

Lesbische Frauen zwischen Hölle und Himmel

Zur notwendigen Unterscheidung zwischen gesellschaftlichen Deutungsmustern und deren individuellen Aneignungs- und Verarbeitungsformen anhand der Methode der strukturalen Hermeneutik

1. Lesbische Frauen – ein sensibles „Forschungssample“

Komplexe Lebenszusammenhänge und diskontinuierliche Lebensläufe gelten für lesbische Frauen aufgrund von Krisenerfahrungen und biographischen Umbrüchen in ganz besonderem Maße. Die Aufarbeitung des lebensgeschichtlichen und zeitgeschichtlichen Kontextes dieser Frauen ist daher unumgänglich, um deren Selbstaussagen angemessen einordnen und verstehen zu können. Für mein Forschungsprojekt war es zudem geboten, eine detaillierte Analyse von vorherrschenden Weiblichkeitsbildern, geschlechtsspezifischen Rollenzuweisungen und gesellschaftlichen Normen im Hinblick auf Lebensformen und Sexualität vorzunehmen.¹

Außerdem war es notwendig, Verhaltensmusterungen an lesbische Frauen im Familien-, Alltags- und Erwerbsleben herauszuarbeiten. Viele lesbische Frauen sind täglich neu damit konfrontiert zu entscheiden, ob es gegenüber Bekannten wie Fremden ratsam erscheint, sich als lesbische Frauen offen zu zeigen oder ob es sinnvoller ist, dies zu verschweigen. Konsequenz daraus ist oft ein sehr strategischer Umgang mit Aussagen, die die persönliche Lebensform betreffen. Lesbische Frauen stehen hier in einem doppelten Anspruchsdilemma: einerseits soll bestimmten Anforderungen hinsichtlich der Selbstpräsentation gegenüber anderen im Berufs- und Alltagsleben genügt werden, andererseits steht dem die Sehnsucht nach Ehrlichkeit, Authentizität und selbstbestimmter Lebensführung entgegen. Der Versuch der Harmonisierung dieser Spannung im Verhalten der lesbischen Frauen selbst bringt zwangsläufig Widersprüche, Verleugnungen und viel Leid mit sich. Dieses Leid bleibt häufig unausgesprochen, wenn lesbische Frauen sich nicht trauen, offen darüber zu reden. Würden sie dies aber tun, würden sie ihre eigene Inszenierung der heterosexuellen Lebensweise untergraben und den trügerischen Schutz des Schweigens aufbrechen.

¹ Vgl. zu diesen Forderungen Becker-Schmidt, Regina / Bilden, Helga 1991: Impulse aus der Frauenforschung für die qualitative Sozialforschung. In: Flick, Uwe u. a. (Hg.): Handbuch Qualitativer Sozialforschung: Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen. München, 23-30.

Eine feministisch emanzipatorische Forschungsmethode muß angesichts solcher ambivalenten Lebenskontexte und Alltagskonflikte vor allem nach den Lebensbedingungen lesbischer Frauen, also nach Herrschaftsverhältnissen, nach Verhaltenszwängen und den Bedingungen für gesellschaftliche Integration fragen. Dazu gehört auch die Frage nach dem Herrschaftscharakter von Wissenschaft und von Forschungsmethoden selbst.

Ausgangspunkt meiner kritischen Analyse sind die lebensgeschichtlichen Erfahrungen von lesbischen Frauen. Diese sind aber nur sehr schwer zugänglich. Im Alltag werden Erfahrungen, Gefühle und Gedanken lesbischer Frauen von anderen oft nicht ernst genommen, oder sie sind für viele angesichts gesellschaftlicher Vorurteile nur schwer aussprechbar. Sie werden behindert durch Deutungsmuster und Gefühlsnormierungen der dominanten Kultur.² Dies zu berücksichtigen, ist die besondere Herausforderung an die Forscherin, die in den Forschungsprozeß selbstkritisch einbezogen ist. Es ist insofern wichtig, Forschung als soziale Beziehung zu begreifen „... zwischen Subjekten, die gleichzeitig auch Objekte gesellschaftlicher Realität sind.“³ Die Forschungssituation ist weder kontext- noch geschlechtsneutral. Außerdem stellt sie eine komplexe Beziehung dar, wobei die Konstellation Forscherin – Gesprächspartnerin und deren unterschiedliche Interessen und Positionen nicht aufgehoben, sondern lediglich mitreflektiert werden kann.⁴

2. „Mein Leben ist ein einziger Alptraum!“ Zur Problematik der autobiographischen Erinnerung, Erzählung und Deutung

Der wichtigste Zugang zur Lebensgeschichte ist die autobiographische Erzählung. Direkter ist der Zugang zu Orten, Ereignissen und Erfahrungen eines Lebens nicht möglich. Die autobiographische Erzählung ist insofern die elementare Grundlage für die biographische Forschung, also auch für meine Forschungsarbeit. Sie kann durch Photos, Urkunden, Dokumente, schriftliche Lebensläufe etc. ergänzt, aber nicht ersetzt werden. Mit autobiographischen Erzählungen sind aber auch spezifische Probleme verknüpft: Der Vorgang der Erinnerung ist nie reine Rekapitulation der Ereignisse, wie sie tatsächlich geschehen sind. Erinnerung ist stets begleitet von Vergessen, bewußten Auslassungen und Verdrängungen. Sie geschieht mit einer bestimmten Intention, ist geprägt von Präsentationsvorstellungen, zugrundeliegenden Deutungsmus-

² Vgl. ebd., 26.

³ Ebd., 26f.

⁴ Vgl. ebd., 28.

tern und Verhaltensregeln. Erinnerung ist folglich ein subjektiver Rekonstruktionsprozeß. Lebensgeschichtliche Erzählungen präsentieren die eigene Biographie in einem bestimmten Licht, deuten Ereignisse in subjektiver Weise, setzen erlebte Ereignisse in spezifischer Weise zusammen, die nicht unbedingt der tatsächlichen Chronologie entsprechen müssen. Kurz, Erinnerung, Erzählung und Deutung sind selektiv, ausschnittshaft, interessegeleitet und abhängig von der jeweiligen Erzählsituation und dem konkreten Erzählprozeß.

Wie sollen solche subjektiven Daten eine Grundlage zur Erhebung sozialer Wirklichkeit darstellen? Ist die Erzählung Verzerrung der Vergangenheit aus gegenwärtiger Perspektive? Wie sind Erzählzeit und Erlebniszeit miteinander verschränkt? Ist Erinnerung Fiktion?⁵ Viele KritikerInnen der Biographieforschung haben an der Aussagekraft solcher Erhebungen Zweifel angemeldet. Um so wichtiger ist es klarzustellen, was biographische Forschung leisten kann und will und was nicht. So geht es eben nicht darum, die Biographie als „objektiven“ Zusammenhang aller Geschehnisse eines individuellen Lebens darzustellen. Statt dessen geht es um die Rekonstruktion der Sinngebungsprozesse und Strategien von Subjekten, die entwickelt werden, um handlungsfähig zu bleiben und weiterleben zu können. Dies ist gerade für lesbische Frauen, die Zielgruppe meiner Forschungsarbeit, überlebensnotwendig in einer heterosexuell dominierten Alltagswelt. In der Biographieforschung wird davon ausgegangen, daß die subjektiven Bedeutungsnahelegungen und Selbstpräsentationen viel darüber aussagen, wie sich einzelne ihre Biographie konstruieren, wie sie sich gesellschaftliches Wissen aneignen und verarbeiten und wie sie Ereignissen – trotz Krisenerfahrungen – Sinn und Konsistenz verleihen.⁶ Methoden der Biographieforschung müssen also nach Forschungsfrage und Datenmaterial ausgewählt werden und in der Lage sein, analytisch die verschiedenen Ebenen der erzählten Lebensgeschichte voneinander abzuheben.⁷

Ausgangsthese für den Auswertungsprozeß ist, daß ein Zusammenhang besteht zwischen Erleben, Handeln, Deuten und dem Akt des Erzählens. Alle Äußerungen in Sprache und Handlung kommentieren sich danach gegenseitig und verweisen somit

⁵ Vgl. zu diesen Fragen auch Klein, Stephanie 1994: *Theologie und empirische Biographieforschung*. Stuttgart/Berlin/Köln, 112-116.

