

Begehren als Thema der Theologie

(Michael Brinkschröder)

Eine der wichtigsten gesellschaftlichen Funktionen der Religionen ist die Regulierung des Begehrens. Das Begehren ist die Grundlage von Sexualität, aber auch von Gewalt. Während sich das Christentum in der Antike dadurch positiv auszeichnete, daß es die blutigen Opferkulte nicht mehr fortsetzte, verstärkte und bündelte es gegen den Leib gewandte asketische Tendenzen. In gewisser Weise ersetzte dabei die sexuelle Disziplin die Tora. Peter Brown schreibt dazu: "Am Ende des 1. Jahrhunderts waren Christen zu der Ansicht gelangt, daß sie gezwungen waren, sich ein Äquivalent zum jüdischen Gesetz zu schaffen, wenn sie als erkennbare Gruppe, die sich von Heiden und Juden unterschied, überleben sollten" (Brown 1994, 74).

Die Vergesetzlichung der Sexualität ist eine der neuralgischen Bruchstellen zwischen christlicher und jüdischer Tradition. Das historische Versagen, die Transzendenz Gottes zu erfahren, hängt "direkt mit den Lehren der Kirche gegen die Sexualität" zusammen, "nicht nur mit den Lehren gegen die Homosexualität, sondern gegen die Sexualität überhaupt. (...) (W)ir Christen sind Jahrhunderte lang zu der Überzeugung erzogen worden, dieses menschliche Verlangen, zu berühren und tief in unserem innersten Kern berührt zu werden, sei falsch." (Heyward 1986, 168).

Das Berühren der Haut verschafft nicht nur eine besondere sinnliche Wahrnehmung, es ermöglicht auch den Blick in die Tiefen der eigenen Empfindungen. Körperliche Sexualität und emotionale Erkenntnis lassen sich weitgehend voneinander trennen, aber erst ihr Zusammenspiel ermöglicht eine tiefe Erkenntnis. Das Fühlen der Häute und Muskeln des Anderen ist zwar zunächst auch nur eine Wahrnehmung der Oberfläche, aber die Bewegungen, die Art der Reaktionen deuten auf die Persönlichkeit, auf das Zusammenspiel von Unbewußtem, Charakteristischem und Bewußtem, auf das, was in den Körper im Lauf des Lebens eingeschrieben wurde, auf die Modellierung des Leibes, auf die Geschichte seiner Erfahrungen und auf das Begehren.

"Ohne das Bewußtsein und die Annahme unseres Körpers, in dem unsere Gefühle Gedanken und Handlungen auslösen, sind wir unfähige, machtlose, körperlose und entstellte Wesen, die zu nichts eine Beziehung und deshalb auch keine Erfahrung mit dem leibhaftig inkarnierten Gott haben. Theologisch ist unsere Betonung des Körpers eine radikal auf die Inkarnation bezogene Bejahung: Ganz menschlich zu sein - einen Körper zu haben, der von Gefühlen lebendig ist, einen Körper, der zu anderen Körpern nah und fern in Beziehung steht, einen Körper zu haben, dem in Beziehung Macht gegeben wird - heißt an der Bewegung des Göttlichen teilzunehmen." (Heyward 1986, 39)

Das positive Aufgreifen der Sinnlichkeit und Leiblichkeit steht in einem diametralen Gegensatz etwa zu der Vorstellung von Gregor von Nyssa, nach der die "Gewandung der Haut", von der das Geschlecht ein Teil ist, im Paradies nicht nötig war und erst nach dem Sündenfall dem Menschen übergezogen wurde, so daß er die Vergänglichkeit und die Begierde "angezogen" hat (vgl. Métral 1981, 29).

Ein Begriff von häutiger Erkenntnis schimmert noch in dem hebräischen Wort "jada" durch. Es besitzt eine Vielfalt von semantischen Bedeutungen, die sich auf die unterschiedlichsten Arten und Weisen des Wissens beziehen. So kann mit "jada" in der Hebräischen Bibel einerseits das sinnliche Wahrnehmen und andererseits das noetische Verarbeiten des Wahrgenommenen gemeint sein. Daneben bezeichnet es das historische Wissen und den technischen Sachverstand. Das emotionale Kennenlernen, die Anteilnahme und ein Sich-kümmern um andere Personen stellen eine weitere Dimension der Erkenntnis dar (vgl. Botterweck 1982, 494). Der interessante Aspekt der Semantik des hebräischen Wortes *jd'* ist allerdings die Tatsache, daß damit auch sexuelle Kontakte beschrieben werden können. Dies gilt für heterosexuelle Kontakte von Männern und Frauen. Es gilt aber auch für die Sodom-Geschichte (Gen 19,1-29) und für die Leute aus Gibeon in Ri 19.

Mich hat die Bezeichnung von sexuellen Kontakten als "Erkenntnis" immer verwundert und zugleich fasziniert, weil sich darin die im Christentum verdrängte erotische und sexuelle Dimension der Erkenntnis findet. Im Christentum war Erkenntnis nur möglich als Folge des Verzichts auf Sexualität. Wissen, insbesondere Theologie war im Mittelalter an monastische Askese geknüpft. Fortgesetzt wurde diese antierotische Sicht der Erkenntnis in der Neuzeit, bei der Erkenntnisse durch empirische oder rationale Tätigkeiten gewonnen werden. Sicherlich erlaubt es die ersttestamentlichen Verwendungen von *jada'* nicht, romantische oder postmoderne Vorstellungen von Erotik ungebrochen in die Vergangenheit zu projizieren. Die näheren Umstände der bezeichneten sexuellen Handlungen deuten eher auf Vergewaltigung als auf erotische und einfühlsame Sexualität. Dennoch steckt in dem semantischen Gehalt die Spur davon, daß es im jüdischen Denken die Möglichkeit gibt, Sexualität und Erkenntnis miteinander zu verschwistern.

Eine der wichtigsten Aufgaben schwuler Theologie liegt meines Erachtens nach in der Kritik der Sexualfeindlichkeit des Christentums. Horizont dieser Kritik sind die neuartigen Erfahrungen von Intimität in der Postmoderne. Diese gelten nicht nur für Schwule und Lesben, sondern ebenso für viele heterosexuelle Paare. Das Gewicht, das der erotischen und sexuellen Beziehung heute zukommt, läßt das problematische Verhältnis der christlichen Theologie zu Erotik und Begehren vollends aufscheinen. Aufgrund einer systematischen Rekonstruktion der christlichen Vorstellung des Begehrens möchte ich zeigen, daß die Abwehr des erotischen Begehrens keineswegs notwendig mit der Identität des Christentums verbunden ist.

1. Der Wandel der Intimität

1.1 Bürgerlich-patriarchale Kleinfamilie und romantische Liebe

"Nicht mehr die Ehe bildet das Grundmuster heutiger Partnerschaft, sondern das *intime Zusammenleben* von zwei (oder mehr) Menschen. Die 'sexuell gebundene Primärbeziehung' stellt weder auf das Geschlecht noch auf die Zahl der Beteiligten ab (...). Vielmehr entscheiden die Gefühle füreinander, die gemeinsamen Erfahrungen und die verbindenden Arrangements (Kinder, Wohnen, Wirtschaften usw.)" (Hoffmann, Lautmann, Pagenstecher 1993, 195).

