

N12<517376652 021



UBTÜBINGEN



Buchbinderei
H. Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg 34

Werkstatt

Schwule Theologie



Norbert Reck, Ein sexueller Anschlag Gottes?
Sieghard Wilm, Zwischen Exodus und Gelobtem Land
Wolfgang Schürger, Auf dem Parkett des Lebens tanzen
Reinmar Schott, »... und schuf sie als Mann und Weib«

Editorial



Liebe Leute,

noch einmal erscheint die *WERKSTATT* mit reichlicher Verspätung. Dies ist leider der Preis dafür, daß die »Macher« und Autoren für dieses Projekt nicht hauptberuflich arbeiten können, sondern die Zeit dafür neben allen anderen Verpflichtungen herauschinden müssen.

Trotzdem ist nun ein schön dickes Frühlingsheft zustande gekommen, fast doppelt so stark wie die üblichen 40-Seiten-Exemplare. Wir hoffen deshalb auf Euer Einverständnis, daß wir Euch diese Ausgabe als Doppelheft Nr. 1 + 2 anbieten dürfen, um im Verlaufe dieses Jahres endlich wieder zum alten Erscheinungsrhythmus zurückzufinden, der jeweils den ersten Monat eines Quartals als Ausgabemonat anzielt.

Wie immer im ersten Heft eines Jahrgangs möchten wir Leser und Leserinnen dazu einladen, sich mit Beiträgen für die *WERKSTATT* an der Weiterentwicklung Schwuler Theologie zu beteiligen. Daß das Projekt noch jung ist und viele grundlegende Fragen ungeklärt sind, sollte niemanden resignieren lassen, sondern eher ermuntern. Blickt man auf andere, relativ junge Theologien, etwa die Politische oder die Feministische Theologie, die gerade mal auf 20 bis 30 Jahre ihrer Entwicklung zurückschauen können, dann wird deutlich, wie lange es dauern kann, bis wenigstens einmal die zugrundeliegenden Fragehorizonte abgesteckt sind.

Die *WERKSTATT* konnte im vergangenen Jahr etliche neue Leser und Leserinnen in Deutschland, der Schweiz, Österreich, den Niederlanden und Luxemburg hinzugewinnen. Das freut uns und läßt uns hoffen, daß sich aus allen diesen Ländern auch bald Autorinnen und Autoren zu allen möglichen Fragen zu Wort melden!

Trotzdem soll es noch schwule Theologen geben, die ohne die *WERKSTATT* auskommen – aber vielleicht brauchen die nur einen Tip von solchen, die schon BezieherInnen sind, damit sie nicht mehr allein vor sich hindenken und sich an unser Netzwerk anschließen? Hilfreich sind übrigens auch immer Leute, die etwas mehr bezahlen können als den Minimum-Abo-Preis!

Mit diesen Frühlingshoffnungen grüßt herzlich


– die Redaktion

Titelseite: »Jakobs Kampf mit dem Engel« von Gustave Doré, 1865

Redaktionsschluß für die nächste Ausgabe der *WERKSTATT*: 15. Juli 1998

ZA 9908

Werkstatt



Schwule Theologie

Nr. 1/2

5. Jahrgang

Mai 1998

*Norbert Reck***Ein sexueller Anschlag Gottes?**

4

Eine Reflexion über Jakobs Kampf am Jabbok Gen 32, 23–32

*Sieghard Wilm***Zwischen Exodus und Gelobtem Land**

11

Schwule Befreiungstheologie oder Kontextuelle schwule Theologie?

*Wolfgang Schürger***Auf den Parketten des Lebens tanzen**

16

Felder und Charakteristiken schwullesbischer Spiritualität

*Reinmar Schott***»... und schuf sie als Mann und Weib«**

42

oder: Wie Geschlechter gemacht werden

kurz & gut, Wilhelm

56

Schwule Seelsorger Schweiz

60

BücherRegal

61

Seminarankündigung

76

Impressum

»Werkstatt Schwule Theologie« – ISSN 1430-7170

Herausgeber: AG Schwule Theologie. Erscheint vierteljährlich im
TVT Medienverlag, PF 25 62, 72015 Tübingen. V.i.S.d.P.: Norbert Reck.Einzelpreis DM 6.-; Jahresabo DM 20 bzw. DM 30 für Verdienende;
Förderabo DM 50.**Bestellungen** bitte an »Werkstatt Schwule Theologie«, c/o SUB, Müllerstraße 43,
80469 München, richten und gleichzeitig den fälligen Betrag überweisen.

Bankverbindung: AG Schwule Theologie, Kto.-Nr. 400 76 88, BLZ 400 501 50.

Beiträge bitte als 3,5"-Diskette (mit Ausdruck) an:

N. Reck, Schulstr. 31, 80634 München.

Die einzelnen Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung der AG Schwule
Theologie wieder.

215025

Ein sexueller Anschlag Gottes?

Eine Reflexion über Jakobs Kampf am Jabbok Gen 32₂₃₋₃₂

von Norbert Reck

für Peter Lack

Die Geschichte vom Kampf Jakobs mit dem fremden Mann am Flusse Jabbok hat schon immer eine eigentümliche Faszination auf viele Leser ausgeübt, andererseits aber hat sie den Exegeten immer wieder Probleme bereitet, denn sie lag quer zu dem, was diese im großen und ganzen als alttestamentliches, näherhin als jahwistisches Gottesbild herausstellen wollten. So schrieb schon H. Gunkel: »Jahve ist dieser Gott jedenfalls nicht; Jahve ist ja der Gott, der Jaqob liebt und ihm hilft.«¹ Etliche Bibelwissenschaftler versuchten darum, die Geschichte als Relikt einer vorjahwistischen oder gar vorisraelitischen Tradition einzustufen und dadurch die Infragestellung des Gottesbildes, die mit dieser Geschichte einhergeht, zu entschärfen.² Für mich ist die Episode vom Jakobskampf dagegen ein wichtiges Zeugnis gegen alle Versuche, sich ein weichgespültes, gefälliges Gottesbild zurechtzureimen; auch für das Konfliktfeld, in dem sich die Schwule Theologie bewegt, dürfte sie deshalb hilfreich sein und zur Klärung des eigenen Standpunktes beitragen. Ich stütze mich bei meinen Überlegungen in erster Linie auf Arbeiten P. Weimars³, in denen m.E. überzeugend nachgewiesen wird, daß die Jakobskampfgeschichte kei-

1 H. Gunkel, Genesis (HK I/1) Göttingen³ 1910=71966, 364.

2 Vgl. beispielsweise O. Kaiser, Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel (BZAW 78) Berlin 21962, 95.

3 P. Weimar, »O Israel, Erstling im Morgengrauenkampf« (Nelly Sachs). Zur Funktion und Theologie der Gotteskampfepisode Gen 32,23-33*, in: MThZ 40 (1989) 79-113; ders., Beobachtungen zur Analyse von Gen 32,23-33, in: BN 21 (1989).

ne vorisraelitische Tradition ist, sondern eine theologisch genau reflektierte, in den Kontext kunstvoll hineinkomponierte Geschichte eines »jehowistischen« Redaktors – zu einer Zeit, da das einseitig freundliche Gottesbild der jahwistischen Tradition in eine Krise geraten war. Wer an genaueren exegetischen Einzelheiten interessiert ist, findet bei Weimar eine Fülle präziser Beobachtungen und einen Überblick über die einschlägige Literatur; ich selbst beschränke mich im folgenden auf einige Fragen, die mich als schwulen Theologen interessieren.

DER TEXT

Für meine Erwägungen halte ich mich an die Grundschrift der Gotteskampfepisode, wie sie P. Weimar literargeschichtlich herausgearbeitet hat:

14 *Und er (Jakob) übernachtete dort [...],*

23 *und er stand in jener Nacht auf,*

und zog hinüber über die Furt des Jabbok.

25 *Und es rang ein Mann mit ihm, bis daß die Morgenröte aufstieg.*

26 *Und als er sah, daß er ihn nicht überwand,*

da rührte er an seine Hüfte.

27 *Und er sprach:*

Laß mich los,

denn die Morgenröte ist aufgestiegen!

Und er sprach:

Nicht lasse ich dich,

es sei denn, du segnest mich!

30 *Und er segnete ihn dort.*

32 *Und die Sonne strahlte ihm,*

als er hinüberzog an Penuel.

Die Grundschrift des Textes ist noch ganz frei von klärenden Interpretationen, die spätere Bearbeiter und auch die deutschen Übersetzer in den Text eingetragen haben. Hier ist noch nicht explizit davon die Rede, daß Jakob mit Gott kämpft, zunächst handelt es sich einfach um einen fremden Mann, der Jakob beim Überqueren des Flusses angreift. Der Wortwechsel beim Kampf kommt ohne die Zuordnung der Sätze zu den beteiligten Personen aus (was die meisten Übersetzer dann ändern) – das verwirrende, hin- und herwogende Kampfgetümmel wird so

fast sinnlich erfahrbar, weil man sich immer wieder fragen muß, wer denn gerade spricht.

Erzählt wird von einem Kampf, der an der Furt des Flusses in der Nacht beginnt und erst zu Ende ist, als die Sonne aufgegangen ist. Weder der unbekannte Angreifer, noch Jakob ist stark genug, um im Kampf zu siegen, es herrscht Kräftegleichgewicht. Als der Angreifer einsieht, daß er Jakob nicht überwinden (und das heißt hier wohl: töten) kann, »rührt er an seine Hüfte«. Dies veranlaßt Jakob, nicht von jenem Mann abzulassen, sondern auch noch den Segen von ihm zu fordern. Als Jakob dies erzwingen kann, ist der Kampf beendet und er überquert nun den Fluß und setzt seine Reise fort.

DIE HÜFTE

In der Grundschrift ist der Text zumindest für Nicht-Altorientalen rätselhaft. Warum »rührt« der Fremde an Jakobs »Hüfte«, als er ihn nicht umbringen kann? Was soll das bringen? Eine spätere Bearbeitungsschicht hat dies als einen Schlag auf das Hüftgelenk Jakobs interpretiert, wonach Jakob bleibend hinken wird. Aber dies erklärt nicht den Ausgang des Kampfs und nicht die rätselhafte Reaktion Jakobs. Ich jedenfalls würde von einem, der mein Hüftgelenk zertrümmert, keinen Segen wollen.

Näheres ergibt die Betrachtung des Originaltextes. Dort steht nicht der übliche Ausdruck für »Hüfte«, sondern *kap-jæræk*, was eher das »Geschlechtliche« oder den »sexuellen Bereich« meint⁴, wie die Exegeten das vornehm ausdrücken. Wer nicht so gewunden denkt und spricht, weiß aber nun besser, was einer tut, der im Ringkampf keine Überlegenheit gewinnen kann, dem anderen aber doch eins verpassen will: Er tritt ihm in die Eier. Das ist wohl das, was der fremde Mann getan hat, um sich aus Jakobs Umklammerung zu befreien und noch siegreich aus der Auseinandersetzung hervorzugehen. Dabei muß es sich aber um mehr als um einen beißenden Schmerz gehandelt haben, der irgendwann auch wieder nachläßt. Warum? Das ergibt sich aus der Reaktion Jakobs.

4 Vgl. P.A.H. de Boer, NedThT 1 (1946/47) 159; F. van Tright, OTS 12 (1958) 285.287 f; S.L. Shearman/J.B. Curtis, Divine-Human Conflicts in the Old Testament, JNES 28 (1969) 231-242, 241; S.A. Geller, JANES 14 (1982) 50.

DER SEGEN

Der für den unbedarften Leser völlig unverständliche Wunsch Jakobs, nun von dem, der ihn so brutal behandelt hat, den Segen zu wollen, muß wiederum auf dem Hintergrund altorientalischen Denkens verstanden werden: Segen ist hier nicht einfach ein Wohlwollen, ein guter Wunsch, der jemandem mit auf den Weg gegeben wird. Im biblischen Kontext ist das viel konkreter zu verstehen: Segen ist »primär Kraft der Fruchtbarkeit«⁵, besonders in den Patriarchenerzählungen sticht die Vorstellung ins Auge, daß ein Gesegnetsein in erster Linie in reichlicher Nachkommenschaft besteht: Wer viele Nachkommen hat, wird nicht allein sein, wenn er alt und gebrechlich wird, wird nicht in Armut sterben, da Kinder und Enkel für ein Auskommen sorgen werden. Darüber hinaus wird »etwas von einem selbst übrigbleiben«, das von Generation zu Generation weiterleben wird. So hängt an der Vorstellung von Fruchtbarkeit nicht nur die momentane Potenz, sondern auch die Dimension der das eigene Leben überragenden Zukunft schlechthin.

Der exakt parallele Aufbau der Sätze, wo sich am Ende der sexuelle Anschlag und die Zusage einer fruchtbaren Zukunft gegenüberstehen, zeigt nun, was bei dem Kampf auf dem Spiel stand: Der Mann muß Jakob dergestalt verletzt haben, daß er nicht mehr zeugungsfähig war, also seine Zukunft verloren hatte. Und darum wollte Jakob von diesem Angreifer keinen guten Wunsch mit auf den Weg, sondern er wollte ihn nicht gehen lassen, bevor dieser den angerichteten Schaden wieder gutgemacht hatte. Jakob zwingt ihn, den sexuellen Anschlag auf ihn wieder rückgängig zu machen und ihm eine wirkliche Zukunft zu eröffnen. Und Jakob gewinnt: Der Fremde »segnet« ihn.

An dieser Stelle wird nun, ohne daß es ausgesprochen werden muß, endgültig deutlich, daß es sich bei dem nächtlichen Angreifer nur um Gott selbst handeln kann: Niemand sonst hätte die Macht, die zugefügten Schäden wieder ungeschehen zu machen und eine neue Zukunft zu gewähren und möglich werden zu lassen.

Festgehalten werden muß aber an dieser Stelle: Gott wird in dieser Episode nicht einfach als der gute Vater dargestellt (den man dann fragen müßte: unde malum?), sondern als eine Wirklichkeit, die die Menschen tödlich bedrohen, aber auch mit Leben und Zukunft ausstatten kann. Der Sinn dieser Darstellung aber erschließt sich erst, wenn wir den Kontext betrachten, in den die Gotteskampfgeschichte hineinkomponiert wurde.

5 C. Westermann, Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche, München 1968, 25.

DER KONTEXT

Erinnern wir uns an den Gang der Jakobsgeschichte in groben Zügen: Jakob hatte seinem Bruder Esau das Erstgeburtsrecht abgeluchst und war vor dessen Zorn ins Ausland geflohen, wo er bei Laban, der schließlich sein Schwiegervater wurde, viele Jahre arbeitete. Nun befindet er sich auf dem Rückweg in seine Heimat und erfährt, daß Esau ihm mit einem 400 Mann starken Heer entgegenzieht. Jakob und seine Sippe sind unbewaffnet, Furcht kommt auf, Jakob schickt eine beträchtliche Menge Vieh als Geschenk voraus, um Esau friedlich zu stimmen. Weil also militärisch an ein Gegengewicht nicht zu denken ist, soll nun durch eine Art Bestechung die Sache geregelt werden: lauter Lösungsversuche also, die sich auf der Ebene von Macht und Geld abspielen. Jakob wendet sich zwar auch an Gott und betet: »Errette mich aus der Hand meines Bruders!«, aber sein Handeln zeigt gerade kein Gottvertrauen – eine Haltung, die uns allen wohlbekannt sein dürfte: Man spielt die schmutzigen Spielchen dieser Gesellschaft mit und will davon profitieren, und man wendet sich hilflos an Gott, wenn die gängigen Mittel versagen.

Was passiert nun? Es kommt ja bekanntlich tatsächlich zur Versöhnung mit Esau, aber ein »Heilsmechanismus« in dem Sinne, daß Gott einfach die Bitte um Rettung erhört, wie es in der ursprünglichen jahwistischen Geschichte wohl der Fall war, läuft hier nun doch nicht ab. Denn bevor es zur Konfrontation mit Esau kommt, findet die unheimliche Begegnung mit dem fremden Gott am Jabbok statt: Die Grenze, der Fluß, kann offenbar nicht überquert werden, der Schritt nach vorne kommt offenbar nicht zustande, ohne daß zuvor dieser Kampf mit Gott überstanden wird. Und es ist kein Zufall, daß Gott sich in dieser Nacht gerade nicht als der freundliche Gott zeigt, der Gebete erhört (und sich so eigentlich zum militärischen Ersatz, zur göttlichen Wunderwaffe machen ließe): Er ist der fremde, unheimliche Gott, der sich nicht instrumentalisieren läßt und der für seinen Auserwählten, Jakob, sogar zur lebensgefährlichen Bedrohung werden kann. Jakobs Billigtheologie, die auf Gottes Beistand hofft, ansonsten aber keine Distanz zu den militärischen und wirtschaftlichen Gepflogenheiten zeigt, scheitert vor diesem Gott.

Die Wende kommt, als Jakob dem Kampf mit Gott aber nicht ausweicht, obwohl es sich nahelegen könnte, diesem gefährlichen Gott den Abschied zu geben und sich statt dessen künftig besser zu bewaffnen. Jakob aber läßt nicht vom Kampf ab: »Ich lasse dich nicht, es sei denn, du segnest mich.« So wahrt er (oder gewinnt erst?) seine Würde, indem er weder sein Heil in den herkömmlichen Machtspielchen sucht, noch vor diesem Gott klein beigt, der ihn so schmähsch verwundet hat: Jakob verpflichtet ihn auf Erfüllung seiner Heilszusagen. Die Versöhnung mit Esau folgt unmittelbar darauf, aber ganz offensichtlich ist das Ringen mit Gott notwendig auf dem Weg dahin. Der hebräische Text zeigt dies auch durch eine Stichwort

entsprechung: Das Verb, das das Ringen mit Gott ausdrückt ('bq N-Stamm), und das Verb, das die Umarmung mit Esau beschreibt (ħbq D-Stamm), sind stammverwandt – damalige Hörer werden den Anklang mitbekommen haben: »Die Rettung aus einer Notsituation erscheint nicht als selbstverständliche Konsequenz eines unumstößlichen und wohlfunktionierenden Heilsmechanismus, sondern will gerade in der Auseinandersetzung mit (dem fremden) Gott erst bestanden und errungen sein.«⁶

So bekommt die Einfügung der Gotteskampfepisode eine ausgesprochen theologiekritische Funktion: Der immer verlässliche »Gott mit uns« und die einseitige Vereinnahmung Gottes als des guten Gottes, der seinen Weg treu mit seinem Volk geht (wie es christlicherseits allzu gerne geglaubt wird) werden hier abgelehnt, als (»bürgerliche«) Ideologie entlarvt: Gott ist nicht die gute väterliche Wirklichkeit, die die Menschen in einem Status ewig unmündiger Kinder hält – Gott ist eine Wirklichkeit, die will, daß die Menschen Konflikten nicht ausweichen und auch mit ihm, dem Urgrund des Lebens kämpfen, wenn es sein muß. Vor Gott kann man nicht ewig Kind bleiben wollen, man muß erwachsen werden und seine Sache vertreten lernen.⁷

UND WIR?

Als schwule Christen und lesbische Christinnen, besonders als Leute im kirchlichen Dienst, befinden wir uns in einem fundamentalen Konflikt mit den kirchlichen Behörden. Und die Meinungen über unsere Strategien in diesem Konflikt gehen manchmal weit auseinander. Natürlich wünschen wir uns ein versöhntes Auskommen mit den Dienstherrn und Autoritäten, um in Frieden unsere Arbeit machen zu können. Aber wir wissen: Notfalls kommen die uns mit vierhundert Mann schwerbewaffnet entgegen, und wir haben keine Macht. Sollen wir uns deshalb auf die Machtspielchen einlassen, vielleicht mal ein paar Schafe als Geschenk vorschicken, uns zur festen Zweierbeziehung verpflichten und windige Kirchenpapiere über Homosexualität loben, damit wir freundlich aufgenommen werden?

Vergessen wir nicht: Nur um Gottes willen haben wir uns in diese ungastlichen kirchlichen Gefilde aufgemacht (und doch nicht nur wegen eines Jobs). Weil wir für Gott und mit Gott leben wollen, sein kommendes Reich der Gerechtigkeit verkün-

6 P. Weimar, »O Israel ...« (Anm. 3), 97.

7 Vgl. hierzu die These von E. Lévinas, das Judentum sei »eine Religion für Erwachsene« (in: ders., Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt 1992, 21 ff). Ich kann nur wünschen, daß diese Haltung auch im Christentum an Boden gewinnt.

den wollen, haben wir heute diesen Ärger. Dem sollten wir auch nicht ausweichen – auch wenn uns kein leichter Weg und kein bloß schützender Gott versprochen ist.

Wenn es stimmt, daß Gott gerade *die* gefährdet und zum Kampf herausfordert, die er sich auserwählt hat, dann können wir diesen Kampf nur aufnehmen, dann sollten wir uns nicht als sexuell Geschlagene ansehen, sondern Gottes Segen erkämpfen und dann erhobenen Hauptes den Esaus unserer Zeit entgegenziehen – ohne deren Machtspiele mitzumachen.

Daß die Gefahr nur dadurch bestanden werden kann, indem wir uns ganz und gar auf Gott und die Kämpfe mit ihm einlassen (und nicht nach anderen Lösungen schießen), ist die diesbezügliche Erfahrung des biblischen Autors, der er wohl dringend weitergeben wollte. Und das liegt ja eigentlich in der gängigen Logik nicht gerade auf der Hand, ist also eine echte Botschaft – auf die man sich einlassen kann oder nicht. Was anderes wäre denn Glauben?

Zwischen Exodus und Gelobtem Land

Schwule Befreiungstheologie oder Kontextuelle schwule Theologie?¹

von Sieghard Wilm

»Und es murrte die ganze Gemeinde der Israeliten wider Mose und Aaron in der Wüste. Und sie sprachen: Wollte Gott, wir wären besser in Ägypten gestorben durch des HERRN Hand, als wir bei den Fleischtöpfen saßen und hatten Brot die Fülle zu essen. Denn ihr habt uns dazu herausgeführt in diese Wüste, daß ihr diese ganze Gemeinde in Hunger sterben laßt.«

Exodus 16, 2f.

Zwischen Exodus und Gelobtem Land murrte das Volk. Noch ist das Zurückliegende, noch sind die alten Bilder Ägyptens zu stark, um der Vision vom Gelobten Land Raum zu geben. Die Wüste, der bilderlose Zwischenort, wird zur flirrenden Projektionsfläche der Bilder, Leitbilder, die die Wirklichkeit bestimmen, mit deren Dämonie gerungen wird, die als Fata Morgana sich enttäuschend in Luft auflösen oder als Vision die Wanderer auf den Beinen halten.

Zwischen Exodus und gelobtem Land – diese Metapher ist für mich der Zwischenort, in dem schwule Männer ihren Glauben leben und diesen Glauben zur Sprache bringen, als bewußt aus schwuler Perspektive gewonnene Theologie.

Ich möchte mit einer kurzen theologiegeschichtlichen Einordnung dessen beginnen, was wir seit Anfang der 80er Jahre², in Nordamerika und Westeuropa unter

-
- 1 Überarbeitetes Impulsreferat, das auf der 5. Offenen Tagung der Arbeitsgemeinschaft Schwule Theologie (7.- 9.11.1997 in Mesum/Rheine, Westfalen) vom Verfasser gehalten wurde.
 - 2 Guy Menard: *De Sodom à l'Exode: Jalons por une théologie de la libération gaie*. Montréal 1980; Hirs, Franz-Joseph: *Op naar Sodom. Voorstel tot een Theologie van de verkeerde*

»Théologie de la libération gaie«, »Gay Liberation Theology«, »Flicker Theologie« und »Schwuler Theologie« zu verstehen haben.

Diese Ansätze hin zu einer theologischen Reflexion aus schwuler Perspektive verdanken sich einem epistemologischen Bruch, dem Abschied von einer *theologia perennis*, der Vorstellung von einer über Ort und Zeit hinweg allgemeingültigen Theologie. Dieser Bruch mit einem Paradigma, das die gesamte abendländische Theologiegeschichte bestimmt hat, wurde nach Ende des zweiten Weltkriegs in den sogenannten jungen Kirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika vollzogen. Das Monopol westlich geprägter Theologie auf die Interpretation des Evangeliums wurde im Prozeß der Dekolonialisierung gebrochen. Kulturelle Revivals wie die Negritude oder die African-consciousness-Bewegung gingen mit einem wachsenden theologischen Selbstbewußtsein von Christinnen und Christen in den nicht-westlichen Kulturen einher. Man verweigerte sich, das Evangelium mit der Brille des weißen, europäischen Mannes zu lesen und entdeckte sich selbst als mündiges Subjekt der Theologie, dem eine Interpretationskompetenz zukommt.

Im Wesentlichen lassen sich zwei Richtungen theologischer Entwicklung beobachten, die unter dem Sammelbegriff »Kontextuelle Theologie« zusammengefaßt werden können:

Zum einen haben sich Inkulturationstheologien entwickelt, die eine Versöhnung zwischen der autochthonen Kultur und dem Evangelium anstrebten. Das Wort sollte »Fleisch« werden (Joh 1), so etwas wie einen begreifbaren kulturellen Körper bekommen. In afrikanischen, indischen oder pazifischen Kulturen sollte das Evangelium in und durch die Kultur Sprache, Ausdruck und Gestalt gewinnen.

Zum anderen haben sich politische Theologien entwickelt in Kontexten, in denen Christinnen und Christen ihre eigene Geschichte der Unterdrückung und des Freiheitskampfes unmittelbar in der Geschichte Gottes mit den Menschen wiedererkannten und von dieser Geschichte her interpretierten. Die Theologie der Afro Americans in ihrem Kampf zur bürgerlichen Gleichstellung in den USA gehört in diese Richtung ebenso wie die Südafrikanische Befreiungstheologie unter den Vorzeichen der Apartheid oder die Befreiungstheologie lateinamerikanischer Basisgemeinden im Kontext von Entrechtung und Armut.

kant. Diss. Kath. Univ. Nijmegen 1983; John J. McNeill: Taking a chance on god. Liberating theology for gays ... Boston 1988.; J. Michael Clark: A place to start: Toward an unapologetic gay liberation theology. Dallas 1989.

Auch die Ansätze der feministischen Theologien verfolgen das emanzipatorische Interesse der Befreiungstheologien. Hier wird der Freiheitskampf vor allem »binnenchristlich« ausgetragen, gegenüber einer patriarchalen christlichen Tradition, die ihre Legitimation aus biblisch überlieferten patriarchalen Denkmustern zieht.

Wie die Befreiungstheologien sehen sich feministische Theologien in der prophetisch-messianischen Tradition stehen und stellen den biblischen Kanon unter ein kritisches hermeneutisches Kriterium³. Offenbarungsqualität kommt demnach nur Texten und Traditionen zu, die einen parteilichen Gott auf der Seite der ökonomisch, politisch und sozial Unterprivilegierten und Marginalisierten kennen.

Biblischen Texten und ihren Auslegungstraditionen wird mit einer Hermeneutik des Verdachts begegnet, die man gegen den Strich zu lesen versucht und darin, einer detektivischen Arbeit gleich, Verschwiegenes zu Wort kommen läßt.

Den Feministischen Theologien benachbart sind nun die schwulen theologischen Ansätze zu verorten. Doch deren Fokus ist ein etwas anderer, weil das diskriminatorische Moment ein anderes ist: Eine Frau wird der herrschenden Mehrheitskultur gegenüber vielleicht erklären müssen, warum sie das Recht auf eine eigene feministische Perspektive für sich in Anspruch nimmt, sie wird aber nicht in ihrem Frausein in Frage gestellt. Wir sind hingegen schon in unserem Schwulsein different zur Mehrheitskultur und werden darin einem Erklärungszwang unterworfen. Auf diesen Zwang apologetisch zu reagieren, bedeutet, ihm Gehorsam zu leisten. Die Versuchung dazu ist groß. Befreiende Theologie schwuler Männer beginnt aber eigentlich erst dort, wo wir den Bereich der Apologie hinter uns lassen und in Anspruch nehmen, daß biblische Texte und Traditionen auf unserer Seite stehen im Kampf gegen heterosexistische Unterdrückung, gegen ein Menschenbild, in dem alles von der heterosexistisch gesetzten Norm Differentie abgewertet wird.

Es geht um nicht weniger als um den Kampf zwischen verschiedenen Menschenbildern und verschiedenen Gottesbildern, die beide für sich biblische Texte und christliche Traditionen in Anspruch nehmen.

3 E. Schüssler Fiorenza: »A feminist theological interpretation of the Bible that has as its canon the liberation of women from oppressive sexist structures, institutions, and internalized values must, therefore, maintain that only the nonsexist and nonandrocentric traditions of the Bible and the nonoppressive traditions of biblical interpretation have the theological authority of revelation if the Bible is not to continue as a tool of the oppression of women« nach: Küster, Volker: »Models of Contextual Hermeneutics. Liberation and feminist theological approaches compared« Exchange Vol. 23: 2. September 1994. 159.

Was aber ist Befreiung? Sie besteht nicht schon in der Erkenntnis, unterdrückt zu werden. Sie geschieht nicht schon in der Gegnerschaft zur Unterdrückung. Sie ereignet sich erst, wenn wir uns befreien von der Definitionsmacht der herrschenden Mehrheit und ihren (Leit-) Bildern, den »Fleischtöpfen Ägyptens«. Die Befreiung gelingt nicht schon durch die Absage an alte Bilder, sondern erst dadurch, daß wir eigene starke Bilder gewinnen.

Zwischen Exodus und Gelobtem Land liegt die Wüste. Dieser Zwischenort ist beides: Flimmernde Projektionsfläche für die »Fleischtöpfe Ägyptens« und auch für die Vision des »Gelobten Landes«. Die Wüstenwanderung ist der Weg hin zu den eigenen Bildern.

Eine Theologie muß gewonnen werden, die keinen Gegner braucht, von dem sie sich ihre Stichworte geben läßt, die nicht nur reagiert, sondern agiert, die sich nicht an den falschen Bildern abarbeitet und diesen falschen Bildern gerade dadurch weiterhin Macht verleiht. Eine schwule Theologie, die sich lediglich von der Repressionserfahrung her nährt, bleibt kraftlos. Der Kontext schwulen Lebens ist falsch erfaßt, wenn er auf die Repressionserfahrung reduziert wird als dem einzigen Dreh- und Angelpunkt schwuler Theologie. Dann würden wir als schwule Theologen in Mesum nur zusammenkommen, weil wir diese eine Kollektiverfahrung miteinander teilen und wachhalten wollen und es würde dieselbe Anfrage an schwule Theologie zu stellen sein, die jüngst Werner Hinzpeter an die politische Schwulenbewegung gestellt hat: »Den Schwulenverbänden in Deutschland gehen die Themen aus. Mit jeder Verbesserung der Situation der Schwulen verlieren sie ein Stück ihrer Existenzgrundlage, denn ihr Selbstverständnis ist auf Diskriminierung aufgebaut«.

Ich teile die optimistische Einschätzung von Werner Hinzpeter nicht. Ich sehe uns in dieser Gesellschaft nicht an der Schwelle zum Gelobten Land stehen, auch wenn ich die Ängste vor einem Umkippen der Liberalität unter den Vorzeichen einer Wirtschaftskrise nicht schüren möchte. Im Blick auf die Kirchen in Deutschland wird derzeit das Spektrum zwischen Diskriminierung und Akzeptanz immer breiter. Anonyme Drohungen und subtile Diskriminierungen kommen auch in liberalen Kirchen weiterhin vor, auch wenn sie den Raum der Öffentlichkeit weitgehend verlassen haben. Die Emanzipation ist längst noch kein abgeschlossenes Kapitel, weder gesellschaftlich, noch binnenkirchlich. Es muß weiterhin gekämpft werden. Schwule Theologie wird weiterhin Befreiungstheologie sein müssen, die sich losreißt von den Eingrenzungen und Ausgrenzungen. Aber gerade deshalb darf sie nicht nur kämpferisch auf die Gegnerschaft fixiert sein. Wenn sie einen langen Atem haben möchte, muß sie »Kontextuelle Theologie« sein.

Dazu muß das Evangelium in unserem Kontext heimisch werden, wir müssen unsere schwule Perspektive kultivieren. »Christus ist Schwarzer« schrieb James Cone

in seinem Buch »Gott der Befreier«. Kastenlose Inder (Daliths) nennen Christus einen Dalith – in dieser konsequenten perspektivischen Aneignung des Evangeliums ist Christus für uns ein Schwuler. Dieser christologische Titel ist nicht mehr als die Konsequenz der Inkarnation und bedeutet keine exklusive Vereinnahmung oder Ausgrenzung anderer Christuszugänge. Christus ist in unser Leben gekommen – oder er ist nicht für uns gekommen.

Schwule Perspektive bedeutet für mich nicht, daß wir uns unter den Zwang nach Originalität setzen sollten. Die Sensibilität für Machtkonstellationen, den Instinkt für das, was als Verschwiegenes doch Wirklichkeit hat, der Sinn für Ästhetik, den Respekt vor Fremdem, das fremd bleiben darf – all das teilen wir mit anderen über unsere Perspektive hinaus. Unsere perspektivische Theologie wird am besten kommunikabel, wenn wir zunächst für uns selbst Sprachkompetenz erworben haben. Worte, Bilder und Handlungen unserer Spiritualität wollen dazu kultiviert werden.

Ihren Ort hat diese theologische Kultur nicht nur an den Schreibtischen, in Artikeln und Büchern, sondern in der miteinander geteilten Erfahrung, als Wort, das zwischen uns wächst, als Bild, das in der Feier gemeinsamen Lebens entsteht. Das ist der stärkste Ort schwuler, kontextueller Theologie auf ihrer Wanderung zwischen Exodus und Gelobtem Land. Aus diesem Grund kommen wir in Mesum zusammen.

Auf den Parketten des Lebens tanzen

Felder und Charakteristiken schwullesbischer Spiritualität

von Wolfgang Schürger

SCHÜCHTERNE ERSTE TANZSCHRITTE

»Homosexuelle Beziehung muß (...) nicht erst gesondert begründet und gestattet werden, sondern sie *ist* aufgrund des Menschseins Homosexueller ein Wert«, so schließen Christian Käufels Überlegungen zur schwulen Beziehung¹. Und doch ist sie und sind wir, die wir (eine) solche leben, immer wieder angefochten, hinterfragt, zur Rechtfertigung gezwungen. Schwule bzw. lesbisch-schwule Ethik geschieht in dieser Spannung.

Ähnlich steht es, so denke ich, auch um die Frage nach schwuler bzw. lesbisch-schwuler Spiritualität. Es gibt sie, so wie es lesbische und schwule ChristInnen gibt. Aber sie wird in Frage gestellt, geleugnet – und versteckt sich manchmal vielleicht auch selbst, weil sie Angst davor hat, sich zu erkennen zu geben, rechtfertigen zu müssen, warum hier verbunden ist, was über Jahrhunderte der Kirchengeschichte nicht verbunden war: homosexuelles Leben und Lieben und Leben aus und in der Liebe Gottes.

Vielleicht tun lesbische Frauen sich an dieser Stelle sogar leichter als schwule Männer: Im Rahmen feministischer Theologie(n) ist ja gerade mit körper- und kontext-bezogenen Frömmigkeitsformen viel experimentiert worden. Es wäre interessant, wenn daher an dieser Stelle neben dem vorliegenden auch ein Artikel über lesbische Spiritualität stehen könnte. Aufgrund der eigenen Erfahrungszusammenhänge werde ich mich im folgenden jedenfalls auf die Fragen schwuler Spiritualität beschränken, wiewohl ich diese Trennung immer wieder unbefriedigend finde.

1 WeST 4(1997), Heft 4, 197.

Für die Situation schwuler Männer und ihrer Frömmigkeit/Spiritualität² jedenfalls trifft m.E. zu, was Chris Glaser im Vorwort zu seinem schwulen Andachtsbüchlein schreibt:

»In der streng fundamentalistisch ausgerichteten christlichen Privatschule, die ich besuchte, war es nicht erlaubt, zur Musik aus dem Radio zu tanzen. Ein Lehrer sagte uns einmal: ›Im Himmel wird Gott euch erlauben zu tanzen! – Warum war Tanzen im Himmel erlaubt, auf der Erde aber verboten? Später sollte ich die Antwort erfahren: Weil Tanzen mit Sexualität zu tun hat und Sexualität als der Feind von Spiritualität galt.

Aber Sexualität und Spiritualität sind keine solchen Gegensätze. Heute sehe ich sie wie zwei Tänzer: Anfangs war jeder allein, schüchtern. Allmählich erst begannen sie zu tanzen – und sie waren gräßliche Tänzer. Aber schließlich ließen sie sich einfach zusammen von der Musik treiben – und keiner wollte mehr ohne den anderen tanzen.«³

Die beiden schüchternen Tänzer in ihren Tanzpausen aufzusuchen, sich mit ihnen über ihre Erfahrungen zu unterhalten und nach neuen Schrittkombinationen zu suchen, ist Ziel dieses Artikels. Er ist darin nicht zuletzt Reflex der Gespräche während des Workshops »Schwule Spiritualität« in Mesum 1997.

1 SCHRITTFOLGEN: SPIRITUALITÄT/FRÖMMIGKEIT UND IHRE CHARAKTERISTIKEN

1.1 »Spiritualität« oder »Frömmigkeit« – zur Frage des Begriffs

»Spiritualität« ist »in« heutzutage – zumindest in esoterischen Zirkeln und anderen Gruppen außerhalb der Kirchen. Innerhalb derselben ist meist eher die Rede von »Frömmigkeit«⁴ – doch diese ist »out«. Frömmigkeit, das verbinde vermutlich nicht

2 Ich spiele hier wie in dem ganzen Artikel bewußt mit diesen *beiden* Begriffen: Sie stehen für unterschiedliche Traditionen und damit vermutlich auch für unterschiedliche Verletzungen, die diese bei LeserInnen hervorgerufen haben. So mag die doppelte Verwendung also weniger als Zeichen meiner Entschlußunfreudigkeit verstanden werden, sondern vielmehr als Anregung, die eigenen Verletzungen wahrzunehmen und nach Schritten zu fragen, die nötig sind, um zur positiven Verwendung des einen oder des anderen Begriffes (oder beider) zu gelangen.

3 Chris Glaser: *Coming out to God*, Louisville (Westminster/John Knox Press) 1991, 13–15.

4 In dem, inzwischen freilich auch schon in die Jahre gekommenen, Lexikon für Theologie und Kirche zeigt sich, daß offenbar auch im römisch-katholischen Sprachraum »Spiritua-

nur ich mit Griesgrämigkeit, Mangel an Lebensfreude, Engstirnigkeit und Gebetsknoten im Haar. Von daher liegt mir persönlich »Spiritualität« näher: Dieser Begriff ist mir vor allem in Lateinamerika vertraut geworden, dort habe ich ihn kennengelernt in Verbindung mit einer Frömmigkeitshaltung, die dem Leben zugewandt, befreiend war.

Versuche ich, von den Zerrbildern abzusehen, die sich mit jedem der beiden Begriffe verbinden können, so läßt sich in etwa folgendermaßen beschreiben, wovon dabei die Rede ist: Frömmigkeit oder Spiritualität, das ist »die subjektive Seite der Religion, »die Antwort des Menschen auf Gottes Wort«⁵. Als subjektive Seite der Religion ist sie freilich nicht nur Wort, Logos, sondern hat es mit dem ganzen Menschen zu tun, ist sie »menschliche Grundhaltung«⁶. Mit Alfons Auer läßt sich Frömmigkeit/Spiritualität daher so beschreiben, daß diese nicht nur in der Innerlichkeit der Person verbleibt, sondern bezogen ist auf Gott und die Welt. Sie ist persönlich, aber auch eingebettet in Gemeinschaft, sie ist sakramental, aber auch verwoben in den Alltag.

So weit zu dem Rahmen, der durch die Begriffsgeschichte aufgerissen ist. Zu fragen ist nun, wie sich schwule Frömmigkeit/Spiritualität in diesem Rahmen verorten bzw. auffinden läßt.

1.2 Die »Grundhaltungen« schwul-christlichen Lebens

Chris Glasers Tänzer sind den meisten unter uns wohl nicht unbekannt: Spiritualität und Sexualität tanzen auch für schwule Christen in Deutschland nicht allzu häufig zusammen.

Mehrere und z.T. nicht spezifisch schwulenbezogene Gründe sehe ich dafür:

- Jede Karikatur funktioniert nur, wenn sie Anhalt hat an der Wirklichkeit, so auch das obige Zerrbild kirchlicher Frömmigkeit: In weiten Kreisen christlicher Spiritualität ist es zu einem Ausfall der Sinnlichkeit gekommen.⁷ Frömmigkeit, Spi-

rität« der »Frömmigkeit« beigeordnet ist: Wer unter ersterer nachschlägt, wird auf letztere verwiesen.

5 Elmar Maria Kredel: Art. Frömmigkeit I. Biblisch, LThK 4, 398–400, Zitat 398.

6 Vgl. Alfons Auer: Art. Frömmigkeit II. F. als menschl. Grundhaltung, LThK 4, 400–405.

7 Es entspricht dem essayistischen Stil dieses Beitrags, wenn ich hier und im folgenden auf umfassende Nachweise meiner Argumente verzichte. Interessierte LeserInnen werden unschwer Hinweise auf diesen Ausfall der Sinnlichkeit in anderer Literatur finden, z.B. bei den MeisterInnen gegenwärtiger christlicher Meditation, Dorothee Sölle und anderen Vertreterinnen feministischer Theologie. Genannt sei ein Autor, der sich gegenwärtig hoher gemeindlicher Rezeption erfreut: Matthew Fox: Der große Segen, München 1991.

tualität haben wenig mehr mit Mann oder Frau in ihrer leibseelischen Ganzheit zu tun, sondern sind Übungen der Selbstkasteiung – und als solche gerade leib- und sexualitätsfeindlich. Erst allmählich hält die Sinnlichkeit über so unterschiedliche Formen wie meditativen Tanz oder Bibliodrama wieder Einzug in Formen christlicher Frömmigkeit/Spiritualität.

- Manche von uns sind gerade durch die leib- und sexualitätsfeindlichen Dimensionen traditioneller christlicher Frömmigkeitsformen verletzt worden; andere haben durch die Übernahme solcher Formen selber Tabus in sich aufgebaut. Beides verwehrt es den zwei Tänzern, Schritte miteinander zu wagen.
- Manch einer hat sich daher nach unterschiedlichen Tanzflächen umgeschaut: eine für die Spiritualität, eine andere für die Sexualität. Die Lebensräume der beiden Tänzer werden so sauber voneinander getrennt, jeder kann sich ausleben, ohne durch den anderen irritiert zu werden.⁸

Dort, wo die beiden zusammenkommen und miteinander das Tanzbein schwingen, handelt es sich zumeist um besondere Orte oder Anlässe: Gottesdienst zum Welt-AIDS-Tag, Gottesdienst zum CSD, Feierabendmahl der HuK auf dem Kirchentag, Tagung in Mesum ... Highlights im schwul-christlichen Leben, die freilich einen Rückschluß darüber schwer zulassen, wie diejenigen, die da miteinander feiern (und hier nun ab und an auch tatsächlich miteinander tanzen), im »stinknormalen« Alltag ihre christlich-schwule Frömmigkeit leben.

1.3 »Gibt's das überhaupt, schwule Spiritualität?«

Eine gute Frage! Sicherlich nicht in dem Fall, wenn die beiden Tänzer sich strikt getrennt auf verschiedenen Tanzflächen bewegen. Doch davon abgesehen möchte ich, wenn ich hier als schwuler Theologe schreibe, versuchen, all die anderen, oft unbeholfenen Bewegungen, die die beiden Tänzer auf dem Parkett vollführen, unter diesem Stichwort zu beschreiben. Ob hier derjenige führt, der »Spiritualität« heißt, oder der andere, »Sexualität«, ist mir zunächst egal, solange sie miteinander tanzen.

Einen so weiten Begriff von schwuler Spiritualität zu verwenden, heißt natürlich zuzugeben, daß alles auch anders genannt werden könnte. Es handelt sich also zunächst um einen heuristischen Begriff, dessen Tragfähigkeit (Tanzfähigkeit?) es

⁸ Darauf, daß dies eine ganz bewußte Strategie und nicht nur Zeichen eines mangelnden Coming-out sein kann, hat eindrücklich Peter Davies hingewiesen: *The Role of Disclosure in Coming Out among Gay Men*, in: *Modern Homosexualities*, ed. by Ken Plummer, London/ New York (Routledge) 1992, 75–83.

zu diskutieren gilt. Damit ist gleichzeitig auch schon angedeutet, daß es hier nicht um eine strenge Abgrenzung *schwuler* Spiritualität etwa von *heterosexueller* Spiritualität gehen kann: ebenso wie ich mit der Bezeichnung als *schwuler* Mann eine ganz bestimmte Perspektive hervorhebe, unter der ich mich betrachte oder darstelle (ich bin ja z.B. auch Deutscher, bin auch Wissenschaftler etc.), so ist es auch lediglich eine bestimmte, nämlich die schwule Perspektive, aus der ich meine/unser Frömmigkeit/Spiritualität betrachte, ohne daß ich dabei die Vernetzungen übersehe, die in dieser zu finden sind.

