitgeschichte zum Thema „Kirche, Katholizismus und HIV/Aids in den 1980er Jahren“. Sie studierte katholische Theologie, Germanistik, Kunst und Bildungswissenschaften an der Ruhr-Universität Bochum und der Technischen Universität Dortmund. Zu ihren Arbeitsschwerpunkten gehören Emotionsgeschichte, Materialität und populäre Kultur in der Zeitgeschichte.

Andreas Heek (*1967), Dr. theol., war von 2006 bis 2016 erzbischöflicher Beauftragter für homosexuelle Menschen im Erzbistum Köln. Seit 2016 ist er Leiter der Kirchlichen Arbeitsstelle für Männerseelsorge und Männerarbeit in den deutschen Diözesen und Koordinator der Bundesarbeitsgemeinschaft für Queerpastoral in den deutschen Diözesen.

Judith Reinders (*1998) studierte Katholische Theologie in Bonn und Malta. Ihre Magistraarbeit zum Thema „Die bärtige Heilige als inklusive Erlöserin? Forschung zu Legende und Kult um die heilige Kümmeris“ wurde mit den Gender Studies Prize 2024 des Gleichstellungsbüros der Universität Bonn ausgezeichnet. Seit Oktober 2024 absolviert sie ein journalistisches Volontariat im Medienhaus der Diözese Würzburg in Kooperation mit der Journalistenschule ifp in München.

Johanna Voithofer (*1997) studierte katholische Theologie an der Paris-Lodron-Universität Salzburg und verfasste ihre Diplomarbeit zum Thema „Die biblischen Schöpfungserzählungen als Reflexionspunkte katholischer Heteronormativität“. In dieser Arbeit untersuchte sie die Argumentation des katholischen Lehramts in seiner Verurteilung von Homosexualität.

Aktuell promoviert sie in Salzburg zum jüdisch-christlichen Dialog in der Fundamentaltheologie.

Stephanie Bayer (*1992) ist wissenschaftliche Assistentin an der Professur für Pastoraltheologie der Universität Luzern und Doktorandin am Institut für Praktische Theologie (KTF) der Universität Wien. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören Gender Studies, Trans* Studies und Diversitätssensibilität in der Theologie und Queere Theologien.

Theodor Adam (*1984) studierte evangelische Theologie in Münster, Erlangen, Berlin und Göttingen. Zusätzlich absolvierte er ein Studium in Christlicher Publizistik. Während eines Auslandssemesters in Südafrika bildete sich sein Interesse für Systematische Theologie aus. Nach mehrjähriger Tätigkeit als Gemeindepfarrer wurde er Assistent von Prof. Dr. U. Pohl-Patalong am Institut für praktische Theologie der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Seit 2022 ist er Landeskirchenbeauftragter für queersensible Seelsorge der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers und zugleich in Weiterbildung zum Pastoralpsychologischen Berater und Supervisor.

Marvin Gärtner (*1996) schloss seinen Bachelor of Arts (Evangelische Religionslehre/Praktische Philosophie) 2022 an der Universität zu Köln ab und studiert derzeit an der Universität Bonn Evangelische Theologie. Im Frühjahr 2026 wird er sein Erstes Theologisches Examen in der Evangelischen Landeskirche im Rheinland absolvieren und dort sein Vikariat beginnen. Derzeit arbeitet er unter anderem als Vertretungslehrkraft an einer Grundschule und unterrichtet Evangelische Religion.

Kerstin Söderblom ist Pfarrerin der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Supervisorin und Coach. Seit 2020 ist sie Dozentin für Seelsorge an der Evangelischen Hochschule Rheinland-Westfalen-Lippe sowie Hochschulpfarrerin an der Evangelischen Studierendengemeinde (ESG) in Mainz. Zuvor war sie u. a. als Studienleiterin und Pfarrerin im Evangelischen Studienwerk in Villigst/Westfalen tätig. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind interkulturelle und geschlechtssensible Supervision und Seelsorge, Coaching und Konfliktberatung. Sie forscht und lehrt zu den Fachgebieten Queer Theology und empirische Theologie. Seit über 25 Jahren ist sie Delegierte im European Forum of LGBT+ Christian Groups.

Josephine Haas studierte evangelische Theologie an den Universitäten in Marburg und Leipzig sowie biblische Studien und Judaistik im Rahmen eines Auslandsjahres an der Hebräischen Universität Jerusalem. 2018 bis 2023 war sie wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Marburg. Nach ihrem Vikariat absolvierte sie 2023 ein Spezialvikariat in der Evangelischen Studierendengemeinde Mainz mit Schwerpunkt auf queersensibler und queertheologischer Arbeit. Seit 2024 ist sie evangelische Gemeindepfarrerin in Groß-Gerau. Josephine Haas ist in verschiedenen feministischen und queeren Kontexten engagiert, insbesondere im Team der Regenbogen*ttedienste Mainz.

Sibylle Biermann-Rau (*1955) war jahrzehntelang als Gemeindepfarrerin in Württemberg und Thüringen tätig und lebt jetzt im Ruhestand in Tübingen. Verschiedene Publikationen zur kirchlichen Judenfeindschaft und ihr autobiografisch gefärbtes Buch „Pfarrerin mit Frau – eine (un)mögliche Geschichte“ führten zu einer regen Vortragstätigkeit.