Die bürgerliche Kleinfamilie ist in historischer Perspektive die Nachfolgeinstitution der um die häusliche Produktion und die väterliche Autorität als Grundpfeiler strukturierten Großfamilie, bei der eine Ehe vor allem nach den Interessen der Sippe arrangiert wurde. Die bürgerliche Klein- bzw. Gattenfamilie dagegen stellt eine Anpassungsleistung an die Erfordernisse der kapitalistischen Produktionsweise dar. Diese Ehe funktioniert durch familiäre Rollenaufteilung: Der Mann verdient das Geld und ist für den Außenbereich verantwortlich, die Frau führt den Haushalt und erzieht die Kinder. Die patriarchal strukturierte Ehe basiert auf dem Eigentumsrecht des Mannes an der Frau und erlaubt aufgrund dieses prinzipiellen Rechts eine doppelte Moral, nach der der Mann fremdgehen darf, die Frau jedoch nicht.

Während die patriarchale Ehe den Männern entscheidende soziale Vorteile sicherte – Ulrich Beck bezeichnet die Ehe als eine der letzten ständischen Institutionen in der Moderne – bestand die subversive Strategie der Frauen darin, das Ideal der romantischen Liebe zu entwickeln. In der romantischen Liebe hat die Liebe den Vorrang vor dem sexuellen Begehren. Sie hebt die Beziehung der Ehepartner als etwas besonderes aus dem Umfeld der Verwandtschaft heraus und verlangt von beiden Beteiligten, daß sie sich individuell verhalten. Dies erfordert eine introspektive Befragung der eigenen Gefühle und Absichten. Nicht zufällig hat sich im Kontext der romantischen Liebe der Roman entwickelt, in dem biographische Konstruktionen erzählt werden, und die Romanze, die hauptsächlich von Frauen gelesen wurde. Ab den 20er Jahren verbreiteten sich Liebesehen im Kleinbürgertum und in Mittelschichten.

Männer und Frauen haben also unterschiedliche Beziehungsstrategien ausgebildet. "Männer wollen Anerkennung von anderen Männern in Form von materieller Entlohnung und verbunden mit den Ritualen männlicher Solidarität. Aber das männliche Geschlecht hat hier einen grundlegenden Trend in der modernen Entwicklung verkannt. Männer suchten ihre Identität in der Arbeit und sie scheiterten – wir müssen hinzufügen: im großen und ganzen –, weil sie nicht verstanden haben, daß das reflexive Projekt des Selbst eine emotionale Rekonstruktion der Vergangenheit erfordert, um einen kohärenten Entwurf für die Zukunft zu entwickeln." (Giddens 1993, 71f. Im folgenden nur durch Seitenzahlen zitiert). Die sozialen Vorteile der Männer in der Moderne haben sich in der postmodernen Sozialstruktur in einen Nachteil verkehrt. Mädchen dagegen haben die Strategie der romantischen Suche ausgebildet. Sie sind heute Trägerinnen sozialer Experimente.

1.2 Die "reine Beziehung" (Giddens)

Die patriarchale Kleinfamilie wird unter den Bedingungen der Individualisierung seit einigen Jahren abgelöst von einem Typus der intimen Beziehung, den der Soziologie Anthony Giddens als "reine Beziehung" bezeichnet. Die "reine Beziehung" basiert auf dem Ideal der romantischen Liebe, sie ist "(...) eine Situation, in der man eine soziale Beziehung um ihrer selbst willen eingeht, (...) eine Beziehung, die nur so lange fortgesetzt wird, solange es für beide Parteien klar ist, daß alle Beteiligten sich in ihr wohl fühlen." (69)

Damit hat sich ein emotionales Konzept aus dem 19. Jh. in der Gegenwart auf breiter Linie durchgesetzt und die intime Zweierbeziehung aus dem Gefüge von ökonomischen, verwandtschaftlichen und generativen Zwängen weitgehend gelöst. Die postmoderne Beziehung zeichnet sich jedoch dadurch aus, daß sie nicht auf ein ganzes Leben bezogen wird, während die romantische Liebe noch ein Versprechen "für immer" war und der/die Geliebte "der oder die einzige auf Erden" war. Die Trennung vom Partner wird einkalkulierbar. Gefragt ist nicht die Fiktion der Ewigkeit, sondern das stets neue Eingehen auf den anderen, das aktive Herstellen einer einmaligen und außerordentlichen Intimität. Die Geschlechterkategorien spielen dabei – dies der zweite Unterschied zur romantischen Liebe – keine Hauptrolle mehr. Es kommt auf die Persönlichkeit an.

Die familiäre Arbeitsteilung hat sich zugunsten einer größeren Autonomie der Frauen, die häufig ihr eigenes Geld verdienen, verschoben. Dadurch verschwinden die ökonomische Abhängigkeit und der Zwang, beim Ehemann auszuharren, wenn die Liebe erloschen ist. Die postmoderne Beziehung ist also von einer größeren Gleichheit der Geschlechter geprägt.

Die reine Beziehung stellt hohe Anforderungen an die Partner. "Um Verbindlichkeit herzustellen und eine gemeinsame Geschichte miteinander zu teilen, muß eine Person der anderen etwas von sich selbst geben. Sie muß in Worten und Taten der anderen etwas vermitteln, eine Art Garantie darauf, daß die Beziehung für eine unbegrenzte Zeit aufrechterhalten werden kann." (151). Diese Garantie hat einen prekären Status, denn sie darf nicht als Besitzgarantie oder als Wechsel für die Ewigkeit mißverstanden werden. Stattdessen geht es darum, dem anderen das Gefühl der Sicherheit zu vermitteln, da die Herstellung einer privilegierten Beziehung zu einem Partner die "ontologische Sicherheit" ersetzen muß, die bislang von Traditionsbeständen erzeugt werden.

Es ist unumgänglich, durch intime Kommunikation ein Vertrauen herzustellen, was wiederum erfordert, vom anderen als glaubwürdig und authentisch angesehen zu werden. Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit gehören zu den Grundtugenden der reinen Beziehung ebenso wie die klare Äußerung und Abgrenzung der eigenen Bedürfnisse. "Sich dem anderen gegenüber zu öffnen, erfordert paradoxerweise persönliche Grenzen" (107), Öffnung und Autonomie gehören zusammen und erfordern ein Leben in einer stark gespannten Anforderung an das Ich und an das Du.

Persönlichkeiten, die aus (Verlust)Ängsten heraus zu einer reflexiven Befragung ihres Selbst, ihrer Gefühle, Ziele und Bedürfnisse nicht in der Lage sind, haben mit den Anforderungen der

reinen Beziehung große Schwierigkeiten. Dies äußert sich in Formen der Abhängigkeit, der Fixierung der Beziehung in einem unausgesprochenen Vertrag.

Die Kehrseite der reinen Beziehung ist die Beziehungsunfähigkeit. Nicht jeder ist in der Lage, seine Gefühle und Reaktionen zu analysieren, die Wechselfälle des Lebenslaufs immer wieder in eine kohärente Biographie zu überführen und sich daneben auch auf eine hinreichende materielle Sicherheit verlassen zu können.

