

Unser Coming out und der liebe Gott

Georg Trettin

Coming out »ist ein Weg, den wir nicht ohne Gottes Hilfe gehen können«. Das steht ganz oben in den »paar Gedanken über die Befreiung von Lesben und Schwulen«, der materialreichen Gay-Pride-Predigt von Thomas Wagner, die in der ersten »Werkstatt«-Ausgabe abgedruckt war. Beim ersten Lesen bin ich über diesen Satz gestolpert, denn unmittelbar einsichtig ist er nicht. Leider wird er im Text nicht weiter begründet. Muß er auch nicht, denn er steht im Kontext einer Predigt, also einer religiösen Zusammenkunft. Da wird manches plausibel und ist von emotionalem Verstehen getragen, das im Alltag und außerhalb des geschützten Raumes gläubiger Mitbeter unbegründet erscheint. Doch skeptisch und neugierig, wie es manchmal meine Art ist, möchte ich mein Unbehagen an dieser Behauptung nicht abtun, meine Frage danach, ob sie stimmt, nicht auf sich beruhen lassen. Offensichtlich gehen den Weg des Coming out doch auch viele Lesben und Schwule, die sich nicht auf (einen) Gott beziehen, die sich nicht als religiös verstehen. Es gibt sogar Lesben und Schwule – und ich selbst habe es in der Beratung erlebt –, für die ihr religiöses Selbstverständnis vor allem Gefängnis, Seelengift bedeutet und Coming out der mühselige Auszug aus einer symbolischen Sinnwelt, die alle Emotion zensiert, verquer verbaut. Auch Thomas nennt Krisenlinien der psychosozialen Entwicklung von Lesben und Schwulen (und ihren gesellschaftlichen Ursprung), nicht aber Wege der Gotteserfahrung hierin, geschweige denn ihre Notwendigkeit.

Gott und »Stonewall«

Gott kommt ins Spiel der Interpretation mit dem Christopher-Street-Day. Mit Robert Williams¹ schlägt Thomas vor, dieses Tages als eines Zeugnisses »von Gottes Eingreifen in die menschliche Geschichte« zu gedenken, wie es in der jüdisch-christlichen Tradition üblich ist. In Anlehnung an den Seder (die jüdische Hausliturgie der Pessach-Nacht) und an das »Exsultet« (das Osterlob der Osternacht) formuliert Williams ein Gebet für diese Liturgie:

»Dies ist der Tag, an dem du unsere Vorfahren aus den Fesseln in Ägypten herausgeholt und sie durch das Rote Meer auf trockenes Land geführt hast.

Dies ist der Tag, an dem unsere Schwester Rosa Parks sich weigerte, sich in den hinteren Teil des Busses zu begeben.

Dies ist der Tag, an dem unsere lesbischen Mütter und schwulen Väter sich weigerten, das Joch der Unterdrückung auf sich zu nehmen, und begannen, für unsere Freiheit zurückzuschlagen.

Dies ist der Tag, an dem Christus Schande und Tod bezwang und uns die Gaben von Würde und Stolz gab.

Wie heilig ist dieser Tag!²

Dieses Gebet besteht aus fünf Sätzen: viermal beginnend mit »Dies ist der Tag« und ein abschließender Ausruf zur Heiligkeit des Tages, zusammenfassende Bestäti-

gung der Anwesenheit Gottes in ihm.³ Trotz der Form und der Berufung auf die jüdisch-christliche Tradition fällt das Gebet auseinander in inhaltlich einem Gebet zuzuordnende Sätze (1,4,5) und »gottlose« Sätze (2,3). In diesen Sätzen wird Gott nicht angerufen, wird nicht an sie erinnert, und sie ist nicht der Akteur: Subjekte sind historische Menschen, und sie handeln allein. Neben die »semantische Gottlosigkeit« als Unterschied zu Form und Anspruch des ganzen Textes wie auch zu den Sätzen 1, 2 und 5 tritt noch eine strukturelle Differenz: Das sich anderen Verdanken, das Nehmen von Gaben, die Zuwendung zu anderen – das spielt hier keine Rolle. Es sind Menschen, die für sich handeln, auch wenn in Satz 3 aus dem Rückblick gefolgert wird. Das kann als »strukturelle Gottlosigkeit« ausgelegt werden. Warum auch nicht? Gehen wir diesen Weg nicht tatsächlich ohne Gott, ohne Gottes Hilfe, wenn wir ehrlich sind? Wann »erbeten« wir uns das Coming out?

