

Der Körper am Kreuz

Schwule Reflexionen über Passion und Kreuzigung

von Robin Hawley Gorsline

Er breitete seine Arme am Kreuz aus und gab sich selbst hin, Deinem Willen gehorsam, ein vollkommenes Opfer für die ganze Welt.

– *The Book of Common Prayer*

Der Tod, den Jesus am Kreuz erlitt, war der seines Körpers.

– Arthur Evans, *The God of Ecstasy*

Der Körper im Spiegel zwingt mich, ihn zu betrachten. Und ich blicke auf meinen Körper, der zum Tode verurteilt ist. Mager ist er, hart und kalt, die Verkörperung eines Mysteriums.

– James Baldwin, *Giovannis Zimmer*

Wir sind das, worauf wir schauen und was wir begehren.

– Plotin, *Enneaden*

Meine Geschichte körperlicher Verbundenheit mit Jesus ist kompliziert. Sie bestimmt meinen Blick auf den Mann Jesus vom Fuß des Kreuzes aus, an dem sein nackter, toter Körper hängt. Meine Beziehung zu Jesus – von Körper zu Körper – ist eine seltsame Mischung von Verlangen und Verletztheit, von Freundschaft und Ausgeschlossenheit, von Anbetung und Furcht. Aus diesen Ambivalenzen bestehen im wesentlichen auch meine Beziehungen – von Körper zu Körper – mit anderen schwulen, bisexuellen und transsexuellen Männern. Wie die sehr komplizierten Beziehungen zwischen Männerkörpern und dem Körper Jesu die gleichermaßen komplizierten Beziehungen unter uns hier und heute widerspiegeln, möchte ich näher betrachten. Ich werde das tun, indem ich die Ausdrucksformen und Struktu-

rierungen des Verlangens von Männern gegenüber Jesus betrachte. Ich teile die Ansicht Audre Lodes, daß »die Erotik den ganzen Raum zwischen den Anfängen unseres Selbstgefühls und dem Chaos unserer stärksten Gefühle durchmißt« (1984:54). Meine Reflexionen über dieses körperhafte Verlangen werfen einen homoerotisierten Blick auf die bildhaften Darstellungen von Jesus und reagieren auf sie; dabei verstehe ich diese Darstellungen als Spiegelbilder unseres Verlangens. Ich hoffe, daß als ein Ergebnis dieser Arbeit bildhafte Darstellungen als Quellen theologischer Reflexion stärker in Betracht gezogen werden, besonders von denen, die für grundlegende gesellschaftliche Veränderungen arbeiten.

Indem ich mich hier auf den Körper und damit auf die Männlichkeit von Jesus konzentriere, will ich dazu beitragen, die theologische Konstruktion von Männlichkeit zur Zeit Jesu und in unserer Zeit offenzulegen. Einige feministische Theologinnen dekonstruieren und dezentrieren die Männlichkeit Jesu, indem sie Christologien entwickeln, die die Bedeutung Christi so ausweiten, daß sie inklusiver auf die ganze Menschheit bezogen werden kann, deren Mehrheit ja Frauen sind. Andere haben sich dafür ausgesprochen, sich mehr auf die Taten Jesu als auf sein Mannsein zu konzentrieren. Meine eigene Arbeit als profeministischer Mann verdankt vieles der lesbisch-feministischen Theologin Carter Heyward (1982, 1984, 1989a, 1989b), der frauenbewegten Theologin Delores S. Williams (1993), den feministischen Theologinnen Joanne Carlson Brown und Rebecca Parker (1989) sowie Rita Nakashima Brock (1989, 1991) und den ethischen Untersuchungen der Christologie von Tom F. Driver (1981). Die Arbeit profeministischer Männer könnte nach meiner Ansicht darin bestehen, diese Dekonstruktion und Dezentrierung zu erweitern, indem die Männlichkeit Jesu richtig zugeordnet wird, d.h. daß sie aus der Sphäre des Göttlichen geholt und in den Bereich des Weltlichen plaziert wird. Mein Augenmerk auf dem männlichen Verlangen nach Jesus soll dieser Wendung ins Weltliche dienen.

Ich hoffe, daß die Neubewertung der Bilder des verkörperten Jesus mithelfen kann, die Gewalt unter Männern zu beenden. Zu den zentralsten Ausdrucksformen mann-männlicher Gewalt gehört in dieser Kultur die Kreuzigung von Jesus, und dieser Essay kann durchaus verstanden werden als Reflexion und Kritik der traditionellen christlichen Lehre von der Sühne, dem Glauben, daß »die sündige Menschheit erlöst wurde, weil Jesus anstelle der Menschen am Kreuz starb und so die menschliche Sünde auf sich nahm« (William 1993: 161–62). Meine Konzentration auf mann-männliche Gewalt soll Gewalt gegen Frauen und Kinder keineswegs bagatellisieren; sie will vielmehr gerade im Zentrum des Männerlebens Verantwortung übernehmen für Frauen, Kinder und andere marginalisierte Personen (z.B. farbige Männer in einer von Weißen dominierten Welt). In gewisser Hinsicht ist dies deshalb eine christo/anthropologische Untersuchung – eine Meditation über

den Körper Jesu am Kreuz und seine Funktion als Spiegelbild anderer Körper und anderer Kreuze.

Eine der hauptsächlichen Komponenten mann-männlicher Gewalt in unserer Kultur ist die weiße Dominanz, der Glaube, daß weiße Hautfarbe der schwarzen vorzuziehen sei, daß sie über die schwarze zu herrschen habe. Natürlich ist schwarz nicht die einzige Hautfarbe*, über die die weiße zu herrschen beansprucht. Aber in den Vereinigten Staaten ist die weiße Vorherrschaft historisch und grundlegend anti-schwarz strukturiert. Die weiße Vorherrschaft ist nicht nur eine Sache von Vorurteilen, die Weiße gegen Schwarze hegen, sondern auch, wie bell hooks sagt, »ein System, das Dominanz und Unterordnung fördert« (1992:15). Weiße Vorherrschaft meint eine Dominanz, die von der Hautfarbe her strukturiert ist, und weiße Männer, auch die wohlmeinenden Liberalen und Befreiungsaktivisten unter uns, nehmen zu ihr immer wieder Zuflucht, um über farbige Männer und Frauen soziale Kontrolle auszuüben. Weiße Schwule, Bi- und Transsexuelle sind nicht automatisch frei von einer Teilhabe an der weißen Vorherrschaft.

Gewalt unter Männern hat ihren Grund in der Konkurrenz um Kontrolle und Macht über Frauen und Kinder. Sie hat auch ihren Grund im strukturellen Rassismus, der in den USA das Wirtschaftssystem des Neokolonialismus innerhalb und außerhalb des Landes aufrechterhält. Deshalb bedeutet die kritische Analyse unserer Beziehungen als Männer, daß die feministische und frauenbewegte Kritik direkt vor die weiß-dominante, patriarchale »Bestie« gebracht wird, dorthin, wo wir als Männer leben. Die sich überschneidenden Unterdrückungsmechanismen sind nicht nur dort sichtbar, wo darunter gelitten wird, sondern auch bei denen, denen ihre soziale Situation mehr Gelegenheit zur Unterdrückung verschafft – aber nur, wenn Männer willens sind, sich selbst und ihre geburtlichen Privilegien offenzulegen.

MEIN BEGEHREN, MEINE IDENTITÄTEN

Meine persönliche Perspektive ist die eines erwachsenen weißen Mannes, der früher als frommer Angehöriger der Episcopalischen Kirche und sexuell gehemmter Jugendlicher eine höchst spiritualisierte und erotisierte Beziehung zu den Bildern

Anmerkung des Übersetzers: Die anderen Hautfarben, die hier gemeint sind, beziehen sich auf die Ethnien der Latinos, Asiaten, Araber, Indianer, für die sich in den USA der Ausdruck »people of color« eingebürgert hat. Er wird hier, in Ermangelung eines adäquaten deutschen Ausdrucks, hilfsweise mit »Farbige« übersetzt, obwohl dies mit guten Gründen kritisiert wurde und werden kann. Klar ist dann übrigens, daß Jesus in dieser Sichtweise zu den »people of color« zählt.

eines gutaussehenden, wenn auch zuletzt verwundeten Jesus entwickelt hatte. Einst mit einer Frau verheiratet, bin ich heute schwuler Vater dreier intelligenter, einfühlsamer und schöner Töchter. Obwohl ich noch eine beträchtliche emotionale und theologische Bindung zur Episcopalischen Kirche habe, habe ich auch im Unitarischen Universalismus eine konfessionelle Heimat gefunden. Die Radikalen Feen [Radical Faeries], ein weitgespanntes, dezentrales Netzwerk politisch radikaler, gegenkultureller (fast ausschließlich weißer) Schwuler und (einiger) Lesben, sind für mich heute die Gemeinschaft, in der ich meinen spirituellen Aktivitäten nachgehe. Meine Position beschreibe ich heute als die einer anglikanischen unitarisch-universalistischen radikalen Fee und eines Bundesgenossen Jesu.