1.3 "Modellierbare Sexualität" (Giddens)

Die reine Beziehung stiftet eine Verbindung zwischen Liebe und Sexualität. "Partnerschaftliche Liebe macht die *ars erotica* zum ersten Mal zum Kern der ehelichen Beziehung, und die Entscheidung, ob eine Beziehung aufrechterhalten oder aufgelöst wird, hängt zum ersten Mal wesentlich davon ab, ob beide sexuelle Lust empfinden können. Die Kultivierung sexueller Geschicklichkeit, die Fähigkeit, Befriedigung sowohl zu schenken als auch selbst zu erfahren, werden von beiden Geschlechtern auf der reflexiven Ebene durch eine Vielfalt von Informationen, Hinweisen und Anleitungen zur Sexualität organisiert." (74)

Die sexuelle Revolution hat dazu geführt, daß die Sexualität aus den Zwängen der Reproduktion befreit ist und heutzutage "autonom" ist. Dies hängt eng mit den Möglichkeiten der Geburtenkontrolle durch die Pille zusammen. Wir haben es heute, um es wiederum mit einem Begriff von Anthony Giddens auszudrücken, mit "modellierbarer Sexualität" zu tun. Die Variabilität sexueller Aktivität hat sich vervielfältigt: Selbstbefriedigung wird als legitime Quelle der Lust akzeptiert. Oraler Sex wird (nach einer Studie von Lillian Rubin in den USA) von fast allen heterosexuellen Paaren praktiziert. Die Sexualität als Sprache der Liebe kann nicht länger als eine Ein-Wort-Sprache angesehen werden; sie besitzt ein reichhaltiges Vokabular.

"Keine dieser Entwicklungen hätte sich ohne die sexuelle Freizügigkeit, die im Rahmen der sozialen Bewegungen der sechziger Jahre ausgerufen worden war, vollziehen können; trotzdem trug diese Freizügigkeit nicht notwendig oder unmittelbar zum Aufkommen der modellierbaren Sexualität bei. Wir haben es hier mit viel tiefgreifenderen und irreversiblen Veränderungen zu tun, als sie von solchen Bewegungen hätten in Gang gesetzt werden können. Dennoch waren sie wichtig, um unverklemmtere Diskussionen über die Sexualität zu erleichtern, die zuvor unmöglich gewesen waren." (39)

Die Entwicklung der Psychoanalyse zu einer der Leitwissenschaften unseres Jahrhunderts stellt eine der tieferen Voraussetzungen für die differenzierende und positive Diskussion der Sexualität heute dar. Dazu haben auch die empirischen sexualwissenschaftlichen Studien von Kinsey, Masters und Johnson u. a. beigetragen. Die gewöhnlichen sexuellen Praktiken werden, seit es dieses Wissen gibt, einer permanenten Reflexion über Anpassung und Abweichung unterzogen. Abweichungen werden nur noch statistisch erfaßt und nicht mehr als Perversion. Dieser Begriff ist dabei, den Bereich der Sexualität zu verlassen, weil Heterosexualität nicht mehr als natürlich und normativ vorausgesetzt werden kann.

In diesem Rahmen konnten sich auch homosexuelle Aktivitäten entfalten. "Die Homosexuellen

beiderlei Geschlechts hatten lange vor den sexuell –Orthodoxeren– eigene Räume für ihre Sexualität erobert." (ebd.) "Lesbische Frauen und schwule Männer sind den meisten Heterosexuellen darin voraus gewesen, daß sie genau solche Beziehungen aufbauten, von denen wir heute sprechen, wenn wir von Beziehungen im privaten Bereich überhaupt reden. Sie mußten nämlich ohne einen traditionellen Rahmen wie die Ehe 'klarkommen', und zwar so, daß die Beteiligten einigermaßen gleichberechtigt waren." (25)

Dabei wurden neue Wege erkundet, eine tiefe emotionale Beziehung zu einem Partner mit sexuellen Kontakten zu weiteren Personen zu vereinbaren: Die Autonomie in der Partnerschaft läßt den Wunsch nach Sex mit dritten Personen zu, da nicht die sexuelle Exklusivität das Fundament der Beziehung darstellt, sondern das Vertrauen zum Partner. Dieses kann die Treue zwar stärken, aber nicht garantieren. Wird das Fremdgehen zugestanden, dann wird es in der Regel in der reinen Beziehung nicht verheimlicht, sondern offen angesprochen, damit Glaubwürdigkeit und Vertrauen dadurch tatsächlich nicht erschüttert werden.

Episodische Sexualität dient Männern – so eine Analyse aus der Perspektive feministischer Psychologie – häufig dazu, sich ihre Macht zu beweisen und einer tieferen emotionalen Bindung auszuweichen. Sie stellt aber auch ein Übungsgelände dar, auf dem die vielfältigen Möglichkeiten zur Modellierung der Sexualität praktisch gelernt werden können (vgl. 159-162). Aus schwuler Perspektive ist hierbei anzumerken, daß Sexualität situativ sehr unterschiedlich erfahren werden kann und die emotionale Bedeutung, die ihr zugemessen wird, von der Intensität der Beziehung abhängt. Bereits bei anonymen Begegnungen finden sich Aspekte der Verbindlichkeit, der Öffnung und der Regelfestlegung, wobei die Verletzung der Spielregeln zum Abbruch des sexuellen Kontaktes führt. Auf einem anderen Niveau der Intimität spielen sich gelegentlich praktizierte Wochenendkontakte mit guten Freunden ab, ohne in allen Bereichen einer festen Partnerschaft vergleichbar zu sein. Sexualität kann je nach Lage der Beziehung, Gefühl und Bedürfnis sehr differenziert erlebt und praktiziert werden. Sie kann sowohl tiefster Ausdruck der eigenen Persönlichkeit sein als auch Ersatz für Gefühle oder aber klar umgrenzte Ergänzung zur Sexualität in der Liebe.

2. Das Begehren in der christlichen Tradition

2.1 Familie, Liebe und Religion

Die Entwicklung von Ehe und Familie in der Moderne wurde nicht von den Kirchen forciert, sondern von der Bourgeoisie, die im Kern antireligiös ist. "Das eigentliche Opium des Volkes ist die Familie oder die Familienreligion; eine ausschließlich moralisierende Religion (...). Die Religion – das Versprechen auf ein anderes Leben – löst sich in Moral auf. (...) Diese bastardierte Religion, eine Abwandlung des Rationalismus, mißachtet die Riten und Zeremonien, die das christliche Volk zusammenbrachten und ihm kollektive Freuden verschafften. (...) Gleichwohl verbündet sich die römische Kirche, die trotz ihres asketischen Ideals mit der Ehe schon längst gemeinsame Sache machte, nun mit der Familie, die sie ja gar nicht hervorgebracht und

deren Geist sie nicht erfunden hatte." (Métral 1981, 220). Die katholische Kirche schloß sich der bürgerlichen Mystik des Paares an: Leo XIII. z. B. führte das "Fest der Heiligen Familie" ein, Pius XI. erkannte 1930 in "Casti connubii" die Legitimität des Paares aufgrund der Liebe nach dem Modell der Bindung Christus - Kirche an; das II. Vatikanum akzeptierte die Sexualität als Sprache der Liebe.

Warum verteidigt die Kirche die bürgerliche Kleinfamilie gegenüber der reinen Beziehung? Warum streitet sie so vehement für ihre Familienideologie?