Menschen als Subjekte ihres Heils

Diese Verschiebung kann zur Ablösung, zur Aufhebung der Beziehung Gott-Mensch führen, wie es zum Beispiel in dem Ritual für eine persönliche Coming-out-Feier scheint, das Elizabeth Stuart⁴ veröffentlicht hat und aus dem Thomas zitiert.

Nach einer Einführung und einem Schuldbekenntnis (mit Kyrie-Rufen) spricht im abgedunkelten Raum der Mensch, dessen Coming out gefeiert wird:

»Wie Eva aus Adam herauskam, wie das Volk Israel aus der Sklaverei austrat in die Freiheit, wie die verbannten Israeliten aus Babylon herauskamen, zurück in ihre Heimat, wie Lazarus aus dem Grab herauskam, um sein Leben fortzusetzen, wie Jesus aus dem Tod austrat in neues Leben, so trete ich heraus – aus der Wüste in den Garten, aus der Dunkelheit ins Licht, aus der Verbannung in meine Heimat, aus Lügen in die Wahrheit, aus Leugnen in Bestätigung. Ich bezeichne mich selbst als schwul/lesbisch. Gepriesen sei Gott, der mich so gemacht hat!«⁵

Die Person zündet ihre Kerze an, und die anderen entzünden ihre an dieser. Der Psalm 139 wird gebetet, schließlich im Namen Gottes der Mensch willkommegeheißt in der lesbischen und schwulen Gemeinschaft.

Das entscheidende Bekenntnis besteht aus Sätzen ohne Gott, bis auf das Schlußlob. Mehr noch: Alle genannten und uns einst als sozusagen »gottgewirkt« erzählten Ereignisse der »Vorzeit« werden auch in ihrer Struktur anders in Erinnerung gerufen, als wir sie kennen. Wenn Gott Eva nicht aus Adam schuf, dann ist sie selbst herausgekommen. Wenn Gott Israel nicht aus Ägypten hertrieb und -führte, dann ist es selbst herausgezogen. Und wenn Gott Lazarus nicht auferweckt, ist er von selbst aus dem Grab gekommen. Mit dem Wegfall Gottes wird das Ereignis anders beschreiben. Oder ist es die andere Beschreibung, die andere Struktur, die neue Interpretation der Ereignisse, die zum semantischen Wegfall Gottes führt?⁶

Abhängigkeit als patriarchale Struktur

Wie steht es mit Gottes Hilfe im Coming out, wenn sie – trotz ausdrücklichen Bezugs auf die Geschichten des Glaubens und einer Einbettung in eine christliche Gemeinde – semantisch und strukturell eben doch wegfällt? Oder etwa nicht?

Traditionell wird Heil gedeutet als Handeln Gottes (vermittelt auch durch Handeln anderer). In dieser Relation: daß sich ein(e) andere(r) auf mich bezieht, sich mir zuwendet und in dieser Zuwendung sogar auf das in mir antwortet, das heillos und bedürftig ist, darin liegt die Sakramentalität der Welt, darin wird Gott erkannt, darin liegt das Leben, dessen Freiheit und Wärme eben nicht im Selbst-Leben erfahren wird.⁷ In dieser Relation werden auch die Geschichten unseres Glaubens erzählt, mit diesem Muster werden die Ereignisse gedeutet, die als Gottes Handeln interpretiert werden.

Was kann die Veränderung oder eben die Aufhebung dieser Relation (wie bei Stuart) bedeuten: die Verschiebung vom Handeln des anderen (Gottes) zur eigenen Leistung? Bilder und Begriffe wie Selbsttaufe und Werkgerechtigkeit treten mir vor Augen, »verbotene« Bilder und Begriffe also. Vielleicht bin ich auch zu sehr gefangen in den Methoden und Inhalten der Tradition.

