

Aporie der Erfahrung - Erfahrung der Aporie

Randglossen zum Erfahrungsbezug emanzipatorischer Theologien  
von Wolfgang Schürger

### Einleitung

In der WeSTh 03/94 hatte ich unter dem Titel "Gotteserfahrung und Welterfahrung" erste Überlegungen zum Erfahrungsbezug emanzipatorischer Theologien angestellt. Die hier nun angefügten Randglossen sind Ergebnisse der Diskussion während des Werkstatt-Treffens im Oktober 1994 in Mesum.

Für den Workshop, in dem diese Diskussion geführt wurde, war bezeichnend, daß er aus der Zusammenlegung zweier Arbeitsgruppen entstanden war, nämlich meiner eigenen zum Thema "Erfahrungsbezug Schwulesbischer Theologie" und der AG "Worauf beziehen wir uns wirklich?" von Georg Trettin. Die Dialektik des Erfahrungsbezuges emanzipatorischer Theologien kam damit schon in den unterschiedlichen Schwerpunkten der beiden ursprünglich selbständigen Workshops zum Ausdruck: ging es mir in erster Linie um mögliche Strukturen einer differenzierten Wahrnehmung von Erfahrung(en), die theologische Rechtfertigung solcher Wahrnehmungsstrukturen und die theologische Relevanz der Ergebnisse dieser Wahrnehmung, so wollte Georg an der Wahrnehmung (unserer) schwuler Erfahrung selbst arbeiten.

Es lag daher nahe, den Einstieg in die Diskussion über unsere persönlichen Erfahrungen zu suchen. Drei Leitfragen sollten dazu helfen:

- 1) Wie bin ich schwul?
- 2) Was sind meine religiösen Lebensbezüge?/ Wie verhalte ich mich zur religiösen Tradition?
- 3) Wie kommen meine schwulen Erfahrungen in meinem religiösen Leben vor?

Erst auf diesem Hintergrund sollten dann meine Thesen zum Erfahrungsbezug schwulesbischer Theologie diskutiert werden. Die methodologisch-hermeneutische Diskussion fand auf diese Weise ihre Verwurzelung in dem begrenzten und singulären Erfahrungsraum unserer Kleingruppe. Die Ergebnisse dieser Diskussion sollten davon deutlich bestimmt werden.

### Die Aporie der Grunderfahrung(en)

Im Vorfeld des Werkstatt-Treffens habe ich die Auffassung vertreten, daß der Erfahrungsbezug von Theologie nicht durch den Rekurs auf eine wie auch immer geartete "Grunderfahrung" hergestellt werden könne. Menschliches Leben nämlich sei zu vielgestaltig, als daß es durch solche Abstraktionen erfaßt werden könne. Wo aber TheologInnen versuchten, Grenz- und Übergangserfahrungen als solche Grunderfahrungen zu bestimmen, da liefen sie Gefahr, Glauben und Theologie nur noch in den Grenzsituationen des menschlichen Lebens als relevant zu betrachten. Ich plädierte dafür, daß Theologie stattdessen Sprachmuster und Sprachspiele zur Verfügung stellen solle, die der Pluralität menschlicher Erfahrungen gerecht werden und zu einem vertieften Verstehen dieser Erfahrungen führen.

Was aber ist nun, wenn diese Grunderfahrungen nicht mehr als allgemeinemenschliche Erfahrungen bestimmt werden, sondern im Zusammenhang einer je

spezifischen Gruppe? Wir merkten in der Diskussionsion über unsere eigenen Erfahrungsräume, daß es für uns als schwule Männer durchaus Erfahrungen gibt, die uns miteinander verbinden: für jeden von uns galt, daß er als Mann Männer liebt, jeder von uns hatte sich im Laufe seines Lebens mit der Erfahrung herumschlagen müssen, daß er dadurch "anders als die anderen" ist. Und für jeden von uns war die Bewältigung dieser Erfahrung des Andersseins ein wesentlicher Schritt des Coming Out. Sollten diese drei Erfahrungszusammenhänge nicht die Grunderfahrungen darstellen können, auf die sich schwule (bzw. schwullesbische) Theologie beziehen kann und soll?