Die Grundlage des christlichen Verständnisses von Ehe und Sexualität findet sich nicht in der Ehe selbst, sondern in der jungfräulichen Askese, einer christlichen Erfindung. Diese war in den ersten Jahrhunderten das höchste Ideal aller Kirchenväter. Die Frage war nicht, ob die Jungfrauenschaft sinnvoll oder erlaubt war, sondern ob für Christen die Ehe zulässig sein sollte. Diese Frage war heiß umstritten und nur eine Minderheit (z. B. die Deuteropaulinen, Clemens von Alexandrien, Johannes Chrysostomos) hat eine positive Einstellung zur Ehe gefunden. "Die Ehe empfängt vom Christentum die Anweisungen einer zunächst für das individuelle und private Leben institutionalisierten Ordnung parallel zur Eheinstitution: der Enthaltbarkeit. Die Theorie der Ehe erhält ihren Platz in einer Theorie der Enthaltbarkeit, von der sie ein Teil ist. (...) Die Geschichte der christlichen Diskurse über die Ehe stellt sich paradoxerweise als Geschichte einer Verteidigung der erniedrigten Ehe dar." (Métral 1981, 42)

Die Ehe ist nicht empfehlenswert und minderwertig gegenüber der Askese, auch die Lust stand immer im Schatten der Askese. "Die Sexualität scheint wegen der Gefahr, mit Lust verbunden zu sein, stets unter Anklage gestellt zu werden. Aber auch dann, wenn unterstellt wird, daß in der Ehe die Lust zum Erliegen kommt, bleibt die Ehe eine Bürde, ein Begräbnis, d. h. eine Verankerung im Irdischen." (Métral 1981, 25)

Mit den geleisteten Anpassungen an die Familie sind die Grenzen der Wandlungsfähigkeit der katholischen Lehre an die "reine Beziehung" anscheinend erreicht. Daß die katholische Kirche heute die Familie verteidigt, stellt für sie die äußerste Möglichkeit dar, die erniedrigte Ehe mit der zölibatären Askese zu verknüpfen. "Der Katholizismus kann die Hierarchie zwischen Zölibat und Ehe nicht abschaffen, ohne sein eigenes Machtsystem in Frage zu stellen." (Métral 1981, 243). Das bedeutet zugleich, daß er die postmoderne Beziehung nicht anerkennen kann, da er die Gattenbeziehung als Verschmelzung und Einheit darstellen, die Frauen auf diese Weise abwerten und die Sexualität auf Fortpflanzung reduzieren muß. Das neueste Ratzinger-Papier zur Unauflöslichkeit der Ehe hat diese Unbeweglichkeit des Vatikans in der Frage der Sterblichkeit von Beziehungen noch einmal dokumentiert.

Gegen diese Festschreibungen richtet sich aber gerade die postmoderne Beziehung. Die Ausbildung postmoderner Beziehungen hat einen schier endlos erscheinenden Reflexionsprozeß über das eigene Verhalten ausgelöst. "Was bedeutet es, wenn im Zentrum des Alltags nicht Religion, nicht Klasse, nicht materielle Not, auch nicht mehr die modernen, geschlechtsständischen Rollenmuster der Kleinfamilie stehen, sondern die Ansprüche auf Selbstentfaltung und das Ringen um neue Liebes- und Lebensformen?" fragt Ulrich Beck (Beck, Beck-

Gernsheim 1990, 223) und interpretiert die zentrale Stellung der Beziehungen als "irdische Religion der Liebe".

Wenn man seine These akzeptiert, bedeutet das, daß sich der Katholizismus gegenwärtig in einem Konflikt mit der "irdischen Religion der Liebe" befindet. Weil es sich nicht von seinen asketischen Anschauungen getrennt hat, sich aber zu weit mit der bürgerlichen Kleinfamilie liiert hat, befindet er sich in einem Dilemma: Läßt der Katholizismus sich nicht auf die neuen sozialen Formen des Begehrens ein, verliert er seinen Bezug zu einem vitalen Zentrum der postmodernen Kultur. Läßt er sich auf die reine Beziehung ein, verliert er einen historisch bedeutsamen Aspekt seiner Identität.

Vor diesem Dilemma steht die katholische Theologie gegenwärtig hilflos und denkt, daß nicht sein kann, was nicht sein darf. Unterdessen läßt sie zu, daß von konservativen Kräften die Familienideologie weiter "zelotisch angeschärft" wird, wie Metz sagen würde. Ein Ausweg aus dem Dilemma läßt sich nur über den Weg einer kritischen Rekonstruktion der Bedeutung des Begehrens für die Identität des Christentums finden. Dabei ist insbesondere die sexuelle Askese als Kern katholischer Identität auf den Prüfstand zu stellen und in eine theologische Perspektive einzuordnen.

"Wenn wir uns als sexuelle Wesen annehmen wollen, wenn wir uns wirklich würdigen und mehr und mehr lernen wollen, uns selbst und unseren Körper und den anderer Menschen auf eine Weise zu lieben, die uns gegenseitige Macht schenkt und schöpferisch wirkt, werden wir Christen einige ganz radikale theologische Alternativen zu dem, was uns von den Vätern gegeben wurde, formulieren müssen" (Heyward 1986, 169).

2.2 Die Begierde des Fleisches

Wie konnte es zu der angedeuteten Entwicklung einer christlichen Identität, die sich auf sexuelle Askese stützt, kommen? Eines der Fundamente, auf denen diese Architektur aufbaut, ist die einseitig negative Interpretation des Begehrens in der antiken Christenheit. Ausgangspunkt für die antike christliche Sichtweise ist die Rezeption der paulinischen Formulierung von den Begierden des Fleisches. Nach der Theologie des Römerbriefes hat Gott zunächst eine sarkische, d. h. fleischliche Schöpfung ins Leben gerufen. Durch seine Anfälligkeit für die Begierde verfällt der zunächst unsterbliche Mensch jedoch der Sünde und infolgedessen dem Tod. "Denn durch ihre Betrugsmanöver konnte die Sünde die Begierde des Menschen erregen, damit aber zog der sich den Tod zu, weil die Begierde die schlechthinnige Übertretung des Gebotes Gottes ist (weshalb das 10. Gebot als wichtigstes Einzelgebot ebenso formuliert wurde: Du sollst nicht begehren)" (Berger 1994, 470).

In Röm 7,7 ist der Mensch grundsätzlich ein im schlechten Sinne Begehrender, einer, der Verbote übertritt oder durch die Befolgung des Gesetzes den Tod herbeiführt. Diese Begierde ist eine Form der Selbstentfremdung. Der Mensch glaubt, das Leben zu begehren, in Wirklichkeit ist es aber der Tod, den er erstrebt.

Hübner warnt jedoch im Artikel zum Begriff "epithymía" im Exegetischen Wörterbuch zum

Neuen Testament vor einer Gleichsetzung von Fleisch und Begehren: "Die inhaltliche Nähe zu *sárx* ('Fleisch') darf, da *sárx* kein anthropologischer Begriff ist, sondern als streng theol. Begriff den je individuellen Ort der transsubjektiven Sündenmacht (...) bezeichnet, nicht dazu verführen, e. [epithymía, M. B.] als primär sexuelle Begehrlichkeit zu interpretieren. Freilich kann sich die e. auch im Mißbrauch der sexuellen Möglichkeiten des Menschen äußern" (Bd. 2, 1992, 69).