Diesem weiten Begriff von *schwuler* Spiritualität korrespondiert in meinen Überlegungen ein ebenso weiter Begriff von *schwuler Spiritualität*. Wie ich oben bereits angedeutet habe, bezeichnet »Frömmigkeit«/»Spiritualität« für mich nicht nur ein genau umrissenes Arsenal religiöser Pflichtübungen oder Ausdrucksformen. Vielmehr handelt es sich dabei um eine Grundhaltung religiöser Menschen. Als Grundhaltung geht sie über die expliziten Formen religiöser Betätigung hinaus und behält sich gerade in ihrer Fähigkeit, auch den Alltag zu durchdringen und zu gestalten.

1.4 *Spiritualität/Frömmigkeit als lebensbejahende Grundhaltung des christlichen Glaubens*

Dieser formalen Kennzeichnung als »Grundhaltung« möchte ich im Rahmen der folgenden Überlegungen freilich eine inhaltliche Charakterisierung christlicher Frömmigkeit/Spiritualität zur Seite stellen. Diese soll verdeutlichen, worum es mir geht, und zugleich die Abgrenzung zu den skizzierten Zerrbildern ermöglichen.

Christliche Frömmigkeit/Spiritualität, so wie ich sie verstehe, ist zutiefst lebensbejahend und lebensfördernd. Sie ist dies, weil sie getragen ist von dem Glauben an Gott den Schöpfer, weil sie ihr Zentrum findet in Jesus als dem Christus und weil sie vertraut auf das gegenwärtige und zukünftige Wirken Gottes des Geistes. Das heißt:

Sie ist getragen von dem Glauben an Gott den Schöpfer: Christliche Frömmigkeit ist lebensbejahend, weil sie daran glaubt, daß Gott diese Welt gut geschaffen hat und daß er trotz allem Zerstörerischen, das in dieser Welt am Werk ist, Leben in ihr erhalten und ermöglichen will. Christliche Spiritualität als Grundhaltung eines Menschen zielt daher darauf, Zeichen des guten Lebens Gottes in unserer Welt zu erkennen, sie in Dank und Lobpreis wahrzunehmen und zu ihrer Erhaltung und Verbreitung beizutragen.

Sie findet ihr Zentrum in Jesus als dem Christus: In Jesus als dem Christus hat Gott deutlich gemacht, wie er gutes Leben in dieser Welt ermöglichen und erhal-

ten will. Schuld-Leid-Zusammenhänge hat er in ihm durchbrochen und so neues Leben ermöglicht. In Jesus als dem Christus ist deutlich geworden, daß kein Leben auf dieser Welt zu unbedeutend ist, um von Gott wertgeschätzt zu werden. Indem er selber dem Leiden nicht auswich, hat er Gottes Nähe inmitten von Leiden und Tod ins Spiel gebracht. Christliche Spiritualität als Grundhaltung eines Menschen zielt daher darauf, Schuld-Leid-Zusammenhänge in unserer Welt von heute wahrzunehmen, sie in Klage und Fürbitte vor Gott und den Menschen zur Sprache zu bringen und im Vertrauen auf Gottes Nähe Menschen in diesen Situationen zu begleiten und gegebenenfalls zur Veränderung auf neues Leben hin beizutragen.

Sie vertraut auf das gegenwärtige und zukünftige Wirken Gottes des Geistes: Wo Gottes Geist weht, da ist Leben (Gen 2₇; Röm 8₁₁), Gottes Geist ist es, der Verborgenes ans Licht bringt (Joh 16₈, vgl. Num 22₁₋₃₅; 1.Kön 22₁₋₄₀), er leitet uns in alle Wahrheit (Joh 16₁₃), er hilft unserer Schwachheit auf und vertritt uns mit unaussprechlichem Seufzen (Röm 8₂₆). Gottes Geist, das ist seine lebendige Gegenwart inmitten der Welt. In der Verheißung des Geistes liegt die Hoffnung begründet, daß Gottes Leben sich in dieser Welt vollendet. Christliche Spiritualität als Grundhaltung eines Menschen zielt daher darauf, sich von diesem Wirken des Geistes ergreifen, sich begeistern zu lassen für Gottes Vision einer lebenswerten Welt. Sie wird nicht müde, diese Vision in immer neuen Bildern zum Ausdruck zu bringen und das Ihre zu ihrer Realisierung beizutragen – im Vertrauen darauf, daß der Geist Gottes selbst unserer Schwachheit und der Endlichkeit unserer Bemühungen aufhilft.

1.5 »Felder« christlicher Frömmigkeit/Spiritualität

Wird von dem skizzierten, weiten Frömmigkeits-/Spiritualitätsbegriff ausgegangen, so lassen sich schließlich unterschiedliche Felder beschreiben, in denen christliche Frömmigkeit/Spiritualität zum Ausdruck kommt:

Da ist zum einen das Feld der gemeinschaftlichen Religionsausübung: Gottesdienste, Gebetskreise und andere, i.d.R. institutionalisierte Veranstaltungen der Gemeinde.

Da sind dann all diejenigen Formen, deren »Aktualisierung« durch lebenszyklische Wendepunkte bestimmt sind: Geburt und Tod, Übergang in das Erwachsenenalter, Partnerschaft. Eingebürgert hat sich für dieses Feld die Bezeichnung als »rites des passages«, »Passageriten«.

Und da ist schließlich das weite Feld der Frömmigkeit im Alltag, sei es zu besonderen oder ausgesonderten Zeiten (Tischgebet, Meditation), sei es in unmittelbaren Erschließungszusammenhängen (am ehesten zu beobachten vielleicht in der

Form des Stoßseufzers oder des Stoßgebets: »Oh Gott, wie komm' ich da wieder raus!«).

Felder, Flächen, Tanzflächen christlicher Spiritualität – tanzt der Tänzer »Sexualität« hier jeweils mit; lassen sich Wege finden, daß er mittanzen kann? Oder tanzt er schon längst allein, vor dem Spiegel, scheinbar in sich selbst verliebt – und doch darauf wartend, daß »Spiritualität« kommt und mittanzt?

2 TANZFLÄCHEN: »FELDER« SCHWULER SPIRITUALITÄT

2.1 Spiritualität im schwullesbischen Gottesdienst

Vermutlich sind die Gottesdienste dasjenige Feld, in dem wir schon am stärksten authentische Formen schwullesbischer Frömmigkeit/Spiritualität entwickelt haben. Die obengenannten und manche anderen Gottesdienste werden von vielen als Highlights des christlich-schwulen Lebens erfahren, für manche sind sie der einzige (kirchlich öffentliche) Ort, an dem die beiden Tänzer für sie zusammenkommen.

Was aber macht das Besondere dieser schwullesbischen Gottesdienste aus? Wie alle Gottesdienste sind sie »Versammlung aller Gläubigen«, aber sie sind auch Versammlung aller *lesbisch-schwulen* Gläubigen. Es ist zumindest auch eine Gemeinschaft von Lesben und Schwulen, die da miteinander Gottesdienst feiert: Hier bin ich *out of the closet*, hier darf ich's sein! Hier spricht nichts dagegen, dem schwulen Partner oder der lesbischen Partnerin beim Friedensgruß nicht nur distanziert die Hand, sondern einen Kuß zu geben – »Spiritualität« und »Sexualität« dürfen hier tanzen, mitten in der Kirche.

So offen wie das Auftreten von Lesben und Schwulen ist auch die Verkündigung: die schwullesbische Lebenswelt findet Eingang in Lesungen, Predigt und Gebete. Wir kommen vor – nicht im Rahmen biblischer oder gegenwärtig frömmelnder Lasterkataloge, sondern als Menschen, in deren Gegenwart sich das Evangelium ereignet. Als Menschen, in deren Leben Spuren des Lebens Gottes sichtbar werden!

Das ist vielleicht das Entscheidende an diesen Gottesdiensten: In ihnen wird das Evangelium für Lesben und Schwule verkündigt! »Du bist Gottes geliebte Tochter, du bist sein geliebter Sohn. Er lebt und will, daß du auch lebst!«, so höre ich das in den meisten dieser Gottesdienste. Sie sind Zuspruch der Gnade, der Liebe und des Lebens Gottes für diejenigen, deren Leben sich oft noch im Verborgenen ereignet.⁹

9 Ob dieser Zuspruch des Evangeliums dann gerade in der Heiligen Nacht darin aufgeht, daß ich stolz bin zu sein (»proud to be«) und mein Leben lebe, wie dies in dem Gottes-

Schwule Spiritualität – das bedeutet also im Zusammenhang des Gottesdienstes, daß die schwule Lebenswelt mit hineingenommen ist in Liturgie, Gebet und Verkündigung.

2.2 *Passageriten*

2.2.1 *Passageriten der christlichen Kirchen und heterosexuelle Lebenswelt*

Ein Blick genügt: ein guter Teil der traditionellen, christlichen Passageriten ist bezogen auf die heterosexuelle Lebenswelt. Freilich: erwachsen werden wir alle, insofern sind Firmung bzw. Konfirmation erst einmal auszunehmen, und sterben werden wir auch alle, egal ob homo- oder heterosexuell.

Doch obschon wir alle geboren wurden, stellt bereits die Taufe einen heterosexuell geprägten Ritus dar: Bei aller theologischer Problematik symbolisiert sich in ihr doch für die landläufige Frömmigkeit/Spiritualität in erster Linie das weitergehende und -gegebene Leben. Das neugeborene Kind wird dem Schutz Gottes anvertraut, die Mutter gesegnet – daß das Kind damit zugleich in die christliche Gemeinde aufgenommen wird, ist meist »nur« Nebensache, verdeutlicht an der Ernsthaftigkeit der PatInnen.

Fortschreitend im Lebenszyklus verdient hier nun doch die Konfirmation¹⁰ eigene Erwähnung: angesiedelt am Ende der Pubertät symbolisiert sie nicht nur den Übergang ins Erwachsenenalter, sondern zugleich die vollendete Geschlechtsreife. Und in diesem Sinn entgeht auch sie nicht einer gewissen heterosexuellen Konnotation, da die wenigsten Schwulen ihren Coming-out in diesem Alter überhaupt begonnen haben dürften.¹¹

Den Passageritus der christlichen Ehe näher auf seine heterosexuelle Prägung zu befragen, dürfte sich aufgrund der Diskussion um nichteheliche Lebensformen und »schwule Ehe« erübrigen ...

dienst der HuK Stuttgart (WeStH 4 [1997] 169–173) zum Ausdruck kommt, ist mir freilich doch fraglich. Wie sehr viele unter uns andererseits auf diesen Zuspruch warten, wurde mir während des Leipziger Kirchentages 1997 deutlich, als dieser Zuspruch aufgrund der Tatsache, daß die HuK lediglich eine der mitveranstaltenden Gruppen des Gottesdienstes war, nicht so ausdrücklich zum Tragen kam.

10 Vielleicht stärker als Erstkommunion und Firmung, ein Urteil steht dem Lutheraner hier nicht zu.

11 Was nicht bedeuten soll, daß 16jährige Heterosexuelle eo ipso schon eine ausgereifte Sexualität besitzen.

Passageriten, so verraten nicht zuletzt die Kirchengumfragen, stellen für viele Menschen heute ein wichtiges Bindeglied zum christlichen Glauben dar. Häufig sind gerade sie ein Grund, die Kirchenmitgliedschaft aufrecht zu erhalten.¹² Aufgrund der starken heterosexuellen Prägung der christlicher Passageriten ist es schon daher nicht weiter verwunderlich, daß sich schwule Männer und lesbische Frauen mit ihrer kirchlichen Bindung schwer tun.

Ich halte es daher für lohnend, nach Passagemomenten im schwulen Leben zu fragen, ihre spirituellen Ausdrucksformen zu beobachten und Möglichkeiten christlich-spiritueller Gestaltung zu überlegen.

2.2.2 Passagesituation Tod

Mit voller Absicht beginne ich meine Überlegungen in lebensgeschichtlich »verkehrter« Reihenfolge: Stärker als manch andere Passagesituation und in weiten Teilen wohl auch stärker als in heterosexuellen Kreisen üblich ist in der *gay community* der Tod als Passagesituation präsent. AIDS ruft den möglichen – und oft verfrühten – Übergang von den Lebenden zu den Toten an allen Ecken und Enden schwulen Lebens in Erinnerung.

AIDS ist es auch, das diese allgemeinmenschliche Passagesituation m.E. zu einer spezifisch schwulen Passagesituation gemacht hat: In der Gesellschaft und in den Gemeinden oft verdrängt, gewußt, aber nicht wahrgenommen, wird der Umgang mit an AIDS Sterbenden und Gestorbenen zur spirituellen Herausforderung.¹³ Dies gilt sowohl in Hinblick auf die Frömmigkeit derjenigen, die Sterbende begleiten, und die spirituellen Ausdrucksformen, die sie für Trauer, Abschied, Erleichterung, Schuldgefühle und vieles mehr finden müssen¹⁴, als auch in Hinblick auf den Ritus des Abschieds selbst: Solange die Kirche kein AIDS hat, wird immer wieder nicht nur die Frage im Raum stehen, ob und wie die Todesart zu Sprache kommt, sondern es werden immer wieder auch Situationen zu bewältigen sein, in denen die Interessen der Blutsverwandten auf der einen und diejenigen des/der Partner und Angehörigen der *gay family* auf der anderen Seite in Konflikt geraten¹⁵.

12 Vgl. z.B. Fremde Heimat Kirche. Ansichten ihrer Mitglieder, hg.v.d. Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 1993, 15–21.

13 Vgl. in Ansätzen: Stefan Etgeton: Hat die Kirche AIDS?, WeStH 4 (1997) Heft 3, 112–116, und Hannes Giel: Spitalbett Nr. 16, WeStH 4 (1997) Heft 4, 168.

14 Ich würde mir wünschen, daß diese vagen Andeutungen bei Gelegenheit von einem/einer mit Leben gefüllt werden, die/der selber in der AIDS-Seelsorge arbeitet oder gearbeitet hat.

Desweiteren sind gerade im Umfeld von AIDS Konzepte der Begleitung von Erkrankten entstanden, die Ausdrucksformen mit eindeutig spirituellem Charakter beinhalten. Ich denke hier z.B. an die Symbolisierung der Trauer, aber auch der Hoffnung in den zumindest in den USA inzwischen weit verbreiteten AIDS-Quilts, ich denke an die Mahnmal-, Pflasterstein- und Baumpflanzaktionen der AIDS-Hilfen in mehreren deutschen Städten und ich denke an Zeichnungen und Gedichte, die AIDS-Kranke als Ausdruck des Umgangs mit ihrer Krankheit geschaffen haben¹⁶. Indem hier Endlichkeit des Lebens, aber auch die Hoffnung angesichts des Todes symbolisiert wird und indem Menschen ihre »Grundhaltung« angesichts von AIDS zum Ausdruck bringen, kommt eine spirituelle Dimension in diesen Handlungen m.E. deutlich zum Tragen.

Schwul-christliche Spiritualität angesichts von AIDS und dem damit verbundenen Übergang vom Leben zum Tod bedeutet dann, Formen zu finden, um Menschen auf dem Weg dieses Überganges zu begleiten. Dies bedeutet Annahme und Begleitung der Erkrankten und Sterbenden: Annahme als von Gott geschaffene, einmalige Menschen, aber auch Annahme in ihrer Schwachheit und ihren Selbstzweifeln und Ängsten. Die Unausweichlichkeit des (vorzeitigen)¹⁷ Todes wird dabei immer wieder vor Augen stehen. Aufgabe wird es daher sein, mit der Unausweichlichkeit dieses Todes so umzugehen, daß den Sterbenden der Übergang ermöglicht und zugleich das gelebte Leben in seinem Wert vor Gott gewürdigt werden kann. Im Hinblick auf Freunde, Angehörige und die Gemeinden steht christliche Spiritualität hier vor der Aufgabe, Formen der Trauerndenbegleitung zu entwickeln, die mit diesem (vorzeitigen) Abschied umzugehen lehren, und nach Lebensmöglichkeiten angesichts der Allgegenwart von AIDS zu fragen.

Gerade um der Integration der Gemeinden in diese spirituelle Aufgabe willen erschiene es mir sehr wichtig, die bestehenden Symbole und Rituale aus dem Umfeld der AIDS-Arbeit stärker als bisher in die Gemeinden hineinzutragen. Langfristig

15 Barbara Kittelberger, Seelsorgerin am Klinikum München-Schwabing mit Schwerpunkt AIDS-Seelsorge, hat mir (in anonymisierter Form) von mehreren Fällen erzählt, in denen die Blutsverwandten sich vehement gegen die Anwesenheit des Partners des Verstorbenen bei der Trauerfeier gestäubt hatten!

16 Verweisen kann ich hier ebenfalls wieder in erster Linie auf die Erfahrungen in den USA, wie sie z.B. im Umfeld der Catholic Workers in Chicago gemacht wurden.

17 Läßt sich in unserer Gesellschaft allgemein eine Verdrängung des Todes beobachten, so scheint mir dies die besondere Herausforderung durch AIDS zu sein: Hier handelt es sich ja in aller Regel nicht um Menschen, die »alt und lebensatt« sterben, sondern um einen vorzeitigen Tod. Diese Problematik des vorzeitigen Sterbens ist mir vor allem in Lateinamerika immer wieder begegnet.

könnte dies dazu führen, daß Seelsorgerinnen, Seelsorger und Gemeinden nicht mehr mit der Begleitung AIDS-Kranker und ihrer Angehörigen überfordert sind, daß die Kirche AIDS bekommt.

2.2.3 Passagesituation Partnerschaft(en)

Kein Kirchentag, keine schwullesbische kirchliche (Groß-)Veranstaltung, bei denen das Thema Partnerschaftssegnung nicht zur Sprache kommt – und häufig kontrovers diskutiert wird.

Eigentlich verständlich, daß der Übergang vom Alleinleben in eine Partnerschaft von vielen als deutlicher Wendepunkt einer Lebensgeschichte gesehen wird, den christliche Lesben und Schwule auch entsprechend feiern möchten. Eigentlich verständlich aber auch, daß andere bei solchen Überlegungen die Angst überkommt, in ihren Lebensformen dann ähnlich wie heterosexuelle »nicht-eheliche« Lebensgemeinschaften zu Beziehungen zweiter Klasse abgestempelt zu werden.

Strategisch sehe ich persönlich hier keinen anderen gangbaren Weg, als zunächst eine Gleichstellung mit heterosexuellen Möglichkeiten zu erreichen, um dann gemeinsam auf eine Öffnung hin zu arbeiten. Im folgenden möchte ich daher zunächst Überlegungen zur Passagesituation »Partnerschaft« anstellen, die ich in einem zweiten Schritt aber in Richtung auf »Partnerschaften« ausweite.

2.2.3.1 Partnerschaftssegnung oder »schwule Ehe«?

Wiewohl ich die Notwendigkeit des Begriffs der »schwulen Ehe« im Zusammenhang einer *rechtlichen* Gleichstellung anerkenne, muß ich doch zugeben, daß ich im theologischen Zusammenhang erhebliche Probleme mit ihm habe und die Rede von der »Partnerschaftssegnung« vorziehe: Das traditionelle christliche Ehebild erscheint mir hier doch zu stark belastet, als daß es sich in schwullesbische Zusammenhänge überführen ließe¹⁸ – zumal sonst im Verhältnis zur heterosexuellen Ehe

18 Ich denke hier sowohl an die de facto vorfindlichen patriarchalen Ausformungen als auch an die theologisch problematischen Bestimmungen der Ehe als »Schöpfungsordnung« und ähnliches. Das soll allerdings nicht heißen, daß ich ethisch reflektierte Vorstellungen der Ehe als »Leitbild« christlicher Lebensgemeinschaft nicht auch für die Gestaltung homosexueller Partnerschaften für relevant hielte. Trotz des apologetisch klingenden Titels und z.T. ebensolcher Töne inmitten des Buches habe ich gerade durch Horst Birkhölzer: *Ehe – kein Auslaufmodell*, München 1997, wichtige Anregungen erhalten. Birkhölzer versteht die Ehe nämlich konsequent als Leitbild, und zwar so, daß in der Realität des gelebten Lebens immer Kompromisse eingegangen werden müssen, wenn das Leitbild nicht zur Überforderung werden soll. Auch wenn er in der Formulierung hier vorsichtig

wohl auch der sakramentale (oder im protestantischen Raum: quasi-sakramentale) Charakter einer homosexuellen Partnerschaft zu klären wäre.

Ohne also die Gültigkeit ethischer Werte wie »Freiwilligkeit, Ganzheitlichkeit, Verbindlichkeit, Dauer und Partnerschaftlichkeit«¹⁹, die sich m.E. auch für die Ausgestaltung homosexueller Partnerschaften aus dem Leitbild »Ehe« ergeben, in Frage stellen zu wollen²⁰, spreche ich im folgenden daher von »homosexuellen Partnerschaften« und von »Partnerschaftssegnung«.

2.2.3.2 »Partnerschaftssegnung« als *Passageritus*

Wann kommt der Wunsch nach einer Partnerschaftssegnung auf? Während der Gespräche in Mesum wurde deutlich, daß dies (zumindest im Umfeld der Anwesenden) oft erst der Fall ist, wenn eine Partnerschaft schon über längere Zeit besteht, beide vielleicht bereits zusammengezogen sind und nun den Eindruck haben, »zusammen alt werden« zu wollen. Die Vermutung liegt nahe, daß also stärker noch als im heterosexuellen Milieu der Wunsch nach dem Ritus bzw. dem Fest bereits eine Station auf dem gemeinsamen Lebensweg und nicht den Beginn dieses Weges darstellt.²¹ Für die spirituelle Ausgestaltung des Ritus ergeben sich damit Implikationen, die über den Akt der Initiation einer Partnerschaft hinausweisen.

Ich versuche diese zu greifen, indem ich nach der Bedeutung einer Partnerschaftssegnung in diesem Zusammenhang frage. Meines Erachtens kommen dem Partnerschaftsfest und damit auch dem Ritus in diesem Kontext des bereits gemeinsam zurückgelegten Lebensweges v.a. folgende Funktionen zu:

- Fest und Ritual machen die Partnerschaft vor Gott und dem »Umfeld« der Partner öffentlich.²²

bleibt, so führt ihn dies in letzter Konsequenz doch dazu, auch homosexuelle Partnerschaften als solche Kompromisse anzusehen (122-127).

19 Vgl. Mit Spannungen leben. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Thema »Homosexualität und Kirche«, Hannover 1996 (EKD Texte 57), 35.

20 Ich werde weiter unten gleich darauf zu sprechen kommen, was m.E. Birkhölzers Rede von den Lebenskompromissen in diesem Zusammenhang bedeutet!

21 Dies wäre empirisch natürlich noch zu überprüfen. Ich kann mir aber vorstellen, daß die Schnellebigkeit der Szene sowie die gefährdete Akzeptanz im sozialen Umfeld hier tatsächlich ausschlaggebende Faktoren sein können.

22 Hierbei ist mit »Umfeld« bewußt ein zunächst unscharfer Begriff gewählt! Bei der Ausgestaltung sollte m.E. darauf geachtet werden, was für die Feiernden selber stimmig ist.

- Fest und Ritual geben Anlaß zum Rückblick auf den bisherigen gemeinsamen Weg und damit zum Dank.
- Fest und Ritual bestätigen diesen Weg für die Zukunft und erbitten Gottes Segen. Proklamation, Dank und Fürbitte, so würde ich mit der Sprache der Theologie der Psalmen sagen wollen, stehen also im Mittelpunkt dieses Festes. Die Partner *bestätigen* ihren gemeinsamen Weg und *bitten* um den *Beistand* von Gottes lebensschaffendem Geist – aber sie geben sich *kein Versprechen*, denn dieses ist schon längst erfolgt. Für die liturgische Ausgestaltung bedeutet dies für mich, daß das Ritual die Form eines Dankgottesdienstes annehmen könnte²³, Trauformel und Trauversprechen entbehrlich sind – genauso, wie die Ringe im Zweifelsfall ja längst gewechselt sind.

Theologische Dominante solch eines Gottesdienstes wäre der Dank an Gott für die Lebenswege, die er den Partnern in der Geburt geschenkt, auf denen er sie erhalten und schließlich zusammengeführt hat. Dieser Dank mündet in die Bitte, daß er dieses gemeinsame Leben auch weiterhin bewahren und für die Partner und andere zum Segen machen möge.

Ich plädiere hiermit *nicht* für einen *generellen* Verzicht auf Trauformel, Trauversprechen und Ringwechsel bei Partnerschaftssegnungen – etwa, wenn die Feier am Anfang eines gemeinsamen Weges steht und die Partner dies ausdrücklich wünschen. Eine Form zu entwickeln und zu praktizieren, die ohne sie auskommt, erscheint mir jedoch für die eingangs geschilderte Situation des Rituals auf dem Weg stimmiger und in der aktuellen Diskussion als gute Möglichkeit, um deutlich zu machen, daß es bei dem Bemühen um die Partnerschaftssegnung um reichlich mehr geht als nur um die Infragestellung²⁴ der christlichen Ehe.

2.2.3.3 Und der allwöchentliche Übergang von Partner zu Partner?

Inwieweit lassen sich die Überlegungen zur Partnerschaftssegnung ausweiten auf andere Beziehungs- bzw. Lebensformen? Ich habe in dem letzten Abschnitt bewußt nie von »den *beiden* Partnern« gesprochen, weil ich der Meinung bin, daß es sich lohnt, die skizzierten Elemente auf ihre Tragfähigkeit auch für andere Beziehungsformen abzuklopfen. Gerade wenn die Gestaltung von Partnerschaften von dem Leitbild »Ehe« her als »Lebenskompromiß« und von daher als zu verantwortende »Gestaltungsaufgabe« gesehen wird²⁵, müßte hier eine gewisse Vielfalt möglich

23 Etwa in Aufnahme der Vorlagen zur Silbernen oder Goldenen Hochzeit.

24 Als solche wird die Diskussion ja von konservativer Seite oft verstanden.

25 So lese ich Birkhölzer, aaO. (Anm. 18), 105–108.

sein: Dankbarer Rückblick und Bitte um Gottes weitere Begleitung dürften jedenfalls auch für andere als die Form einer Zweierbeziehung möglich sein. Was den proklamatorischen Charakter eines Ritus betrifft, wäre dann allerdings nach der Akzeptanz im »Umfeld« der Feiernden und der damit verbundenen Nötigung zur Diskretion zu fragen.²⁶

Bezüglich des von mir als urteilsrelevant übernommenen Wertekatalogs der Orientierungshilfe²⁷ scheinen mir Freiwilligkeit, Partnerschaftlichkeit und wohl auch Ganzheitlichkeit durch andere Formen wie die Zweierbeziehung nicht in Frage gestellt, so daß lediglich zu fragen wäre, wie bezüglich Dauer und Verbindlichkeit eine für alle Beteiligten lebensfähige Kompromißlösung gefunden wurde.

Doch auch mehr oder weniger konstante Mehr-als-Zweier-Beziehungen sind ja nur ein Teil des Spektrums schwulen Lebens. Es gibt noch anderes ...

Dazu zunächst eine Beobachtung aus meiner Zeit in der MCC Hyde Park, Chicago: Aufgrund des engen Gottesdienstraumes wurde eines Tages in der Gemeindeversammlung der Vorschlag eingebracht, einen zweiten Gottesdiensttermin einzuführen und so Überfüllungen zu vermeiden. Der Vorschlag wurde für gut befunden und die Suche nach einem geeigneten Termin begann. Relativ rasch herrschte Einigkeit darüber, daß der frühe Samstagabend denkbar ungeeignet wäre, da »die Schwestern nicht am frühen Abend in den Gottesdienst kommen, wenn sie dann durch die Szene ziehen«. So nah' durften die Suche nach dem Partner für die Nacht und der christliche Gottesdienst offenbar nicht zusammenrücken.

Für viele ist dieser Übergang von Samstag zu Samstag, von One (oder auch Two?) Night Stand zu One Night Stand aber die Regel schwulen Lebens. Kann diese Passage von einem christlichen Ritual begleitet werden?

Nach dem Bisherigen liegen für die Urteilsbildung zwei Argumentationshilfen bereit: zum einen der aus dem Leitbild »Ehe« entwickelte Wertekatalog, zum anderen mein Verständnis von christlicher Spiritualität als lebensfördernder Grundhaltung.

An wenigen Orten sonst wird die eigene Lebendigkeit so unmittelbar und mitunter auch spielerisch erfahrbar wie in der Sexualität. Insofern bin ich geneigt, der Sexualität per se die Fähigkeit zu Ausbildung einer spirituellen Tiefendimension zuzugestehen. Zugleich liegt es aber auch auf der Hand, daß die sexuelle Praxis (und schwule sexuelle Praxis im Zeitalter von AIDS in besonderer Weise) Gefahren mit sich bringt, die dem Leben alles andere als förderlich sind. Es verbietet sich daher, jeder sexuellen Praxis eine spirituelle Dimension zuzuschreiben. Für den

26 Zu diesem, für mich neuen, ethischen Topos vgl. Birkhölzer, aaO. (Anm. 18), 107f.

27 S. oben, S. 8.

Weg in die Nacht des Samstags bedeutet dies, daß es Samstag für Samstag in Frage gestellt ist, ob es dem hinausgehenden Tänzer gelingt, die lebensbejahende spirituelle Grundhaltung mit dem anderen Tänzer zu teilen.

Soll Gottes Geist von diesem Risiko der Nacht nicht ausgeschlossen bleiben (was die Abneigung gegen einen Samstagabend-Gottesdienst ja in gewisser Weise nahelegt), so wäre es vorstellbar, dieses Geleit auf dem Weg etwa in Anlehnung an die Form des Reisesegens zu erbitten. Gottesdienst und Szene stünden auf diese Weise nicht mehr gegeneinander, sondern wären über diesen Segen miteinander verbunden.

Für die inhaltliche Gestaltung sowohl des Segens als auch des von christlicher Spiritualität durchzogenen Auftretens in der Szene könnte dann der Wertekatalog Anwendung finden: Freiwilligkeit und Partnerschaftlichkeit sind sicherlich auch für one night stands wichtige ethische Grundhaltungen, wenn hier nicht Leben verletzt, sondern gefördert werden soll. Verbindlichkeit und Dauer sind hier aufgrund des institutionalisierten Rahmens (Park, Darkroom ...) natürlich ausgeschlossen, jedoch beruht dieser Ausschluß im Grunde genommen auf (stillschweigender) partnerschaftlicher Übereinkunft²⁸. Von dieser her mag auch das Kriterium der Ganzheitlichkeit beurteilt werden ...

Ergänzen möchte ich an dieser Stelle allerdings die Verantwortlichkeit, die hier m.E. insbesondere an die Stelle der Verbindlichkeit treten sollte: Verbindlichkeit gewährt Schutz; da diese hier qua institutione nicht gegeben ist, sollte die Verantwortlichkeit diese Schutzfunktion übernehmen: Wo aus der Anonymität der Situation heraus auf safer sex verzichtet wird, ist dies mit einer lebensfördernden Grundhaltung m.E. nicht in Übereinstimmung zu bringen!

Ein christlicher Passageritus in dieser Situation sollte m.E. daher Züge der *b^erit* (des »Bundes« Gottes) tragen: Zusage des Beistandes Gottes und Verpflichtung der Menschen zu Gott entsprechendem Verhalten (vgl. z.B. Dtn 7,7-11). Ich könnte mir vorstellen, daß die beiden Tänzer dadurch etwa Scheu voreinander verlieren.

2.2.4 *Passagesituation Coming-out*

Ich bin oben schon auf die latent heterosexuelle Prägung der Konfirmation zu sprechen gekommen. Im Gegensatz zu heterosexuellen Jugendlichen ist die homosexuelle »Geschlechtsreife« nicht mit dem Ausklingen der Pubertät beendet. Viel-

²⁸ Selber schuld, wenn jemand in den Darkroom geht und den Mann fürs Leben erwartet. Sollten andere Erfahrungen dieses Urteil widerlegen, bitte ich um Mitteilung!

mehr *folgt* hier in aller Regel erst das Coming-out, nach dem ein homosexuelles Geschlechtsleben möglich ist.

In dem Mesumer Workshop wurde nun interessanterweise von einer Coming-Out-Gruppe berichtet, die an zwei Stellen deutliche Parallelen zu einer Konfirmandengruppe aufwies: Zum einen schloß diese Gruppe mit einem festlich gestalteten Abend, der nach Auskunft des Berichterstatters gottesdiensthähnlichen Charakter besaß. Vieles, das an diesem Abend geschah, hätte als bibliodramatische Auslegung der Geschichte vom verlorenen Sohn gelesen werden können. Zum anderen aber war in dieser Gruppe institutionalisiert, was das landläufige Ergebnis der Konfirmation ist: »Weggehen und nie wiederkommen!« (Oder vielleicht doch besser: für lange Zeit nicht wiederkommen?)

Gerade wenn bedacht wird, daß für viele kirchlich sozialisierte Jugendliche und junge Männer das Coming-out auch eine vehemente Auseinandersetzung mit ihren Gottesbildern und Frömmigkeitsformen bedeutet, dann wäre zu fragen, ob im Rahmen einer *gay christian community* nicht eine spirituelle Coming-Out-Begleitung einen ähnlichen Stellenwert einnehmen müßte wie die landläufige Konfirmationsvorbereitung.

Angesichts der v.a. von Michael Brinkschröder in dieser Zeitschrift immer wieder aufgeworfenen Frage nach Sinn oder Unsinn einer schwulesbischen Gemeinde wäre hier zu sagen, daß dies sicherlich für eine solche spräche.

2.2.5 Passagesituation Leben weitergeben

Wer ist das nicht schon einmal gefragt worden: »Macht es dir denn gar nichts aus, keine Kinder haben zu können?« Meine Standardantwort lautet: »Nein, ich sehe genügend andere Möglichkeiten, um das, was mir am und im Leben wichtig ist, an andere Generationen weiterzugeben.« Leben erhalten und Leben weitergeben – offenbar immer wieder eine Faszination, traditionell gefeiert in der (Kinder-)Taufe. Soll und kann schwule Spiritualität auch hier ein eigenes Ritual entwickeln?

Ich versuche, mich wiederum über eine Funktionsbeschreibung anzunähern: Was geschieht in der Taufe? Sie ist (landläufig gesehen) Dank für das neu geschaffene Leben, Bitte um Gottes Segen und Verpflichtung der Eltern und Paten zu einer christlichen Erziehung.²⁹ Konkreter Anlaß ist die Geburt eines Kindes.

Dieser letzte Hinweis macht deutlich, daß es im Rahmen einer schwulen Spiritualität einen institutionalisierten Ort in der jeweiligen Lebensgeschichte mit dem

²⁹ Die Funktion »Aufnahme in die Gemeinde Christi« tritt i.d.R. in den Hintergrund.

zugehörigen Ritual jedenfalls nicht geben kann³⁰. Zu überlegen wäre aber m.E., ob es nicht öffentliche und private Orte schwuler Spiritualität (also traditionell: in Gottesdienst und häuslicher Andacht) geben sollte, in denen die Verpflichtung für das Leben gefeiert wird.

Theologisch-inhaltlich könnte es hier darum gehen, für das eigene Leben zu danken, Momente im Lobpreis zu benennen, in denen schwule Männer und lesbische Frauen dazu beigetragen haben, lebenswertes Leben zu ermöglichen oder weiterzugeben, und sich selber zu dem Eintreten für lebenswertes Leben für alle Menschen zu verpflichten.

2.2.6 *Und wenn's doch nicht klappt? – Passagesituation Trennung*

Hatten vor allem die letzten beiden Abschnitte Situationen behandelt, die spezifisch mit schwulen Lebenssituationen verbunden waren, so komme ich nun, als letzte der möglichen Passage-Situationen, auf eine Situation zu sprechen, die immer stärker auch im Rahmen »traditioneller« Theologie diskutiert wird: die Trennung.³¹

Wo der Leitbildcharakter der »Ehe« gerade auch hinsichtlich der Dauerhaftigkeit ernst genommen wird und Scheidung und Wiederverheiratung Geschiedener als Lebenskompromisse in den Blick kommen, da sind solche Überlegungen nur allzu angemessen. Zweifelsohne stellt ja auch eine Trennung eine Passagesituation von ungeheurer Dramatik und Dynamik dar.

Verbindliche Partnerschaften, die doch scheitern, das gibt es im heterosexuellem wie im homosexuellen Leben. Daher böte vielleicht gerade die Diskussion um christliche Trennungsrituale eine gute Möglichkeit, um die in der Ehe-/Partnerschaftssegnungsdiskussion festgefahrenen Fronten zu durchbrechen.

Wodurch könnte sich ein (in diesem Fall dann doch eher allgemein christliches statt schwul-christliches) Trennungs-Ritual auszeichnen?

30 Ich schreibe dies zu einem Zeitpunkt, an dem Adoption für schwule Paare in Deutschland unmöglich ist. Sollte sich dies ändern, ist die Gültigkeit der obigen Aussage neu zu überdenken!

31 Zumindest im protestantischen Bereich mehren sich die Überlegungen, ob und wie Gottesdienste anlässlich der Ehescheidung gehalten werden können. Ohne genau informiert zu sein, vermute ich, daß hier insbesondere an einvernehmliche Trennungen gedacht ist, die damit auch in einem spirituellen Rahmen vollzogen werden können sollen.

Möglich ist ein solches Ritual wohl nur, wenn die Partner bereits durch die schweren Phasen hindurchgegangen sind, in denen Aufrechterhaltung oder Beendigung der Partnerschaft diskutiert werden³², und gemeinsam zur Einsicht in die Richtigkeit der Trennung gelangt sind. Dann aber könnte ein solches Ritual zu einem Abschied »ohne Zorn« beitragen, der die Beteiligten für das zukünftige neue Leben bereit macht und öffnet.

Elemente eines solchen Rituals wären m.E. der Rückblick auf die gemeinsame Geschichte mit ihren Höhen und Tiefen, damit verbunden Dank oder/und Bitte um Vergebung, eine Lesung, die Wege der Trennung als Möglichkeit Gottes aufzeigt (zu denken wäre z.B. an Gen 13₁₋₁₂, die Trennung von Lot und Abraham), Fürbitte und Segen für die zukünftigen Wege.

Theologisch-inhaltlich ginge ein solches Ritual von der Überzeugung aus, daß auch Scheitern von Gottes Sorge für das Leben umfassen ist, daß er auch in Wegen der Trennung seinen Weg mit Menschen gehen kann und schließlich Wege neuen Lebens ermöglicht.

2.3 *Spiritualität/Frömmigkeit im Alltag*

2.3.1 *Zur Bedeutung einer Spiritualität/Frömmigkeit im Alltag*

Auch schwul-christliche Spiritualität, so habe ich bei meinen Überlegungen vorausgesetzt, ist eine Grundhaltung des ganzen Menschen, die sich also nicht auf sakrale Räume oder lebensgeschichtlich besonders hervorgehobene Momente beschränken kann. Oder wieder im Bild gesprochen: als geübter Tänzer versucht »Spiritualität« natürlich auf den verschiedensten Tanzflächen zu tanzen.

Der Alltag, so könnten wir sagen, ist der »blutige Ernst der Straße«, in dem sich die lebensbejahende und lebensfördernde Grundhaltung (schwul-)christlicher Spiritualität zu bewähren haben.³³ Sie muß sich als tragfähig erweisen in den Auf und Abs, die diesen ausmachen.

Wenn ich die Bedeutung christlicher Spiritualität/Frömmigkeit so weit in den Alltag hinein ausziehe, so hat dies nicht nur mit ihrer ethischen Dimension zu tun. Es ist vielmehr die Konsequenz aus meiner oben skizzierten Grundüberzeugung,

32 Zu wünschen wäre, daß sie auch in diesen Vorphasen auf poimenisch geschulte Begleiterinnen und Begleiter zurückgreifen können, die offen auch der Möglichkeit der Trennung ins Auge sehen.

33 Das Bild der Bewährung im blutigen Ernst des Alltags habe ich bei Klaus Berger geklaut: Hermeneutik des Neuen Testaments, Gütersloh 1988, §25, v.a. S. 363f.

daß Gott in seinem Geist auch heute mitten in unserer Welt gegenwärtig ist, Leben erhaltend und erneuernd. Spiritualität/Frömmigkeit im Alltag bedeutet, die Spuren dieser Gegenwart zu entdecken und im Lobpreis wahrzunehmen. Oder aber, das Ausstehen dieser Gegenwart in Klage und Fürbitte vor Gott zu bringen.

Damit ist schon deutlich, daß authentische christliche Alltagsfrömmigkeit/-spiritualität zu einer pluralen Wahrnehmung der Wirklichkeit vor Gott und auf Gott hin fähig sein muß: Weder der ewig lächelnde, hallelujasingende Charismatiker wird der Komplexität der Alltagswirklichkeit gerecht noch die ewig sauertöpfische Pietistin. Verabsolutiert die eine das Wahrnehmungsmuster »Sünde – Vergebung«, so sieht der andere nur noch aus der Reich-Gottes-Perspektive.

Gerade trinitarisch ausgerichtete Überlegungen können dagegen ein plurales Wahrnehmungsraster als Hilfe für gelebte Alltagsfrömmigkeit/-spiritualität zur Verfügung stellen, das sowohl der Universalität Gottes als auch der Komplexität des Alltags gerecht werden kann.

Bevor ich versuche, solch ein Wahrnehmungsraster zu entwickeln (allgemeinchristlich) und an exemplarischen Situationen des schwulen Alltags auszuprobieren (schwul-christlich), aber zunächst noch eine Anregung zum Nachdenken über die Reichweite der (eigenen) Alltagsfrömmigkeit: Welche Bereiche meines Alltags, welche Themen und Anliegen kommen in meinen Dank- und Bittgebeten vor? Bezogen auf schwule Spiritualität und schwulen Alltag: Hat die Szene darin einen Platz? Mein eigenes Sexualleben?

2.3.2 *Alltagsfrömmigkeit/-spiritualität und plurale Wahrnehmungsraster der Gegenwart Gottes*

Vermutlich nicht nur die protestantische Frömmigkeit/Spiritualität ist über Jahrhunderte von dem geprägt worden, was Matthew Fox die »Sündenfall/Erlösungs-Spiritualität«³⁴ nennt: in Verabsolutierung der Sühnetod-Vorstellung werden Welt und eigenes Leben nur noch unter dem Vorzeichen der Sünde wahrgenommen, von der uns Christus am Kreuz erlöst hat. Solch eine Frömmigkeit/Spiritualität zielt daher auf die eigene Sündeneinsicht, das Bekenntnis der Sünde und den Zuspruch der Vergebung.³⁵ Daß damit gewisse Einseitigkeiten insbesondere bezüglich des Welt- und Menschenbildes einhergehen, liegt auf der Hand.

34 AaO. (Anm. 7), 15 u.ö.

35 Als ein klassischer Ausdruck dieser Frömmigkeit/Spiritualität können die meisten Passionslieder in unseren Gesangbüchern gelten, vgl. z.B. die vierte Strophe von »O Haupt voll Blut und Wunden« (EG 85, GL 179): »Was du, Herr, hast erduldet, ist alles meine Last; ich hab es selbst verschuldet, was du getragen hast. Schau her, hier steh' ich Armer, der Zorn

Fox setzt dieser Form von Frömmigkeit/Spiritualität seine »Schöpfungsspiritualität in vier Pfaden« entgegen. Dies klingt nun zwar ebenfalls plakativ-einseitig³⁶, jedoch gelingt es ihm m.E. gerade über den Pfad der Via Negativa, die berechtigten Anliegen einer theologia crucis zu integrieren. Via Positiva, Via Negativa³⁷, Via Creativa und Via Transformativa werden so für Fox zu unterschiedlichen Pfaden der Spiritualität/Frömmigkeit.

2.3.3 Wahrnehmung des dreieinigen Gottes als Grundhaltung christlichen Alltags

Mein eigenes plurales Wahrnehmungsraster entwickle ich in trinitarischer Bestimmung:

- Alltagsspiritualität als Wahrnehmung der lebensschaffenden und -erhaltenden Gegenwart Gottes des Vaters
- Alltagsspiritualität als Wahrnehmung des menschengewordenen Gottes, Jesus als des Christus, »in der Niedrigkeit und Ehrlosigkeit des Kreuzes«³⁸
- Alltagsspiritualität als Wahrnehmung der ausstehenden Vollendung in der Gegenwart von Gottes Leben erneuerndem Geist

Im Einzelnen:

2.3.3.1 Wahrnehmung der lebensschaffenden und -erhaltenden Gegenwart Gottes des Vaters

Inmitten der Aufs und Abs des Alltags gibt es immer wieder Momente, in denen das Leben lebenswert erscheint, in denen die Lebensfreude überquillt und/oder neues Leben zum Durchbruch kommt. Eine lebensbezogene (schwul-)christliche Spiritualität/Frömmigkeit kann darin das schöpferische Wirken Gottes selbst erkennen und im Lobpreis wahrnehmen.

verdient hat. Gib mir, o mein Erbarmer, den Anblick deiner Gnad.« Im Detail vgl. meinen Aufsatz »Menschen unter dem Kreuz« in: Kreuz im Kreuzverhör, Ökumenische Perspektiven 1997, 32–51.

