

Jonas Trochemowitz

Linguistische Diskursethnographie als Zugriff auf das Praxisfeld Queer- Gottesdienst

Abstract German-Speaking Discourse Linguistics has long been concerned with the analysis of primarily textual data. Thus, other approaches to discourse building up on ideas from qualitative social research have often been neglected. Following Phillip Dreesen (2018), I am going to argue in this paper that ethnographic research strategies are a useful complement to traditional text-analytical approaches. Accordingly, I will illustrate what I mean by Linguistic Discourse-Ethnography and how it can connect to the already existing interdisciplinary research within Discourse Studies. In order to illustrate my arguments, I am going to investigate the phenomenon of hermeneutic speechlessness and how queer church-services help actors to resolve it. Eventually, I will argue that one of the major strengths of Linguistic Discourse-Ethnography is that it can give insight into process of subjectification i. e. that it can illustrate how actors use hegemonic linguistic resources to reconceptualize ways of becoming a subject in discourse.

Keywords Queer-Gottesdienst, Diskursethnographie, Diskursforschung, Religionslinguistik

1. Einleitung

Arbeiten aus dem Feld der Diskursforschung sehen sich immer wieder dem Vorwurf des Textualismus ausgesetzt, womit gemeint ist, dass gesellschaftliche Phänomene auf die Materialisierungen von Zeichen und ihren Gebrauch reduziert werden würden (vgl. Reckwitz 2003, S. 298). Diese Kritik mag die germanistisch-linguistische Diskursforschung in einem besonderen Maß betreffen, insofern sie von ihren textlinguistischen Anfängen sowie dem durch Busse und Teubert geprägten Verständnis des Diskurses als virtuellem Textkorpus (vgl. Busse/Teubert 1994, S. 14) ihren Fokus vorrangig auf qualitative und quantitativ ausgerichtete Analysen massenmedialer Textkorpora richtete. Vor diesem Hintergrund spricht Dreesen (2018, S. 271–273) von einem Desiderat der Mikroanalyse diskurslinguistischer Forschung und schlägt vor, dass Diskurslinguistik sich mehr mit der Frage beschäftigen müsse, inwiefern vielfältige Aussagentypen unter den Bedingungen des Alltags artikuliert werden.

Ich möchte im Folgenden anhand des Praxisfeldes Queer-Gottesdienst Einblicke geben, wie eine mikroanalytische Zugriffsebene des Diskurses in der Forschungspraxis aussehen kann, um so die Stärken eines ethnographischen Zugriffs aufzuzeigen und auf Phänomene hinzuweisen, die durch rein textanalytische Verfahren nicht erfasst werden können. Dies möchte ich durch die Analyse von im Rahmen meiner Dissertation entstandenen Beobachtungsprotokollen, Interviewdaten, Fotos und gesammelten Textdokumenten (Sticker, Liedzettel, Postkarten etc.) tun. Angestrebt wird dabei, Wechselwirkungen von Diskurs, Sprache und Lebenswelt der Akteur*innen zu erfassen, wobei das Ziel kein methodologischer

Reißbrettentwurf ist, sondern anhand einer explorativen Analyse, die Potenziale und interdisziplinären Anschlussmöglichkeiten linguistischer Diskursethnographie praxisnah zu erörtern. Exemplarisch soll dies durch das Phänomen der hermeneutischen Sprachlosigkeit bzw. hermeneutischen Sprachfindung exemplifiziert werden, das im Anschluss an die wissenssoziologische Subjektivierungsforschung (vgl. Bosančić/Pfahl/Traue 2019) als eine Praxis der sprachlichen Subjektwerdung im Diskurs begriffen werden soll.

2. Zum Ansatz der linguistischen Diskursethnographie

Ich möchte eingangs erörtern, warum ich an dieser Stelle nicht von ‚ethnographischer Diskurslinguistik‘ (Dreesen 2018, S. 265), sondern ‚linguistischer Diskursethnographie‘ spreche, da diese Begriffsbildung kein Zufall ist. Während die Attribuierung ‚ethnographisch‘ einen methodischen Zugriff im Paradigma der Diskurslinguistik beschreibt, meint linguistische Diskursethnographie einen sprachwissenschaftlichen Ansatz im interdisziplinären Feld der ethnographisch ausgerichteten Diskursforschung. Die attributive Bestimmung ‚linguistisch‘ lässt hier neben anderen adjektivischen Spezifizierungen, wie beispielsweise der wissenssoziologischen Diskursethnographie (vgl. Wundrak 2012), weitere disziplinäre Bestimmungen zu.

Als Diskursethnographie können hierbei diejenigen Ansätze der Diskursforschung begriffen werden, die „sich ethnographischer Forschungsstrategien bedienen und damit den klassischen diskursanalytischen Datenkorpus um teilnehmende Beobachtungen und Interviews erweitern“ (Elliker 2022, S. 502). Die Frage, wie diskursanalytische und ethnographische Verfahren hinsichtlich ihrer methodologischen Prämissen zusammengebracht werden können und welche Konsequenzen sich hieraus ergeben, wird von den jeweiligen Forscher*innen unterschiedlich beantwortet. Neben methodologischen Reflexionen (vgl. Hammersley 2005; Keller 2019; Macgilchrist/van Hout 2011) lassen sich hierbei auch einige empirische Arbeiten aufzeigen, beispielsweise bei Wundrak (2012), welche sich mit Praktiken des Erzählens in narrativen Interviews in Rumänien und Israel beschäftigt, oder eine Studie von Macgilchrist/Ott/Langer (2014), in welcher sie sich mit dem Einfluss des Bologna-Diskurses auf lokale Praktiken an Hochschulen auseinandersetzen. Eine Gemeinsamkeit, die besagte Autor*innen feststellen, ist, dass Ethnographie und Diskursanalyse als primär qualitativ interpretative Ansätze keine standardisierten Verfahren besitzen, sondern gegenstandsorientiert entwickelt werden und meist interdisziplinär arbeiten. So wie es nicht die eine ethnographische Herangehensweise gibt, gibt es nicht die eine Form der Diskursanalyse, weswegen es sich empfiehlt, im jeweiligen Falle zu bestimmen, welche Forschungstraditionen hinsichtlich welchen Aspekts man aufeinander bezieht (vgl. Hammersley 2005, S. 1 f.). Die Stärke ethnographischer Diskursanalysen liege nach Keller (2019, S. 68) darin, dass sie das Verhältnis von Praxis und Diskurs neu perspektivieren könne und davor bewahren, vorschnell von dem einen auf das andere zu schließen. Weder prädeterninieren Diskurse das Handeln der einzelnen Akteur*innen, noch sind Strukturierungsprozesse von Diskursen aus der bloßen Summierung von Einzelhandlungen zu erklären. Vielmehr gilt es, diskursive Praktiken sowie die wissensbedingten Voraussetzungen ihres Vollzuges in ihrer komplexen lebensweltlichen Verflechtung zu erfassen, was die Berücksichtigung von Einzelsituationen in sozialen Kontexten voraussetzt (vgl. ebd., S. 55–57).