Doch auch hier bleiben Bedenken: jeder dieser drei Erfahrungszusammenhänge bezeichnet ja bereits einen Erfahrungsraum, der von je verschiedenen Männern sehr unterschiedlich gefüllt werden kann. Als Mann Männer zu lieben kann für den einen heißen, daß er den Kontakt in Parks und Saunen sucht, für den anderen, daß er seit Jahren in einer festen Beziehung lebt, wieder für einen anderen aber, daß er versucht, beides miteinander zu verbinden. Innerhalb des durch das Stichwort "als Mann Männer lieben" aufgespannten Erfahrungsraumes begegnet also eine Pluralität von Erfahrungen, die miteinander in ganz unterschiedlicher Beziehung stehen können. Angesichts der Pluralität dieser Erfahrungen von *der* Grunderfahrung zu sprechen, als Mann Männer zu lieben, birgt daher zumindest die Gefahr in sich, diese Pluralität nicht mehr genügend wahrzunehmen. Ähnliche Probleme ergeben sich auch in den anderen beiden Erfahrungsräumen.

Methodologisch betrachtet stehen wir hier in der Spannung von Pluralität und Identität: soll das Unternehmen "Schwule Theologie" möglich sein, so braucht es vermutlich so etwas wie eine kollektive schwule Identität. Denn nur, wenn sie sich auf solch eine kollektive Identität beziehen kann, so scheint es, ist es einer schwulen Theologie möglich, Aussagen zu treffen, die für das Leben schwuler Männer als Christen relevant sind.

Diese Suche nach der kollektiven Identität aber wird immer wieder durchkreuzt durch die Pluralität der je individuellen Erfahrungen, die sich teils überlappen, teils aber gegenseitig ausschließen (während der eine gerne den harten Ledermann mimt, zieht es die andere vor, im Fummel zu erscheinen; Männer, die beides pflegen, sind selten).

Versucht Theologie, diese Pluralität zu einer kollektiven Identität zusammenzufassen, so ist sie genötigt, diese entweder möglichst abstrakt-formal oder im ständigen sowohl-als auch zu bestimmen.

Mit dem Hinweis auf die kollektive Identität ist aber noch ein weiteres Problem verbunden: kollektive Identität ist immer auch geschichtlich bedingte Identität – und damit dem Wandel unterworfen. Gerade im Blick auf die letzten 25 Jahre und die Veränderungen, die sich hier für uns Schwule ergeben haben, läßt sich fragen, ob mit solchen Veränderungen im gesellschaftlich-kulturell-rechtlich-(religiösen?) Bereich nicht auch Veränderungen der Identität als schwuler Mann und schwule Gemeinschaft stattgefunden haben. (Oder weiter in die Geschichte gedacht: läßt sich von schwuler Identität erst reden, seit es den Begriff "schwul" gibt, oder ist nicht vielmehr damit zu rechnen, daß auch vor dieser Wortprägung schon Männer, die Männer liebten, zu so etwas wie einer kollektiven Identität gefunden haben?)

Wenn Theologie auf Grunderfahrungen rekurriert, dann wir sie also aus der Spannung von Identität und Pluralität nicht herausfallen dürfen. Aber ist die

Frage nach der Identität überhaupt der geeignetste Ansatz für eine erfahrungsbezogene Theologie?