36 Insbesondere in der tabellarischen Gegenüberstellung, aaO. (Anm. 7), 357–361.

37 AaO. (Anm. 7), 147–197.

38 Martin Luther, Erläuterungen zu den Thesen der Heidelberger Disputation, WA 1,362,12f.

2.3.3.2 *Wahrnehmung des menschengewordenen Gottes, Jesus als des Christus, »in der Niedrigkeit und Ehrlosigkeit des Kreuzes«*

Aber es gibt eben auch die Abs des Alltags, die Momente, in denen das Leben zum Stillstand gekommen scheint, wo Leid und Trauer keine Perspektive mehr offen zu lassen scheinen. Eine lebensbezogene (schwul-)christliche Spiritualität darf diese Momente nicht verdrängen, weil sie sich sonst das Leben zu einfach machte. Sie muß dies auch nicht, weil sie in Jesus als dem Christus *ein* mögliches Wahrnehmungsraster dieser Alltagswirklichkeit an die Hand gegeben hat.³⁹ Als der Menschgewordene ist Gott in die tiefsten Tiefen der menschlichen Existenz gekommen – ihm ist nichts Menschliches mehr fremd, auch nicht Leiden und Tod. Die Solidarität des irdischen Christus mit den Ausgeschlossenen und Leidenden sowie seine verheißungsvollen, aber auch mahnenden Worte (Mt 25₃₁₋₄₆) können es einer (schwul-)christlichen Frömmigkeit ermöglichen, die solidarisch-mitleidende Gegenwart des Auferstandenen in dem eigenen Leiden zu erfahren und daraus Hoffnung und neue Kraft zu schöpfen.⁴⁰

2.3.3.3 *Wahrnehmung der ausstehenden Vollendung in der Gegenwart von Gottes lebenerneuerndem Geist*

Es kann aber auch sein, daß Ausgrenzung, Leiden und Tod als Zeichen des Ausstehens Gottes erfahren werden. Im Rahmen einer (schwul-)christlichen Spiritualität haben sie ihren Ort dann in der Klage. Diese hält fest an dem Gott des Lebens und seiner Verheißung eines lebenswerten Lebens für alle. Aber gerade deshalb erfährt sie umso schärfer den Widerspruch des im Alltag je und je gefährdeten Lebens. Diesen Widerspruch trägt, ja schreit der Klagende vor Gott. Und es ist der Geist Gottes selbst, in seinem unaussprechlichen Seufzen, der ihn darin unterstützt.

So ist die Klage Wahrnehmung des Ausstehens Gottes und seiner vollendeten Welt und zugleich ein Festhalten an der Verheißung dieses neuen Lebens. Je und je kann sich so durch die Klage hindurch die Leben verändernde und erneuernde Kraft von Gottes Geist Raum verschaffen.

39 Es liegt mir daran zu betonen, daß ich dies als *ein* mögliches Raster verstehe, das andere wird im nächsten Punkt beschrieben!

40 Ich wiederhole: Dies darf nicht zum Automatismus werden, etwa nach dem Motto: »Wenn du nur genügend Glauben hast, dann wirst du....« Daß dies aber tatsächlich möglich ist, habe ich v.a. unter den Christinnen und Christen in Lateinamerika immer wieder erlebt.

Wo Ausgrenzung, Leiden und Tod in der Solidarität Jesu als des Christus erfahren und wo sie nur als Ausstehen Gottes wahrgenommen werden können, daß kann der Theologe nicht vom Schreibtisch aus entscheiden. Und das kann auch niemand für eine oder einen anderen entscheiden. Wichtig ist, Menschen die *beiden* Wahrnehmungsraster zur Verfügung zu stellen, damit sie selber in ihrer je konkreten Situation sie auf ihre Tragfähigkeit hin bewähren können!

2.3.4 Alltagsfrömmigkeit/-spiritualität und ihr Ausdruck in Symbolen

»Symbolisierung« ist ein Grundakt des Verstehens: eine für den Menschen bezeichnende Art und Weise, mit seiner Welt und seinen Erfahrungen umzugehen und sie sich verständlich zu machen (...). Symbolisierung ist zugleich aber auch ein Akt der Verständigung: eine typische Art und Weise der Menschen, mit ihresgleichen umzugehen, einander die Erfahrung ihrer gemeinsamen Welt verständlich zu machen; ein Stück Kommunikation oder Praxis.«⁴¹ Zugleich, so stellt Werner Jetter fest, legt sich symbolische Sprache in religiösen Zusammenhängen besonders nahe, da sie »etwas Gegebenes nicht ausdeutet, sondern zur Andeutung macht, es nicht abgrenzt, sondern in seinem Verweisungskarakter aufschließt.«⁴²

Von daher erscheint es naheliegend, nach den symbolischen Formen der Alltagsfrömmigkeit/-spiritualität zu fragen, durch die alltägliche Zusammenhänge auf die Tiefendimension der Gegenwart Gottes hin erschlossen werden.

Zu solcher religiösen Alltagssymbolik zähle ich u.a. die spontanen Stoß- und Dankgebete (»Gott, sei Dank!«, »Ach, Gott!« etc.), auch wenn hier eine bewußt christlich-religiöse Konnotation sicherlich oft verloren gegangen ist. Darüber hinaus denke ich auch an symbolische Gesten, wie ich sie vor allem unter der katholischen Bevölkerung südlicher Länder immer wieder erlebe: das Bekreuzigen beim Vorbeifahren an einer Kirche, das Kreuzzeichen auf die Stirn beim Abschied von Zuhause ... In all dem öffnet sich das Leben des Alltags hin auf die Gegenwart des Gottes alles Lebens. Gerade im Zusammenspiel mehrerer dieser symbolischen Elemente kann dann eine Alltagsfrömmigkeit/-spiritualität als Grundhaltung zum Ausdruck kommen.⁴³

41 Werner Jetter: *Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst*, 2. durchges. Aufl., Göttingen 1986, 87.

42 AaO. (Anm. 41), 74–79, Zitat 78.

43 Es wäre eine eigene Untersuchung wert, solche religiösen Alltagssymbole für unseren deutschen Kontext genau zu erheben. Ich breche hier jedoch ab und konzentriere mich auf die Symbolik des schwulen Alltags.

2.3.5 *Symbol und Ritual im schwulen Alltag und die Suche nach einer schwul-christlichen Alltagspiritualität*

Schwuler Alltag ist voll von Symbolen und Ritualen – nicht nur in der Szene. Inmitten des Alltags symbolisieren z.B. Red Ribbon und Regenbogenfarben nicht nur die Solidarität mit Menschen mit HIV und AIDS, sondern verweisen zugleich auf die Zugehörigkeit zur *gay family* – und werden so zu Erkennungszeichen.

Lederjacken, Stiefel, Käppi und anderes mehr symbolisieren über die Szene hinaus gewisse sexuelle Vorlieben, Verhaltensweisen – oder auch nur eigene Wunschbilder. Im geschützten Raum der Szene lassen sich diese Aussagen durch weitere Symbole konkretisieren: blaue, gelbe, schwarze etc. Tücher, links, rechts oder um den Hals getragen, lassen auf weit mehr schließen als auf die Kleidungsgewohnheiten ihres Trägers. Ganz zu schweigen von Metallringen an Lederjacken ... Symbolische Kommunikation ist großgeschrieben im schwulen Alltag, gerade weil ihr Verweisungscharakter sie in heterosexueller Umwelt zur Sprache der Eingeweihten werden läßt.

Und ist es wirklich nötig, Rituale des schwulen Alltags näher zu benennen? Die je nach Ort unterschiedlichen Rituale der Anmache in der Szene, Body-Styling verschiedenster Form⁴⁴, die Rituale immergleicher Konversation auf der Suche nach dem Mann für die Nacht ...

Immer wieder beobachte ich, daß christlich-schwule Kreise zur Abgrenzung gegenüber dem so skizzierten schwulen Alltag tendieren, auch während der letzten Tagung in Mesum. Ich will gar nicht leugnen, daß es tatsächlich immer wieder vieles Frustrierendes zu beobachten gibt, daß viele Schwule gerade auch von der Szene, ihrer Oberflächlichkeit und Schnellebigkeit frustriert sind – aber ist diese Wahrnehmung nicht doch zu einseitig?

Gibt es nicht inmitten des schwulen Alltags Symbole und Rituale, die lebensbejahend und -förderlich sind und die im Rahmen einer lebensbezogenen schwul-christlichen Spiritualität/Frömmigkeit positiv wahrgenommen werden könnten? Die kleinen Zugehörigkeitszeichen sind für mich solche Symbole: inmitten der anonymen Menge jemanden mit der Roten Schleife oder dem Regenbogen-Anstecker zu entdecken, die Regenbogenfahne am Eingang eines Geschäftes – da wird deutlich: Ich bin nicht allein, da sind andere, die »zu uns« gehören. Diese Erfahrung verbindet, schafft etwas neues.

44 Ja, auch der Autor ist stolzes Mitglied eines Fitneßstudios!

Auch der Szene will ich diese Funktion nicht generell absprechen: Für viele ist sie Lebensraum geworden, für manche der einzige Freiraum, den sie haben! Und immer mehr neues Leben entsteht – freilich oft abseits der kommerzialisierten Betriebe: Sportvereine, schwule Chöre, Wohnprojekte nicht nur für HIV-Positive, Coming-out-Gruppen, Positiven-Cafés.

Hier eine schwul-christliche Alltagsspiritualität/-frömmigkeit zu entwickeln, bedeutet für mich, diese Orte neuen Lebens dankbar wahrzunehmen und dazu beizutragen, daß die Lebensmöglichkeiten, die durch sie geschaffen sind, erhalten und erweitert werden.

Mit den CSD-Paraden hat sich die *gay community* schließlich auch ihren eigenen Ritus geschaffen: ähnlich wie das Weihnachtstfest aus dem allgemeinchristlichen Jahreskreis, so sind sie aus dem schwullesbischen Jahreskreis nicht mehr wegzu-denken. Freilich, auch sie werden in den letzten Jahren verstärkt kritisiert, als »zu oberflächlich«, »zu kommerzialisiert«, »zu unpolitisch«, »zu unsolidarisch«. Aber ist das wahr? Die Paraden sind große Volksfeste, ganz gewiß. Doch ich denke, an diesem Tag besteht auch Grund zum Feiern: Ähnlich wie an den großen Festtagen der Bibel bietet auch der CSD Anlaß zum Rückblick auf den Weg durch die Wüste oder die Zeit des Exils, zur Erinnerung an die schweren Zeiten und zur Freude über das, was auf dem langen Weg erreicht wurde. Das darf und kann gefeiert werden, und es ist gut, daß in immer mehr Städten auch christliche Lesben und Schwule den Tag gottesdienstlich gestalten. Doch zugleich ist inmitten dieses Festes des Lebens auch die Gefährdung dieses Lebens immer gegenwärtig: Ich habe noch keinen CSD erlebt, auf dem nicht AIDS in irgendeiner Weise präsent gewesen wäre. Vielleicht ist es gerade das, was die spirituelle Bedeutung des CSD ausmacht: das Leben feiern gerade im Angesicht des Todes (und ist nicht beides gerade auch in der christlichen Abendmahls-/Eucharistiefeyer miteinander verbunden?).

2.3.6 Christsein im schwullesbischen Alltag

Ohne Zweifel: wir sind als Christinnen und Christen eine Minderheit in der *gay community*, und auch das macht es »Spiritualität« nicht immer leicht, »Sexualität« zum Tanzen aufzufordern. Wenn aber Spiritualität/Frömmigkeit eine Grundhaltung des Lebens bezeichnet, dann kann das Leben in der *gay community* davon nicht ausgeschlossen bleiben.

Sicherlich kann es dann nicht darum gehen, die Szene zu »taufen« und nun alles, was dort geschieht, für lebensförderlich zu erklären. Wohl aber kann es Ausdruck dieser Grundhaltung sein, meine Liebe zu dem Leben, die in meinem Glauben wurzelt, in den schwulen Alltag auch der Szene mit hineinzunehmen, zu entdecken, was dort lebensförderlich ist, und diese Elemente zu stärken.

Bezogen auf das eigene Verhalten bedeutet dies, daß Spiritualität/Frömmigkeit hier mit Ethik notwendigerweise verbunden ist, denn dies schließt meine eigene Verantwortlichkeit für die Förderung meines Lebens und des Lebens meines Gegenübers ein.⁴⁵

Eine letzte Frage bleibt zu bedenken: Wenn schwullesbische Spiritualität so auf den Kontext der *gay community* bezogen ist, ist dann nicht die Gründung einer schwullesbischen (Gottesdienst-) Gemeinde die konsequente Folge?

2.4 *Pro und contra schwullesbische (Gottesdienst-)Gemeinde*

Vieles, das im Verlauf dieses Artikels angesprochen wurde, legt die Gründung einer eigenen schwullesbischen Gemeinde nahe:

- Der Kontext schwullesbischen Lebens ist allen Mitgliedern unmittelbar verständlich, er braucht nicht weiter erklärt zu werden.
- Offenes Auftreten und das offene Zur-Sprache-Bringen von Freud und Leid des lesbisch-schwulen Alltags werden erleichtert.
- Besondere gottesdienstliche Formen (Partnerschaftssegnungen, Coming-out-Begleitung) sind im Rahmen einer schwullesbischen Gemeinde leichter einzuführen und authentischer zu gestalten als in einer »gemischten« Gemeinde.
- Lesbisch-schwule Gemeinden würden auf diese Weise einen »Freiraum« darstellen, in dem eine Einübung in schwullesbische Spiritualität als Grundhaltung des Lebens möglich wäre.

Zugleich sehe ich aber auch deutliche Argumente gegen eine eigene schwullesbischen (Gottesdienst-) Gemeinde:

- Immer wieder ist deutlich geworden, daß es sich bei meinen Aussagen um Themen allgemeinchristlicher Spiritualität handelt, die »nur« auf den spezifischen schwulen Kontext bezogen werden.
- Gerade die Auseinandersetzung mit der Interpretation derselben Symbole und Traditionen in anderen Kontexten kann daher bereichernd wirken, wenn Vielfalt von beiden Seiten nicht als Bedrohung, sondern als Chance gesehen wird. Die-

⁴⁵ Noch einmal: Das heißt, es ist für mich eine spirituelle Verantwortung, daß ich im Park einen Gummi benutze. Ob es in diesem Zusammenhang dann angebracht wäre, im Rahmen eines (schwulen) Gottesdienstes auch eine Kondomsegnung durchzuführen, ließe sich diskutieren. Vgl. Stefan Zacharias: Segensliturgie für Kondome, WeStH 1 (1994), Hedt 1, ohne Seite.

se Begegnungen *innerhalb* der Gemeinde würden durch eine eigene lesbisch-schwule Gemeinde aber erheblich reduziert.

- Ich selber definiere mich in meiner Identität nicht nur als schwuler Mann; die pluralen Bezüge meiner Identität legen ein plurales Bezugsfeld auch innerhalb der Gemeinde nahe.

Eine generelle, gar theologisch begründete Entscheidung ist für mich an diesem Punkt nicht möglich: In Chicago habe ich eine schwullesbische Gemeinde erlebt, die für mich in wohlthuender Weise Freiraum war und zugleich durch ihr soziales Engagement in erstaunlich pluralen Bezügen gelebt hat.⁴⁶ Auf dem Kirchentag in Leipzig fand ich persönlich die Begegnung mit Menschen aus anderen Kontexten (u.a. Asien) sehr bereichernd, während andere von dem Gottesdienst enttäuscht waren, da der lesbisch-schwule Kontext daher nicht so deutlich zum Tragen kam.

Vermutlich muß es in unserer gegenwärtigen Situation beides geben: Orte, an denen wir als lesbisch-schwule Christinnen und Christen zusammenkommen und lebensschaffende Freiräume erfahren können, und Orte bzw. Momente, an denen wir unsere Spiritualität bewähren: als lebensbezogene Grundhaltung inmitten der pluralen Bezüge unseres Alltags.

46 Vgl. Wolfgang Schürger: MCC Resurrection Chicago, WeStH 3 (1996), Heft 3, 110 – 116)

Geschlechter- theorie

»... und schuf sie als Mann und Weib« oder: Wie Geschlechter gemacht werden

Nachlese zu einer Arbeitsgruppe in Mesum

von Reinmar Schott

PROLOG

Unter dem Titel »Gender Theories: Mann, Frau – alles Konstrukt?« fand sich auf der Tagung »Kontexte schwuler Theologie« im November 1996 in Mesum/Westfalen eine Arbeitsgruppe zusammen, um aus schwuler und theologischer Sicht einen kritischen Blick auf jene im Kontext von Frauenbewegung und feministischer Forschung entwickelten Theorien zu werfen, die die angebliche Natürlichkeit der Geschlechter, der traditionellen Geschlechterordnung und der heterosexuellen Identität des Menschen als kulturelle Konstrukte betrachten. Im Mittelpunkt stand dabei die Frage, inwieweit sich der »Geschlechterkampf« auch in der schwulen Lebenswelt widerspiegelt bzw. Elemente schwuler Selbstdarstellung Erhellendes zu den Gender-Debatten beitragen können. Außerdem ging es darum, mögliche fruchtbare Bezüge zwischen Gender-Theorie und schwuler Theologie zu untersuchen.¹

Seit einigen Jahren mit dem Erforschen männlicher Sozialisation und Identität (auch meiner eigenen) beschäftigt, war ich neugierig auf die Erfahrungen anderer Schwuler mit den alltäglich einwirkenden Bildern von Männlichkeit und Weiblichkeit. Aus entsprechenden Gesprächen mit Frauen und befreundeten patriarchatskritischen Heteros hatte ich einerseits partiell geteilte Erfahrungen des Ausgegrenztseins in einer patriarchalen Gesellschaft mitgenommen, andererseits das Gefühl, bei allen Gemeinsamkeiten doch in sehr verschiedenen Welten zu leben.

1 Die theologischen Überlegungen von Peter Lack sind unter dem Titel »Gender Theories im theologischen Nachdenken« in der Werkstatt Schwule Theologie 4 (1997) Heft 2, S. 60–64 nachzulesen.

Beim Erforschen dieses Gefühls erwies sich die Zugehörigkeit zum männlichen Geschlecht als Trennlinie gegenüber den (feministisch orientierten) Frauen. Waren diese lesbisch, eröffnete jedoch die Erfahrung, in einer heterosexuell geprägten Umwelt das eigene Geschlecht zu begehren eine schmale Brücke über die Geschlechtergrenze. Mit meinen heterosexuellen Mitmännern teilte ich zwar Erfahrungen in der Sozialisation als Mann, nicht jedoch das, was den Kern von »Männlichkeit« ausmacht: das Begehren nach Frauen. Und schwule Männer? Die fühlten sich, weil an Frauen sexuell nicht interessiert, meistens für den Geschlechterk(r)ampf nicht zuständig. Um die Verwirrung komplett zu machen, erwiesen sich jenseits von Geschlecht und sexueller Orientierung hartnäckiges Festhalten am protestantischen Glauben und gar Interesse an theologischen Fragen als Anlaß für wechselseitiges Unverständnis.

Umso gespannter war ich darauf, in der Mesumer Arbeitsgruppe mit meinem Thema ins Gespräch mit Menschen zu kommen, mit denen ich nicht nur das Geschlecht, sondern auch die Lust am fleischlichen und geistlichen Treiben unter Männern teile.

In dem vorliegenden Text möchte ich die in der Arbeitsgruppe vorgetragenen Gedanken einer hoffentlich ebenso diskussions- wie experimentierfreudigen Leserschaft zur Kenntnis und gefälligen Benutzung geben.

GENDER-THEORIE KURZGEFASST

Vorweg sei gesagt, daß es *die* Gender-Theorie nicht gibt. Vielmehr hat sich im Laufe der vergangenen 30 Jahre eine Vielfalt theoretischer Reflexionen über geschlechtsspezifische Sozialisation, Geschlechterrollen, Herrschaftsverhältnisse usw. entwickelt. Zu dieser Vielfalt trugen die verschiedensten Disziplinen, Methoden, erkenntnistheoretischen Modelle, wissenschaftstheoretischen und politischen Standpunkte, Bewegungen und nicht zuletzt die unterschiedlichen individuellen Biographien der Forschenden bei. Eine Art Klammer für all die unterschiedlichen Ansätze bildet der Begriff *gender*, im Deutschen zumeist mit »soziales Geschlecht« übersetzt. Dazu später mehr.²

2 Wer sich über den Gender-Begriff und die wesentlichen theoretischen Strömungen näher informieren möchte, dem sei der folgende Aufsatz der amerikanischen Historikerin *Joan W. Scott* empfohlen: *Gender: Eine nützliche Kategorie der historischen Analyse*, in: *Selbst Bewusst. Frauen in den USA*, hrsg. u. m. e. Nachw. v. Nancy Kaiser, Leipzig 1994, S. 27-75.

Die Ursprünge der Gender-Theorie liegen in der Frauenforschung, die sich im Kontext der Zweiten Frauenbewegung seit den späten 60er Jahren entwickelte. Die Hauptimpulse feministischer Theoriebildung kamen und kommen vor allem aus dem angloamerikanischen Raum. Dort ist die Frauen- und Geschlechterforschung im akademischen Bereich auch weitgehender etabliert als hierzulande.

Ein zentrales Anliegen der Frauenforschung, so die Soziologinnen Regine Gildemeister und Angelika Wetterer, »bestand von Anfang an darin, den tradierten und im Alltagsbewußtsein immer noch fest verankerten ›Natur der Frau‹-Argumentationen ein entschiedenes und begründetes Nein entgegenzusetzen. Die Unterschiede zwischen den Geschlechtern und insbesondere die Unterdrückung und Diskriminierung von Frauen sollten als Ergebnis von Geschichte statt als Effekt natürlicher Unterschiede und damit als veränderbar begriffen werden.«³

Ausgehend von diesem Anliegen konzentrierte sich die Frauenforschung zunächst darauf, die verdrängte Geschichte der Frauen zu rekonstruieren, Frauen als handelnde Subjekte statt als Objekte männlich dominierter Forschung ins Blickfeld zu rücken und spezifisch weibliche Erfahrungsweisen als Ausgangspunkt zur Entwicklung wissenschaftlicher Theorien und politischer Strategien zu nutzen.

Diese Theorien und Strategien gehen von einer grundsätzlichen Differenz der Geschlechter aus sowie von der Annahme, hinter allen gesellschaftlichen Zuschreibungen ließe sich »die Frau« als ein natürliches, vordiskursives Subjekt hervorholen. Dieses »natürliche« Subjekt bildet den Ausgangspunkt für die Abgrenzung gegenüber den zugeschriebenen Identitäten und Rollen und für die gemeinsame Suche nach neuen Selbstbildern, neuen Rollen, neuen Utopien, die alle von dem gemeinsamen Nenner »Frau« ausgehen.

Mit zunehmender Präsenz von Frauen als forschende Subjekte wie als Gegenstand emanzipatorischer Forschung verlagerte sich die Frauenforschung hin zur Gender- bzw. im deutschen Sprachgebrauch Geschlechterforschung, die weitergehend die Beziehungsstrukturen zwischen den Geschlechtern und die ihnen zugrundeliegenden gesellschaftlichen Herrschaftsstrukturen untersucht. Ein weiterer Faktor für die Erweiterung der Frauen- zur Geschlechterforschung war die zunehmende Kritik an der mangelnden Berücksichtigung der Differenzen innerhalb der Kategorie »Frau«. Kritische Anfragen an die Frauenforschung kamen hier etwa von Seiten afroamerikanischer Frauen, die auf einer doppelten Diskriminierung – als

3 Regine Gildemeister/Angelika Wetterer, Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung, in: Gudrun-Axeli Knapp/Angelika Wetterer (Hg.), Traditionen/Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie, Freiburg 1992, S. 205

Frauen und als Farbige – beharrten, oder von Lesben, die auf eine Unterrepräsentation in der Perspektive weißer heterosexueller Mittelstandsfrauen hinwiesen.

Theoretischer Ausdruck dieser Ausdifferenzierung ist die analytische Unterscheidung zwischen sex als dem biologisch determinierten Geschlecht und *gender* (im Deutschen meistens mit »soziales Geschlecht« übersetzt) als »den sozial und kulturell geprägten ›Geschlechtscharakteren‹ (auch der Begriff der Geschlechterrollen wird gelegentlich gebraucht, R. S.), die im Verlauf von Sozialisationsprozessen angeeignet werden und die mit der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung korrespondieren, auf deren Erfordernisse hin sie strukturiert sind.«⁴

In den letzten Jahren wurden unter dem Begriff der »Queer-Theory«⁵, wiederum ausgehend von den Vereinigten Staaten, Theorien entwickelt, die die Natürlichkeit der Zweigeschlechtlichkeit selbst und damit auch die Unterscheidung zwischen sex und *gender* grundsätzlich in Frage stellen. Dabei gingen Erkenntnisse aus Studien über Transsexualität, ethnomethodologische und dekonstruktivistische Ansätze sowie die Praxis schwuler und lesbischer radikaler Bewegungen, die z. B. in »Act-up«-Gruppen durch Performances auf diskriminierende Strukturen aufmerksam machen, in die Theoriebildung ein.⁶

WIE GESCHLECHTER GEMACHT WERDEN ODER: DIE SOZIALE KONSTRUKTION DER ZWEGESCHLECHTLICHKEIT

In bezug auf die zur Diskussion stehenden Gender-Theorien stellte sich mir die Frage, inwieweit uns als schwulen Männern derartige Texte, die aus einer explizit weiblichen Sichtweise und aus dem Interesse von Frauen nach gesellschaftlicher Veränderung zu ihren Gunsten heraus entstanden sind und die in einer Männerbewegung rezipiert werden, die an besseren Beziehungen der Männer zu sich selbst und zu (ihren) Frauen interessiert ist, überhaupt nützlich sein können. Anders gefragt: Ist die gemeinsame Erfahrungsbasis groß genug, um die Gedankenge

4 Gildemeister/Wetterer, S. 205

5 Zur Queer-Theory vgl. den Beitrag »Was ist Queer?« von Michael Brinkschröder in WeST 3 (1996) Heft 3, S. 88–101.

6 Die zur Zeit wohl bekannteste und in der »Gender-Szene« umstrittenste Figur ist die in Berkeley lehrende (lesbische) Philosophin *Judith Butler*. Ihre Bücher »Gender Trouble« (in deutscher Übersetzung erschienen unter dem Titel »Das Unbehagen der Geschlechter« als Suhrkamp-Taschenbuch, Frankfurt a. M. 1991) und »Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts«, Berlin 1995, werden auch hierzulande heiß diskutiert.

bäude auch aus schwuler Lebenspraxis heraus lesen und übersetzen zu können, oder sind die Unterschiede in der Lebenspraxis so groß, daß wir unsere eigenen Texte schreiben müssen? Vor diesem Hintergrund habe ich für die Arbeitsgruppe einen Text der Soziologinnen Regine Gildemeister und Angelika Wetterer ausgewählt, der geeignet ist, die herkömmlichen Geschlechtergrenzen zu hinterfragen, und der Spielmaterial liefert, Grenzen lustvoll zu überschreiten.

GIBT ES MÄNNER UND FRAUEN?

Ausgangspunkt der Argumentation von Gildemeister/Wetterer bildet die Feststellung, daß die Existenz zweier Geschlechter gemeinhin als unverrückbare objektive Tatsache gilt: *»Die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen gilt seit Beginn der überlieferten Geschichtsschreibung als ›Grundtatsache‹ und nicht weiter hinterfragbares Faktum. Die Begründungen dafür haben sich zwar verschoben, die Existenz von zwei (und nur zwei) Geschlechtern gilt heute nicht mehr als Resultat göttlicher Schöpfung, sondern als Bestandteil von Natur. An Selbstverständlichkeit hat die Zweigeschlechtlichkeit dadurch aber nicht verloren, und dafür scheint es auch kaum Anlaß zu geben, schließlich begegnen uns Menschen im Alltag unserer wie anderer Kulturen fortwährend und ausschließlich als Frauen und Männer, Mädchen und Jungen.«*⁷

Gildemeister/Wetterer hingegen vertreten die These, daß nicht nur das soziale Geschlecht, also die gesellschaftlich akzeptierten Rollenmuster, eine soziale Konstruktion ist, sondern auch die scheinbar natürliche Existenz zweier Geschlechter. Sie stellen die Grundfrage, *»wie es zur sozialen Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit kommt: wie die Zweigeschlechtlichkeit im Alltagshandeln als ›moral fact‹ (Garfinkel) hergestellt, statt von der Natur bereitgestellt wird, und wie ein ›sameness taboo‹ (Lorber) fortwährend institutionalisiert wird, demzufolge Frauen und Männer zunächst einmal und in allen Belangen verschieden zu sein haben.«*⁸ Damit greifen sie auch die bislang allgemein in der Geschlechterforschung als Grundmuster akzeptierte Unterscheidung zwischen biologischem (sex) und sozialem Geschlecht (gender) als unzureichend an.

Im Unterschied zum angloamerikanischen Raum sei das Denken hierzulande nach wie vor in zweigeschlechtlich strukturierten Deutungsmustern verhaftet. Solange die Konstruktionsmechanismen der Zweigeschlechtlichkeit undurchschaut blieben, stelle sich jedoch das Problem, daß die feministische Forschung damit letztlich die angebliche »natürliche« Selbstverständlichkeit der Zweigeschlechtlichkeit wei-

7 Gildemeister/Wetterer, S. 201.

8 Gildemeister/Wetterer, S. 202.

ter stützt und damit ungewollt »zur Naturalisierung eines Herrschaftszusammenhangs beiträgt, den sie sonst in allen Belangen und mit gutem Grund kritisiert.«⁹

Im einzelnen sehen Gildemeister/Wetterer in der Trennung von sex und gender folgendes Problem: Die Argumente gegen eine biologistische Bestimmung der Geschlechter gehen ihrerseits von einer biologischen Basis aus. Dieses Ausgehen von einer Binarität von sex und gender ist jedoch fragwürdig, da es auf der stillschweigenden Parallelisierung von biologischem und sozialem Geschlecht beruht. Gegen die Verallgemeinerung einer solchen Annahme sprechen zum einen die Erfahrungen anderer Kulturen (z. B. der der Navajo-Indianer), in denen biologisches und soziales Geschlecht nicht notwendig zusammengedacht werden, so daß es möglich ist, Jungen und Mädchen sowohl in ein männliches wie ein weibliches Rollenmodell zu sozialisieren. Zum anderen hat sich selbst die Humanbiologie in jüngster Zeit vom Konzept einer strikten Binarität zugunsten eines Kontinuums zwischen zwei Polen verabschiedet.

Aus dieser Erkenntnis der gewöhnlich undurchschauten sozialen Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen ziehen Gildemeister/Wetterer die folgende Konsequenz: Zum einen sei bis auf weiteres von der »Null-Hypothese« auszugehen, »daß es keine notwendige, naturhaft vorgeschriebene Zweigeschlechtlichkeit gibt, sondern nur verschiedene kulturelle Konstruktionen von Geschlecht.«¹⁰

Zum anderen müsse davon ausgegangen werden, daß die Beziehungen zwischen biologischen und kulturellen Prozessen komplexer seien als in der sex/gender-Trennung bislang angenommen.

GESCHLECHT ALS INTERAKTIVER PROZESS

Aufbauend auf dieser Hypothese orientieren sich Gildemeister/Wetterer an einer von Candace West und Don H. Zimmerman ausgearbeiteten Neufassung der sex/gender-Relation, die auf ethnomethodologischen Argumentationen beruht.¹¹ Dieser Ansatz geht aus von der »interaktiven Konstruktion der sozialen Wirklichkeit«. West/Zimmerman unterscheiden dabei zunächst drei voneinander unabhängige Faktoren, die bei der sozialen Konstruktion des Geschlechts eine Rolle spielen:

9 Gildemeister/Wetterer, S. 204.

10 Carol Hagemann-White, »Wir werden nicht zweigeschlechtlich geboren...«, in: Carol Hagemann-White/Maria S. Rerrich (Hrsg.), FrauenMännerBilder, Bielefeld 1989, S. 230; zit. nach Gildemeister/Wetterer, S. 211.

11 Candace West/Don H. Zimmerman, Doing Gender, in: Judith Lorber/Susan A. Farell (Hrsg.), The Social Construction of Gender, Newbury Park u. a. 1991, S. 13–37.

1. Das körperliche Geschlecht (*sex*), das aufgrund einer Geburtsklassifikation (»Es ist ein Junge!«) bestimmt wird;
2. die soziale Zuordnung zu einem Geschlecht (*sex category*), die sich an der sozial akzeptablen Darstellung der Geschlechtszugehörigkeit orientiert;
3. das soziale Geschlecht (*gender*), das in einem Prozeß der Interaktion zwischen dem Individuum und dem sozialen Umfeld bestätigt wird.

In einem zweiten Schritt betrachten West/Zimmerman die wechselseitigen Beziehungen dieser drei Faktoren: »Das körperliche Geschlecht (*sex*) wird durch die Anwendung sozial vereinbarter biologischer Kriterien festgelegt, welche eine Unterscheidung in weibliche und männliche Personen erlauben. Klassifikationskriterien können dabei die Genitalien zum Zeitpunkt der Geburt oder die Chromosomen sein, die im Zuge vorgeburtlicher Analyseverfahren festgestellt werden; beide müssen nicht notwendig übereinstimmen. Die soziale Zuordnung zu einem Geschlecht (*sex category*) wird zwar durch die Festlegung eines körperlichen Geschlechts erlangt. Im Alltag jedoch erfolgt die Zuordnung – und wird aufrechterhalten – aufgrund der sozial geforderten Darstellungen einer erkennbaren Zugehörigkeit zur einen oder anderen Kategorie. In diesem Sinne kann man sagen, daß die soziale Zuordnung zu einem Geschlecht das entsprechende biologische Geschlecht unterstellt und in vielen Situationen ersetzt. Aber körperliches Geschlecht und soziale Geschlechtszugehörigkeit können sich auch voneinander unterscheiden, das heißt, es ist möglich, die soziale Zugehörigkeit zu einem Geschlecht für sich zu beanspruchen, auch wenn die körperlichen Merkmale fehlen. Das soziale Geschlecht (*gender*) ist hingegen ein Handeln: Es ist die Handhabung situationsgerechten Verhaltens im Lichte normativer Vorgaben und unter Berücksichtigung der Tätigkeiten, welche der eigenen Geschlechtskategorie angemessen sind. Geschlechtlich bestimmtes Alltags Handeln ergibt sich aus der sozialen Zugehörigkeit zu einem Geschlecht und bekräftigt den Anspruch auf diese Zugehörigkeit.«¹²

Dieser Prozeß der interaktiven Herstellung von Geschlecht wird von Harold Garfinkel mit dem Begriff des »doing gender« bezeichnet, der den von West/Zimmerman postulierten Charakter des sozialen Geschlechts als Handeln unterstreicht.

GESCHLECHT ALS SOZIALES ORDNUNGSMUSTER

Ausgehend von diesem Verständnis des sozialen Geschlechts als interaktivem Prozeß untersuchen Gildemeister/Wetterer die »Geschlechterklassifikation als genera-

¹² West/Zimmerman, S. 14; zit. nach Gildemeister/Wetterer, S. 212f.

tives Muster der Herstellung sozialer Ordnung«. Dabei gehen sie von den folgenden Grundannahmen aus:

- »1. Die Vorstellung einer ›Natur der Zweigeschlechtlichkeit‹ als unmittelbar erlebbare, körperlich und/oder biologisch begründete und nicht weiter zu hinterfragende ›objektive Realität‹ ist ein (kulturell produziertes) Mißverständnis. Dieses basiert darauf, daß uns nicht nur im tagtäglichen, sondern auch im wissenschaftlichen Alltag die Reflexivität im Verhältnis von ›Natur‹ und ›sozialer Ordnung‹ aus dem Blick gerät.
2. Die ›Natur der Zweigeschlechtlichkeit‹ stellt eine soziale Konstruktion dar, ein generatives Muster der Herstellung sozialer Ordnung. Angesprochen ist damit die grundlegende Ebene der interaktiven Herstellung sozialer Wirklichkeit; Interaktion in diesem Sinne ist kein Medium, in dem mehr oder weniger vorsozial gedachte Personen (›Frauen‹, ›Männer‹) mit- oder auch gegeneinander handeln, sondern stellt einen (formenden) Prozeß eigener Art dar, eine eigene Wirklichkeit der handlungspraktischen Realisierung generativer Muster und Regeln.«¹³

WIE FRAUEN GEMACHT WERDEN: DIE FALLSTUDIE »AGNES«

Konkretisiert werden die bisher recht abstrakt anmutenden Ausführungen zur interaktiven Herstellung von Geschlecht durch die Einbeziehung der Fallstudie »Agnes« von Harold Garfinkel.¹⁴ Bei Agnes handelt es sich um eine Mann-zu-Frau-Transsexuelle. Transsexuelle sind sich ihrer Geschlechtszugehörigkeit sicher. Jedoch besteht für sie »das Problem, daß sie nicht davon ausgehen können, daß für andere ihre Geschlechtszugehörigkeit ebenso eindeutig ist. Transsexuelle müssen sich daher sehr viel bewußter als ›normale‹ Menschen so verhalten, daß ihnen das in ihrem Sinne ›richtige‹ Geschlecht zugeschrieben wird. Sie machen damit das, was Nicht-Transsexuelle tun, explizit und reflexiv.«

Agnes wird aufgrund der biologischen Merkmale der Kategorie »Junge« zugeordnet und folglich als Junge erzogen. Dennoch sieht sie sich selbst – schon immer – als Frau, die jedoch den »Fehler« hat, einen Penis zu besitzen. Durch die Korrektur dieses »Fehlers« mittels einer Operation »handelt sie in eben jener alltagspraktischen Überzeugung einer biologisch begründeten Natur der Zweigeschlechtlichkeit«.

Vor der Operation muß sie ständig darauf achten, daß ihr Anspruch auf den Status »Frau« nicht von anderen bestritten wird. Dabei kann sie »zurückgreifen auf

13 Gildemeister/Wetterer, S. 230.

14 Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs 1967.

die Regelstruktur des Alltagslebens, nach der ein ›positiver Test‹ üblicherweise nicht erforderlich ist, sondern in der vorgängige Kategorisierungen wirken. Es muß ihr lediglich gelingen, in ihrem Erscheinen, ihrem Auftreten usw. die Routinen der Wahrnehmung nicht zu irritieren, um als die wahrgenommen zu werden, die sie in ihrer Selbstwahrnehmung immer schon ist: eine Frau. Dazu bedient sie sich der kulturell üblichen Mittel: Kleidung, Frisur, Figur und Make-Up.«

Die so erfolgte Kategorisierung muß beständig aufrechterhalten und verhaltensmäßig ausgefüllt werden, d.h. Agnes muß jenseits der »bloßen« Erscheinungsweise auch Frau »sein«: »Die Geschlechts-Kategorisierung ist ein notwendiger Hintergrund für die andauernde Selbstpräsentation als ›weiblich‹, sie ist aber nicht hinreichend – verlangt werden darüber hinaus Verhaltens-, Handlungs- und Erlebensweisen, die in einem normativen Sinn als ›weiblich‹ angesehen werden. Das erfordert ständige Antizipationsleistungen möglicher Fragen, ein spezifisches Antwortverhalten, die Konstruktion einer Biographie u.v.a.m. Sehr viel lernt Agnes in der Zeit ihrer Verlobung aus der Art und Weise, wie ihr Verlobter andere Frauen kritisiert – daß es etwa unangemessen sei, auf einer Sache zu insistieren, eine eigene Meinung zu haben oder Gleichberechtigung mit Männern anzustreben.«

Indem er studiert, was geschieht, wenn die Normalität verletzt wird, erhellt Garfinkel die Konstruktionsweise von Normalität: »Das ›Frau-Sein‹ beinhaltet offenbar sehr viel mehr als ein Bündel von Verhaltenserwartungen, das in sozialen Situationen angewendet werden kann. Es verlangt vielmehr eine beständige Enaktierung des Musters ›Weiblichkeit‹ in jeweils situationsadäquater Weise.«¹⁵

Fazit: »Erst im ›doing gender‹ (was praktisch unübersetzbar ist) stellt sich die Geschlechterdifferenz durch das tagtägliche Tun hindurch als ›Naturtatsache‹ her.«¹⁶

DIE ALLTÄGLICHE HERSTELLUNG DER ZWEIFGESCHLECHTLICHKEIT

Aufbauend auf dieser Studie Garfinkels untersuchen Suzanne J. Kessler und Wendy McKenna die alltagsweltlichen Konstruktionsweisen der Zweigeschlechtlichkeit.¹⁷ Ihre Untersuchungen amerikanischer Männer, Frauen und Kinder kommen zu dem Ergebnis, daß das ausschlaggebende Merkmal bei der Geschlechtszuschreibung der Penis ist (Geschlechtszuschreibung = Genitalzuschreibung = Peniszuschreibung). Daraus folgt: »Es gibt keine positiven Merkmale, deren Fehlen zur Einstufung als

15 Gildemeister/Wetterer, S. 231f.

16 Gildemeister/Wetterer, S. 233.

17 Suzanne J. Kessler/Wendy McKenna, Gender. An Ethnomethodological Approach, New York 1978.

Nicht-Frau, also als Mann führen würde. Das Schema ist dergestalt, daß als Frau nur wahrgenommen wird, wer nicht als Mann wahrgenommen werden kann.» Gildemeister/Wetterer sprechen hier von einem »alltäglichen Phallozentrismus«, der als zentrales Muster der Organisation einer (hierarchischen) sozialen Ordnung fungiert.

In dem von Gildemeister/Wetterer im folgenden untersuchten Prozeß der interaktiven Herstellung von Geschlecht bildet diese Basisklassifikation den Ausgangspunkt für weitere Verallgemeinerungen. Da im alltäglichen Leben der Penis so gut wie nie sichtbar ist, dienen andere Merkmale der Geschlechtsbestimmung (z.B. Kleidung) als Hinweise auf die Existenz entsprechender Genitalien: *»Liegen diese Hinweise vor (z.B. qua Kleidung), wird angenommen, daß auch die »passenden« Genitalien existieren – und in diesem Sinne werden sie zu »kulturellen Genitalien.«*¹⁸

Im Unterschied zu Garfinkel, für den die Hauptlast der »gender-Arbeit« bei der Transsexuellen selbst liegt, betonen Kessler/McKenna dagegen, daß der Akteur zwar *»für die initiale Kategorisierung verantwortlich«* sei, die Hauptarbeit, die einmal getroffene Klassifikation aufrechtzuerhalten, jedoch bei den Rezipienten liege.

Auch wenn die konkrete Ausgestaltung der Geschlechtszugehörigkeit – Erving Goffman nennt dies die »performance«¹⁹ – offen für die persönliche Gestaltung des Einzelnen scheint, so ist es doch *»unmöglich, sich nicht in irgendeiner Form auf die soziale Geschlechtszuordnung (sex category) und das soziale Geschlecht (gender) zu beziehen. Wir haben i.d.R. nicht die Wahl, ob wir von anderen eher als Frau oder eher als Mann wahrgenommen werden wollen, auch wenn sich in den letzten Jahrzehnten vor allem in subkulturellen Milieus Gestaltungsspielräume eröffnet haben. Sie aus diesen subkulturellen Milieus herauszutragen, erweist sich jedoch als äußerst kompliziert – am ehesten erscheint dies möglich im Spiel, in der Inszenierung, auf der Bühne. Hier kann die Phantasie »normaler« Frauen und Männer vor allem durch eben jene Menschen belebt werden, die sich in die »Grundtatsache« der »Natur der Zweigeschlechtlichkeit« nicht fügen.«*²⁰

Die Schwierigkeit, gender-übergreifende Persönlichkeitskonstruktionen über den engen subkulturellen Bereich hinaus zu etablieren, macht deutlich, *»daß »normalerweise« faktisch alle sozialen und kulturellen Verhaltensstandards sich nur in der Form der jeweiligen Geschlechterkonformität erwerben lassen. Das heißt auch, daß in einer Gesellschaft, die auf der Polarisierung der Geschlechter und der Generalisierung*

18 Gildemeister/Wetterer, S. 234.

19 Erving Goffman, *The Arrangement between the Sexes*, in: Ilona Ostner/Klaus Lichtblau (Hrsg.), *Feministische Vernunftkritik*, Frankfurt a. M./New York 1992.