Vorschläge dafür, wie diskursanalytisch ethnographische Ansätze aus linguistischer Perspektive angewandt werden können, finden sich mitunter bei Papen (2018) und im bereits eingangs referierten Text von Dreesen (2018). Anders als für die Critical Discourse

Analysis ist für die germanistische Diskurslinguistik in der Tradition Teuberts und Busses festzuhalten, dass Ansätze jenseits der Analyse textueller Schriftdaten weitgehend unterreflektiert sind. Zwar zeigen Projekte wie eine Interviewstudie von Fix/Barth-Weingarten/Beyer (2000) oder Roths (2015) Untersuchung teilnahmeorientierter Realisationen des Diskurses auf, dass Methoden aus der qualitativen Sozialforschung durchaus für linguistisch diskursanalytische Forschung operationalisiert werden können, jedoch ist dieses Potenzial bisweilen weitgehend unausgeschöpft geblieben und nicht in ein ethnographisches Forschungsdesign im engeren Sinne integriert worden.

Dabei hebt Dreesen (2018, S. 268) hervor, dass die wesentliche Stärke der Diskurslinguistik, semiotische Ressourcen kontextbezogen funktional auf Wissensordnungen beziehen zu können, gerade im Kontext ethnographischer Feldforschung durch die Triangulation verschiedener Sprachdaten wichtige Erkenntnisse bringen könne. Hierbei verweist er (ebd., S. 270) darauf, dass die Diskurslinguistik mit dem Forschungsfeld der ‚Ethnographie des Sprechens‘ (vgl. Hymes 1962) auf eine bereits längere Tradition linguistisch ethnographischer Forschung zurückgreifen und von den dort gemachten Einsichten profitieren kann. Ebenso hebt Papen (2018, S. 300) am Beispiel der Linguistic Landscape Forschung hervor, wie durch qualitative Interviews und teilnehmende Beobachtungen die Entscheidungen von Akteur*innen hinsichtlich der Verwendung und Gestaltung sprachlicher Zeichen transparent gemacht werden kann. Auf den Punkt gebracht, kann das Projekt einer ethnographisch ausgerichteten Diskurslinguistik nach Dreesen wie folgt zusammengefasst werden:

Ethnographisch-diskurslinguistische Ansätze beanspruchen nicht, gesamtgesellschaftliche Wissensordnungen zu untersuchen; sie beanspruchen, teilgesellschaftliche Wissensherstellungen und -verarbeitungen dadurch adäquater erfassen zu können, dass sie Sprachdaten alltagsbezogen erheben und mikroanalytisch auswerten. *Teilgesellschaftlich* bedeutet hier, stärker die spezifischen innerhalb der als allgemein angenommenen Produktionsbedingungen einer Gesellschaft zu berücksichtigen. *Alltagsbezogen* bedeutet hier, mit möglichst geringen Beschränkungen Sprachdaten nahe an der Lebenswelt der Produzentinnen und Produzenten zu erheben. (Dreesen 2018, S. 271)

Auch wenn ich Dreesen in dieser Konzeption grundlegend folge, insbesondere in der Hervorhebung der Teilgesellschaftlichkeit diskursiven Wissens, so würde ich ihn an einer Stelle ergänzen wollen. Obgleich die alltagsbezogene Erhebung von Sprachdaten ein wichtiger Teil der Forschung sein sollte, so würde ich dafür plädieren, dass sie nicht notwendigerweise der Ausgangspunkt der Forschungsarbeit sein muss und dass vielmehr Immersion und Erfahrung im Feld eine Chance bietet, kritisch zu reflektieren, was wir als sprachliches Datum relevant setzen und noch einen Schritt weitergedacht, durch eigenes Vorwissen Analyseverfahren erst interpretativ zu sprachlichen Daten machen.¹ Gehen wir mit Hymes (1989, S. 41) davon aus, dass Sprache einen wesentlichen Teil dessen bildet, wie Menschen ihre sozialen Beziehungen und Lebenswelt gestalten, so stellt sich Frage, wie sich Diskurse auf sprachliche Alltagspraktiken und Zeichenressourcen auswirken und inwiefern dieses Verhältnis mit bisherigen diskursanalytischen Analysemethoden überhaupt erfassbar ist bzw. inwiefern die Dinge, die wir als sprachliche Daten erheben, hierfür überhaupt relevant sind. Vor diesem Hintergrund bieten ethnographische Ansätze eine Möglichkeit, diskursanalytische Zugriffe auf Sprache kritisch zu reflektieren und bezogen auf die Lebenswelt der Akteur*innen kontextbezogen anzupassen.

¹ In der Sozial- und Kulturanthropologie wird schon länger kritisch darauf hingewiesen, dass wir Daten nicht einfach vorfinden, sondern auf Basis von verschiedensten Vorannahmen in der Forschungspraxis erst zu Daten machen, wodurch sich die Frage eröffnet, inwiefern es dies kritisch zu reflektieren gilt (vgl. Douglas-Jones/Walford/Saever 2021, S. 11).