### Der Selbe, das Selbst und der Andere

"Die Identität eines Individuums oder einer Gemeinschaft angeben", sagt Paul Ricoeur, "heißt auf die Frage antworten: wer hat diese Handlung ausgeführt, wer ist der Handelnde, der Urheber? Auf diese Frage wird zunächst so geantwortet, daß jemand benannt wird, das heißt durch einen Eigennamen bezeichnet wird. Doch worauf stützt sich die Dauerhaftigkeit dieses Eigennamens? Was berechtigt dazu, daß man das so durch seinen Namen bezeichnete Subjekt der Handlung ein ganzes Leben lang, das sich von der Geburt bis zum Tod erstreckt, für ein und dasselbe hält? Die Antwort kann nur narrativ ausfallen. Auf die Frage 'wer?' antworten, heißt, wie Hannah Arendt nachdrücklich betont hat, die Geschichte eines Lebens erzählen. Die erzählte Geschichte gibt das wer der Handlung an. Die Identität des wer ist also selber bloß eine narrative Identität. In der Tat mündet das Problem der personalen Identität ohne die Hilfe der Narration unausweichlich in eine unlösbare Antinomie: denn entweder postuliert man ein bei aller Vielfältigkeit seiner Zustände selbstidentisches Subjekt oder man vertritt wie Hume und Nietzsche die Ansicht, dieses identische Subjekt sei bloß eine substantialistische Illusion, deren Beseitigung bloß eine reine Vielfalt von Kognitionen, Emotionen und Volitionen übrig läßt. Das Dilemma verschwindet, wenn man die im Sinne eines Selben (*idem*) verstandene Identität durch die im Sinne eines Selbst (*ipse*) verstandene Identität ersetzt; (...) Die Ipseität entgeht dem Dilemma des Selben und des Anderen insofern, als ihre Identität auf einer Temporalstruktur beruht, die dem Modell einer dynamischen Identität entspricht, wie sie der poetischen Komposition eines narrativen Textes entspringt. (...) Im Unterschied zur abstrakten Identität des Selben kann die für die Ipseität konstitutive narrative Identität auch die Veränderung und Bewegtheit im Zusammenhang eines Lebens einbegreifen. Das Subjekt konstituiert sich in diesem Fall, wie Proust es sich wünschte, als Leser und Schreiber zugleich seines eigenen Lebens. Wie die literarische Analyse der Autobiographie bestätigt, wird die Geschichte eines Lebens unaufhörlich refigurieren durch all die wahren oder fiktiven Geschichten, die ein Subjekt über sich selbst erzählt."<sup>1</sup>

Die Spannung von Pluralität und Identität wird von Ricoeur also so gelöst, daß er die Identität des Subjekts nicht von dem *idem*, dem Selben, her zu fassen versucht, sondern von dem *ipse*, von dem, was dieses Subjekt über *sich selbst* erzählt. Zurückbezogen auf den Erfahrungsbezug der Theologie meine ich sagen zu können, daß der Rekurs auf die *Grunderfahrungen* in den Bereich der Bestimmung durch das *idem* zu zählen ist, während die *Ipseität* der *Pluralität der Erfahrungen* im eigenen Leben wie im Leben einer Gemeinschaft Raum gibt.

Ricoeur selbst weist darauf hin, daß in dem im Sinne einer Ipseität verstandenen Selbst Individuum und Gemeinschaft stets miteinander verbunden sind: da die Identität dieses Selbst nur als narrative zu gewinnen ist, durch das, was dieses Selbst über sich erzählt, ist es abhängig von den Sprachspielen und -mustern, die ihm die Kultur seiner Gemeinschaft zur Verfügung stellt. Dies aber nicht so, daß damit eine Horizontverschmelzung im Gadammerschen Sinne erfolgen würde, sondern so, daß das Selbst diese Sprachspiele und -muster der Tradition

<sup>1</sup> Paul Ricoeur, *Zeit und Erzählung*, Bd. III, München 1991, 395f.

durch die Applikation auf sich selbst refiguriert und damit verändert, fort-schreibt. Dies aber verbinde Individuum und Gemeinschaft. Beide nämlich "konstituieren sich in ihrer Identität dadurch, daß sie bestimmte Erzählungen rezipieren, die dann für beide zu ihrer tatsächlichen Geschichte werden"<sup>2</sup>.