Wie ist das Begehren aber zu verstehen? Das Begehren ist in den letzten Jahrzehnten zu einem wichtigen Thema der Philosophie geworden. In meinen Augen muß man zwei grundlegend verschiedene, aber sehr ähnliche Formen des Begehrens unterscheiden: das narzißtische und das liebende Begehren. Ein narzißtisches Begehren ist zunächst etwas Selbstverständliches. Zu den grundlegenden Bedürfnissen des Kleinkindes gehören von Anfang an das Verlangen nach sozialem Kontakt, nach menschlicher Wärme und freundlichem Austausch zur Stärkung seines Selbst. Wenn sie nicht gewährt werden (können), kommt es zu narzißtischen Störungen, dem Bedürfnis nach Kompensation und dem Problem, die eigenen Grenzen gegenüber anderen nicht erkennen zu können. Das narzißtische Begehren im hier verwendeten Sinn erwächst aus einem Mangel an solcher Selbstliebe. Es ist die individualpsychologische Seite dessen, was René Girard als das "mimetische Begehren" beschrieben hat. Das mimetische Begehren besitzt eine innere Logik von Neid und Wunsch nach Aneignung eines Objekts, das für die Lebensfülle eines anderen als verantwortlich angesehen wird, auf der intrapsychischen Seite und von Rivalität, Todeswunsch, Gewalt und der Entladung im Sündenbockmechanismus auf der sozialen Seite (vgl. Girard 1983, 14-42).

Das liebende Begehren ist dagegen etwas, das bereits im Baby-Talk der Mutter und dem frühesten Mienenspiel des Babys zum Ausdruck kommt. Mutter und Kind begehren eine Reaktion voneinander. Bei der gelingenden, anerkennenden Kommunikation gibt es auch eine Wechselseitigkeit, aber keine mimetische: "Wenn das Baby nun aufgeregt nach einem Spielzeug greift, schaut es auf, um zu sehen, ob auch die Mutter seine Erregung teilt. Es versteht, wenn sie 'Toll!' ruft. Und die Mutter zeigt, daß sie dasselbe fühlt wie das Kind; nicht indem sie seine Gebärde imitiert (es schüttelt die Rassel), sondern indem sie der Intensität seines Gefühls auf andere Weise entspricht (sie stößt einen staunenden Laut aus). Diese Übertragung in eine andere Ausdrucksform beweist die Übereinstimmung innerer Erfahrungen viel deutlicher als etwa die einfache Nachahmung des Verhaltens. Formal betrachtet, hat die Mutter nicht dasselbe Gefühl wie ihr Kind. Sie ist nicht von der Rassel an sich begeistert, vielmehr begeistert sie sich über die Begeisterung ihres Kindes und diese Tatsache teilt sie mit." (Benjamin 1990, 32).

Diese Beschreibung bringt die Struktur liebender, kreativer Wechselseitigkeit und das Begehren des Anderen als Anderem wie sie auch in einer von Erotik und Freundschaft geprägten Sexualität vorhanden ist, gut zum Ausdruck.

Wenn man von dieser Unterscheidung im Begriff des Begehrens ausgeht, wird sichtbar, daß Paulus im Römerbrief von einem Begehren aus Mangel heraus spricht. Er hat das narzißtisch motivierte Begehren und die negativen sozialen Auswirkungen des mimetischen Begehren im

Blick. Das liebende Begehren nimmt er als Alternative nicht wahr, wenn er das Begehren diskutiert.

2.3 Sexualität als Symbol des Todes (Augustinus)

Eine zentrale Rolle in der Ausbildung einer christlichen Theorie des Begehren spielt die augustinische Lehre von der *Concupiscentia*. "Die Konkupiszenz verweist auf eine Auffassung, nach welcher die Begierde als schlecht, trübe und unersättlich erscheint" (Métral 1981, 45). Dieser Begriff bezeichnet einen christlichen *Terminus technicus*, der im allgemeinen eine negative Bedeutung hat, die wiederum im allgemeinen sexuelle Konnotationen aufweist. Dennoch lassen sich auch Gegenbeispiele anführen, etwa wenn Augustinus von dem Begehren des Geistes (nach Gal 5,17) oder der Weisheit (vgl. Weish 6,21) spricht. Auch die negative Bedeutungsseite ist nicht ausschließlich sexuell getönt, so kann Augustinus hier auch die "libido dominandi" unterbringen und weitere Ursachen der Sünde, wie Eitelkeit und Gefallsucht (vgl. Bonner 1962 und 1986-1994).

Bereits diese Ausführungen zur Semantik zeigen, daß es falsch wäre, Augustinus einer undifferenzierten Theorie des Begehrens zu bezichtigen. Insgesamt scheint mir die Rolle Augustinus' in der Ausbildung der christlichen sexual- und beziehungsfeindlichen Tradition subtiler und hintergründiger zu sein, als man anhand einer vorschnellen Einsortierung der "concupiscentia carnis" in diese Tradition glauben könnte. Das Gleiche zeigt sich in seiner Deutung des paulinischen Begriffs des "Fleisches", der durch die Wendungen "concupiscentia carnis" oder "libido carnis" eine große Bedeutung erlangt hat. Augustinus interpretiert Fleisch durchaus sachgemäß, ohne es unmittelbar auf die Sexualität zurückzuschneiden. Das Fleisch ist nicht einfach der Körper, sondern "alles, was das Ich dazu führte, seinen eigenen Willen dem Willen Gottes vorzuziehen." Die Begierde des Fleisches "hatte ihren Ursprung in einer bleibenden Verzerrung der Seele selbst. Mit Adams Fall verlor die Seele die Fähigkeit, in einem ungeteilten Willensakt sich selbst ganz aufzubieten, um Gott in allen geschaffenen Dingen zu lieben und zu preisen" (Brown 1994, 427).

Die Konkupiszenz ist ein Verhängnis, das alle menschlichen Verhaltensweisen betrifft, das nicht nur die sexuellen Gefühle, sondern auch Habgier, Neid, Rivalität und die Lust zu herrschen etc. hervorbringt.

Bis zu diesem Punkt macht es keine Probleme, die augustinische Lehre von der *Concupiscentia* mit dem narzißtischen Begehren zu identifizieren. Wie aber kommt die besondere Stellung des sexuellen Begehrens bei Augustinus zustande? Folgt man der Interpretation des Historikers Peter Brown, so rührt sie daher, daß sie einen tiefen Einblick in die Schwäche des menschlichen Willens eröffnet – wie sonst nur der Tod. "(...) (In Augustinus' Gedanken diente die Sexualität nur einem einzigen, streng definierten Zweck: Sie zeugte mit schrecklicher Präzision von einem einzigen, entscheidenden Ereignis in der Seele, sie wiederholte im Körper die unabänderliche Konsequenz der ersten Sünde der Menschheit" (Brown 1994, 431).

Die unwillkürlichen Regungen des Körpers infolge der sexuellen Begierde sind "der Beweis

(und die Strafe) für die universelle Verderbtheit des Menschengeschlechts durch die Erbsünde" (Pagels 1991, 20f).