20 Gildemeister/Wetterer, S. 235.

von deren Effekten beruht, sich die gesamte Lebensgeschichte einzelner vom ersten Tag an auf dieser Grundlage errichtet. Und insofern gibt es keine Möglichkeit des Identitätserwerbs jenseits eines Bezuges auf die Geschlechtskategorisierung.«²¹

Gildemeister/Wetterer ziehen zum Punkt »interaktive Herstellung von Geschlecht« mit West/Zimmerman den Schluß, daß es zwar Individuen sind, die in ihrem Handeln Geschlechtlichkeit herstellen, sich dieses »doing gender« jedoch nicht in einem »luftleeren«, sozial unregulierten Raum abspielt: »Das Herstellen von Geschlecht (doing gender) umfaßt eine gebündelte Vielfalt sozial gesteuerter Tätigkeiten auf der Ebene der Wahrnehmung, der Interaktion und der Alltagspolitik, welche bestimmte Handlungen mit der Bedeutung versehen, Ausdruck weiblicher oder männlicher ›Natur‹ zu sein. (...) In gewissem Sinne sind es die Individuen, die das Geschlecht hervorbringen. Aber es ist ein Tun, das in der sozialen Situation verankert ist und das in der virtuellen oder realen Gegenwart anderer vollzogen wird, von denen wir annehmen, daß sie sich daran orientieren. Wir betrachten das Geschlecht weniger als Eigenschaft von Individuen, sondern vielmehr als ein Element, das in sozialen Institutionen entsteht: Es ist sowohl das Ergebnis wie auch die Rechtfertigung verschiedener sozialer Arrangements sowie ein Mittel, einer der grundlegenden Teilungen der Gesellschaft zu legitimieren.«²²

Vor diesem Hintergrund verstehen Gildemeister/Wetterer Geschlecht als eine machtvolle ideologische Ressource, mittels derer für den Einzelnen Wahlmöglichkeiten und Grenzen hergestellt werden, die allein aufgrund der Zuordnung zu einer sozialen Kategorie bestehen und nicht aufgrund einer »unverrückbaren« Natur.

GESCHLECHT UND GESELLSCHAFTLICHE INTERESSEN

Im folgenden untersuchen Gildemeister/Wetterer, welche gesellschaftlichen Kräfte für die Herstellung und Stabilität der bipolaren Geschlechterordnung verantwortlich sind. Kurz zusammengefaßt: Die Gesellschaft beruht auf einer fraglos vorausgesetzten Polarität von Mann und Frau. Voraussetzung für die Praktikierbarkeit der zweigeschlechtlichen Konstruktion ist das fraglose Funktionieren der »Tiefenschichten des Alltagshandelns«²³, d.h. die »Natur der Zweigeschlechtlichkeit« muß tief im individuellen Bewußtsein verankert sein, um unhinterfragt funktionieren zu können. Gildemeister/Wetterer nennen diesen Prozeß die »Naturalisierung sozialer Klassifi-

21 Gildemeister/Wetterer, S. 236.

22 West/Zimmerman, S. 14; zit. nach Gildemeister/Wetterer, S. 236f.

23 Gildemeister/Wetterer, S. 245.

kationen«²⁴ Bei diesem Prozeß der Verankerung spielen die Institutionen eine herausragende Rolle.

Unter Institutionen verstehen Gildemeister/Wetterer im soziologischen Sinne Muster der Regulation menschlichen Handelns und menschlichen Zusammenlebens, z.B. Ehe, Familie, Verwandtschaft, Recht auf Eigentum oder die im Gottesdienst erforderlichen Handlungsmuster. Im Begriff der Institution wird einerseits die Ebene der Handlungsperspektive angesprochen, andererseits jedoch gerade mit der sozialen Struktur jene Ebene, die der autonomen Verfügbarkeit entzogen ist. Es besteht also eine ständige dialektische Spannung zwischen dem handelnden Individuum, das Einfluß auf die Gesellschaftsordnung nimmt und eben jener sozialen Ordnung, die das individuelle Handeln strukturiert und begrenzt.

Innerhalb dieser Voraussetzungen vollzieht sich der Prozeß der Herstellung von Geschlechtlichkeit und der Verschleierung der sozialen Konstruktion angeblich »natürlicher« Gegebenheiten. Die Vorstellung einer »Natur der Zweigeschlechtlichkeit« beruht auf einer gesellschaftlichen Konvention, die als »common sense« tief in das gesellschaftliche wie individuelle Bewußtsein eingelagert ist. Derart verinnerlicht, wird das scheinbar »natürliche«, offensichtliche nicht mehr hinterfragt: *»Geschlechtsattribution ist nur dann verläßlich möglich, wenn eine Art Grundvertrauen («basic trust») besteht, daß die Dinge das sind, was sie scheinen, sie nicht »performances« für eine Täuschung oder Irreführung darstellen, die Menschen eben nicht – wie die Transvestiten auf der Bühne des Alcazar – sich jederzeit als das Gegenteil dessen erweisen können, was sie zu sein vorgeben.«*²⁵

SUBVERSIVE GEGENSTRATEGIEN

Um die bipolare Geschlechterordnung mit ihrer strukturellen Diskriminierung des weiblichen Geschlechts und der Ausgrenzung aller Menschen, die nicht dem klassischen Männer- und Frauenbild bzw. der heterosexuellen Norm entsprechen und/oder sich der überkommenen Geschlechterteilung verweigern, aufzubrechen und zu menschlicheren Strukturen zu kommen, ist ein Prozeß der Bewußtwerdung, der Reflexion des scheinbar Selbstverständlichen notwendig. Gildemeister/Wetterer betonen dabei die Notwendigkeit der Dekonstruktion der Geschlechterkategorien.

Sie ziehen den Schluß, *»daß wir langfristig auch politisch eine Strategie entwickeln müßten, deren Ziel die Dekonstruktion der Differenz und nicht bloß deren Enthierarchisierung wäre; eine Strategie, die eher subversiv mit den unübersehbaren*

24 Gildemeister/Wetterer, S. 241.

25 Gildemeister/Wetterer, S. 245.

Widersprüchen in der sozialen Konstruktion der Differenz umginge, als sich auf eine Umwertung des traditionellen Koordinatensystems zu beschränken; eine Strategie schließlich, deren Ziel es wäre, daß das Geschlecht – wie andere scheinbar auf Biologie rekurrierende askriptive Merkmale – seine Funktion als sozial relevantes Klassifikationskriterium verlöre.«²⁶

EPILOG

Abschließend seien die Ausführungen von Gildemeister/Wetterer noch einmal kurz in Thesen zusammengefaßt.

These 1: Die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen scheint eine naturgegebene Tatsache zu sein. Es handelt sich jedoch um eine undurchschaute soziale Konstruktion. Das Ausgehen insbesondere der deutschen Frauen- und Geschlechterforschung vom Vorhandensein zweier biologischer Geschlechter als einer vorsozialen Gegebenheit trägt unfreiwillig zur Naturalisierung eines von ihnen doch bekämpften Herrschaftszusammenhangs bei.

These 2: Die Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit ist ein Muster der Herstellung einer (hierarchischen) sozialen Ordnung. Die Herstellung des Geschlechts vollzieht sich in einem interaktiven sozialen Prozeß.

These 3: Die Zuordnung zu einem Geschlecht ist das Ergebnis alltäglichen Handelns (»doing gender«). Jedes Individuum bestätigt, »normalerweise« unbewußt, täglich durch Einüben gesellschaftlich akzeptabler Attribute die Zugehörigkeit zu seinem Geschlecht. Diese Zugehörigkeit wird von seiner Umgebung ebenso anhand des Vorhandenseins der genannten Attribute überprüft.

These 4: Die Herstellung des Geschlechts ist zwar ein Akt individuellen Handelns: Dieses Handeln spielt sich jedoch nicht in einem luftleeren Raum ab, sondern wird durch gesellschaftliche Institutionen vorgeprägt, kontrolliert und begrenzt. Zur Herstellung sozialer Ordnung greifen diese Institutionen auf die Fiktion einer »Natur der Zweigeschlechtlichkeit« zurück, so daß sich die Identitätsbildung immer nur unter Verwendung der Attribute »männlich« – »weiblich« vollziehen kann.

These 5: Um der Diskriminierung aufgrund des Geschlechtes unter diesen Voraussetzungen wirksam entgegenwirken zu können, ist es notwendig, den Mechanismus der Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit bewußt zu machen und damit die Kategorien zu dekonstruieren.

²⁶ Gildemeister/Wetterer, S. 249.

Zurückkehrend zur Ausgangsfrage, was uns die Beschäftigung mit derartigen Theorien nützen könnte, möchte ich meine Eindrücke der Lektüre und unserer Diskussionen in ein paar Gedanken zusammenfassen. Zunächst fiel mir auf, daß der Text vieles theoretisch herleitet, das in der schwulen Lebenswelt längst Praxis ist, ohne daß ein ausgefeiltes theoretisches Konzept dahinterstünde. So hat das Spiel mit geschlechtstypischen Attributen in Gestalt der Tunte und des Lederkerls längst seinen Platz in der schwulen Szene. Ob solches Spiel, gestützt durch eine entsprechende theoretische Argumentation, dazu geeignet ist, gesellschaftsverändernd zu wirken oder ob es letztlich nicht doch dazu beiträgt, die traditionelle Geschlechterordnung zu zementieren – diese Frage vermag ich für mich nicht zu beantworten. Wie stark sich die Stereotypen von »richtiger« Männlichkeit und Weiblichkeit auch in unseren Köpfen und in unserem Begehren festgesetzt haben, zeigten auch die Gespräche in unserer Arbeitsgruppe. Aber wenn es gelänge, diese Schublade ein wenig durcheinanderzuwürfeln und die Sicherheit über die rechte Ordnung der Geschlechterwelt etwas ins Wanken zu bringen, das wäre schon viel. Vom persönlichen Lustgewinn durch performatives Treiben einmal abgesehen.

Und theologisch? Kontrastiert man die biblische Grundaussage: »Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Weib« (Gen 1₂₇) mit der Frage Rabbi Rabbas: »Wenn es wahr ist, daß Gott den Menschen geschaffen hat nach SEINEM Bilde, männlich und weiblich, wie wird Gott dann wohl aussehen?«²⁷, so ergeben sich die interessantesten Perspektiven auf das Menschen- und Gottesbild.

Diese Verwirrung gewohnter Orientierungsmuster ist zugegebenermaßen durchaus beunruhigend. Was, wenn bei der ganzen Dekonstruktion auch die so mühsam erarbeitete schwule Identität sich in bunter Beliebigkeit auflöste? Hier bleibt jeder aufgerufen, seine Grenze des Dekonstruierbaren zu definieren. Grenzen werden also bleiben und müssen auch sein. Der Blick über den Zaun könnte jedoch interessante Möglichkeiten für vorsichtige Annäherungen und punktuelle Bündnisse über Geschlechtergrenzen hinweg eröffnen.

27 Zit nach Rinse Reeling Brouwer/Frans-Joseph Hirs, Die Erlösung unseres Leibes, Wittingen 1995, S. 103.

kurz & gut, Wilhelm

»Wir finden Dich nicht in Kathedralen und Tempeln«

kurz & gut, HuK Stuttgart, David Lustmann hat scharf geschossen gegen Euch und die Gruppe »Johannes-Minne« (in WeSTh 3/97, Seite 156 f.), und Hans Flory nannte ihn in seiner Replik (WeSTh 4/97, Seite 198) einen Kraftmeier. Ich selber habe keine Probleme mit Polemik, finde auch, daß sie manchmal zu Klärungen herausfordern kann. Was ich aber an Lustmanns Text schwierig finde, ist die darin zu Tage tretende Haltung, man könne so einfach feststellen, was im Glauben als richtig und was als falsch zu gelten hat. Lustmann gebärdet sich wie ein schwulentheologischer Papst, vielleicht könnte man auch sagen: wie ein evangelisch-papierbezogener Papst, weil er ja doch vor allem biblisch argumentiert. Das kann nicht funktionieren, denn zum einen ist ja hinlänglich bekannt, wie wenig sich die Bibel bei einem historisch-kritisch verantworteten

Umgang zur autoritativen Richtschnur machen läßt, und zum anderen lebt ja auch die Schwule Theologie davon, daß sie autoritäre Setzungen nicht einfach schluckt, sondern mit vielen guten Gründen in Frage stellt.

Trotzdem kann aber, so finde ich, die Konsequenz auch nicht heißen: Jeder und jede glaube so, wie es ihm und ihr gerade einfällt. Denn dann brauchten wir unsere langen Kämpfe mit den kirchlichen Wahrheitsverwaltern und ihren Anmaßungen doch nicht durchzustehen; vielmehr könnten dann alle ihrer eigenen Wege gehen und sich einen privaten Glauben zusammenschustern (und manche tun das ja auch). Aber bei all diesen Auseinandersetzungen geht es doch wohl darum, daß uns die christliche Tradition so kostbar ist, daß wir sie nicht verlassen, sondern darum streiten wollen, was innerhalb dieser Tradition zu gelten hat, was darin Platz hat und was nicht.

Ich finde in dieser Tradition immer noch vieles, in Jahrhunderten Geklärtes, Herauskrystallisiertes, das mehr Weisheit enthält, als ich mir in meinem kurzen Leben zusammenreimen könnte – deshalb möchte ich es nicht missen. Anderes in dieser Tradition empfinde ich als lebensfeindlich und unterdrückerisch: Das will ich loswerden. So gehört zu dieser kritischen Aneignung der Tradition immer beides: Zustimmung und Ablehnung. Diese beiden Momente braucht auch die Tradition selbst bei ihrer Weiterentwicklung, wenn sie ihre spezifische Identität wahren will und sich nicht allmählich im allgemeinen Brei der Belie-

bigkeiten auflösen möchte (denn das Beliebige hat keine Kraft mehr, bei der Suche nach Orientierung zu helfen).

Ich vermute, daß uns, wenn wir keine Instanz wollen, die autoritär sagt, was »richtig« ist, nichts anderes bleibt als die Diskussion. Auch bei neuen theologischen Ansätzen kann sich erst im Lauf der Zeit, im langsamen Prozeß von Widerspruch und Zustimmung herausstellen, was tragfähig und hilfreich ist. Darum kann ich Hans Florys abwehrender Gebärde »Theologen wußten schon immer alles besser als Mystiker« nicht zustimmen; es kann nicht darum gehen, einen Diskussionsbeitrag als Besserwiserei abzutun, wir brauchen die Diskussion zum Glauben so notwendig wie die Luft zum Atmen. Ohne theologische Diskussion wird auch dem Mystiker irgendwann die Klarheit abhanden kommen, ob er noch vor Gott steht oder nur im Spiegelsaal seiner eigenen Wohlgefühle.

In diesem Zusammenhang möchte ich auf den Weihnachtsgottesdienst der HuK (WeStH 4/97) zu sprechen kommen. Dort steht, in einem Gebet, der Satz: »Wir finden Dich nicht in Kathedralen und Tempeln. Wir finden Dich nur in uns selbst.« (S. 170) Die christliche und die jüdische Tradition sind dieser Vorstellung fundamental entgegengesetzt. In biblischen Geschichten ist es immer *der Andere*, niemals man selbst, in dem uns Gott begegnet: der bedürftige Nächste, der Ausgeraubte am Straßenrand. Für Martin Luther ist der ganz auf sich selbst bezogene Mensch, der *homo incurvatus in se ipsum*, der Inbegriff des Sünders

schlechthin. Ich will aber nicht diese Tradition als Autorität zitieren, sondern nur sagen, daß es hier einen alten Konsens gibt. Es soll hier um Argumente gehen: Warum soll man Gott nicht »in sich selbst« finden können? Es geht dabei um ein Wissen um die Dürftigkeit des eigenen Ichs, um seine Bedingtheit und Banalität. Fulbert Steffensky schreibt: »Wir dürfen nicht erstaunt sein, wenn wir kein Gold finden, wenn wir in uns selber graben; auch kein Wasser, von dem man leben kann. Aber wer einmal angefangen hat zu graben, hört so leicht nicht auf. Er läßt sich nicht entmutigen dadurch, daß er nur alte Knochen findet. Im Goldrausch gräbt man weiter, und das Graben an sich wird zum Golder Satz.« (Feier des Lebens. Spiritualität im Alltag, Stuttgart 1984, S. 31) Das »reine« Ich ist leer; reich und gefüllt wird es durch das, was unsere Mütter und Väter, unsere Lehrer, unsere Lebensumstände und vor allem unsere konkreten Erfahrungen im tätigen Leben uns geschenkt haben. Wo das Ich sich auf die Welt außerhalb seiner selbst ausrichtet, findet es Reichtum, Wahrheit, findet es auch Gott: Wo in den Augen des fremden Anderen zu lesen ist: »Sieh mich! Hilf mir!«, da begegnet uns Gott, und zwar nicht als schöne Selbstbestätigung, sondern als Anforderung, die unsere Selbstgefälligkeiten und Bequemlichkeiten durchbricht – wir werden gebraucht und bekommen etwas zu tun!

Als Schwuler finde ich die Aussage, daß mir Gott im fremden Anderen begegnet, den ich nicht verstehend ver-

einnahmen kann, sehr kostbar. Darin liegt eine Wertschätzung des Anderen, die mir humaner scheint als eine Betonung des Eigenen. Gleichzeitig kann ich mich nicht selbst in der Rolle des Anderen sonnen, denn für mich sind wieder andere die Anderen, die mich aus meinen Selbstverständlichkeiten herausrufen. Diese Dynamik steuert der Verabsolutierung des eigenen Selbst entgegen, sie hat etwas Nichtfanatisches, sie macht offen für andere Erfahrungen und Bedürfnisse, sie braucht auch das Gespräch. Sie gehört zu den größten Schätzen der christlichen Tradition, die wir uns nicht nehmen lassen sollten (auch wenn Kirchenobrigkeiten sie immer wieder verleugnet haben). Auch die Mystiker übrigens haben sich nicht »in sich selber« versenkt – hier lohnt sich genaueres Hinsehen!

Den Leuten von der HuK, die beten »Wir finden Dich nur in uns selbst« möchte ich gerne zurufen: Verkriecht euch doch nicht so sehr in euch selbst! Lest mal in der Bibel, lest mal im Leben, wo Gott überall anzutreffen ist! Nicht nur in Kathedralen und Tempeln, auch im eigenen Ego kann man sich vor Gott verstecken, der uns immer wieder herausholen möchte aus unserem trüben eigenen Saft.

Norbert Reck

Stuttgart 1999

Lesbische und schwule PfarrerrInnen auf dem Kirchentag in Stuttgart 1999

Auf dem Kirchentag in Stuttgart wird

es wieder eine *Veranstaltung aller schwulen und lesbischen Konvente* evangelischer PfarrerrInnen in Deutschland geben.

Am Fr/Sa 9./10. Oktober 1998 wird diese Veranstaltung von Mitgliedern aus allen Konventen in Stuttgart vorbereitet. Herzliche Einladung!

Informationen bei:

Lesbisch-Schwuler Konvent
Württembergischer TheologInnen
c/o Dr. Helmut Elsässer
Augustenstraße 39B
70178 Stuttgart

Postmodernes Geblubber

Äußerst ärgerlich finde ich die Veröffentlichung der HuK-Gottesdienste in Heft 2 und 4/97. Sowohl einzelne neuhidnisch-mystische Töne stören (»Wir finden dich nur in uns selbst«), als auch die ganze Anlage der Gottesdienste, die gerade mal als postmodernes Geblubber durchgehen. Sie sind aber für mein Empfinden leider bar jeglicher theologischer Reflexion und sind ganz einfach schlecht gemacht, z.B. zeigen sie kein Gespür für eine gelungene liturgische Sprache. Solche liturgischen Stücke und Ansprachen möchte ich als Theologe keiner Gemeinde (auch keiner schwullesbischen) zumuten. Also: Wenn schon Praxisbeispiele in der WERKSTATT veröffentlicht werden, dann bitte Durchdachtes, Inspirierendes und Brauchbares.

Tina Adam-Cassini

Schwule Seelsorger Schweiz
Postfach 8044
CH-3001 Bern

Eternal Grace

Eternal Grace
is coming down
to take my pain away
I will stay strong
I will go on
to find eternal grace.

Unser Verein wächst, ganz langsam, aber stetig. Der neue Vorstand, der im November 97 neu gewählt wurde, hat sich zum Ziel gesetzt, mehr Mitglieder zu werben. Wir alle wissen, dass wir nur dann ernstgenommen werden, wenn wir auf eine gewisse Anzahl Mitglieder verweisen können. Umgekehrt ist es eine Tatsache, dass es oft schwer ist, an betroffene Seelsorger heranzukommen. Die Ängste im Zusammenhang mit dem »Schwulsein im kirchlichen Kontext« sind zum teil enorm. Es wird von uns viel an Phantasie verlangt, wenn es darum geht, neue Vereinsmitglieder zu gewinnen.

Aber trotzdem können wir vermelden, dass unser Bestand wieder gewachsen ist – langsam, aber stetig!

Um nun aber doch noch eine breitere Unterstützung für die Anliegen von Schwulen in der Seelsorge zu haben, wurde im Februar die Idee eines Förderkreises lanciert. Neben den direkt Betroffenen gibt es ja noch Menschen, die ganz einfach unsere Anliegen mittragen möchten (andere Schwule, Heteros, Frauen, kirchlich Interessierte ...). Für einen kleinen Jahresbeitrag von 20 Franken ist man dabei und erhält dann zwei Mal jährlich einen Informations-Rundbrief.

Wir hoffen sehr, dass dieser Förderkreis uns in unserer Arbeit und in unserem Anliegen den Rücken stärken wird.

That's what we all need!

Christian

Religion und Homosexualität Auswahlbibliografie 1996–1997

Fortsetzung

von Georg Trettin

Dieser zweite Teil der Auswahlbibliografie enthält in seinem ersten Abschnitt Nachträge zu dem in der letzten Ausgabe erschienenen Abschnitt über Bücher zum Thema. Ein zweiter Abschnitt nennt Bücher, die unter anderem das thematische Feld Religion und Homosexualität in einem weiteren Kontext berühren, ein dritter solche, die Kapitel oder Aufsätze zum Thema enthalten. An den Schluß habe ich einige Titel gesetzt, die sich in kleineren Abschnitten auf das Thema beziehen, weniger als ein eigenes Kapitel, aber vielleicht für die eine oder den anderen interessant.

Ich hoffe, daß mir in diesem Teil der Bibliografie weniger Tippfehler unterlaufen sind als im letzten, und bitte, diese zu entschuldigen. Und ermuntern möchte ich die geneigte LeserInnenschaft, mir zuvorkommenderweise zweckdienliche Hinweise auf weitere Publikationen zukommen zu lassen, wofür ich an dieser Stelle schon beschämt und freundlichst danke.

Georg Trettin

NACHTRÄGE ZU TEIL I: BÜCHER UND
THEMAHEFTE ZU RELIGION UND
HOMOSEXUALITÄT

Robert E. Goss/Amy Adams Squire Strongheart (Eds), *Our family, our values: snapshots of queer kinship*, New York: Harrington Park Press 1997; pp. xxi + 290

Preface (xvii–xx); Index 287–290;

20 Kapitel in drei Teilen: Teil I – Challenging procreative privilege (1–76) • Robert E. Goss, Queering procreative privilege: coming out as families (3–20) • Nancy L. Wilson, Queer culture and sexuality as a virtue of hospitality (21–33) • Victoria S. Kolakowski, The concubine and the eunuch: queering up the breeder's bible (35–49) • Mona West, The book of Ruth: an example of procreative strategies for queers (51–60) • Michael Bernard Kelly, Christmas, sex, longing, and God: toward a spirituality of desire (61–76) • Teil II – Families of choice (77–249) • Amy Adams Squire Strongheart, The power to choose: we're here, we're queer, and we want to get hitched (79–96) • Mary E. Hunt, Variety is the spice of life: doing it our ways (97–106) • Brad Wishon, The transforming power of queer love (107–113) • Michael J. Sweet, Together on the path: gay relationships in a Buddhist context (115–127) • Susan Talve, »With this ring you are made holy unto me according to the laws of Moses«: celebrating and sanctifying lesbian and gay relationships and families (129–135) • Thomas Hanks, A family friend: Paul's

letter to the Romans as a source of affirmation for queers and their families (137–149) • Eric Rofes, Dancing bears, performing husbands, and the tyranny of the family (151–162) • Elizabeth Stuart, Just a perfect blendship: friendship and sexuality (163–180) • Joseph Kramer, Making love for the whole world to feel: four erotic rituals for gay men (181–196) • Kathy Rudy, »Where two or more are gathered«: Using gay communities as a model for Christian sexual ethics (197–216) • Singing Cow (Sonia-Ivette Roman), What will we teach the children (217–225) • Leng Leroy Lim, Webs of betrayal, webs of blessings (227–241) • Mary L. Foulke/Renee L. Hill, We are not your hope for the future: being an interracial lesbian family living in the present (243–249) • Teil III – Relationships: trials and tribulations (251–186) • Richard P. Hardy, Spirituality and gay male couples: living in the context of HIV/AIDS (253–267) • Jane Adams Spahr, Letting go: a view of grief in process (finding my way back to me) (269–286)

Der ehemalige katholische Priester (jetzt MCC) und die lesbische Journalistin und Bürgerrechtlerin sehen in der Renaissance der Familienwerte (family values) in Gesetzgebung und Sozialpolitik eine Bedrohung der (neuen) Familien derer, die schwul, lesbisch, bisexuell, transsexuell oder aidskrank sind (Lavender Tribe). Dagegen ist zu fragen, warum nur heterosexuelle Menschen heiraten, Sex genießen oder Kinder aufziehen dürfen. Welche religiösen Rechtfertigungen für dieses Unrecht gibt es? Wie würden wir selbst uns definieren? Die Aufsätze beziehen sich auf unterschiedliche soziale, ethnische und religiöse Kontexte.

tionen für dieses Unrecht gibt es? Wie würden wir selbst uns definieren? Die Aufsätze beziehen sich auf unterschiedliche soziale, ethnische und religiöse Kontexte.

Larry Kent Graham, Discovering images of god : narratives of care among lesbians and gays, Louisville: Westminster John Knox Press 1997; pp. xi + 205
Vorwort (ix–xi); Leseempfehlungen (196–201); Index (203–205); Einführung und 8 Kapitel:

Introduction: Pastoral theology and lesbian and gay experience (1–12) • Affirmation and solidarity: establishing the framework of care (13–33) • Breaking the bubble: Care and coming out (34–53) • Partners and lovers: bridging eros and agape through care (54–77) • The ark of promise: caring for lesbian and gay families (78–100) • The desolation of our habitations: care in loss and crisis (101–123) • Affirmation, advocacy, and opposition: dimensions of comprehensive communal care (124–144) • Constructing the imago dei (145–162) • Disclosing the image of God: consequences for care (163–187)

Die hier versammelten lesbischen und schwulen Erfahrungen sollen auch anderen helfen, die auf einem ähnlichen Weg sind. Sie sollen auch Brücken zu Heterosexuellen bauen, die hier ihre eigenen religiösen Traditionen und Werte wiederentdecken können. Der Autor ist Pastoraltheologe an der Iliff School of Theology, Denver.

Charles Hefling (Ed.), *Our selves, our bodies: Sexuality and the household of God*, Boston: Cowley Publications 1996; pp. xv + 213

Introduction (Charles Hefling, xiii-xv);
 Questions for discussion (209-213); 17
 Kapitel in fünf Teilen: Teil I - The passionate
 debate (1-42) • L. William Countryman,
 Finding a way to talk: dealing with difficult
 topics in the Episcopal Church (3-16) •
 Bonnie Shullenberger: What are the bishops
 really telling us? (17-26) • Timothy F. Sedgwick,
 The transformation of sexuality and the chal-
 lenge of conscience (27-42) • Teil II -
 Sexuality and the soul (43-86) • Thomas E.
 Breidentha, Sanctifying nearness (45-57) •
 Rowan Williams, The body's grace (58-68) •
 Martin L. Smith, SSJE, Intimate listening:
 paying attention to the religious experience
 of gay and lesbian people (69-75) • Peter S.
 Hawkins, »Counter, original, spare, strange«
 (76-86) • Teil III - The Christian household
 (87-126) • Cynthia S. W. Crysdale, Christian
 marriage and homosexual monogamy (89-104)
 • James Robertson Price III, Christian
 parenting and the (gay) child (105-116) •
 Sheryl A. Kujawa, How might we teach our
 children? (117-126) • Teil IV - Scripture
 and tradition (127-174) • Marilyn McCord
 Adams, Hurricane spirit, toppling taboos
 (129-141) • B. Barbara Hall, Homosexuality
 and a new creation (142-156) • Charles
 Hefling, By their fruits: a traditionalist
 argument (157-174) • Teil V - The body of
 Christ (175-207) • Owen C. Thomas,
 The story of two communities (177-185)

• Susan Harriss, What I know, I can't say
 (186-191) • David L. Norgard, Lesbian
 and gay Christians and the gay-friendly
 church (192-200) • David Crawley, A
 parish transformed (201-207)

Diese Sammlung von Aufsätzen an-
 glikanischer AutorInnen will helfen, den
 Dialog fortzusetzen, der in den christli-
 chen Kirchen in dem heftigen Konflikt,
 der sich an Fragen und Forderungen von
 Lesben und Schwulen (Ehe, Ordination)
 entzündet, nötig ist. Die Fragen werden
 eingebettet in ein breiteres Verständnis
 von Sexualität.

**Joretta L. Marshall, *Counseling lesbi-
 an partners (Counseling and Pastoral
 Theology)***, Louisville: Westminster John
 Knox Press 1997; pp. xvi + 161

Foreword (v. Andrew D. Lester, Reihen-
 herausgeber; ix-xi); Preface (xii-xiv);
 Index (159-161)

6 Kapitel: Pastoral counseling and
 women in lesbian relationships (homo-
 sexuality as a moral issue; sexism and
 heterosexism; responding to Mary; in-
 tergrating theological reflection and cli-
 nical knowledge; 1-15) • Claiming a
 lesbian identity in the context of rela-
 tionships (theological resources for iden-
 tity; theoretical perspectives in lesbian
 identity; the emergence of lesbian iden-
 tity; proactive pastoral counseling with
 Emilia and Grace; 16-42) • Covenants
 if love, justice, and mutuality (marriages
 and covenants: the uniqueness of lesbi-
 an partnerships; covenants; qualities in
 covenantal partnerships; seasons in part-
 nerships; pastoral counseling with Jean-

ne and Sharon; 43–69) • Challenges to covenantal partnerships (addictions: alcohol and drugs; lesbian battering; sexual abuse survivors; fusion in partnerships; 70–93) • Maintaining and extending families (reflections on theology and family; families, closets, and coming out; lesbian families of choice; pastoral care with Beth and Helen; 94–120) • Pastoral theology and community (the significance of community; constructive pastoral theology; proactive pastoral care specialists; a proactive pastoral counseling center; 121–138)

Marshall, Assistant Professor of Pastoral Care and Counseling an der Clifton School of Theology, Denver, will mit diesem Buch denen helfen, die Frauen in lesbischen Partnerschaften in einem christlichen Kontext beraten, und ihnen eine Einführung in die dynamischen Prozesse geben, die eine lesbische Partnerschaft bestimmen können.

Kathy Rudy, *Sex and the church: gender, homosexuality, and the transformation of Christian ethics*, Boston: Beacon Press 1997; xvii + 157

Introduction (xi–xvii); Index (155–157); sechs Kapitel:

A divided church: the political landscape of contemporary Christianity (1–14) • »Haven in a heartless world«: the historical roots of gendered theology (15–44) • Sexuality, salvation, and the campaign for family values (45–66) • Gay community and the value of family (67–84) • »In Christ there is no male and female«: the social construction of gen-

der and sexual identity (85–107) • Toward a progressive sexual ethic (108–130)

Rudy, Assistant Professor für Ethik und Frauenforschung an der Duke University, beginnt mit ihrer Untersuchung, was genau den Streit um Homosexualität in den Kirchen so wichtig macht (wie früher es die Haltung zur Sklaverei gewesen ist), bei dem Engagement der christlichen Rechten für die Werte der Familie. Das Verhältnis von Christen zum Sex wie zu den Geschlechtern wird untersucht, eine Sexualethik für Christen wird entworfen. Gegründet auf biblischen Erzählungen über Gastfreundschaft, wird vorgeschlagen, daß Sex ethisch ist, wenn er Gottes Welt für andere öffnet.

Elizabeth Stuart (with Andy Braunston, Malcom Edwards, John McMahon and Tim Morrison), *Religion is a queer thing : a guide to the Christian faith for lesbian, gay, bisexual and transgendered people*, London: Cassell 1997; pp. viii + 152

Vorwort (Nancy Wilson, vii); Bibliografie (145–148); Organisationen (USA, Großbritannien, Irland, Aotearoa/Neuseeland, Australien, Kanada; 149–150); Index (151–152);

16 Kapitel: Elizabeth Stuart, Introduction (1–5) • Tim Morrison, Group work (6–10) • Elizabeth Stuart, Why bother with Christianity anyway? (11–19) • Elizabeth Stuart, Learning to trust our own experience (20–28) • Andy Braunston, Us and them: how we have been exclu-

ded (29–36) • Elizabeth Stuart, Prophets, patriarchs and pains in the neck: the Bible (37–46) • Elizabeth Stuart, Body theology (47–57) • Tim Morrison, Opium of the people? Religion, power and culture (58–66) • Malcolm Edwards, God (67–75) • Elizabeth Stuart, The queer Christ (76–85) • Elizabeth Stuart, Salvation (86–95) • Andy Braunston, The Church (96–104) • Elizabeth Stuart, Liturgy and worship (105–113) • Tim Morrison, Bodies, sex, wholeness and death (114–124) • John McMahon, Queer living: ethics for ourselves, our societies and our world (125–134) • Elizabeth Stuart, Sources for our journey: prayers and liturgies (135–144)

Stuart u. a. legen hier Einheiten für die Arbeit mit Gruppen vor: Zu jedem Thema werden Lernziele, Lesestücke, Aufgaben und längere Reflexionen formuliert bzw. vorgeschlagen. Auf diesen Weg soll queer theology erarbeitet und verbreitet werden.

Peter Sweasey, From queer to eternity: Spirituality in the lives of lesbian, gay, and bisexual people, London/Washington: Cassell 1997; pp. xvi + 239

Auswahlbibliografie (235–236); Personen-Index (237–238); Introduction (ix–xv);

10 Kapitel in zwei Teilen und Abschluß: Teil 1 – From queer... (1–118) • Spirituality and religion (3–25) • »The truth will set you free« (26–52) • Off the straight and narrow: Structures for spirituality (53–82) • »This is my body« (83–102); relationships (103–118) • Teil

2 – ... to eternity (120–212)

Belonging (124–143) • »Love your neighbour as yourself«: Sexual ethics (144–165) • Suffering and healing (166–184) • Mortality (185–197) • Politics (198–212) • Conclusion: From queer to eternity (213–234)

Der Autor, der keiner religiösen Organisation angehört, untersucht, was selbstbewußte Lesben und Schwule mit Spiritualität zu tun haben. Er bezieht sich auf buddhistische, christliche, jüdische, New-Age und neuheidnische und natürlich auf »queer« Quellen, die Spiritualität durch Drogen, Natur, Massage, Tanz, Kunst und Sex suchen.

TEIL II:

BÜCHER, DIE DAS THEMA IN EINEM WEITEREN KONTEXT BERÜHREN

Jon Davies/Gerard Loughlin (Eds.), Sex these days: Essays on theology, sexuality and society (Studies in Theology and Sexuality 1), Sheffield: Sheffield Academic Press 1997; pp. 223. Introduction (7–14); Index der zitierten biblischen und patristischen Literatur (219); Personen-Index (220–223);

10 Kapitel in zwei Teilen: Teil I – Lonely crowds (17–120) • Jon Davies, Sex these days, sex those days: will it ever end? (18–34) • Norman Dennis, Men's sexual liberation (35–50) • Philip A. Mellor/Chris Shilling, Confluent love and the cult of the dyad: the pre-contractual foundations of contractarian sexual relationships (51–78) • Alan Storkey, The rise

and fall of »sex« (79–97) • Linda Woodhead, Sex in a wider context (98–120) • Teil II – New futures for today (121–218) • Adrian Thatcher, Postmodernity and chastity (122–140) • Janette Gray, RSM, Celibacy these days (141–159) • Tina Beattie, Carnal love and spiritual imagination: can Luce Irigaray and John Paul II come together? (160–183) • Elizabeth Stuart, Sex in Heaven: the queering of theological discourse on sexuality (184–204) • Gerard Loughlin, Ending sex (205–218)

Formen und Einstellungen zur Sexualität haben sich, verglichen mit dem Beginn des Jahrhunderts, grundlegend gewandelt. Welche Sexualitäten haben sich in der westlichen kapitalistischen Welt durchgesetzt? Welche Wege zeichnen sich ab?

Weston W. Fields, Sodom and Gomorrah: History and motif in biblical narrative (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 231), Sheffield: Sheffield Academic Press 1997; pp. 228 . Bibliografie (190–210); Index der antiken Literatur (211–224); Index der Autoren (225–228);

9 Kapitel: Introduction (11–26) • The motif: »the stranger in your gates« (27–53) • Submotifs related to the treatment of societal outsiders (54–85) • Submotifs related to time and space (86–115) • The submotif: »sexual harassment of strangers« (116–133) • The submotif: »destruction of a city by fire« (134–142) • Motif and message: political polemics associated with the »stranger in your

gates« motif (143–154) • The reuse and amplification of the sodom tradition in the Hebrew bible (155–184) • Summary and conclusion (185–189)

Aus dem alten Israel sind narrative Reflexionen (mit politisch-polemischer Absicht) überliefert, nicht abstrakte Stücke. Auch bei der Sodom-Geschichte kommt es darauf an, die Motive der Geschichte zu entdecken. Der »Fremde in euern Toren« läßt sich als Hauptmotiv freilegen, eines der Submotive ist »sexuelles Bedrängen von Fremden«. Bezüge zu homosexuellem Tun werden diskutiert (Kapitel 5) oder referiert (Kapitel 8).

Christof Gestrich (Hg.), Geschlechterverhältnis und Sexualität: Mit Beiträgen von Siegfried Keil..., Berlin: Wichern-Verlag 1997; Beiheft 1997 zur Berliner Theologischen Zeitschrift; Symposium Juni 1996; pp. 199

Vorwort (5–7); Auswahlbibliografie (195–199); vier Referate und zwei Podien (alles jeweils mit Diskussion): Siegfried Keil, Theologische Überlegungen zur Vielfalt der Geschlechterverhältnisse (14–29); Diskussion (30–37) • Bernhard Fraling, Geschlechterverhältnis und Sexualität in katholisch-theologischer Sicht (38–54); Diskussion (55–60) • Podium I – Welche Zukunft haben Ehe und Familie in unserer Gesellschaft – Leitung Wolf Kröte; Voten: Hans Berttram, Helga Kulhmann, Friedrich-Wilhelm Lindemann (61–97); Diskussion (98–118) • Ute Frevert, Ehe und Leidenschaft im 19. und 20. Jahrhundert (119–133); Diskussion (134–137) • Dagmar Coe-

ster-Waltjen, Familienrechtliche Ordnungsvorstellungen in der Bundesrepublik Deutschland (138–147); Diskussion (148–159) • Podium II – Welche Einstellungen zur Homosexualität sollten sich in Kirche und Gesellschaft durchsetzen? – Leitung: Klaus-Peter Jörns; Voten: Bischof Wolfgang Huber, Martin Danneker (160–170); Diskussion (171–190)

Aufzeichnung der 5. Werner-Reihlen-Vorlesung (Geschlechterverhältnis und Sexualität) an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin am 20. und 21. Juni 1996.

John R. Gillis, Mythos Familie: Auf der Suche nach der eigenen Lebensform, Weinheim/Berlin: Beltz Quadriga 1997; pp. 460

(Das amerikanische Original ist erschienen unter dem Titel: *A world of their own making: myth, ritual, and the quest for family values*, New York: BasicBooks 1996). Prolog (7–10); Einleitung (11–18); Sach- und Personenregister (455–458);

vier Teile mit elf Abschnitten: Andere Zeiten, andere Orte: die Bedeutung von Familie und Zuhause vor der Neuzeit (19–103) • Bezaubernde Familien: Die viktorianischen Ursprünge der modernen Familienkultur (104–212) • Mythische Gestalten in der vorstädtischen Landschaft (213–354) • Neue Zeiten, neue Orte: Mythen und Rituale für eine globale Welt (355–378)

Für den Autor ist es wichtig, daß das Idol Familie aufgegeben wird zugunsten einer Wahrnehmung des ganzen breiten

Spektrums der Familienverhältnisse, an denen Menschen sich heute tatsächlich orientieren. Dieses Spektrum – einschließlich partnerschaftlicher schwuler und lesbischer Beziehungen – muß auch durch die Gesetze unterstützt werden.

Björn Krondorfer (Ed.), Men's bodies/ Men's gods: Male identities in a (post-) christian culture, New York: New York University Press 1996; pp. xviii + 324. Sach- und Personenindex (319–324);

14 Kapitel in sechs Teilen: Teil I – Male gender and religion (1–39) • Björn Krondorfer, Introduction (3–26) • Seth Mirsky, Three arguments for the elimination of masculinity (27–39) • Teil II – Male bodies and the construction of religious identity (41–107) • Tom F. Driver, Growing up Christian and male: one man's experience (43–64) • Garth Baker-Fletcher, Black bodies, whose body? African American men in XODUS (65–93) • Michael L. Stemmler, Empowerment: the construction of gay religious identities (94–107) • Teil III – Male sexual identity and the religious body (109–145) • Scott Haldeman, Bringing good news to the body: masturbation and male identity (111–124) • Robin Hawley Gorsline, Facing the body on the cross: a gay man's reflections on passion and crucifixion (125–145) • Teil IV – Male friendships (147–201) • Philip L. Culbertson, Men and Christian friendship (149–180) • William G. Doty, »The manly love of comrades«: mythico-religious models for an athletics of male-male friendship (181–201) • Teil V – Men's bodies in

contemporary culture and religion (203–308) • Björn Krondorfer, *The confines of male confessions: on religion, bodies, and mirrors* (205–234) • Lewis R. Gordon, *Can men worship? Reflections on male bodies in bad faith and a theology of authenticity* (235–250) • David Morgan, *The masculinity of Jesus in popular religious art* (251–266) • William G. Doty, *Baring the flesh: aspects of contemporary male iconography* (267–308) • Teil VI – Concluding overview (309–318) • James B. Nelson, *Epilogue* (311–318)

Reflexionen über Männlichkeit und Religiosität, die Phallogentrismus und Homophobie nicht als naturgegeben ansehen. Perspektiven einer Theologie, die die Körper und ihre gesellschaftliche Konstruktion nicht ausblendet.

Stephen D. Moore, *God's gym: Divine male bodies of the bible*, New York/London: Routledge 1996; pp. xiv + 185 + 2 (2 Abbildungen)

Vorwort (A phobia and two fascinations; xi–xiii); Epilog (Good Friday the thirteenth; 139–140); Literaturverzeichnis (141–164); Index (165–172); Index alter Quellen (173–185);

3 Abschnitte: Torture: The divine butcher (1–34) • Dissection: How Jesus' risen body became a cadaver (35–72) • Resurrection: Horrible pain, glorious gain (73–138)

Der Neutestamentler verbindet die göttlichen Männerkörper der biblischen Schriften mit dem männlichen Verlangen nach einer perfekten Gestalt.

