



Christlich und LGBTQIA+ – ein divergierender Weg?

Analyse zur Identitätsintegration von LGBTQIA+-Christ*innen in der Deutschschweiz

Sebastian Schläfli

Abstract

There is a common perception that being LGBTQIA+ and being religious are mutually exclusive. However, this perception is not always shared by religious LGBTQIA+ individuals. This analysis demonstrates the extent to which Christian LGBTQIA+ people from German-speaking Switzerland integrate their Christian identity with their identity as LGBTQIA+.

The question was analysed in the context of Todd N. Fuist's theoretical approach, *Performing Identities in Context*, and current research on the topic. A total of 12 Christian LGBTQIA+ individuals were interviewed using a guided interview process. The interview material was then subjected to qualitative content analysis. The results indicated that the interviewees perceived their two identities to be well integrated or as one. This corroborates Fuist's hypothesis that contextual factors influence the process of identity integration, particularly in terms of the path taken to achieve it. Half of the interviewees did not experience any identity conflicts, while the remaining interviewees had to reconcile the two identities, sometimes over an extended period. I incorporated the reconciliation strategies identified in previous research into the study. Some of these were also evident in my analysis.

Korrespondierender Autor: Sebastian Schläfli, Berner Fachhochschule / Universität Luzern, sebastian.schlaefli@bfh.ch.

Um diesen Artikel zu zitieren: Schläfli, Sebastian. 2024. »Christlich und LGBTQIA+ – ein divergierender Weg?« *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* 19 | 2024: S. 3-24. DOI: 10.71614/zjr.v19i1.1350

Keywords: *LGBTQIA+, Christian, Religious, Identity Integration, Switzerland*

Zusammenfassung

LGBTQIA+ und religiös sein wird im Allgemeinen als Gegensatz verstanden. Dies wird von religiösen LGBTQIA+-Personen hingegen nicht immer so wahrgenommen. Im Rahmen dieser Analyse zeige ich, inwiefern christliche LGBTQIA+-Menschen aus der Deutschschweiz ihre christliche Identität mit ihrer Identität als LGBTQIA+ integrieren.

Ich habe die Frage im Kontext des theoretischen Ansatzes *Performing Identities in Context* von Todd N. Fuist und der aktuellen Forschung zum Thema untersucht. Mithilfe eines Leitfadeninterviews befragte ich 12 christliche LGBTQIA+-Personen. Ich habe das Interviewmaterial anschließend mit einer qualitativen Inhaltsanalyse analysiert. Laut den Ergebnissen haben die Befragten ihre beiden Identitäten als gut integriert oder als eins empfunden. Dabei bestätigte sich die Annahme Fuists, dass kontextuelle Einflüsse eine Rolle spielen, insbesondere den Weg zur Identitätsintegration betreffend. Rund die Hälfte der Befragten erlebte keine Identitätskonflikte, während die restlichen Befragten teils in langen Prozessen die beiden Identitäten miteinander versöhnen mussten. Die aus der Forschung bekannten Versöhnungsstrategien bezog ich in die Untersuchung mit ein. Diese ließen sich zum Teil auch in meiner Analyse beobachten.

Schlagworte: *LGBTQIA+, Christlich, Religiös, Identitätsintegration, Schweiz*

1 Einleitung

LGBTQIA+ sein und religiös sein wird oft als offensichtlicher Widerspruch angesehen (vgl. O'Brien 2004: 181). Das Akronym *LGBTQIA+* umfasst *Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Queer, Intersexual und Asexual*, wobei das Plus für alle weiteren Identitäten steht, die sich mit der LGBTQIA+-Community verbunden fühlen. Dieser Widerspruch wird insbesondere von Teilen der Christenheit, der LGBTQIA+-Community und teilweise auch von der wissenschaftlichen Gemeinschaft geltend gemacht. Es ist wenig überraschend, dass Teile der Christenheit Homosexualität als unvereinbar mit dem Glauben betrachten und der Glaube, vornehmlich im konservativen Christentum, Vorurteile gegenüber schwulen und lesbischen Menschen fördern kann (vgl. Rogers 2016: 160). Gemäss der Ansicht eines Teils der LGBTQIA+-Community ist ein guter LGBTQIA+-Mensch zudem nicht religiös (vgl. O'Brien 2004: 181). Jodi O'Brien führt aus: »Not only can one not be a good Christian and be queer, apparently one cannot be a good queer and be religious« (O'Brien 2004: 185). Teile der akademischen Gemeinschaft sehen ebenfalls

einen fundamentalen Gegensatz zwischen LGBTQIA+ und Religion. So weisen William McKinney et al. darauf hin, dass die Literatur zum Thema LGBTQIA+ und Religion meist ein zu debattierendes Problem unterstellt (vgl. McKinney et al. 2005: ix). Jay Emerson Johnson et al. argumentieren ferner, dass die Rolle derer, die nicht ins sexuelle oder geschlechtliche Standardmodell passen, seitens der Wissenschaft meistens durch die ethisch-moralische Linse von biblischen und institutionellen Texten bewertet wird (vgl. Johnson et al. 2012: xvi). Unabhängig davon, ob diese Aussagen zutreffen oder nicht, verdeutlichen sie, dass LGBTQIA+ sein und religiös sein vorwiegend als problematischer Gegensatz verstanden wird. Dies spiegelt aber nur die Außensicht und sagt nichts über das Empfinden von religiösen LGBTQIA+-Menschen aus.

LGBTQIA+-Personen sind in religiösen Gemeinschaften, selbst in konservativen oder fundamentalistischen Kontexten, nicht fremd (vgl. McKinney et al. 2005: ix). Innerhalb der queeren Community behalten viele ihren Glauben bei und suchen ebenso wie andere religiöse Menschen spirituellen Trost in einer Vielzahl von religiösen und nicht-institutionellen spirituellen Praktiken (vgl. McKinney 2005: ix). Die Debatte über Homosexualität in religiösen Kreisen ist dabei nicht nur eine abstrakte Angelegenheit, sondern berührt das Leben realer Menschen (vgl. Ganzevoort et al. 2011: 209). Wie also empfinden religiöse LGBTQIA+-Menschen ihr Verhältnis zwischen ihrer religiösen und ihrer sexuellen oder geschlechtlichen Identität?

Religiöse, insbesondere christliche LGBTQIA+-Menschen, sehen sich oft einem Dilemma gegenüber (vgl. Wilcox 2003: 10). Melissa Wilcox vergleicht dieses Dilemma in ihrem Buch *Coming Out in Christianity* metaphorisch mit einer Weggabelung im Wald, bei der beide Wege ins Unbekannte führen (vgl. Wilcox 2003: 10). Ein Weg repräsentiert die religiöse Identität mit der Ablehnung der sexuellen oder geschlechtlichen Identität, der andere den säkularen LGBTQIA+-Weg, der die religiösen Wurzeln verleugnet (vgl. Wilcox 2003: 10). Weiterhin schildert Wilcox, dass einige Personen sich jedoch weigern, diese Wahl zu treffen und stattdessen die Karte neu konfigurieren, indem sie aus den beiden divergierenden Pfaden zwei konvergierende Pfade schaffen (vgl. Wilcox 2003: 11). Die zentrale Frage ist, wie diese Karte neu konfiguriert wird, wie religiöse LGBTQIA+-Personen die vermeintlichen Gegensätze zwischen ihrer religiösen und ihrer LGBTQIA+-Identität überwinden und diese beiden Aspekte miteinander verbinden. Oder mit anderen Worten: *Inwiefern integrieren christliche LGBTQIA+-Menschen in der Deutschschweiz ihre christliche Identität mit ihrer Identität als LGBTQIA+-Person?*