Er verdeutlicht diese Verflochtenheit von Identität und Narrativität an der Geschichte Israels: "Einerseits drückt die Zusammenstellung der Erzählungen, die später als kanonisch rezipiert wurden, den Charakter des Volkes aus und spiegelt ihn wider (...). Aber mit gleichem Recht kann man sagen, daß das biblische Israel erst dadurch, daß es sich Geschichten erzählte, die als das Zeugnis seiner eigenen Gründungsgeschichte galten, zu jener historischen Gemeinschaft wurde, die diesen Namen trägt. Das Verhältnis ist zirkulär: die historische Gemeinschaft, die sich jüdisches Volk nennt, hat ihre Identität aus der *Rezeption* jener Texte geschöpft, die sie selber *produziert* hat."<sup>3</sup>

Wenn Ricoeur hier dann zu dem Ergebnis kommt, daß eine zirkuläre Beziehung besteht "zwischen dem, was man den *Charakter* <oder die Identität; W.S.> nennen kann (...) einerseits, und den *Erzählungen* andererseits, die diesen Charakter gleichzeitig ausdrücken und formen"<sup>4</sup>; so läßt sich dies im Kontext der Frage nach dem Erfahrungsbezug von Theologie unschwer auf die Verbindung von (erzählten!) Erfahrungen und "Grunderfahrungen" eines bestimmten Individuums oder einer bestimmten Gruppe beziehen:

Wie mir die individuelle Identität eines Menschen nur durch das zugänglich ist, was er oder sie von sich erzählt (und damit in der Refiguration der Erzählung seine Identität konfiguriert), so kann ich auch die Identität einer Gruppe nur bestimmen durch das, was die einzelnen Glieder der Gruppe als Gruppe mir erzählen. Damit ist das Spannungsfeld genannt, in dem nun auch die Bestimmung der Gruppenidentität steht: ist sie nur als narrative zu haben, so sind es zunächst die *Individuen*, die ihre Erfahrungen erzählen. Doch sie tun dies als *Gemeinschaft*, als Gruppe, und insofern sind es gerade die *gemeinsam erzählten Erfahrungen*, die die Gruppenidentität ausmachen. Erst dadurch, daß das ganze Volk Israel, so disparater Herkunft seine einzelnen Glieder auch gewesen sein mögen<sup>5</sup>, von Auszug, Sinai und Landnahme erzählt, wird es zur Gemeinschaft des einen Volkes. Hier dann aber von einer Grunderfahrung des ganzen Volkes zu sprechen, würde die Pluralität der Herkunft übersehen. Eher schon handelt es sich um eine Gründungserfahrung, die durch ihre stete Refiguration in je neuen Kontexten und Gruppen zu einer identitätsstiftenden Erzählung des Volkes geworden ist.

Zu fragen wäre daher im Zusammenhang einer schwulen Theologie, welche Geschichten *wir* gemeinsam erzählen können. Dies dann aber nicht so, daß sie zum ewigen Mythos (im umgangssprachlichen, nicht im Ricoeurschen Sinn!) werden – etwa der ach so schlimmen Unterdrückung, die es dann zu bedauern gilt –, sondern als Momente einer narrativen Identität, in der die jeweiligen Mitglieder einer Gruppe gerade durch die Refiguration dieser Erzählungen in ihrem Kontext zu ihrer Identität gelangen. Einer Identität, die Wandlungen einschließt.

<sup>2</sup> Paul Ricoeur, aaO., 397.

<sup>3</sup> Paul Ricoeur, aaO., 398.

<sup>4</sup> Paul Ricoeur, aaO., 398.

<sup>5</sup> Mich in die Thesen zur Staatenbildung zu vertiefen, würde hier zu weit führen.

Die narrative Identität nämlich drängt danach, in Handlung realisiert zu werden, sie führt zu einem Neuaufbruch, wie Ricoeur sagt<sup>6</sup>. Indem ich durch die Geschichten, die ich erzählend refiguriere, mein Selbst (oder das Selbst einer Gemeinschaft) konstituiere, "wird die Lektüre <oder Erzählung; W.S.> zur Aufforderung, anders zu sein und zu handeln"<sup>7</sup>. Solches Handeln aber bedeutet ethische Verantwortlichkeit, die sich gerade in der Achtung dem Anderen gegenüber erweist<sup>8</sup>.