⁶ Vgl. Söderblom, Kerstin / Bieler, Andrea 1992: *Erinnerungsarbeit und Biographieforschung. Anknüpfungspunkte für die Aufarbeitung der Geschichte protestantischer Theologinnen*. In: *Frauenforschungsprojekt zur Geschichte der Theologinnen* (Hg.): *Querdenken*. Pfaffenweiler, 4-25, hier: 10.

⁷ Vgl. Klein 1994, 115.

auf ihre Konstitutionsstrukturen⁸, denen sie gleichermaßen unterliegen. Insofern ist Erzählung nicht pure Fiktion, sondern ein genuiner Zugang zur Lebenswirklichkeit, der durch methodisch kontrollierte Auswertungsschritte herausgearbeitet werden kann, genauso wie Handlungsstrukturen, die durch Erzählungen versprachlicht werden.

3. Die Anlage der empirischen Untersuchung

3.1 Der Fragehorizont

Folgende Fragen waren für meine Untersuchung und Auswertung lebensgeschichtlicher Interviews mit lesbischen Frauen arbeitsbestimmend:

- Welche Bedeutung hat christliche Religion in den Lebensgeschichten lesbischer Frauen?
- Verändert sich diese mit den Coming-out-Prozessen der Frauen?
- Wie bestimmt christliche Religion Lebensorientierung, (Selbst-) Wahrnehmung und Handeln?

Mein Interesse galt der Alltagsreligiosität der lesbischen Frauen und welche Bedeutung sie für deren Leben hat. Ich ging mit meinen Fragestellungen folglich davon aus, daß ein Zusammenhang zwischen Religiosität und den Lebensgeschichten der lesbischen Frauen besteht. Um diesem Zusammenhang nachgehen zu können, habe ich lesbische Frauen interviewt, die sich selbst im weitesten Sinne der christlichen Religion zugehörig fühlen und trotz eines unterschiedlichen Maßes an Kirchennähe oder -ferne Mitglied einer evangelischen Kirche in Deutschland waren. Die Eingrenzung auf christliche Religion, den Lebenskontext in den alten Bundesländern der BRD und die Zugehörigkeit zu einer evangelischen Kirche in Deutschland habe ich aus Gründen der relativen Vergleichbarkeit und Überschaubarkeit des Samples vorgenommen.

Die Verhältnisbestimmung von subjektiver Religion¹⁰ und Lebensgeschichte war mir wichtig, da ich davon ausging, daß dieses Verhältnis bei lesbischen Frauen – wenn

⁸ Vgl. zu den wechselseitigen Konstitutionsprozessen von Erleben, Erinnern, Deuten und Handeln Schütz, Alfred 1974: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Frankfurt a.M. Siehe auch Klein 1994, 116-123.

⁹ Subjektive Religion bezeichnet hier die individuelle Aneignung und Ausprägung einer institutionalisierten Religion, in diesem Fall des Christentums, im Alltag (Alltagsreligiosität). Sie zeigt die Interpretations- und Verarbeitungsleistung der Einzelnen im Vergleich zu offiziellen Lehren.

¹⁰ Subjektive Religion bezeichnet hier die individuelle Aneignung und Ausprägung einer institutionalisierten Religion, in diesem Fall des Christentums, im Alltag (Alltagsreligiosität). Sie zeigt die Interpretations- und Verarbeitungsleistung der Einzelnen im Vergleich zu offiziellen Lehren.

überhaupt – nur in ambivalenter, mehrmals gebrochener und krisenhafter Form vorliegt. Selbstverständlich trifft diese Aussage nicht nur auf lesbische Frauen zu. Sie kann bei ihnen aber aufgrund von Krisen und biographischen Brüchen und Veränderungen während der Coming-out-Prozesse in einem heterosexuell angeordneten sozialen Umfeld besonders gut untersucht werden. Mich interessierte der Zusammenhang von religiösen Informationen zu Lebensformen und Sexualität und den Identitätskonstruktionen lesbischer Frauen.

Ziel der Verhältnisbestimmung war die Analyse der Funktionen und Bedeutungen religiöser Aussagen über „normale“ und „nicht normale“ Lebensweisen. Damit sollte gezeigt werden, wie gesellschaftliche Regulierungsmechanismen im Hinblick auf „abweichende“ Lebensformen mit Hilfe von religiösen Deutungsmustern legitimiert werden.

Eine differenzierte Analyse sollte es auch ermöglichen, Anhaltspunkte für das mögliche Aufbrechen dieser Strukturen zu finden, die Frauen zur ausschließlich heterosexuellen Lebensweise formen sollen und die Frauen sich gleichzeitig als Preis für versprochene Gesellschaftsfähigkeit und Sicherheit selbst aneignen.

Die Fragestellung ließ aber auch Auskunft erwarten über ein mögliches Befreiungspotential von christlicher Religion im Hinblick auf das Thema der Lebensformen. Inwieweit können religiöse Sprache und Symbolik heterosexuelle Deutungsmuster aufbrechen und befreiend und ermutigend auf die biographische Selbstvergewisserung lesbischer Frauen wirken? In welcher Form geschieht es und wie kann in einem solchen Fall der Zusammenhang von christlicher Religion und Lebensgeschichte beschrieben werden? Wie eignen sich lesbische Frauen religiöse Orientierungsmuster und Sinninformationen an? Wie verarbeiten sie diese und machen sie sich so zunutze, daß sie handlungsfähig bleiben?

Zur Beantwortung dieser Fragen habe ich neben den lebensgeschichtlichen Interviews im Nachfrageteil bestimmte inhaltliche Felder abgefragt, in denen implizit oder explizit die Verarbeitung religiöser Informationen zum Tragen kommen kann. Ich werde diese Bereiche im nächsten Kapitel vorstellen. Sie nehmen, so war meine explizite Vorannahme, in bewußten oder unbewußten Prozessen Einfluß auf die Selbstwahrnehmung von lesbischen Frauen.