Diese Frage werde ich im Rahmen dieser Analyse versuchen zu beantworten. Die Frage nach der Integration von LGBTQIA+-Identität und religiöser Identität ist bereits seit den 1990er-Jahren Gegenstand zahlreicher wissenschaftlicher Studien. So untersuchte Scott Thumma 1991, wie evangelikale Homosexuelle die beiden Identitäten ineinander

integrieren (vgl. Thumma 1991: 333). Eine wichtige Arbeit in diesem Zusammenhang ist die 2003 erschienene Monografie *Coming Out in Christianity* von Melissa Wilcox. Sie untersuchte das Leben von LGBT-Menschen in christlichen Gemeinschaften, wobei die Identitätsintegration eine wichtige Rolle spielte. Eine ähnlich umfassende Monografie verfasste Bernadette Barton 2012 mit *Pray the Gay Away*, die das Leben von homosexuellen Männern im *Bible Belt* untersucht. Das Thema ist also grundsätzlich gründlich erforscht, wurde bis anhin aber überwiegend im angelsächsischen Kontext analysiert. So gibt es nur eine begrenzte Anzahl von Arbeiten, die sich mit diesem Feld außerhalb des angelsächsischen Raums befassen. Einige der wenigen Beispiele sind die Studie von Martine Gross über homosexuelle Christ*innen in Frankreich und die Arbeit von Angele Deguara über LGBT-Katholik*innen in Malta und Palermo (vgl. Gross 2008: 77; vgl. Deguara 2018: 317). Der deutschsprachige Raum ist in dieser Hinsicht besonders unterrepräsentiert (Stand 2021). Die vorliegende Arbeit greift daher bewusst diese geographische Forschungslücke auf und widmet sich religiösen LGBTQIA+-Menschen der deutschsprachigen Schweiz. Die Schweiz ist für die Forschungsfrage insofern auch spannend, als dass über die Thematik von LGBTQIA+ und Religion gesellschaftlich debattiert wird: Die gleichgeschlechtliche Ehe für alle wird beispielsweise in kirchlichen Kreisen intensiv diskutiert. Dabei stehen etwa die katholischen Bischöfe der gleichgeschlechtlichen Ehe weiterhin kritisch gegenüber, während der Schweizerische Katholische Frauenbund nun das Ehesakrament für alle fordert (vgl. Kilian et al. 2021). Andererseits finanziert etwa die Reformierte Kirchgemeinde Zürich seit 2021 eine Pfarrstelle, die sich explizit an die Bedürfnisse von LGBTQIA+-Personen richtet (vgl. Reich 2021).

Mit der Frage, wie christliche LGBTQIA+-Personen in der Deutschschweiz ihre beiden Identitäten integrieren, werden mehrere religionswissenschaftliche Ziele verfolgt: In erster Linie geht es darum, religiöse LGBTQIA+-Personen im deutschsprachigen Raum für die Forschung und ihre Innensicht auf das vermeintliche Spannungswelt LGBTQIA+ und Religion sichtbar zu machen. Die Untersuchung soll aber auch weiterhin dazu beitragen, Mechanismen der Identitätsintegration von religiösen Menschen im Allgemeinen und religiösen LGBTQIA+-Menschen im Speziellen zu erfahren und letztlich auch die vermeintliche Widersprüchlichkeit von LGBTQIA+ und Religion kritisch betrachten.

2 Forschungsstand

Es folgt eine Zusammenfassung des Forschungsstandes zur Identitätsintegration von christlichen LGBTQIA+-Personen und Versöhnungsstrategien zum Zeitpunkt meiner Untersuchung im Sommer 2021. Die internalisierte Homonegativität von christlichen LGBTQIA+-Menschen, genauer gesagt die Problematiken, die sich unter diesem Begriff subsumieren lassen, sind ein häufig behandeltes Thema in der relevanten Forschungsliteratur. Dazu zählen u. a. die Angst, in die Hölle zu kommen, Depressionen, geringes

Selbstwertgefühl und Gefühle der Wertlosigkeit (vgl. Barton 2010: 466). So schreiben Kelley D. Schuck et al.: »Perhaps the most damaging consequence of anti-gay teachings was the belief [...] that they [LGB Christians] would go to hell or that God had rejected them« (Schuck et al. 2001: 70). Diese negativen Lehren führen zu *internalisierter Homonegativität* (vgl. Murr 2013: 358). Gemäss Geoffrey L. Ream et al. (2005) ist die internalisierte Homophobie zudem ausgeprägter bei LGBTQIA+-Personen, die Konflikte zwischen ihrer religiösen und sexuellen Identität erlebten als bei LGBTQIA+-Personen ohne solche Konflikte (vgl. Angie Dahl et al. 2009: 95). Aus der Literatur geht ebenfalls hervor, dass die Überwindung der internalisierten Homonegativität bei einigen christlichen LGBTQIA+-Personen ein wichtiger Aspekt bei der Integration von religiöser und sexueller Identität ist. Inwiefern die internalisierte Homonegativität und die damit verbundenen Gesichtspunkte von LGBTQIA+-Menschen christlichen Glaubens in der Deutschschweiz erlebt werden, wird entsprechend auch für diese Arbeit von Bedeutung sein.

Aus der Literatur geht ferner hervor, dass christliche LGBTQIA+-Menschen mit der Zeit beginnen, *zwischen Kirche und Gott zu unterscheiden*. So beobachtete O'Brien: »[...] God and Christianity per se are not the problem; rather, the problem is the institution through which God's intent is interpreted« (O'Brien 2004: 194). Gerald Walton zufolge ist es für einige homosexuelle Christen Christ*innen besonders die Trennung zwischen Kirche und Gott, die es ihnen ermöglicht, ihre Identitäten ineinander zu integrieren (vgl. Walton 2008: 10). Eine Mehrheit der wissenschaftlichen Gemeinschaft ist überdies überzeugt, dass christliche LGBTQIA+-Personen *die Bibel bzw. die Kirchenlehre neu interpretieren*, um ihre beiden Identitäten ineinander integrieren zu können. So konstatiert etwa Walton:

» [...] a common strategy that was adopted for the purposes of identity integration is one that emphasizes exegesis, which is critical interpretation of Biblical text, in contrast with literalist interpretation« (Walton 2008: 5).

Ferner bemerkt René Drumm in seiner Studie über die Identitätsintegration von homosexuellen Siebenten-Tags-Adventisten, dass 90 % der Befragten ein neues Verständnis der Bibel entwickeln mussten, um sich selbst akzeptieren zu können (vgl. Drumm 2005: 59). Die Neuinterpretation der Bibel und der religiösen Lehren ist eine wichtige Strategie, um die sexuelle oder geschlechtliche Identität mit der religiösen Identität zu verbinden. Es liegt nahe, dass auch LGBTQIA+-Menschen christlichen Glaubens in der Schweiz die Bibel und die Kirchendoktrin neu interpretieren.

Laut einigen Autoren spielt auch die *Liebe Gottes* eine bedeutende Rolle bei der Integration der christlichen und der LGBTQIA+-Identität. So schreibt Deguara:

»For my LGBT Catholic informants, God's love has a special significance because many of them go through a series of harrowing and traumatic experiences until they come to accept themselves as deserving to be loved by God« (Deguara 2018: 333).

Ein weiterer Aspekt, der mit der Liebe Gottes in Verbindung steht, ist die Ansicht, dass die eigene *Sexualität bzw. Geschlechtlichkeit von Gott bestimmt* wird. Treffend wird dies m. E. von Wilcox zum Ausdruck gebracht: »Not only do many of them [LGBT] believe that they were born lesbian, gay, bisexual or transgender; in addition, they claim to have been born that way by divine decree« (Wilcox 2003: 75). Einige Wissenschaftler*innen haben in ihren Untersuchungen darüber hinaus festgestellt, dass christliche LGBTQIA+-Personen eine *doppelte Stigmatisierung* erfahren. Sie werden durch christliche Kirchen und Gemeinschaften, genauer gesagt durch deren Mitglieder als LGBTQIA+-Person stigmatisiert und gleichzeitig von säkularen LGBTQIA+-Menschen als Religiöse ausgegrenzt:

»The queer Christian is doubly damned: according to Christian doctrine, homosexuality is an affliction; among fellow (non-Christian) lesbians and gays, religious affiliation may be the affliction« (O'Brien 2004: 185).

Die Intoleranz der säkularen LGBTQIA+-Personen gegenüber Religion kann genauso energisch sein wie die Intoleranz gegenüber LGBTQIA+-Menschen in anderen Kontexten (vgl. Yip 2010: 42). Einige Forscher*innen gehen hingegen davon aus, dass die Zugehörigkeit zu *bestimmten christlichen LGBTQIA+-Gruppen* die sexuelle Identität positiv beeinflusst: »most of the fully integrated participants used more concrete strategies such as becoming involved in MCC/NY [gay affirming church] [...]« (Rodriguez et al. 2000: 342). Auch Rachel Murr kommt zu einem ähnlichen Ergebnis: »Several participants needed to find affirming communities or other queer people of faith in order to provide spiritual support« (Murr 2013: 366). Brenda Beagan et al. befanden in ihrer Studie fernerhin, dass *theologisch geschulte Personen* wie Pfarrer*innen und Priester weit weniger interne Konflikte zwischen ihrer LGBTQIA+-Identität und ihrer christlichen Identität erleben als theologische Laien (vgl. Beagan et al. 2015: 104).