Dieses Aufscheinen des Anderen am Horizont der Überlegungen zu Identität und Grunderfahrung aber scheint mir zurückzuführen zu der Frage der Pluralität. Der Andere nämlich, so sagt Emmanuel Lévinas, das ist der Fremde. Der Fremde, der mir begegnet, gegenübertritt, aber nie in meinen Vorstellungen von ihm aufgeht<sup>9</sup>. Die Individuen, die mir begegnen, sind nach Lévinas ein "Kontinuum von Abschattungen und Perspektiven", jedoch selbst "nicht in ihrer Abschattung enthalten, sondern kündigen sich als immer andere und andere, aber immer identifizierbare an"<sup>10</sup>.

Das Aufscheinen des Anderen verstehe ich daher als Hinweis darauf, für die Stimme derjenigen sensibel zu sein, die Erfahrungen anders erzählen, als dies die Mehrheit der Gruppe tut. Es wäre falsch, sie zu zwingen, so zu erzählen, wie ich eben erzähle – genauso, wie ich nicht so möchte erzählen müssen, wie sie erzählen. Wenn wir aber zugleich doch aufeinander hören, dann kann es geschehen, daß aus unseren unterschiedlichen Erzählungen und ihrer gemeinsamen Refiguration sich neue, gemeinsame Erzählungen konfigurieren, mit denen wir unsere Erfahrungen gemeinsam zum Ausdruck bringen können. Oder das ich durch die Erzählung des Anderen Aspekte in meiner Erfahrung entdecke, die ich so noch nicht erkannt hatte, und so, Elemente seiner Erzählung aufgreifend, meine Erzählung refiguriere. Solche gemeinsame Refiguration der narrativen Identität aber wird dann auch gemeinsames Handeln ermöglichen.

In solch einem Prozeß kann es geschehen, daß ich nicht mehr der Selbe bleibe, sondern mich verändere. Im Prozeß der narrativen Refiguration bin ich mir selbst ein anderer geworden. Doch gerade so bin ich bei mir Selbst und dem Anderen geblieben, ohne ihn oder mich in eine Identität zu vereinnahmen, die unserer Situation bereits nicht mehr entsprochen hätte.

Somit öffnen also der Rekurs auf die Ipseität und die Bestimmung der Identität als narrative Identität das Selbst sowohl hin auf die Andersheit des Anderen als auch auf die Tiefenstruktur der Zeitlichkeit. Sie erinnern an die geschichtliche Bedingtheit aller Rede von menschlichen Grunderfahrungen und mahnen deren Offenheit für die Andersheit der Erfahrungen anderer an.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Paul Ricoeur, aaO., 399.

<sup>7</sup> Paul Ricoeur, aaO., 399.

<sup>8</sup> Ricoeur verweist hier ausdrücklich auf Emmanuel Lévinas, aaO., 400.

<sup>9</sup> Emmanuel Lévinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/ München 1987, 38-49.

<sup>10</sup> Ders., Sprache und Nähe, in: ders., Die Spur des anderen, Freiburg/ München 1983, 261-294, Zitat 266.

<sup>11</sup> Hinweisen möchte ich auf einen Artikel, der dies nicht anhand der Frage nach einer individuellen oder Gruppen-Identität, sondern nach der Identität *des* Menschen und der Rede von allgemeinmenschlichen Grunderfahrungen sehr gut darstellt: Carl Reinhold Bräkenhielm, Die christliche Tradition und die heutige Gesellschaft, Conc(D) 30(1994), 491-499.