Meine These ist also, dass die Stärke der linguistischen Diskursethnographie nicht einfach darin liegt, lebensnah Sprachdaten zu erheben und diese mikroanalytisch auszuwerten, sondern dass sie das komplexe Verhältnis, indem sich Diskurse auf die Lebenswelt der Akteur*innen und deren Sprache auswirken und andersrum wie sprachliche Alltagspraktiken Teil von Diskursen werden, analytisch erfassen kann. Linguistische Diskursethnographie stellt, so möchte ich argumentieren, nicht einfach ein alternatives Datenerhebungsverfahren dar, in dem Sinne, dass sie statt Textkorpora Sprachdaten in Alltagskontexten erhebt. Vielmehr gilt in der kritischen Reflexion des eigenen biographischen sowie diskursiven Vorwissens zu klären, wie das Verhältnis von Sprache und Diskurs und Akteur*in in einem jeweiligen Kontext zu bestimmen ist. Der hermeneutische Reflexionsprozess, in dem Linguist*innen interpretatorisch die Dinge, die sie im Feld vorfinden, zu analyserelevanten Phänomenen machen, ist hiermit meiner Ansicht nach ein zentraler Aspekt, den es in der linguistisch-diskursethnographischen Forschungspraxis zu reflektieren gilt. In der nachfolgenden Analyse möchte ich anhand des Phänomens der hermeneutischen Sprachlosigkeit exemplarisch darstellen, dass nicht nur das, was sich als Sprachdaten erheben lässt, für die diskurslinguistisch ethnographische Forschung relevant ist, sondern die Perspektive der Akteur*innen selbst Ausgangspunkt der Analyse werden kann.

3. Queer-Gottesdienste als diskursives Praxisfeld

Als sich am 24. Januar 2022 im Rahmen der Initiative OutInChurch 125 haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiter*innen der katholischen Kirche als schwul, lesbisch, bi-, pan-, asexuell, sowie inter-, trans- und nicht-binär geschlechtlich outeten und in ihrem öffentlichen Manifest die Diskriminierung queerer Menschen durch ihren Arbeitgeber kritisierten, erlebte das Thema Queer-Sein in der Kirche eine in Deutschland bisweilen nie dagewesene Aufmerksamkeit. An dieser Stelle muss betont werden, dass die mediale Aufmerksamkeit, die die Aktion nach sich zog, in Teilen den Eindruck erweckte, als sei der Kampf um Gleichberechtigung queerer Menschen in der Kirche etwas, das nun seinen Anfang genommen hätte, wenngleich der Aktion jahrzehntelanger kirchenpolitischer Aktivismus vorausging. Bereits 1977 gründete sich die ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche (HuK), der in den Jahren danach einige andere Gruppen folgten und die sich 2016 gemeinsam zum Regenbogenforum zusammenschlossen.

Dass auch Gottesdienste, in denen sich für die Gleichberechtigung queerer Menschen ausgesprochen wird, nicht neu sind, zeigt das 20-jährige Jubiläum des Queer-Gottesdienstes in München im Jahr 2022. Eine Übersicht über weitere Gottesdienste findet sich auf der Website der LesBiSchwulen Gottesdienstgemeinschaften wie auch der Website der HuK.² Wenngleich *Queer-Gottesdienst* ein Begriff ist, der von vielen Gruppen selbst verwendet wird, gibt es auch Gruppen, die Gottesdienste für queere Menschen ausrichten und diesen Begriff aus verschiedenen Gründen nicht verwenden und stattdessen eher von queerinklusiven Gottesdiensten sprechen oder Gottesdienste für Lesben, Schwule, Trans-, InterPersonen etc.

Ich selbst definiere Queer-Gottesdienste in meiner Arbeit als eine Form von Gottesdienst, in denen Queer- und Christ-Sein aktiv zusammen gedacht wird oder ihre Kompatibilität zumindest als selbstverständlich vorausgesetzt wird, wobei je nach Gottesdienst das ein oder andere überwiegen kann. Überdies können eine Reihe weiterer Funktionen wie Auf-

² https://www.lsgg.org/html/wo_es_uns_gibt.html (Stand: 8.10.2023).

klärung, Öffentlichkeitsarbeit und Netzwerkbildung bestimmt werden; diese sind jedoch in meinem Verständnis keine konstitutiven Voraussetzungen. ‚Queer‘ ist für mich dabei ein Sammelbegriff für Praktiken und Subjektpositionen, die normatives Diskurswissen um hegemoniale Vorstellungen von Geschlecht, Beziehung und Sexualität in Frage stellen (vgl. Villa 2015, S. 165).³ Queer-Gottesdienste als Praxisfelder zu bezeichnen, bedeutet vor diesem Hintergrund, dass sie an bestehendem (ggf. heteronormativem) Handlungs- sowie Diskurswissen Anschluss nehmen und sich somit erst in einer diskursiv-sprachlichen Praxis konstituieren und an bestehenden Diskursformationen teilhaben (vgl. Keller 2011, S. 235).

Zu betonen ist zudem, dass Queer-Gottesdienste ein sehr heterogenes Feld bilden, was vor allem daran liegt, dass die jeweiligen Akteursgruppen, die sie organisieren, mit Studierendengemeinden, Jugendgruppen, aktivistischen Vereinen oder eigenen Queer-Gemeinden ebenfalls sehr divers sind. Nicht in jedem Gottesdienst spielen queere Themen in der liturgischen Gestaltung oder inhaltlichen Ausrichtung eine zentrale Rolle. In manchen Fällen geht es einfach darum, einen im weitesten Sinne normalen Gottesdienst zu feiern, nur eben inklusiv für queere Menschen.