3 Theorie – Performing Identities in Context

Ich greife in meiner Arbeit auf den von Todd N. Fuist entwickelten theoretischen Ansatz Performing Identities in Context zurück, um die Integration der LGBTQIA+-Identität mit der christlichen Identität zu analysieren. Fuist baut sein Konzept u. a. auf der Kritik am Paradigma der Identitätsversöhnung auf. Das Paradigma der Identitätsversöhnung besagt, dass christliche LGBTQIA+-Personen oft einen inneren Konflikt zwischen ihrer Identität als LGBTQIA+-Mensch und ihrer Identität als gläubige Christ*innen empfinden. Folglich haben sie ein tiefes Bedürfnis, diese beiden Identitäten miteinander zu

versöhnen (engl. reconcile). Fuist bemängelt, dass Studien, die sich auf die Identitätsversöhnung stützen, oft die Komplexität von Identitäten übersehen (vgl. Fuist 2016: 772). Er kritisiert, dass die meisten Wissenschaftler*innen eine kohärente Identität als Ziel für religiöse LGBTQIA+-Menschen ansehen und die sozialen Kontexte vernachlässigen, die die Identität formen (ebd.: 772). Fuist betont, dass Identität nicht als starres, kohärentes Konzept, sondern als ein sich entwickelnder Prozess verstanden werden sollte, bei dem Individuen auf neue Situationen und Bedürfnisse reagieren, indem sie kontinuierlich Selbstnarrative erstellen (ebd.: 772). Zudem weist er darauf hin, dass die performativen Aspekte der Identität oft zu wenig berücksichtigt werden (ebd.: 772). Fuist kritisiert das monolithische Verständnis von Religion, insbesondere das Überbetonen der offiziellen Kirchenlehre auf Kosten der gelebten Religion, was zu einer Verdinglichung der Religion führt und die Vielfalt religiöser Überzeugungen und Verständnisse vernachlässigt werde (ebd.: 772).

Aus dieser Kritik heraus formuliert Fuist drei Forderungen, die zugleich den Kern seines Ansatzes *Performing Identities in Context* bilden, die bei der Forschung über religiöse LGBTQIA+-Menschen beachtet werden sollten: 1. LGBTQIA+-Identität und religiöse Identität sollten nicht als Widerspruch wahrgenommen werden. Stattdessen soll der Fokus auf das Selbstverständnis der religiösen LGBTQIA+-Menschen gelegt werden (ebd.: 773). 2. Die Identität sollte nicht nur als persönliche Identität verstanden werden. Vielmehr sollen die kontextuellen Elemente der Identität einbezogen werden (ebd.: 773). 3. Identität soll nicht als einzelnes kohärentes Ding verstanden werden, sondern als performativer Prozess, der halb-strategischen Selbst-Autorenschaft (ebd.: 773).

Wie genau diese Forderungen zu verstehen sind und welche Auswirkungen sie auf die Forschung haben, werde ich im Folgenden darlegen. Zum ersten Punkt hält Fuist Folgendes fest: » [...] to best understand LGBT religious identities, we should not start from the assumption that they inherently necessitate reconciliation« (ebd.: 774). Stattdessen sollen Forschende die Frage stellen, wann und wo Versöhnungsstrategien durch religiöse LGBTQIA+-Menschen angewandt werden und wann und wo nicht (ebd.: 774). Unter Einbezug kontextueller Elemente, dem zweiten Punkt, versteht Fuist, dass Identitätskategorisierungen oftmals sowohl durch soziale Beziehungen als auch durch mächtige soziale Akteure bestimmt werden (ebd.: 773). Je nach Ausrichtung der sozialen Beziehungen und den beeinflussenden sozialen Akteuren variiert die Identität der religiösen LGBTQIA+-Person. Das heißt, dass unterschiedliche soziale Kontexte unterschiedliche Verständnisse über religiöse LGBTQIA+-Menschen produzieren (ebd.: 774). Unter Punkt drei versteht Fuist, dass Identität nicht als ein kohärentes Ding verstanden werden sollte, sondern als eingebettetes und fortlaufendes Narrativ und Performanz des Selbst (ebd.: 773). Er betont, dass Identitäten soziale Kategorisierungen darstellen und nicht

nur im individuellen Denken existieren, sondern in spezifischen Beziehungen, Kontexten und Interaktionen gelebt, verkörpert, ausgesprochen und erlebt werden (ebd.: 773). Fuist führt den Begriff der halb-strategischen Selbst-Autorenschaft ein, um zu erklären, dass Menschen in bestimmten Situationen aktiv nach Identitäten suchen, die für sie bedeutsam sind und diese Identitäten bestätigen und unterstützen (ebd.: 773).

Basierend auf seinen theoretischen Überlegungen und empirischen Forschungen entwickelt Fuist drei Typen, wie die LGBTQIA+-Identität in Verbindung mit der religiösen Identität verhandelt wird. 1. Reconcilers: Personen, die ein starkes inneres Bedürfnis fühlen, ihre beiden Identitäten miteinander zu versöhnen. 2. Selectives: Personen, die sich persönlich wohlfühlen mit der religiösen und der LGBTQIA+-Identität, sich jedoch nur selektiv gegenüber anderen outen. 3. Integrators: Personen, die nie oder nur kurz einen Konflikt zwischen der religiösen und der sexuellen oder geschlechtlichen Identität erlebt haben. Fuist kritisiert also nicht grundsätzlich die Idee der Identitätsversöhnung, sondern die Annahme, dass dies die einzige Möglichkeit im Umgang mit den beiden Identitäten ist. Er betont, dass religiöse LGBTQIA+-Personen zwischen verschiedenen Typen hin- und herwechseln können, abhängig von sich verändernden sozialen Kontexten (ebd.: 775).

Der Typus des Integrators, der darauf abzielt, religiöse und LGBTQIA+-Identitäten miteinander zu vereinen, wird neben dem Typus des Reconcilers auch durch andere Studien bestätigt, die dokumentieren, dass einige Individuen keinerlei Spannungen zwischen ihren religiösen Überzeugungen und ihrer Homosexualität empfinden. Zum Beispiel stellte Kimberley A. Mahaffy in einer Studie aus dem Jahr 1996 fest, dass 27 % der Befragten keinerlei Spannungen zwischen ihren religiösen Überzeugungen und ihrer Homosexualität erleben (vgl. Mahaffy 1996: 397). Ich werde daher insbesondere den Integrator und den Reconciler in meiner als Analysetypen aufgreifen, um die Verbindung der religiösen Identität mit der LGBTQIA+-Identität zu erklären. Der von Fuist entwickelte Typus der Selectives scheint mir hingegen weniger überzeugend zu sein. Obgleich sich religiöse LGBTQIA+-Personen selektiv outen, beispielsweise weil sie sich vor den Reaktionen der Eltern oder der Glaubensgemeinschaft fürchten (vgl. Fuist 2016: 777), ist dies kein ausschließlich religiös motiviertes Verhalten. Vielmehr kann das selektive Outing als eine gängige Praxis bei LGBTQIA+-Personen bezeichnet werden. Auch säkulare LGBTQIA+-Personen wählen oft aus, wem sie ihre sexuelle Identität offenbaren, abhängig vom jeweiligen sozialen Kontext (vgl. Legate et al. 2012: 145). Eine Studie von Claudia Krell et al. für das Deutsche Jugendinstitut zeigt zudem, dass sich nahezu 70 % aller in Deutschland lebenden LGBTQIA+-Jugendlichen davor fürchten, von ihren Eltern abgelehnt zu werden (vgl. Krell und Oldemeier 2015: 13). Das selektive Outen von religiösen LGBTQIA+-Personen lässt demnach keinen Rückschluss auf das Verhältnis der beiden Identitäten zueinander zu. Daher werde ich diesen Typus in meiner Analyse nicht berücksichtigen. Mir ist bewusst, dass dadurch eine gewisse Gefahr besteht, die

kontextuellen Elemente der Identität zu vernachlässigen. Meiner Meinung nach kann dies jedoch durch eine saubere Operationalisierung verhindert werden.