Im Zusammenhang des Projektes einer schwulen Theologie bedeuten diese Überlegungen zweierlei:

Zum einen fordern sie dazu heraus, nicht vorschnell angebliche schwule Grunderfahrungen zu postulieren. Wo solche formuliert werden, gilt es vielmehr stets sehr kritisch zu bedenken, in wieweit diese selbst wieder historisch bedingt sind oder aber zu je verschiedenen Zeiten und an je verschiedenen Orten sehr unterschiedliche Ausdrucksformen finden können.

Zum andern aber ergibt sich im Hinblick auf die Bestimmung einer schwulen Identität die Frage, inwiefern diese Identität in der Retrospektive gefunden werden kann: nach dem Gesagten kann diese Retrospektive ja zumindest nicht so aussehen, daß durch sie *Grundzüge* eines schwulen Charakters deutlich werden könnten. Vielmehr wird gerade hier dann zu fragen sein, was ich so erzähle, daß dadurch mein Selbst als schwules Selbst konstituiert wird, und wie wir in der gemeinschaftlichen Refiguration dieser je eigenen Erzählungen zu einer "story" gelangen, die das Selbst unserer Gruppe als schwuler Männer konstituiert<sup>12</sup>. Dabei wird dann freilich zu beachten sein, daß dieser Refigurationsprozeß erst dann an sein Ende gelangt ist, wenn aus dieser Refiguration auch ein gemeinsames Handeln, eine gemeinsame Praxis, resultiert.

### Die Aporie des Theologen

Es könnte der Eindruck entstanden sein, als ob durch die letzten Überlegungen die Aporie hinsichtlich des Erfahrungsbezuges emanzipatorischer Theologien überwunden wäre. Dem ist aber beiliebe nicht so.

Denn zum einen will ich ja als Theologe Aussagen machen, die nicht nur für mich und meinen Erfahrungsraum Gültigkeit beanspruchen. Sollen diese gleichwohl erfahrungsbezogen sein, so werde ich aber zumindest in einem gewissen Maße abstrahieren und verallgemeinern müssen, da mir Feldstudien nur in den seltensten Fällen möglich sein werden<sup>13</sup>.

Die m.E. einzige Möglichkeit, diese Aporie zu vermeiden, die aus der Spannung von Allgemeinem und Besonderen entsteht, wäre, auf materiale Aussagen überhaupt zu verzichten. Ob solch ein Weg gangbar ist, erscheint mir jedoch zumindest mit Blick auf die Ethik zweifelhaft. Mir selber wäre er allemal eher unheimlich.

Dann aber bleibt nur der Versuch, die Aporie auszuhalten und bei materialen Aussagen ihre Infragestellung durch die Andersheit des Anderen immer schon mitzudenken.

Die andere Aporie aber ergibt sich hinsichtlich der Frage der Gerichtetheit des Refigurationsprozesses, in dem sich die narrative Identität herausbildet: als christlichem Theologen geht es mir ja um unsere Identität als schwule *Christen*. Damit aber bin ich gezwungen, über die Art und Weise, wie sich diese Identität konstituiert, nicht nur vor mir selbst oder vor uns als schwulen Christen Rechenschaft abzulegen, sondern auch vor denen, die sich ebenfalls als Christinnen

<sup>12</sup> Mit dem Stichwort der "story" ist auf Dietrich Ritschl verwiesen, ohne daß ich diese Bezüge jetzt näher ausführen möchte. Vgl. D.R., Zur Logik der Theologie, 2. Aufl., München 1988, v.a. 45-54.

<sup>13</sup> In der Abteilung für Religionen und Weltanschauungen der Universität Uppsala wird dieser Weg der Feldstudien tatsächlich beschritten, wie Carl Reinhold Bråkenhielm in seinem o.g. Artikel zeigt. Aber auch jede noch so "repräsentative" Feldstudie stellt ja notwendigerweise selbst schon wieder eine Abstraktion und Verallgemeinerung dar.

und Christen bezeichnen. Ich bin also in dem Akt von Refiguration und Konfiguration in eine größere Erzählgemeinschaft hineingestellt als die der schwulen Christen, um deren narrative Identität es mir in erster Linie geht. – Auch wenn ich nur zu gut um die Probleme weiß, die sich damit immer wieder ergeben: ich finde das gut so, da ein schwules Ghetto für mich nicht die Zielperspektive meines Arbeitens ist. Auch die MCC kommt daher z.B. um diese Rechenschaft nicht herum, sobald sie, wie in Chicago, in interkonfessionellen Arbeitskreisen mitarbeiten will.