Obwohl ich meine Hautfarbe nicht ablegen kann und somit beträchtliche weiße Privilegien genieße, führten mich meine Forschungen und Veröffentlichungen über die befreienden theologischen Ressourcen im Leben und Werk von James Baldwin und Audre Lorde zu einer zunehmenden Zusammenarbeit mit schwarzen Brüdern und Schwestern. »Männer, die anders sind« sind meine primäre spirituelle Bezugsgruppe: Männer aller Hautfarben, die schwul, bi, transsexuell oder »queer« sind und die sowohl unsere Gemeinsamkeiten als auch unsere Unterschiede als Quellen des Heiligen wertschätzen. Das Kriterium, nach dem ich mir männliche Mitstreiter suchte, ist die Stärke ihres Einsatzes für das Wohleben von Frauen, Kindern und marginalisierten Männern, die meist die am wenigsten beachteten in jeder Gruppe sind. Sie bilden für mich die primäre Gruppe, der gegenüber ich mich zur Rechenschaft verpflichtet fühle.

Jesus habe ich mir aus zwei Gründen als Bundesgenossen ausgesucht: Er war »ein Mann, der anders ist«, und er setzte sich ein für das Wohleben von Frauen, Kindern und marginalisierten Männern. Dennoch ist mein Verhältnis zu Jesus kompliziert. Der schwule Performancekünstler Tim Miller trifft den Kern meiner Empfindungen, wenn er schreibt:

Der erste Mann, den ich je liebte, war Jesus. Er war liebevoll. Er war stark. Er spielte nicht Fußball und schrie mich nicht an, und er trug tolle Klamotten. Diese Empfindung, die ich für ihn von frühester Kindheit an hatte, hat meine Liebe zu anderen Männern mitgeprägt. Ich stelle ihn mir als einen großzügigen und einfühlsamen Liebhaber vor, bereit, andere zu beglücken und sich beglücken zu lassen. Ich sehe ihn als einen, der für andere da war. Müde Muskeln rieb er ein mit all diesem lieblich duftenden Balsam und den Ölen, von denen sie im Neuen Testament dauernd reden. Meine Beziehung zu Jesus macht den Herzschlag meiner schwulen Identität aus. (1991: 63-64)

Ich kann mich an pubertäre Phantasien über Jesus erinnern, wenn ich mir den Gruppenraum in meiner Kirchengemeinde vorstelle, in dem ich über theologischen Fragen brütete. In jenem Gruppenraum gab es ein Bild des blauäugigen Jesus, der sehr sinnlich aussah in seinem Kreuzesleiden. Ich bin für gewöhnlich nicht an sado-

masochistischer Erotik interessiert, doch die Verbindung von Sinnlichkeit und Gewalt in jenem Bild läßt mich seither nicht los.

Als ich später als verheirateter homosexueller Mann darum kämpfte, mich dem heterosexistischen Muster anzupassen, fühlte ich mich dann nicht nur dem schönen Jesus, sondern auch dem leidenden Jesus am Kreuz verbunden. Der sterbende/tote Jesus erschien mir wirklicher, denn ich selbst starb ja auch – emotional und beziehungsmaßig. Das Leiden am Kreuz zu erspüren, darin zu schwelgen war für mich ein Weg, den Schmerz meiner zutiefst zerrissenen Existenz zu verdrängen. Als ich noch nicht offen schwül war in meiner Gemeinde und später als episcopalischer Seminarist, genoß ich das Predigen über den gekreuzigten Christus als Ventil für meinen verinnerlichten Schmerz und meinen Zorn.

EROTISCHES VERLANGEN UND DIE BILDICHE DARSTELLUNG VON JESUS

Viele Schwule erleben Jesus als Liebhaber, nicht nur als kosmischen Liebhaber der Menschheit, sondern als realen, körperlichen, schwitzenden, attraktiven, leidenschaftlichen Liebhaber im Bett, am Strand oder sogar am Kreuz. Als Seminarist in der Bostoner Gegend, der gerade mit seinem Coming-out begonnen hatte, verbrachte ich manche lange Nacht in Schwulenbars und hörte irisch-katholischen Männern zu, die Priester hatten werden wollen. Sie bekannten ihre Liebe zu Jesus und sprachen von ihrer Verletztheit und ihrem Zorn nach der Ablehnung durch ihre Kirche. An einem Abend brach ein Mann, der noch ganz nüchtern war, in Schluchzen aus, vertraute mir an, daß er Jesus immer »treu« gewesen war, seiner ersten und noch immer einzigen Liebe. Im Flüsterton, unterbrochen von gejagten Blicken, um sich zu vergewissern, daß niemand sonst zuhörte, erzählte er mir, daß er oft auf sein Lieblingsbild von Jesus masturbierte – auf den blonden, blauäugigen, samthütigen Kind-Mann, der »sehnsuchtsvoll« vom Kreuz herabsah.

Eine andere Erfahrung des Verlangens, das eines jungen Schwarzen für einen weißen Jesus, ist in Guy-Mark Fosters Kurzgeschichte »The Book of Luke« (1991) festgehalten. Der zwölf Jahre alte afroamerikanische Junge lebt mit seiner Mutter, einer »hauptberuflichen Betschwester«, die seinen Vater nach einem gewalttätigen Streit verlassen hat. Der Junge vermißt seinen Vater, der von seiner Mutter so hart verurteilt worden ist, und glaubt, daß auch Jesus von seinem »Vater« verurteilt und verlassen wurde. Die zentrale Handlung der Geschichte findet in einem Duschraum eines öffentlichen Schwimmbads statt, wo der Protagonist den nackten Körper eines nur wenig älteren, weißen Jungen beobachtet, der ihn an das Bild des weißen Jesus bei seiner Mutter an der Wand erinnert. Diesen Jungen und andere wie ihn anzuschauen, mit schulterlangem, gewelltem Haar, erweckt für ihn das Bild Jesu zum Leben. Normalerweise verdreschen ihn die weißen Jungs, deren Körper

er mit offenem Verlangen anstarrt, aber dieses Mal reagiert der weiße Junge zustimmend. In der Hitze ihres gemeinsamen Verlangens fragt sich der Protagonist:

Ist es möglich, daß ich Ihn von der Wand geholt habe, seinen unbekleideten Körper gestohlen und in einen anderen Raum gebracht ... und die Tür verriegelt habe? Ich kann nicht sagen, wo ich bin, oder ob Daddys Geburtstag vorüber und ein anderer Tag gekommen ist, ein brandneues Jahr, oder ob ich jetzt älter bin oder jünger. Alles, was ich weiß, ist, daß Gottes Sohn mich anlacht, und ich hole Ihm einen runter mit meinem großen Lächeln. Das muß meine Mutter auch glücklich machen, denke ich: diese plötzliche Bekehrung zu einem anbetenden Glauben. Und wenn nicht, was soll's. Ich bin glücklich genug für uns beide. Ich bin so glücklich, daß ich zerplatzen könnte in Zillionen von Partikeln aus blendend weißem Licht ... O, Jeeesus! (Foster 1991:27)

Margaret Miles hat beobachtet, daß bildhafte Darstellungen »primär darauf zielen, die physische Existenz zu verstehen, die großen, einsamen, dennoch universalen vorsprachlichen Erfahrungen der Geburt, des Heranwachsens, Reifens, des Schmerzes, der Krankheit, Ekstase, Schwäche, des Alters, des Sex, des Todes.« Historisch gesehen, sagt sie, halten bildhafte Darstellungen fest, »wie die Nichtprivilegierten die physische Existenz verstanden haben und mit ihr fertig wurden« (1985:36). Für manche schwulen Männer der Gegenwart, die in Gesellschaften leben, wo die mann-männliche Liebe sich nicht voll und frei ausdrücken kann, haben die verschiedenen bildhaften Darstellungen von Jesus nichttextliche, nonverbale Hilfsfunktion beim Verstehen unserer physischen und erotischen Existenz und bei unserer Integration in diese Existenz.

Die feministische Literaturkritikerin Eve Kosofsky Sedgwick bestreitet die gängige Vorstellung, daß die hauptsächliche Auswirkung des Christentums auf das Verlangen von Männern nach dem männlichen Körper in der Verhinderung dieses Verlangens bestehe. Sie geht statt dessen davon aus, daß Verbote Verlangen stimulieren (und zwar ein Verlangen gerade für das Verbotene) und daß viele christliche Praktiken direkt dazu dienen, mann-männliches Verlangen zu artikulieren und zu fördern.