4 Methode

Um die Fragestellung zu beantworten, erstellte ich 13 Leitfragen (siehe Tabelle 1), die ich sowohl aus dem bereits skizzierten Forschungsstand als aus dem theoretischen Ansatz *Performing Identities in Context* ableitete. Gemäss Jochen Gläser et al. sind Leitfragen: » [...] ein Bindeglied zwischen den theoretischen Vorüberlegungen und qualitativen Erhebungsmethoden« (Gläser et al. 2010: 90). Ferner sind Leitfragen auf das Untersuchungsfeld gerichtet und versuchen, die Informationen zu benennen, die erhoben werden müssen (vgl. Gläser et al. 2010: 91). Die Fragen aus dem Forschungsstand betreffen die bereits diskutierten Punkte. Die Fragen aus der Theorie beziehen sich auf das Konzept *Performing Identities in Context*.

Zur Beantwortung der Leitfragen habe ich Leitfadeninterviews durchgeführt. Dazu habe ich die Leitfragen zunächst in Cluster eingeteilt, sodass Leitfragen, die auf ähnliche Inhalte abzielen oder durch dieselbe Hauptfrage beantwortet werden können, zusammengefasst sind. Konkret habe ich die 13 Leitfragen zu den sieben Cluster *christliche LGBTQIA+-Gruppen/Selbstaurenschaft, den sozialen Kontext, Integrationstypen, Versöhnungsstrategien, Integrator, doppeltes Stigma* und *internalisierte Homonegativität* kombiniert.

Herleitung	Leitfrage
Forschungsstand	Inwiefern ist internalisierte Homonegativität für christliche LGBTQIA+ in der Deutschschweiz ein Thema?
	Inwiefern trennen christliche LGBTQIA+ in der Deutschschweiz zwischen Kirche und Gott?
	Inwiefern interpretieren christliche LGBTQIA+ in der Deutschschweiz die Bibel bzw. die Kirchenlehre um?
	Inwiefern ist die Liebe Gottes für christliche LGBTQIA+ in der Deutschschweiz von Relevanz für die Integration der christlichen und der LGBTQIA+ Identität?
	Inwiefern glauben christliche LGBTQIA+ in der Deutschschweiz, dass ihre Sexualität bzw. ihr Geschlecht durch Gott bestimmt ist?
	Inwiefern erleben christliche LGBTQIA+ in der Deutschschweiz eine doppelte Stigmatisierung?
	Inwiefern spielen christliche LGBTQIA+-Gruppen für LGBTQIA+ in der Deutschschweiz eine Rolle bei der Integration der christlichen und der sexuellen/geschlechtlichen Identität?
Theoretisch	Inwiefern haben christliche LGBTQIA+ in der Deutschschweiz das innere Bedürfnis, ihre sexuelle/geschlechtliche Identität mit ihrer christlichen zu versöhnen? Inwiefern nicht? (<i>Reconciler</i>)
	Inwiefern hatten christliche LGBTQIA+ in der Deutschschweiz keinen oder nur geringfügige Konflikte zwischen ihrer sexuellen/geschlechtliche Identität und ihrer christlichen? Und haben ihre Identitäten ineinander integriert? (<i>Integrator</i>)
	Wann und in welchen sozialen Kontexten werden durch christliche LGBTQIA+ in der Deutschschweiz Versöhnungsstrategien angewandt?
	Welche Versöhnungsstrategien wenden christliche LGBTQIA+ in der Deutschschweiz an?
	Inwiefern beeinflusst das soziale Umfeld, wie christliche LGBTQIA+ in der Deutschschweiz ihre sexuelle/geschlechtliche Identität mit ihrer religiösen Identität integrieren? (Kontextuelle Elemente)
	Inwiefern suchen christliche LGBTQIA+ in der Deutschschweiz aktiv nach Situationen, die ihre beiden Identitäten bestätigen? (<i>Performativer Prozess der Selbst-Autorenschaft</i>)

Tabelle 1: Übersicht Leitfragen (Eigene Darstellung)

Zu den sieben Leitfragen-Cluster habe ich jeweils mindestens eine Hauptfrage formuliert. Die Hauptfragen dienen dazu, die inhaltlichen Dimensionen zu erfragen. Einigen Hauptfragen habe ich sogenannte Filterfragen vorgeschaltet, da nicht alle Hauptfragen alle Teilnehmende betreffen müssen. Daneben kann eine Hauptfrage eine oder mehrere Nachfragen beinhalten. Diese müssen im Idealfall nicht gestellt werden. Sie dienen viel mehr zur Kontrolle, ob die zu erfragenden inhaltlichen Dimensionen beantwortet wurden. Der so entstandene Interviewleitfaden diente zur Erhebung der empirischen Informationen.

Die Rekrutierung der Interviewpartner*innen erfolgte durch Kontaktaufnahme mit verschiedenen christlichen LGBTQIA+-Gruppen, einschließlich der *Regenbogenkirche* (Projekt der Evangelisch-methodistische Kirche Zürich), des *Zwischenraums* (Verein queerer Menschen verschiedener christlicher Denominationen), *Adamim* (Verein schwuler Seelsorger Schweiz) und *Cool* (Christliche Organisation von Lesben). Insgesamt habe ich zwölf Interviewpartner*innen aus der Deutschschweiz rekrutiert. Von den zwölf Interviewteilnehmer*innen waren zehn Männer und zwei Frauen. Alle identifizierten sich innerhalb des binären Geschlechtsmodells und als homosexuell. Die Altersspanne der Befragten lag zwischen 33 und 63 Jahren. Sechs der zwölf Interviewten hatten eine theologische Ausbildung und fünf davon waren zum Zeitpunkt der Interviews im kirchlichen Umfeld tätig. Fünf der Interviewpartner*innen wurden römisch-katholisch erzogen, drei evangelisch-reformiert und weitere drei sowohl evangelisch-reformiert als auch freikirchlich. Zudem wurde eine Person pfingstlerisch-charismatisch erzogen. Zum Zeitpunkt der Interviews gehörten fünf Teilnehmer*innen der evangelisch-reformierten Kirche an, drei der römisch-katholischen Kirche, zwei bezeichneten sich als überkonfessionell und eine Person fühlte sich sowohl der evangelisch-reformierten Kirche als auch ihrer lokalen Pfingstgemeinde zugehörig. Die Interviews führte ich vom 25.05.2021 bis zum 23.06.2021 durch. Ich habe die Interviews aufgenommen und mit MAXQDA transkribiert und anonymisiert. Die Interviews wurden auf Schweizerdeutsch geführt und unter Beibehalt des inhaltlichen Kontexts in das Standarddeutsche übertragen.

Die transkribierten Interviews habe ich mit Hilfe einer *inhaltlich strukturierenden qualitativen Inhaltsanalyse*, deren Ziel es ist, bestimmte Themen, Inhalte und Aspekte aus dem Material herauszufiltern, ausgewertet (vgl. Mayring 2015: 103). Gemäss Phillipp Mayring werden bei einer inhaltlich strukturierenden qualitativen Inhaltsanalyse zunächst theoriegeleitet aus der Fragestellung abgeleitete Strukturierungsdimensionen gebildet und in einem Kategoriensystem zusammengestellt (ebd.: 97). Dabei werden die einzelnen Kategorien durch den Forschenden klar definiert, mit Ankerbeispielen und Codierregeln versehen (ebd.: 97). Dieses deduktiv gebildete Kategoriensystem soll dann in einem ersten Materialdurchgang überprüft und eventuell induktiv weitere Kategorien gebildet werden (ebd.: 97). Ich wich von diesem Grundschema insofern ab, als ich einen

Teil des Kategoriensystems schon zu Beginn induktiv aus dem Material herausbildete. Insgesamt umfasste dieses erste System 78 Kategorien, wovon 58 aus den Leitfragen und 20 induktiv aus den Interviews gewonnen wurden. So habe ich beispielsweise während der Interviews festgestellt, dass eine Unterscheidung zwischen Vergangenheit und Gegenwart hinsichtlich der Konflikte zwischen Glauben und sexueller Orientierung notwendig ist. So haben einige Interviewpartner*innen frühere Konflikte überwunden, während andere weiterhin damit zu kämpfen haben. Diese deduktiv-induktive Kategorienbildung bietet m. E. den Vorteil, dass dem Material genügend Rechnung getragen wird, und die theoretischen Scheuklappen abgestreift werden.