3.2 Das Datenerhebungsverfahren

Bei der Auswahl eines angemessenen Verfahrens zur Datenerhebung biographischer Texte war für mich entscheidendes Kriterium, daß die Erzählungen möglichst wenig durch interessegeleitete Fragestellungen gelenkt sein sollten. Daher war es wichtig, daß die Erzählerinnen ihren persönlichen Schwerpunkten und deren Verknüpfungen

am „Raster der eigenen Erinnerung“¹¹ entlang folgten und sich nicht an den Fragen und Themen der Interviewerin orientierten. Hier hat sich für mich daher die Methode des „narrativen Interviews“ angeboten, die von Fritz Schütze entwickelt worden ist.¹² Narrative Interviews sind lebensgeschichtliche Erzählungen, die während der sogenannten Ersterzählung nicht durch Fragen oder Kommentare der Interviewerin unterbrochen werden.¹³ Die Interviewte hat also während der ein- bis eineinhalb Stunden dauernden Ersterzählung die Möglichkeit, mit Hilfe von selbstgewählten Schwerpunkten, thematischen Verknüpfungen und Auslassungen ihre Lebensgeschichte zu erzählen. So soll gewährleistet werden, daß die Interviewte tatsächlich von den Ereignissen und Erfahrungen berichtet, die ihr selbst wichtig sind, und diese nicht nach Gesichtspunkten des Interesses der Interviewerin und der Verwertbarkeit für ihr Thema gelenkt werden. Natürlich ist der Einfluß des eingangs vorgestellten Themas, in dessen Rahmen das Interview stattfindet, nicht ohne Belang für die jeweilige Ersterzählung. Diese Tatsache muß bei der Auswertung berücksichtigt werden.

In einem zweiten Schritt schließt sich ein auf die Ersterzählung bezogener Nachfrage teil an (textimmanente Fragen). Hier haben Verständnisfragen, Fragen zur Präzisierung oder Einordnung des bisher Erzählten etc. Platz (Rückgreifstrategie¹⁴). Wie oben schon erwähnt, werden erst in einem dritten Schritt mit Hilfe eines vorbereiteten Leitfadens Fragen zu inhaltlichen Themen formuliert. Die Themen sind:

- Selbstverständnis als lesbische Frau – gesellschaftliche Fremddefinitionen (die Frage nach Selbstbildern und Fremdbildern)
- Religionsverständnis (Gottesbild – Menschenbild; Rechtfertigung – Sünde; Hoffnungen – Angst)
- Verhältnis zur Institution Kirche (Orte der Unterdrückung – Orte der Befreiung)
- Verhältnis zur kirchlichen und säkularen Frauenbewegung.

Um die Biographin als Expertin ihrer eigenen Lebensgeschichte zu Wort kommen zu lassen, habe ich mich für diese qualitative Datenerhebungsmethode entschieden. Sie wurde in meiner Forschungsarbeit als *Subjekt* ernst genommen. Den Beitrag der Biographin habe ich damit nicht auf das Beantworten einzelner Fragen reduziert. Ich sehe mich damit im Einklang mit der feministischen Wissenschaftstheorie. Die Frauen sollen als Subjekte im Forschungsprozeß einbezogen werden. Unterdrückungs- und

¹¹ Klein 1994, 145.

¹² Vgl. Schütze, Fritz 1983: Biographieforschung und narratives Interview. In: Neue Praxis 3, 283-294.

¹³ Vgl. ebd.

¹⁴ Vgl. dazu Schaupp, Klemens 1989: Der Pfarrgemeinderat. Eine qualitative Interviewanalyse zum Thema Biographie und Institution. Innsbruck/Wien, 110.

Gewaltstrukturen sollen im individuellen und gesellschaftlichen Bereich analysiert und benannt werden. Ziel ist die Aufhebung der Gewaltstrukturen.¹⁵

Mir war dabei bewußt, daß ich meine Gesprächspartnerinnen zwar als Subjekte ernst nahm, daß ich die transskribierten Interviewtexte im Zuge meines Auswertungsverfahrens aber zu Forschungsobjekten machte. Diese Schwierigkeit ließe sich auch dann nicht aufheben, wenn die interviewten Frauen selbst am Auswertungsprozeß teilgehabt hätten. Deutlich wird an diesem Sachverhalt, daß neben meinen Auswertungsergebnissen auch andere Interpretationen möglich sind. Die Subjektivität der Auswertung liegt auf der Hand. Sie ist konstitutiver Bestandteil qualitativer Sozialforschung und solange redlich, wie der persönliche Forschungskontext und der subjektive Fragehorizont transparent gemacht werden.¹⁶

Meine Erfahrungen mit dieser Erhebungsmethode waren positiv. Sie gab den interviewten Frauen offensichtlich den nötigen Freiraum, ihre thematischen Schwerpunkte zu setzen und ihren eigenen Erzählfluß zu finden.

3.3 Der Einfluß der Forscherin auf die Datenerhebungssituation

Meine Interviewpartnerinnen haben sich aufgrund meines in vier Netzwerkrundbriefen¹⁷ veröffentlichten Briefes, in dem ich mein Forschungsprojekt vorstellte, selbst bei mir gemeldet und ihre Bereitschaft zum Interview signalisiert. Sie nahmen sich bereitwillig den Raum für ihre Ersterzählung. Ich hatte den Eindruck, daß das Interview für einige der Frauen eine seltene Gelegenheit darstellte, endlich einmal *ihre* Geschichte erzählen zu können, ohne sich rechtfertigen oder erklären zu müssen. Bei drei der älteren lesbischen Frauen, die ich interviewte, war es sogar das erste Mal, daß sie überhaupt zusammenhängend ihre jeweiligen Lebensgeschichten erzählt haben. Die Frauen fühlten sich von mir ernst genommen, und es entwickelte sich während der Interviews nach einer gewissen Anlaufzeit in unterschiedlicher Weise eine vertrauensvolle Atmosphäre. In den Rückmeldungen zu den Interviews, die mir die Frauen nach Ausstellen des Rekorders auf Nachfrage gaben, zeigte sich, daß meine lesbische Lebensform für diese Offenheit eine große Rolle spielte. Sie fühlten sich

¹⁵ Vgl. zum Beispiel Schaumberger, Christine 1993: Überlegungen zu einer feministischen Theologie im Kontext der Befreiung der „Ersten Welt“. In: Maaßen, Monika u.a. (Hg.): Handbuch zur feministischen Theologie. Münster, 3. Aufl., 332-361.

¹⁶ Zur feministischen Kritik an der herkömmlich behaupteten Objektivität in der Forschung und zur Forderung nach Transparenz von Kontext und Forschungsinteresse vgl. Mies, Maria 1989: Methodische Postulate zur Frauenforschung. In: Beiträge zur feministischen Forschung und Praxis. 4. Aufl., 7-25.

¹⁷ Ich veröffentlichte meinen Brief zum einen im Rundbrief des Netzwerkes Feministische Theologie, zum anderen im Rundbrief des Netzwerkes Lesben und Kirche, der Hauspostille des Maria-und-Martha-Netzwerkes und in der Labrystheia-Zeitung.

verstanden und in ihrer Lebensform ernst genommen. Eine grundsätzliche Solidari-
tätsgewißheit verhalf uns zu einer offenen Gesprächsatmosphäre. Dies war mir sehr
wichtig, da viele lesbisch lebende Frauen immer noch Angst vor Entdeckung und
nachfolgender Diskriminierung im sozialen Umfeld und am Arbeitsplatz haben. Die
Frauen, die ich interviewt habe, verließen sich darauf, daß ich sorgsam und nur in
anonymisierter Form mit ihren Erzählungen umgehe, da sie von meinem Verständnis
für ihre Vorsicht ausgehen konnten.

Ich stellte mich den Frauen als evangelische Theologin vor. Dadurch signalisierte ich
meine Kenntnis hinsichtlich religiöser Fragen und den kirchlichen Institutionen. Alle
Frauen gingen deshalb davon aus, daß sie sich mir gegenüber nicht für religiöse Akti-
vitäten oder ihre Kirchenzugehörigkeit rechtfertigen müssen. Viele von ihnen hatten
dies gegenüber einigen lesbischen Frauen bereits erlebt, die Religion und Kirche sehr
feindselig gegenüberstehen.