Besonders der Katholizismus ist berühmt dafür, zahllose schwule und proto-schwule Kinder zu schockieren mit der Möglichkeit für erwachsene, nicht zu heiraten, mit Männern in Kleidern, mit leidenschaftlichem Theater, mit der Selbstprüfung der inneren Regungen, mit Leben, das – idealerweise ohne Einschränkung – sich erfüllt in der Arbeit am Fetisch, wie man sagen könnte. Selbst für die vielen, deren eigene erarbeitete Identität am Ende keine dieser Eigenarten aufnimmt oder sogar gegen diese Eigenarten definiert ist, hat wahrscheinlich die Begegnung mit ihnen mehr oder andere Auswirkungen als die bloße Verhinderung. *Und über allem thronen die Bilder von Jesus.* Diese haben in der Tat in der modernen Kultur eine einzigartige Position: Es sind Bilder des ausgezogenen oder aus-

ziehbaren männlichen Körpers, meist in extremis und/oder in Ekstase, vorschriftsmäßig dazu hergestellt, angeschaut oder angebetet zu werden. Der Skandal einer solchen Figur innerhalb der Ökonomie des männlichen Blicks läßt nicht nach: Anstrengungen, seinen Körper zu entkörperlichen, z.B. indem man ihn dünner macht, europäisiert oder feminisiert, verstricken ihn nur noch kompromittierender mit den verschiedenen modernen Ausgestaltungen des Homosexuellen. (Sedgwick 1990:140, Hervorhebung von mir)

Die Bilder von Jesus re-präsentieren einen tatsächlichen Mann und erlauben den Männern, denen er so präsentiert wird, in eine Beziehung zu Jesus als Liebende einzutreten. Dabei mag sich das Verhältnis dieser Liebenden zu den Bildern von Jesus vom Verhältnis zu anderen Bildern von sexuell anziehenden Männern (etwa erotischen Bildern von Männern in unverhüllt sexuellen Posen oder auch gemäßigeren Bildern wie denen von Filmidolen) unterscheiden. Es wird sich darin unterscheiden, daß die Männer, die so liebend, anbetend, lusterfüllt blicken, ihre Bilder von Jesus aus ihrem Glauben an ihn ergreifen, der sie von Sünde und Tod errettet und ihnen neues Leben schenkt. Diese Bilder können natürlich nicht losgelöst von theologischen Texten und kirchlichen Lehren verstanden werden. Dennoch sind bildhafte Darstellungen, wie Miles festhält, »eher repräsentativ als diskursiv, und weil sie per se mehrdeutig sind, können sie einer Vielzahl unterschiedlicher Menschen zu Formulierung und Ausdruck unterschiedlicher Perspektiven verhelfen« (1985:37–38). Das heißt, die Beziehung der Liebhaber Jesu zu seinen Bildern kann durchaus auch erotisch oder »pornographisch« sein, also unverhüllt sexuell und orgasmenproduzierend. Verschiedene Männer reagieren verschieden auf diese Bilder, und ihre Reaktionen sind nicht nur vom Glauben bestimmt, sondern auch vom Verlangen.

Miles geht zudem davon aus, daß hier ein grundlegender Unterschied von Männern und Frauen festzustellen ist. Frauen erfahren ihre physische Existenz stärker körperlich durch das Erleben von irreversiblen Veränderungen und von Diskontinuität. Für Männer gilt dies nicht, denn »das unausgesprochen vorausgesetzte Modell der Ideengeschichte und die vorhersagbare Kontinuität der männlichen physischen Existenz erlaubten es männlichen Intellektuellen, die absolute Abhängigkeit des Menschen von seinem Körper, seinen Erfordernissen und seiner natürlichen Umwelt zu ignorieren« (1985:36–37). Mir geht es darum, diese Vernachlässigung der männlichen Körperlichkeit dadurch zu überwinden, daß ich meine Aufmerksamkeit auf die Besonderheiten der männlichen Körpererfahrungen richte, besonders auf jene Erfahrungen, die den gewöhnlichen Sichtweisen von Jesus und den Beziehungen von Männern zu ihm widersprechen. Solche Widersprüche an die Oberfläche zu holen »fußt auf entgrenzendem oder dissidentem Wissen und trägt zur Erweiterung solchen Wissens bei«, wie Jonathan Dollimore schreibt. Entgrenzung führt laut Dollimore nicht automatisch zu sozialen Veränderungen,

doch sie kann etablierte Denkmuster unterwandern durch »das gefährliche Wissen, das sie mit sich bringt oder hervorbringt, oder das *durch* die und *in* der Behinderung von Entgrenzung in unserer Kultur hervorgebracht wird« (1991:88–89).

Viele schwule Männer und natürlich etliche schwule weiße Theologen glauben offenbar, daß Homosexualität (oder schwule Identität) *prima facie* eine oppositionelle Haltung gegenüber der weißen Vorherrschaft oder den patriarchalischen Konstruktionen der Männlichkeit konstituiert. Die Realität ist wesentlich komplexer. Dollimore und Sedgwick haben, neben anderen, auf die zentrale Rolle der männlichen Homosexualität bei der Konstruktion des Gemeinsinns im 20. Jahrhundert hingewiesen. Diese zentrale Rolle wird in einer zwangsheterosexuellen Kultur aufrechterhalten, die Homosexualität obsessiv denunziert und – wenn es für die Behauptung heterosexistischer Dominanz nötig wird – diejenigen, die homosexuell auftreten oder aufzutreten scheinen, zum Schweigen bringt oder umbringt. Natürlich: Viele kulturelle Unternehmungen in der gegenwärtigen westlichen Kultur, besonders in der Werbung, in Film und Theater sind mit schwulem und homoerotischem Inhalt und Stil aufgeladen und tragen so zur Marktgängigkeit von Produkten in einer konsumentenorientierten Gesellschaft bei. Dadurch bringen Homosexualität, schwule Identität und Homoerotik jedoch nicht unbedingt entgrenzendes Wissen hervor.

Einer Weise der schwulen männlichen Kultur, gerade kein entgrenzendes Wissen hervorzubringen, besteht im Ausschluß und die Unsichtbarkeit farbiger Männer, die mit der Unsichtbarkeit von Frauen Hand in Hand geht. Im großen und ganzen ist die Homosexualität, die zur Konstruktion von Gemeinsinn wesentlich mit beiträgt, äußerst weiß und kann so kaum zur Dekonstruktion und Pluralisierung weißer Herrschaftsstrukturen beitragen. Ich stimme der Einschätzung vieler Schwarzer zu, daß das Adjektiv »gay« meistens einen weißen Schwulen konnotiert. Das Jesusbild vor Jahren an der Wand jenes Gruppenraums in meiner Kirchengemeinde ist ein falsches und rassistisches Bild von Jesus; es ist unwahrscheinlich, daß ein palästinischer Jude jemals so arisch aussah. Dennoch half mir dieses Bild, bis zu einem gewissen Grad mit meinem Verlangen verbunden zu bleiben, es am Leben zu erhalten, bis ich es akzeptieren und ihm entsprechend anderen Männern gegenüber handeln konnte.

VERLANGEN NACH BEFREIUNG UND DAS BILD DES SCHWARZEN CHRISTUS

Heute kann mir jenes Bild kaum noch helfen, und lieber rufe ich mir das Bild eines schwarzen, schönen, sinnlichen Jesus, gekrönt mit einem Dornenkranz in einem Beerdigungsinstitut in der 131. Straße in Harlem, vor Augen. Als ich einmal an einer Totenwache für den Bruder einer Mitseminaristin teilnahm, blickte ich auf jenen

Jesus und betete tief und ernsthaft für meine trauernde Freundin und ihre Familie, für ihren toten Bruder und für unseren Bruder Jesus. In jenem Moment konnte ich zum erstenmal existentiell annehmen, was ich intellektuell mit der Zeit begriffen hatte, nämlich die Realität und die Kraft des »Schwarzen Christus«, die James H. Cone vor mehr als 25 Jahren zu artikulieren begonnen hat. Ich begegnete dem Schwarzen Christus von Angesicht zu Angesicht nicht nur, weil das Bild an der Wand einen Mann mit afrikanischen Zügen darstellte, sondern auch weil jener schwarze Jesus mit uns und über uns Wache hielt während der Totenwache für einen Afro-Amerikaner, der von einem Unbekannten in der Blüte seines Lebens getötet wurde. In dem Beerdigungsinstitut fand ich mich in einem Raum der Trauer wieder, wie ich noch keinen je gefunden hatte. Der Tod war in der abblättrenden Farbe, den wackligen Stühlen und in dem kleinen, überfüllten Raum so fühlbar wie in dem feierlich aufgebahrten Leichnam; und doch war auch das Leben dort spürbarer als in vielen Wohnzimmern (*im Englischen: living rooms, Anm.d.Ü.*), in denen ich gelebt habe. Cone schreibt:

Christi Schwarzsein ist sowohl wörtlich als auch symbolisch zu verstehen. Es ist wörtlich in dem Sinn, daß er wirklich eins ist mit den unterdrückten Schwarzen, ihr Leiden zu seinem Leiden macht und aufdeckt, daß er in der Geschichte unseres Kampfes zu finden ist, in der Geschichte unserer Schmerzen und dem Rhythmus unserer Körper. ... Christus ist schwarz – nicht weil es die Schwarzen aus kulturellen und psychologischen Bedürfnissen heraus so wollen, sondern allein weil Christus *wirklich* in unsere Welt eingeht, wo die Armen, die Verachteten und die Schwarzen sind. Mit ihnen will er sein, Erniedrigung und Schmerz mit ihnen teilen und unterdrückte Sklaven in seine befreiten Diener verwandeln. Ja, wenn Christus heute nicht *wirklich* schwarz ist, dann hat der historische Jesus gelogen. (1982:95)

Für Cone besteht die Bedeutsamkeit des Schwarzen Christus darin, daß »sie die *Konkretheit* von Jesu fortgesetzter Gegenwart heute ausdrückt.« Jesus steht heute vor uns, neben uns, hinter uns als vollkommen verkörperter Schwarzer, der beteiligt ist am Kampf gegen die Leiden der Armen und Unterdrückten. Cone weist darauf hin, daß die Hautfarbe Jesu einerseits irrelevant ist, andererseits aber führt er aus, daß »Jesus nicht weiß war in jeder Bedeutung des Wortes, wörtlich und theologisch.« Angesichts der Tatsache, daß die meisten Weißen (und einige Schwarze geradeso) recht verstört auf die Vorstellung eines Schwarzen Christus oder nicht-weißen Jesus reagieren, fragt Cone: »Kann man denn überhaupt über Leiden in Amerika sprechen, ohne auf die Bedeutung des Schwarzseins zu verweisen? Können wir allen Ernstes glauben, daß Christus der Leidende Gottesknecht par excellence ist, wenn er nicht schwarz ist?« (1990:123). Cone fordert weiße Männer und Frauen auf, schwarz zu werden, aber nicht durch einen Wechsel der Hautfarbe, sondern durch einen Wechsel der »Farbe eures Herzens, eurer Seele, eures Verstan-

des. Schwarz zu sein bedeutet, daß euer Herz, eure Seele, euer Verstand und euer Körper dort sind, wo die Enteigneten sind« (1989:151). Cone fordert weiße Amerikaner, auch die weißen Schwulen, Bi- und Transsexuellen auf, das Bild des weißen Jesus aus unseren Kirchen und unseren Herzen zu entfernen und es durch das Bild eines farbigen Mannes zu ersetzen. Aber nur wenige Weiße und mehrheitlich weiße Kirchen waren willens, diesen letzten Schritt zu tun.

Die Schwarze Theologie fordert uns dazu heraus, unsere Objekte des Verlangens mit äußerster Sorgfalt zu wählen, weil sie uns in Beziehungen der Dominanz und Unterdrückung festhalten können: Aber ebensogut können sie uns helfen, uns in Richtung einer stärker egalitären sozialen Ordnung zu bewegen.

Das Auftreten Jesu als der Schwarze Christus bedeutet auch, daß die Schwarze Revolution das Reich Gottes ist, das in Amerika Realität wird. ... Das Reich Gottes ist weder das Erlangen materieller Sicherheit noch die mystische Kommunion mit dem Göttlichen. Es hat mehr zu tun mit einer *qualitativen* Existenzweise, worin Menschen begreifen, daß *Personen* wichtiger sind als *Eigentum*. (Cone 1990:124)

Jesus kann nur dann wirklich entgrenzend für Schwule sein, wenn seine Person, sein Körper, in dem wir ihn begehren, die Codes der weißen Vorherrschaft, die Amerika noch immer beherrschen, aufbricht. Allerdings habe ich selbst den Widerstreit erlebt zwischen der Bereitschaft, mir Jesus als Schwarzen vorzustellen, und der Befürchtung, daß ich gerade auf diese Weise Schwarze zum Objekt mache. Der weiße Herrschaftsblick, der Blick des Touristen auf einem Streifzug unter »exotischen« farbigen Männern um eines billigen Erlebnisses willen, ist bei vielen weißen Schwulen der USA tief eingewurzelt (vgl. hooks 1992:17ff). Sensibilität für diesen Blick ist ein erster Schritt, ihn zu überwinden, aber die Überwindung der weißen Vorherrschaft erfordert mehr, nämlich das weiße theologische Schweigen über das Schwarzsein zu brechen. Und das bedeutet, Stellung zu beziehen, indem man die soziopolitische Farbgenze überschreitet, während man zugleich in seiner eigenen Haut bleibt. Diese Grenze immer wieder in beiden Richtungen zu überschreiten stellt für viele Weiße eine neue Situation dar, auch wenn das für die meisten Farbigen Alltag ist. Ich habe den inneren Konflikt selbst gespürt, daß es mir wie eine »Illoyalität« gegenüber den Weißen vorkam, wenn ich mich auf die Seite der Schwarzen stellte. Diese Gefühle helfen mir, die Macht der strukturellen weißen Dominanz zu verstehen, die in die intimsten Lebensbereiche hineinreicht.

Ich habe begonnen, über meine Kämpfe gegen die eigene weiße Dominanzhaltung vor schwarzen Freunden zu sprechen. Keiner von ihnen entließ mich deshalb aus meiner Mitverantwortung für die weiße Vorherrschaft, aber jeder von ihnen half mir zu klären, wie mein Anspruch sich in meinem Leben besser verkörpern könnte. Einer dieser Freunde verhalf mir dazu, Verlangen als einen Gegensatz zur Dominanz zu sehen: Er erzählte mir vom Bild eines schwarzen Jesus, das er neben

seinem Bett hatte; es zeigte einen sinnlichen, braunhäutigen Mann mit nackter Brust und Rastalocken, mit einem Strick um seinen Hals und mit gefesselten Händen. Um diese Bildmitte herum waren kleinere Bilder dieses schwarzen Jesus an verschiedenen Stationen seines Lebens und Todes: Jesus in der Krippe, im Garten Gethsemane, geschlagen von römischen Soldaten, am Kreuz und, zuletzt, »aufgestanden«, stehend und in Licht gebadet. Mein Freund sagte mir, daß er in den vielen Jahren seiner theologischen Ausbildung und spirituellen Suche sich in seinem Körper nie zu irgendwelchen Bildern des weißen Jesus hingezogen gefühlt hatte. Sein stärkstes fleischliches Erleben Gottes hatte er, wenn er seinen Liebsten in den Armen hielt. Als dieser an Folgen einer AIDS-Infektion starb, hatte er das Gefühl, daß Gott gestorben war. Sein Bild des schwarzen Jesus aber ermöglichte es ihm, im Gesicht seines Liebsten Jesus zu sehen und Jesus im Gesicht seines Liebsten.

Während unseres Gesprächs entschloß ich mich, mir selbst eine Darstellung eines schwarzen Jesus zu besorgen. Ich ging zu den Straßenhändlern an der 125. Straße in Harlem und fand genau das Bild, das der Freund mir beschrieben hatte. Ich war erstaunt, wie sehr dieses Bild von Jesus diesem Freund ähnelte. Während ich dies schreibe, schauen Jesus und ich einander in Zuneigung und Liebe an. Der Freund und ich sind durch diesen Jesus verbunden. Daß wir über unser jeweiliges Verlangen (nach Jesus und anderen Männern) und auch über unsere Ängste sprechen konnten, half uns, eine größere Verbundenheit in tiefer zwischenmenschlicher Liebe und im Wunsch nach sozialem Wandel zu schmieden. Über das Verlangen nach Jesus zu sprechen ist dann immer eine Sache der Verkörperlichung, und es spielt tatsächlich eine Rolle, welchen Körper Jesu wir begehren. Aber damit will ich nicht sagen, daß sexuelles Verlangen oder das Verlangen nach Befreiung abhängig von der Hautfarbe ist. Die Schlüsselfrage ist eher, auf welche Weise Jesus als Teil eines gefährlichen oder politisch entgrenzenden verkörperlichten Wissens dienen kann. Nach einem Jesus Verlangen zu haben, der nicht weiß ist, der schwarz ist, heißt, das Verlangen in den Dienst der Überwindung von Herrschaft zu stellen.