Adrian Thatcher/Elizabeth Stuart (Ed.), *Christian perspectives on sexuality and gender*, Leominster, Herefordshire/Grand Rapids, Michigan: Gracewing/Wm B. Eerdmans Publishing 1996; pp. xiv + 478

Introduction (ix–xiv) • Personenindex (474–475) • Sachindex (476–478)

36 Aufsätze in elf Teilen: Teil I – Sexuality and the Christian tradition (1–51) • Stephen C. Barton, *Is the bible good news for human sexuality? Reflections on method in biblical interpretation* (4–13) • Richard M. Price, *The distinctiveness of early Christians sexual ethics* (14–32) • Daniel Doriani, *The Puritans, sex, and pleasure* (33–51) • Teil II – Sexuality and gender (53–120) • Astri Hauge, *Feminist theology as critique and renewal of theology* (56–67) • Carter Heyward, *Is a self-respecting Christian woman an oxymoron: reflections on a feminist spirituality for justice* (68–83) • J. Michael Hester, *Men in relationships: Redeeming masculinity* (84–97) • James B. Ashbrook, *Different voices, different genes: »male and female created God them«* (98–109) • Roland Martinson, *Androgyny and beyond* (110–120) • Teil III – Power and relation (121–167) • Daphne Hampson, *On power and gender* (125–140) • Mary Grey, *Claiming power-in-relation: exploring the ethics of connection* (141–151) • Sandra Friedman/Alexander Irwin, *Christian feminism, eros and power in right relation* (152–167) • Teil IV – Sexuality and marriage (169–209) • William Willimon, *The people we're stuck with* (172–174)

• Stanley Hauerwas/Allen Verhey, From conduct to character: a guide to sexual adventure (175–181) • German Martinez, Marriage as worship: a theological analogy (182–198) • Emmanuel Martey, Church and marriage in African society: a theological appraisal (199–209) • Teil V – Sexuality and spirituality (211–227) • James B. Nelson, Reuniting sexuality and spirituality (213–219) • Marvin M. Ellsberg, Sexuality and spirituality: an intimate – and intimidating – connection (220–227) • Teil VI – Sexuality and love (229–270) • Sally B. Purvis, Mothers, neighbors and strangers: another look at agape (232–246) • Jennifer L. Rike, The lion and the unicorn: feminist perspectives on Christian love as care (247–262) • Karen Lebacqz/Deborah Blake, Safe sex and lost love (263–270) • Teil VII – Lesbian and gay sexuality (271–327) • Alison Webster, Revolutionizing Christian sexual ethics: a feminist perspective (274–278) • Robert Williams, Toward a theology for lesbian and gay marriage (279–300) • Elizabeth Stuart, Lesbian and gay relationships: a lesbian feminist perspective (301–317) • Daniel A. Helminiak, The trinitarian vocation of the gay community (318–327) • Teil VIII – Sexuality and the body (329–376) • William R. Stayton, A theology of sexual pleasure (332–346) • William D. Lindsay, The AIDS crisis and the church: a time to heal (347–366) • Barbara P. Payne, Sex and the elderly: no laughing matter in religion (367–376) • Teil IX – Sexuality and violence (377–409) • Marjorie Procter-Smith, »Reorganising victi-

mization«: the intersection between liturgy and domestic violence (380–395) • James N. Poling, Child sexual abuse: a rich context for thinking about god, community, and ministry (396–399) • Loren Broadus, Sex and violence in the family and church (400–409) • Teil X – Sexuality and singleness (411–437) • Douglas E. P. Rosenau, Sexuality and the single person (414–422) • Karen Lebacqz, Appropriate vulnerability: a sexual ethic for singles (423–428) • Ben Kimmerling, Celibacy and intimacy (429–437) • Teil XI – Families (439–470) • Rosemary Radford Ruether, An unrealised revolution: searching scripture for a model of the family (442–450) • Stephen C. Barton, Towards a theology of the family (451–462) • Susan Parsons, Towards a theology of the family – a response (465–470)

Das Buch versammelt zu einem breiten Spektrum an Themen des Feldes Sexualität, Geschlecht und Religion Aufsätze, die seit 1980 in verschiedenen Zeitschriften erschienen sind.

TEIL III:

KAPITEL UND AUFSÄTZE IN BÜCHERN

Alan Bray, the curious case of Mical Wigglesworth, in: Martin (Baumel) Duberman (Ed.), *A queer world: The Center for Lesbian and Gay Studies Reader*, New York/London: New York University Press 1997; 205–215

Desires (205–208) • Manliness (208–209) • The scourge of villainy (209–212)

Wie geht ein frommer englischer Mann im 17. Jahrhundert mit seinen homosexuellen Wünschen um? Lektüre eines Tagebuches und anderer Zeugen. Adaptiert aus History Workshop Journal 41 (Spring 1996)

Victor R. Castro-Gómez, Eros und Gewalt: Die Figur Sebastians als Leitmotiv homoerotischer Ikonographie (Yukio Mishima, Derek Jarman, Tennessee Williams), in: Gerhard Härle/Wolfgang Popp/Annette Runte (Hg.), *Ikonen des Begehrens: Bildsprachen der männlichen und weiblichen Homosexualität in Literatur und Kunst*, Stuttgart: M & P Verlag für Wissenschaft und Forschung 1997 (Beiträge des 1. Siegener Kolloquiums Homosexualität und Literatur vom 12. bis 15. Oktober 1995, 177–189)

Malcolm Cowan, »Knowing« Sodom? Australian churches and homosexuality, in: Garry Wotherspoon (Ed.), *Gay and lesbian perspectives III: Essays in Australian culture*, Sidney: University of Sidney. Department of Economic History with the Australian Centre for Lesbian and Gay Research 1996, 207–239

George F. Custen, Strange brew: Hollywood and the fabrication of homosexuality in Tea and sympathy, in: Martin (Baumel) Duberman (Ed.), *Queer representations: Reading lives, reading cultures*. A Center for Lesbian and Gay Studies Book, New York/London: New York University Press 1997; 116–138

Hollywood, 1956, and difference (116–117) • »A bit of it is bound to show« (117–120) • Institutional difference: the producer's culture, life on film, and section 2, subsection 4 (120–121) • Brewing tea: cinematic laws of communication (121–134)

In der Produktionsgeschichte des Films »Tea and sympathy« (Adaption eines Bühnenstücks) zeigt sich unter anderem auch der Einfluß rechter katholischer Kreise in Amerika (über das Zensurbüro), die homosexuelles Tun und homosexuelle Menschen auf der Leinwand nicht zu sehen wünschen. Die Konstruktion eines jungen Mannes, der sich irgend etwas nur einbildet, geht hierauf zurück; der Mann heiratet auch. Trotzdem gibt es katholischen Widerstand (gegen den noch nicht realisierten Film), weil er Dinge assoziiert, die es nicht geben darf.

Simon Gaunt, Straight minds/»queer« wishes in Old French hagiography: la vie de Sainte Euphrosine, in: Louise Fradenburg/Carla Freccero (Eds.), *Premodern sexualities*, New York: Routledge 1996; 155–173

Reflexion über einen Text über das Leben von E., die, um Jungfrau (und Gott nah) zu bleiben, vor Familie und Hochzeit als kastrierter Mann und Mönch in ein Kloster flüchtet, dort aber isoliert leben muß, damit das Begehren der anderen Mönche (nach ihm/ihr) diese nicht überwältigt.

Der Aufsatz ist bereits erschienen in GLQ 1.4 (1995); 439–457, und wurde leicht überarbeitet.

Peter J. Gomes, *The good book: Reading the Bible with mind and heart*, New York: William Morrow 1996; pp. xv + 384

Teil 2 Kapitel 8: The Bible and homosexuality: The last prejudice

Gomes, baptistischer Prediger an der Harvard-Universität läßt in drei Teilen (didaktisch: Opening the Bible; polemisch: The use and abuse of the Bible; pastoral: The true and lively word) dazu ein, die Bibel ernstzunehmen, nicht aber sie zu vergötzen. Im achten Kapitel versucht er eine Darstellung des religiösen Konflikts um Homosexualität und biblische Zugänge und erzählt von seinen eigenen Erfahrungen in Harvard (nach Angriffen konservativer katholischer Studenten gegen Homosexualität hatte er ein öffentliches Coming-out). Ausführliche Fußnoten.

Werner Hinzpeter, *Schöne schwule Welt: Der Schlußverkauf einer Bewegung*, Berlin: Querverlag 1997; (10. Kapitel): Mit Gottes Segen: Der Fortschritt bei den Kirchen kommt in Trippelschritten. In evangelischen Landeskirchen reicht es immerhin zur Trauung zweiter Klasse, 115–124

Bruce W. Holsinger, *Sodomy and resurrection: the homoerotic subject of the »Divine Comedy«*, in: Louise Fradenburg/Carla Freccero (Eds.), *Premodern sexualities*, New York: Routledge 1996; 243–274. Einleitung und vier Abschnitte.

Spricht Dante, der Pilger und Poet, in der Göttlichen Komödie als homoero-

tisches Subjekt – trotz seiner Liebe zu Beatrice –, und macht das seine Wirkung aus?

Ruth Mazo Karras/David Lorenzo Boyd, »Ut cum muliere«: a male transvestite prostitute in fourteenth-century London, in: Louise Fradenburg/Carla Freccero (Eds.), *Premodern sexualities*, New York: Routledge 1996; 101–116

Zu den selten überlieferten Aufzeichnungen über Sodomie im mittelalterlichen England gehört das hier wiedergegebene (111–112). Es handelt sich um ein staatliches, also nicht kirchliches Dokument. Die Befragung des Prostituierten war möglicherweise deswegen so ausführlich, weil zu seinen Kunden zahlreiche Männer des geistlichen Standes zählten.

*Eine frühere Version des Aufsatzes (mit ebenfalls dem englischen Text des Dokuments, aber auch einer aufbereiteten Fassung des lateinischen Originals) ist erschienen als: David Lorenzo Goyd/Ruth Mazo Karras, *The interrogation of a male transvestite prostitute in fourteenth-century London*, in: GLQ 1.4 (1995); 459–465.*

Kathy Lavezzo, *Sobs and sighs between women: the homoerotics of compassion in »The book of Margery Kempe«*, in: Louise Fradenburg/Carla Freccero (Eds.), *Premodern sexualities*, New York: Routledge 1996; 175–222

Vier Abbildungen; vier Abschnitte: (175–180) • Visual pleasure and liturgical spectacle (180–182) • Holy babies,

phallic mothers (182–187) • Envisioned compassions (187–191)

Die (mystische) Trauer über Jesu Passion wird M. zur Kraft, andere Frauen und eine homoerotische Gemeinschaft zu erreichen.

Ellen Lewin, »Why in the world would you want to do that?«: Claiming community in lesbian commitment ceremonies, in: Ellen Lewin (Ed.), *Inventing lesbian cultures in America*, Boston: Beacon Press 1996; 105–130 (Kapitel 5)

Die Reklamation jüdischer, christlicher und paganer Traditionen wird dargestellt. Die Autorin arbeitet an einer ethnografischen Studie über lesbische und schwule Versprechensfeiern.

Claudia Öhlschläger, »Die Erscheinung der Gewalt ist seltsam schön«: Caravaggio als Ikone tödlicher Obsession bei Christoph Meckel und Christoph Geiser, in: Gerhard Härle/Wolfgang Popp/Annette Runte (Hg.), *Ikonen des Begehrens: Bildsprachen der männlichen und weiblichen Homosexualität in Literatur und Kunst*, Stuttgart: M & P Verlag für Wissenschaft und Forschung 1997 (Beiträge des 1. Siegener Kolloquiums Homosexualität und Literatur vom 12. bis 15. Oktober 1995, 151–173)

Das »wahre Bild« (Kultbild) wurde vom Kult des Bildes als Kunstwerk ersetzt. Caravaggios Bilder wurden wie Ikonen verehrt, aber auch der Künstler konnte in seinem Begehren erkannt und wie eine Ikone verehrt werden (David und Goliath).

David Paul, The modern inquisition: The influence of religion on attitudes and behaviour of homosexual men, in: Garry Wotherspoon (Ed.), *Gay and lesbian perspectives III: Essays in Australian culture*, Sidney: University of Sidney. Department of Economic History with the Australian Centre for Lesbian and Gay Research 1996, 241–265

Zusammenfassung einer Studie von 1992 (David Paul, *The influence of religion on the attitudes and sexual behaviour of homosexual men*, unpublished Honours Thesis held at the University of Western Sydney; Werrington. In association with The University of New South Wales, The National Centre of HIV Social Research; Surry Hills and The Albion Street Clinic, Sidney 1992)

Die angegebene Literatur reicht bis 1992, zwei jüngere Texte werden ebenfalls angeführt.

Wolfgang Popp, Der biblische David als schwule Ikone der Kunst und Literatur, in: Gerhard Härle/Wolfgang Popp/Annette Runte (Hg.), *Ikonen des Begehrens: Bildsprachen der männlichen und weiblichen Homosexualität in Literatur und Kunst*, Stuttgart: M & P Verlag für Wissenschaft und Forschung 1997 (Beiträge des 1. Siegener Kolloquiums Homosexualität und Literatur vom 12. bis 15. Oktober 1995), 67–100

Vom David des Michelangelo geht der Siegener Germanist aus und verfolgt, wie die biblische Davidsgeschichte mit begehendem Blick auf die Davidsgestalt literarisiert und visualisiert wird, schließ-

lich diese Visualisierung den Blick auf die Davidsgestalt bestimmt.

Bryant T. Ragan, jr., *The enlightenment confronts homosexuality*, in: Jeffrey Merrick/Bryant T. Ragan jr. (Ed.), *Homosexuality in modern France*, Oxford: Oxford University Press 1996, 8–29. 84 Anmerkungen; 4 Abschnitte:

Traditional discourses about sodomy (8–10) • The appearance of new sexual roles (10–14) • Sodomites and tribades in fantasy literature (14–17) • Setting the stage for toleration (17–25)

Im 18. Jahrhundert begannen Pornographen und Philosophen in Frankreich, gleichgeschlechtliche Beziehungen auf eine neue Art zu beschreiben. Was ist moralisch, was natürlich, wie weit überhaupt soll der Staat so etwas regeln, die Kirche das unterdrücken? Manche arbeiteten sich auch (polemisch, satirisch) an der Kirche ab, die sie durch sodomitische Darstellung zu denunzieren suchten.

Udo Rauchfleisch, *Alternative Familienformen: Eineltern, gleichgeschlechtliche Paare, Hausmänner*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997; pp. 134. Vorwort (7–10); Rückblick und Ausblick (120–122); Literatur (123–134);

vier Kapitel: Eineltern-Familien (11–40) • Familien mit gleichgeschlechtlichen Partnerinnen und Partnern (Klischeebilder von Lesben und Schwulen und die Bedeutung für ihre Familien; Der Coming-out-Prozeß von lesbischen Müttern und schwulen Vätern; Die Besonderheiten von schwulen und lesbischen Familien und die Entwicklung der Kinder;

Fazit; Konsequenzen; 41–83) • Der »bemutternde« Vater 84–197) • Die Bedeutung von Mutter und Vater für die Entwicklung des Kindes (108–119)

Die Kinder von lesbischen Müttern oder schwulen Vätern mit gleichgeschlechtlichen Partnern haben in ihrer Entwicklung keine Nachteile zu erwarten. Die tatsächlichen Belastungen der Familien sind zu identifizieren (mangelnde rechtliche Absicherung, ökonomische Nachteile).

Kerstin Söderblom, *Differenzen – Gedanken zum Unterschied zwischen lesbisch-feministischen und feministischen Theologien*, in: Elisabeth Hartlieb/Charlotte Methuen (Hg.), *Quellen feministischer Theologien* (Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen 5/97), Mainz und Kampen: Grünewald und Kok Pharos 1997, 239–256

Elizabeth Stuart, *Experience and tradition: Just good friends*, in: Elisabeth Hartlieb/Charlotte Methuen (Hg.), *Quellen feministischer Theologien* (Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen 5/97), Mainz und Kampen: Grünewald und Kok Pharos 1997, 49–71

Trotz der Unterschiedlichkeit weiblicher Erfahrungen müssen diese für feministische Theologie zentral bleiben – am Beispiel lesbischer feministischer Christinnen.

Elizabeth Stuart, *Sex in heaven: The queering of theological discourse on*

sexuality, in: Jon Davies/Gerard Loughlin (Eds.), *Sex these days: Essays on theology, sexuality and society* (Studies in Theology and Sexuality 1), Sheffield: Sheffield Academic Press 1997, 184-204

Herausarbeiten einer Kirche und Theologie, die die Andersheit von Homosexuellen und Heterosexuellen akzeptiert und jedes aus sich heraus versteht. (Das Buch ist schon unter II angeführt)

TEIL IV:

ABSCHNITTE IN BÜCHERN

Allen Ellenzweig, Picturing the homoerotic, in: Martin (Baumel) Duberman (Ed.), *Queer representations: Reading lives, reading cultures*. A Center for Lesbian and Gay Studies Book, New York/London: New York University Press 1997; 57-68

Ellenzweig erwähnt auch die Fotografen, die sich religiöser Sujets (heiliger Sebastian; Gekreuzigter) bedienen. (64-66)

William N. Eskridge, Jr., The case for same-sex marriage: From sexual liberty to civilized commitment, New York: The Free Press 1996; pp. 296

Die juristische Studie enthält im zweiten Kapitel (A history of same-sex marriage) einen Abschnitt über die religiöse Debatte (pp. 46-50), einen Anhang (Letters from the faithful on the legal recognition of same-sex marriage; pp. 193-217) und eine Liste knapp dargestellter ame-

DIE SCHWULEN BUCHLÄDEN

Wie buchstabiert man
HALLELUJA ? :

HOMOSEXUELL

AMEN CORNER

LESBENPOWER

LOVE & PEACE

EMANZIPATION

LIBIDO

URNING

JONATHAN

ANDROGYN

Unsere „HALLELUJA“-Bocherliste*
gibt's kostenlos!



Garnymed Kettengasse 3 50672 Köln
Max & Milian Isolastr. 2 80469 München
Erkönig Bebelstr. 28 70193 Stuttgart
Männerschwarm Neuer Pferdemarkt 32 20359 HH
Prinz Eisenherz Bleibtreustr. 52 10823 Berlin

A black and white, close-up portrait of Helmut Gollwitzer. He is an elderly man with thinning hair, wearing thick-rimmed glasses, a suit jacket, a white shirt, and a dark tie. He is smiling slightly and looking towards the camera. A microphone is visible in the lower-left foreground, partially obscuring his chest. The background is dark and out of focus.

Helmut- Gollwitzer- Tage

5. - 8. November 1998

BERLIN

Die kapitalistische Revolution – kontern

Helmut-Gollwitzer-Tage in Berlin, 5.–8. November 1998

»Der Kapitalismus ist die bisher größte Revolution in der Menschheitsgeschichte. An dieser Revolution wird die Menschheit zugrunde gehen, wenn es nicht gelingt, sie unter Kontrolle zu bringen.«

Diese Sätze sind die Quintessenz eines Referats, das Helmut Gollwitzer auf einer Sitzung der Marxismuskommission der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg am 27. – 29. September 1973 vorgetragen hat.

Vor 25 Jahren geschah auch der Militärputsch in Chile. Das war ein erstes Ergebnis der neoliberalen Offensive, der gegenwärtig herrschenden Ideologie. Heute gibt sich der global agierende Kapitalismus alternativlos, bestärkt durch das Fehlen von Gegenentwürfen.

Die Entwicklung der letzten Jahre ist fatal und die Ruhe im Land zu groß, die Lügen zu laut, der Widerspruch zu schwach.

Es war damals ein sehr autonomer Ton, mit dem Helmut Gollwitzer auf den revolutionären Charakter des Kapitalismus aufmerksam machte. Heute kann sich niemand mehr über die brutalen Ergebnisse dieser Revolution Illusionen machen.

Anschließend an die Energie von Helmut Gollwitzer planen wir eine Tagung, die sich ebenso energisch mit den gegenwärtigen Verhältnissen auseinandersetzt.

**Kontern ist notwendig:
Sehen was geschieht
Urteilen, was nicht sein soll
Handeln, um zu ändern**

Kontakte und weitere Nachrichten zum Stand der Dinge

Büro der Helmut-Gollwitzer-Tage: c/o Till Wilsdorf, Samoastr. 14, D-13353 Berlin

Telefon und Fax: 030/45 45 440

Lehrhaus e. V. Sonderkonto »Gollwitzer-Tage«, BKD Duisburg, Kto.-Nr. 333 336 (BLZ 350 601 90)

Abo Dir was ...

Die »Werkstatt Schwule Theologie« ist Forum der Diskussionen schwuler Theologie; sie macht Positionen klar, zeigt Streitpunkte und Befindlichkeiten. Wer die Frage nach dem »Gestattet-Sein« von Homosexualität hinter sich gelassen hat und am Aufbruch Schwuler Theologie lesend, schreibend und diskutierend teilnehmen will, der braucht die »Werkstatt Schwule Theologie«. Bestellt werden kann sie bei der

AG Schwule Theologie
c/o SUB
Müllerstraße 43
80469 München

An diese Adresse einfach den untenstehenden Coupon absenden



Ich bestelle die »Werkstatt Schwule Theologie«

- ab der nächsten Ausgabe
- ab Heft 1/1998

Ich möchte die »Werkstatt Schwule Theologie«

- auf Dauer (Kündigung jederzeit möglich)
- erstmal ein Probeheft (DM 6.-)

Das Jahresabonnement kostet DM 20.-

Verdienende sollten sich ermuntert fühlen, DM 30.- oder mehr zu bezahlen.

Ich bezahle

- per beiliegendem Scheck
- per Überweisung auf das Konto der AG Schwule Theologie
Nr. 400 76 88 bei der Stadtsparkasse Münster, BLZ 400 501 50

Ausstellung einer Quittung/Rechnung ist möglich

Ort, Datum, Unterschrift

Werkstatt

Schwule Theologie



Michael Brinkschröder, Freiheit von Lesben u. Schwulen u. die Eifersucht Gottes
Martin Hüttinger, Von der Peripherie zum Zentrum
Robin Hawley Gorsline, Der Körper am Kreuz

Editorial

Liebe Leute,

zu unserem Titelbild, das den hübschen, weißen, bläuaugigen Jesus zeigt, gehört ein theologisches Stück aus New York, die Reflexionen zum Körper Jesu am Kreuz von Robin Hawley Gorsline. Er untersucht, wie die unterschiedlichen Bilder, die wir von Jesus haben, unser Denken prägen, uns freier machen oder unterdrücken. Und er fragt danach, ob Schwule Theologie nicht eigene Bilder entwerfen muß, die uns aus unseren überkommenen Denkgewohnheiten herausholen. Gorslines Argumentationsweise mag für europäische Theologen in ihrem Mut zur Einbringung ganz subjektiver Perspektiven ungewohnt sein. Aber vielleicht können wir Europäer und Europäerinnen gerade davon einiges lernen: unsere eigenen, persönlichen, auch privaten Erfahrungen nicht mehr wegzustecken, sondern sie so ernstzunehmen, daß sie auch in unsere theologischen Reflexionen einfließen.

In diesem Heft befindet sich auch, wie in jedem Jahr, die Einladung zum Jahrestreffen schwuler Theologen in Mesum. Wer im letzten Jahr dabei war, wartet sicher schon auf den Anmeldezettel, den er nun umgehend ausfüllen kann. Wer Mesum bisher noch nicht kennt, sollte sich überlegen, ob er nicht auch einmal ein Herbstwochenende in der Idylle Westfalens unter schwulen Theologen und theologieinteressierten Schwulen mit leidenschaftlichen Gesprächen, gemeinsamem Essen und Feiern und fröhlichen Saunaabenden verbringen möchte. Gelegentlich lassen sich ja auch Fahrgemeinschaften organisieren, dann ist der Weg aus der Schweiz, aus Österreich oder Mecklenburg nur noch halb so weit!

Wer dem Vorbereitungsteam helfen möchte, schickt seine Anmeldung möglichst bald los, um die Planungen zu erleichtern. Noch gibt es auch, so ist zu hören, die Möglichkeit, eigene Interessen durch die Gestaltung eines Workshops einzubringen.

Mit diesem Heft wünschen wir allen Leserinnen und Lesern einen guten und lustvollen Spätsommer –

– die Redaktion

Titelseite: »Christ Our Pilot« von Werner Sallman; Jessie C. Wilson Galleries, Anderson University.

Redaktionsschluß für die nächste Ausgabe der WERKSTATT: 1. Oktober 1998

Michael Brinkschröder

Freiheit von Lesben und Schwulen und die Eifersucht Gottes

Ein Herz-Stück schwuler Theologie

82

Martin Hüttinger

Von der Peripherie zum Zentrum

92

Robin Hawley Gorsline

Der Körper am Kreuz

Schwule Reflektionen über Passion und Kreuzigung

97

kurz & gut, Wilhelm

119

BücherRegal

120

Seminarankündigung

129

Impressum

»Werkstatt Schwule Theologie« – ISSN 1430-7170

Herausgeber: AG Schwule Theologie. Erscheint vierteljährlich im
 TVT Medienverlag, PF 25 62, 72015 Tübingen. V.i.S.d.P.: Norbert Reck.

Einzelpreis DM 6.-; Jahresabo DM 20 bzw. DM 30 für Verdienende;
 Förderabo DM 50.

Bestellungen bitte an »Werkstatt Schwule Theologie«, c/o SUB, Müllerstraße 43,
 80469 München, richten und gleichzeitig den fälligen Betrag überweisen.

Bankverbindung: AG Schwule Theologie, Kto.-Nr. 400 76 88, BLZ 400 501 50.

Beiträge bitte als 3,5"-Diskette (mit Ausdruck) an:

N. Reck, Schulstr. 31, 80634 München.

Die einzelnen Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung der AG Schwule
 Theologie wieder.

Religionsgeschichtliche Perspektiven

Freiheit von Lesben und Schwulen und die Eifersucht Gottes

Ein Herz-Stück schwuler Theologie¹

von Michael Brinkschröder

1. NACH DER BEFREIUNG

Als die ökumenische Arbeitsgruppe »Schwule Theologie« 1991 in Münster ihre Arbeit aufnahm, war es noch völlig unumstritten, daß schwule Theologie eine besondere Ausprägung der Befreiungstheologie sein sollte. Die lateinamerikanische, südafrikanische, schwarze und feministische Theologie waren für uns – neben der Politischen Theologie – Leitbilder bei der Entwicklung theologischer Fragen und Antworten. Die gesellschaftliche Unterdrückung als Schwule war für uns alle sehr präsent, Homosexualität ein gesellschaftliches und noch mehr ein kirchliches Tabu. Das Coming-out war für uns als junge Studenten ein für Jahre prägender, schwieriger Prozeß. Die gesetzliche Diskriminierung war in Deutschland durch den § 175 markiert und die homophobischen Reaktionen auf den Ausbruch der Aids-Epidemie saßen uns noch in den Knochen. Gleichzeitig betrachteten wir uns als Teil der Emanzipationsbewegung, die für die Gleichberechtigung und die gesellschaftliche Anerkennung von Schwulen und Lesben kämpfte. Schwule Befreiungstheologie und Schwulenbewegung konnten bei uns heftig miteinander flirten und waren glücklich ineinander verliebt. Es ging dabei um den Exodus aus dem Tabu und die Befreiung von der Diskriminierung.²

1 Vortrag beim Jahrestreffen des Europäischen Forums für christliche Schwulen- und Lesbengruppen am 23.5.98

2 Vgl. Sieghard Wilm, Zwischen Exodus und Gelobtem Land. Schwule Befreiungstheologie oder Kontextuelle schwule Theologie, in: Werkstatt Schwule Theologie, Nr. 1+2/98, 11–15.

Aber unsere schnelle Zeit hat diesem Glück inzwischen die Grundlagen entzogen. Die Befreiungstheologie ist in Europa überraschend schnell gealtert und hat durch den Sieg des Kapitalismus und viele andere Faktoren an Attraktivität verloren, während die Schwulenbewegung in Deutschland von Erfolg zu Erfolg eilte. Dies hat die Stimmung verändert: Die Sichtbarkeit und die Akzeptanz in der Gesellschaft sind besonders bei der jüngeren Bevölkerung zufriedenstellend. Der § 175 ist abgeschafft. Die Schwulen haben es nicht mehr nötig, sich auf Emanzipation und Befreiung zu beziehen. Es gibt zwar noch Diskriminierungen und Ungerechtigkeiten, aber der Leidensdruck ist nicht mehr so gravierend, daß er politische Kraftakte erfordern würde. Es reicht, so scheint es, die Verwirklichung der nächsten politischen Ziele an die Lobbyorganisationen zu delegieren. Der Erfolg wird ihnen sicherlich bei relativ geringer Initiative bald wie eine reife Frucht in den Schoß fallen.

Die Schwulen dürfen eine neue gesellschaftliche Rolle spielen. Sie sind nicht mehr das häßliche Entlein der bürgerlichen Gesellschaft, sondern das umworbene, verhätschelte Lieblingskind der Konsumgesellschaft. Nachdem sie ewig verachtet und ausgestoßen waren, lassen sie sich die neue Aufmerksamkeit gerne gefallen, die ihnen als Trendsetter des Life-Styles und als Vorreiter des Hedonismus zuteil wird.

Dabei ist, was als Kampf um Befreiung angefangen hat, inzwischen vielfach in Grenzenlosigkeit umgeschlagen. Das Ziel ist die Ekstase, zu der eine permanente Reizsteigerung benötigt wird. Die Ekstase ist die pervertierte Vollendung der Befreiung: die Befreiung von Raum und Zeit, die Befreiung vom Körper mit seinen Grenzen. Ecstasy ist nicht zufällig zur Modedroge geworden. Vergessen wird bei dieser Entwicklung, daß die Ekstase bloß Leere erzeugt, wenn sie zum Zweck an sich wird. Nur als Geschenk empfangen, kann sie ihr Versprechen, mehr zu eröffnen, halten.

Angesichts dieser Verkehrung von Befreiung in Ekstase muß auch die Theologie ihr Koordinatensystem verschieben. Es geht weniger um Befreiung als um Beziehungsfähigkeit, weniger um Emanzipation als um Autonomie und Selbstbindung, weniger um Freiheit von als um Freiheit zu (Isaiah Berlin). Es geht darum, wie wir unser Leben führen, wie wir die Freiräume gestalten können und nicht darum, wie wir die Freiräume weiter vergrößern.

Die Art und Weise, wie wir unsere Freiheit gestalten, ist Ausdruck unseres Selbst, unserer Persönlichkeit. Der Philosoph Charles Taylor hat plausibel gemacht, daß es sich lohnt, zwischen schwachen und starken Wertungen zu unterscheiden.³ Schwache Wertungen sind solche, die nicht direkt Ausdruck unserer Persönlichkeit sind. Die meisten Wahlhandlungen, wie z.B. die Wahl zwischen Münsteraner Maronen-

3 Vgl. Charles Taylor: Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt a. M. 1988, 9–51.

torte und Göttinger Baumkuchen, erfordern nur schwache Wertungen (auch wenn es Leute gibt, die dafür meilenweit fahren). Starke Wertungen dagegen betreffen mich in meiner Identität: Bin ich ein Mensch, dem Genuß wichtiger ist als Gerechtigkeit? Ist mir meine sexuelle Orientierung wichtiger als berufliche Sicherheit? Starke Wertungen dieser Art müssen wir irgendwann vornehmen, damit unser Leben an Tiefe gewinnt und wir seinen Sinn nicht zwischen Nußbecken und Himbeereis verlieren (Taylor 1988, 9–51).

Nach welchen Maßstäben entscheiden wir uns für Genuß oder für Gerechtigkeit, für sexuelle Orientierung oder für berufliche Sicherheit, für Ekstase oder Grenzbewußtsein? Eine wichtige Quelle, aus der wir unsere starken Wertungen schöpfen, ist die christliche Tradition. Als Christinnen und Christen sind wir aufgefordert, Jesus nachzufolgen und uns an seinen Handlungen und Weisungen ein Vorbild zu nehmen. Vielleicht kann man den schillernden Begriff der Spiritualität genau an dieser Verbindungsstelle zwischen biblischen Erzählungen und den Lebensgeschichten bedeutender Menschen und Heiliger einerseits und unseren eigenen Selbstinterpretationen, unseren starken Wertungen andererseits lokalisieren. Unsere Spiritualität ist genau das Bündel von Geschichten und Vorbildern, das uns zu starken Wertungen und selbstbestimmten Handlungen anspricht und bewegt.

Als Schwule und Lesben sind wir jedoch in der mißlichen Lage, daß die christliche Tradition keine Erzählungen bereithält, in der zwei starke Wertungen miteinander vereinbar sind, nämlich der homosexuellen Orientierung zu folgen und zugleich Christ oder Christin zu sein. Es hat den Anschein, daß, wer Christ sein will, sich mit solchen Figuren, wie z.B. Paulus, identifizieren muß, die ein schwules und lesbisches Leben kategorisch verwerfen.

Um als Schwuler dennoch Antworten auf die Fragen nach dem Selbstbild, nach starken Wertungen aus dieser Tradition zu bekommen, ist eine kritische Lektüre der identitätsstiftenden biblischen Erzählungen notwendig. Um die Bibelkritik selbst wieder zu verankern, nehme ich die Religionsgeschichte, auf die die biblischen Texte bezogen sind, als Maßstab. Darüberhinaus will ich »von Gott erzählen, wie von einem Menschen, den ich liebe«, wie ein Buch von Hans Frör heißt, und das erschließt mir den zweiten Maßstab⁴. In diesem hermeneutischen Rahmen versuche ich, meine Erfahrungen und die christliche Tradition so miteinander in Beziehung zu setzen, daß sie wechselseitig füreinander Antworten geben.

4 Rainer Albertz: Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments! Plädoyer für eine forschungsgeschichtliche Umorientierung, in: Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 10: Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1995, 3–24.

2. EIFERSUCHT

Ich möchte die Frage nach der Orientierung der Lebensführung an der christlichen Tradition anhand eines Themas entfalten, das mich persönlich beschäftigt, der Eifersucht. Ich kenne Eifersucht von zwei Seiten her: einmal als Betroffener und einmal als einer, der sich in jemand dritten verliebt und die Eifersucht seines Freundes verhindern will. Vor allem die letzte Perspektive werde ich hier einnehmen.

Was ist Eifersucht überhaupt? Was löst sie aus? Ist eine Dreiecksbeziehung ohne Eifersucht möglich, denkbar und lebbar? Wie kann ich eine zweite Liebe so gestalten, daß ich meinen Freund nicht verletze? Wie groß ist der Spielraum der Freiheit diesseits der Eifersucht?

Wer eifersüchtig ist, befindet sich in einem Zustand der Raserei. Es ist ein Gefühl ohne innere Begrenzung. Ein Schüttelreim sagt: »Die Eifersucht ist eine Leidenschaft, die mit Eifer sucht, was Leiden schafft.« Wo kommt die Eifersucht her? Ist die Eifersucht ein festes, charakterliches Merkmal einer Person, z.B. ein Mangel an Selbstgewißheit oder Selbstwertgefühl? Ist Eifersucht die Konsequenz einer Vorstellung, die den Partner als privates Eigentum betrachtet, so wie z.B. in patriarchalen Gesellschaften der Bewegungsspielraum der Ehefrau eingeschränkt wird, damit sie ihrem Ehemann keine fremden Kinder unterschiebt? Oder ist sie Ausdruck eines verletzten Bedürfnisses nach Liebe und Sicherheit in der Beziehung? Wie verhalten sich die drei Quellen der Eifersucht, nämlich Charakter, Kultur und Liebesbedürfnis zueinander?

Ich glaube, daß die Eifersucht in ihrem Wesen der Ausdruck eines verletzten Anspruchs auf Liebe ist. In diesem Anspruch auf Liebe können sich allerdings alle drei genannten Quellen vermischen, denn die Frage ist, *wodurch* jemand einen Anspruch auf etwas erlangt. Der Anspruch auf die Zuwendung des anderen in einer intimen Beziehung kann zu einem gewissen Teil quasi objektiv in den Normen der (machistischen oder patriarchalen) Kultur begründet sein. Der Ehemann kann z.B. den Anspruch geltend machen, daß seine Frau kocht und den Haushalt versorgt. Wenn sie es nicht tut, ist der Mann jedoch nicht eifersüchtig, sondern enttäuscht, frustriert oder wütend. Wenn sie jedoch eine sexuelle Beziehung zu einem anderen Mann unterhält, reagiert der Mann häufig mit einer Mischung aus Wut auf seine Frau und Eifersucht auf den Nebenbuhler. Hier ist sein Rechtsanspruch auf ihre exklusive sexuelle Treue verletzt worden.

Je nach dem, welchen Stellenwert die Liebe für die Aufnahme der Beziehung hat, steht neben dieser kulturellen Komponente (oder in sie eingelassen) noch ein Anspruch auf die Liebe seiner Frau. Der Anspruch auf Liebe ist das Resultat des Versprechens »Ich liebe dich«. Nur dieses Versprechen kann den Anspruch auf

Liebe wirklich begründen. Es bezieht sich – im Unterschied zu den allgemein gültigen kulturellen Rechtsansprüchen – auf die eigene Person in ihrer absoluten Individualität. Durch die Hinwendung zu einem Dritten wird der Wert *meiner* Besonderheit infrage gestellt. Insofern ist niemand, der liebt, davor geschützt, die Bekanntschaft der Eifersucht zu machen.

Doch kann der Anspruch auf Liebe im Falle von krankhafter Eifersucht auch völlig verzerrt sein, so z.B. wenn jemand überall Untreue wittert und den anderen überwacht, egal ob dem eine Realität zu Grunde liegt oder nicht. Insofern beeinflusst auch die charakterliche Veranlagung die Disposition zur Eifersucht.

Ich bin das Problem der Eifersucht so angegangen, daß ich in Gesprächen versucht habe zu klären, wie genau der Anspruch auf Liebe von mir zu verstehen ist, welche Sicherheiten ich geben kann, was mir die andere Beziehung bedeutet. Nur indem ich die Bedeutung meines Versprechens kläre, gibt es überhaupt eine Chance, der Eifersucht zu entgehen. Wie weit diese Klärung tragen kann, ist wohl nicht abschätzbar – ein Drahtseilakt.

3. DIE EIFERSUCHT GOTTES

Die Frage der Eifersucht lenkt den Blick auf das erste Gebot. In beiden Versionen des Dekalogs bezeichnet sich Jahwe als einen eifersüchtigen Gott. Im Buch Exodus heißt es: »Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat; aus dem Sklavenhaus. Du sollst neben mir keine anderen Götter haben. Du sollst Dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgend etwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde. Du sollst dich nicht vor anderen Göttern niederwerfen und dich nicht verpflichten, ihnen zu dienen. Denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott« (Ex 20,2-5).

Wieso ist Jahwe ein eifersüchtiger Gott? Wenn ich meine Überlegungen über die Struktur der Eifersucht heranziehe, stellt sich die Frage, welchen Anspruch auf Liebe Gott erhebt und wie Israel diesen Anspruch erfüllt: Dazu ist es notwendig, erstens auf die Identität Jahwes, wie sie sich im Laufe der Geschichte der Durchsetzung des Monotheismus in Israel entwickelt hat, und zweitens auf die Beziehung zwischen Jahwe und Israel zu blicken.

Die Durchsetzung des Monotheismus in Israel, d.h. des Glaubens an Jahwe als den einzigen Gott, ist eine Geschichte von ca. 500 Jahren. Zu Beginn war Jahwe von den kanaanäischen Göttern El und Baal kaum zu unterscheiden. Die israelitischen Stämme mischten sich mit den kanaanäischen Einwohnern Palästinas und auch die Attribute der Gottheiten vermischten sich. Im Jerusalemer Tempel, der unter König Salomo im 10. Jahrhundert v. Chr. gebaut wurde, befanden sich nicht

nur die Bundeslade als Ort der Anwesenheit Jahwes, sondern auch andere Statuen und Figuren, die der kanaanäischen Religion entstammten. Nach der Teilung des Reiches in eine Nord- und eine Südhälfte stand das Nordreich ohne ein Staatsheiligtum da. Deshalb errichtete König Jerobeam den Tempel von Bethel, an einer Stelle, wo vorher der kanaanäische Gott El in Stiergestalt verehrt wurde. Er verwendete das Stierbild als eine Jahwe-Statue. »Es findet also eine echte Kultvermischung statt, die sich einerseits als Kanaanäisierung des JHWH-Kultes (...), aber ebenso auch als Jahwisierung der kanaanäischen Religion interpretieren lässt«, urteilt Etgeton.⁵

Im Gegensatz zu diesem friedlichen Synkretismus verfolgten die Nachfolger Jerobeams eine Politik der Baalisierung des Nordreichs. Sie errichteten in der neuen Hauptstadt Samaria ein Baal-Heiligtum. Dieser Schritt war verbunden mit dem Versuch des Königs, die traditionellen Rechte der Bauern einzuschränken. Gegen beides richtete sich im 9. Jahrhundert v.Chr. die Jahwe-allein-Bewegung, deren Anführer die Propheten Elija und Elischa waren. Sie verwarfen das Nebeneinander von Baal und Jahwe und forderten die alleinige staatliche Verehrung Jahwes. Deshalb unterstützten sie eine Revolution, bei der der Baalstempel in Samaria zerstört wurde. Der Alttestamentler Rainer Albertz kommentiert diesen Konflikt so: »Provokiert durch die Einpflanzung eines Fremdkultes, verbunden mit Absolutheitsansprüchen des Königtums, erwies damit die Jahwereligion in der stark religiös motivierten Jehu-Revolution erstmals ihre Unduldsamkeit. Die exklusive Gottesbeziehung der vorstaatlichen Zeit zeitigte unter den Bedingungen der Staatlichkeit durchaus fanatische Züge und grausame Konsequenzen.«⁶ (Albertz 1992: 244)

Es war nicht mehr möglich, Jahwe als Baal oder Baal als Jahwe zu betrachten. Statt dessen war die Entscheidung gefordert: Jahwe *oder* Baal. Dieser Konflikt, der in der Geschichte vom Gottesurteil auf dem Karmel (1Kön 18) so eindrücklich dargestellt ist, diente im weiteren Verlauf den Propheten als Interpretationsfolie, um das Auf und Ab der Geschichte Israels zu erklären. Vom 8. bis zum 6. Jahrhundert haben die Propheten, vor allem Hosea, Jeremia und Ezechiel immer wieder auf die Bilder der glücklichen Liebes- und der gescheiterten Ehebeziehung zwischen Jahwe und seinem Volk zurückgegriffen. Sie warfen Israel vor, eine Hure zu sein, die ihr Herz an andere Götter oder an die Großmächte Ägypten, Assur und Babylon verschenkt anstatt sich ausschließlich an Jahwe zu binden. So erregte Israel immer wieder die Eifersucht Gottes. Hosea z.B hielt die Eifersucht Jahwes für berechtigt. Er

5 Stefan Etgeton: Der Text der Inkarnation. Zur theologischen Genese des modernen Subjekts, München 1996, 47.

6 Rainer Albertz: Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Teil 1: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit, Göttingen 1992, 244.

heiratete eine hurerische Frau und zeugte mit ihr hurerische Kinder, um die Treulosigkeit Israels symbolisch darzustellen. Dann klagte er seine Frau an und drohte ihr, ihre Kleidung wegzunehmen, so daß sie nackt vor ihre Liebhaber treten müsse (Hos 1,2; 2,4-17).

Die Metaphorik des Ehebruchs, der Hurerei mit den Baalen und der Eifersucht Jahwes wird auch von der deuteronomistischen Theologie verwendet, um die Geschichte Israels in ihrer Gesamtentwicklung zu erklären. Sie wird stereotyp und zum Teil auch entgegen der historischen Wahrheit verwendet: Jedes Mal, wenn ein König Israels sich fremden Göttern und Mächten zuwendet, ist dies die berechtigte Ursache für Gottes Eifersucht und Strafe. Die Vernichtung und Abkehr von den Baalen ist dagegen der Grund für die Zeiten des Wohlergehens. Dabei wird immer wieder auf die Flitterwochen in Ägypten zurückverwiesen. Hier waren sich Jahwe und Israel bedingungslos zugetan. Die Beziehungskrise begann erst mit dem Verlassen der Wüste und dem Einzug in das Land der Kanaanäer.

Der Bund, zu dem Jahwe Israel aus allen Völkern auserwählt hat, leidet seit dieser Zeit, so läßt sich resümieren, an einer doppelten Schwäche: Jahwe ist sich seiner Identität gegenüber Baal unsicher, von dem er sich kaum unterscheidet, und er reagiert deswegen eifersüchtig auf jede Verehrung seines Rivalen. Israel dagegen erhofft sich von der Hinwendung zu anderen Göttern und Mächten, etwas von deren Glanz und Wohlstand abzukommen, das Jahwe nicht geben kann.

4. NACH DER EIFERSUCHT

So sind beide in die große Krise des babylonischen Exils geschlittert. Aber merkwürdigerweise hat man das Gefühl, daß die Zeit des Exils der Liebe zwischen Jahwe und Israel bzw. Juda nur gut getan hat. Man hat begriffen, was man aneinander hat und sich zusammengerauft. Das Volk hat sich auf die rettende Kraft seines Gottes besonnen und ist zu ihm zurückgekehrt, ja, betrachtet ihn jetzt als den einzigen Gott überhaupt und Jahwe hat sich der glücklichen Zeiten in der Wüste erinnert und sein Volk aus Babylon zurückgeführt. Das hat neues Vertrauen gestiftet.