Ich wurde nicht als Repräsentantin der kirchlichen Amtshierarchie betrachtet. Die
Tatsache, daß ich lesbisch lebe und feministisch theologisch arbeite, versicherte of-
fensichtlich allen, daß sie bei mir auch mit Verständnis für kirchenkritische und theo-
logiekritische Haltungen rechnen konnten. Ihre diesbezüglichen Positionen und
Standpunkte vertrauten sie mir daher ebenfalls an.

Daß ich selbst offen lesbisch lebe, hatte aber auch problematische Aspekte. Zum ei-
nen hat es möglicherweise die eine oder andere in ihren Erzählungen dazu veranlaßt,
sich vor mir dafür zu rechtfertigen, warum sie ihr Lesbischsein in gewissen Kreisen
nicht öffentlich machen, beziehungsweise erst in diesem oder jenen lebensgeschicht-
lichen Abschnitt ihr Coming-out hatten. Zum anderen waren meine Forschungsfragen
auch für mich persönlich relevant.¹⁸ Die Gefahr einer (vor-)schnellen Identifikation
bzw. der Empathie war damit gegeben. Um diese persönliche Involviertheit kritisch
reflektieren zu können, ließ ich mich von einer Kollegin nach demselben Verfahren
interviewen. Auf diese Weise wurde mir deutlich, wie anstrengend und emotional
aufwühlend eine solche lebensgeschichtliche Erzählung ist. Außerdem wurden mir
meine eigenen Lebensthemen im Hinblick auf meine Forschungsfragen bewußter.
Dadurch konnte ich klarer zwischen meinen lebensgeschichtlichen Fragen, meinen
Forschungsfragen und den Themen der Frauen unterscheiden. Die gebotene Zurück-
haltung meinerseits wurde erleichtert durch die Regel, die Ersterzählung der Inter-
viewten nicht zu unterbrechen.

¹⁸ Zur Notwendigkeit der kritischen Reflexion der Rolle derjenigen, die Interviews auswerten, vgl.
Becker-Schmidt / Bilden 1991.

4. Die Auswertungsmethode

Gesellschaftliche Informationen und Regelsysteme werden nicht einfach auf die einzelnen Gesellschaftsmitglieder aufgeprägt. Diese eignen sie sich vielmehr eigenständig an, verarbeiten sie, modifizieren sie und bauen sie in spezifischer Weise in ihre Handlungsmuster ein. Gesellschaftliche Wissensbestände, kontextspezifische Regeln und Normen, wozu auch religiöse Orientierungsmuster gehören, müssen folglich von individuellen Aneignungsprozessen unterschieden werden. Eine angemessene empirische Untersuchung, die solche individuellen Verarbeitungsprozesse und ihre Bedeutung für die jeweilige Biographiekonstruktion entziffert, braucht als Arbeitsgrundlage zum einen auf vergleichbare Weise erhobene biographische Texte (in meinem Fall die transskribierten narrativen Interviews) und zum anderen eine Textauslegungsmethode, die diese beiden Realitätsebenen von kontextspezifischen Normen und subjektiven, intentionalen Bedeutungsnahelegungen unterscheidet. Die „strukturelle Hermeneutik“, die von dem Soziologen Ulrich Oevermann und seinen MitarbeiterInnen Ende der siebziger Jahre entwickelt und mittlerweile vielfach modifiziert worden ist, geht genau von dieser Ebenenunterscheidung aus. Sie trägt damit ihrer Herkunft aus sozialisationstheoretischen Ansätzen Rechnung, die die Doppelbewegung von gesellschaftlicher Informations- und Regelvermittlung und deren individueller Aneignung zugrundelegen.¹⁹ Oevermann nennt diese beiden Realitätsebenen „latente Sinnstrukturen“, – also gesellschaftlich geprägte Regelstrukturen –, und intentionale Bedeutungsnahelegungen und Interpretationen von seiten der Interviewten. Ziel der strukturalen Hermeneutik ist es, die latenten Sinnstrukturen, die menschliches Handeln beeinflussen, herauszuarbeiten und die Regeln ihrer Reproduktion und Transformation zu bestimmen.

¹⁹ Vgl. Schöll, Albrecht / Fischer, Dietlind 1993: Deutungsmuster und Sinnbildung. Ein sequenzanalytischer Zugang nach der „objektiven Hermeneutik“. In: Comeniusinstitut (Hg.): Religion in der Lebensgeschichte. München, 24.

Die Methode der strukturalen Hermeneutik geht davon aus, daß die Alltagswelt der Individuen immer schon gesellschaftlich konstruiert ist. Das heißt, alltagspraktisches Handeln bedient sich bestimmter sozialer Regeln, die durch alltagsweltliche Erfahrungen gespeichert worden sind. Es entsteht ein „gesellschaftlicher Wissensvorrat“, auf den Individuen zurückgreifen. Im Zuge der Vergesellschaftung werden diese Wissensbestände dem Individuum aber nicht nur mit einem Prägestempel aufgeprägt, sondern das Individuum modifiziert dieses Wissen, wählt aus, baut um und formt ein individuelles Handeln aus. Es liegen also dialektische Sozialisationsprozesse vor, die es zu untersuchen gilt. Vgl. dazu Haug, Frigga 1990: Erinnerungsarbeit. Hamburg, 181.

Dieser sozialisationstheoretischen Annahme wird die Methode der strukturalen Hermeneutik insofern gerecht, als sie auf der Ebene der qualitativen Empirie eine analytische Trennung zwischen den beschriebenen zwei Realitätsebenen vornimmt. Vgl. Oevermann, Ulrich u. a. 1979: Die Methodologie einer „objektiven Hermeneutik“ und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften. In: Soeffner, Hans-Georg (Hg.): Interpretative Verfahren in den Sozialwissenschaften. Stuttgart, 352-434, hier 379ff.

Gesellschaftliche Regeln gründen sich nach diesem Verständnis auf historisch spezifische Normen, die gesellschaftlichem Wandel unterworfen sind. Sie bringen die latenten Sinnstrukturen hervor, die außerhalb der Interpretation der Individuen liegen. Die TrägerInnen dieser Regeln und Strukturgesetzmäßigkeiten sind nach Oevermann einzelne Personen, Familien, Gruppen, Institutionen, Organisationen oder Lebenswelten. Er bezeichnet diese sozialen Gebilde als „Fälle“. Diese Einzelfälle prägen in spezifischen Aneignungsprozessen Handlungsstrukturen aus, in die gesellschaftliche Regeln hineinverwoben sind. Oevermann nennt sie „Fallstrukturen“. Insofern erfolgt die Explikation dieser Regeln nicht durch Deduktion aus einer Theorie, „sondern als Rekonstruktion der in das intuitive Urteil eingehenden Regeln und Normen.“²⁰

Im Forschungsprozeß werden die zu rekonstruierenden Regeln nicht direkt angesteuert, sondern deren Struktureigenschaften analysiert. Die faktisch in Anspruch genommenen Regeln, die eine erzählte konkrete Handlung erst sinnvoll machen, werden dabei aus einer Textsequenz herausgearbeitet.²¹ Die herausgearbeiteten Regeln bilden die Folie, auf deren Grundlage schließlich die subjektiven Selbstpräsentationen zusammengestellt werden. Diese werden in Feinanalyseschritten Abschnitt für Abschnitt entziffert. So können die beiden Realitätsebenen unterschieden und die spezifischen Verknüpfungsmechanismen derselben benannt werden. Für mich erschien diese Auswertungsmethode angemessen, da ich insbesondere die Inhalte und die Bedeutung der religiösen Deutungs- und Orientierungsmuster im Hinblick auf die Selbstwahrnehmung lesbischer Frauen herausfiltern wollte.