4. Hermeneutische Sprachlosigkeit und Sprachfindung

Im Rahmen meiner vorläufigen Datenerhebung habe ich insgesamt 35 Gottesdienste besucht, wobei insgesamt 123 Seiten Feldtagebuch, 168 Fotos und 134 Screenshots sowie 18 Stunden Interviewaufzeichnungen mit 14 Personen entstanden sind (Erhebungszeitraum August 2022 bis August 2023). Ebenso wurden vier von den Organisator*innen aufgezeichnete und hochgeladene Gottesdienste in das Datenkorpus aufgenommen. Die Interviews sowie Videoaufzeichnungen wurden mit der Autotranskription von f4transkript verschriftlicht, manuell Korrektur gelesen und gemeinsam mit den anderen Daten in MAXQDA codiert. Da die Interviews weniger formal, sondern inhaltlich von Interesse sind, erfolgte die Transkription hier mit einer einfachen literarischen Umschrift.

Für die Gottesdienstbesuche und damit verbundenen teilnehmenden Beobachtung wurde jeweils im Vorfeld das Einverständnis der Organisierenden eingeholt und die Interviews erfolgten mit einer schriftlichen informierten Einverständniserklärung. Da sich die Interviews auf öffentliche Veranstaltungen beziehen, habe ich mich aus Gründen des Datenschutzes dazu entschieden, keine genaueren Angaben darüber zu machen, bei welchen Gottesdiensten ich war, wo das jeweilige Bildmaterial erhoben wurde und ob sich Bilder und Interviews direkt aufeinander beziehen lassen.

Wenngleich sich an diesen Daten viele Aspekte erörtern lassen, so möchte ich mich im Folgenden lediglich auf das Phänomen der ‚hermeneutischen Sprachlosigkeit‘ beschränken. Der Begriff kann dabei als eine diskurslinguistische Reininterpretation von Frickers (2007, S. 147–175) ethischem Konzept der ‚hermeneutischen Ungerechtigkeit‘ verstanden werden, womit gemeint ist, dass die in einer Gesellschaft hegemonial vorhandenen Wissensressourcen marginalisierten Gruppen häufig keine Möglichkeit bieten, Erfahrungen insbesondere in Bezug auf Diskriminierung zu deuten und zu adressieren. Hermeneutisch ist diese Sprachlosigkeit in dem Sinne, dass Personen nicht in der Lage sind, erlebte Marginalisierungserfahrungen zu interpretieren bzw. sie als solche intelligibel zu machen und

³ Für eine tiefergehende theoretische wie historische Reflexion des Begriffs siehe Somerville (2007).

zu benennen. Eine Kritik, die man an Frickers Theorie richten kann, ist, dass der Aspekt der Sprache bei ihr unterkomplex bleibt, insbesondere die Frage, inwiefern Erfahrungen und Wissen mit ihrer zeichenhaften Vermittlung zusammenhängen und in welcher Form die von ihr beschriebenen hermeneutischen Ressourcen (vgl. ebd., S. 155) den Akteur*innen verfügbar sind.

Die diskurslinguistische Antwort auf diese Frage ist, dass Wissen durch seine symbolische Vermittlung durch diskursiv geprägte Zeichen in einem engem Zusammenhang zur Sprache steht (vgl. Spitzmüller/Warnke 2011, S. 50–52). Diesem Umstand Rechnung tragend bezeichnet das Konzept der hermeneutischen Sprachlosigkeit in Analogie zu Fricker das Abhanden-Sein von Möglichkeitsbedingungen seine eigenen Erfahrungen sprachlich zu diskursivieren.⁴ Der Grund, warum ich jedoch nicht von semiotischer Sprachlosigkeit spreche, ist, dass dieser Begriff in gewisser Weise tautologisch wäre, da jede Sprachlosigkeit durch die Abwesenheit von Zeichen bestimmt werden kann. Mit dem Begriff der hermeneutischen Sprachlosigkeit versuche ich entgegen anderen Formen von Sprachlosigkeit wie erzwungener Sprachlosigkeit oder Sprachlosigkeit durch Überwältigung (siehe hierzu Liebert 2017) spezifisch diejenige Form von Sprachlosigkeit zu bestimmen, die eine machtsbedingte Interpretationsunfähigkeit von Erfahrungen im Zusammenhang mit Marginalisierungen betrifft.

Um dieses Konzept verständlich auf queer-christliche Kontexte zu beziehen, ist es wichtig, unterschiedliche Ebenen von Sprachlosigkeit zu differenzieren. Eine von vielen queer-christlichen Personen erfahrene Form von Sprachlosigkeit ist diejenige gegenüber Gott. Hierbei ist zu berücksichtigen, dass viele queere Christ*innen durch ihre hetero- und cisnormative Gemeindesozialisierung häufig in eine Glaubenskrise gekommen sind, in der sie das Gefühl hatten, dass ihr Queer-Sein eine sprachliche Barriere gegenüber Gott geschaffen habe:

Und da ist wirklich alles zusammengebrochen und ich habe da schon eine Zeit gehabt, wo ich gedacht habe. Da will ich mit Gott nicht drüber reden. Ich warte, bis diese Phase vorbei ist. Ich wollte da nicht drüber beten. Ich wollte das überhaupt nicht irgendwie. Ich wollte das aussitzen und es nicht zum Thema machen und habe gedacht, naja, in einem halben Jahr oder so ist es wahrscheinlich weg. Und als ich dann gemerkt habe, es geht nicht weg, da habe ich wirklich schon gedacht, ich muss mich irgendwie entscheiden. Ich muss mich entweder entscheiden, so nicht zu sein und weiter Gott zu dienen oder ich muss mich halt irgendwie gegen Gott entscheiden und hinschmeißen und aufhören an Gott zu glauben. (Interview N. W.)

Diese Form der Sprachlosigkeit fällt nicht unter den Begriff der hermeneutischen Sprachlosigkeit, jedoch kann sie als dessen Folge betrachtet werden, insofern die Sprachbarriere gegenüber Gott aus dem Unvermögen erwächst, die Erfahrung des eigenen Queer-Sein und Christ-Sein in einer Synthese zu deuten. Hierbei ist zu betonen, dass heterosexuelle sowie cis-geschlechtliche Christ*innen diese Disparitätserfahrung seltener und in anderer Form machen, insofern die in kirchlichen Kontexten verfügbaren Wissensbestände und damit verbundenen semiotischen Ressourcen auf ihre geschlechtliche sowie sexuelle Selbstwahrnehmung und Lebenswirklichkeit zugeschnitten sind.