In einem ersten Materialdurchgang mit 40 % des Gesamtmaterials überprüfte ich, ob die Kategorien erschöpfend und die Trennschärfe zwischen den Codes angemessen sind. Das überarbeitete Kategoriensystem überführte ich schließlich in ein Codebook mit 110 Codes, die Definitionen, Ankerbeispiele und Codierregeln enthalten. Durch die Berechnung der Intra-Coderreliabilität – die Anzahl übereinstimmender Codierungen zweier Codierdurchläufe zu unterschiedlichen Zeitpunkten – habe ich die Reliabilität der qualitativen Inhaltsanalyse überprüft. Der Wert von 0,96 weist auf eine ausreichende Reliabilität hin. Die Analysevalidität wurde dadurch gewährleistet, dass ich die Codierung selbst vorgenommen habe.

5 Resultate

Die absolute Codehäufigkeit ist nicht sehr aussagekräftig im Hinblick auf die Beantwortung der Leitfragen sowie der Forschungsfrage. Daher werde ich nicht näher auf die absoluten Codehäufigkeiten eingehen. Wichtiger ist die Dokumentenhäufigkeit, d. h. das Vorkommen eines Codes über das gesamte Material gesehen. Denn die Leitfragen und somit die Forschungsfrage werden anhand des *Querschnitts durch das Material* beantwortet. Von den 110 Codes vergab ich nur einen in allen zwölf Dokumenten. So gaben alle Interviewten an, dass sie Kontakt zu nicht religiösen LGBTQIA+-Personen hätten. Den Code *1.2 Gemeinschaft Gleicher* codierte ich in elf Dokumenten. 2 weitere Codes vergab ich in 75 % der Transkripte, 16 Codes in rund der Hälfte aller Dokumente, 13 Codes in 5 Dokumenten, 7 Codes in einem Drittel und 12 Codes in einem Viertel aller Dokumente. 30 Codes konnte ich immerhin noch einem oder zwei Dokumenten zuteilen. 28 Codes habe ich gar nicht codiert.

Um zentrale Leitfragen der Untersuchung beantworten zu können, habe ich die Transkriptionen der Interviews nach den beiden Integrationstypen Reconciler (n=7) und Integrator (n=5) getrennt. Die Einteilung in die beiden Gruppen erfolgt anhand der Codes *4.1A Erleben Konflikte zwischen sex. Orientierung und Glauben*, *4.1B hatten Konflikte zwischen sex. Orientierung und Glauben* und *4.2A Erleben ihre Identitäten heute als*

integriert und des Codesets 4.2B *Erleben ihre Identitäten schon immer als integriert*. Transkripte, denen ich einen der Codes 4.1A, 4.1B oder 4.2A zuweisen konnte, klassifizierte ich als Reconciler, da diese Codes im Wesentlichen den Identitätskonflikt festhalten. Da Integrator keine solchen erleben und erlebten, dürfen Dokumente, die ich als Integrator klassifizierte, diese Codes (4.1A, 4.1B, 4.2A) nicht enthalten. Das Codeset 4.2B dient im Gegenzug dazu, die Integrator zu identifizieren. Dementsprechend darf kein als Reconciler klassifiziertes Dokument ein Code aus diesem Codeset enthalten.

6 Beantwortung der Fragestellung

Die beiden Typen Reconciler und Integrator sind zentrale Aspekte des Ansatzes *Performing Identities in Context*, der die theoretische Grundlage meiner Analyse bildet. Deshalb werde ich zuerst etwas genauer auf diese beiden Typen eingehen. Unter den Interviewteilnehmer*innen sind die beiden Typen etwa gleichmässig vertreten, mit einer leichten Überzahl an Reconciler. Von den zwölf Interviewten habe ich sieben als Reconciler und fünf als Integrator identifizieren können. Fuists Theorie zur Integration der LGBTQIA+-Identität mit der religiösen Identität lässt sich daher auch auf den Raum der Deutschschweiz übertragen. Die Untersuchung hat gezeigt, dass es durchaus homosexuelle Christ*innen gibt, die Konflikte zwischen ihren beiden Identitäten erleben oder erlebt haben und nach Identitätsvereinigung streben. So sagte eine interviewte Person von sich aus: »Ich denke, heute ist der Glaube und meine Sexualität miteinander versöhnt« (Interview 7: Min. 0:16:08). Es hat sich jedoch auch gezeigt, dass ein überwiegender Teil der befragten homosexuellen Christinnen und Christen ihre Identitäten seit jeher integriert haben und nie größere innere Konflikte erlebten, wie folgende Aussage verdeutlicht: »Also ich habe mich auch nie moralisch verurteilt. [...] Ich hatte nie einen inneren Zweifel oder Zwiespalt« (Interview 6: Min. 16:28). Zusammenfassend kann m. E. gesagt werden, dass die Bandbreite der Identitätsintegration breit ausfällt. Sie umfasst Individuen, die teilweise noch immer eine innere Zerrissenheit empfinden, bis zu Individuen, die stets eine Verbindung zwischen den beiden Identitäten sahen.

Ich werde zunächst ausführlicher auf die Reconciler eingehen. Meine Untersuchung zeigt, dass die Suche nach Versöhnung zwischen der christlichen und der homosexuellen Identität in der Deutschschweiz gängig ist. Auffällig ist, dass sechs der sieben Reconciler zumindest zeitweise Mitglied in einer Freikirche waren. Nur einer der sieben Personen ist katholischen Glaubens. Es hat sich zudem offenbart, dass der Prozess der Versöhnung langwierig ist und teilweise immer noch andauert. Bei den meisten Reconcilern ist der Prozess zwar abgeschlossen und die beiden Identitäten sind ineinander integriert. Einige erleben hingegen noch immer phasenweise Konflikte, allerdings nicht mehr so tiefgreifend wie zu Beginn. Eine Person berichtete sogar konkret von einem andauernden Prozess: »Ich bin noch nicht am Ziel, aber es ist anders« (Interview 5: Min. 14:19). Bei den

meisten Interviewten zeigen sich die andauernden Konflikte in Form von Selbstzweifeln, wie diese Aussage deutlich macht: »Manchmal stelle ich mir schon die Frage, haben diese Evangelikalen nicht doch recht, wenn sie sagen, dass es [Homosexualität] eine Sünde ist?« (Interview 3: Min. 15:37). Viele Reconciler berichteten von einem konservativen religiösen Umfeld, in dem sie aufgewachsen sind. Das Konservative äußerte sich dabei meistens im Moralverständnis des Umfeldes. Interessanterweise sind nicht alle Reconciler konservativ aufgewachsen. Zwei Personen sprachen von einer liberalen oder nicht besonders religiösen Erziehung. Die meisten Reconciler berichten von geliebter Religionspraxis in der Herkunftsfamilie. Es ist wenig erstaunlich, dass die Mehrheit der Reconciler keine sexuelle Erziehung erfuhr. Die meisten Reconciler gaben an, dass in dem Umfeld, in dem sie aufgewachsen sind, nicht über Homosexualität gesprochen wurde. Zwei Befragte erklärten, dass zwar über Homosexualität gesprochen wurde, aber nur negativ. So wurde berichtet: »Bei uns zu Hause war Schwulsein oder Homosexualität sehr verpönt. Die galten als kranke Menschen« (Interview 12: Min. 02:22). Alle Reconciler pflegen oder pflegten intensive Beziehungen außerhalb der Kernfamilie, sei es im religiösen oder geistigen, freundschaftlichen oder partnerschaftlich-sexuellen Sinn. Deutlich wird hier, dass sich das Umfeld überwiegend negativ auf die sexuelle Orientierung von Reconciler auswirkte. Nur zwei der sieben Reconciler berichten von positiven Auswirkungen des Umfeldes auf die sexuelle Orientierung. Besonders das kirchliche Umfeld wirkte sich negativ auf die sexuelle Orientierung der interviewten Reconciler aus. Die meisten Reconciler sind zumindest bei ihrer Familie und ihren Freund*innen geoutet, einige auch im kirchlichen Umfeld. In der Regel reagierte das Umfeld der Reconciler negativ auf das Outing, wobei die betroffenen Personen aufgrund ihrer sexuellen Orientierung mehrheitlich sozial diskriminiert werden oder diskriminiert wurden. So musste eine interviewte Person nach ihrem Outing folgende Erfahrung machen:

»Das führte dann dazu, dass ich zu einem Christen zweiter Klasse wurde. Also ich habe eine Small-Group [kleinste Einheit in der International Christian Fellowship] geleitet, die durfte ich nicht mehr leiten. Ich habe das sehr gerne gemacht und Zeit investiert und auf einmal durfte ich es nicht mehr machen« (Interview 4: Min. 3:56).