5. Ergebnisse

5.1 Dünne Luft oder weites Feld?

Der Unterschied zwischen gesellschaftlichen Normen (latenten Sinnstrukturen) und deren individueller Aneignung

Mit Hilfe der Analyse der latenten Sinnstrukturen konnte ich aufzeigen, wie die lesbischen Frauen von der Norm geprägt waren, heterosexuell leben zu sollen. Erziehung, Unterricht, Lehrbücher, öffentliche und kirchliche Stellungnahmen schienen diese Botschaft bis Mitte der neunziger Jahre (meine Interviews fanden 1993 statt) explizit und implizit zu diktieren. Diese Deutungsmuster beeinflussten in jeweils unterschiedlicher Weise die Handlungsentscheidungen und Selbstwahrnehmungen der lesbischen

²⁰ Schöll / Fischer 1993, 25.

²¹ Zum konkreten Vorgehen vgl. den Beitrag von Regina Sommer in diesem Band.

Frauen. Eindrücklich faßt dies die über fünfzigjährige Altenpflegerin Manuela L. zusammen:

„Und ich hab mich natürlich hetero orientiert, weil es gab überhaupt nichts anderes im Denken der Menschen damals. Das konntest du überhaupt nicht denken, daß es irgendetwas anderes gibt.“ (Manuela L. 8/8-11)²²

An einer anderen Stelle faßt sie ihre heterozentrierte Erziehung und Umwelt so zusammen:

„Ich empfinde es (das Lesbischsein, K.S.) als ganz normal. (...) Es ist nur schwierig, was als normal zu empfinden, wenn die Umwelt es nicht als normal empfindet.“ (Manuela L. 18/37-40)

Alle meine Interviewpartnerinnen setzten sich in ihren lebensgeschichtlichen Erzählungen in unterschiedlicher Weise mit diesem Dilemma auseinander. Im kontrastierenden Vergleich zu den latenten Sinnstrukturen sollte die Analyse der subjektiven Nahelegungen aufzeigen, *wie* sie das taten. Dabei ging es nicht darum, mit erhobenem Zeigefinger subjektive Deutungen zu entlarven, um diese abzuwerten. Es ging vielmehr darum, mit Hilfe der Selbstnahelegungen aufzuzeigen, in welcher Weise sich die einzelnen Frauen gesellschaftliche Regeln und Normen angeeignet haben, wie sie sie modifizieren und in ihr Alltagsleben einbauen, um handlungsfähig – besser: überlebensfähig – zu bleiben.

Im folgenden nenne ich einige Tendenzen, die in den Erzählungen oft vielschichtig und miteinander verquickt waren.

Einige Interviewte wählten in ihrer Lebensgeschichte verallgemeinernd gesagt die Form von Erklärungen – manchmal fast Entschuldigungen –, warum sie trotz aller anders lautender Normen lesbische Beziehungen lebten. Als teuren Preis dafür zeigten sie Entbehrungen, Diskriminierungserfahrungen und Sanktionen im Privat- und Berufsleben auf, gleichsam als Beweis, daß sie es verdienten, ihre Gefühle zu leben. Andere erzählten in kämpferischer Weise, indem sie sich bewußt von verinnerlichten Verhaltensmaßregeln und (religiösen) Orientierungsmustern lossagten, die sie in der Heterosexualität halten sollten. Das Lebensmotto, authentisch und ehrlich leben zu können, wurde zum selbstbewußten Gegenüber von Normierungs- und Leidenserfahrungen und diente der Selbstvergewisserung und Sinngebung. Wieder andere führten die gesellschaftlichen Normen als Grund dafür an, daß sie bis zur Zeit des Interviews nicht offen lesbisch lebten. Ängste vor Ausgrenzung und Repressionen verstrickten

²² Nach dem anonymisierten Namen folgt zunächst die Seite und dann die Zeilennummern des transkribierten Interviews in Klammern. Die Transskriptionsprotokolle sind in diesem Aufsatz sprachlich in leicht überarbeiteter Fassung wiedergegeben.

sie ins Schweigen oder in Doppellebensstrukturen. Ihre lebensgeschichtliche Erzählung wurde zur Rechtfertigungsgeschichte.

In all diesen im Hinblick auf die Rechtfertigungsgeschichten „idealtypisch“ gezeichneten Fällen hatten die „latenten Sinnstrukturen“ Einfluß auf die Darstellung der Lebensgeschichte und ihrer Selbstinterpretationen.

Die über sechzigjährige behinderte lesbische Pfarrerin im Ruhestand Karla P. entwickelte beispielsweise eine sehr strategisch-pragmatische Handlungsstruktur, um angesichts ihrer Dreifachdiskriminierung als Frau, Behinderte und Lesbe überleben zu können. Sie hatte noch zu Zeiten der Nationalsozialisten – aber auch danach, gelernt, daß Behinderte und Lesben als zweitklassig – wenn nicht als „lebensunwert“ – angesehen wurden. Sie setzte einen ungemeinen Leistungswillen dagegen, um zu zeigen, daß sie genauso gut ist wie andere. Leistung war einer der Schlüsselbegriffe, die ich herausarbeitete, da sie die Handlungsentscheidungen aller Interviewten beeinflusste. Wer Leistung bringt hat Chancen, trotzdem respektiert zu werden. So ungefähr lautet die verinnerlichte Regel, die die Vikarin Anna B. formuliert hat:

„Ich habe das Empfinden, daß ich auf inhaltlicher und auf der Arbeitsebene unantastbar sein muß, obwohl ich ganz genau weiß, daß das ein Trugschluß ist. Es ist eben, so wie die Gesetze sind, unvereinbar, lesbisch zu leben und Pfarrerin zu sein. Ich weiß, daß ich nicht reinpasse. Aber gleichzeitig habe ich es völlig verinnerlicht, sozusagen doppelt so gut zu sein, also als Frau mich behaupten zu müssen und als Lesbe. Daß ich mir nicht die Blöße geben will, rausgeschmissen zu werden, weil ich irgendetwas fahrlässig mal nicht getan hätte. Aber es geht eigentlich nicht um meine Arbeitskraft, sondern um meine Lebensform. Ich weiß darum und empfinde es selbst als problematisch. Es ist einfach eine unterschwellige Angst...“ (Anna B. 13/1-20)

Die Logik, sich durch gute Arbeit Achtung zu verschaffen und vielleicht sogar unentbehrlich zu machen, ist Kern der latenten Sinnstruktur des Leistungsmotivs. Lesbischsein wird aufgrund der vorherrschenden Norm letztlich als Makel angesehen, der ausgeglichen werden muß. Das Leistungsmotiv versucht, dem Symptom zu begegnen. Es lenkt aber von der Ursache, dem eigentlichen Problem ab. Anna B. sieht dies selbst und kommentiert es auch kritisch innerhalb ihrer Selbstdeutung. Dennoch kann sie sich nicht von der offiziellen Vorgabe lösen, nur als heterosexuell lebende Frau ein gutes Vorbild und eine gute Pfarrerin zu sein.

Eine andere Handlungsstruktur ist das Verschweigen. Die Pfarrerin Karla P. lernte beispielsweise schon früh, zu verstecken oder zu verheimlichen, was ihr gefährlich werden konnte: ihre Behinderung und ihr Lesbischsein.