In der Einbettung in die christliche Erzählgemeinschaft bekommen dann aber die biblischen Erzählungen besonderes Gewicht: Menschen an ganz verschiedenen Orten und zu ganz verschiedenen Zeiten haben dadurch, daß sie diese Erzählungen in ihrer je eigenen Situation refigurierten, zu einer eigenen (narrativen) Identität als Christinnen und Christen gefunden. Und in allen unterschiedlichen Formen der Refiguration hat sich das Selbst (Ipse) der christlichen Gemeinschaft durchgehalten, das wir als Kirche bezeichnen – mit allen schweren und leidvollen Erinnerungen, die dies für uns als Schwule bedeutet.

Solange ich mich als schwuler-Christ und christlicher Theologe verstehe, werde ich also auch diese Aporie durchhalten müssen, daß ich damit in einer Erzählgemeinschaft stehe, deren primäres Erzählungsgut häufig über mich als *Schwulen* schweigt, wenn nicht gar in einer Weise redet, die von anderen so refiguriert werden kann, daß sie gegen mich benutzt werden kann. Und deren Geschichte der Refiguration für mich, wenn ich mich in den Erzählzusammenhang meiner schwulen und lesbischen Geschwister im Glauben stelle, eine sehr leidvolle Geschichte gewesen ist.

Mit Elisabeth Schüssler Fiorenza ist freilich daran zu erinnern, daß die Unterdrückungsgeschichte innerhalb der Geschichte der christlichen Erzählgemeinschaft nicht dadurch zum Ende kommen wird, daß wir Schwule uns von ihr abkehren, sondern daß wir durch *unsere* Refiguration der biblischen Erzählungen sie für uns und unsere Befreiung einsetzen<sup>14</sup>. Dies mag daher am Ende dieses Artikels stehen – als ein Versuch, der wiederum in der Arbeitsgruppe in Mesum entstand.

### Schwule Identität zwischen Exodus, Staatenbildung und Exil

"Coming out als Exoduserfahrung", so lautete ein Workshop auf dem Werkstatt-Treffen 1993. Durch die Refiguration der Exoduserzählungen in der eigenen Geschichte versuchten die Teilnehmer, die eigene narrative Identität als schwule Christen zu konfigurieren. Gefangenschaft in den heterosexuellen Vorstellungen der Umwelt, Ermutigung, aus dieser Gefangenschaft aufzubrechen, der Coming out als Befreiung und manch andere Erfahrung mehr ermöglichen es uns, vom Coming out als Exoduserfahrung zu sprechen.

Auch im Sinne einer kollektiven Identität läßt sich vom Coming out als Exoduserfahrung sprechen: der kollektive Coming out um Stonewall als Auszug aus den Closets der Gefangenschaft, oder die Aufbrüche nach der Reform des §175 StGB. Hier geschehen Neuaufbrüche, entsteht eine Gruppenidentität – nicht

<sup>14</sup> "Entweder werden wir sie <die christliche Tradition> in eine neue befreiende Zukunft verwandeln, oder wir werden weiterhin ihrer Tyrannei unterworfen bleiben, (...)", Elisabeth Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis, München/Mainz 1988, 18.

zuletzt dadurch, daß wir uns heute Stonewall erzählen, daß wir heute Stonewall feiern.