Ella Detscher (*1994), M.A., Studium Empirische Kulturwissenschaft und Philosophie, Schwerpunkte: Erinnerungskultur, Narrativität, Moralanthropologie, politisches Engagement, neuere Frauen*- und Lesben*geschichte, arbeitet in der historisch-politischen Bildung zum Nationalsozialismus.

Jana Kristin Hoffmann ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Bielefeld (Arbeitsbereich Geschichtstheorie). Derzeit forscht sie zum Vergessen von Geschichte. Weitere Forschungsschwerpunkte sind: Theorie und Methode in der Geschichtswissenschaft, *doing history*, US-amerikanische Religionsgeschichte, Geschlechtergeschichte sowie Geschichte der Sexualität.

Jens Ehebrecht-Zumsande (*1971) ist Religionspädagoge, Supervisor DGsv und Trainer für Social Justice und Diversity. Er ist Initiator der Kampagne #OutInChurch und Vorstandsmitglied im Verein Out in Church e.V. Er arbeitet als Referent für „offene Kirche“ in der Pfarrei St. Ansgar in Hamburg und als Supervisor und Coach im Erzbistum Hamburg, sowie als freiberuflicher Supervisor und Trainer.



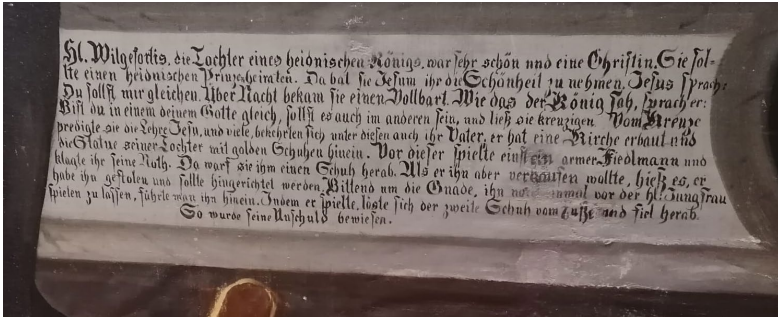
Wallfahrtsbild der hl. Kümmernis/Wilgefortis aus
Schwarzau am Stein (Niederösterreich),

Öl auf Leinwand, Mitte 19. Jahrhundert (wahrscheinlich bald nach 1864)

Das Bild (189,7x125,7 cm) ist im Stil der Nazarener gemalt und wurde wohl nach dem Schwarzauer Kirchenbrand von 1864 neu erstellt. Es hing ursprünglich an einer Seitenwand neben dem Hochaltar und wurde 1960 von Pfarrer Berger dem Städtischen Museum

Neunkirchen (Inv. Nr. 6398) übergeben, wo es gründlich restauriert wurde; vgl. Helene GRÜNN, Das Museum Neunkirchen. Spiegelbild einer Kulturlandschaft, in: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 65 (1962), S.147–154.

Bild und Beschreibung: Städtisches Museum Neunkirchen (Vanessa Staudenhirz)



Wallfahrtsbild der hl. Kümmernis/Wilgefortis aus
Schwarzau am Steinfeld (Niederösterreich), bald nach 1864 (Ausschnitt)
Städtisches Museum Neunkirchen (Inv. Nr. 6398)

Transkription der Inschrift:

Hl. Wilgefortis, die Tochter eines heidnischen Königs war sehr schön und eine Christin. Sie sollte einen heidnischen Prinzen heiraten. Da bat sie Jesum, ihr die Schönheit zu nehmen. Jesus sprach: Du sollst mir gleichen. Über Nacht bekam sie einen Vollbart. Wie das der König sah, sprach er: Weil du in einem deinem Gotte gleich, sollst du es auch im andern sein, und ließ sie kreuzigen. Vom Kreuz predigte sie die Lehre Jesu und viele bekehrten sich, unter diesen auch ihr Vater, und hat eine Kirche erbaut und eine Statue seiner Tochter mit goldenen Schuhen hinein.

Vor dieser spielte einst ein armer Fiedlmann und klagte ihr seine Noth. Da warf sie ihm einen Schuh herab. Als er ihn aber verkaufen wollte, hieß es, er habe ihn gestohlen und sollte hingerichtet werden. Bittend um die Gnade, ihn noch einmal vor der heiligen Jungfrau spielen zu lassen, führte man ihn hinein. Indem er spielte, löste sich der zweite Schuh vom Fuße und fiel herab. So wurde seine Unschuld bewiesen.

Bild: Städtisches Museum Neunkirchen (Vanessa Staudenhirz)

Transkription: Klaus van Eickels



University
of Bamberg
Press

Der Sammelband „Queere Menschen und die Kirchen“ ist hervorgegangen aus einer Tagung im November 2024. Die Beiträge geben einen Einblick in die Geschichte und Entwicklung der gesellschaftlichen, rechtlichen und theologischen Wahrnehmung gleichgeschlechtlicher Beziehungen, in Erfahrungen queerer Menschen in unterschiedlichen Kirchen und in neue Ansätze für queere Pastoral und Religionspädagogik.

Neben der römisch-katholischen Kirche und den evangelischen Landeskirchen werden auch die altkatholische Kirche in Deutschland und die methodistische Kirche in den USA in die Betrachtung einbezogen.



ISBN 978-3-98989-091-6



9 783989 890916

www.uni-bamberg.de/ubp