Wie hat sich diese Beziehung weiterentwickelt? Verfolgt man ihre Geschichte in groben Linien weiter, könnte man sagen, daß Gott im Christentum eine zweite Liebesbeziehung eingegangen ist, neben der die ältere zu den Juden aber fortbesteht. Dabei hat Gott sich auf ein gefährliches Spiel eingelassen. Denn das Christentum hat sich äußerst schwer damit getan zu akzeptieren, daß es das Judentum nicht aus der Gunst Gottes verdrängt hat. Derjenige, der noch am ehesten versucht hat, sich der Eifersucht zwischen Juden und Christen zu stellen und sie zu überwin-

den, war Paulus. Schließlich drohte dieser Konflikt seine eigene Identität als Jude und zugleich als Christ und Heidenapostel zu zerreißen. Nachdem er die bleibende Erwählung Israels unterstrichen hat, erinnert Paulus im Römerbrief an den Propheten Elija und die allgemeine Baalsverehrung damals. Er schöpft Hoffnung daraus, daß Gott aus Gnade von Israel einen Rest von 7000 Männern übrig ließ, der am Jahwe-Glauben festhielt. Es reicht für ihn offensichtlich aus, wenn von Israel ein Rest glaubt. Dies überträgt er auf den Glauben an Jesus Christus. Gott ist, laut Paulus, zu den Heiden gegangen und hat sie zum Glauben an Christus verführt, um diejenigen aus Israel eifersüchtig zu machen, die nicht an Christus glauben wollen. Paulus schreibt: »Euch, den Heiden, sage ich: Gerade als Apostel der Heiden preise ich meinen Dienst, weil ich hoffe, die Angehörigen meines Volkes eifersüchtig zu machen und wenigstens einige von ihnen zu retten.« (Röm 11,13f). Paulus aber ist mit dieser theologischen Idee letztlich daran gescheitert, daß er am Gedanken der Monogamie Gottes festgehalten hat (vgl. 2 Kor 11,2). Dadurch ergibt sich ein Dilemma: Entweder werden die Heiden als Katalysator mißbraucht, damit die Juden die Beziehung zu ihrem Gott auf der neuen Grundlage der Offenbarung des Messias weiterführen. Oder die Rivalitätsbeziehung zwischen Ekklesia und Synagoge muß zu einem fürchterlichen Dauerzank darum werden, wer denn letztlich die wahre Geliebte Gottes ist. Daß Paulus sich nicht an die Vorstellung eines bigamistischen Gottes herantraut, zeigt sich im weiteren Verlauf des 11. Kapitels des Römerbriefs. Paulus steigt vom Bild der Liebesbeziehung um auf das Bild der Veredelung des Ölbaums, wodurch er der inneren Konsequenz seines vorher geäußerten Gedankens entgegen gehen kann. Die Heidenchristen sind jetzt Zweige vom wilden Ölbaum, die in den veredelten Ölbaum Israels eingepropft wurden. Die Heiden werden zwar ermahnt, sich nicht über die anderen Zweige zu erheben, denn jederzeit könnten die Juden wieder eingesetzt werden, sofern sie an Christus glauben. Insgesamt ist aber auch hier der Tenor so, daß es nur eine Pfropfstelle gibt, die entweder von Juden oder von Heidenchristen besetzt werden kann.

Ich kann an dieser Stelle die komplizierte Problematik der Dreieckskonstellation zwischen Gott, Juden und Christen nicht vertiefen, aber ich glaube, daß die theologische Vorstellung eines Gottes, der nicht um jeden Preis monogam ist, das Verhältnis entkrampfen könnte.

Am Ende des ersten Teils bin ich zu dem Ergebnis gelangt, daß der christliche Glaube in seiner bisherigen Form für Schwule und Lesben inakzeptabel ist, da sie von fast allen Konfessionen in ihrer Existenz als (homo-)sexuelle Wesen abgelehnt werden. Sie stehen außerhalb der Ökonomie des Heils, weshalb ihnen die katholische Kirche sogar die Taufe verweigert. Ausgehend von meinen persönlichen Fragen über die Möglichkeit, zwei Menschen zu lieben, ohne daß sie aufeinander eifersüchtig sind, habe ich dann versucht, die Ursachen für die Eifersucht Gottes zu

verstehen. Ich habe den Bund zwischen Gott und Israel in seinem geschichtlichen Verlauf nach dem Modell einer personalen Beziehung gedeutet und bin zu dem Schluß gekommen, daß die Eifersucht Gottes zwischenzeitlich abgeklungen ist, sonst hätte er den Heiden kein Beziehungsangebot gemacht.

Es ist also an der Zeit, dem 1. Gebot zu widersprechen: Gott ist kein eifersüchtiger Gott! Zumindest wäre es falsch, die Eifersucht für einen unveränderlichen Wesenszug Gottes zu halten. Seine Eifersucht hängt davon ab, welchen Anspruch auf Liebe er erhebt und dieser Anspruch hängt davon ab, welches Versprechen auf Liebe wir geben. Darüber muß man in Zeiten, in denen Bestand und Gestaltung von Beziehungen immer mehr Verhandlungsgegenstand sind, reden! Andernfalls würden wir Gott charakterliche Schwächen unterstellen, denn nur als ein wesentlich eifersüchtiger Gott kann er nicht die menschliche Größe aufbringen, einen anderen Gott neben sich zu akzeptieren, weil er Angst hat, sein geliebtes Volk der Gläubigen zu verlieren.

Das Versprechen der Gottesliebe von Schwulen und Lesben kann niemals so sein, daß sie ihre sexuelle Orientierung auf dem Altar eines eifersüchtigen Gottes opfern. Die doppelte Beziehung Gottes zu Israel und zu den Christen kann uns als theologisches Vorbild dienen, unsererseits neben die Ansprüche Gottes eigene Ansprüche auf ein erfülltes Leben als Schwule und Lesben zu stellen, ohne Schuldgefühle und Angst vor der rächenden Eifersucht Gottes haben zu müssen. Unser Gott läßt uns die Freiheit, dieses Wagnis zu riskieren und unseren Weg zu suchen.

PS. Folgende Frage beschäftigt mich: Durchzieht den Vortrag nicht ein Widerspruch zwischen der möglicherweise konservativen, kulturkritischen Haltung im ersten Teil, die sich vom Konsumismus und der Ekstase als Selbstzweck distanziert und dem Ringen mit der Eifersucht im weiteren Verlauf, das letztlich auch nur der Befriedigung eines grenzenlosen Wunsches dient? Ich fürchte, dieser Widerspruch ist nicht von der Hand zu weisen. Ich lebe nun einmal in einer Kultur, die mich in meinem Denken und Handeln, Fühlen und Wünschen durchdringt. Zu ihr gehört der Imperativ, daß Wünsche nicht unterdrückt, sondern, wenn eben möglich, befriedigt werden sollen. Dieses Dogma unserer Zeit gerät aber in Konflikt mit dem Wunsch nach dauerhafter Freundschaft und Liebe – zwei Größen, die wegen der Flüchtigkeit des Gefühlslebens an sich schon schwierig zu vereinbaren sind. In diesen Konflikt hinein spricht der Vortrag.

mono

du sollst keine götter neben mir haben
knie dich nieder bete mich an sprich
wenn du mich in den mund nimmst
mit engelszungen das gefällt mir denn
ich bin das mass aller dinge der quell
in der wüste & der deiner freuden die
wonne des lebens & auch sein beginn
ich bin du spürst der stamm auf dem
man ein geschlecht aufbaut & sieh
doch selbst wie alles passt wie eines
sich zum andren fügt & sag wo wär
daneben platz für einen andren noch

Albert Ostermaier, fremdkörper hautnah

Kirche und AIDS

Von der Peripherie zum Zentrum

von Martin Hüttinger

Das Verhältnis Katholische Kirche – HuK zeigte sich auf dem Mainzer Katholikentag vom 10.–14. Juni 1998 paradigmatisch: Im Zentrum die Kathedrale und in unmittelbarer Nachbarschaft die Veranstaltungsorte des offiziellen Kirchentages. Weit weg, an der äußersten Peripherie der Landeshauptstadt von Rheinland-Pfalz, die Alte Ziegelei als HuK-Standort. Und damit sind wir schon mitten im Diskussionspodium vom 13. Juni 1998, 10.00–12.30 Uhr, Alte Ziegelei (HuK-Zentrum), Mainz-Bretzenheim: »Hat die Kirche AIDS ?«

Die Diskussionsteilnehmer waren Prof. Dr. Hanspeter Heinz (Pastoraltheologe an der Universität Augsburg), Moderator Dr. Harald Schützeichel (Freiburg), Dipl. Theol. Andreas Schumann (Freiburg), Matthias Lipinski (HuK-Vorstand), Dipl. Theol. Sibille Brennicke (Pastoralreferentin, Frankfurt), Dipl. Psych. Alfred Spall (Würzburg, AIDS-Beratungsstelle Unterfranken), Dr. Stefan Etgeton (DAH-Geschäftsführer, Berlin), Hinrich Tholema (Kirche PositHIV) und Herr Knoth (Pfarrgemeinderatsvorsitzender, Unserer Lieben Frauen – Koblenz). Etwa 50 Zuhörer und Diskussionsteilnehmer bekundeten ihr Interesse im Plenum des Theaterraumes der Alten Ziegelei.

I. PERIPHERES ZUSTANDSSZENARIO

Der lebendigen Diskussion unter der qualifizierten Moderation von Dr. Harald Schützeichel standen einige programmatische Thesen voran:

- Wahrnehmung von Schwulen und Lesben in den Kirchen, insbesondere der römisch-katholischen Kirche hierzulande;
- Umgang mit der unübersehbaren Zahl von »Überlebenden« mit der Immunschwächekrankheit AIDS;
- Stellung der Randgruppen in christlichen (Pfarr-) Gemeinden;
- Stellung der Menschen mit anderen Sexual- und Lebensstilen (als der dogmatisch-moraltheologisch legitimierten) in Gemeinden.

Stefan Etgeton (Geschäftsführer der Deutschen AIDS-Hilfe) konstatierte zunächst, daß die Kirche kein AIDS hat, da die Schwulen und Lesben in großer Zahl der Kirche den Rücken kehren. Tangential kommt es aber über das Thema AIDS zu Akzeptanz und zu Berührungspunkten von Kirche und Homosexuellen. Etgeton vertritt dennoch dezidiert deutlich das Nichtvorhandensein von AIDS bzgl. der Kirche, weil sie insbesondere keine Menschen »am Rande« kennt. Warum eigentlich hat die Kirche kein AIDS? Sie steht und behauptet sich im Zentrum der Normalität. Ihr Ort wäre aber besser am Rande der Gesellschaft. Ein empirisches, ein ästhetisches (= »Wahrnehmung«), ein Wahrnehmungsproblem!

Hinrich Tholema (Kirche PositHIV) entgegnete dieser Position mit seiner These, daß die Kirche AIDS hat. Er untermauerte diesen Standpunkt theologisch: »Ist ein Teil infiziert, ist der ganze Leib infiziert.« Auch Jesus Christus hätte heute HIV. Wann aber nimmt man eine Infektion wahr? Dr. Harald Schützeichel plädierte dafür, der Verdrängungstaktik ein »Darüberreden« entgegenzusetzen. Ist nicht jede Inkubationszeit (philosophisch evoziert) ein Entwerden und Herausstülpen eines Wahrnehmenden, weil wahr und somit real, weil existent (= »herausgestellt«) und ganz offensichtlich im Sein stehend? Mir kommt das Wort vom »Stachel im Fleisch« in den Sinn, zwar außen vor (der Haut), jedoch das Innere (Zentrum) schmerzhaft berührend: Relationsbeschreibung und Annäherungsmodus an ein (beinahe) stets gegenwärtiges Phänomen.

II. PAPIERENER ZANKAPFEL

Bei genauerer Betrachtung stellt sich das Angedachte differenzierter dar. Das Nicht-wahrhaben-Wollen zeigt ambivalente Extreme: *Verschweigen* und *Fixierung* (Schützeichel). Und das geht so: Prof. Dr. Hanspeter Heinz, Ordinarius für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg, berichtete über eine interdisziplinäre Studienwoche 1996 an der genannten Fakultät in Zusammenarbeit mit der AIDS-Hilfe Augsburg. In seinem Artikel »Homosexualität und Priester« in »Stimmen der Zeit 1996« postulierte er, die spezifische Veranlagung des einzelnen Ernst zu nehmen. Auf Nachfrage eines Senders äußerte er die Zahl von 20 % des katholischen Klerus, die homosexuell empfindend und liebend ihren Dienst in Verkündigung und Sakrament verrichten. Als uniforme Reaktion kristallisierte sich jene existentielle Frage heraus, ob denn jeder fünfte Priester also schwul sei? Sogleich traten die deutschen Bischöfe auf den Plan: Wie würde ein anderer Stand über solche Zahlen in seinen eigenen Reihen denken? Es zeigte sich (unisono) originäres Denken der Bischöfe über Homosexuelle, wie es sich bereits in vielen Papieren traditionsgemäß jahrein-jahraus sedimentierte. Die oben angesprochene AIDS-Thematik an der Universität Augsburg machte luzide, wie Priester mit

AIDS bzw. HIV geradezu übermenschliche *Energie aufbringen müssen, um unentdeckt zu bleiben*. Davon soll niemand erfahren, damit soll niemand »Erfahrung haben«, »Verschweigen« heißt die Devise. Der Preis: Diözesen bezahlen hohe Geldsummen für Betreuung, Pflege und anfallende Leistungen. Die Auflagen: 1. Das darf nicht öffentlich werden. 2. Priester/ PastoralreferentIn erhalten ein anderes Aufgabenfeld, wo die Krankheit keinen Störfaktor darstellt.

Dipl. Psych. Alfred Spall erkannte darin, im Gegensatz zur zuvor referierten Position, die große Bereitschaft zur Fürsorge der Kirche. Allein der Lebensstil von Schwulen (und Lesben?) werde jedoch nicht akzeptiert. Und hier bahnte sich der erste Trugschluß an: *Wer AIDS hat, der ist schwul, und das ist nicht vorgesehen!* Spall bekannte: *Daß ein Priester schwul ist, haben wir in der Kirche noch nicht gelernt!* Deshalb sieht eine kirchliche Notambulanz so aus: Barmherzigkeit ja, aber Bruch mit der schwulen (lesbischen?) Lebensform! Deutlich wurde diese ekklesiale Pragmatik in der vorletzten Fassung eines von Bischof Lehmann (Mainz) abgesetzten »Wortes der katholischen Bischöfe Deutschlands zum Thema AIDS« vor acht Jahren. Das *Verschweigen* resultiert aus irrationaler Ablehnung; abgelehnt aber wird das eigenproduzierte Konstrukt *AIDS = Homosexualität*. Neuralgisch ist dabei weniger das Phänomen AIDS, als vielmehr seine unglückliche Liaison mit Homosexualität. Weil das eine ohne das andere nicht »in aller Munde« zu Wort kommt, offeriert die Kirche ihr *Unvermögen im Umgang mit AIDS und Homosexualität* (Schützeichel) im Schweigen.

Demgegenüber generierte sich eine nicht weniger problematische *Fixierung*: AIDS wurde mit einem Mythos umgeben, *überhöht*, geheimnisvoll (Spall). Da AIDS-Hilfen auch staatlich subventionierte Versorgungseinrichtungen geworden sind, zeigten zunehmend die Kirchen großes Interesse an den Fördertöpfen (Etgeton), gewannen Vermarktungsstrategien (Schützeichel) an Bedeutung, wurden voll-funktionsfähige Leistungsanbieter (Etgeton) rekrutiert: In Sachen »Pflege«, »Hospiz« und »Bekümmerung« hatte die Kirche (z.B. Caritas) jede Menge Erfahrung – alttestamentlicher Zank an den Fleischtöpfen von Ägypten.

Dipl. Theol. Sibille Brennicke (Pastoralreferentin, Franziskushaus Frankfurt) formulierte den Hospizgedanken ihrer Einrichtung wohlwollender: Menschen ohne Kirche kommen in diesem Haus wieder mit Kirche und Glaube in Berührung, trotz und wegen dieser Ghetto-Situation der AIDS-Kranken: *Kirche also als »Sauerteig« in der Gesellschaft*, ein Ort des Sich-angenommen-Fühlens, des Akzeptiert-Werdens. Auch Stefan Etgeton unterstrich die wichtige Aufgabe der Kirche bzgl. Sinn und Spiritualität.

Verschweigen und Fixierung, beide Antipoden funktionieren nur im Hinblick auf Objekte, auf von außen her fokussierte und beurteilte Phänomene. Deshalb

eignen sich für Fremdheiten und Randerscheinungen (wie anders wurde und wird AIDS und Homosexualität beurteilt?) enzykliale und episkopale Papiere besonders gut: Manifeste unüberbrückbarer Distanz. Und deswegen bewähren sich wohlfähige Institutionen, die dem Subsidiaritätsprinzip (= Selbsthilfe auf allen Ebenen; das einzelne Subjekt wird Ernst genommen und erfährt sich selbst als verantwortlich) ein ausgeklügeltes »Wir-kümmern-uns-darum«-System entgegensetzen.

III. POSITHIVES ZENTRUM

Lapidar auf den Punkt gebracht: *AIDS-Kranke sind nicht nur Objekte* (Schützeichel). Ein *Frontenwechsel* bedarf innovativer Medien, neuer Orte der Vermittlung und Integrationsmuster hin zur »Normalität«, zur kirchlich-gesellschaftlichen Mitte (Prof. Heinz). Herr Knoth (Koblenz) erzählte von einer *Kunst-Installation für AIDS-Gestorbene* am Kirchplatz »Unserer Lieben Frauen«. Die verschiedenen Steine im Boden trugen die Namen der Verstorbenen. Das als »Denkraum« bezeichnete Kunstwerk erfuhr keinerlei Presse-Echo. Erst ein Altstadt- und Pfarrfest 1996 zog die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf diese künstlerische Expression. Daneben unterstützte dieses Projekt das *Haus »Horizont«* (betreutes Wohnen von HIV-/AIDS-Kranken) mit Erlösen aus den Pfarraktivitäten. Die Installation wurde zudem Initiation für den Auf- und Ausbau *ökumenischer AIDS-Gottesdienste*. Wohlmeinende Kritiker regten weitere Denkmäler für Krebskranke, Arbeitslose, Süchtige, usw. an. Die augenscheinlich peripheren Zeiterscheinungen rücken in die Köpfe der Subjekte, in ihr Inneres, in ihr Zentrum und somit ins Zentrum der Gesellschaft, ins kirchlich-gesellschaftliche Bewußtsein: Negation, Stigmatisierung, Fixierung und Verschweigen konvertieren zu Position, Integration, Normalisierung und öffentlichem Bekenntnis.

Stefan Etgeton sprach in diesem Zusammenhang von einer *neuen Form der Trauerkultur*, die inzwischen von der Kirche adaptiert wurde und die Trauer neuerdings in den öffentlichen Raum transportierte.

Hinrich Tholema (Kirche PositHIV) entdeckte durch den Pastor Rainer Jarchow (St. Georg, Hamburg) die Selbsthilfeinitiative Kirche PositHIV, begründet durch Dorothea Strauss, mit ihrem Postulat: »*Ihr gehört zu uns*«. Subsidiarität und Integration also, zwei zentrale Formeln des II. Vatikanums!

Professor Hanspeter Heinz berichtete von einem Priester, der erst durch seine Immunschwächekrankheit und deren Offenbarung in der Pfarrgemeinde tiefe und intensive Gespräche in Lebens- und Glaubensfragen mit seinen Gemeindemitgliedern führen konnte, was zur *Verlebendigung einer konkreten Gemeinde* beigetragen hat. Auf genau diese Weise *machen einzelne Beispiele »Schule«*. Die gehaltvollen Worte in *1 Korinther 12,4-7*, die vom *Leben in versöhnter Verschiedenheit* sprechen, kom-

men mir in den Sinn: »Es gibt verschiedene Gnadengaben, aber nur den einen Geist. Es gibt verschiedene Dienste, aber nur den einen Herrn. Es gibt verschiedene Kräfte, die wirken, aber nur den einen Gott: Er bewirkt alles in allen. Jedem aber wird die Offenbarung des Geistes geschenkt, damit sie anderen nützt.«

Sibille Brennicke dokumentierte beeindruckend, daß AIDS-Kranke einen dunklen Teil der eigenen Persönlichkeit ansprechen, weil sie in ihrer Existenz die eigene Begrenztheit in Zeit und Raum symbolisieren: AIDS also noch immer eine Metapher. Insofern stehen die sogenannten »Randgruppen« im Zentrum der Individuen, der Sozietät, der Normalität (Heinz). Hier aber kommt die tragende Rolle der Gemeinden ins Spiel: *In den christlichen Gemeinden muß Integration stattfinden* (Hinrich Tholema), sei es durch Kunst, Gottesdienst oder Diakonie. Am Ende steht die *reine Wahrnehmung*, in der AIDS und Homosexualität im ekklesialen Raum wahrgenommen und als *wahr* (weil wirklich, existent, geist-begabt) akzeptiert und integriert wird.

Welche Brisanz und Aktualität das Thema der Podiumsdiskussion »*Hat die Kirche AIDS?*« im Rahmen des Mainzer Katholikentages 1998 hat, habe ich in groben Zügen skizziert: Anscheinend periphere Phänomene, die intentional über papierene Formeln zu Tode geschwiegen und fixiert werden sollten, rücken zunehmend ins Zentrum mit posit(H)iven Vokabeln und Metaphern. Daß dies eine Gratwanderung zwischen Mythos und Versachlichung (Objektivation) darstellt, einen Balanceakt verschiedener Interessensvertreter, wollte ich aufzeigen. Ich wünsche der Kirche, daß sie ihre AIDS-Verwundung offen zeigt (»*Ecce Homo*«) und zur Identifikationsfigur bzw. zum Ort der Integration für die »Vielen« wird.

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, Jeesus! (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, vorschrittmäßig 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) unterscheide. 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, zusammengeslagen 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 Platz gegenüber kirchlichen und

weltlichen Autoritäten, die den brutalen Versuch der Ausrottung der amerikanischen Ureinwohner und die gewaltsame Versklavung und die Massenschlächtereien von Millionen von Afrikanern unterstützten. Und Zorn trifft gerechterweise auch jene, die Jesus als Weißen, Blondenen 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, Plakatsmaler, 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. *Imagee 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

Einladung zur 6. Offenen Tagung der Arbeitsgemeinschaft Schwule Theologie

Thema:

»...doch über der Zisterne leuchtet die Nacht – Prophetische Existenz heute«

23.-25. Oktober 1998 in Mesum/Rheine (Westfalen)

Die Zisterne ist ein düsterer Ort. Hineingeworfen haben sie einst Josef. Aber die Weisheit weiß: Gott wird's schon richten und zum Besten wenden. In der Zisterne saß auch Jeremia. Da war das Ende allerdings unklarer. Das ganze glich eher einer unwürdigen Schlammschlacht mit ausgesprochen ungleichen Kräften (Jer 38,6). In der Zisterne ist keine Hoffnung. Aber hoch droben. Über der Zisterne leuchten die Sterne. Die Hoffnung sagt: Finsternis ist nicht dunkel bei Gott, sondern die Nacht leuchtet wie der Tag (Ps 139,12). Prophetische Existenz zwischen Bangen und Hoffen. Schwule Existenz zwischen Unbehagen und Vision. Hat die Schwule Theologie eine prophetische Dimension?

Seit 1993 treffen sich römisch-katholische, lutherische und reformierte Theologen aus dem deutschen Sprachraum in dem westfälischen Ort Mesum, um Ansätze schwuler Theologie zu diskutieren und gemeinsam weiterzuführen. Auch in diesem Jahr wollen wir den obigen und anderen Fragen in verschiedenen Gesprächsrunden und Arbeitsgruppen nachgehen.

Dazu laden wir alle interessierten Schwulen herzlich ein!

Wer sich vorstellen kann, an der Tagung mitzuarbeiten, indem er einen Workshop anbietet und leitet, sollte dies bitte auf dem Anmeldebogen erwähnen, um uns, dem Vorbereitungsteam, die Planung des Wochenendes zu ermöglichen. Infos über den genauen Verlauf der Tage gehen allen angemeldeten Teilnehmern noch rechtzeitig vorher zu.

Wir freuen uns auf jeden Fall Dich/Euch in Mesum begrüßen zu dürfen und freuen uns auf Dein/Euer Kommen.

Deine/Eure Anmeldung erbitten wir verbindlich bis zum 1. Oktober 1998 an
Andreas Brands,
Traberallee 10,
17034 Neubrandenburg,
Tel.: 0395-4249560 oder 4249567 (Fax: 0395-4249564).

Den Teilnehmerbetrag von DM 120,- (DM 90,- ermäßigt) überweist Du/Ihr bitte mit der Anmeldung auf das Konto:

Gemeinschaft der Franziskaner, Stichwort: MESUM 98, bei der Neubrandenburger Bank (BLZ 150 617 58), Kto.-Nr. 103 1000 20.

(Anmeldeschnipsel ausschneiden/kopieren und einsenden an:
Andreas Brands, Gem. d. Franziskaner, Traberallee 10,
17034 Neubrandenburg)



Mit dabei in Mesum ist in diesem Jahr

.....
Name

.....
Straße/Nr.

.....
PLZ, Ort

.....
Telefon

✓ Bitte anzeigen:

Den Teilnahmebetrag in Höhe von DM habe ich auf das angegebene Konto überwiesen.

Ich kann mir vorstellen, zum folgenden Thema eine Arbeitsgruppe anzubieten:

.....
.....
.....
(Ort, Datum, Unterschrift)

Wie buchstabiert man
HALLELUJA ? :

HOMOSEXUELL

AMEN CORNER

LESBENPOWER

LOVE & PEACE

EMANZIPATION

LIBIDO

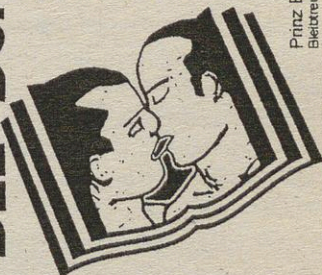
URNING

JONATHAN

ANDROGYN

Unsere „HALLELUJA -Bücherliste“
gibt's kostenlos!

DIE SCHWULEN BUCHLÄDEN



Gartymed
Kettengrasse 3 50672 Köln

Max & Militan
Iskattstr.2 80489 München

Erlkönig
Bebelstr. 25 70-693 Stuttgart

Männerschwarm
Neuer Pferdemarkt 32 20359 HH

Prinz Eisenherz
Bleibtreustr.52 10623 Berlin

Bücher Regal

»... keiner unterscheiden kann, ob du Weib bist oder Mann...«

Michel Foucault, Über Hermaphroditismus. Der Fall Barbin. Gender Studies, Frankfurt 1998, edition suhrkamp NF 733, DM 19,80 (Originalausgabe Paris 1978)

Adélaïde Herculine Barbin, genannt Alexina, wurde 1838 in Saint-Jean-d'Angély geboren, hatte im Rahmen einer Ordensschule die Ausbildung zur Lehrerin bestanden und diesen Beruf von 1858–60 ausgeübt, bis im Alter von zweiundzwanzig Jahren, durch medizinische Gutachten veranlaßt, ihre Personstandsakten geändert wurden und aus Herculine Abel Barbin wurde, der im Alter von 30 Jahren als Angestellter bei einer Eisenbahnverwaltung in Paris seinem Leben ein Ende bereitete.

Aus verschiedenen Perspektiven rekonstruiert der spannende, jetzt erst-

mals in deutscher Sprache vorliegende Band von Michel Foucault anhand von Quellentexten die Geschichte eines androgynen Menschen. Bei dem grausamen Spiel der Wahrheit, das die Ärzte Herculine Barbin aufzwingen, sich zu einer »wahren Identität« – in diesem Fall als Mann bzw. männlicher Zwitter – zu bekennen, wurde diesem Menschen gerade alles Eigene und damit alle Würde genommen.

Aufgewachsen und erzogen worden war Herculine als Mädchen unter Mädchen. Niemand scheint in der eingeschlechtlichen Welt in den Klöstern und Pensionaten des vorigen Jahrhunderts wahrgenommen zu haben, daß dieser etwas ungelenke, plumpe Körper zunehmend von denen der heranwachsenden Mädchen abwich. In ihren eigenen Erinnerungen, die schon aus der Zeit ihrer aufgezwungenen Identität als Mann stammen, dokumentiert Herculine im anspielungsreichen, eleganten Stil der damaligen Zeit ihre Erfahrungen in der Welt des einen Geschlechts, in der alle ihre Gefühle und Liebesabenteuer stattfanden und die ihr Freiraum bot, »anders« zu sein, ohne je zum andern Geschlecht gehören zu müssen. Anders als bei Geschlechtsumwandlungen, die meistens in einer zweigeschlechtlichen Lebenswelt vollzogen werden, kommt hier ein Mensch in den Blick, der nie auf die andere Seite gelangen wollte. Herculine Barbin hatte offensichtlich auf der Grundlage der ihr anerzogenen weiblichen Verhaltensmuster und Rollen

(gender) eine Form gefunden, ihre Zweigeschlechtlichkeit zu leben. Solange, bis zwei Männer (ein Priester und ein Arzt) den gnadenlosen Prozeß anatomischer Vermessungen und juristischer Festlegungen einleiteten, der diesem Menschen schließlich ein männliches Selbstverständnis aufzwang, an dem er zugrundegang.

Für Foucault manifestiert sich im Schicksal der Herculine Barbin die Auswirkung der modernen Wissenschaft vom Geschlecht, der er auch in seiner Geschichte des abendländischen »Willens zum Wissen« nachgeht. Die Frage nach dem »wahren Geschlecht«, die den Fall und den Text der Herculine Barbin hervorgebracht hat, ist für Foucault ein historisch singuläres Ereignis im Schnittfeld von Erkenntnisweisen, Normensystemen und Subjektivierungsprozessen, die der Band dokumentiert: Äußerst instruktiv sind sowohl die medizinhistorischen Dokumente des vieldiskutierten »Falles Barbin«, die den Zwang zur zweigeschlechtlich geordneten Welt eindrucksvoll aufzeigen, als auch weitere Zeugnisse der Wirkungsgeschichte, z.B. zeitgenössische Pressemeldungen oder die antiklerikale, aggressiv positivistische, vom Verfolgungswahn wilhelminischer Zeit geprägte literarische Verarbeitung des Psychiaters Oskar Panizza.

Schwule Theologen könnte der »Fall Barbin« zur Kritik am Konstrukt der Zweigeschlechtlichkeit führen und dazu auffordern, die Vielfalt des Le-

bens und die Subversion der Zärtlichkeit jenseits fixer Geschlechtszuschreibungen im Zweifelsfall ernster als die Schranken im Kopf zu nehmen.

Tina Adam-Cassini

Grunddisposition und keine Wahl!

»Homosexualität« – Themenheft der Zeitschrift »Wort und Antwort. Zeitschrift für Fragen des Glaubens«. 39. Jahrgang Heft 2: April/Juni 1998, herausgegeben von der Dominikaner-Provinz Teutonia.

»Ich bin, der ich bin!« – »Ich bin der, als der ich mich erweisen werde« (Ex 3,14), so könnte es programmatisch über das weitgehend exzellente 50 Seiten zählende Heft geschrieben stehen. Dies aber ausnahmsweise nicht aus theistischen Höhen evoziert, sondern aus der Grunddaseinsbefindlichkeit seiner Kreatur, des Menschen, zaghaft, leise, lauter werdend, bestimmter, darauf insistierend und alsbald hinaus-schreiend, sich seines eigenen Echos vergewissernd und Reaktionen abwartend. Und diesem »Ich bin, der ich bin« einen Raum geben, so daß daraus eben derselbe heilige Ort entsteht, der dazu zwingt, alte Schuhe abzulegen, auszuziehen. Bei der Lektüre dieser Zeitschrift kam mir unentwegt dieses alttestamentliche Bild von der Berufung des Mose in den Sinn, vielleicht

auch deshalb, weil Analogien und Parallelen überdeutlich werden. Grunddisposition als wissenschaftliche Formel für das »Ich bin, der ich bin«, als Chiffre für das theologisch-philosophische Leib-Seele-Modell und kontrastiv dazu das von der Tradition erfolglos bemühte Wahl-Modell, nach dem der Mensch sich seine Grundbefindlichkeiten gemäß der Konvention ankreuzt und tunlichst keine Häufelung von Wahlmöglichkeiten vornimmt. Denn Wählen heißt ausschließlich, die Einheitspartei und deren Programm zu unterstützen. Mag das auch noch so sehr der Entscheidungsfähigkeit des Menschen zuwiderlaufen, bis hin zur Aufgabe seiner Identität, bis zur Eliminierung seines »Ich bin, der ich bin«. Auch solche Tendenzen lassen sich in einem Aufsatz ausmachen, bleiben aber Gott-sei-Dank in der Minderzahl. Wer sich aber einmal seiner Grunddisposition sicher ist, der hat keine Wahl: Wer sich als homosexuell begreift, mag sich durchaus als Innovation der Moderne verstehen (R. Lautmann), kleidet sein Empfinden in Poesie ein wie Juana Inés de la Cruz (Th. Eggenesperger), kennt die Wechselbad-Erfahrungen der Eltern (H.-A. Gunk), weiß vom Problem der Homophobie (U. Rauchfleisch) und ringt als Glaubender um eine notwendige Gay-Spiritualität (U. Engel), spricht aber weniger von rein gleichgeschlechtlicher Zuneigung (J. Gründel).

Die grundlegende Bezugs-Orientierung auf eine Partnerin bzw. auf einen Partner entzieht sich jeder unvernünfti-

gen Eklektizismus-Theorie, nach der jeder Mensch *ad libitum* auswählen könnte. Während einzelne publikumswirksame Phänomene und Erscheinungsweisen häufig fokussiert werden, findet kaum ein Disput über die spezifisch homosexuelle Grundorientierung statt. Daß dies nicht allein typisch für die zeitgenössische (und mitunter christliche) Population konstatiert werden kann, zeigt der Hinweis (zum einleitenden Stichwort von Titus. Neufeld) auf die einschlägig bekannten und von der homophoben Gegnerschaft gern zitierten Schriftstellen (Lev 17,1-26; 1 Kön 15,12; Gen 19,1-11; Röm 1,26 f): Beanstandet werden damals wie heute die nach außen sichtbaren konträren Verhaltensformen und Lebensstile vieler homosexueller Menschen. »Eine positivere Sicht der personalen Beziehung zwischen David und Jonatan (1 Sam 18,1-4; 2 Sam 1,26) wird bis heute noch weitgehend übergangen.« Biologistische Engführung (Homosexualität = »contra naturam«), deren zweifelhafte theologische Legitimität sich aus dem Konnex von Schöpfungsgedanken und Gewissen (= schöpfungsgemäßes Handeln - »secundum naturam«) herleitet, muss abdanken zugunsten erst zu nehmender Forschungsaspekte, in denen die zentralen Begriffe »Personwürde« und »ethische Verantwortung« eine expositorische Rolle spielen. Wo eine Metanoia, eine Um-Wortung und Neu-Bewertung von »Widernatürlichkeit« hin zu »fundamentaler Identität«, von »Perversion« hin zu »Begabung« in-

itiert wird, da beginnt die Integration in kirchlich-gesellschaftliche Lebensvollzüge, daraus resultiert ein rechtlich verbürgerter Platz in der Gemeinschaft der Glaubenden und eine offene Gestaltung. Auf verschiedenen Wegen nähern sich die einzelnen Autoren dieses Heftes der eingangs referierten Grundthematik.

Um dem eigenen Knick in der Optik therapeutisch und präventiv zu begegnen, läßt uns *Rüdiger Lautmann* durch eine kulturgeschichtliche Brille sehen mit seinem Aufsatz »*Homosexualität als Innovation der Moderne: Eine kulturgeschichtliche Perspektive*«. Homosexualität – ein starkes Wort, einschüchternd in seiner »bewaffnenden« Begrifflichkeit, gefährlich als Tatsache, aber irrlichterndes Benennen, Verinhalten und Sanktionieren! Was ist es aber dann? Auch *Bilder gleichgeschlechtlicher Szenen* mit kulturvergleichendem, epocheübergreifendem und ethiksensiblen Hintergrund (»Im Waldgebirge von Neuguinea, bei den steinzeitlich lebenden Papua, ... fellationieren doch tatsächlich vorpubertäre Jungen heranwachsende Jünglinge«) minimieren kaum den Zweifel an der semantischen Analogie von »Gleichgeschlechtlichkeit« und »Homosexualität«. Anachronistisch wirkt ein Zeitvergleich und ethnozentristisch ein Kulturvergleich, was jede Versprachlichung zur Verlegenheit macht: Begriffe wie »schwul« oder »homosexuell« eignen sich wenig im Sinne einer historisch-ethnischen Approximation vorgefunde-

ner Phänomene. Kunstbegriffe wie z.B. »*men-who-have-sex-with-men*« (kurz MSM) reduzieren, um des Vergleichens willen, alle Sexuelszenen auf die Genitalien: »zugleich aber verschwindet alles Innere, Soziale, Kulturelle der Sexualität – angefangen bei der Liebe, endend bei der Moral.« Wortwechsel, Sprachspiele, rivalisierende Bezeichnungen – Indizien für vielgestaltige Akzente und Aspekte der gleichgeschlechtlichen Phänomene »queer« durch Epochen und Kulturen. Erstes Fazit: *Homosexuelle als Innovation der Moderne, als Kreationen*, die Generationen- und Geschlechtergrenzen hinter sich lassen, als *Konstellationen*, die auf Halbheiten (Effemination, Generations-, Klassen-, Ethnoabstand) verzichten, als *Neuheit im soziosexuellen Repertoire*, deren Vorstufen die Kulturgeschichte bislang nur präsentiert. Eine Adäquation an die Homosexualität gelingt (möglicherweise) durch multidisziplinäre, arbeitsteilig-kooperative Forschungsstrategien, keineswegs deterministisch-einspurig und gegeneinander ausspielend. Ergo: Ein besseres Optikinstrumentarium muß her. Zu denken gibt indes *der kulturalistische Blick auf die Homosexualität und die theologische Begründung der Sexualmoral*: Kulturforschung und Moralthologie definieren sich im entscheidenden Punkt als Antipoden. Einem *Wertrelativismus* stehen *absolute Werte* gegenüber: »Die Sexualität, wie sie (seit 130 Jahren als historische Neuerscheinung geworden) ist, schreit nach ethischer Weisung, wie alles menschliche

Handeln. Wohin sie sich dann wendet, darüber befinden die Handelnden und die Verhältnisse.« Dieser Beitrag zeigt auf nuancenreiche Weise neue Denkanstöße für die schwierige (wissenschaftliche) Erfassung einer gegenwärtigen sorglosen Terminologie und weitet den Blick auf notwendig zu verhandelnde Fragen.

Einen nicht weniger interessanten Versuch unternimmt *Thomas Eggensperger OP* mit seinem Aufsatz *Sor Juana Inés de la Cruz oder die poetische Beziehung von Frau zu Frau*. Liebeslyrik einer mexikanischen Ordensfrau und Dichterin des 17. Jahrhunderts, literarische Präsentation an einen gleichgeschlechtlichen Partner, in einem ersten Absatz angereichert mit der Biographie einer selbstbewußten Frau des Barock. Daran schließt sich *Juana als »Psychoneurotikerin«* an, eine psychoanalytisch orientierte Studie Ludwig Pfandls (1946). Darin kommt der deutsche Hispanist Pfandl zu dem Ergebnis, daß Juana einen starken Hang zur Schizophrenie zeigt, extrahiert und interpretiert aus ihrem übertriebenen Bekenntnisdrang, der sich in ihrer Liebespoesie oder ihren Haßtiraden gegen das männliche Geschlecht niederschlagen hat. Dabei bedient der Psychoanalytiker sämtliche Klischees, angefangen von gestörter Vaterbeziehung, über Grübelzwang, verdrängte Sexualität und höchste Sublimierung, Introversion, Selbstbespiegelung- und Selbstüberschätzung bis hin zu Narzißmus. Gleichgeschlechtliche Beziehun-

gen Juanas zu anderen Frauen deutet er als Bestätigung für ihr Persönlichkeitsprofil. Andererseits mache ihre Veranlagung auch die Genialität als Dichterin aus. Demgegenüber steht *Octavio Paz - Interpretation als »Mexikanerin«*. Bei aller Polemik gegen Pfandl treffen sich beide im Punkt der gleichgeschlechtlichen Liebe Juanas. Allerdings beleuchtet Paz den literarischen Charakter der Sprache der Ordensfrau. Zuletzt unschlüssig, verhalten offen, nichtsich im heikelsten Punkt verheddern wollend, bleibt Homosexualität für den mexikanischen Literaten ein Makel und relativiert zweifelnd das zunächst akribisch ans Licht gebrachte.

Johannes Gründel faßt seine schon früher publizierten Standpunkte in *Gleichgeschlechtliche Zuneigung* zusammen: Sexualität als eine spezifische Form zwischenmenschlicher Kommunikation, als eine Anzunehmende und zu Formende, personal zu Gestaltende und dann als eine sittlich zu Bewertende; Sexualität als nicht sofort auf Genitalität eingengtes Phänomen; Suche nach Voraussetzungen für eine »gewisse Korrektur« der bisherigen Bewertung homosexueller Partnerschaften; Suche nach den Ursachen der Homosexualität; Zitate und Paraphrasen verschiedener amtskirchlicher Stellungnahmen zum Thema. Der Beitrag bleibt befremdlich an der Oberfläche, greift keine neuen Argumente und Impulse auf, wird lesend-rezipierend als Apologie erfahren per Kunstgriff: Sexualität = ganzheitlich-personal, und damit nicht

funktionalistisch und egozentrisch zu erleben, was ja Ausdruck von Lieblosigkeit oder menschlicher Unreife und Verstoß gegen die Menschenwürde wäre, zudem Degradierung des Partners zum Objekt. Außereheliches sexualgenitales (?) Verhalten, und jetzt bemüht er die traditionell katholische Morallehre, entspricht objektiv (?) nicht der sittlichen Ordnung (welcher?) und ist damit auch nicht gerechtfertigt. Eine Beziehung gleichgeschlechtlicher Menschen ist nicht mit Ehe gleichzusetzen, da kein Bezug zur Zeugung neuen Lebens besteht bzw. die Offenheit auf Familie hin überhaupt keine Rolle mehr spielt. Allerdings sollen, ungeachtet dieser »theologisch-ethischen Konsequenzen«, diese Homosexuellen zur Teilnahme am kirchlichen Leben ermutigt werden. So also kann man Sexualität zu belangloser »Zuneigung« (Homotropie) umworten! Nur dann ist es eben nicht Homosexualität, nicht die Person des Menschen »betreffend«, nicht ganzheitlich-personal und schon gar nicht kommunikativ. Solcherart Korrektur bleibt bestenfalls Makulatur.