Als erster Kirchenvater gestand Augustinus zu, daß Adam und Eva bereits im Paradies sexuelle Wesen waren – ein revolutionärer Schritt gegenüber der Abwertung des Körpers in der platonischen Tradition. Augustinus glaubte jedoch zugleich an die Fiktion, daß die sexuelle Begierde im Paradies vollständig mit dem bewußten Willen zusammenfiel, so daß sie keine zerstörerische Kraft entfalten konnte. Die paradiesische Sexualität war nach Augustinus der Freundschaft untergeordnet. Die Folge des Sündenfalls, des ersten Aktes des Ungehorsams gegen Gott, war die Verzerrung des Willens, der nicht mehr in der Lage war, die Begehren zu steuern. Eine Einheit zwischen Seele und Leib war nicht mehr möglich.

Deutliche Symptome dieses Kontrollverlustes des Willens sah Augustinus in der Sexualität und in der Sterblichkeit des Menschen. Beides hing eng zusammen. Die Unkontrollierbarkeit der Sexualität fand Augustinus in der unwillkürlichen Erektion, der Impotenz und dem Orgasmus eindrucksvoll bestätigt. Sexualität wurde deshalb für Augustinus zum zentralen Symbol des Todes. Während für die alte asketische Tradition alle Fragen, die mit dem Begehren des Bauches zusammenhingen, von größter Wichtigkeit waren, rückte für Augustinus der Sexualtrieb in den Vordergrund. "Für Augustinus war er in sich ein Miniatur Schatten des Todes. Wie der Tod trotzten der Beginn und der Höhepunkt der sexuellen Empfindung dem Willen" (Brown 1994, 417).

Der Verlust des freien Willens geschah durch den Sündenfall Adams, des einzigen Menschen, der wirklich frei war. Alle anderen Menschen stehen von Geburt an unter dem Fluch der Sünde, der von Adam ausgehend durch den männlichen Samen auf alle Menschen übergegangen ist. Der Same gilt Augustinus als "dem Verderben anheimgefallen und mit Todesbanden umstrickt" (Augustinus, Gottesstaat, 13,14). Der Samen ist somit das zweite Element des Sexuellen, das eine zentrale Rolle im Argumentationsganzen der augustininischen Theologie einnimmt. Kehrseite der Übertragung der Erbsünde ist die jungfräuliche Empfängnis Mariens durch den Heiligen Geist, die im Rahmen der Erbsündentheorie zur einzig möglichen Strategie der Erlösung werden konnte (vgl. Pagels 1991, 227).

Die Bewertung der Sexualität war für Augustinus eingebunden in den größeren Argumentationszusammenhang der Themen Willensfreiheit und Sündenfall, Erbsünde und Tod. Das sexuelle Begehren war nicht der Ausgangspunkt seines Denkens, aber es hat eine Schlüsselstellung erlangt. Es wurde von ihm symbolisch aufgeladen und einseitig beurteilt.

In der heutigen Theologie ist der Zusammenhang mit der Erbsünde und dem Tod in sich zusammengestürzt. Eine biologische Übertragung der Sünde widerspricht dem christlichen Freiheitsverständnis. Sie läßt sich auch mit Röm 5,12 nicht mehr begründen, da Augustinus schlicht einen Übersetzungsfehler begangen hat. Ein direkter Zusammenhang zwischen Sexualität und Tod ist ebensowenig konstruierbar, denn sowohl die Erfahrungen der Sexualität als auch die des Todes haben sich gewandelt. Sie sind nicht eindeutig gleichgerichtet; viel eher ist die Sexualität als Sprache der Liebe ein Heilmittel gegen den Tod.

"Augustinus fand ebensowenig wie einer seiner Zeitgenossen je einen Weg, die Möglichkeit zur Sprache zu bringen, daß sexuelle Lust an sich die Beziehungen zwischen Ehemann und Ehefrau bereichern könnte" (Brown 1994, 410f). Er hat sich der wesentlichen Mittel beraubt, der *concupiscentia mala* eine *concupiscentia bona*, ein liebendes Begehren, entgegenzusetzen.

2.4 Sexuelle Askese als Todesbegehren

Die zweite wichtige Passage der Paulusbriefe im Zusammenhang mit dem Begehren findet sich in 1 Kor 7. Diese Stelle eröffnet die christliche Tradition, nach der die Enthaltensamkeit höher anzusiedeln ist als das eheliche Leben, da sie die ungeteilte Hingabe an Gott ermöglicht, während in der Ehe die Aufmerksamkeit von Gott immer schon abgelenkt ist (V 32f). Die Ehe dient als Heilmittel, damit die Begierden einen nicht verbrennen (V 9).

Die einseitige Warnung vor den Begierden des Fleisches und der Vorrang der Jungfrauen vor den Verheirateten sind die beiden Ausgangspunkte für die Fehlentwicklung der christlichen Vorstellungen von der intimen Beziehung. Ob Paulus direkt dafür verantwortlich gemacht werden kann, ist zu bezweifeln, denn die Reichweite der Aussagen von 1 Kor 7 ist eher als situativ begrenzt zu betrachten, da es sich um Antworten auf konkrete Fragen aus Korinth handelt. In anderen Briefen von ihm spielt sexueller Verzicht keine Rolle.

Ich folge Marie Métrals Analyse über die Logik von Jungfrauenschaft und Ehe im antiken Christentum, die in meinen Augen eine Kritik an den Folgen des Buchstabens der paulinischen Theologie aus ihrem Geist heraus unternimmt (auch wenn ich sie mit dieser Einschätzung vermutlich gegen ihren Willen taufe).

Ausgangspunkt der Entwicklung ist die Abwertung der Ehe. In der Ehe verschwendet sich das Begehren in Bindungen, die notwendigerweise enttäuschen, da sie rein irdisch sind. Die Ehe bedeutet ein Verfallensein an den Hochmut, da sie glaubt, dem Tod, der in der Antike allgegenwärtig war, trotzen zu können. Dennoch wirkt sie als Heilmittel gegen die Begierden, die sonst nicht zu zügeln sind. Die Jungfräulichkeit ist dagegen ein Beweis für die Freiheit des Willens, die sich vom Sinnlichen und Zeitlichen distanziert. Die Jungfrau und der Asket erlangen einen Sieg über den Tod, indem sie den Tod in seinen Anzeichen vorwegnehmen, so daß der wirkliche Tod sie nicht mehr überraschen kann.

Die Entbehrungen werden durch die spirituelle Überhöhung der Frau als Jungfrau kompensiert. In der griechischen Pädagogik wurde die Funktion des Aufstiegs zum Göttlichen (Wissen) von der Päderastie erfüllt, die im Christentum von der Himmelserotik ersetzt wurde. Die Jungfräulichkeit basiert auf einer Himmelserotik; sie gilt als die wahre Ehe, denn sie ermöglicht die vollkommene Vereinigung der Seele mit Gott.

Die Jungfräulichkeit drückt dabei das Begehren aus, sich mit einem christlichen Gott zu identifizieren, der selbst enthaltsam ist. Menschliche Enthaltensamkeit ist die Nachahmung der göttlichen Enthaltensamkeit. Nach dieser Logik ist es unangemessen, im Zusammenhang mit Gott überhaupt von Begehren zu sprechen, da das Begehren den Mangel voraussetzt und bei Gott Wille und Begehren übereinstimmen.

Der tatsächliche Verzicht auf Ehe und Sexualität ist die Folge davon, daß die Beziehung der Enthaltamen zu Gott eine spirituelle Art der Ehe ist und zugleich dem Ehebund entspricht. Da die Askese verschleiern, daß ihr Modell die Ehe ist, und sich stattdessen auf Gott beruft, kann sie sich selbst zum Original erklären und die Ehe zur Kopie abwerten, die vom Original abweicht (vgl. Métral 1981, 89-95).