Im familiären Umfeld erlebten einige Reconciler jedoch auch positive oder zumindest gemischte Reaktionen auf ihr Outing. Im Freundeskreis erlebten immerhin drei von sieben Reconciler neutrale Reaktionen auf ihr Outing.

Analog zu den Reconciler werde ich nun detaillierter auf die Integrator eingehen. Meine Untersuchung zeigt, dass die theoretischen Überlegungen aus Fuists Ansatz auch auf die Deutschschweiz zutreffen. Ein Großteil der Befragten gab an, keine Konflikte zwischen der christlichen und der homosexuellen Identität empfunden und die beiden Identitäten seit jeher als ganzheitlich erlebt zu haben, wie etwa die folgende Aussage spiegelt:

»Ich möchte betonen, dass es kein Widerspruch ist, christlich und homosexuell zu sein. Ich habe nicht das Gefühl, dass der Glaube die Homosexualität verurteilt. Es gehört beides zu mir« (Interview 9: Min. 26:32).

Eine interessante Beobachtung ist ferner, dass sich Integrator offensichtlich nicht von einem eher homophoben Umfeld verunsichern lassen. Viele Integrator arbeiten im katholischen Umfeld oder waren Mitglieder einer Freikirche. So antwortete eine Person auf die Frage, ob sie innere Konflikte erlebte, dass sie eine eigenständig denkende Person sei und sich nicht hineinreden lasse, auch nicht von der evangelikalen Kirche, bei der sie Mitglied war (vgl. Interview 1: Min. 04:41). Eine weitere Augenfälligkeit ist, dass alle Integrator über eine *theologische Ausbildung* verfügen und größtenteils auch im kirchlichen Umfeld arbeiten. Die Integrators sind religiös gesehen liberaler aufgewachsen als die Reconciler. Nur wenige Integrators berichten von einer eher konservativen Erziehung. Auch bei den meisten Integrators wurde die Religionspraxis in der Kindheit gelebt. Dies trifft insbesondere auf die katholischen Integrators zu, wobei die Religionspraxis teilweise durch die Familie vorgelebt und teilweise durch eigene Entscheidungen forciert wurde. Die sexuelle Erziehung der Integratoren war nicht deutlich ausgeprägter als die der Reconciler. Wie bei den Reconciler wurde Homosexualität bei den Integrators überwiegend gar nicht thematisiert, im Unterschied zu den Reconciler jedoch auch nicht negativ. Wie die Reconciler benannten auch die Integrator zahlreiche wichtige Beziehungen außerhalb der Kernfamilie. Interessanterweise pflegen alle Integratoren wichtige Beziehungen im kirchlichen Umfeld, während bei den Reconciler nur vier von sieben Interviewten solche Beziehungen pflegen. Die hohe Zahl an wichtigen Beziehungen im kirchlichen Umfeld bei den Integratoren ist womöglich auf die Tatsache zurückzuführen, dass alle Integratoren theologisch ausgebildet sind und die meisten auch im kirchlichen Bereich tätig sind.

Im Gegensatz zu den Reconcilern bewertet die Mehrheit der Integrator den Einfluss der Familie auf die sexuelle Orientierung als positiv. Wie bei den Reconciler wirkt sich das kirchliche Umfeld eher negativ auf die sexuelle Orientierung der Befragten aus, jedoch nicht in gleichem Ausmaß. Die Integrator berichten weniger von negativen Einflüssen der Kirche auf ihr sexuelles Selbstverständnis als von inneren Konflikten zwischen ihrer sexuellen Orientierung und der Kirche als Arbeitgeberin. Die interviewten Integrator sind alle bei ihren Familien und/oder Freund*innen geoutet, einige sogar in der Kirche. Die Reaktionen der Familien und Freund*innen der Integrator waren meistens positiv. Doch auch die Integrator haben vereinzelt negative Reaktionen erlebt, sei es in der Familie, bei Freunden oder im kirchlichen Umfeld.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass ein religiös konservatives soziales Umfeld, das Homosexualität gegenüber eher negativ eingestellt ist und in dem die Interviewten

mehrheitlich negative Outing-Erfahrungen machten, bei homosexuellen Christ*innen eher zu inneren Konflikten zwischen der sexuellen Orientierung und dem Glauben führt. Dagegen trägt ein religiös liberales soziales Umfeld, das der Homosexualität positiv oder neutral gegenübersteht und in dem die Interviewten mehrheitlich positive Outing-Erfahrungen machten, wahrscheinlich zur frühzeitigen, konfliktlosen Integration der beiden Identitäten bei.

Die befragten homosexuellen Christinnen und Christen wenden *Versöhnungsstrategien* an, wenn sie aus einem sozialen Umfeld stammen, das die Homosexualität ablehnt und sie innere Konflikte zwischen ihren beiden Identitäten verspüren. Das *Um- oder Neuinterpretieren der Bibel* ist die am häufigsten angewandte Versöhnungsstrategie. Diese Strategie wurde von allen interviewten Reconciler angegeben. Beispielhaft dafür ist die Aussage einer interviewten Person: »In der Chrischona [Evangelische Freikirche] wurde die Bibel wörtlich genommen. Ich habe aber je länger, je mehr gesehen, dass man den Zusammenhang sehen muss« (Interview 3: Min. 18:26). Die Mehrheit der Reconciler gab zudem an, dass der Prozess der Versöhnung sehr *lange gedauert* hat. Bei einigen währte dieser Prozess gar mehrere Jahrzehnte. Einige Interviewte sagten, dass der *Austausch* mit anderen und die Überzeugung, dass *Gott die sexuelle Orientierung bestimmt*, wichtig für den Versöhnungsprozess war. Hingegen berichtete nur eine Minderheit von den Versöhnungsstrategien, *Trennung von Kirche und Gott bzw. Gottes Liebe*. Gleich häufig wie Gottes Liebe wurde etwa das *Hadern mit Gott* als Versöhnungsstrategie genannt. So sagte eine Person zu ihrem Versöhnungsprozess: »Ja, mit Gott habe ich häufig gehadert und war wütend auf ihn« (Interview 7: Min. 22:20). Ferner trennt der Großteil der Interviewten zwar zwischen Kirche und Gott, es ist für die meisten Reconciler jedoch keine Versöhnungsstrategie.

Das Konzept des performativen Prozesses der *Selbst-Autorenschaft* ist ein weiterer wichtiger Bestandteil der Theorie von Fuist, der auch in meiner Analyse zentral ist, um nachzuvollziehen, inwiefern christliche LGBTQIA+-Menschen in der Deutschschweiz aktiv nach Situationen suchen, die ihre beiden Identitäten bestätigen. Solche Situationen sind bei den Interviewten überwiegend die christlichen LGBTQIA+-Gruppen und -Gemeinden, in denen diese Mitglieder sind. Sowohl die Mehrheit der Reconciler als auch der Integrator hat *aktiv* nach einer LGBTQIA+-Gruppe gesucht, die gemäss dem Konzept des performativen Prozesses der Selbst-Autorenschaft *identitätsfestigend* wirken. Daneben schätzen die meisten an christlichen LGBTQIA+-Gruppen die Identifikation und den Austausch mit Gleichgesinnten. Die *internalisierte Homonegativität* betrifft hauptsächlich die Reconciler unter den interviewten Personen. Sechs von sieben Reconcilern gaben an, negative Gefühle in Bezug auf ihre Homosexualität erlebt zu haben, einschließlich Schuldgefühlen, dem Gefühl, kein guter Christ zu sein, und allgemeinem Schmerz. Einige dieser Gefühle sind bis heute geblieben. Die meisten Reconciler