Tatsächlich läßt sich das überkommene und vertraute Bild verstehen als eines der Abhängigkeiten: von Gott, vom Vater, vom Überlieferer, von der Kirche, von der Schrift, von der Gnade. Es ist eine patriarchale Wirklichkeit, wobei eine Betonung nicht nur auf dem πατήρ, sondern auch auf der ἀρχή liegt. Hier könnte die Korrektur des Bildes seine Richtigstellung sein: richtig in der Einsicht dessen, was tatsächlich geschieht, richtig auch, insofern es eine befreiende Richtung einschlägt, weg von dem alleinherrschenden Vater eines »sola gratia«, der nur auf Erlösung hoffen, nicht aber an der eigenen Befreiung mitarbeiten läßt⁸, weg von dem absolut unabhängigen Gott, der »keine Freunde braucht«⁹. Hierbei gibt es Unterschiede: Die Reflexion eines gestörten Verhältnisses Gott-Mensch und seine korrigierende Verschiebung ist etwas anderes als seine Ablösung durch den Selbstand eines menschlichen Subjekts.

Es fällt mir auf, daß die Verschiebung, diese Neubewertung des Gottesverhältnisses und ihre Spiritualität von Frauen, Feministinnen stammt. Das ist, glaube ich, kein Wunder. Denn ich kann mir vorstellen, daß sie sich oft genug behandelt erleben als unwürdig, mitzuarbeiten: an Befreiendem, Neuem, Entscheidendem in Kirchen und gesellschaftlichen Subsystemen. Ein Schwuler ist ein Mann und eine Lesbe eine Frau – und als solche eben diskriminiert: Ihr Anderssein ist ein nicht integrierbares, nicht flexibel praktizierbares, sondern ein biologisches. Anderssein hat für Frauen eine derart festlegende und ausschließende Totalität, daß es nicht aufgewertet werden kann. Vielleicht geht es Frauen deswegen eher um die Einheit (mit Gott), um Einswerden¹⁰ und, im Extrem der Frauenkirchen, um den Ganzausstieg aus der Tradition, die eine der Männer ist. Dem anderen (Männlichen), dem ich mich verdanke, bin ich als Frau so uneinholbar anders, daß ich gegebenenfalls kein Mensch bin, daß ich aus der verschworenen Gemeinschaft und Solidarität der Menschen (Männer) herausfalle, während ich als schwuler Mann dem andern Mann unheimlich, Verräter, moralisch verkommen bin, den es zu meiden und zu isolieren gilt. Aber ich bleibe ein

ein Mann, und ich habe eher die Chance, über Zeiten des Lernens beider hinweg zu einem entspannten Verhältnis kommen.¹¹

Überspitzt gesagt: Meine »Marginalisierung« als schwuler Mann und mein Gemessenwerden an der männlichen Norm führen dazu, daß ich meine Andersheit behalten möchte und integrieren in die männliche *community*: als anderer respektiert (nicht versteckt oder umgepolt) und akzeptiert (nämlich als Mann, ebenbürtig). Einheit, Auflösung von Differenz und Abhängigkeit müssen meine Themen nicht sein. Coming out im Ritual, im Gottesdienst zu feiern würde für mich auch *Versöhnung* beinhalten (und voraussetzen) können. Das kann ein Unterschied zu Lesben sein: inhaltlich wie strukturell, auch wenn das die Solidarität beider nicht aufkündigen muß.¹²

Abhängigkeit oder Realismus

Als schwuler Mann kann ich in der weitest möglichen Verschiebung von der Abhängigkeit zum Selbst-Weg nämlich noch etwas anderes erkennen: Daß hier, in einer Wirklichkeit der Abhängigkeiten – Fremdbestimmung einerseits, emotionale Abhängigkeit (von Zuwendung und Abwendung) andererseits –, auch das Tatsächliche verkehrt werden mag. In ödipalem Vätermord oder schwulem (!) Ignorieren des ersehnten und zurückweisenden Vaters, der Verdrängung, aus Heterosexuellem hervorgegangen zu sein (was einem selbst verwehrt wird), kann jeder Gedanke, sich anderem zu verdanken, abgewehrt werden.