Hans-Albert Gunk schreibt über *Erfahrung von Eltern mit ihrem schwulen Sohn*: »Anfangs habe ich ihn richtig gehaßt.« Ein Wechselbad der Gefühle, egal wie aufgeklärt-liberal das parentale Selbstverständnis sich auch präsentiert, wenn der Sohn ist, wie er eben ist: Schwul! Deshalb zuerst einmal Vorwürfe und der Versuch, das Unerklärliche und bedrohlich Fremde zu verstehen und einzuordnen, eventuell »da-

gegen« etwas zu unternehmen. Und da sind dann die unzähligen enttäuschten Erwartungen und durchkreuzten Pläne: Alles muß so sein, wie Schulbücher, Werbung, Filme und Literatur suggerieren, bekannt und vertraut. »Mit dem Anders-Sein verbindet sich für die Eltern die Zugehörigkeit zu einer ihnen verschlossenen Welt mit eigenen Gefühlen und Entdeckungen, einer eigenen Subkultur mit angstmachenden Ritualen und Erlebnismöglichkeiten, einer in der Phantasie mit Ekelgefühlen besetzten Sexualität.« Extrakt einer zweitausendjährigen christlich-jüdischen Tradition: Perversion, ungezügelter Triebhaftigkeit, psychische Defekte, unnormal, pathologisch, Krankheit. Also: *Anders als die Anderen!* Ein langer Weg innerer Auseinandersetzungen geht dem Mittelsten, dem »Coming Out«, voraus: existenziell tief erlebte Fremdheit, ein Umfeld ohne Vorbilder, Vorurteile, Witze, abfällige Bemerkungen, manifeste physische Gewalt, Angst vor Diskriminierung und Ausgrenzung, keine Gespräche über eigene Gefühle. *Coming out* als doppelt schmerzhafter Prozeß: Erkenntnis der eigenen Identität als schwul bzw. lesbisch und Bekenntnis dazu im privaten und beruflichen Umfeld. Und doch *eine Liebe wie jede andere*: personale Werte wie Zuneigung, Vertrauen, Verbindlichkeit, Liebe werden gesucht. Eltern durchleben eine schwere Zeit, die phasenweise einem tiefempfundenen Verlust gleicht: Betäubung, Abwehr, Weinen, Schlaflosigkeit, Schuldvorwürfe und -zuweisungen, emotio-

nale Erschütterungen, Trauer, Erfahrung einer unabänderlichen Situation. Zeit des Neubeginns als *Annäherung*: Der schwule Sohn bzw. die lesbische Tochter werden – oft mit Anhang – in das Lebenskonzept der Familie integriert. Einen Zugang zu einer anderen Welt finden, an sich arbeiten, der Zeit einen langen Atem lassen (wenn sich denn tatsächlich etwas zeitigen soll) und den manchmaligen Tränen immer größere Abstände verordnen. *Ein schwuler Sohn – na und?* Der erste Schock und die Angst vor der Stigmatisierung des Kindes samt Geheimniskrämerei weichen einer zunehmend selbstbewußt-trotzigen Einstellung, einem Coming out der Eltern. Und die Kirche? Eine Mutter: »Die offizielle Haltung der Kirche ... hat für meinen Glauben keine Rolle gespielt. (...) Mein Mann und ich wollten immer dieses Kind. Und als wir es bekamen, war es für uns wie ein Geschenk Gottes. Ich habe mir immer gesagt: Das mußt du annehmen. Was Gott schenkt, kann nichts schlechtes sein.«

Zum Problem der Homophobie trägt *Udo Rauchfleisch* einige Hintergrundigkeiten zusammen. Homophobie, reine irrationale, sachlich durch nichts zu begründende Angst vor homosexuellen Menschen und ihren Lebensweisen, jedoch kein durch die individuelle Lebensgeschichte krankhaft-ängstliches Verhalten, generiert sich in aggressiver Weise als antihomosexuelle Gewalt, weitgehend bagatellisiert und verschleiert. Gesellschaftlich-ideologisch müßte es richtigerweise »Hetero-

sexismus« heißen. Neben der destruktiven Dimension eines aus resultierendem Haß entladenen Gewaltaktes auf Schwule gibt es viele verdeckte Verhaltensweisen, denen homophobe Einstellungen zugrunde liegen. Antihomosexuelle Gewalt im weiteren Sinne ist ein weitverbreitetes Phänomen, auch im psychosozialen und kirchlichen Bereich: Schwulen-/Lesbenwitze, Beleidigungen, Zurücksetzungen bei Beförderungen, Psychoterror, offene körperliche Gewalt (BRD 81 %). Eine Repräsentativbefragung in Ost- und Westdeutschland (Böchow 1993) eruiert mindestens ein Drittel der Bevölkerung als stark schwulenfeindlich, ein weiteres Drittel nennt klischeehafte Einstellungen, hinzu kommen die homosexuelle Menschen verletzenden offiziellen Verlautbarungen der katholischen Kirche. Ihren subtilsten Ausdruck findet Homophobie in dem Faktum, daß Kinder mit homosexueller Orientierung in eine Welt hineinwachsen müssen, die sie anders erwartet, als sie sind. Viele Jahre ihrer Entwicklung sind geprägt davon, daß sie nicht als die wahrgenommen werden, die sie im Kern ihres Wesens sind und daß ihnen in der Gesellschaft praktisch keine positiven Modelle zur Verfügung gestellt werden, an denen sie sich orientieren und mit denen sie sich identifizieren könnten. Hintergründe sind die eigene abgelehnte und latent bleibende Homosexualität der Täter, die radikale Infragestellung der patriarchalischen Männerbilder, lesbische und schwule Lebensweisen werden vorwiegend von Män-

nern als Infragestellung traditioneller Familienstrukturen empfunden, kritische Anfrage an patriarchalische Familienstrukturen durch partnerschaftlicheren Stil der homosexuellen Paare (kein ungleiches Macht- und Rollenverhältnis): Summa summarum eine Angst solcher Männer vor dem Verlust der Macht. Stichwortartige Lösungsstrategien können sein: Heutige humanwissenschaftliche Kenntnisse über die Entwicklung hetero- und homosexueller Orientierungen speziell bei Fachleuten psychosozialer und kirchlicher Provenienz bekannt machen; Hintergründe der Homophobie analysieren und transparent machen; traditionelle – patriarchalisch geprägte – Strukturen und Positionen kritisch hinterfragen; Respekt und Akzeptanz gegenüber anders empfindenden Menschen als Haltung aufbauen; persönliche Begegnungen zwischen homo- und heterosexuellen Menschen. »Bei diesem Prozeß des Abbaus homophober Einstellungen könnten die Kirchen eine wichtige Funktion erfüllen, da gerade der gemeinsame Boden des Evangeliums mit seiner Liebesbotschaft eine besonders gute Bedingung für echte, tiefe Begegnungen bietet und eine Haltung entstehen lassen kann, die allen Menschen als Geschöpfen Gottes mit je eigenem Charisma Heimatrecht in der Kirche garantiert und verhindert, daß sie Opfer von Ausgrenzungen und Diskriminierungen werden.«

Ulrich Engel OP skizziert eine *Gay-Spiritualität* in seinem Artikel: »Ja, mein Erbe gefällt mir gut.« Was die meisten

wissen, der Hl. Sebastian als Schutzpatron der Schwulen wurde unisono dazu erkoren. Seit dem 15. Jahrhundert setzt er sich im Typus des schönen Jünglings durch, was die Kunst zuvor nur in betagter Metamorphose abbildete. Hier feierte der nackte Männerkörper sein Œuvre. Seit der Renaissance ist dem Sebastian-Motiv der erotische Aspekt unterlegt: ausfransende Pornographie, erotische Spannung – das Bildnis als Konkretion schwuler Phantasie. *Von Gott gewollt – »I am what I am«*: Jacopo dé Barbari (Hl. Sebastian, um 1510–12), venezianischer Maler, bildet im Kupferstich den Körper eines Mannes ab, der um seine nackte Schönheit weiß. Selbstanahme im Bild, Anspruch an den Betrachter zur eigenen Annahme, damit Leben gelingt. Selbstwahrnehmung, getragen von einem tiefen menschlichen Urvertrauen, läßt die Gay-Identität durch schmerzhaftes Entwicklungen hindurch in psychisch gesunder Weise in die Gesamtpersönlichkeit integrieren. »Ja, mein Erbe gefällt mir gut.« (Ps 16,6): Der Mensch verdankt sich zuallererst seinem Schöpfer (Gen 1,31). Aus diesem Verdankt-Sein erwächst dem Menschen seine originäre Lebensaufgabe – die Annahme seiner selbst. »Alle Versuche, die gesamte Menschheit in abstrakt-unpersönlicher Weise und unterschiedslos auf heterosexistische Kategorien zu reduzieren, kommt somit einer doppelten, schöpfungs- und gnadentheologischen Häresie gleich.« In geradezu befreiender Offenheit zeichnet Ulrich Engel eine schwule Geschichts-

schreibung, in der Gott als Befreier auf den Plan tritt (so auch am 28. Juni 1969 an der Christopher Street in New York) und spricht vom *Auszug aus dem Sklavenhaus der heterosexuellen Normen*, von der Berührung Gottes in Schönheit, Spiel und Sex und von Gottes Liebe im (Männer-)Körper, Medium der Kommunikation zwischen Gott und Mensch und Mensch ... : »Wenn es denn die Aufweckung der Körper gibt, dann wird es auch die der schwulen Körper sein, in all ihrer personalen – auch sexuellen – Beziehungsfähigkeit.« Ein in jeder Hinsicht lohnenswerter und hoffnungsvoller Artikel, mit theologischem Fundament und frohmachenden Visionen.

Hingewiesen sei zuletzt auf die *Biblischen Weisungen zur Homosexualität* von Michael Theobald, einem Plädoyer für einen vernünftigen Umgang mit der Schrift. Ein biblizistischer Umgang greift nach wie vor bei ethischen Streitfragen, obwohl es bei den Texten des Alten und Neuen Testaments, wie sie üblicherweise zum Thema »Homosexualität« herangezogen werden, entschieden auf ihre kulturgeschichtliche Prägung ankommt und was inhaltlich denn tatsächlich verhandelt wird. In unserem Fall entläßt uns die Schrift und mutet einem auch noch zu, ethische Perspektiven eigenverantwortlich zu entwerfen und im Glaubenslicht die Kirche und ihr pastorales Alltagsfeld als Probestühne zu bespielen. Wenig Texte kommen nur in Frage: Röm 1,26; 1 Tim 1,10; Röm 1,27; Lev 18,22; 20,13. Einer eingehenderen Prüfung halten diese Textzeugen

nicht stand, schon allein der Kontext im Text eröffnet andere Verstehensmuster. Was bleibt, ist ein ekklesiologisches Grundprinzip (Röm 15,7): »Nehmt einander an, wie auch Christus euch zur Ehre Gottes angenommen hat!« Michael Theobald beschließt die Zeitschrift mit dem Postulat: »Gehen wir also mit der Heiligen Schrift vernünftig um und hören wir auf das, worin sie uns wirklich in Pflicht nimmt – um unseres Heiles willen!«

Lapidar lautet der Arbeitstitel der Zeitschrift *Wort und Antwort* 2/April-Juni 1998 »Homosexualität«. Nicht dieses Stichwort macht das Druckerzeugnis zu diesem interessanten und viele Aspekte beleuchtenden Kleinkompodium. Es sind vielmehr die inhaltlichen Perspektiven, die wissenschaftlich-literarischen Licht- und Schattenspiele, die verschiedenen Analyse- und Rezeptionsmodi inklusive Approximationsweisen, die das je gleiche Thema unterschiedlich apostrophieren, kolorieren, mal großflächig und mal mikroskopisch zur Darstellung bringen. Nicht nur die Auseinandersetzung mit dem Sujet lohnt, kurzweilig und facettenreich theologisiert und reflektiert man(n) sich durch die brisante und mutige Lektüre, die an offenen und klaren, transparenten Worten nicht spart.

Das Heft kostet einzeln DM 11,60 und kann bestellt werden bei: Matthias-Grünwald-Verlag, Postfach 3080, 55020 Mainz.

Martin Hüttinger

Mystik und Politik

kurz & gut, Norbert Reck, Tina Adam-Cassini, HuK Stuttgart, Hans Flory und David Lustmann, es hat sich eine regelrechte kleine Mystik-Debatte entwickelt. Die Mystik hat es in den jüdischen und christlichen Traditionen immer nur als Unterstrom gegeben. Aber was wären wir als Schwule ohne diesen Golfstrom, der das Leben ein paar Grad wärmer macht? Die MystikerInnen sind es doch gewesen, die die starren Geschlechtsidentitäten transzendiert haben und eine Gebetsprache entwickelt haben, die schon im Mittelalter *queer* war. Ist die Wendung des Blicks nach innen unchristlich, gar neuheidnisch, bloß weil sie nicht zum Hauptbestand der Tradition gehört? Und wenn schon – auch Homosexualität gilt/galt als unchristlich. Das Traditionsargument zählt also für schwule Theologie nicht.

Für schwule Existenz ist der Blick nach innen konstitutiv und deshalb ist schwule Theologie notwendig mystisch! Wer hier zu schnell den Blick auf den »Anderen« lenkt, baut sein Haus auf Sand. Der theologische Punkt ist doch der: Wenn Gott sich nicht im Ich, im Selbst oder im Inneren eines Schwulen finden läßt, ist dieser Gott kein Gott.

Diesen notwendigen Punkt anzugehen, ist m.E. das berechtigte Anliegen der HuK-Stuttgart in ihrem Weihnachtsgottesdienst gewesen. Der Streit entzündet sich allerdings zurecht an der Ausschließlichkeit der Wendung: »Wir finden Dich *nur* in uns selbst.« So läuft man tatsächlich Gefahr, durch eine »Mystik der geschlossenen Augen« (Metz) mittelfristig praktisch-politisch und theologisch zu erblinden, sich selbst in die wohlige Aura als »Anderer« einzukapseln, was Norbert Reck sehr schön beschrieben hat.

Zum Schluß: Was passiert eigentlich mit der Alternative von Tempel und Selbst, wenn man, wie Paulus, den Leib zum Tempel und zum Wohnort des Heiligen Geistes erklärt (1 Kor 3,16; 6,19) und davon für Christen die Unmöglichkeit von Unzucht und Homosexualität ableitet (vgl. 1 Kor 6,12-20; 11,1-16)? Was ist das für ein Konzept der Auferstehung, wenn uns durch sie der Besitz unseres Leibes abgekauft wird und wir nicht mehr uns selbst gehören?

Michael Brinkschröder

Abo Dir was ...

Die »Werkstatt Schwule Theologie« ist Forum der Diskussionen schwuler Theologen; sie macht Positionen klar, zeigt Streitpunkte und Befindlichkeiten. Wer die Frage nach dem »Gestattet-Sein« von Homosexualität hinter sich gelassen hat und am Aufbruch Schwuler Theologie lesend, schreibend und diskutierend teilnehmen will, braucht die »Werkstatt Schwule Theologie«. Bestellt werden kann sie bei der

AG Schwule Theologie
c/o SUB
Müllerstraße 43
80469 München

An diese Adresse einfach den untenstehenden Coupon absenden



Ich bestelle die »Werkstatt Schwule Theologie«

- ab der nächsten Ausgabe
- ab Heft 1/1998

Ich möchte die »Werkstatt Schwule Theologie«

- auf Dauer (Kündigung jederzeit möglich)
- erstmal ein Probeheft (DM 6.-)

Das Jahresabonnement kostet DM 20.-
Verdienende sollten sich ermuntert fühlen, DM 30.- oder mehr zu bezahlen.

Ich bezahle

- per beiliegendem Scheck
- per Überweisung auf das Konto der AG Schwule Theologie
Nr. 400 76 88 bei der Stadtparkasse Münster, BLZ 400 501 50

Ausstellung einer Quittung/Rechnung ist möglich

Ort, Datum, Unterschrift

Werkstatt

Schwule Theologie



Christoph Nobs, Apostolat mit homosexuellen Menschen

Jens Weizer, Erklären oder Verstehen?

Michael Sollorz, Im KaDeWe und anderswo

Editorial

Liebe Leute,

ist die Arbeit an einer Schwulen Theologie das luxuriöse Steckenpferd von Menschen in der reichen Ersten Welt, die ansonsten keine Probleme haben? Mitnichten – wer Christoph Nobs' Beitrag über die Situation in Kolumbien in dieser Ausgabe liest, wird staunen, was sich dort in dieser Hinsicht alles tut und was sich an vielfältigen Handlungsmöglichkeiten auftut, nicht in Konkurrenz, sondern – natürlich – in sinnvoller Ergänzung zu den Aktivitäten gegen Ausbeutung und Unterdrückung, für Menschenrechte und Emanzipation.

Zu den Grundsätzen unserer Arbeit gehört schon immer der Satz, daß wir die Frage nach dem »Gestattet-Sein« von Homosexualität hinter uns gelassen haben, um selbstbewußt und frei unsere eigenen theologischen Perspektiven zu entwickeln. So richtig dies sicher ist, so wenig entbindet uns dieser Satz von der Notwendigkeit, unsere Positionen vor der »heterosexuellen Welt« verständlich zu machen – jenseits aller Rechtfertigungszwänge. Jens Weizer hat einen solchen Versuch unternommen und stellt ihn in dieser Ausgabe der WERKSTATT zur Diskussion. (Wer Weizers Text für Gemeindeveranstaltungen, Oberkirchenräte etc. als Handreichung gerne auf separaten Papierbögen hätte, wende sich mit genügend Rückporto an die Redaktion).

Dieses Heft enthält auch eine Weihnachtsgeschichte, sozusagen als kleine Anregung für all die Kollegen und Kolleginnen, die in diesen Wochen die bekanntesten Geschichten der Bibel auf möglichst neue Weise erzählen müssen. Der Berliner Schriftsteller Michael Sollorz zeigt, wie die Thematisierung von Würde und Widerstand auch mit anderen Mitteln als denen des theologischen Traktats gelingen kann.

Auf dem diesjährigen Treffen schwuler Theologen in Mesum wurden für die WERKSTATT – neben einer leider nötigen Preiserhöhung im nächsten Jahr – auch einige erfreuliche Reformen beschlossen, die sicher die Attraktivität dieser Zeitschrift noch steigern dürften. Wir empfehlen den geeigneten Leserinnen und Lesern zur weiteren Information die neue Rubrik »Vorschau« in diesem Heft und hoffen auf vielfältiges Echo –

– die Redaktion

Redaktionsschluß für die nächste Ausgabe der WERKSTATT: 15. Januar 1999

Christoph Nobs

- Einige Ideen für einen Apostolat mit homosexuellen Menschen** 136
 Ein Missionsbeitrag aus Kolumbien

Jens Weizer

- Erklären oder verstehen?** 155
 Versuch einer Verständigung über Homosexualität

Michael Sollorz

- Im KaDeWe und anderswo** 174

- Vorschau** 177

- Finanzen** 178

- kurz & gut, Wilhelm** 179

- Schwule Seelsorger Schweiz** 183

- BücherRegal** 185

- Adressen** 194

- Jahresinhaltsverzeichnis** 196

Impressum

»Werkstatt Schwule Theologie« – ISSN 1430-7170

Herausgeber: AG Schwule Theologie. Erscheint vierteljährlich im
 TVT Medienverlag, PF 25 62, 72015 Tübingen. V.i.S.d.P.: Norbert Reck.
 Einzelpreis DM 6.-; Jahresabo DM 20 bzw. DM 30 für Verdienende;
 Förderabo DM 50.

Bestellungen bitte an »Werkstatt Schwule Theologie«, c/o SUB, Müllerstraße 43,
 80469 München, richten und gleichzeitig den fälligen Betrag überweisen.

Bankverbindung: AG Schwule Theologie, Kto.-Nr. 400 76 88, BLZ 400 501 50.

Beiträge bitte als 3,5"-Diskette (mit Ausdruck) an:

N. Reck, Schulstr. 31, 80634 München.

Die einzelnen Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung der AG Schwule
 Theologie wieder.

Einige Ideen für einen Apostolat¹ mit homosexuellen Menschen²

Ein Missions-Beitrag aus Kolumbien

von Christoph Nobs

*Es gibt nur zwei Tragödien im Leben:
Nicht zu erlangen, was wir ersehnen, oder es zu erlangen.*
(Oscar Wilde)

Gloria Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei – Die Ehre Gottes ist der lebende Mensch, die Lebensfülle des Menschen aber ist die Erfahrung Gottes.
(Irenäus von Lyon)

Gestern traf ich Gott: Sie jauchzte lustvoll im Liebesnest dreier schwarzer afrokolumbianischer Frauen, lesbisch, promisk und drogensüchtig.

Kolumbien, in Europa literarisch gelandet durch Gabriel García Márquez – das Land der *magischen Wirklichkeit* (realidad mágica): das Unerwartete, Bizarre, Überbordende und Unmögliche als das Normale! Bueno pues, compañeros, aus diesem Kontext in Sekundenschnelle per e-mail über 9000 km einen Beitrag aus mei-

1 Ich benutze bewusst den Begriff *Apostolat*, weil er nicht so eng ist wie *Pastoral*. Dies zumindest in der hiesigen, kolumbianischen Sprachregelung.

2 Im Ausdruck ›*homosexuelle Menschen*‹ (*Schwule* und *Lesben*) schliesse ich die *Homosexuellenbewegung*, ihre Gruppen und Institutionen, mit ein. Ausserdem betrifft die Thematik weitere Kreise: die Familienangehörigen, die Heterosexuellen, also die Gesellschaft insgesamt.– Übrigens ist im Lateinamerikanischen die Sprachregelung etwas anders und verwirrend: *Gay* ist der Überbegriff für alle, also *Schwule* und *Lesben*; *homosexuales* sind die *Schwulen* und *lesbianas* die *Lesben*.

ner missionarischen Werkstatt. Da die WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE Werkstatt sein will, erlaube ich mir, Euch dieses Arbeitspapier in 1:1-Übersetzung zuzusenden – unerwartet, bizarr, überbordend, unmöglich und völlig normal. Mag die Redaktion der WeSTh daran hobeln, wenn sie will, um es den europäischen DIN-Normen anzupassen ... (Ein paar Zufügungen und Fussnoten habe ich dann doch noch in den deutschen Text eingearbeitet, um an Gesprächsfäden anderer Werkstattbeiträge anzuknüpfen).

Dieses Ideenpapier entstand im Rahmen von Überlegungen für meine eventuellen zukünftigen Arbeitsfelder als katholischer Missionar hier in Kolumbien. Deshalb versteht es sich nicht in erster Linie als allgemeine Reflexion und generelle Strategie, sondern als ein Vordenken für ein künftiges missionarisches Engagement. Die erste Adressatin ist die Bethlehem Mission Immensee (SMB)³, deren Mitglied ich bin und mit der ich zu diskutieren haben werde. Weil ich Paternalismus vermeiden will, bin ich seit Anfang mit homosexuellen Personen und Gruppen sowie deren SympathisantInnenfeld im Gespräch, damit sie von Beginn an aktiv dabei sind als *Subjekte* eines eventuellen künftigen Projektes. In diesem Sinne bitte ich um Lektüre, Kommentierung, Kritik und Ergänzung. Einmal abgesehen von meinem spezifischen Interesse hoffe ich, dass diese Reflexionen und Ideen generell ein paar Impulse auslösen können.

I. HAUPTZIEL

Schaffung, Begleitung und Aufrechterhaltung von Prozessen, die Raum schaffen als *apostolisches Angebot* mit, für und von homosexuellen Menschen in Kolumbien.

Theologisch-spirituell: mithelfen, dass homosexuelle Menschen in Kolumbien sich in der Gegenwart der *bedingungslosen Liebe des Gottes des Lebens* erfahren.

Soziokulturell-politisch: teilnehmen und beitragen in der ein oder anderen Weise im Prozess der sozialen, kulturellen und politischen (Selbst-)Akzeptanz und -Verwirklichung als Homosexuelle in Kolumbien.

II. EINLEITUNG

Weltweit geschieht zur Zeit etwas Erstaunliches und Bezeichnendes: In unserem Jahrhundert, speziell seit den Vorkommnissen in der Stonewall Inn 1969 (Christopher Street), haben die Homosexuellen begonnen, sich verstärkt in Bewegung zu setzen in Richtung Schaffung und (Selbst-)Anerkennung eigener Identität und Be-

3 Bethlehem Mission Immensee (=SMB), Schweiz; ein katholisches Missionsinstitut.

freierung in der Gesellschaft. Es scheint, dass viele Gesellschaften heute mehr oder weniger bereit sind für einen Wandel. Ohne den geringsten Zweifel kündigt dieses Phänomen einen kulturellen »evolutiven Sprung« an. Ausserdem tritt es nicht als isoliertes Thema auf, sondern im weiteren Rahmen eines Wandels der sexual-sozialen Konstruktionen in den postmodernen Gesellschaften, d.h. im Rahmen des Gender-Themas: Die sozialen Rollen und Beziehungen der Frauen und Männer ausgehend von ihrem Geschlecht.⁴

Die gesellschaftlichen Konzepte der Homosexualität wandeln sich bereits in Richtung Akzeptanz und »Normalität«:

- Die Weltgesundheitsorganisation der UNO hat anfangs der neunziger Jahre erklärt, dass Homosexualität weder eine Krankheit noch eine Perversion ist.
- Mit der neuen politischen Verfassung Kolumbiens von 1991 fand die konstitutionelle Diskriminierung der Homosexuellen ihr Ende, in ihr haben Homosexuelle volle Gleichheit. Obwohl das so ist, sieht die soziale Realität jedoch noch anders aus. Aber die Homosexuellen bewegen sich und gewinnen gesellschaftlich und rechtlich immer mehr Land.⁵ Obwohl es noch nicht die Möglichkeit einer staatlichen Beglaubigung einer stabilen Beziehung von Homosexuellen gibt (»Heirat« o. ä.), hat das Verfassungsgericht die Möglichkeit von Zivilkonventionen eröffnet, die Gütergemeinschaft herstellen.
- Die Homosexuellenbewegung hat bereits zwei »Nationale Wochen der sexuellen Verschiedenartigkeit« durchgeführt (1997 und 1998). In den Zentren des Landes hat es Gruppen und Infrastruktur, Einrichtungen, Publikationen, Treffen usw.; das alles wächst signifikant seit der neuen Verfassung von 1991 an Quantität und Qualität.

4 Gender reflektiert die gesellschaftliche Konstruktion von menschlichen Beziehungen ausgehend von den Geschlechtern. Das beinhaltet u.a.: (Neu-)Strukturierung von gesellschaftlichen Konzeptionen und Verhaltensweisen, die sich gegenüber Abweichungen von der gesellschaftlichen Konvention traditionell in Form von Diskriminierungen und Verheimlichung/Verbergung niederschlugen. Ausser den Gender-Theorien ist auch die Queer-Theorie von Bedeutung.

5 Am 9. September 1998, nach einer vorausgehenden mehrtägigen öffentlichen Anhörungsphase, entschied der Verfassungsgerichtshof Kolumbiens zu Gunsten einer Klage von homosexuellen Lehrern und Lehrerinnen: Diese sind in Zukunft nicht mehr gezwungen, aus reiner Angst ihre homosexuelle Verfasstheit in den Schulen zu verheimlichen. Das Verfassungsgericht setzte damit eine Norm des Schulgesetzes ausser Geltung, wonach die Homosexualität als Straftatsbestand schlechten Beispiels mit Konsequenz bis hin zur Berufsenthebung galt. (El Tiempo/El Espectador, 10. September 1998).

- Der öffentliche Diskurs wächst ebenfalls. Die Homosexuellen als Thema und als erfahrene Realität erscheinen regelmässig in den Fernsehserien und im Kino, ohne die früher üblich gewesene Lächerlichmachung. Die Presse hat das Thema ebenfalls aufgenommen. In der Regenbogenpresse kann man Sätze lesen wie diese: »Die Homosexuellen erobern die Welt; Homosexuellsein ist in Europa und in vielen Ländern Amerikas zum Lebensstil avanciert. Die einst in der ›Klappe‹ lebten, outen sich öffentlich. Die Welt ist homosexuell. Der Planet wimmelt nur so von Schwulen und Lesben.«⁶ In der seriösen Presse liest man: »Der Machtfaktor Homosexuelle – Sie haben Geld, sind gebildet und gewinnen jeden Tag mehr politischen Raum und öffentliches Ansehen.«⁷ Mittlerweile gehört es fast schon zum Allgemeinwissen, dass die eindeutig Homosexuellen etwa 10% der Bevölkerung ausmachen. Während der Regierung Samper (1994–1998) hatte seine Administration für die Menschenrechte Projekte in bezug auf Rechte der Homo-/Sexualität in Vorbereitung. Wie es unter Präsident Pastrana weitergeht, ist zur Zeit noch nicht klar.
- Die zeitgenössische Anthropologie, Philosophie und Theologie arbeiten verstärkt mit personalen Entwürfen der Individuen und folglich haben sich auch die Konzeptionen der Sexualität gewandelt: Das, was in erster Linie zählt, ist die personale Begegnung zweier menschlicher Antlitze, alles weitere ist sekundär.
- Sogar die katholische päpstliche Lehre hat ihre kategorische Negation gegenüber homosexuellen Personen aufgegeben, akzeptiert und respektiert sie als solche und empfiehlt eine seelsorgerliche Zuwendung. Aber sie verbietet strikt sexuelle Beziehungen. Katholische Homosexuelle sind immer noch zu völliger sexueller Enthaltsamkeit aufgerufen und damit wird ihnen ihr Selbstvollzug als ganzheitliches ›Leben in Fülle‹ (Joh 10,10) verweigert.⁸ Die Lateinamerikanische Bischofskonferenz (CELAM) und die Kolumbianische Bischofskonferenz (CEC) sind sich des Themas bewusst geworden und haben erste Schritte eingeleitet.⁹ Die Bischöfe und Priester zeigen sich mit verschiedenen Gesichtern, es hat von

6 El Espacio, 4. September 1998

7 Cambio 16, #226, 13.-20. Oktober 1997

8 Katechismus der Katholischen Kirche, §§ 2357-2359 (meine Übersetzung aus dem Spanischen, d.A.): »...Eine beträchtliche Anzahl von Männern und Frauen zeigen instinktive homosexuelle Neigungen. Sie suchen sich ihre homosexuelle Verfasstheit nicht aus; ... Sie sollen mit Respekt, Mitgefühl und Sorgfalt angenommen werden. Man wird in bezug auf sie jedes Zeichen von ungerechter Diskriminierung vermeiden.... Homosexuelle Menschen sind zur Enthaltsamkeit gerufen. ...vielleicht gelangen sie annäherungsweise oder ganz mittels einer ›des-interessierten‹ Freundschaft, ... zur christlichen Perfektion.« Dazu auch: Christian Käuff, Theologische Gedanken über schwule Beziehung, in: WeStH 2/97, S.67.

9 Es existiert angeblich eine Diactrizé, die mir jedoch nicht zu Händen ist.

allem: sanftes Wohlwollen bis hin zu totalem Verstoss. Die katholische Kirche realisiert einige Arbeiten mit HIV-Positiven und AIDS-Kranken, aber das kann man nicht als eine spezifische Arbeit mit Homosexuellen ansehen. Die Diözese Innsbruck (Österreich) hat mit einer spezifischen Seelsorge für homosexuelle Menschen angefangen. Auch in Kolumbien laufen ein paar apostolische und pastorale Arbeiten. Zum Beispiel geschieht in Bogotá zumindest in drei Pfarreien irgendwie etwas; auch haben sich ein paar Gruppen gebildet, die auf eine oder andere Weise Begleitung erfahren, die für weitere Hilfen empfänglich sind. Das bereits Vorhandene hängt von einzelnen gutgesinnten Personen ab und ist nicht Ergebnis einer klaren Pastoral. Des weiteren bildet sich gerade eine Gruppe von homosexuellen Menschen, die nach den drei evangelischen Räten leben wollen.

Dies alles in Betracht ziehend, kann man festhalten, dass in unseren Tagen tatsächlich ein tiefer Wandel im Gange ist mit noch unabsehbaren Konsequenzen. Ohne Zweifel gehört dieses Phänomen zu den ›Zeichen der Zeit‹ und die apostolischen Tätigkeiten, die Pastoral, die Theologie und die Kirche(n) sollten diese Herausforderung akzeptieren und aufnehmen als einen wesentlichen Auftrag.

III. EIN MISSIONARISCHES PROJEKT

Es handelt sich um eine missionarische Arbeit, denn diese Herausforderung gehört zu den *Zeichen der Zeit*, und es hat viel Bedarf an apostolischer Tätigkeit, deren sich bisher kaum jemand angenommen hat. Die Katholische Kirche (und andere) haben dieses Aufgabenfeld noch nicht genügend erkannt.

IV. EIN PROJEKT FÜR DIE SMB

Ein missionarisches Engagement im Aufgabenfeld eines Apostolates mit homosexuellen Menschen würde sich voll und ganz mit den programmatischen Linien der SMB decken: Die Homosexuellen sind eine *marginalisierte* und diskriminierte Bevölkerung, sie sind auf dem Weg zur *ganzheitlichen Befreiung*, auf der Suche nach *Leben in Fülle* und sind Bestandteil der Herausforderung, die sich mit dem Thema ›gender‹ stellt. Die SMB hat eine Option getroffen für/mit den Armen und Marginalisierten, für ganzheitliche Befreiung und Leben in Fülle. Eine der neun Entscheidungen des Generalkapitels 1998 ist, dass ›Geschwisterlichkeit‹ und ›Gender‹ thematisiert und konkrete Massnahmen ergriffen werden¹⁰, darin sehe ich das Thema Homosexualität miteingeschlossen.

¹⁰ »Entscheid: Das Generalkapitel beauftragt den Generalrat, die Geschwisterlichkeit und die Gender-Frage im Rahmen der missionarischen Tätigkeit der Bethlehem Mission

V. EINE PERSÖNLICHE HERAUSFORDERUNG

Nach einem langen und organischen Prozess kann ich heute mit Stolz und ohne jegliche Scham sagen: »Ich bin schwul. Ich erfahre diese Form des Seins als ein Geschenk von Gott, ein Charisma, mit dem ich einen Beitrag im »Pilgernden Volk Gottes« einbringen kann. Persönlich höre ich so etwas wie einen inneren Ruf, einen Beitrag zu leisten durch eine missionarische Tätigkeit mit homosexuellen Menschen und ihrer Bewegung. Schon in der Schweiz habe ich drei Jahre lang positive Erfahrungen in der ökumenischen Seelsorge mit homosexuellen Menschen gemacht.¹¹ Ich selber bin Teil der homosexuellen Bevölkerung, erfahre die schönen und starken Seiten homosexuellen Lebens und die in Gang befindlichen Fortschritte, aber auch die Wirrungen und Irrungen¹², Trauer, Frust und die immer noch vorhandene Repression, mache mit in den Anstrengungen hin auf die ersehnte Befreiung. Dies alles birgt spirituelle, religiöse, theologische und ekklesiologische Dimensionen. Das, was mich in erster Linie reizt, sind nicht grossartige Projekte, sondern eine missionarische Präsenz mit homosexuellen Menschen: Respekt gegenüber ihnen und dem, was sie leben; eine einfache und bescheidene Präsenz; das Miteinanderleben und das gelebte Zeugnis: *Was wir sind spricht mehr, als was wir sagen.*¹³ Von

Immensee zu thematisieren und konkrete Massnahmen zu ergreifen«. Der Kommentar erklärt: »Mit »Gender« wird das Thema der Gleichstellung auf beide Geschlechter ausgeweitet und nicht auf die »Emanzipation der Frau« eingeschränkt.« (GK98 Kurier, Nr.4, 23. Juli 1998, Informationsstelle des 9. ordentlichen Generalkapitels der Bethlehem Mission Immensee).

- 11 Das City-Church-Projekt *Offene Kirche Sankt Elisabethen*, Basel, wo sich eine schwullesbische Basiskirche gebildet hat.
- 12 Für mich bergen auch die »Irrungen« eine spirituelle Dimension. Hierin unterscheide ich mich von der Position, wie sie Wolfgang Schürger zu vertreten scheint, die Gefahr läuft, das »Irren« aus der Spiritualität auszugrenzen und somit einen neuen Manichäismus in seine Spiritualität der Lebensbejahung einzuschleusen, indem er sagt: *...dass die sexuelle Praxis...Gefahren mit sich bringt, die dem Leben alles andere als förderlich sind. Es verbietet sich daher, jeder sexuellen Praxis eine spirituelle Dimension zuzuschreiben* (WeStH 1+2/98, S.29). Wenn es mit der Inkarnation etwas auf sich haben soll, zieht sie sich durch *alles*, also auch durch das Gefährliche, Irrige und Falsche im Leben der Menschen. Die Engführung von Spiritualität lediglich auf das Positive, das »richtig« lebensfördernde und die Ausgrenzung des Gefährlichen und *alles andere als förderliche(n)* halte ich für kontraproduktiv, gefährlich, falsch und zutiefst antiinkarnatorisch. In der Sprache der alten Theologie gesagt: Gott hat sich auch ins menschliche Scheitern, Irren und Sündigen inkarniert. Oder ist Gott doch nur bei den Guten, Erfolgreichen und »spirituell Korrekten« anzutreffen?
- 13 Titel der missionarischen Grundsatzklärung des Generalkapitels 1993, in: Missionsgesellschaft Bethlehem, Beschlüsse des Generalkapitels 1993, Immensee 1993, Seite 1ff.

hier können dann alle weiteren Aktivitäten ausgehen. Ausserdem habe ich als mein Lebensprojekt die Wahl getroffen, einen Beitrag für eine befreiende Kirche und Theologie zu leisten. Als Mensch und Christ, als Missionar, als Theologe und Priester will ich mit dem ›geknechteten‹ Volk den Weg der Befreiung gehen hin auf das Reich Gottes. Mein eigenes Mitbetroffensein als Homosexueller lässt strukturell den paternalistischen Hirten beiseite (der die Schafe als *Objekte* der Hirtensorge begleitet) und ersetzt diesen durch den ›compañero‹, Teil der »Leute«, welche selber die *Subjekte* ihres historischen Prozesses sind.^{14,15} So können wir, die Menschen, mit denen ich einen Weg mache, grosse und vielfältige Kohärenz erreichen.

VI. INSTITUTIONELLE VERORTUNG

- Eine institutionelle Verortung des Apostolates in der Verantwortlichkeit einer Diözese (Bogotá, Medellín, Cali) scheint mir zur Zeit noch wenig wahrscheinlich und auch wenig ratsam. Die Hierarchie zeigt eine zu zwiespältige Haltung in bezug auf homosexuelle Menschen, obwohl selbst der Katholische Katechismus fordert, dass sie angenommen werden sollen mit Respekt, Mitgefühl und Sorgfalt und dass jegliche Form ungerechter Diskriminierung vermieden werde.¹⁶
- Vielleicht wäre die Kommission der Ordensleute Kolumbiens, *Justicia y Paz*, bereit, sich mit dieser Arbeit zu identifizieren, welche ohne jeden Zweifel eine Herausforderung im Sinne der Menschenrechte darstellt, also eine Forderung nach Gerechtigkeit und Frieden?¹⁷
- Eine andere Möglichkeit wäre, die Arbeit in einer Nicht-Regierungs-Organisation (NGO) ›ausserhalb‹ der Katholischen Kirche zu verorten, vorzugsweise eine NGO der kolumbiensischen Homosexuellenbewegung.
- Schliesslich bietet sich noch die Möglichkeit, völlig unabhängig zu starten und sich mit der Zeit bestimmten Gruppen und Organisationen anzuschliessen.

14 Dies impliziert einen Wandel des Missionars/Pastoralagenten/-in und der Selbsterfahrung der »Leute«, welche er begleitet und mit welchen er das Leben und Geschick teilt: Von einem Agenten *für* die Leute zu einem Agenten *der* Leute; von einer Kirche *für* die Leute zu einer Kirche *der* Leute. Dies ist nichts weniger als der vielbeschworene *Ortswechsel* einer Kirche, die befreiend sein will (Vergleiche die Ekklesiologien der Theologien der Befreiung; siehe auch Kapitel XI, A.)

15 Aus anderer Perspektive vgl. hierzu die exzellenten Überlegungen von Stefan Etgeton in WeStH 3/97, S.112ff.

16 Katechismus der Katholischen Kirche, §2358.

17 Es entspricht sowohl den Zielen von *Justicia y Paz* (Statuten von 1990, Kapitel I, Art.3), wie auch den Kriterien, die die Hauptversammlung im November 1997 erarbeitet hat.

Planung:

Die Gespräche, die ich bisher geführt habe, haben mir eindeutig den Vorteil aufgezeigt, ›soft‹ anzufangen mittels einer einfachen Präsenz in der Welt der homosexuellen Menschen, von wo aus dann alles weitere sich ergibt. Trotzdem präsentiere ich *im folgenden nun etwas, was schon ziemlich festgelegt aussieht. Aber das will es nicht sein, sondern lediglich eine Art Brainstorming, eine Auflistung von möglichen Schritten und Elementen, von denen wir einige verwirklichen können und andere aus verschiedenen Gründen nicht.*

VII. VOR-VOR-PROJEKT

1. Sammeln von Ideen, Meinungen und Befragungen; Erarbeitung eines ersten provisorischen Ideenpapiers (=dieses) für das Vorprojekt und das Projekt.
2. Vorstellung der Idee in der SMB: Einsatzgebiet Kolumbien/Ecuador (und Folgeinstanzen)
3. Wahl des Ortes der Tätigkeit: Bevorzugter Ort wäre Bogotá, weil:
 - seine annähernd neun Millionen EinwohnerInnen eine hohe Zahl von Interessierten garantieren;
 - homosexuelle Menschen nach Bogotá kommen, um das zu leben, was an ihren Ursprungsorten nicht möglich ist;
 - bietet die beste Infrastruktur und Organisation der Homosexuellen in Kolumbien, hier entspringt und lebt die Bewegung, hier sind die wichtigen Organisationen und Personen für Austausch, Zusammenarbeit und Koordination; zur Zeit versuchen diese, sich zu einer Dachorganisation zusammenzuschliessen und den Status einer ›Juristischen Person‹ zu erlangen;
 - die Grösse einen hohen Grad an vorteilhafter Anonymität und Diskretion ermöglicht;
 - schon Anfänge auf dem Gebiet der Seelsorge vorhanden sind, mit denen Zusammenarbeit, Austausch, gemeinsame Aktivität, Synergien in der Arbeit, Reflexion, Ausbildung etc. möglich wären;
 - in der Umgebung von Bogotá ebenfalls viel homosexuelle Bevölkerung vorhanden ist, mit dementsprechenden Möglichkeiten für einen Apostolat, z.B. in Fusagasuga.

Die Option für Bogotá schliesst Tätigkeiten an anderen Orten des Landes nicht aus; durch persönliches Sichkennnen entstehen Netze, bieten sich Gelegenheiten und zeigen sich Notwendigkeiten.

4. Personelle Anforderungen und Vorbereitungen:

- Klärung der Anforderungen und Bedingungen, die ein Eintreten in diese Tätigkeit erfordert (an die Person, in Hinblick auf Institution, Administration ...)
- Vorbereitende Arbeiten: ...
- Festlegung des Startdatums des Vorprojekts und Zeitplanung
- Organisieren von Wohnung, institutioneller Verortung etc.
- Klärung der Finanzierungen (in den Teilverwaltungen Bogotás gibt es z.B. einen Budgetposten für kulturell-anthropologische Programme).

VIII. VOR-PROJEKT (BRAINSTORM)

Auf die Gefahr hin, mich zu wiederholen, möchte ich deutlich unterstreichen: Weil das Projekt nicht ein Projekt ›für‹ die Leute, sondern ein Projekt ›der‹ Leute werden soll (um Paternalismus zu vermeiden und den Basischarakter zu gewährleisten), kann ich die Planung der Schritte und Inhalte nicht einbahnig vom theologischen Schreibtisch aus machen. Vielmehr wird das Projekt sich Schritt für Schritt ergeben im Gehen, im Dialog. Der Schlüssel in allem ist die missionarische Präsenz¹⁸, alles weitere ergibt sich daraus organisch. Deshalb darf man nicht zu viel Festlegungen, Planung und Aktion im voraus fordern. Wir befinden uns in einem neuen Feld der apostolischen Arbeit und deshalb braucht es ein offenes und flexibles Konzept. Auf jeden Fall wird die ständige, kritische und vertiefende Reflexion, d.h. die intellektuelle Arbeit, ein grundlegendes Element des Projektes sein.

1. Wahrscheinliche Dauer des Vorprojektes: ...

2. Arbeiten und Ziele des Vorprojektes:

- Eintauchen und missionarische Präsenz in den Lebenswelten der Homosexuellen
- Ausarbeitung des Projektes
- Vorbereitung des Projektes

18 *Missionarische Präsenz* ist Fachterminus und spirituelle Grundhaltung der Bethlehem Mission Immensee. Der Grundlegende Akt des Missionars/der Missionarin ist die einfache und schlichte Präsenz in einer Haltung des Respektes gegenüber den Leuten und dem, was sie leben; ist das Miteinanderleben und das gelebte Zeugnis: *Was wir sind, spricht mehr, als was wir sagen.*

Einige Elemente:

- Erkundungen: Wer? Was? Wie? Wo? Wann? Weshalb? Wichtige Kontakte.
- Definieren von prioritären Inhalten und Zielen; mögliche weitere Inhalte und Ziele (individuelle Begleitung, Arbeit mit Gruppen, organisative, kulturelle und politische Prozesse ...; die Arbeit mit HIV-Positiven und AIDS-Kranken wird nicht Schwerpunkt werden, auf diesem Gebiet läuft bereits einiges).
- Definieren von Zielpersonen und -Gruppen: Nur schwule Männer oder auch lesbische Frauen? Gemeinsam oder unterschieden? Weitere Personenkreise und Gruppen?
- Definieren des »Apostolatpersonals«: Eine Person oder ein Team? Ein gemischt-institutionelles oder/und ökumenisches Team? Beiderlei Geschlechter?
- Szenarien erstellen: wahrscheinliche Schritte, Phasen, Entwicklung des Projektes
- Zeitplanung
- Verhältnisbestimmung zur kirchlichen Hierarchie
- Institutionelle Verortung klären
- Budget- und Finanzplanung
- Begleitung des Projektes (Supervision, Beratung etc.) ➤
- Theoretische Studien
- Das missionarische Thema »Wir arbeiten auf Ablösung hin« von Anfang an mitberücksichtigen!¹⁹

IX. PROJEKT (BRAINSTORM)

Mögliche Zielpersonen/-gruppen:

1. Die homosexuelle Bevölkerung
 - 1.1. Einzelpersonen
 - 1.2. Gruppen und Institutionen
 - 1.3. Familienangehörige und Freundes-/Bekanntenkreis

¹⁹ Auch hierzu anregend die Überlegungen von Stefan Etgeton WeStH 3/97, S.115 (Abschnitt II.2): Subjekt, Selbsthilfe, Selbstvergesellschaftung.