empfanden auch die Homosexualität an sich als negativ, sie sahen sie als schlecht oder sündhaft. Die Erfahrungen bezüglich *doppelter Stigmatisierung* bei christlichen LGBTQIA+-Personen in der Deutschschweiz waren gemischt. Einige erlebten ein positives Coming-out als Christ*in bei nicht religiösen LGBTQIA+-Personen, während andere negative Erfahrungen machten, wie persönliche Diskriminierung oder abweisendes Verhalten. Die Mehrheit der interviewten homosexuellen Christinnen und Christen sieht sich zwar keiner doppelten Stigmatisierung ausgesetzt, doch kommt diese aber dennoch vor. Außerdem konnte anhand der zwölf Befragten festgestellt werden, dass Personen mit theologischer Ausbildung ihre sexuelle Orientierung und ihren Glauben besser in Einklang bringen können als theologische Laien. Alle Integrator verfügen über eine theologische Ausbildung, während nur einer der sieben Reconciler über eine theologische Ausbildung verfügt. Damit wird die Untersuchung von Beagan et al. 2015 bestätigt, dass religiöse Expert*innen ihre beiden Identitäten besser miteinander verbinden können als Laien.

Die Fragestellung meiner Analyse, inwiefern christliche LGBTQIA+-Menschen in der Deutschschweiz ihre christliche Identität mit ihrer Identität als LGBTQIA+-Person integrieren, kann ich aufgrund der Zusammenstellung der Interviewpersonen nur in Bezug auf homosexuelle Christinnen und Christen beantworten. Die Fragestellung meiner Analyse kann kurz gefasst wie folgt beantwortet werden: *Christliche Homosexuelle in der Deutschschweiz können ihre Identität als Homosexuelle und als Christ*innen zumindest nach einiger Zeit meist gut ineinander integrieren*. Dabei ist jedoch zwischen jenen zu unterscheiden, die den Weg der *Versöhnung* gehen müssen (Reconciler) und jenen, die ihre Identitäten seit *jeder ineinander integriert* haben (Integrator). Der *soziale Kontext* hat einen entscheidenden Einfluss darauf.

7 Diskussion

Meine Analyse hat gezeigt, dass die Identitätsversöhnung nur *eine von mehreren möglichen Strategien* ist, mit denen religiöse, insbesondere christliche, homosexuelle Menschen mit ihren beiden Identitäten umgehen können. Obwohl die Theorie häufig die Identitätsversöhnung in den Vordergrund stellt, hat sich gezeigt, dass ein beträchtlicher Teil der Interviewten dem Integrator-Typus entspricht. Deshalb stimme ich Fuist zu, dass *verschiedene Ansätze notwendig* sind, um die Komplexität der Identitätsbildung von religiösen LGBTQIA+-Menschen zu erfassen. Meine Analyse bestätigt auch Fuists Forderung nach der Einbeziehung *kontextueller Elemente* in die Identitätsbildung. Die sozialen Bindungen und der soziale Kontext beeinflussen die sexuelle Orientierung und den Glauben der Befragten. Meine Analyse zeigt: Je strikter das soziale Umfeld die Bibel wörtlich auslegt wurde, desto strikter wurde die Bibel auch durch die Interviewten selbst so verstanden und die eigene Homosexualität abgelehnt.

Die Ergebnisse meiner Analyse zeigen, dass der performative Prozess der *halb-strategischen Selbst-Autorenschaft* in Teilen bestätigt werden kann, jedoch weniger eindeutig als die anderen Elemente des Ansatzes *Performing Identities in Context*. So betonten viele Interviewte die Bedeutung von religiösen LGBTQIA+-Gruppen, in denen sie ihre Identität als homosexuelle Christ*innen anders *performen* können als in kirchlichen Umgebungen. Dennoch bleibt aufgrund von Schwierigkeiten bei der Operationalisierung und Interpretation die Frage offen, ob dieser performative Prozess tatsächlich halb-strategisch ist. Die Unklarheit über den Begriff *halb-strategisch* stellt m. E. ein Problem in Fuists theoretischem Ansatz dar. Fuist definiert nicht genau, was er darunter versteht. Dies führt zu unterschiedlichen Interpretationsmöglichkeiten, je nachdem, wie *halb-strategisch* verstanden wird. Dennoch ist *Performing Identities in Context* ein interessanter und gewinnbringender Ansatz, um die Identitäten religiöser LGBTQIA+-Menschen zu untersuchen. Ich bin überzeugt, es würde sich als fruchtbar erweisen, wenn solche und ähnliche Ansätze in der Forschung zu religiösen LGBTQIA+-Menschen vermehrt Anwendung finden würden.

Die Ergebnisse der Analyse decken sich mit vergleichbaren Untersuchungen aus dem angelsächsischen Raum. Jedoch ist zu betonen, dass die Zusammensetzung der Interviewpersonen der vorliegenden Studie einen Einfluss auf die Ergebnisse hatte. Alle Interviewten sind Mitglieder von christlichen LGBTQIA+-Gruppen. Diese Gruppen werden eher von Christ*innen besucht, die ihre Identität bereits integriert haben oder dabei sind, ihre Identitäten zu versöhnen. Unter den Interviewten fehlen, somit Stimmen homosexueller Christ*innen, die ihren Glauben aufgegeben haben oder ihre sexuelle Orientierung verleugnen. Entsprechend wären weitere Untersuchungen mit breiter Zusammensetzung notwendig, um ein genaueres Bild der Identitätsintegration von homosexuellen Christ*innen in der Deutschschweiz zu erhalten. So weicht etwa das Verhältnis zwischen Reconcilern und Integratoren in meiner Untersuchungsgruppe von bisherigen Forschungsergebnissen ab. Diese Tatsache könnte auf die hohe Anzahl an *Theologinnen und Theologen* unter den Teilnehmer*innen zurückzuführen sein. Um ein besseres Verständnis für diesen Unterschied zu gewinnen, müssen weitere Untersuchungen idealerweise auch verschiedene gesellschaftliche Kontexte berücksichtigen.

8 Fazit

Die Ergebnisse zeigen, dass die zwölf befragten homosexuellen Christinnen und Christen aus der Deutschschweiz in der Regel in der Lage sind, ihre Identitäten miteinander zu verbinden. Um auf die Metapher der Weggabelung im Wald von Wilcox aus der Einleitung zurückzukommen: Homosexuellen Christinnen und Christen aus der Deutschschweiz gelingt es, die *divergierenden Pfade wieder zusammenzuführen*. Für andere homosexuelle Christinnen und Christen in der Deutschschweiz tat sich dagegen *nie eine*

Weggabelung auf. Für diese Menschen verlaufen die sexuelle Orientierung und der Glaube seit jeher auf einem gemeinsamen Weg. Die Untersuchung ergab auch, dass christliche LGBTQIA+-Gruppen in der Deutschschweiz eine wichtige Rolle bei der Identitätsintegration spielen. Zudem habe ich festgestellt, dass die doppelte Stigmatisierung von christlichen LGBTQIA+-Menschen in der Deutschschweiz weniger ausgeprägt ist als im angelsächsischen Raum. Der theoretische Ansatz von *Performing Identities in Context* von Fuist hat sich m. E. letztlich als fruchtbar erwiesen, um die Identitätsintegration spezifischer Gruppen zu verstehen.

Meine Analyse wirft jedoch auch weitere Fragen auf. Diese betreffen insbesondere die Identitätsintegration von bisexuellen und asexuellen Menschen sowie Transpersonen, über die im Rahmen der vorliegenden Analyse keine Aussagen getroffen werden können. Ferner wäre es lohnend zu prüfen, inwiefern sich die Identitätsintegration von religiösen LGBTQIA+-Personen in Bezug auf Alter und Geschlecht unterscheidet.

Überdies betrachtet und untersucht die Religionswissenschaft ihr Kerngebiet Religion und deren Beziehung zu anderen Lebensbereichen in mannigfaltiger Weise anders als dies die weiteren vom Thema tangierten Disziplinen wie die Psychologie oder die Theologie tun. So bemerkt Willcox, dass sowohl die Queer Studies als auch die Religionswissenschaft ihren Untersuchungsgegenstand als sozial konstruiert ansehen (vgl. Willcox 2020: 127). Dies erlaubt es der Religionswissenschaft die Identitätsintegration von religiösen LGBTQIA+-Menschen anders zu betrachten und zu begreifen als andere Disziplinen.