Aus diesem Verständnis könnte ich, statt die überlieferten Relationen zur Gänze als patriarchalisch zurückzuweisen, mich auf die Spiritualität der biblischen Geschichten und ihrer Erzähler einlassen, unterstellen, daß sie auch imstande waren, in einer sozialen Wirklichkeit die Dynamik herauszulesen, die ein Mensch erlebt, erleidet, erliebt. Eine Dynamik, die sie so verstanden haben, daß sich Menschen auf ihren Weg vom Leben rufen lassen – von Gott. Damit will ich nicht behaupten, daß die Traditions- und Wirkungsgeschichte von dieser Spiritualität getränkt wäre. Ich muß die Schrift nicht gegen sich lesen, wenn ich auch gegen die Interpretationsgeschichte in ihr zu graben gezwungen bin.

Daß ich mich – als Schwuler – bei allem Eigensinn und eigenen Arbeit, schwul zu werden, anderen verdanke: das zuzugeben hieße allerdings auch zu erkennen, daß ein Teil der Mühsal, die zu den Momenten des Coming outs gehört, als Heillosigkeit gelesen werden kann. Etwa der Zwang, sich selbst erklären zu müssen, statt sich als herausgerufen zu erleben. Zur Identität fehlt der andere, der mich auf diesen Weg holt (»Gott« letztlich). Wieviel an schwuler »Identität« ist Identität eines auf sich allein Gestellten? Wieviel hierbei aus Angst vor destruktiver Normativität der Sozialität? Sich anderem verdankt zu wissen rührt ebenso an die prinzipielle Abhängigkeit von der Bereitschaft, einem Schwulen seine Existenz nicht zu bestreiten, wie an die »innere Familie« mit ihren Wünschen und Kränkungen. Dies zu erkennen und zu *relativieren* könnte auch ein spiritueller Weg sein.

Vielleicht sollten wir aus schwuler Erfahrung sogar besonders empfindlich sein für den »Selbst«-Weg als einer Kreuzung aus Kritik gegenüber gesellschaftlichen An-

sprüchen und der Notwendigkeit der Selbstannahme einerseits und dem Erleben des inneren Gegenübers wie auch der befreienden Kraft der Zuwendung und Bestätigung und Solidarität von anderen andererseits. Wenn wir in diesem Konflikt loslassen könnten, könnten wir die *Notwendigkeit* eines dialogisch-kritischen (»sakramentalen«) Wirklichkeits-Weges bestätigen.

Abhängigkeit und Geschichte

Zurück zu Williams. Für ihn gibt es – und das ist der Grund seines Christopher-Street-Day-Rituals – eine Interpretation der realen Geschichte (und zwar wirksamer Ereignisse; sehen andere sie auch als noch so unbedeutend an) aus der Sicht von Gläubigen. »Genau das ist die Natur des jüdisch-christlichen Rituals: die Geschichten der heiligen Momente, die Gläubige als Handeln Gottes sehen, zu erzählen und Handlungen zu inszenieren, die diese Momente in die Gegenwart holen.«¹³ Von dieser Haltung aus kann den »gottlosen« Binnensätzen seines Gebetes ein anderer Sinn zukommen:

Daß Rosa Parks sich weigerte, sich den Gesetzen der Diskriminierung konform zu verhalten, hat Unruhen und schließlich gesetzliche und soziale Veränderungen in der Kultur der Diskriminierung von Schwarzen in den Vereinigten Staaten hervorgerufen, die von ihr nicht intendiert waren. Unbeschadet ihrer eigenen Haltung und Deutung ihres Handelns und der Folgen können aus der Sicht von jüdischen und christlichen Menschen die historischen Veränderung gelesen werden als Schritt im Erlernen und Erproben von Freiwerden, von Freilassen, von größerer Gerechtigkeit – und damit als Eintritt Gottes in die Geschichte, die von uns genau dieses fordert, uns hierzu immer »ruft«, es uns aber nicht abnimmt. Eine Interpretation weder in der Vorausschau noch in der Zeitgenossenschaft, sondern in rückblickender Reflexion mit Hilfe von Kriterien, die den Gläubigen vertraut sind, die also mitgedacht werden.