Die Nachahmung ist jedoch in einem Punkt verboten: in der Ehe ist keine Erotik erlaubt. Stattdessen wird die Ehe von jetzt an dem Modell der Beziehung zwischen dem Mann Christus und der Dame Ekklesia angepaßt und dadurch zu einem Sakrament. Ebenso wie Jesus die Kirche aus dem Totenreich gerettet und dadurch fruchtbar gemacht hat, so rettet der Mann die Frau durch die gemeinsame Verbindung in der Ehe und macht sie fruchtbar. Die Ehebundung ist auf die Kirche angewiesen und wird schließlich in ihren Rahmen integriert, wodurch sie die römische Eheschließung ablöst (vgl. Métral 1981, 96-100). Bei Augustinus erhält die Ehe einen ambivalenten Doppelstatus: Sie ist Zeichen der Liebe Christi zur Kirche und zugleich Gelöbniß zweier Menschen. Nur weil es ein Zeichen ist, ist das Gelöbniß auch ein Sakrament. Weil es aber das Zeichen für den unauflöslchen Bund Gottes mit den Menschen ist, ist auch die Ehe nicht mehr auflösbar, obwohl ein Treuegelöbniß in beiderseitigem Einvernehmen leicht zu lösen wäre.

Auf diese Weise hat die Jungfräulichkeit die Liebe in die Ehe eingeführt, welche in Rom eine rein soziale Institution war und mit Gefühlen wenig zu tun hatte, während Lust und Erotik aus ihr verbannt wurden.

Der verzweifelte Kampf gegen das sexuelle Begehren der Christen, der sich in dieser Entwicklung niedergeschlagen hat, ist eigentlich ein Kampf gegen die eigenen Aggressionen, die mit dem narzißtischen Begehren stets verbunden sind.

"Indem der Begehrende für sich selbst als Körper, als Anderer und Fremder stirbt, entgeht er der entehrenden Kategorie des begehrenden Subjekts und gleicht sich dem begehrten Objekt an: dem Göttlichen. Die 'Jungfräulichkeit-Enthaltamkeit' legt eine Logik des Todes fest." (Métral 1981, 68). Die sexuelle Askese löst das Problem der Rivalität und Gewalt, indem sie die Gewalt gegen die leiblichen Begehren des Menschen richtet. "In der Scham über die eigene Gewaltamkeit zieht es das christliche Gewissen vor, die Begierde zu leugnen. (...) Das christliche Gewissen glaubt dadurch Herr über die Aggression zu sein, verkennt dabei aber, daß es in seiner Negation der Begierde, die es auf ein des Geistes unwürdiges Verlangen reduziert, von der Aggressivität gesteuert wird. Indem die Kirchenväter die Frau auf eine häusliche, ästhetische oder engelhaftige Rolle festlegen, nehmen sie ohne zu zögern die Fackel ihrer Vorgänger wieder auf und töten die Frau als Frau. Sie vernichten sie" (Métral 1981, 35). Das Leibliche wird abgelehnt, indem es als todesverfallen dargestellt wird. Das eigentliche Modell, auf das sich das Begehren richten soll, ist die Projektion eines Gottes, der keinen Mangel mehr leidet.

3. Das Begehren Gottes

Das Göttliche in sich, die Beziehung des Göttlichen zum Menschen und die Beziehung der Menschen untereinander stehen in einem engen mimetischen Verhältnis zueinander. Wir haben gesehen, daß ein apathischer, asexueller Gott als Modell in asketischen und leibfeindlichen Beziehungen imitiert wurde. Die Erfahrungen solcher Beziehungen verstärkt die Spiritualisierung des Gottesbildes. Welche Auswege führen aus diesem Teufelskreis heraus?

3.1 Trinität und Begehren (Hugo von St. Viktor)

Ein möglicher Weg führt zurück zu Hugo von St. Viktor, der von der Erfahrung der höfischen Liebe das Bild des trinitarischen Gottes entwirft.

Weder die erotische Liebe noch das Liebespaar sind eine Erfindung des Christentums. Marie Métral führt beide auf die höfische Liebe zurück, bei der ein sozial unterlegener Mann ein erotisches Verhältnis zu einer edlen Dame unterhält, ohne daß es zum sexuellen Verkehr kommt. "Die höfischen Liebenden bilden deshalb ein Paar, weil sie treu sind, denn sie lieben sich aus Liebe, sie ziehen sich gegenseitig an, sie gefallen sich, sie wählen sich und sie sprechen miteinander." (Métral 1981, 131)

Für Hugo liegt die Bedingung der Ehe darin, daß Mann und Frau ein Liebespaar sind. Die Ehe wird nicht durch ihre Fortpflanzungsfunktion definiert, auch nicht durch das ökonomische Bündnis von Mann und Frau, sondern durch ihre freundschaftliche Liebe. Die Sexualität in der Ehe bewirkt die Heilung von der Begierde, gilt Hugo aber nicht als sündhaft, insofern sie Ausdruck der Liebe ist, obwohl er den Geschlechtsverkehr im Sinne der höfischen Liebe verachtet. Diese Ehe ist bereits sakramental, denn das Paar liebt sich nach dem Bild der Liebe des trinitarischen Gottes. Dadurch entwirft er eine Logik des Christentums, die in der weiteren Theologiegeschichte kaum aufgegriffen wurde: "die der Implikation zwischen einer trinitarischen Theologie und einer Anthropologie der Differenz" (Métral 1981, 157).

Die Anthropologie der Differenz beinhaltet die Möglichkeit zu einer alternativen Sichtweise des göttlichen und menschlichen Begehrens. Das Begehren ist ein Begehren des Anderen als Anderem, eine Lust an der Differenz. Dieses Begehren ist eine Nachahmung der Liebe des trinitarischen Gottes zu sich und zu den Menschen. Die göttlichen Personen lieben und begehren sich gegenseitig, ohne sich in eine Identität aufzuheben, die eine Person auslöschen würde. Gott begehrt aus seiner Fülle heraus, etwas zu lieben, das von ihm unterschieden ist: den Menschen.

Dieses Modell von Beziehung aufgreifend, können beide Partner sich wechselseitig begehren und lieben, ohne einen Mangel kompensieren zu müssen. Natürlich bleibt der Mensch trotz aller Liebe ein Mängelwesen und verspürt das Begehren, bestimmte Mängel zu kompensieren. Entscheidend für die Dynamik eines Paares ist es aber, welches mimetische Modell zur Grundlage der Entwicklung gemacht wird: das Modell der trinitarischen Liebe oder das des sarkischen Todeswunsches. Davon hängt es ab, ob die Beziehung heilsam wirkt und soteriologische Qualitäten besitzt oder ob sie destruktiv wird.

Die katholische Kirche war nicht in der Lage, das Differenzdenken auszuhalten und verdrängte

Hugos Theologie. Die Geschlechterdifferenz wurde aufgelöst in eine männliche Ordnung der Ehe und die Trinität wesentlich als unitarische Trinität gedacht.