⁴ Zur Idee der sprachlichen Diskursivierung von Erfahrung siehe Bär et al. (im Ersch.).

Eine andere Form der Sprachlosigkeit betrifft die Fähigkeit, mit Diskriminierungserfahrung in kirchlichen Kontexten umzugehen und sprachfähig zu werden:

Ja, ich glaube, es ist wichtig, eine [...] also der erfahrenen Sprachlosigkeit auch gegenüber dem Hass, der auch in Kirche ist oder vor allem auch aus kirchlichen Kontexten kommt, demgegenüber eine Sprache auch oder eine Sprachfähigkeit zu entwickeln oder auch die weiterzuentwickeln oder herumzuxperimentieren [...] Da in der Hinsicht und auch, um halt im Alltag sprachfähig zu sein, dafür ist es super wichtig also raus aus der Sprachlosigkeit zu kommen. (Interview O.P.)

Wie auch die Sprachlosigkeit gegenüber Gott setzt die Sprachlosigkeit gegenüber Diskriminierung das Unvermögen voraus, christlichen Glauben und Queer-Sein zusammenzubringen, da die Akteur*innen sich gegenüber Fremdzuschreibungen und Delegitimierungsversuchen nicht wehren können. Zum Prozess dieser Sprachfindung gehört folglich einerseits erlebte Diskriminierung sprachlich benennen zu können und andererseits einen Umgang mit ihr zu finden und sich ihr gegenüber behaupten zu können.

Der wesentliche Punkt ist an dieser Stelle, dass Queer-Gottesdienste Orte sein können, an denen Akteur*innen aus dieser Sprachlosigkeit befreit und fähig werden, ihr Queer-Sein und Christ-Sein sprachlich zusammenzubringen. In einer Stelle eines Interviews wird dies auch als ein Anliegen von einem Organisator geäußert:

Ja, ganz wichtig ist mir, dass Menschen in Bezug zu ihrer Spiritualität kommen. Und noch etwas christlicher gesprochen ähm, dass das ihr Gottesbezug da gefördert wird. Also, dass sie ihr Schwulsein jetzt ein bisschen verkürzt gesagt, ähm und ihr äh. Ja, genau, es ist nicht nur das Schwulsein, es gilt ja für jedes Queer-Sein, dass ihr Queer-Sein und ihr Glaube an Gott nicht auseinanderfallen, sondern so zusammenkommen. [...] es ist ja allein schon entscheidend, dass Menschen selber für sich sprachfähig werden und also, dass sie also für sich ein Narrativ finden für den eigenen Glauben und für die eigene Lebensgeschichte. Das ist ja das Entscheidende. (Interview P.J.)

Hervorzuheben ist an dieser Stelle, dass hermeneutische Sprachlosigkeit nicht einfach ein analytisches Konzept ist, sondern ebenso im sprachtheoretischen Wissen der Akteur*innen im Feld vorhanden ist, wenngleich nicht unter diesem Begriff und auf diesem Abstraktionsgrad. Dennoch kann hermeneutische Sprachlosigkeit bzw. Sprachfindung, so mein zentrales Argument, als ein aus dem Feld gewonnener sprachtheoretischer Deutungsrahmen (vgl. Hymes 1989, S. 39) genutzt werden, um sprachliche Praktiken in Gottesdiensten funktional zu Diskursen in Bezug zu setzen. Im Folgenden möchte ich darstellen, inwiefern die Befreiung aus einer hermeneutischen Sprachlosigkeit bzw. hermeneutische Sprachfindung durch Queer-Gottesdienste ermöglicht wird.

Ein wesentlicher Aspekt, wenngleich nicht der einzige, ist hierbei, dass verschiedene Begriffe, die aus dem Diskurs der LGBTQ-Community kommen, im Kontext des Queer-Gottesdienstes gebraucht werden:

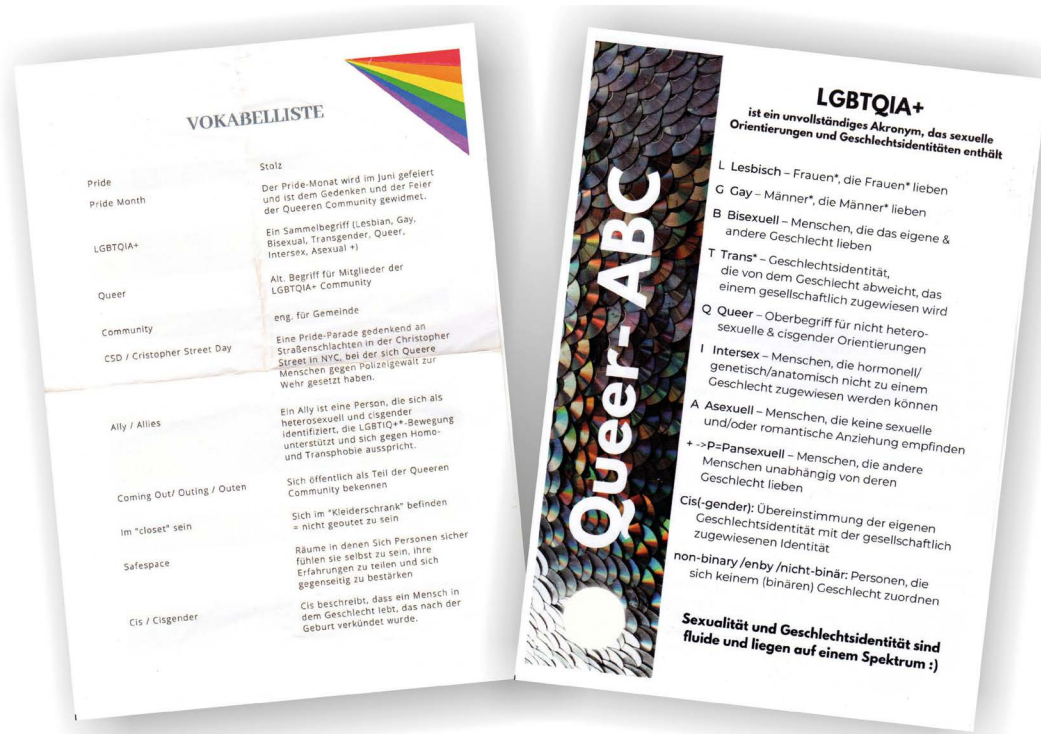


Abb. 1: Vokabellisten

Diese Begriffe dienen einerseits dazu, nicht-queere Menschen aufzuklären und ihnen ein inklusives Begriffsinstrumentarium zu bieten, andererseits erfahren Menschen, die diese Begriffe für sich selbst nutzen, durch die Rekontextualisierung im Gottesdienst eine Legitimierung ihrer eigenen Selbstbenennung. Wesentlich für die Befreiung aus der hermeneutischen Sprachlosigkeit ist jedoch nicht nur das Bereitstellen queer-inklusive Begriffe, sondern ebenso ihre theologische Reinterpretation im Gottesdienst und dass ein Rahmen geboten wird, sie mit dem eigenen Christ-Sein in Beziehung zu setzen.

Hierbei ist interessant, dass Queer-Gottesdienste häufig bewusst Räume lassen, um eine eigene Sprache zu finden, beispielsweise indem beim *Vater Unser* eingeladen wird, eine eigene ggf. nicht-männliche Benennung für Gott statt *Vater* zu nutzen, oder wenn durch Stationsarbeit die Möglichkeit geboten wird, miteinander in den Dialog zu treten. Für das Zweite sei beispielhaft eine Station mit Pinnwand angeführt, bei der die Gottesdienstteilnehmer*innen aufschreiben durften, wie sie Gott benennen:

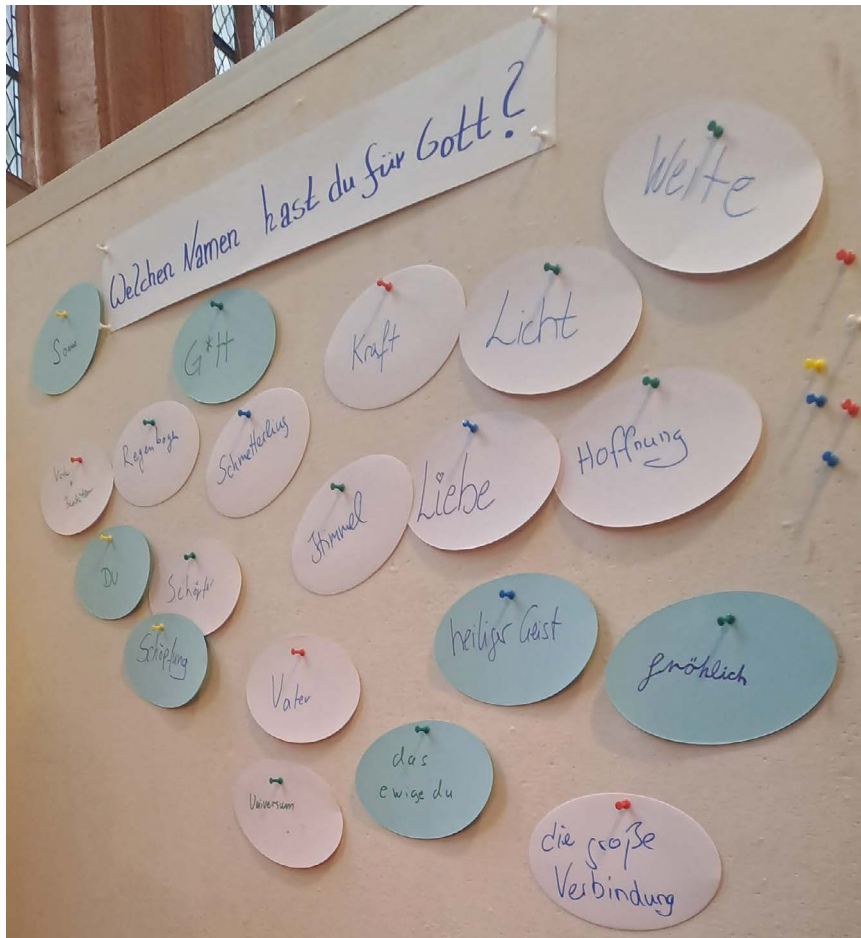


Abb. 2: Welchen Namen hast du für Gott?

Wesentlich für den eigenen Sprachfindungsprozess ist hierbei, dass Queer-Gottesdienste nicht nur Raum bieten, eine individuelle Sprache für das eigene Christ-Sein zu entwickeln, sondern diese auch durch die inhaltliche Gestaltung des Gottesdienstes theologisch zu begründen. Hierbei sind unter anderem zwei in die meisten Gottesdienste inhaltlich eingebundene Topoi (vgl. Wengeler 2003) anzuführen. Diese sind (1) der Topos der Schöpfungsordnung und (2) der Topos von der Vielfältigkeit Gottes.

Für den ersten Topos lässt sich das Schlussmuster wie folgt darstellen:

- (1) Wenn wir Menschen pan-, homo-, bi-, a- und homosexuell sowie trans-, nicht-binär und intergeschlechtlich geboren werden, dann muss diese sexuelle und geschlechtliche Vielfalt Teil von Gottes Schöpfung und seinem Willen sein.

Als Beispiel kann hierfür eine Predigt dienen, in der es um Intergeschlechtlichkeit ging. Der Pastor kritisierte hier, dass Operationen an intergeschlechtlichen Kindern, die lediglich dem Zweck dienen, sie körperlich einer binären Geschlechterordnung anzupassen, und keine medizinische Notwendigkeit hätten, ein menschlicher Eingriff in Gottes Schöpfung sei und dass menschliche Kategorien und Begriffe die geschlechtliche Vielfalt von Gottes Schöpfung oft nicht fassen können. Dieser Topos wird jedoch nicht nur auf intergeschlechtliche Personen, sondern auf diverse Identitätskategorien bezogen. Oft wurde in Gottesdiensten und Gesprächen berichtet, dass der Gedanke vom Queer-Sein als Teil der Schöpfung geholfen habe, christlichen Glauben mit der eigenen Geschlechtsidentität und/oder Sexualität zusammenzubringen.