Genauso der dritte Satz, der Bezug auf »Stonewall«. Sogar noch deutlicher ist das im Rückblick formuliert: »Mütter« und »Väter« werden die Aufbegehrenden genannt, obwohl sie biologisch unsere Eltern nicht sind, selten Eltern überhaupt. Sie sind zu unsern Müttern und Vätern in einem »gläubigen« Sinn geworden, weil sie sich gewehrt haben. Dabei spielt es keine Rolle, ob es ihr Motiv war, etwas für uns zu tun, oder ob sie religiöse Motive hierbei empfanden. Sie sind es durch eigene Handlung und die unberechenbaren soziodynamischen Folgen geworden. Das macht sie für jüdisches und christliches Verstehen zu Akteuren in einer Geschichte, in der Gott (Gottes Gerechtigkeit) sichtbar wird: in der Ermöglichung von wirklichem Leben von Lesben und Schwulen.¹⁴

Damit sind sie für uns die anderen, denen wir unser Leben verdanken: nicht einzig hinreichende Bedingung, aber quasi notwendige. Die Sätze 2 und 3 bei Williams sind nach dieser Analyse keine »gottlosen« Deutungen, wie ich es eingangs angenommen habe. Der liebe Gott steckt (in diesem Gebet) in der Struktur der reflektierten Erfahrung (der Geschichte und ihrer Deutung), nicht in der Vokabel.

Behauptung – Begründung – Frage

Also doch »nicht ohne Gottes Hilfe«? Vielleicht könnte ich auch in meiner eigene Biografie Gottes Handeln in diesem Sinn lesen. Gerade aus der Erfahrung der einsa-

men Wege, der vorweggenommenen Abwendung und Selbstabwendung vor und im Coming out und der befreienden Erfahrung der Zuwendung und Wärme, die notwendig, wenn auch nicht hinreichend ist, könnte ich auf »Gottes Hilfe« schließen, deren *Notwendigkeit* wir erkennen, wenn wir ihrer zuteil geworden sind.¹⁵ Auch wenn das – so erlebe ich es – im alltäglichen wie im wissenschaftlichen Diskurs semantisch nicht vermittelbar ist, höchsten praktisch mitteilbar: Über das Wort »Gott« kann ich es nicht weitergeben, in Haltung und Handeln könnte es sich ausdrücken.

Vielmehr könnte sogar Wichtiges eingewandt werden gegen die *Rede* von Gott und ihrer notwendigen Hilfe im Coming out selbst. Denn Gott als Symbol des Heiligen Kosmos steht für eine Sinnwelt ohne schwule oder lesbische Identitäten (Rollen, Perspektiven, Normen, Biografien).¹⁶ Coming out in diesem Sinn beinhaltet auch eine Auseinandersetzung mit diesen Leerstellen, das heißt Identitätsbildung gegen die tradierte Sinnwelt. Gott als Befreier in einer nichtversagenden Funktion anzuführen könnte als paradox erlebt werden.¹⁷ Abgesehen davon wird Gott bei den Jüngeren, deren Coming out in den siebziger und achtziger Jahren begann, vermutlich kaum einen Platz in ihrer Lebensperspektive haben.¹⁸ Um diese Vermutung zu bestätigen oder zu widerlegen, müßten empirische Untersuchungen gemacht werden.¹⁹

Anmerkungen

1. Robert Williams, *Just as I am: A practical guide to being out, proud, and Christian*, New York: Crown 1992; hier zitiert nach dem Paperback (New York: HarperPerennial 1993), 185–187.

2. Williams, 187

3. Gott hat diesen Tag geheiligt durch die Art, wie sie uns begegnet: »und der heilige Gott erweist sich heilig durch Gerechtigkeit« (Jesaja 5,16).