VERKÖRPERLICHTES VERLANGEN UND DER »QUEER« JESUS

Verkörperlichtes Verlangen nach Jesus bildet den Kern entgrenzenden Wissens, das zur Destabilisierung dominanter Sichtweisen von Jesus beitragen kann, denn es ist eine Form der Beziehung, die die Kirche nur unter großen Schmerzen leugnen konnte. Die Leugnung des Verlangens nach Jesus drückt sich aus in der kichlichen Leugnung von Jesu eigenem körperlichen Verlangen. Das biblische Schweigen über Jesu Sexualität kann, aber muß nicht seine tatsächliche Lebenssituation widerspiegeln. Unabhängig davon, ob er zölibatär oder sexuell aktiv lebte, tradierte die

zölibatäre Priesterschaft zuletzt ein historisches »Bild« von Jesu nicht-erotischer Existenz, während sie gleichzeitig seine Männlichkeit betonte und darauf bestand, daß Priester männlich zu sein haben. Selbst noch die protestantischen Einwände gegen das klerikale Zölibat haben die zugrundeliegende Vorstellung, daß Jesus asexuell gewesen sei, nie überwunden. Das Beharren darauf, daß Jesus sowohl sexuell ein Mann als auch sexuell inaktiv war, trägt bei zur Auslöschung des Verlangens als einer Kategorie der geteilten Erfahrung zwischen ihm und den Menschen, die ihm nachfolgen, bei. Sich auf Jesus als Liebhaber, als geliebten Körper, als Objekt des Verlangens beziehen zu können, kann die Sicht auf die christlichen Lehren, inklusive jener über die Kreuzigung, verändern.

Vor einigen Jahren, als ich recht neu war in meiner Identität als offen schwuler Mann, bezog ich mich auf den »schwulen Christus«. Ein Freund fragte mich darauf hin, worin sich der schwule Christus vom normalen (was auch immer *das* sein mag) unterscheidet. Ich beschrieb einen Mann am Kreuz, ganz nackt, mit einem hübschen Gesicht, kräftiger Brustmuskulatur, einem großen Penis und einem Ohrring im linken Ohr, wie es damals unter Schwulen üblich war. Es war die Vorstellung eines attraktiven Mannes, der sich dennoch in Todesschmerzen befand: der gekreuzigte Christus mit dem Ohrring im korrekten Ohr. Ganz klar eine sehr durchwachsene Botschaft.

Heute ist für mich klar, daß es keinen schwulen Christus gibt, aber einen Jesus, der *queer* ist – d.h. einen Mann, der Männer und Frauen sinnlich mochte und in seinem Handeln sich querstellte zu den geschlechtlichen, ethnischen und religiösen Normen seiner Zeit. Robert Goss' (1993) leidenschaftliches Eintreten für einen Jesus, der *queer* ist, trifft sich mit meiner eigenen Sicht in einigen Punkten, obwohl ich mir weniger sicher bin als Goss, daß es in der gegenwärtigen Situation von Lesben, Schwulen, Bi- und Transsexuellen sowie anderen Unterdrückten wirklich radikal genug ist, Jesus als *queer* zu sehen.

Die Definition von »queer« ist fließend. Schwule und Lesben streiten nicht nur um die Angemessenheit des Ausdrucks, sondern auch darum, was damit gemeint ist. Viele vertreten den Standpunkt, daß *queer* einen Schwulen oder Bisexuellen bezeichnet, der politisch ist, für die Befreiung aller Menschen arbeitet und geschlechtliche wie ethnische Konventionen ignoriert. Weil ich nicht wissen kann, ob Jesus Männer sexuell mochte oder ob er genitalen Sex mit irgendjemandem, Männern oder Frauen, genoß, erscheint es mir nicht berechtigt, ihn schwul zu nennen (wie es auch nicht berechtigt ist, ihn hetero zu nennen). Aber zumindest scheint er einen hohen Grad von Intimität mit Angehörigen beider Geschlechter gelebt zu haben. Er genoß Sinnlichkeit und stellte unentwegt die geschlechtlichen, ethnischen und religiösen Konventionen seiner Zeit in Frage. In seinem Umfeld müssen solche

Haltungen und Verhaltensweisen jenseits aller Normalität gewesen sein, d.h. sie erschienen fremdartig oder *queer* – wie sie auch uns immer noch erscheinen. Als vor einigen Jahren ACT UP in die St. Patrick's Cathedral eindrang, um gegen die Homophobie von Kardinal O'Connor und der römisch-katholischen Hierarchie zu protestieren, wurde mir klar, daß die ACT-UP-Leute so handelten wie Jesus, als er in seinem Zorn die Tische der Geldwechsler im Tempel umwarf. Das war der Moment, als ich zu sehen begann, wie *queer* Jesus war. Goss sieht hier zu Recht eine Verbindung zwischen der »Stoppt den Tempel«-Aktion von Jesus und den »Stoppt die Kirche«-Aktionen von ACT UP (1993:147–56).

Wir Weißen dürfen nicht aus den Augen verlieren, wie wichtig es ist zu klären, welchen Jesus wir begehren. Wer ist denn dann der *queer* Jesus? In unserer gegenwärtigen, von Weißen dominierten Sozialordnung ist es nicht *queer*, sich Jesus als Weißen vorzustellen. Jesus liegt *queer* zu unserer Gesellschaft, unter anderem, weil er kein Weißer war. Das Konzept der *Queerness* verlangt von Weißen ein Bewußtsein davon, daß es für farbige Männer wahrscheinlicher in unserer Kultur ist, gekreuzigt zu werden, und es verlangt den aktiven Einsatz für die Beendigung der Gewalt gegen sie. Von weißen schwulen Theologen verlangt *Queerness*, daß wir aufhören, die farbigen Lesben, Schwulen, Bi- und Transsexuellen zu übersehen.

Ich stimme Elias Farajajé-Jones zu, der eine Theologie »in diesem Leben« fordert. Er hält »in diesem Leben« für eine akkurate Charakterisierung einer Schwarzen Theologie, die auch Lesben, Schwule, Bi- und Transsexuelle, also Leute, die *queer* sind, einschließt, weil der Ausdruck »in diesem Leben«

in unserer afro-amerikanischen Tradition seit Generationen dafür verwendet wird, ein breites Spektrum von Identitäten und Verhaltensweisen zu bezeichnen; und wegen der reichhaltigen spirituellen Konnotationen des Wortes »Leben«, besonders für Menschen, die ständig mit Leiden und Tod konfrontiert sind. »In diesem Leben« zeigt auch Inklusivität, zeigt, daß wir alle »in diesem Leben« eingeschlossen sind. Deshalb wäre eine in-diesem-Leben-Theologie der Befreiung so beschaffen, daß sie aus Erfahrungen, Leben und Kämpfen gegen Unterdrückung und Entmenschlichung jener »in diesem Leben« erwächst. (1993:140)

Sich Jesus als einen vorzustellen, der »in diesem Leben« war, bedeutet eine Anerkennung der Weite seines Dienstes, der Verschiedenheit der Menschen, denen er diente, und der Tatsache seines Nichtweißseins. Die Betonung des »Lebens« geht gut zusammen mit Jesu wiederholter Aussage, Leben im Überfluß für alle zu bringen. Während es für die Weißen unter uns unangemessen sein mag, sich »in diesem Leben« zu wähnen, können wir doch Nachfolger oder Bundesgenossen von Jesus sein, der »in diesem Leben« war.

DIE KREUZIGUNG NEU IMAGINIEREN

»Körperliche Unversehrtheit ist für den Befreiungskampf eine grundlegende Forderung.« Als ich diese Worte vor einigen Jahren schrieb, dachte ich an Vergewaltigung und versuchte Vergewaltigung in der Hebräischen Bibel, besonders in der Geschichte der Zerstörung von Sodom. Ich schrieb damals auch: »Wir müssen darauf bestehen, daß die Autorität der Schrift kritisch betrachtet wird und daß die zahlreichen Akte, die die körperliche Unversehrtheit unterminieren, offengelegt und entwirrt werden, damit wir ihre grausamen Auswirkungen überwinden können« (Gorsline 1991:48–49). Dabei spielte ein nicht bewußtgemachter Antisemitismus bestimmt eine Rolle, als ich vorschlug, nur die Hebräische Bibel auf die vielen Beispiele körperlicher Verletzungen hin zu durchsuchen. Heute sehe ich, daß der Angelpunkt des traditionellen christlichen Glaubens, Jesu Tod am Kreuz, selbst auf einer körperlichen Verletzung beruht. Wir können – und sollten – die Tatsache der Kreuzigung aber nicht leugnen, jedoch verlangt die Solidarität mit dem *queer* Jesus und all den anderen, deren körperliche Unversehrtheit verletzt wurde und täglich verletzt wird, daß wir zur Glorifizierung von Leiden und Tod nein sagen, daß wir nein sagen zur Idee, die Verletzung der körperlichen Unversehrtheit sei ein göttliches oder menschliches Mittel zum Heil.