Genau betrachtet stellt der trinitätstheologische Ansatz Hugo von St. Viktors aber auch einer heterosexistischen Rezeption wenig entgegen. Anthropologische Differenz ist für ihn gleichbedeutend mit geschlechtsständischer Differenz zwischen Mann und Frau, welche für Hugo zwei unterschiedene ewige und naturale Kategorien sind, die aufeinander bezogen sind, ohne daß sie sich direkt komplementär zueinander verhalten und wieder zur Einheit zu werden.

Dieser geschlechtsständige Reduktionismus macht den trinitätstheologischen Ansatz gegenwärtig für evangelikale Theologen attraktiv. So versucht Karl-Heinz Michel – unter explizitem Verweis auf Hugo von St. Viktor – aus der Trinität Gottes ethische Weisungen im Hinblick auf die Normativität der heterosexuellen Ehe abzuleiten. Zur Begründung greift er auf die biblische Schöpfungsgeschichte zurück, wobei er die Aussagen aus Gen 1,27 mit Gen 2,24 zusammenblendet. Die Ebenbildlichkeit des Menschen mit dem trinitarischen Gott drückt sich dann nur noch in der Polarität von Mann und Frau aus. "Der dreieine Gott wollte und will dieses spannungsvolle Miteinander der Geschlechter, er will, daß einer am 'andern' Profil gewinnt und es zur gegenseitigen Ergänzung kommt, er will, daß ein Mann und eine Frau miteinander eins und so erst ganz Mensch zum Ebenbild Gottes werden" (Michel 1995, 85).

Schwulen und Lesben wird in solchen Formulierungen die Gottebenbildlichkeit ebenso abgesprochen wie alleinlebenden Zölibatären und Witwen. "Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie." Gen 1,27 stellt nur fest, daß der Mensch in zwei Geschlechtern geschaffen wurde; in der Frage der Gottebenbildlichkeit wird nicht zwischen Menschen erster und zweiter Klasse unterschieden (vgl. dazu Reeling Brouwer 1994, 16-20).

Eine Anthropologie der Differenz ist nur sinnvoll, wenn man sie konsequent bis zur jeweiligen Differenz einzelner Personen –egal, welchen Geschlechts – zu Ende denkt.

3. 2 Die erotische Leidenschaft Gottes

Ich zweifle, daß es theologisch überhaupt legitim ist, unter Umgehung der biblischen Aussagen über Jesus Christus zu spekulativen trinitarischen Aussagen zu kommen. Die Trinitätstheologie muß an das Gottesbild Jesu und an die Auferweckung zurückgebunden werden.

Wenn es jedoch so ist, daß das herrschende Imaginäre (die Vermischung von Bildern sexueller Beziehungen mit Beziehung zum Göttlichen) die Lektüre biblischer Texte und die Konzeptualisierung theologischer Entwürfe beeinflusst, dann ist es nötig, dieses Imaginäre kritisch zu reflektieren und zu pluralisieren.

Die Theologiegeschichte wurde von der Vorstellung eines autarken und apathischen Gottes dominiert. An diesem Gottesbild, das auf stoische Anschauungen zurückgeht, ist in der Theologie der letzten Jahrzehnte heftige Kritik laut geworden; man hat sich auf die Suche nach einer Alternative zum apathischen Gott begeben. Von Moltmann wurde bspw. der pathische, selbst leidende Gott vorgeschlagen, von Sölle dagegen der sym-pathische Gott, der angesichts

des Kreuzes und der Opfer mitfühlt und sich solidarisiert. Dies ist Gott, wie er/sie von Kreuz und Auferweckung her erfahren werden kann. Auf dieser Linie geht es um die Vorstellung, die man sich von Gott angesichts des Leidens machen kann.

Auf einer zweiten Linie (z. B. bei Kasper und Pröpper) wird das Gottesbild von der Liebe her entwickelt. Aus der Betrachtung zwischenmenschlicher Liebe und Freiheit wird in transzendentaler Reduktion eine Anschauung der Liebe des trinitarischen Gottes gewonnen, die in den biblischen Schriften als bestätigt angesehen wird. Die notwendige Abstraktion dieser Methode hat zur Folge, daß die erotische und leidenschaftliche Seite der Liebe Gottes übersehen wird.

Feministische und schwule TheologInnen sind deshalb angefangen, erotische Aspekte in das Gottesbild einzutragen. "God is transgenderal and panerotic. The biblical God is not characterized by apathy but by erotic passion for the oppressed." (Goss 1993, 167)

Die erotische Leidenschaft Gottes – ein Feuer, an dem sich nicht nur schwule Theologie entzündet ...

Literatur

- Beck, Ulrich & Beck-Gernsheim, Elisabeth (1990). Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt a. M.
- Benjamin, Jessica (1990). Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht, Basel, Frankfurt a. M. (orig. New York 1988).
- Berger, Klaus (1994). Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen und Basel.
- Bonner, Gerald I. (1962). *Libido and Concupiscentia* in St. Augustine, in: *Studia Patristica*, Vol. VI., Berlin, 303-314.
- Bonner, Gerald (1986-1994). Art. "Concupiscentia", in: *Augustinus-Lexikon*, hg. von Cornelius Mayer in Verbindung mit Erich Feldmann, Wilhelm Geerlings, Reinhart Herzog u. a., Vol. 1, Basel, 1113-1122.
- Botterweck, Johannes (1982). Art. "jada", in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, in Verbindung mit George W. Anderson hg. von G. Johannes Botterweck u. Helmer Ringgren, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, Bd. 3, 494.
- Brown, Peter (1994). Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum, München (orig. New York 1988).
- Giddens, Anthony (1993). Wandel der Intimität. Sexualität, Liebe und Erotik in modernen Gesellschaften, Frankfurt a. M. (orig. Cambridge (GB) 1992).
- Goss, Robert (1993). *Jesus Acted Up. A Gay and Lesbian Manifesto*, San Francisco (USA).
- Girard, René (1983). Das Ende der Gewalt. Analyse eines Menschheitsverhängnisses, Freiburg i. Br.
- Heyward, Carter (1986). Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung. Mit einer Einleitung von Dorothee Sölle, Stuttgart (orig. Washington D. C. 1982 und New York 1984).
- Hoffmann, Rainer, Lautmann, Rüdiger & Pagenstecher, Lising (1993). Unter Frauen - unter Männern: homosexuelle Liebesbeziehungen, in: Maria v. Salisch, Ann Elisabeth Auhagen (Hg.), *Zwischenmenschliche Beziehungen*, Göttingen, 195-221.
- Hübner, H. (1992), Art. "epithymía", in: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hg. von Horst Balz u. Gerhard Schneider, Stuttgart, Berlin, Köln, 2. verb. Aufl., Bd. 2, 68-71.
- Métral, Marie O. (1981). Die Ehe. Analyse einer Institution. Mit einem Vorwort von Philippe Ariès, Frankfurt a. M. (orig. Paris 1977).
- Michel, Karl-Heinz (1995). Der dreieine Gott und die Einheit von Mann und Frau, in: Ulrich Eibach, Klaus Haacker, Heinzpeter Hempelmann u. a., *Betrifft Kirche und Homosexualität*, Wuppertal und Zürich, 75-93.
- Pagels, Elaine (1991). Adam, Eva und die Schlange. Die Theologie der Sünde, Reinbek bei Hamburg (orig. New York 1988).
- Reeling Brouwer, Rinse (1994). Flicker-Theologie, in: Michael Brinkschröder (Hg.), *Schwule Theologie*, Münster, 10-27.