Untersuchungen zur Identitätsintegration von religiösen LGBTQIA+-Personen können m. E. dazu beitragen, mehr über die Mechanismen der Identitätsintegration von religiösen Menschen im Generellen zu erfahren. So sind die Mechanismen der Identitätsintegration von religiösen LGBTQIA+-Menschen beispielsweise mit den Mechanismen der Identitätsintegration von religiösen Menschen mit Migrationshintergrund vergleichbar. Beispielsweise performen auch religiöse Menschen mit Migrationshintergrund ihre Identität in unterschiedlichen Kontexten anders. Wie genau diese Mechanismen übereinstimmen, müssen weitere Untersuchungen zeigen. Aus diesen Gründen halte ich es lohnend, dass sich die Religionswissenschaft verstärkt mit der Identitätsintegration religiöser LGBTQIA+-Menschen sowie den Queer Studies im Allgemeinen auseinandersetzt. Dies gilt insbesondere für den nicht angelsächsischen Kontext, namentlich für die Schweiz.

9 Literaturverzeichnis

- Barton, Bernadette. 2010. »Abomination« – Life as a Bible Belt Gay. *Journal of Homosexuality* 57 (4): 465–484. doi: 10.1080/00918361003608558, <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00918361003608558>.
- Beagan, Brenda L. und Brenda Hattie. 2015. Religion, Spirituality, and LGBTQ Identity Integration. *Journal of LGBT Issues in Counseling* 9 (2): 92–117. doi:10.1080/15538605.2015.1029204, <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/15538605.2015.1029204>.
- Dahl, Angie L. und Renee V. Galliher. 2009. LGBTQ Young Adult Experiences of Religious and Sexual Identity Integration. *Journal of LGBT Issues in Counseling* 3 (2): 92–112. doi:10.1080/15538600903005268, <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/15538600903005268>.
- Deguará, Angele. 2018. Destroying False Images of God: The Experiences of LGBT Catholics. *Journal of Homosexuality* 65 (3): 317–337. doi:10.1080/00918369.2017.1317474, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00918369.2017.1317474>.
- Drumm, René. 2005. No Longer an Oxymoron – Integrating Gay and Lesbian Seventh-day Adventist Identities. In: *Gay religion*, hg. von Scott Thumma und Edward R. Gray, 47–65. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Ganzevoort, R.R., M. van der Laan und E. Olsman. 2011. Growing up gay and religious. Conflict, dialogue, and religious identity strategies. *Mental Health, Religion & Culture* 14, (3): 209–222. doi:10.1080/13674670903452132, <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13674670903452132>.
- Gläser, Jochen und Grit Laudel. 2010. *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse als Instrumente rekonstruierender Untersuchungen*. 4. Auflage. Lehrbuch. Wiesbaden: VS Verlag.
- Gross, Martine. 2008. To Be Christian and Homosexual: From Shame to Identity-Based Claims. *Nova Religio* 11 (4): 77–101. doi:10.1525/nr.2008.11.4.77, <https://online.ucpress.edu/nr/article/11/4/77/70097/To-Be-Christian-and-Homosexual-From-Shame-to>.

Interview 1. 2021. Luzern.

Interview 3. 2021. Zürich

Interview 4. 2021. Luzern.

Interview 5. 2021. Luzern.

Interview 6. 2021. Luzern.

Interview 7. 2021. Bern.

Interview 9. 2021. Luzern.

Interview 12. 2021. Zürich.

Johnson, Jay Emerson und Donald L. Boisvert. 2012. Introducing Queer Religion. In: *Queer religion*, hg. von Donald L. Boisvert und Jay Emerson Johnson, ix–xix. Santa Barbara, Calif: Praeger.

Kilian, Inga und Raphael Rauch. 2021. »Ehe für alle ab Juli 2022: Wie reagiert die Kirche?«kath.ch. Letzter Zugriff: 31. Mai 2024.
[https://www.kath.ch/newsd/ehe-fuer-alle-ab-dem-1-juli-2022-wie-reagiert-die-katholische-kirche/.](https://www.kath.ch/newsd/ehe-fuer-alle-ab-dem-1-juli-2022-wie-reagiert-die-katholische-kirche/)

Krell, Claudia und Kerstin Oldemeier. 2015. Coming-out – und dann ...?! ein DJI-Forschungsprojekt zur Lebenssituation von lesbischen schwulen, bisexuellen und trans* Jugendlichen und jungen Erwachsenen. München: DJI, Deutsches Jugendinstitut.

Legate, Nicole, Richard M. Ryan und Netta Weinstein. 2012. Is Coming Out Always a »Good Thing«? Exploring the Relations of Autonomy Support, Outness, and Wellness for Lesbian, Gay, and Bisexual Individuals. *Social Psychological and Personality Science* 3 (2): 145–152. doi:10.1177/1948550611411929, <http://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1948550611411929>.

Mahaffy, Kimberly A. 1996. Cognitive Dissonance and Its Resolution: A Study of Lesbian Christians. *Journal for the Scientific Study of Religion* 35 (4): 392. doi:10.2307/1386414, <https://www.jstor.org/stable/1386414?origin=crossref>.

- Mayring, Philipp. 2015. *Qualitative Inhaltsanalyse: Grundlagen und Techniken*. 12., überarbeitete Auflage. Weinheim Basel: Beltz.
- McKinney, William und Mary A. Tolbert. 2005. Foreword. In: *Gay Religion*, hg. von Scott Thumma und Edward R. Gray. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Murr, Rachel. 2013. »I Became Proud of Being Gay and Proud of Being Christian«: The Spiritual Journeys of Queer Christian Women. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 32 (4): 349–372.
doi:10.1080/15426432.2013.839241,
<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/15426432.2013.839241>.
- O'Brien, Jodi. 2004. Wrestling the Angel of contradiction: Queer Christian identities. *Culture and Religion* 5 (2): 179–202. doi:10.1080/143830042000225420,
<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/143830042000225420>.
- Reich, Felix. 2021. »Die Regenbogen-Pfarrerin von Zürich«. reformiert.info. Letzter Abruf: 31. Mai 2024. <https://reformiert.info/de/recherche/die-kirchgemeinde-zuerich-schafft-ein-neues-pfarramt-fuer-die-lgbtqi-community-19626.html>.
- Rodriguez, Eric M. und Suzanne C. Ouellette. 2000. Gay and Lesbian Christians: Homosexual and Religious Identity Integration in the Members and Participants of a Gay-Positive Church. *Journal for the Scientific Study of Religion* 39 (3): 333–347. <http://www.jstor.org/stable/1387818>.
- Rogers, Baker A. 2019. *Conditionally Accepted: Christians' Perspectives on Sexuality and Gay and Lesbian Civil Rights*.
<https://www.degruyter.com/isbn/9781978807105>.
- Schuck, Kelly D. und Becky J. Liddle. 2001. Religious Conflicts Experienced by Lesbian, Gay, and Bisexual Individuals. *Journal of Gay & Lesbian Psychotherapy* 5 (2): 63–82. doi:10.1300/J236v05n02_07,
http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1300/J236v05n02_07.
- Thumma, Scott. 1991. Negotiating a Religious Identity: The Case of the Gay Evangelical. *Sociological Analysis* 52 (4): 333. doi:10.2307/3710850,
<https://academic.oup.com/socrel/article-lookup/doi/10.2307/3710850>.
- Walton, Gerald. 2006. "Fag Church": Men Who Integrate Gay and Christian Identities. *Journal of Homosexuality* 51, Nr. 2: 1–17. doi:10.1300/J082v51n02_01,
http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1300/J082v51n02_01.

Wilcox, Melissa M. 2003. *Coming out in Christianity: religion, identity, and community*. Bloomington: Indiana University Press.

Wilcox, Melissa M. 2020. »Theory in the Interstices«. *Temenos – Nordic Journal of Comparative Religion* 56 (1): 119–46.
<https://doi.org/10.33356/temenos.91485>.

Yip, Andrew K. T. 2010. 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*, hg. von Kath Browne, Sally R. Munt, und Andrew K. T. Yip. Burlington, VT: Ashgate.