Die Interpretationen der Kreuzigung hängen von ihrem Kontext ab. So ist z.B. unter den leidenden Massen in Lateinamerika der gekreuzigte Christus ein äußerst befreiendes und erlösendes Symbol. Für viele Afro-Amerikaner ist der leidende Jesus in höchstem Maße erlösend. Dennoch gehört die Kritik von Lehren, Symbolen und Bildern, die im Hinblick auf die Befreiung für eine bestimmte Gruppe sich als problematisch erweisen, ebenso sehr zur Befreiungsarbeit wie das Herausstellen von Lehren oder Symbolen, die die Befreiungsarbeit einer anderen Gruppe unterstützen können. Wenn unser gegenwärtiger sozialer und politischer Kontext Analogien aufweist zu jenen, die das Kreuz auf Golgatha errichteten – zur herrschenden Klasse einschließlich der religiösen und politischen Autoritäten – dann müssen wir darauf verzichten, uns mit dem Opfer am Kreuz zu überidentifizieren. Ob religiöse Bilder als gefährlich oder emanzipatorisch erlebt werden, ist nach Margaret Miles »eine Funktion der Interessen ihres Betrachters. ... Der Betrachter eines historischen religiösen Bildes kann die [beabsichtigte] Botschaft ignorieren und durch eine völlig andere Bedeutung ersetzen, die sich in Übereinstimmung mit seinen Interessen befindet« (1985:30). Dabei mag besonders ihre Plastizität den Wert bildhafter Darstellungen ausmachen. Im Gegensatz zu einem traditionellen christlich-theologischen System, das auf die Ideen und präzisen Systematisierungen einiger weniger großer Denker gründet,

können Haltungen, Werte und Konzepte auch auf der körperlichen Existenz basieren; das Christentum, nicht primär verstanden als Verbindung von Ideen, sondern als konkrete Teilhabe an einem Körper – dem »Leib Christi« – bietet eine starke Formulierung der Zentralität und Bedeutsamkeit der physischen Existenz, in welcher das menschliche Leben selbst als geschenkte physische Existenz verstanden wird – Schöpfung – und nur in physischer Existenz seine Erfüllung findet – Auferstehung des Leibes. (Miles 1985:36)

Miles vertritt nicht die Auffassung, daß wir das Studium der religiösen Texte großer Denker aufgeben sollten, sondern daß wir unsere Fähigkeiten verbessern, Bilder zu »lesen« und zu interpretieren und sie so in einen Dialog mit unserer geschriebenen Sprache bringen.

Ich möchte über Miles' historisches Projekt hinausgehen und vorschlagen, daß wir selbst neue Bilder ersinnen, die unsere alten Sichtweisen ändern können. Das Bild der Kreuzigung ist eines jener Bilder, die wir neu lesen und neu imaginieren können. Solches Neulesen erfordert die Bereitschaft, über die Erzählungen, wie sie in den synoptischen Evangelien festgehalten sind, hinauszugehen. Es geht dabei darum, die Geschichte von der Kreuzigung neu zu erzählen und neu zu sehen auf der Grundlage von Werten wie Fürsorglichkeit und Gerechtigkeit, Werten, die im Leben Jesu gegenwärtig waren und die wir, in unseren besseren Momenten, ebenfalls verkörpern, in unserem eigenem Leben heute.

Miles hat recht, wenn sie die Physikalität von Bildern und ihr primäres Ziel, über unsere physische Existenz zu reflektieren, hervorhebt. Unser Neuimaginieren und Neulesen dieser Bilder sollte auf unsere physische Existenz bezogen sein, auf unsere Körperhaftigkeit. Genauer: Für Männer, die *queer* sind, beginnt das Neuimaginieren bei unserem erotischen Verlangen, denn dort wurden viele von uns am stärksten zu Jesus hingezogen und zugleich von der Kirche zurückgewiesen. Es wird viel Arbeit sein, uns den Jesus, der uns liebte und uns noch immer liebt, in unsere Selbstliebe und die Liebe zu anderen Männern hineinzuholen. Diese Arbeit erfordert, daß wir den kirchlichen Jesus, der uns nur ohne unsere Körper und ohne unser Verlangen liebt, hinter uns lassen. Aber wir brauchen auch Aufmerksamkeit für die Körper, die wir übergehen, die Körper, die wir nicht begehren wegen irgendwelcher physischer Merkmale wie etwa der Hautfarbe, die wir als fremd oder nicht voll menschlich definieren.

Wir müssen tief in unserem *Körpergedächtnis* graben, wie die feministische Liturgikerin Janet Walton das nennt. Für Schwule, Bi- und Transsexuelle schließt unser Körpergedächtnis unsere Körper mit ein, die verprügelt wurden auf den »Spielplätzen« unserer Kindheit, geschlagen von homophoben Brüdern, Vätern, Onkeln, Fremden und Bischöfen. Unser immer-präsenes Gedächtnis bewahrt auch selbst-hassende homosexuelle Körper, die andere Körper, die *queer* sind, zusammenschlagen haben aus Furcht und Abscheu, und jene Körper, für die HIV die neueste

(und für viele die letzte) Form mann-männlicher Gewalt ist – eine Art, Frauen, Kinder und Männer umzubringen durch die willentliche Nachlässigkeit von seiten der Männer in den Regierungen, wissenschaftlichen Laboratorien und im medizinisch-industriellen Komplex. Aber unsere Körper sind vielleicht auch entspannt worden durch die sanfte Berührung eines Freundes oder durch kraftvolles Kneten unserer müden Muskeln (wie es Tim Millers Jesus tut). Wir können tief in unser Körpergedächtnis eintauchen und die sexuelle Ekstase mit einem anderen Mann (oder mit einer Frau, mit Männern, mit beidem) finden, die Entspannung durch eine Massage, die Freude des Tanzes, das Lebenerweckende einer beiläufigen Berührung oder ausgefeilter Rituale der Verbundenheit. Wir können uns erinnern an das Vergnügen heftiger Blicke beim Anmachen und Angemachtwerden. Wir können tief in unserem Körpergedächtnis graben nach den Hochgefühlen bei körperlicher Anstrengung und der Befriedigung und Erschöpfung, die ihnen folgen. Wir können das körperliche Vergnügen des Zusammenseins mit unseren Kindern in uns wiederbeleben.

Der Sinn, in unserem individuellen wie kollektiven Körpergedächtnis zu graben, liegt darin, es unserem Körper zu ermöglichen, auf unsere Bilder einzuwirken, so wie auch Bilder auf unseren Körper einwirken. In glücklicheren Fällen birgt unser Körpergedächtnis Freude und Vergnügen. Aber ebenso oft wird das Körpergedächtnis an tiefliegende Orte von Traurigkeit und Zorn rühren. Und zu anderen Zeiten wird das Körpergedächtnis uns zur Umkehr bewegen. Als jemand, der schwul ist, der *queer* ist, als Weißer mit beträchtlichen Privilegien kann ich mich mit Zuneigung, Achtung und Tränen an Jesus und an andere rechtschaffene Brüder erinnern, die umgebracht wurden, um die Welt für ein erotophobes Patriarchat sicher zu machen. Ich kann sogar deren Namen anrufen um Nahrung und Kraft daraus beziehen in meiner immerwährenden Bedürftigkeit für beides. Aber das ist kein ausreichender Grund, von dem aus ich ihre Leiden und ihren Tod glorifizieren könnte. Die Latina-Theologin Teresa Delgado sagte mir einmal, daß Zorn, fein bemessen und transformiert in eine Leidenschaft für Gerechtigkeit, eine gesunde, körperhafte Reaktion auf die Ermordung Jesu ist. Ich stimme zu.

Der Zorn muß zuerst einmal gerichtet werden an die römischen Zivilbehörden, deren System staatlich sanktionierter Gewalt sein Leben beendet hat. An nächster Stelle gilt unser Zorn auch jenen religiösen Behörden, die nicht einschritten, um die Exekution zu stoppen. Jedoch ist Zorn auch am Platze gegenüber kirchlichen und weltlichen Autoritäten, die über Jahrhunderte die jüdischen Führer zum Sündenbock für seinen Tod machten und auf diese Weise die Kreuzigung des einen Juden, Jesus, verewigten in Pogromen, Kreuzzügen, Inquisitionen und im Holocaust, in dem Millionen seines Volkes ermordet wurden. Gerade so machte die Inquisition auch Frauen und unabhängig Denkende und anders lebende Männer zu Sündenböcken, folterte und ermordete sie. Zorn ist am Platze gegenüber kirchlichen und

weltlichen Autoritäten, die den brutalen Versuch der Ausrottung der amerikanischen Ureinwohner und die gewaltsame Versklavung und die Massenschlächterei von Millionen von Afrikanern unterstützten. Und Zorn trifft gerechterweise auch jene, die Jesus als Weißen, Blonden und Blauäugigen portraitierten. Diese Autoritäten gehören zu den Männern, die Komplizen sind beim tatsächlichen und wiederholten Mord an Jesus als auch am Mord von Millionen seiner Brüder und Schwestern im Tode. Sie halfen, eine Kultur des Todes zu schaffen, ja, einen Kult des männlichen Mordens und Sterbens. Vielleicht erkennen wir uns sogar selbst wieder unter jenen, die geholfen haben, diesen Kult aufrechtzuerhalten, entweder durch aktive Komplizenschaft oder durch die Komplizenschaft des Schweigens angesichts des Bösen.