Der zweite Topos schließt inhaltlich unmittelbar an den ersten Topos an, bezieht sich jedoch weniger auf das Wesen des Menschen, sondern auf das Wesen Gottes. Dieses Schlussmuster kann wie folgt dargestellt werden:

- (2) Wenn menschliche Sexualität und Geschlechtlichkeit vielfältig sind und wir Menschen Ebenbilder Gottes sind, dann spiegelt sich diese Vielfalt auch in Gott wider.

Dieser Topos ist mitunter auch die Begründung dafür, warum in vielen Gottesdiensten wie bereits angedeutet neben der männlichen Anrede *Vater* verschiedene Anreden, Pronomen und Bezeichnungen genutzt werden. Wesentlich ist hierbei eine Kritik aus dem Kontext feministischer Theologie, die besagt, dass die vermeintliche Männlichkeit Gottes, wie sie sich in beispielsweise der Anrede *Vater* darstellt, immer wieder instrumentalisiert wurde, um patriarchale Herrschaft gegenüber Frauen und queeren Menschen zu legitimieren und den urchristlichen Gedanken der Gleichheit aller zu untergraben. Gestützt wird diese Kritik mitunter durch die Bibelverse Hosea 11:9, wo Gott seine Nicht-Menschlichkeit und somit auch Nicht-Männlichkeit bekunde, oder Galater 3:28, in welchem die Gleichheit aller Menschen und Geschlechter vor Gott und das Einssein in Jesus betont werde.

Ich möchte anhand dieser beiden Topoi einen wesentlichen Punkt hervorheben. Eine rein textanalytische Betrachtung eines queer-gottesdienstlichen Predigtkorpus oder eines Korpus queer-theologischer Blogbeiträge, hätte diese beiden Topoi auch aufgezeigt und hätte diese sogar quantifizieren können. Die Stärke der diskursethnographischen Herangehensweise liegt jedoch darin, dass sie diesen beiden Topoi eine kontextspezifische Funktion im Queer-Gottesdienst zuweisen kann, nämlich als Teil der hermeneutischen Sprachfindung. Hermeneutische Sprachlosigkeit wie auch die Befreiung aus ihr sind nichts, was sich allein durch die linguistische Analyse eines Textkorpus erklären lässt. Gleichzeitig würde eine rein sozialwissenschaftliche Betrachtung hermeneutischer Sprachlosigkeit das Phänomen zwar erkennen, könnte den Prozess der Sprachfindung ohne ein linguistisches Beschreibungsinstrumentarium jedoch nicht in der Tiefe erfassen. Es geht an dieser Stelle nicht darum, (text-)linguistische Ansätze gegenüber sozialwissenschaftlichen Methoden auszuspielen – nicht zuletzt ist auch die inhaltsbezogene Analyse von Transkripten textanalytisch –, sondern darum, sie gegenstandsbezogen miteinander zu triangulieren.

In Bezug auf die hermeneutische Sprachlosigkeit lässt sich so zeigen, wie die beschriebenen Topoi und die mit ihnen verbundenen sprachlichen Mittel als partikulär semiotisches Diskurswissen Akteur*innen die Möglichkeit eröffnen, Erfahrungen mit der eigenen Spiritualität, Sexualität und Geschlechtlichkeit auszudeuten, oder diskurstheoretisch formuliert sein eigenes Subjekt-Sein im Diskurs zu bestimmen. Wichtig ist dabei, diesen Prozess der Sprachfindung nicht einfach als durch den Diskurs prädestiniert zu verstehen, ergo, dass es in einem bestimmten diskursiven Praxisfeld nur zu einer ganz bestimmten Deutungsform der eigenen Erfahrung von Sexualität, Geschlechtsidentität und Spiritualität kommen kann, sondern dass hermeneutische Ressourcen angeeignet und transformiert werden.

Vor diesem Hintergrund kann im Anschluss an Dreesen dafür argumentiert werden, dass hermeneutische Sprachfindung als Form der sprachlich-diskursiven Subjektivierung ein Phänomen ist, das nicht allein durch eine Makroanalyse dominanter Subjektpositionen in queeren sowie christlichen Diskursen erklärt werden kann, sondern nur durch die Integration mikroanalytisch-ethnographischer Ansätze vollständig erfassbar wird. Die Zusammenhänge zwischen den sprachlichen Möglichkeitsbedingungen eines Diskurses und den individuellen Subjektivierungsformen analytisch zu erfassen, mag eine Stärke und einer der zukünftigen Schwerpunkte einer interdisziplinär ausgerichteten linguistischen Diskursethnographie sein.