„Ich habe dann auch von Kindheit an Überlebensstrategien entwickelt und Muster, die ich beibehalten habe.... und zwar sind das die Überlebensstrategien Maskieren, Verstecken, Verleugnen, Verdrängen. Das

gilt für die wesentlichen Punkte meiner Identität als Frau, als Behinderte und als Lesbe.“ (Karla P. 2/4-9)

Maskieren und Verschweigen halfen ihr, die unerträglichen Fremdzuschreibungen von sich wegzuhalten. Es sollte sie schützen. Die verinnerlichten Deutungsmuster saßen tief und verhinderten, daß sie sich ohne Angst mit sich selbst auseinandersetzen konnte. Auch die Sprache half ihr nicht dabei. Alle ihr zur Verfügung stehenden Worte werteten sie als Behinderte und Lesbe ab und grenzten sie aus. Sie wollte aber dazu gehören. Sprache und religiöse und säkulare Deutungsmuster in ihrem Umfeld vermittelten ihr dagegen deutlich, daß sie nicht dazu gehörte.²³

Zusammenfassend kann aufgrund dieser exemplarischen Beispiele gezeigt werden, daß bestimmte latente Sinnstrukturen im Hinblick auf Lebensformen und Sexualität Einfluß auf die Handlungsmuster und die Selbstwahrnehmung der lesbischen Frauen hatten. Diese führten zu strategischem Pragmatismus, extremem Leistungsdenken, Verschweige- und Doppellebestrukturen und zu Rebellion als Handlungsstrukturen. Ohne die zugrunde liegenden latenten Sinnstrukturen, gesellschaftlichen und religiösen Orientierungsmustern wäre die jeweilige Selbstdarstellung in den lebensgeschichtlichen Erzählungen nicht angemessen erfaßt. Es unterstreicht die Notwendigkeit, innerhalb der Auswertung lebensgeschichtlicher Interviews die zugrunde liegenden Normen einer Gesellschaft von den Selbstnahelegungen der Interviewten methodisch zu trennen. So kann deutlich gemacht werden, wie die spezifische Eigenleistung bei der Aneignung, Modifikation und Abwehr von Orientierungsmustern aussieht. Nach meiner Arbeitserfahrung leistet dies die strukturelle Hermeneutik.

5.2 Zwischen Hölle und Oasen in der Wüste – Religiöse Orientierungsmuster zwischen Verteufelung und Sinnggebung: Eine ambivalente Grundlage für die Selbstinterpretation

Religiöse Deutungs- und Orientierungsmuster sind in meiner Arbeit eine Form von „latenten Sinnstrukturen“. Sie konnten mit Hilfe der strukturalen Hermeneutik bestimmt werden. Die Auswertung des Umgangs der lesbischen Frauen damit erbrachte ein ambivalentes Ergebnis: Bestimmte religiöse Orientierungsmuster verschärften die

²³ Vgl. zu dieser Interpretation insgesamt Söderblom, Kerstin 1998: Grenzgängerinnen. Die Bedeutung christlicher Religion in den Lebensgeschichten lesbischer Frauen in (West-)Deutschland. In: Fechtner, Kristian / Haspel, Michael (Hg.): Religion in der Lebenswelt der Moderne. Stuttgart/Berlin/Köln, 48-66, hier: 57f.

Stigmatisierung und Abwertung lesbischer Frauen. Andere verstärkten Sinnvergewisserung und Befreiung.²⁴

Grob läßt sich dabei festhalten, daß die Frauen kirchlich repräsentierte religiöse Orientierungsmuster und deren säkularisierte Ausdrucksformen als repressiv erlebt haben. Die Deutungsmuster hatten zum Teil erheblichen negativen Einfluß auf Selbst- und Fremdwahrnehmung der lesbischen Frauen. Minderwertigkeitsgefühle, Ängste, Sprachlosigkeit und Verunsicherungen waren oftmals die Folge. So hat die damals einundzwanzigjährige Studentin Julia M. mit ihrem Theologiestudium aufgehört, weil sie es nicht mehr aushielt, sich mit religiös repräsentierten Deutungen ihres lesbischen Lebens auseinanderzusetzen:

„Ich hatte auf dem letzten Kirchentag ein Gespräch mit meiner früheren Seelsorgerin von der Studentenmission. Sie hat mir klar gesagt: Du bist auf dem besten Weg zur Hölle, wenn du so (lesbisch, K.S.) weiter leben wirst!“ (Julia M. 5/8-11)

Die negative Bewertung ihrer Lebensform durch ihr damaliges christliches Umfeld hatte starken Einfluß auf die Studentin und führte sie schließlich zur Aufgabe des Studiums. Solche kirchlichen Moral- und Sündenvorstellungen und die Lehre von der Überlegenheit der Ehe lagerten sich über Jahrhunderte in säkulare Wissens- und Informationsbestände ein. So sind lesbische Frauen bis in die neunziger Jahre hinein immer wieder mit dem scheinbar selbstverständlichem Allgemeinwissen konfrontiert, daß lesbische und schwule Lebensformen defizitär, sündig und nicht „gottgewollt“ seien, auch wenn viele kirchliche Stellungnahmen heutzutage wesentlich gemäßigter formulieren.²⁵ Die Altenpflegerin Manuela L., die in einer evangelikalen Gruppe in Süddeutschland zuhause war, formulierte es so:

„Und für die Gruppe war das (Lesbischsein, K.S.) vom Teufel. Ich hatte solche Gefühle nicht zu haben. Und wenn ich solche Bedürfnisse habe, dann hab ich zölibatär zu leben. Anders geht es nicht (...) Es hat mich in schlimme Verwirrung gestürzt, ne? Ich hatte ein großes Bedürfnis und ein starkes Gefühl, und es war verboten. Und es hat mir große Angst gemacht. Und trotzdem habe ich festgestellt, ich kann gegen dieses Gefühl gar nicht an. Es dauerte lange, bis ich mir dann gesagt habe und ich mir zugestehen konnte: Gott kann doch nicht so sein, daß er gleichzeitig die Liebe ist, aber Liebe verbietet. Das kann ja nicht richtig sein!“ (Manuela L. 17/14-34)

Selbstwertschätzung suchte Manuela L. zu dieser Zeit in ihrem religiösen „Zuhause“ vergeblich. Eine Sinngebung ihres Lebensentwurfs war über Jahre hinweg schmerz-

²⁴ Vgl. dazu ebd., 52-65.