Aber ist dieser Coming out als Exodus damit wirklich noch unsere Grunderfahrung, so haben wir uns in der AG gefragt. Sicher, hinsichtlich des persönlichen Coming out hat vermutlich jeder diese Zeit der Gefangenschaft, des Aufbruchs und der Befreiung durchlaufen. Aber bestimmt dies (noch) meine Identität? Ist es *dasselbe*, was ich heute erlebe; bin ich *derselbe* wie damals? Oder bin es eher *ich selbst*, der in seiner Geschichte diese Erfahrungen durchlebt hat, der aber heute bereits ganz wo anders steht, der unterwegs ist auf der Wüstenwanderung, auf der Suche nach seinem Lebensstil oder Lebenspartner, der manchmal sich durchaus zurücksehnt an die Fleischtöpfe von Ägypten, an denen er seinen Ort hatte, sich nicht immer wieder rechtfertigen mußte für sein Selbst- und So-Sein? Oder bin es *ich selbst*, der damals freudig aufgebrochen ist und alle Zeiten der Wüstenwanderung gut überstanden hat, dem auf dem Weg manche Offenbarung zuteil geworden ist, der aber jetzt seßhaft geworden ist, seinen Ort gefunden hat – in der Szene oder in der Partnerschaft. Der sich eingerichtet hat an diesem Ort und dort nicht mehr gestört werden möchte.

Auch der kollektive Exodus als Grunderfahrung läßt sich so hinterfragen: die Refiguration einer Erzählung in meinem/ unseren Leben, so sagte Ricoeur, ist erst dann zu ihrem Ende gekommen, wenn sie einen Neuaufbruch freisetzt, zur Handlung führt. Ich bin mir nicht sicher, ob es unter dieser Perspektive um die Refiguration von Stonewall in der schwulen Gemeinschaft heute so gut bestellt ist. Sind nicht viele der Aufbrüche nach '69 wieder verebbt? Wie steht es denn um die politische Kraft der schwulen Gemeinschaft? Sind da nicht manche auf der langen Wüstenwanderung verdurstet, sind zurückgekehrt zu den Fleischtöpfen Ägyptens, indem sie sich zurückzogen oder anpaßten? Sind andere nicht seßhaft geworden, in ihrer Lieblingsgruppe, mit der sie Kaffeetrinken veranstalten und ab und zu eine nette Diskussion? Hat nicht auch die schwule Gemeinschaft sich eingerichtet in diesem Land?

Nicht daß ich gegen solches Seßhaftwerden an sich etwas hätte, ich, der ich selber immer wieder hin- und hergerissen bin zwischen Wanderschaft und Seßhaftwerdung. Aber was ist dabei aus der Exoduserfahrung und der Geschichte von ihr geworden? Impuls zum Neuaufbruch scheint sie nicht mehr oft zu sein. Dann aber läuft sie Gefahr, nun mythisch überhöht zu werden. Solche Überhöhung kann ganz unterschiedlich aussehen und kommt sogar in sich widersprechenden Formen daher. Dem Mythos "Wir sind doch als Schwule politisch, wir haben ja Stonewall erlebt." steht der andere gegenüber: "Wir sind doch als Schwule so unterdrückt." Solche Mythisierung von Geschichte verstellt den Blick auf die Pluralität der Erfahrungen heute, versperrt Möglichkeiten, aus der Vergangenheit heraus das Heute und die Zukunft zu gestalten.

Solches Gestalten aber tut not, denn die Seßhaftigkeit ist bedroht: in die nett eingerichtete schwule Gemeinschaft sind Gefahren eingebrochen. HIV und AIDS sind so eine Gefahr, aber auch so manche konservative Tendenzen in Politik, Gesellschaft und Kirche. Sie bedrohen das gelobte Land der schwulen Gemeinschaft. Wie aber wird diese reagieren? Wird sie aufbrechen aus ihrer Seßhaftigkeit und kämpfen, oder wird sie warten bis die Katastrophe über sie hereinbricht und sie sich unversehens im Exil wiederfindet?

Das Volk Israel hat auch das Exil in Babylon überlebt, aber es war ein schwieriger Weg, bis sie dort wieder herauskamen.