Sehen wir uns die Szene mit dem Kreuz auf Golgatha an. Wer ist da? Die Frauen. Wer ist nicht da? Die Männer, mit Ausnahme des Jüngers, den Jesus liebte (Joh 19, 25-27). Für gewöhnlich sagen wir, daß »die Jünger« Angst hatten und durcheinander waren, aber wir meinen, daß die Männer um Jesus abwesend waren. Wer wäre nicht angstvoll und durcheinander angesichts des staatlich sanktionierten Mordes? Aber wenn ein Freund von uns stirbt, sollten wir nicht wenigstens etwas Trost bieten und die Witwe, die Eltern und die Kinder besuchen? Wenn ein Freund von uns stirbt, hält man nicht Wache, wirft man sich dann nicht, wie Bonhoeffer sagt, »Gott ganz in die Arme, dann nimmt man nicht mehr die eigenen Leiden, sondern die Leiden Gottes in der Welt ernst, dann wacht man mit Christus in Gethsemane« (1985:402)? Halten wir nicht die Hand unseres Freundes und streichen über seine fiebernde Braue und singen leise, um seine Fieberpein zu mildern? Beten und weinen wir nicht, toben wir nicht gegen Gott, weil er »zuläßt«, daß unser Freund stirbt? Und preisen wir nicht gleichzeitig Gott für die Güte unseres Freundes, bitten wir Gott nicht um Vergebung für alle Sterbenden, Toten und Lebenden?

Manche Männer tun solche Dinge. Vielleicht sind sie ja Retter in unserer Welt und retten immer wieder einzelne Menschen. Josef von Arimatäa bestand darauf, Jesus in seiner eigenen Grabstätte zu bestatten gemäß der rabbinischen Tradition, daß ein Leichnam nach dem Todestag nicht unbestattet bleiben sollte. Die Wissenschaftler debattieren bis heute über Josefs Motive, da ja das Evangelium von Mißfallen gegenüber seiner Tat berichtet. War er ein geheimer Sympathisant von Jesus und seinen Jüngern? War er selbst ein Jünger? Oder war er ein praktizierender Jude? Vielleicht geht es ja nicht so sehr um sein Motiv, sondern um sein Tun. Er kümmerte sich um den Leichnam, behandelte ihn mit Respekt. Er ließ Jesus, der als Verbrecher gekreuzigt wurde, nicht im Stich.

Heute vermeiden es in den Vereinigten Staaten nur wenige Männer, die *queer* sind, Wache zu halten an den Betten von Freunden und Liebsten, die an AIDS sterben. Junge und jugendliche Männer lernen viel über den Tod durch ihr eigenes

Sterben, und alte Männer trösten sie und diejenigen, die sie zurücklassen. Männer mit HIV, die noch gesund sind, finden Unterstützung in allen Prozessen, die sie nötig haben, um ihr Leben aufrechtzuerhalten und auszudehnen. Männer tanzen mit den »Gesund-Kranken« und teilen mit ihnen ihr sexuelles Vergnügen. Sterbenden wird vorgelesen, sie werden gefüttert und ins Krankenhaus oder ins Hospiz gebracht, sie werden gebadet, aufgerichtet, getragen, man betet für sie. Die Toten werden begraben mit Respekt und Zuneigung, die Trauernden weinen und lachen, manchmal gleichzeitig. Marschierer, Plakatmaler, Ausrufer und Aktivisten leisten Widerstand gegen das Verschweigen, das alle mit HIV und AIDS lebenden Menschen in den Tod einzuhüllen droht. Einer Gesellschaft zum Trotz, die um die Sterbenden und Toten noch nicht geweint hat, die noch nicht aufgestanden ist, um die notwendigen Forschungen nach einem Heilmittel einzuklagen, und die immer noch vielerorts die Auffassung hegt, daß diese Männer ihren Tod selbst verschuldet haben, weil sie einander lieben – diesem allem zum Trotz stehen diese Männer (und Frauen, ganz klar) am Fuß der Kreuze der Gegenwart, kümmern sich um die Körper mit einer Zärtlichkeit und Zähigkeit, die uns zu Tränen rühren kann – und zum Handeln. Ihre Taten und ihr Leben voller Fürsorglichkeit und Widerstandskraft machen uns deutlich, was in den Berichten der Evangelien über Jesu Tod fehlt: seine männlichen Freunde, die auf sein Sterben reagieren mit zärtlicher Zuneigung und zähem Handeln. Unser schmerzendes, sorgenbeladenes Körpergedächtnis erinnert uns daran, was seine Freunde getan haben könnten.

Unsere neue Sichtweise verlangt, daß seine Freunde wenigstens Wache halten, daß sie seinen Körper vom Kreuz holen, um über seine Braue zu streichen, ihm zu trinken zu geben, von ihrer Liebe zu erzählen und heilenden Balsam auf seine schrecklichen Wunden zu geben. Die Soldaten beim Kreuz könnten ihnen gefährlich werden, sie verletzen oder töten, die Menge könnte sie steinigen. Aber was wir brauchen, sind Männer, die es wagen, zu den Patriarchen nein zu sagen, Männer, die Widerstand verkörpern am Ort der größten Spannung mit der patriarchalischen Herrschaft. Jesu männliche Freunde haben die Aufgabe uns überlassen, seinem Körper Milderung zu verschaffen, seine Wunden zu versorgen, ihm den Kuß des Friedens zu geben, der Widerstand und Befreiung signalisiert und der die Mächtigen in ihrem Frieden stören will. Für die Verachteten zu sorgen ist nicht nur ein Akt der Liebe, sondern auch ein Akt des politischen Widerstands.

Die Zeitspanne zwischen dem Letzten Abendmahl und der Kreuzigung Jesu wird traditionell als seine Passion bezeichnet. Wie Carter Heyward sagt, war dies »eine Zeit, während der Jesus die Passion seiner Zeit, seiner Kultur, seines religiösen Erbes erduldet ... und seine Passion war eine Herausforderung, eine Drohung an die um ihn herum, die sich mit weniger als der Passion zufriedengeben wollten« (1984:20). Ich schlage vor, daß Männer, ob *queer* oder nicht *queer*, neue Bilder

erschaffen, in denen die Passion Jesu unserer eigenen Passion zur Seite gestellt wird, einer Passion für das Ende der Gewalt unter Männern und also auch für das Ende der Gewalt gegen Frauen und Kinder. Solche Passion, solche Leidenschaft hat ihre Grundlage in einem leidenschaftlichen Verlangen nach Männern – die sexuell sein kann oder auch nicht, aber durch dieses Verlangen müssen wir Männer sehen wollen als körperhafte Freunde statt als entkörperte Feinde.

Meine Sichtweise verlangt auch, daß die weißen Männer nicht nur den Körper Jesu vom Kreuz abnehmen und für ihn sorgen müssen, sondern auch die Tatsache akzeptieren, daß der Körper, den wir lieben, nicht weiß ist. Jesus war nicht weiß, gerade wie die meisten Körper, die an Kreuzen hingen und heute noch hängen. Wenn weiße Schwule Theologie, *queer*-Theologisieren von weißen Männern wirklich die Verletzung von Männerkörpern überwinden soll, muß sie umkehren und ihren Weg mit der Erkenntnis fortsetzen, daß die herrschenden europäischen und amerikanischen theologischen Traditionen unsere Bilder von Jesus verfälscht haben. Diese Traditionen haben sich der Forderung der Schwarzen Theologie nach dem Schwarzen Christus verschlossen, denn ein farbiger Mann am Kreuz würde uns alle zwingen, all die anderen Körper von Männern (und Frauen) an den Kreuzen wahrzuhaben, die das weiß-dominante Patriarchat errichtet hat.

Den schwarzen Jesus, unseren Bruder, der in-diesem-Leben war, vom Kreuz abzunehmen, bedeutet, sich zu weigern, noch weitere Körper von Schwarzen, Latinos, Asiaten und amerikanischen Ureinwohnern heute an Kreuze zu nageln. Er, der in-diesem-Leben war/ist, soll nie mehr sterben für immer.