²⁵ Vgl. die überblickshafte und kommentierte Einführung zu kirchlichen Stellungnahmen von Engel, Herbert 1993: Kirchliche Stellungnahmen von 1968 bis 1992. In: Kittelberger, Barbara u.a. (Hg.): Was auf dem Spiel steht. Diskussionsbeiträge zu Homosexualität und Kirche. München, 84-128.

lich und schwierig. Aber aus der Retrospektive zeigt sie, daß sie den scheinbar „objektiven“ religiösen Deutungsmustern später ihre persönliche Deutung entgegensetzen kann. Sie speist sich aus anderen religiösen Erfahrungen, die auch andere Frauen in ihrer persönlichen Aneignung religiöser Motive gemacht haben. Religiöse Deutungsmuster können auch sinngebend und befreiend sein. Karla P. drückt dies deutlich aus:

„Gott sei Dank gab es immer Oasen in der Wüste (...) Oasen innerhalb der Theologie und der Kirche. Und diese Relation ist mir wichtig: Die Wüste ist groß, lebensbedrohlich bis lebensvernichtend. Es sei denn die Weisheit regnet vom Himmel. Dann blüht die Wüste. Und es gab eben immer diese Oasen. Ja, es waren Menschen in der Kirche, die Freiräume schafften, oder Gedanken dachten und weitergaben, die befreiend – ja paradiesisch waren.“ (Karla P. 38/27-37)

Hier wird deutlich, warum sich trotz vieler schmerzlicher und verletzender Erfahrungen immer noch viele lesbische Frauen in kirchlichen Orten aufhalten und dort ihr Zuhause suchen. Es ist das Erleben, daß trotz allem hier Freiräume und Oasen gefunden werden können. Sie geben nicht nur Luft zum Atmen und Wasser zum Überleben, sondern Energie und Unterstützung für solche, die sich sonst eher als Grenzgängerinnen am Rande von Kirche und Gesellschaft erleben und aus Selbstschutz zu meist immer schon einen Fuß außerhalb der Kirche haben. Es sind Freiräume insbesondere in Evangelischen Akademien, Bildungshäusern und einigen Gemeinden, in denen sie sich treffen und über ihre Erfahrungen, Verletzungen und Hoffnungen reden können. Hier bringen sie ihre Lebenserfahrungen auch mit religiösen Bildern, biblischen Geschichten und Glaubensinhalten in Beziehung, feiern Gottesdienste und Stärkungsrituale. Die offiziellen religiösen Orientierungs- und Deutungsmuster werden kritisch betrachtet, umgedeutet und andere neu geschaffen. Der „Inspirationsfundus“ ist dabei synkretistisch und undogmatisch, wehrt sich also gegen starre und oft lebensferne Normen und Traditionen, unter denen so viele selbst gelitten haben. So werden lebensgeschichtliche Erfahrungen und religiöse Geschichten und Motive in teilweise ganz neuer Form miteinander ins Gespräch gebracht. Die Vikarin Anna B. beschreibt ihre Erfahrungen wie folgt:

„Also ich denke, daß mein Lesbischsein nicht mein Gottesbild verändert hat, sondern den Kontext meiner Fragestellungen. Also, ich will keinen Gott verkündigen, der demütige Verkrümmungen der Menschen erwartet oder strafender Richter ist, ein Moralapostel, sondern einen Jesus, der vorgelebt hat oder selbst sowas wie entgrenzende Liebe gelebt hat und das vielleicht auch ist. Dieser Jesus hat Tabus überschritten. Ihm war das Leben in Gruppen wichtig, und er hat an die biblische Befreiungsgeschichte angeknüpft. Also die Exodustradition ist mir wichtig. Ich sehe einen Jesus, der Menschen dazu ermutigt, ein gelingendes Leben zu führen. Zum einen in sehr materieller Hinsicht, indem er Blinde sehend und Lahme gehend macht. Zum anderen aber

auch in der Hinsicht auf Weltanschauung, also Wahrnehmung des Fremden, daß das neue Möglichkeiten eröffnet. Und in diesem Sinne kann ich auch von Gott sprechen als einem, der uns bewahren und begleiten will ...“ (Anna B. 15/39-16/6)

Durch ihr Coming-out als lesbische Frau hat sich die Perspektive verändert, mit der sie religiöse Inhalte und Orientierungsmuster betrachtet. Sie setzt den repressiven religiösen Traditionen die Botschaft von der Liebe Jesu entgegen, die Tabus bricht, Außenseiter achtet und Menschen zu gelingendem Leben verhilft. Dies sind für sie befreiende religiöse Deutungsmuster, die Respekt und nicht Vorurteile und Ausgrenzung lehren.

Von eben solchen Sinnvergewisserungen durch religiöse Bilder und Deutungen konnten auch die anderen interviewten Frauen berichten. So sah Karla P. in einer verkrümmten Eiche und in ihrer lesbischen Tante zwei Gottesbilder, die sie als behinderte und lesbische Frau stärkten und ermutigten. Die rebellische und undogmatische Verschiebung und Umdeutung von traditionellen religiösen Deutungskategorien zeigt sich in ungewöhnlichen Gottesbildern. Die bis dahin fehlende Sprach- und Bilderwelt für ihre Lebenserfahrungen transformiert Karla P. in religiöse Bilder, durch die stärkende Identifikation und Kontingenzbewältigung gelingen können.

Andere beschreiben ihre Gottesbilder und religiösen Vorstellungen eher als Leerstelle. Die traditionellen religiösen Orientierungs- und Deutungsmuster sind einerseits noch verinnerlicht, andererseits kämpfen sie gegen deren repressive und zerstörerische Kraft. Das Exodusmotiv, also der Auszug aus inneren und äußeren Gefängnisstrukturen, steht oft im Mittelpunkt dieser Suche nach neuen, lebensfördernden religiösen Bildern. Dabei vollzieht sich zumeist erst der Prozeß des schmerzlichen Auszugs aus den alten Mustern. Offenheit prägt die Situation, die die Frauen mißtrauisch begutachten, um aus dieser Offenheit heraus eventuell andere Deutungsmuster zu finden oder selbst zu bilden.

Bei all diesen Beispielen wird eine starke subjektive Eigenleistung der Interviewten erkennbar, die von den herauskristallisierten Normen und Deutungsmustern geprägt ist, sich aber nicht mit ihnen deckt.

Inhaltlich zeigt sich, daß religiöse Deutungsmuster repressive und befreiende Folgen für lesbische Frauen haben können. Die Verinnerlichung religiöser Traditionen und Normen ist bei den meisten stark und führte zu Krisen mit ihrem Glauben und ihren Gottesbildern. Ihre subjektive Religiosität konnte aber oftmals innere und äußere Freiräume auffinden, um religiöse Deutungsmuster umzudeuten und rebellisch zu verschieben. So konnten Sprachlosigkeit, Doppelleben, Leistungsdruck und Entdeckungssängste im Gespräch mit biblischen Geschichten und Bildern versprachlicht und enttabuisiert werden. Selbstvergewisserung, Bestärkung und Stigmabewältigung wur-

den durch die Geschichten von Jesu Solidarität mit AußenseiterInnen, dem Exodusmotiv, stärkenden Gottesbildern und religiösen Gemeinschaftserfahrungen und Feiern u. a. gefunden.

Der Einfluß von religiösen Deutungsmustern auf die Selbst- und Fremdwahrnehmung lesbischer Frauen ist nach meiner Untersuchung stark. Auch die Vielfalt der subjektiven Antworten darauf zeigten dies deutlich. Ob dieser ambivalente Einfluß befreiend und stärkend oder eher repressiv ist, hängt von vielen Faktoren ab, die im Zusammenspiel von gesellschaftlichen Bedingungen und subjektiven Bewältigungsformen stehen.

Ergebnis meiner Untersuchung ist, daß lebensgeschichtliche und religiöse Veränderungsprozesse wie das lesbische Coming-out, sich dabei ganz offensichtlich wechselseitig beeinflussen. Eine Forschungsarbeit muß daher diesen Zusammenhang von gesellschaftlichen Sinnstrukturen und religiösen Deutungen einerseits und deren konkrete lebensgeschichtliche Verarbeitung andererseits im Blick haben. Darum habe ich mich mit Hilfe der strukturalen Hermeneutik bemüht.