4. Elizabeth Stuart (Hg.), *Daring to speak love's name: A gay and lesbian prayer book*, London: Hamish Hamilton 1992, 80–94

5. Stuart, 85

6. Stuart bezieht sich auf eine Vorlage: nämlich das Coming-out-Ritual von Rebekka Parker und Joanne Brown, das Rosemary Radford Ruether veröffentlicht hat (in: *Women-church: Theology and practise of feminist liturgical communities*, San Francisco: Harper and Row 1986; deutsch: *Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern: Rituale in der Frauenkirche*, Stuttgart: Kreuz 1988, 195–201). Mir ist aufgefallen, daß die Vorlage diese Verschiebung nicht kennt. Auch der Ablauf ist ein anderer: Zuerst wird in Gebeten die Weisheit (die σοφία) angerufen und für das Leben gedankt. Dann betet die Frau (es ist ja eine Frauenliturgie) den Psalm 139 (das ist allerdings überschrieben mit »Selbstsegnung«!), danach wird die Frau von der Zelebrantin mit Wasser besprennt und gesegnet (überschrieben mit »Tauferneuerung«), hiernach das Willkommen. Nicht im Erbarmen, sondern in der Nähe und im Dank wird Gott zuallererst angerufen. Auch der Psalm ist ja kein Eigenlob, sondern Gotteslob und Gottvertrauen – und hierin Hinfinden zur Selbstannahme und Dank an Gott für die eigene Existenz. Im Segen der Zelebrantin wird die Zuwendung von anderen ausgesprochen; es ist keine Selbstzuwendung. Im übrigen wird hier auf historische, bzw. im Glauben interpretierte Ereignisse nicht bezug genommen, auch nicht auf Exodus oder Auferstehung; es ist eine »weisheitlich« gedachte Liturgie.

7. Ein Beispiel von vielen: »Und die Schwierermutter Simons lag zu Bett und hatte Fieber; und sogleich berichteten sie Jesus von ihr. Da trat er zu ihr, faßte sie an der Hand und richtete sie auf; und das Fieber verließ sie, und sie diente ihnen.« (Mk 1,30–31)

8. So beschreibt Dorothee Sölle einen wichtigen Aspekt einer feministischen christlichen Theologie (Dorothee Sölle, *Gott und ihre Freunde: Zur feministischen Theologie*, in: Luise F. Pusch (Hg.), *Feminismus: Inspektion der Herrenkultur. Ein Handbuch*, Frankfurt: Suhrkamp 1983, 196–209; hier: 197). »Ich

glaube jeder Mensch, der nicht biologisch Vater werden kann, d. h. jede Frau, hat ein anderes Verhältnis zum Vater Gott als diejenigen, die sich identifizieren können, auch dann, wenn sie auf ein aktuelles Vatersein verzichten. Es gibt eine ganze Reihe von sozialen, psychologischen und tiefenpsychologischen Fragen, die man an das Vatersymbol Gottes richten muß. Meine erste Frage ist tatsächlich, warum verehren Menschen einen Gott, dessen Hauptqualität Macht ist, dessen Interesse ist, andere zu unterwerfen, dessen Angst ist, daß andere gleichberechtigt sein könnten und etwa werden wie er; ein Wesen, das mit Herr angeredet wird, oder dem Macht allein nicht genügt ist, seine Theologen müssen ihm sogar Omnipotenz bescheinigen. Warum hat sich diese Symbolwelt ausgeprägt, warum war das so wichtig für die, die darüber nachdachten? Welche Phantasien stehen dahinter?« Sölle, 205.

9. Sölle, 200. Die lesbische Theologin Carter Heyward hat diese Neubestimmung in ihrer Dissertation (1980) reflektiert: *The redemption of god: A theology of mutual relation*, Washington: University Press of America 1982; deutsch: *Und sie rührte sein Kleid an: Eine feministische Theologie der Beziehung*, Stuttgart: Kreuz 1986 (*1992).

10. »Die Herr-Knecht-Beziehung wurde da [in der Mystik] oft kritisiert, vor allem aber auch sprachschöpferisch überholt. Die Religion ist da die Empfindung, das Einssein mit dem Ganzen, Zusammengehörigkeit, nicht Unterwerfung. Menschen verehren Gott nicht wegen seiner Macht und Herrlichkeit, sondern sie versenken sich in seiner Liebe, die Grund genannt wird, oder Tiefe, oder Meer.« Sölle, 207.