Literatur

- Bosančić, Saša/Pfahl, Lisa/Traue, Boris (2019): Empirische Subjektivierungsanalyse: Entwicklung des Forschungsfeldes und methodische Maximen der Subjektivierungsforschung. In: Bosančić/Keller (Hg.), S. 135–150.
- Bosančić, Saša/Keller, Reiner (Hg.) (2019): Diskursive Konstruktionen: Kritik, Materialität und Subjektivierung in der wissenssoziologischen Diskursforschung. (= Theorie und Praxis der Diskursforschung). Wiesbaden: Springer VS.
- Bär, Christian/Warnke, Ingo H./Steinhauer, Hagen/Trochemowitz, Jonas (i. Ersch.): Sounds of Democracy – The interview as an instrument of heuristic attention to discursive voices. In: Junker, Carsten (Hg.): Inspecting the interview. (= Diskursmuster 35). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Busse, Dietrich/Teubert, Wolfgang (1994): Ist Diskurs ein sprachwissenschaftliches Objekt? In: Busse, Dietrich/Hermanns, Fritz/Teubert, Wolfgang (Hg.): Begriffsgeschichte und Diskursgeschichte: Methodenfragen und Forschungsergebnisse der historischen Semantik. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 10–28.
- Douglas-Jones, Rachel/Walford, Antonia/Saever, Nick (2021): Introduction: Towards an anthropology of sata. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 27, S1, S. 9–25.
- Dreesen, Phillip (2018): Diskurslinguistik und die Ethnographie des Alltags. In: Warnke (Hg.), S. 265–284.
- Elliker, Florian (2022): Diskursethnographie. In: Pofertl, Angelika/Schröer, Norbert (Hg.): *Handbuch Soziologische Ethnographie*. Wiesbaden: Springer VS, S. 507–517.
- Fix, Ulla/Barth-Weingarten, Dagmar/Beyer, Franziska (2000): Sprachbiographien: Sprache und Sprachgebrauch vor und nach der Wende von 1989 im Erinnern und Erleben von Zeitzeugen aus der DDR; Inhalte und Analysen narrativ-diskursiver Interviews. (= Leipziger Arbeiten zur Sprach- und Kommunikationsgeschichte). Frankfurt a. M. u. a.: Lang.
- Fricker, Miranda (2007): *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Hammersley, Martyn (2005): Ethnography and Discourse Analysis: Incompatible or Complementary? In: *Polifonia* 10, S. 1–20.
- Hymes, Dell (1962): The ethnography of speaking. In: Gladwin, Thomas/Sturtevant, William C. (Hg.): *Anthropology and human behavior*. Washington: Anthropological Society of Washington, S. 13–53.
- Hymes, Dell (1989): Models of the interaction of Language and Social Life. In: Gumperz, John J./Hymes, Dell (Hg.): *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*. Oxford: Blackwell, S. 35–71.
- Keller, Reiner (2011): *Wissenssoziologische Diskursanalyse: Grundlegung eines Forschungsprogramms*, 3. Aufl. (= Interdisziplinäre Diskursforschung). Wiesbaden: Springer VS.
- Keller, Reiner (2019): Die Untersuchung von Dispositiven. Zur fokussierten Diskurs- und Dispositivethnografie in der Wissenssoziologischen Diskursanalyse. In: Bosančić/Keller (Hg.), S. 51–73.
- Liebert, Wolf-Andreas (2017): Das Unsagbare. In: Lasch, Alexander/Liebert, Wolf-Andreas (Hg.): *Handbuch Sprache und Religion*. (= Handbücher Sprachwissen 18). Berlin/Boston: De Gruyter, S. 266–287.
- Macgilchrist, Felicitas/Ott, Marion/Langer, Antje (2014): Der praktische Vollzug von „Bologna“. Eine ethnographische Diskursanalyse. In: Angermüller, Johannes/Nonhoff, Martin/Herschinger, Eva/Macgilchrist, Felicitas/Reisigl, Martin/Wedl, Martin J./Wrana, Daniel/Ziem, Alexander (Hg.): *Diskursforschung: Ein interdisziplinäres Handbuch*. Bd. II, Teil 4: Methoden und Analysepraxis. Perspektiven auf Hochschulreformdiskurse. Bielefeld: transcript, S. 37–57.

- Macgilchrist, Felicitas/van Hout, Tom (2011): Ethnographic Discourse Analysis and Social Science. In: Forum Qualitative Sozialforschung Forum: Qualitative Social Research 12, 1. <https://doi.org/10.17169/fqs-12.1.1600>.
- Papen, Uta (2018): Discourse analysis and ethnographic fieldwork. In: Warnke (Hg.), S. 285–304.
- Reckwitz, Andreas (2003): Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. In: Zeitschrift für Soziologie 32, 4, S. 282–301.
- Roth, Kersten S. (2015): Diskursrealisationen: Grundlegung und methodischer Umriss einer pragmatisch-interaktionalen Diskurssemantik. (= Philologische Studien und Quellen 247). Berlin: ESV.
- Somerville, Siobhan B. (2007): Queer. In: Hendler, Glenn/Burgett, Bruce (Hg.): Keywords for Cultural Studies. New York: New York University Press, S. 187–190.
- Spitzmüller, Jürgen/Warnke, Ingo H. (2011): Diskurslinguistik: Eine Einführung in Theorien und Methoden der transtextuellen Sprachanalyse. (= De Gruyter Studium). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Villa, Paula-Irene (2015): Kritik der Identität, Kritik der Normalisierung – Positionen von Queer Theory. In: Hieber, Lutz (Hg.): Images von Gewicht: Soziale Bewegungen, Queer Theory und Kunst in den USA. Bielefeld: transcript, S. 165–190.
- Warnke, Ingo H. (Hg.) (2018): Handbuch Diskurs. (= Handbücher Sprachwissen 6). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Wengeler, Martin (2003): Topos und Diskurs: Begründung einer argumentationsanalytischen Methode und ihre Anwendung auf den Migrationsdiskurs (1960–1985). (= Reihe Germanistische Linguistik 244). Tübingen: Niemeyer.
- Wundrak, Rixta (2012): Erzählungen aus Jaffa. Narrationstheorie und Triangulation in kulturvergleichenden Analysen. In: ZQF – Zeitschrift für Qualitative Forschung 13, 1–2, S. 151–171.

Kontaktinformation

Jonas Trochemowitz
Universität Bremen
Fachbereich 10: Sprach- und Literaturwissenschaften
Universitäts-Boulevard 13
28359 Bremen
E-Mail: trochemo@uni-bremen.de

Bibliografische Angaben

Dieser Text ist Teil der Publikation: Dang-Anh, Mark/Acke, Hanna/Bonacchi, Silvia/Meier-Vieracker, Simon/Warnke, Ingo H. (Hg.) (2024): Diskursanalyse jenseits von Big Data. Diskurs – interdisziplinär 11. (= *IDSopen* 8). Mannheim: IDS-Verlag. <https://doi.org/10.21248/idsopen.8.2024.19>.