6. Kritische Würdigung der Methode

6.1 Die Verallgemeinerbarkeit der Ergebnisse

Die Einzelergebnisse der Interviewauswertungen werden mit Hilfe eines kontrastiven Vergleichs miteinander in Beziehung gesetzt. Ziel ist, dadurch Anschlußpunkte für mögliche Verallgemeinerungen aufzuzeigen.

Dieser Untersuchungsperspektive liegt die These zugrunde, daß gesellschaftlich Verallgemeinerbares sich im individuell Besonderen auf spezifische Weise abbildet. Umgekehrt bedeutet diese Annahme, daß durch die Untersuchung individueller Verarbeitungsmechanismen gesellschaftlicher Werte und Normen die dahinterliegenden Regel- und Normsysteme verdeutlicht und verallgemeinert werden können.²⁶

Hinsichtlich meines Forschungsthemas bedeutet es, daß einerseits sichtbar gemacht werden kann, welche gesellschaftlichen Zuschreibungen und Vorstellungen über lesbisch lebende Frauen im gesellschaftlichen Diskurs vorhanden sind und wie sie re-

²⁶ Vgl. Oevermann, Ulrich 1988: Eine exemplarische Fallrekonstruktion zum Typus versozialwissenschaftlicher Identitätsformationen. In: Brose, Hanns-Georg u.a. (Hg.): Vom Ende des Individuums zum Individuum ohne Ende. Opladen, 243-286, hier: 280.

Zum Verhältnis zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen und der Zulässigkeit und Notwendigkeit der Verallgemeinerung Erfahrungen einzelner siehe auch die Ausführungen von Haug 1990, 58f.

produziert werden. Durch das Ernstnehmen der lesbischen Frauen als Subjekte²⁷ und die Untersuchung ihrer selbst erzählten Lebensgeschichten kann andererseits gezeigt werden, wie lesbisch lebende Frauen diese gesellschaftlichen Informationen für ihre persönlichen Identitätskonstruktionen aufnehmen, welche Schwierigkeiten sie damit haben, ob und wie sie diese verändern und welche Rückwirkung ihre spezifischen Handlungsweisen möglicherweise auf den allgemeinen gesellschaftlichen Diskurs haben. Insofern sind verallgemeinernde Aussagen zum Thema dieser Arbeit auf der Grundlage meiner theoretischen Reflexionen der Interviewergebnisse zulässig. Dafür habe ich zentrale Schlüsselbegriffe aus den Interviewauswertungen herausgearbeitet. Mit deren Hilfe konnte ich das Datenmaterial systematisieren und mit gesellschaftstheoretischen Ansätzen ins Gespräch bringen.²⁸

6.2 Chancen und Grenzen der Methode

Einerseits geht die Methode der strukturalen Hermeneutik davon aus, daß die Erzählerinnen mit allen Regeln und Normen des intentionalen Sprachverhaltens vertraut sind, um den Interviewtext als legitime Grundlage einer qualitativen Untersuchung benutzen zu können, andererseits wird der Sinn, den die Befragte ihrem Handeln gibt, nicht als der „tatsächliche“ angenommen. Der Versuch, mit Hilfe der Methode Deutungsmuster und latente Sinnstrukturen zu rekonstruieren, die einem Interviewtext zugrunde liegen, beinhaltet demnach die Schwierigkeit, diese von den Selbstdeutungen der Interviewten methodisch kontrolliert zu trennen. Dem liegt die These zugrunde, daß die Deutungsmuster und Strukturierungsgesetzlichkeiten von Handlungen, wie sie in einem Interviewtext deutlich werden können, der Interviewten selbst nicht unbedingt bewußt sind, sondern diese eher vorbewußt ihre Handlungsentscheidungen beeinflußt. Die Gefahr ist, daß die Erzählerin nicht mehr als Subjekt ernst genommen wird, sondern der Interviewtext mit seinen darin eingewobenen Deutungsstrukturen diese Stellung einnimmt.²⁹ Dadurch wird die Lebensgeschichte der Befragten mit ihren persönlichen Erfahrungen, Krisen und Brüchen nicht mehr angemessen wahrgenommen. Statt dessen stehen regelgeleitete Handlungsstrukturen und davon unterschiedene individuelle Problemlösungsstrategien in einem bestimmten gesellschaftli-

²⁷ Im Forschungsprozeß werden die lesbischen Frauen als Forschungssubjekte und Expertinnen ihrer Lebensgeschichten angesehen. Die transskribierten Interviewtexte werden im Rahmen des Auswertungsverfahrens von mir allerdings objektiviert. Die lesbischen Frauen sind also Forschungssubjekte und -objekte zugleich.

²⁸ Die Schlüsselbegriffe sind Schweigen, Doppelleben, Leistung, Anderssein, Grenzgängerin, Utopien.

²⁹ Vgl. zu dieser Kritik Heinze, Thomas 1987: Qualitative Sozialforschung. Erfahrungen, Probleme und Perspektiven. Opladen, 93-96.

chen Kontext im Mittelpunkt.³⁰ Die biographische Erzählerin wird somit letztlich zum Objekt der Forschung, auch wenn sie in dieser Methode als sprach- und handlungsfähiges Subjekt ihrer Lebensgeschichte anerkannt und angefragt wird. Diese Tatsache ist auch bei qualitativen Auswertungsverfahren nicht zu vermeiden, muß aber klar kenntlich gemacht werden, indem Interviewtext und Interpretation voneinander unterschieden werden.

Problematisch erscheint mir außerdem, daß der Interviewtext bei dem detaillierten Deutungsverfahren zerlegt und in die Interpretation eingearbeitet wird.³¹ So ist es eine besondere Herausforderung, in der abschließenden Dokumentation der Forschungsarbeit zentrale Abschnitte des Textes zu erhalten. Schließlich ist ein Ziel der Arbeit, die Lebenssituationen und Lebensgeschichten lesbischer Frauen sichtbar zu machen und zu benennen. Konsequenz für den Umgang mit der strukturalen Hermeneutik war für mich daher, bei der Darstellung der Analyseergebnisse den zugrundeliegenden Interviewtext möglichst extensiv zu zitieren und für sich selbst sprechen zu lassen. Darüber hinaus waren für mich die Selbstdeutungen der lesbischen Frauen der maßgebliche Ausgangspunkt, um Aussagen darüber treffen zu können, wie lesbische Frauen Normen und Orientierungsmuster einer heterozentrierten Alltagswelt verarbeiten und trotzdem versuchen, darin handlungs- und überlebensfähig zu bleiben. Hier sah ich die Chancen der Methode der strukturalen Hermeneutik gegeben, lesbische Frauen nicht nur als Opfer einer bestimmten Zeit und gesellschaftlichen Stimmung festzuschreiben, sondern ihre Eigenleistung vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Regeln und Normen herauszufiltern.³² Die Untersuchungsergebnisse können somit Anschlußpunkte für mögliche Verhaltensänderungen und Distanzierung von repressiven (religiösen) Deutungsstrukturen zur Verfügung stellen und einen bewußteren Rückgriff auf stärkende und befreiende religiöse Orientierungsmuster ermöglichen.

³⁰ Vgl. Bude, Heinz 1982: Text und Realität. In: Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie 1, 134-143, hier: 143.

³¹ Vgl. dazu auch die Kritik von Zinnecker, Jürgen 1982: Eine strategische Überlegung zur hermeneutisch-lebensgeschichtlichen Forschung. In: Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie 2, 297-306, hier: 303.

³² Siehe dazu die Ziele der Sozialwissenschaftlerin Frigga Haug, die ich mit meiner Forschungsarbeit aufnehme. Vgl. Haug 1990.