11. Eine große Rolle spielt das Geflecht aus abgewehrter Zuneigung, Scham und Enttäuschung in der Beziehung von Vätern und Söhnen. Das wiederholt sich in der Kirche, in den Beziehungen zwischen Amtsträgern und ihnen Untergebenen. Ein gutes Beispiel hierfür ist das Verhältnis des Ortsbischof zu einer schwulen Basisgemeinde. Hier bleibt die gottesdienstliche Versammlung so lange unbehelligt, wie nicht bekannt wird, daß es sie gibt. Die Schwulen dürfen dem Bischof sozusagen keine Schande bereiten: Sie müssen ein illegitimes, nicht anerkanntes Kind unter den Gemeinden in der Bistumsfamilie bleiben. Siehe hierzu vor allem Frank Petermann, *Idealität, Narzißmus, Homosexualität*, in: *Gestalttherapie* 6 (1992), H. 1, 61–93 und Richard A. Isay, *Being homosexual: Gay men and their development*, New York: Farrar/Straus/Giroux 1989; deutsch: *Schwul sein: Die psychologische Entwicklung des Homosexuellen*, München: Piper 1990

12. Als wir in Frankfurt am Main 1991 mit den Vorbereitungen für eine lesbische und schwule katholische Gemeinde begannen, haben katholische Lesben genau diesen Ansatz kritisiert. Solange in dieser Kirche Frauen vom geistlichen Amt ausgeschlossen sind, können sie nicht in dieser Weise Gottesdienst feiern. Deswegen ist es eine männliche Einrichtung geworden, wenn auch manchmal Lesben und andere Frauen mitfeiern. Auch in der Rede von Gott gilt nicht die männliche Vergeschlechtlichung: Mittels Changieren zwischen weiblichen und männlichen Pronomina versuche ich immer wieder, spielerisch die geschlechtliche Bindung Gottes aufzulösen.

13. Williams, 187

14. Deswegen unterscheidet sich Williams' Stonewall-Gedenken von einem »Nationalen Coming-out-Tag«, der anthropologisch gesehen sicher ein religiöses Ereignis (Passage-Ritus; vgl. Gilbert Herdt, »Coming out« as a rite of passage: A Chicago study, in: Gilbert Herdt (Hg.), *Culture in America: Essays from the field*, Boston, MA: Beacon Press 1992, 29–67) ist. Ob er aber in einem »gläubigen« (jüdisch-christlichen) Sinn »heilig« ist, wird nur in der Rückschau beantwortet werden können, also ebenfalls »erinnernd«. Vgl. dazu ein Interview, das Mark Vandervelden mit Jean O'Leary und Rob Eichberg, Initiatoren eines solchen Tages, führte: »The idea is to take your next step (...) I think what we have to do is to let people know that the focus of this campaign is that everybody gets to be a hero. It's in their hands. They have the power, and this is where we want the focus to be.« (Mark Vandervelden, *Coming out: Leaders set aside a day to »take your next step«*, in: *Advocate* 500 (7. Juni 1988), 39–40) Oder auch Gerrie Mayer-Gibbons, *Do we really need a national coming out day?* in: *Advocate* 535 (10. Oktober 1989), 44–45.

15. Das erleben wir in der Auslegung der Schrift in unserem Frankfurter Gemeindeprojekt. Zum Beispiel sind alle Evangelien als retrospektive Coming-out-Erzählung Jesu (nämlich des Gottessohnes, des Messias) konstruiert. Hier kann in der Lektüre vieles entdeckt werden; für uns wie für auch für eine biblische Theologie.

16. Dazu vor allem Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991 (Neuausgabe mit neuer Einleitung auf der Grundlage der amerikanischen Ausgabe von 1967).