Um uns freizumachen von einem Christozentrismus, der Menschsein entwertet, drängt uns Gary David Comstock, Jesus als einen toten Freund zu begreifen, mit dem wir uns in einer Beziehung der Autonomie befinden. Comstock vertritt auch, daß wir uns überhaupt kein Bild von Jesus zu machen brauchen, denn dies würde einen Helden machen aus einem einzelnen Mann »auf Kosten all der einzelnen Erfahrungen und Lebensgeschichten der vielen unter uns – deren Leben sich Jesus in seiner Zeit gerade zugewandt hatte« (1993:97). Comstock hat recht und hat nicht recht.

SCHLUSSBETRACHTUNG

In seiner Wirkung dient das Bild von Jesus als unserem Herrn und Retter, der in einem Ausbruch von Glorie starb, um uns alle aus der Sünde zu erretten, den Interessen von Patriarchen und ihrer Kirche. Damit wird das Leben einfacher Leute, besonders jener, die wegen ihres Geschlechts, ihrer Rasse oder ihrer Klasse unterdrückt werden, ausgeschlossen und beschädigt. Das Problem von Bildern jedoch besteht nicht darin, welche zu haben, sondern darauf zu bestehen, daß sie mit Grenzen versehen werden. Damit aufzuhören, daß wir uns unsere Freunde bildlich

vorstellen, aufzuhören, es zuzulassen, daß unsere Bilder von ihnen einen Widerschein in uns selbst haben, und aufzuhören, uns uns selbst vorzustellen durch die Bilder, die andere uns zurückspiegeln, hieße aufzuhören, beziehungsweise zu leben. Wenn wir Bilder entwerfen von neuen Freunden, erweitern wir unseren Kreis von Freunden, Gefährten und Genossen, einschließlich derer, die anders sind als wir, die uns vielleicht lieben würden, wenn wir ihnen Zeichen unserer Liebe gäben. »Wir sind das, worauf wir schauen und was wir begehren«, bemerkte Plotin, und das bezieht sich auch auf die Bilder, die zustande kommen durch unseren Blick auf unsere eigenen und auf andere Körper. Bei vielen von uns bleibt der Blick konzentriert auf den Körper Jesu, weil er sowohl unseren eigenen Körper widerspiegelt als auch diejenigen, die wir begehren, ebenso wie er diejenigen widerspiegelt, die wir fürchten und die wir uns weigern wahrzunehmen.

James Baldwins Roman *Giovannis Zimmer* ist für Männer, die *queer* sind, einer der wichtigen Romane dieses Jahrhunderts. Am Ende des Buches ist der Protagonist David, der versucht, seine Homosexualität zu leugnen, allein in einem gemieteten Haus in einem französischen Dorf. Er hat seinen früheren Liebhaber verlassen, der an genau diesem Tag guillotiniert wird wegen eines Kleindiebstahls und fingierter Anschuldigungen, einem alternden Barbesitzer sexuelle Avancen gemacht zu haben. Giovanni wird exekutiert am Kreuz abgewiesenen Verlangens – der Zurückweisung seines eigenen Verlangens durch David und der Zurückweisung des Verlangens des alternden Barbesitzers durch Giovanni. David stellt sich Giovannis Exekution vor, die zuckenden Beine, die nachgebenden Schenkel, die zitternden Hinterbacken, das heimliche Hämmern in ihm, das beschämende unkontrollierte Urinieren, den Schweiß, die Tränen. Dann legt er seine Kleider ab und sieht im Spiegel seinen nackten Körper, der die Quelle seiner eigenen Qualen ist, aber auch der Schlüssel zu seiner Rettung. Sowohl seine Rettung, die letztlich seinen Körper nicht bewahren konnte, als auch seine Korruption, die am Tag seiner Geburt begann, sind in seinem Fleisch verborgen, das im Spiegel reflektiert wird. In diesem Sinn ist auch Davids nackter Körper an einem Kreuz: Das Kreuz, vor dem er Giovanni nicht gerettet hat, ist nun sein eigenes.

Das Bild, das Baldwin von Giovannis Exekution zeichnet, fließt mit meinen Bildern von Jesus am Kreuz zusammen. Wenn David in den Spiegel schaut, tut er, was jeder von uns tun muß: sich mit dem Körper auf Golgota und mit anderen gekreuzigten Körpern konfrontieren. Indem wir uns mit unserer eigenen Kreuzigung konfrontieren und ebenso mit unserer Partizipation an der Kreuzigung anderer, werden wir fähig aufzuhören, die Körper von Frauen, Kindern und Männern an Kreuze zu nageln, wohin niemand gehört, wie wir wissen; und wir können anfangen, sie vom Kreuz abzunehmen.

Literaturangaben

- Baldwin, J. 1987. *Giovannis Zimmer*. Reinbek: rororo
- Bonhoeffer, D. 1985. *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Neuausgabe. München: Chr. Kaiser Verlag
- Brock, R.N. 1989. »And a Little Child Will lead Us.« In: *Christianity, Patriarchy, and Abuse: A Feminist Critique*, ed. J.C. Brown and C.R. Bohn. New York: Pilgrim Press
- , 1991. *Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power*. New York: Crossroad
- Brown, J.C. and R. Parker. 1989. »For God So Loved the World?« In: *Christianity, Patriarchy, and Abuse: A Feminist Critique*, ed. J.C. Brown and C.R. Bohn. New York: Pilgrim Press
- Comstock, G.D. 1993. *Gay Theology without Apology*. Cleveland: Pilgrim Press
- Cone, J.H. 1982. *Gott der Befreier. Eine Kritik der weißen Theologie*. Stuttgart: Kohlhammer
- , 1989. *Black Theology and Black Power: Twentieth Anniversary Edition*. San Francisco: Harper
- , 1990. *Black Theology of Liberation: Twentieth Anniversary Edition*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books
- Dollimore, J. 1991. *Sexual Dissidence: Augustine to Wilde, Freud to Foucault*. Oxford, England: Oxford University Press
- Driver, T.F. 1981. *Christ in a Changing World: Toward an Ethical Christology*. New York: Crossroad
- Evans, A. 1988. *The God of Ecstasy: Sex-Roles and the Madness of Dionysius*. New York: St. Martin's Press
- Farajé-Jones, E. 1993. »Breaking Silence: Toward an In-the-Life Theology.« In: *Black Theology. A Documentary History, 1980-1992*, vol. 2, ed. J.H. Cone and G.S. Wilmore. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books
- Foster, G.-M. 1991. »The Book of Luke.« In: *Brother to Brother: New Writings by Black gay Men*, ed. E. Hemphill. Boston: Alyson Publications
- Gorsline, R. 1991. »Let Us Bless Our Angels: A Feminist-Gay-Male-Liberation View of Sodom.« In: *Redefining Sexual Ethics: A Sourcebook of Essays, Stories, and Poems*, ed. S.E. Davies and E.H. Haney. Cleveland: Pilgrim Press
- Goss, R. 1993. *Jesus Acted Up: A Gay and Lesbian Manifesto*. San Francisco: Harper
- Heyward, C. 1982. *The Redemption of God: A Theology of Mutual Relation*. Washington, D.C.: University Press of America
- , 1984. *Our Passion for Justice: Images of Power, Sexuality, and Liberation*. New York: Pilgrim Press
- , 1989 a. *Touching Our Strength: The Erotic as Power and the Love of God*. San Francisco: Harper & Row

- , 1989 b. *Speaking of Christ: A Lesbian Feminist Voice*. Ed. E.C. Davis. New York: Pilgrim Press
- hooks, b. 1992. *Black Looks: Race and Representation*. Boston: South End Press
- Lorde, A. 1984. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Trumansburg, N.Y.: Crossing Press
- Miles, M.R. 1985. *Image as Insight: Visual Understanding in Western Christianity and Secular Culture*. Boston: Beacon Press
- Miller, T. 1991. »Jesus and the Queer Performance Artist.« In: *Amazing Grace: Stories of lesbian and Gay Faith*, ed. M. Boyd and N.L. Wilson. Freedom, CA.: Crossing Press
- Sedgwick, E.K. 1990. *Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press
- Williams, D.S. 1993. *Sisters in the Wildemess: The Challenge of Womanist God-Talk*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books

Dieser Essay erschien zuerst unter dem Titel »Facing the Body on the Cross: A Gay Man's Reflections on Passion and Crucifixion« in dem Band »Men's Bodies, Men's Gods. Male Identities in a (Post-) Christian Culture«, herausgegeben von Björn Krondorfer, New York/London: New York University Press 1996. Abdruck mit freundlicher Genehmigung von Autor und Herausgeber.

Übersetzung: David Lustmann