17. Die oft sanktionierende oder zumindest paradoxe Haltung der Kirchen zu schwulen Gemeindegliedern oder Mitarbeitern kann als Verteidigung der traditionellen Haltung, des Heiligen Kosmos ohne Lesben und Schwule, interpretiert werden. Hierzu passen Bücher, die auch in jüngerer Zeit im

christlichen Raum erschienen sind und die Befreiung von der Homosexualität zum Thema haben; beispielsweise Don Baker, *Beyond rejection: The church, homosexuality and hope*, Portland, Oregon: Multnomah 1985 (in Deutschland 1990 veröffentlicht: *Ende eines Doppellebens: Ein Christ überwindet seine Homosexualität*, Basel/Gießen: Brunnen), Gerald J. M. van den Aardweg, *On the origins and treatment of homosexuality: A psychoanalytic reinterpretation*, Greenwood: Praeger 1985; deutsch: *Das Drama des gewöhnlichen Homosexuellen: Analyse und Therapie*, Neuhausen-Stuttgart: Hänssler ²1992 (¹1985), Hermann Hartfeld, *Homosexualität im Kontext von Bibel, Theologie und Seelsorge*, Wuppertal/Zürich: Brockhaus 1991, Roland Werner (Hg.), *Homosexualität und Seelsorge*, Moers: Brendow 1993 oder Bernhard Ritter, *Homosexuelle Menschen in unserer Kirche: Orientierung und Hilfe zu befreiender Seelsorge*, Neukirchen-Vluyn: Ausaat 1993. Der anglikanische Bischof Peter Coleman bringt den Konflikt aus der Sicht eines für Kirche und Glauben »Verantwortlichen« auf die Formel des »clash of loyalties«: »The moral dilemma about homosexuality presents itself to some Christians in the form: How dare I feel sympathy for gay people and their sexual behaviour if my basic commitment is to Christ, and the truth of God's will as revealed in the teaching of scripture and the tradition of the church through the ages? In hard cases, loyalty to Christ has to override human sympathy. Other Christians can and do sense the dilemma in a directly opposite way. Since loyalty to Christ and scripture requires the acceptance of all people in love not judgement and that has to include not only inadequate, unfortunate and handicapped people but also those who are simply different, therefore I must accept homosexuals and allow them to express their sexuality in the only ways open to them. I cannot order them to be celibate because that is a vocation, not a rule, even if traditional Christianity tried to make it one.« (Peter Coleman, *Gay christians: A moral dilemma*, London: SCM Press 1989, 13)

18. Dazu der Forschungsbericht »Jugend und Religion« im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in der Bundesrepublik Deutschland (aej), erschienen als in drei Bänden: Heiner Barz, *Religion ohne Institution? Eine Bilanz der sozialwissenschaftlichen Jugendforschung* (Teil 1: 1992), *Postmoderne Religion: am Beispiel der jungen Generation in den Alten Bundesländern* (Teil 2: 1992) und *Postsozialistische Religion: Am Beispiel der jungen Generation in den Neuen Bundesländern* (Teil 3: 1993), Opladen: Leske + Budrich.

19. Aus dem deutschsprachigen Raum sind mir keine Untersuchungen hierzu bekannt. In der Dannecker-Studie von 1990 (Martin Dannecker, *Homosexuelle Männer und Aids: Eine sexualwissenschaftliche Studie zu Sexualverhalten und Lebensstil* (Schriftenreihe des Bundesministers für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit, Bd. 252), Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1990) wurde Religiosität neben religiöser Herkunft zwar abgefragt, aber nicht weiter ausgewertet. Hier wäre auch nach Lebensphase (das heißt auch Status des Coming out) oder Alter der Befragten zu differenzieren. Savin-Williams (Ritch C. Savin-Williams, *Gay and lesbian youth: Expressions of identity*, New York, NY: Hemisphere 1990) hat in seiner Untersuchung für die Vereinigten Staaten nur feststellen können: »Degree of religiosity, counter to the literature, was relatively unrelated to homosexual disclosure. Cohort effects may be important here. On the whole, the youths in the present study were not particularly attracted to religious institutions (a large number of »none« in religious affiliation) or religious feelings. Thus, they may have been relatively insulated, compared with adults in other studies, from the generally negative, homophobic views of religion.« (131)