2. Die Gesellschaft
- 2.1. Die Öffentlichkeit
 - Kommunikationsmedien
 - Feld der Politik
- 2.2. Bildungsorte
 - Schule
 - Universität
 - Berufsschulen etc.
- 2.3. Die Kirche(n)
 - Unsere eigene Missionsgesellschaft SMB (eigene ›Bekehrung‹)
 - Die Konferenz der Ordensleute
 - Die Theologie
 - Christliche Gemeinschaften und Pfarreien
 - Die Hierarchie und der Klerus
 - Andere Kirchen, religiöse Gemeinschaften, Ökumene, andere Religionen

Mögliche Inhalte:

1. Missionarische Präsenz in den Lebenswelten homosexueller Menschen
2. Begleitung und Dialog
3. Ausgehend von diesen Prozessen gemeinsames Erarbeiten von Inhalten und Materialien basierend auf der konkreten Praxis, die Dringlichkeiten und Prioritäten berücksichtigend.
4. Organisative Prozesse: kulturell, gesellschaftlich, politisch ...
5. Begegnungen, Wochenenden, Seminare ...
6. Arbeiten in Forschung, Bildung und Schulung; akademische Beiträge.
7. Dialog und Bewusstseinsarbeit mit den Kirchen, Klerus, Pfarreien
8. Dialog und Bewusstseinsarbeit mit der Gesellschaft
9. Erstellen einer Bibliothek zum Thema (Theologie, Spiritualität, Psychologie, Ethik, Geschichte ...)
10. Übersetzungen und Herausgabe von wichtiger Literatur ins Spanische (z.B. WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE!)
11. Internet/Hot-Line/Beratungslinie

12. Informativ-spirituelle Faltblätter zum Verteilen im Ambiente etc.

13. Beiträge zur nationalen und internationalen Vernetzung

X. MÖGLICHE ERWARTUNGEN AN EINEN APOSTOLAT MIT HOMOSEXUELLEN MENSCHEN

»Das was wir ersehnen: Uns mit all unserem Sein als vollwertige Söhne und Töchter Gottes anerkannt zu erfahren.«

»Das Faktum, dass Sie sich (= Kirchenleute, d. A.) mit uns abgeben, ist für uns schon ein Stück Himmel.«

- Dass man unsere Arten zu leben, unsere homosexuellen Kulturen, unsere Gefühle und sexuellen Neigungen respektiert und schätzt: wir selber und die Gesellschaft.²⁰
- Dass es Priester, Ordensleute, Laien/innen und Gemeinschaften mit einer offenen Haltung zu homosexuellen Menschen gibt.
- Homosexuelle Menschen, speziell Jugendliche, suchen Hilfe.
- Orientierungshilfen: »Wie sich selber entwerfen/verwirklichen«?
- Psychologische Hilfe
- Akzeptanz
- Hilfe für/beim Prozess des Outings
- Arbeit mit Familienangehörigen und Freundes-/Bekanntenkreisen
- Soziale caritative Hilfen
- Raum gewinnen in den Gemeinschaften und in der Gesellschaft
- Verbesserungen zur Erlangung von Arbeit und Bildung (Beendigung der Diskriminierung)
- Gespräche mit Freunden/innen im Rahmen von Vertrauen und Mitgefühl
- Begegnungen, Veranstaltungen, Weekends, Workshops, Einzelgespräche, Gesprächsgruppen

²⁰ Es geht dabei nicht einfach um Rechtfertigung und Intergration von Homosexuellen und deren ›Problematik‹, sondern um das Erkennen ihrer Eigenheit, ihrer Stärken und Schönheiten. Die Forderung, die Ebene der Apologetik und des blossen Reagierens zu überschreiten und aktiv, kreativ und selbstbewusst zu denken und handeln, erscheint häufig in den Beiträgen der WeSTh, wie z.B. von Sieghard Wilm (2/97, S.73m; 1+2/98, S.11ff), Marcus (3/97, S.154f) und Christian Käußl (4/97, S.195ff).

- Bildung des Klerus und der Pädagog/innen (Wende vom ›Haupt‹ her; die ersten, die sich wandeln müssen, sind die Kleriker/Pädagog/innen selber)²¹
- Religiöse Feiern
- Vermittlung und Erarbeitung von Theologie, Spiritualität und religiösen Feiern, die ausgehen von der Lebenswelt und Erfahrung homosexueller Menschen

Ein paar Themen:

- unsere Eigenheiten, Stärken und Schönheiten entdecken, benennen, feiern
- Probleme lösen
- Outing
- Reflexion
- Erfahrungen; individuelle und gesellschaftliche Wirklichkeiten
- Gegenwartsanalyse aus der Perspektive homosexueller Menschen
- Theorien und Studien kennenlernen über Homosexualität, Rollen ...; Konsultation von Forschung und Literatur
- Rekonstruktion mündlicher Traditionen/Geschichte
- Theologie, Spiritualität und Feier
- Verhältnisfindung: Wir, die Schwulen – ihr, die Lesben?

XI. EIN PAAR THEORETISCHE MOSAIKSTEINE

A.

Mit dem Instrumentarium der Befreiungstheologie arbeiten:

- Die Subjekte respektieren: ›wir‹, nicht: ›sie‹, ›man‹, ›der Priester‹. Den Paternalismus und Assistenzialismus vermeiden; das Subjekt des Befreiungsgeschehens sind die Leute selbst.²²
- Ein Weg *der* Leute, nicht *für* die Leute (schon vom ersten Schritt an und in jedem weiteren Schritt)
- eine zu enge Perspektive vermeiden: Wir reflektieren und handeln als Homosexuelle, aber wir sind uns stets aller sozioökonomisch-kulturellen Ungleichgewichte bewusst, d.h.: Unser Ziel ist die Schaffung einer gerechteren und solidari-

21 In Kolumbien hat die Katholische Kirche immer noch einen ›mächtigen‹ Einfluss in Gesellschaft und Erziehung.

22 Siehe Fussnote 15 (Verweis auf Überlegungen von Stefan Etgeton)

rischen Gesellschaft, nicht einfach nur eine Anpassung und Eingliederung in die Mehrheit und die Macht.²³

B.

Eine christlich-antropologische Sicht der Person und des/r ›Anderen‹ mit seinem/ihrer konkreten und einzigartigen Antlitz:

1. Als Christen und Christinnen legen wir Wert auf eine personale Sicht der Männer und der Frauen. Eines der grossen Ziele der Schöpfung ist die Realisation jeder Person als einzigartige und unaustauschbare in der Gemeinschaft. Das ist des Menschen Recht und Pflicht, seine Berufung, der er/sie nicht entrinnen kann/darf. Die Berufung als Homosexuelle/r ist seine/ihre Verwirklichung als eben solche/r, nicht das verneinend, was er/sie ist. *Wenn der Messias kommt, wird er nicht fragen ›Warst du wie Moses, warst du wie Rabbi Maimonides?, sondern ›Warst du du selbst?‹.*
2. *Die zeitgenössische Philosophie des/r ›Anderen‹ mit seinem/ihrer einzigartigen Antlitz (Emmanuel Levinas) bietet uns ein höchst interessantes Konzept: Die Superiorität des/r Anderen. Diese Vorgeordnetheit des/r Anderen fordert von uns, dass wir unsere vorgefassten Konzepte und Vorstellungen über die Anderen und über ›die Normalität‹ beiseitelegen und den/die andere/n als solche/n anerkennen: als Andere/r! Dies aber erfordert auch vom Anderen, dass er/sie die Möglichkeit hat, sich als der/die zu realisieren, der/die er/sie wirklich ist. Deshalb ist das Wichtigste, dass der/die Andere selber sich findet, sich ausdrückt und sich entwickelt in Freiheit und Würde. Ausgehend von sich selbst kann er/sie sich uns offenbaren. Wir müssen lernen, geduldig zu warten, bis dass homosexuelle Menschen selber ihre Wahrheit finden, konstruieren, ausdrücken und offenbaren. Das impliziert einen grundlegenden Wandel im Umgang mit homosexuellen Menschen. Das impliziert/fordert auch, dass die Homosexuellen in Zukunft nicht mehr gezwungen sind, ihre Neigungen, Affekte und Sexualität zu verbergen. Bevor dies nicht geschieht, wird ein wahrhaft menschliches Begegnen und ›gegenseitige Ermächtigung‹ als *neue Erfahrung des lebendigen Gottes*²⁴ nicht möglich sein (vgl. Ansätze der feministischen Theologie: Gott als Macht menschlicher Beziehungen für gegenseitiges Wachsen, usw.).*

23 Vgl. hierzu auch die interessante Berichterstattung über in diesem Sinne schon realisierte Wirklichkeit in der schwul-lesbischen Kirche Manhattans: Sieghard Wilm, Ausgegrenzt und auserwählt, in: WeStH 2/97, S.70ff.

24 Vgl. hierzu auch Norbert Reck, in: WeStH 1+2/98, S.57 unten + 58.

C.

Die Reflexion des *gender* wird unter anderen folgende Spannungsfelder mit-reflektieren müssen:

Frauen – Männer

Homosexuelle – Bisexuelle – Heterosexuelle – Transsexuelle – Tranvestit/innen

Oberschicht – Mittelschicht – Unterschicht

Gewinner/innen – Verlierer/innen des neoliberalen Systems

Alte – Erwachsene – Jugendliche – Kinder

›Gesunde‹ – ›Kranke‹

Weisse – Mestizen – Indios – Schwarze

Laien – Religiösen – Kleriker

Christen/innen (katholisch – andere) – andere Religionen

Europäer/innen – Nord-/Südamerikaner/innen – Afrikaner/innen – Asiat/innen

Ausserdem sollten die Impulse der *Queer-Theorie* berücksichtigt werden: ›Mann‹ und ›Frau‹, ›Hetero‹ und ›Homosexualität‹ etc., all das existiert nicht einfach so naturgegeben, sondern ist gesellschaftlich konstruiert und keine letzte Wirklichkeit ›an sich‹. Somit ist ›Homosexualität‹ ebenfalls nur etwas relatives und bedingtes. Vielleicht wird es sie eines Tages (so) gar nicht mehr geben.

D.

Die Erfahrungen homosexueller Menschen können vielleicht auch einen Beitrag leisten zu einer anderen Sicht der Sexualität, auch für Heterosexuelle: Deutung und Verwirklichung von Eros und Sex als *menschliche Sprache* der Kommunikation.²⁵ Dies würde helfen, die Sexualität weniger verspannt und lustvoller zu leben und sie auf vielfältigen ›Ebenen‹ zu erfahren: *Ich möchte mit Dir kommunizieren, wie mache ich das?* – Ich kann mit Dir per Worte reden, ich kann mit Dir ein Spiel spielen, kann mit Dir Sport treiben, wir können zusammen musizieren und singen, und wir können auch das erotisch-sexuelle Spiel spielen; all das sind Formen menschlicher Kommunikation. Vielleicht kann diese Sicht der Sexualität helfen, sie humaner zu verwirklichen, mehr ›geerdet‹?

25 Hierzu auch Barbara Schiffer, in: Barbara Schiffer/Michael Brinkschröder, *Bodybuilder – Gottesbilder*, WeStH 3/97, speziell Kapitel 3, S.129ff (Sexualität im Spannungsfeld von Macht und Erotik).

- Von der *Exklusivität* zur *Inklusivität und Anwendung*: Sexualität und Eros
 - nicht nur zur (geschuldeten und geplanten) Fortpflanzung, sondern auch zu lustvoll-spontaner Diversion und personaler Kommunikation (»Unterhaltung« – im besten Sinne des Wortes!);
 - nicht nur in der Ehe, sondern auch vorehelich und mit anderen Personen;
 - nicht nur in heterosexuellen Beziehungen, sondern auch homosexuell;
 - nicht nur konventionell-wiederholend, sondern auch unkonventionell-überraschend-kreativ.
- Von der *Idealisierung/Dämonisierung* zur *Humanisierung/Normalisierung*: Sexualität und Eros
 - ist nicht die einzige und nicht automatisch die intimste und letzte Form menschlicher Kommunikation (=Idealisierung), sondern eine unter anderen;
 - ist nicht die delikateste, gefährlichste, schmutzigste Form menschlicher Kommunikation (=Dämonisierung), sondern birgt Vor- und Nachteile, Freuden und Wonnen, Risiken und Gefahren, wie andere Formen der Kommunikation sie auch haben.

Mit dieser Sicht kann man die Sexualität und die Erotik menschlicher interpretieren und realisieren: ganzheitlich-integral und nicht ausschliessend, lebbar und nicht überzogen idealistisch oder verteufelnd. Man darf nicht zuviel von der Sexualität erwarten, aber man sollte sie auch nicht zu sehr einengen.

Die Regeln für das Gelingen von Kommunikation: Die Kommunizierenden müssen die gleichen Sprachspiele sprechen und anwenden wissen; sie müssen die Wahrheit sagen, dürfen nicht lügen; sie müssen sich verstehen wollen; es darf nicht zu viele Störungen von aussen haben. Ausserdem beinhaltet jede Kommunikation vier Botschaften: *Ich; Du; Wir; Sache*²⁶, von denen eine in einer konkreten Kommunikation jeweils das »Schwergewicht« birgt für Sender/in und/oder Empfänger/in. Alle vier Botschaften sind wertvoll und spielen auch in der erotisch-sexuellen Kommunikation. Einmal hat die »Ich-Botschaft« Vorrang, aber das heisst nicht, dass es schon Egoismus wäre; andermal ist die »Du-Botschaft« schwergewichtig, aber das bedeutet noch lange nicht puren Altruismus oder Fixierung auf das Du; usw.

26 Siehe die Literatur von Schulz von Thun

XII. ETWAS ›BELIEBIGER EINTOPF‹ VON INFORMATIONEN UND NACHFORSCHUNGEN

Dieser ›Eintopf‹ läuft Gefahr, Vorurteile, Stereotypen und Klassifikationen wiederzugeben. Deshalb sollte er nicht als letzte Beschreibung der Wirklichkeit gelesen werden.

Trotz vieler Fortschritte und Wandel erleben homosexuelle Menschen in Kolumbien immer noch Repression, Ablehnung, Diskriminierung und Marginalisierung. Noch immer sind sie Ausgeschlossene der Gesellschaft, im öffentlichen Leben trauen sie sich nicht, als die zu erscheinen, die sie sind, und ihnen wird lediglich eine begrenzte Anzahl von Rollen, Tätigkeiten und Berufen zugestanden. Man spricht von 10% der männlichen Bevölkerung, die klar schwul veranlagt ist; die Anzahl der Lesben scheint etwas darunter zu liegen.

Einige haben sich geoutet (*los destapados*), haben die ›Klappe‹ verlassen (*han salido del clóset*): Homosexuelle, die man als solche öffentlich oder teilweise öffentlich kennt. Andere leben verborgen (*los escondidos*), sind noch nicht öffentlich geworden (*no han salido del clóset*), realisieren sich selbst in einem Doppelleben. Von diesen leben einige als Junggesell/innen im Elternhaus, wo sie die Rolle des Verantwortlichen für Sorge um die Eltern übernehmen. Andere – man spricht von 90% der Schwulen – sind verheiratet, die Mehrheit von ihnen hat das gemacht aus familiärem Druck, nur um vor der Gesellschaft den Schein von netten Familien zu wahren.²⁷

Das gängige Bild der Homosexuellen ist das einer exotischen Person (z.B. Transvestit), entspricht aber nicht der Realität: Die grosse Mehrheit der Homosexuellen lebt, benimmt und bekleidet sich ›normal‹, unauffällig (wobei ich damit nicht sagen will, dass dies das Ideal ist!).

Noch immer werden Homosexuelle in Kolumbien gewaltsam verfolgt: Zwischen 1986 und 1991 wurden 840 Morde an Homosexuellen öffentlich registriert²⁸.

Die Kolumbianische Bischofskonferenz (CEC) hat die homosexuellen Menschen noch nicht in die Seelsorgeplanung aufgenommen, auch hat sie bisher kein Dokument zum Thema veröffentlicht. Die Kirche fährt im allgemeinen mit einer repressiven und machistischen Haltung fort. Die Grundbotschaft war und ist: *Der/die Homosexuelle ist Sünder*. In bezug auf das eigene Personal drücken die Verantwortlichen der Diözesen und der Ordensgemeinschaften bisweilen beide Augen zu oder weisen die Homosexuellen ab. Die kirchliche Abweisung verwundert umso mehr,

27 El Espectador, 21. Juli 1998

28 El Espectador, 21. Juli 1998

da man weiss, dass sich in den Kreisen der Kleriker und Ordensleute eine hohe Anzahl homosexueller Menschen befindet, leidend unter den kirchlichen Disziplinvorschriften oder ein Doppelleben führend bis hin zum Amtsmisbrauch zur Erlangung homosexueller Kontakte. In den Augen vieler Menschen erscheint die katholische Kirche deshalb ziemlich heuchlerisch. Es gibt andere Kirchen, speziell biblizistische und fundamentalistische, die in sehr offensiver Form gegen die Homosexuellen angehen.

In Lateinamerika hat die Homosexualität eine lange Tradition (dabei bin ich mir bewusst, dass der heutige Begriff von Homosexualität relativ neu ist, deshalb kann man ihn nicht 1:1 auf andere Zeiten und Kulturen anwenden): Als die spanischen und portugiesischen Konquistadoren kamen, stiessen sie in verschiedenen Ländern auf breite Homosexualität und verfolgten diese drastisch²⁹. In Mexiko gab es Zeiten und Kulturen, in denen die Priester schwul zu sein hatten³⁰. Nach meinen Informationen³¹ pflegen die Guambiano-Indigenas, Cauca, eine Form, ihre schwulen Mitglieder zu integrieren: Sie anerkennen sie als solche, ihnen wird der Zweitname »Mädchen« (*Muchacha*) zugefügt und sie müssen die sozialen Rollen der Frauen übernehmen, um der kosmischen Ordnung gerecht zu werden³². In Hinblick auf lesbische Guambiani fehlen mir Informationen.

Ein Lokalbeispiel: Die Situation in Popayán, Cauca (Juli 1998) gemäss den Aussagen eines dortigen Schwulen: »Als Schwuler erlebst Du viel Repression in Popayán. Für viele Eltern ist es eher akzeptabel, einen drogensüchtigen Sohn oder eine sich prostituierende Tochter zu haben, aber ja keinen schwulen oder eine lesbische. Die hiesige Kultur ist sehr belastend, weil die Leute klatschmäulig sind und disqualifizierend. Ich beobachte aber auch einen Wandel: Die heranwachsende Generation der Jugendlichen ist viel liberaler, toleranter und akzeptiert uns Homosexuelle eher. Viele junge Schwule verlassen Popayán und gehen in die grossen Städte, um sich als schwule Person verwirklichen zu können. Aus dem Hinterland Popayáns kommen Schwule als eine Etappe ihrer persönlichen sexuellen Emanzipation nach Popayán. Viele Popayáner der Mittel- und Oberschicht sind verkappte Schwule und führen ein Doppelleben: Am Wochenende gehen sie nach Cali, um dort ihre

29 La violencia al Descubierto: Represión contra lesbianas y homosexuales en America Latina, Informe especial del Comité Intereclesial de Derechos Humanos en América Latina (ICCHRLA), Abril 1996.

30 Mündlich von einem Mexikomissionar; vgl. hierzu auch in Hinblick auf die Indigenakulturen der USA den Hinweis bei Peter Lack, Gender Theories..., in: WeStH 2/97, S.62 unten.

31 Mündlich von einem kolumbianischen Anthropologen.

32 Das Fundament der Kultur der Guambiani ist ihre Kosmovision.

Homosexualität zu leben. Für die Zweite Nationale Woche der Sexuellen Vielfalt³³ war auch in Popayán ein Veranstaltungsprogramm geplant, wurde aber nicht durchgeführt aufgrund von Fehlleistungen des Beauftragten. Bei der letzten Stadtratswahl kandidierte auch ein homosexueller Friseur, der Transvestit ist. Aber er brachte nicht genügend Ausbildung mit. Trotzdem erreichte er immerhin fast dreihundert Stimmen.«

Abgeschlossen am 22. Oktober 1998 in Santafé de Bogotá und Popayán, Kolumbien.

33 Siehe Kapitel II, Einführung.

Erklären oder verstehen?

Versuch einer Verständigung über Homosexualität

von Jens Weizer

»Kein Ding sei wo das Wort gebricht«, lautet eine Gedichtzeile von Stefan George. Auch für das Thema dieses Radioessays* fehlt im öffentlichen Diskurs zunächst einmal ein treffendes und allgemein akzeptiertes Wort. Und das sprachliche Manko ist bereits ein Angebot zum Verschweigen und Verdrängen.

»Kein Ding sei wo das Wort gebricht« – diese Gedichtzeile stammt aus dem Jahr 1919, einer Zeit, als in Deutschland die Chancen für eine »Liberalisierung« des berüchtigten § 175 im republikanischen Aufbruch erstmals wuchsen. Doch schon ein Jahrzehnt später, als 1933 Magnus Hirschfelds »Institut für Sexualforschung«, das unter der Devise »Weder Krankheit noch Verbrechen« gearbeitet und gekämpft hatte, in Flammen aufging, zerbarsten solche Hoffnungen in Schutt und Asche. Es folgte die – wie die Nationalsozialisten es nannten – »Ausmerzung der Entarteten« in den KZs, wo die Häftlinge mit dem »rosa Winkel« in der »Lagerhierarchie« ganz unten standen; und bis heute stehen die Homosexuellen, die das KZ überlebten, auf der untersten Stufe, wenn es um zaghaftes Ansätze einer »Wiedergutmachung« geht. Der rosa Winkel, der inzwischen bei Demonstrationen auf Plakaten und T-Shirts zu sehen ist, mag dazu beitragen, daß dieser schreckliche Aspekt der deutschen Geschichte nicht einfach verdrängt und vergessen wird.

»Kein Ding sei wo das Wort gebricht«. Vielleicht gibt das sprachliche Versagen Anlaß, der Sache um so genauer auf den Grund zu gehen. Vielleicht finden sich dabei Worte des Verstehens: Verstehen weder im Sinne des Scheinwissens, der Vorurteile, noch eines »betroffenen« Entschuldigens. Verstehen vielmehr als vernünftiges Argumentieren aus der Gewißheit der Sache selbst heraus: um so der

* Gesendet unter dem Titel »Ganz anders normal« am 29. Juni 1998 im Süddeutschen Rundfunk.

Sprachlosigkeit, dem Verschweigen und Verheimlichen, mit den Mitteln des Wortes, des »logos«, auf dreifache Weise zu begegnen – nach »innen« (psycho-logisch), nach »außen« (sozio-logisch) und nicht zuletzt auch nach »oben« (theo-logisch).

Denn für jeden ist es überaus wichtig und zu erfahren, wer er zuinnerst ist. Das Gegenteil sind Selbstzweifel, Lebenslügen und Identitätskrisen. Ebenso entscheidend ist es, sich äußern zu können, auch nach außen hin zeigen zu dürfen: Der bin ich! Das Gegenteil sind Duckmäsertum und Heimlichtuerei bis zum geschickt arrangierten Doppelleben. Und schließlich ist es nicht unwichtig, dem je eigenen So-sein, So-leben und So-lieben geistig-geistlich seinen Ort zu geben: in einer Art von philosophischem Sinngeflecht oder einem religiösen Glauben, also einer nicht nur immanenten, sondern einer transzendenten Selbstvergewisserung.

Aus vor-aufgeklärten Zeiten sind im deutschen Sprachraum nur wenige explizite Zeugnisse eines gleichgeschlechtlichen Eros überliefert, kaum mehr als Andeutungen über die »stumme (oder die himmelschreiende) Sünde«. Biblisches, wenngleich kraß mißverstanden, klingt nach in dem Etikett »Sodomie«. In der lange Zeit üblichen Gelehrtensprache Latein war die Rede von der »Sünde contra sextum«, gegen das sechste Gebot also. So blieb es über Jahrhunderte.

Ein Zipfel des Phänomens lüftete sich gelegentlich, etwa zur Barockzeit in der Lebensgeschichte des Musikers Johann Rosenmüller, einem der bedeutendsten Komponisten der Epoche zwischen Heinrich Schütz und Johann Sebastian Bach. Um Rosenmüller hatte es im Jahr 1655 üble Gerüchte gegeben, ein »böses Geschrey«, wie es in den spärlich überlieferten Akten heißt. Wegen »Sodomiterey« und »häßlicher Sünde contra sextum« sollte der bereits zum Leipziger Thomaskantor designierte Musiker zur Rechenschaft gezogen werden. Seiner drohenden Verurteilung entzog er sich durch die Flucht nach Italien. In Venedig fand er eine Anstellung. Der Preis, den Rosenmüller für sein Anderssein bezahlte, war die Ächtung seiner Person und seines Werkes, eine Ächtung, die im übrigen bis heute noch nicht ganz überwunden ist.

Sind dreieinhalb Jahrhunderte später also die Zeiten immer noch nicht vorbei, wo solche Gerüchte einen Menschen beruflich und existentiell vernichten können? Das Thema »Homosexualität« – das ist erst einmal festzuhalten – ist inzwischen sprachfähig geworden und zugleich auch gesellschaftsfähig. Selbstbewußte homosexuelle Männer und lesbische Frauen sind seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts Schritt für Schritt den Weg des Protests und der Emanzipation gegangen, und sie haben dabei Beachtliches erreicht.

Auf die Kriminalisierung und Stigmatisierung während der ersten Nachkriegsjahrzehnte folgten Ansätze zu Toleranz und schließlich zu unbefangener Akzeptanz. Irrationale Feindbilder konnten als Ausgeburten einer vagen Angst vor dem Ande-

ren entlarvt und abgebaut werden; an ihre Stelle traten Erkenntnisse. »Diskretes« Wegschauen wurde abgelöst von der direkten Wahrnehmung ganz normaler, aber eben in ihrem erotischen Kontext »anders normaler« Menschen. Dieser Vorgang verlief jedoch keineswegs reibungslos.

Mancher bezahlte seinen Mut zum »outing« mit dem Verlust des Arbeitsplatzes, während der Kollege nebenan – vielleicht auch der Vorgesetzte –, der in der gleichen Lebenssituation den (nur allzu verständlichen) Weg des geringsten Widerstands wählte, ungeschoren davonkam, zumindest von außen betrachtet. Die inneren Verletzungen solch permanenter Verstellung sind nur schwer zu bilanzieren. Noch immer wird vielerorts im Kontext gleichgeschlechtlicher Liebe »Diskretion« verlangt. Wo aber geht Diskretion in Heimlichtuerei, Feigheit oder gar in psychische Selbstverstümmelung über? Unerträglich wird die Situation spätestens dann, wenn in ein und demselben Milieu unter dem Deckmantel einer bloß verlogenen »Diskretion« alles möglich ist, in Ehrlichkeit und Offenheit dagegen überhaupt nichts; und wenn das alles nur konstruiert wird, damit die Auskunft bei Anfragen von außen weiterhin stereotyp heißen kann: »So etwas gibt es bei uns nicht.« In Frage steht nämlich nicht, wo es überall Homosexuelle gibt – es gibt sie überall! –, die Frage heißt vielmehr: Wo, in welchen Lebensbereichen, können es Menschen unbefangen zulassen, daß es da auch gleichgeschlechtlich Liebende gibt?

Aber nochmals: Vieles hat sich bereits zum besseren gewandelt. Daß die »einfache Homosexualität«, die völlig einvernehmliche Sexualität zwischen zwei erwachsenen Männern also, noch bis 1969 in der damaligen Bundesrepublik strafbar war, erscheint vielen jungen Menschen heutzutage schier unglaublich. Nicht zuletzt an diesem Befremden läßt sich ablesen, was sich in den letzten dreißig Jahren verändert hat. Homosexualität avancierte zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung und zum – zunächst noch durchaus skandalträchtigen – Thema der Medien. Sogar als vielversprechende Zielgruppe wurden die Homosexuellen inzwischen entdeckt, von der Werbung ebenso wie von einigen Parteien. Doch erst 1994 fiel – von der Öffentlichkeit kaum noch bemerkt – jener § 175 des Strafgesetzbuches, und zwar zugunsten einer geschlechtsneutral formulierten Jugendschutzbestimmung.

Diese Entwicklungen färben auch auf die Sprache ab. Wie viele Versuche hatte es gegeben, das zu benennen, vor dem Worte so lange versagten. Vom »dritten Geschlecht« war bereits im 19. Jahrhundert die Rede oder gar von »Urnigen«, von den zweideutig-eindeutig diskriminierenden Bezeichnungen einmal ganz zu schweigen. Aber auch sprachliche Neuschöpfungen der vergangenen Jahrzehnte wie »homotrop« oder »homophil« – allesamt zweifellos gut gemeint – konnten sich nicht durchsetzen. Das übergeordnete Stichwort heißt nun »Lebensformen« – und das Bemerkenswerteste an diesem Begriff ist der Plural.

»Homosexuell« ist inzwischen ein Wort, das, etwa in der Verbindung mit »Veranlagung«, weitgehend akzeptiert ist; die wichtigste Eigenbezeichnung der Homosexuellen ist jedoch heute das Wort »schwul«. Dieses ursprünglich diskriminierende Wort von außen (wer will schon in »Schwulitäten« kommen?) haben sich viele Homosexuelle im deutschen Sprachraum angeeignet und haben ihm damit einen neuen Klang und eine neue Bedeutung verliehen: »Schwul«, das meint schwulen Stolz, »gay pride«, kennzeichnet aber auch Solidarität untereinander sowie zwischen Heterosexuellen und Schwulen. »Mein Bruder ist schwul. Ich bin stolz auf ihn« stand vor einigen Jahren auf dem Transparent einer Demo am »Christopher Street Day«, jenem schwulen »Feiertag«, an dem daran erinnert wird, wie sich im Juni 1969 in der New Yorker Christopher Street Homosexuelle erstmals offensiv gegen Polizeischikanen zur Wehr setzten. Mit einer Verspätung von mehr als zwei Jahrhunderten scheint die Absicht der Aufklärung allmählich zu greifen.

Ein eminenter Vertreter dieser philosophischen Bemühung, Immanuel Kant, hat in den Jahren und Jahrzehnten nach 1765 mehrfach Vorlesungen zur Logik gehalten, die dann 1800, vier Jahre vor seinem Tod, auch gedruckt wurden. Aus Kants »Logik« stammt die Dreiteilung menschlichen Fragens in die Bereiche des Wissens, des Tuns und des Hoffens; damit sind zugleich drei Dimensionen der Zeit mitbedacht:

Das Wißbare gehört – streng genommen – immer der bereits abgeschlossenen Vergangenheit an, sonst könnte niemand etwas mit »abschließender« Gewißheit wissen; Handeln heißt das Gebot der Stunde, also der Gegenwart, und das Hoffen richtet sich schließlich gleichsam »von Natur aus« auf die Zukunft. In »weltbürgerlicher Absicht« formuliert Kant: »Das Feld der Philosophie läßt sich auf folgende Fragen bringen: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch?« Die vierte Frage, »Was ist der Mensch?«, faßt die ersten drei zusammen; sie ist deren eigentliche Zuspitzung, die an die Wurzel allen Denkens rührt.

Diese philosophischen Fragen Immanuel Kants lassen sich auch auf spezifische Dimensionen des Menschseins anwenden, etwa auf seine Zuneigung, auch insofern sie dem gleichen Geschlecht gilt. Denn der gleichgeschlechtliche Eros ist nichts geringeres als ein Phänomen und ein Aspekt des Menschlichen, der sich kontinuierlich durchhält durch alle Epochen, Regionen und Kulturen. Homosexualität ist eine Spielart menschlicher Zuneigung – so lautet die These.

Doch diese These widmet sich einem Phänomen, das zunächst einmal von seinen negativen »Verkleidungen« befreit werden muß, damit es – im Sinne dieser These – als das verstehbar werden kann, was es wirklich ist: Solche »Verkleidungen« hießen einst »Sünde« und »Verbrechen«, neuere »Verkleidungen« heißen »Krankheit«, »psychisches Defizit« oder ganz unumwunden »Behinderung«; von »Verfüh-

«wider die Natur» war früher oft die Rede, und von angeblichen »Heilungen« sprechen manche noch heute; einigen kommt sogar schon wieder der Vergleich mit Geisteskrankheiten über die Lippen.

Der Generalnenner solcher Verzeichnungen der Homosexualität, das Urteil »wider die Natur« nämlich – bedient sich eines der philosophischen, religiösen und weltanschaulichen Hauptbegriffe: des vieldeutigen Wortes »Natur«.

In früheren Zeiten schien es vielen fraglos gewiß, Natur mit Heterosexualität gleichzusetzen, und es war ihnen wenig bewußt, wie zeitbedingt ihr Urteil war: Die Behauptung der Naturgemäßheit gegengeschlechtlicher Liebe findet sich gleichermaßen in Platons Spätwerk, den »Gesetzen«, und im Römerbrief des Paulus. Und selbst am schwulen Infostand in der Fußgängerzone wird immer noch das Argument »wider die Natur« laut – in markig-männlichen Tonlagen ebenso wie in schrill-weiblichen.

Gegen die Behauptung, Homosexualität sei »wider die Natur«, »contra naturam«, läßt sich nur vernünftig und kritisch die Einsicht vertreten, daß Natur und Homosexualität einander nicht ausschließen, sondern einschließen. Homosexualität ist nichts weniger als eine Variante der Natur, und somit ist sie – gerade in ihrer Verschiedenheit zur Heterosexualität – dieser ebenbürtig und ihr gleichrangig. Die »Natur« erlaubt sich – hier wie in vielen anderen Phänomenen – das Spiel einer ganz normalen Andersheit; es ist allenfalls angemessen, danach zu fragen, warum das so ist. Erstens also Kants Frage: »Was können wir wissen?«

Über das menschliche Phänomen der Homosexualität kann man heute unvergleichlich mehr wissen als zu irgendeiner früheren Zeit – auch zur Zeit Kants, der es sich damals wohl kaum hat vorstellen können, daß seine fundamentalen Fragen nach dem Wissen, dem Tun und dem Hoffen irgendwann einmal im Kontext der Homosexualität gestellt werden würden. Heute weiß man in den Wissenschaften von gleichgeschlechtlichen Aktivitäten im Tierreich; Historiker kennen Hoch- und Tiefzeiten der gleichgeschlechtlichen menschlichen Liebe, Soziologen das Auf und Ab ihrer gesellschaftlichen Akzeptanz; psychologische, soziologische und kulturgeschichtliche Daten und Modelle liegen vor.

Dennoch stößt die Frage nach der Homosexualität, wenn sie grundsätzlich gestellt wird – also als Variante der Kantschen Frage »Was ist der Mensch?« – aus prinzipiellen Gründen an die Grenzen allen Wissens. Waren die Versuche, Homosexualität zu erklären, auch überaus zahlreich, so blieben die plausiblen Resultate bislang eher bescheiden. Läßt man die hinter- oder vordergründige Tendenz beiseite, das Phänomen nicht nur zu erklären, sondern es, wenn es erklärt ist (nach der Devise »Wissen ist Macht!«) auch zu steuern und zu verändern, – läßt man also dieses »Interesse«, das die »Erkenntnisse« oftmals in eine fatale Richtung leitet, ein-

mal beiseite, heißt das ernüchternde Ergebnis: Es gibt bis heute keine auch nur annähernd plausible oder gar allgemein akzeptierte Erklärung der Entstehungsbedingungen von Homosexualität. Aber es gibt eine angemessene Gegenfrage, die nachdenklich stimmen mag: Wer wollte denn in ähnlicher Weise die gegen-geschlechtliche Liebe, die Heterosexualität »erklären«? Worte wie »Condition humaine« oder gar »Geheimnis« drängen sich auf.

Sicher: Es gibt nicht wenige Ansätze des Erklärens. Doch um ihre Tragfähigkeit einzuschätzen, erscheint zunächst einmal die Grundeinsicht wichtig, daß es sich bei ihnen ausnahmslos um Erklärungsversuche nach dem Modell von »Ursache und Wirkung« handelt. Kausale Bezüge werden gesucht und mit mehr oder minder einleuchtenden Gründen auch gefunden – und dennoch: Das Rätsel bleibt ein Rätsel. Die Grunddifferenz der vielen erklärenden Antworten heißt, grob vereinfacht: vererbt oder erworben? Mit den Worten des Anthropologen Volker Sommer geht es um die »Macht der Mütter und der Moleküle«.

Doch diese Erklärungsversuche sind, wie gesagt, begrenzt. Selbst wenn sie zutreffen, also mehr sind als durchsichtige Konstrukte im Zusammenhang ideologischer Behauptungen oder, schlimmer noch, im Dienst menschenverachtender Veränderungsversuche – im derben Volksmund gibt es die quasi-maschinelle Vorstellung einer »Umpolung« – selbst wenn solche Erklärungsversuche mehr sind als das, tragen sie nicht viel bei zur Beantwortung der zweiten Frage aus der Kantschen »Logik«: »Was sollen wir, was soll ich tun?«

Ein Mensch mag seine Begabung zur Mathematik, zum Sport oder zur Musik als persönlichen Reichtum erkennen – oder auch deren Mangel bedauern. Dabei kann er sich an Förderung erinnern oder an deren Fehlen, aber auch an andere Bedingungen, die mit seiner Begabung zusammenhängen, etwa an den Vater, der doch auch schon dieses Talent hatte, oder an die Geschwister ... Niemals aber wird es einem Menschen möglich sein, einen seiner Wesenszüge, eine seiner Begabungen gänzlich in den Griff eines kausalen Erkennens zu bekommen. Dies gelingt weder einem selbst noch jemand anderem, auch dann nicht, wenn derjenige einen noch so gut zu kennen meint. Immer ist ein jeder Mensch sich selbst voraus, und alle Erklärungen hinken hinterher. Selbst wenn die Erklärungen wichtige Spuren des Erkennens legen, entzieht sich ihnen ihr Ziel immer wieder aufs neue. Immer bleiben offene Stellen in dieser nur vermeintlich klaren Rechnung: Warum sind Zwillingsgeschwister so verschieden? Warum schlägt plötzlich einer so aus der »Art«? Denn der wichtigste offene Faktor ist die eigene Freiheit: was ich selbst tue, um der zu werden, der ich bin.

Philosophen gingen einen anderen, einen besseren Weg: nicht den Weg des Erklärens, sondern den des Verstehens. Herausragend unter diesen Verstehens-

versuchen der Homosexualität ist bereits in der Frühzeit des Philosophierens ein vom Mythos inspirierter Gedanke Platons: Platons alter Versuch des Verstehens bedient sich nicht einer kausalen »Rechnung«, sondern der Erzählung eines Mythos: einer Menschen- und Göttergeschichte, die – nach der berühmten Definition des Sallust – niemals war und doch immer ist. Eine gewisse Befindlichkeit, wie sie nun einmal da ist, soll durch die erzählende Inszenierung einer dramatischen Geschichte plausibel gemacht werden. Und zugleich sollen durch die Rückbindung an eine Vergangenheit im tiefen Einst des »Es war einmal ...« Handlungsmöglichkeiten für die Gegenwart erschlossen und Hoffnungsperspektiven für die Zukunft eröffnet werden.

In Platons Mythos, zu finden im Dialog »Symposion«, dem »Gastmahl«, ist von Platons vielzitierte Leibfeindlichkeit rein gar nichts zu spüren. Und auch mit jener schmachttenden Liebe, die später fälschlicherweise seinen Namen tragen sollte, hätte Platon selber sich wohl kaum zufriedengegeben. Sein Konzept des »Eros« als menschlicher Antriebskraft schlechthin ist durchweg leib- und lustfreundlich.

Was Platon mit seinem Mythos zu verstehen geben will, ist eine gewisse Einsicht in die menschliche »Natur«, keine Erklärung, die alle Fragen abschließend beantwortet, sondern eine »Theorie« im wahrsten Sinne des griechischen Wortes »theoría«: eine Betrachtungsweise nämlich, die in die Tiefe eines Phänomens blickt, um seiner Güte, seiner Wahrheit und Schönheit, aber auch seiner Rätselhaftigkeit ansichtig zu werden. Im »Symposion«, einem Kranz von Lobreden auf den geheimnisvollen Halbgott »Eros«, erzählt der Komödiendichter Aristophanes jenen Mythos, auf den die heute antiquiert wirkende Rede vom »dritten Geschlecht« zurückgeht: »Zuerst aber müßt ihr die menschliche Natur und ihre Begebnisse recht kennenlernen. Unsere ehemalige Natur war nämlich nicht dieselbe wie jetzt, sondern eine ganz andere. Denn erstens gab es drei Geschlechter von Menschen, nicht wie jetzt nur zwei, männliches und weibliches, sondern es gab noch ein drittes hinzu, welches das gemeinschaftliche war von diesen beiden, dessen Name auch noch übrig ist, es selbst aber ist verschwunden.«

Diese ursprünglichen Menschen hatten eine Kugelgestalt und nicht weniger als drei Geschlechter: mann-männlich, weib-weiblich und mann-weiblich. Überdies waren sie physisch und intellektuell so gewaltig, daß sie den Himmel erstürmen wollten, um den Göttern gleichsam Konkurrenz zu machen – ein überaus häufiges mythisches Motiv. Die Götter beschlossen daraufhin, diesen Menschen Einhalt zu gebieten und sie allesamt in jeweils zwei Hälften zu zerteilen, »wie wenn man Früchte zerschneidet«. Die Halbierung führte zwar zu der von den Göttern beabsichtigten Schwächung der Menschen, aber sie hatte zugleich eine nicht vorgesehene »erotische« Konsequenz: »Nachdem nun die Gestalt entzweigeschnitten war,

sehnte sich jedes nach seiner andern Hälfte, und so kamen sie zusammen, umfaßten sich mit den Armen und schlangen sich ineinander, und über dem Begehren zusammenzuwachsen, starben sie aus Hunger und sonstiger Fahrlässigkeit, weil sie nichts getrennt voneinander tun wollten.« Daß ihr erotisches Verlangen die Liebenden in den Tod treibt, das wollten nicht einmal die Götter. Deshalb ermöglichen sie den Menschen eine gewisse Erfüllung ihrer Sehnsucht: »... damit in der Umarmung, wenn der Mann eine Frau träfe, sie zugleich erzeugten und Nachkommenschaft entstände, wenn aber ein Mann den andern, sie doch eine Befriedigung hätten durch ihr Zusammensein und sie erquickt sich zu ihren Geschäften wenden und, was sonst zum Leben gehört, besorgen könnten. Von so langem her also ist die Liebe zueinander den Menschen angeboren, um die ursprüngliche Natur wieder herzustellen, und versucht, aus zweien eins zu machen und die menschliche Natur zu heilen.«

Platon deutet den »Eros«, das menschliche Verlangen nach Ergänzung und je größerer und heilerer Einheit, als die Folge einer Entzweiung. Warum wollen zwei eins werden? Weil der Eros ihnen zu verstehen gibt, daß sie schon immer zusammengehören. Und die ursprüngliche dreifach-verschiedene Einheit bietet die Möglichkeit, die drei Weisen des einen »Eros« in ihrer Verschiedenheit zu deuten, ohne sie gegeneinander auf- oder abzuwerten: »Jeder von uns ist also ein Stück, ein ›symbolon‹, von einem Menschen, da wir ja, zerschnitten wie die Schollen, aus einem zwei geworden sind. Also sucht immer jedes sein anderes Stück. Welche Männer nun von einem solchen gemeinschaftlichen ein Schnitt sind, was damals Mannweib hieß, die sind weiberliebend, und die meisten Ehebrecher gehören zu diesem Geschlecht, und so auch, welche Weiber männerliebend sind und ehebrecherisch, die kommen aus diesem Geschlecht. Welche Weiber aber Abschnitte eines Weibes sind, die kümmern sich nicht viel um die Männer, sondern sind mehr den Weibern zugewendet, und die Tribaden kommen aus diesem Geschlecht; die aber Schnitte eines Mannes sind, suchen das Männliche auf und, solange sie noch Knaben sind, lieben sie als Schnittstücke des Mannes die Männer, und bei Männern zu liegen und sich mit ihnen zu umschlingen, ergötzt sie, und dies sind die trefflichsten unter den Knaben und heranwachsenden Jünglingen, weil sie die männlichsten sind von Natur. Einige nennen sie zwar schamlos, aber mit Unrecht.«

Platons mythisch-philosophischer Verstehensversuch des »Eros« ist vielen neueren Erklärungsmodellen weit überlegen, betrachtet er das Thema Sexualität doch von seiner Wurzel her. Dem Phänomen nachdenkend betreibt Platon eine Art mythischer Ursprungsforschung, vielleicht weil er bereits ahnte, daß die Suche nach »konkreten« Ursachen bei der Frage nach dem Warum der sexuellen Präferenzen nicht viel weiterhilft. Bis heute nennen die vermeintlichen »Erklärer« der Homosexualität stets nur einzelne Bedingungen, die bei manchen Schwulen tatsächlich

vorhanden sind, bei anderen wiederum nicht: Familien- und Geschwisterkonstellationen, frühkindliche Einflüsse oder genetische Bedingungen. Platons ganzheitlich-verstehende Sicht der Sexualität als vom »Eros« bewegter Suche nach dem Ganzen ist demgegenüber dem Menschen gemäß.

Der Eros ist nach Platon die Grundfähigkeit des Menschen, mit Interesse auf anderes und auf andere zuzugehen, zu suchen und zu streben und damit auch über sich selbst hinauszuwollen. Platons Einsicht heißt: Alles, was mehr ist als dumpfes Beharren in sich selbst – mehr als »wunschloses Unglück«, um eine Formulierung Peter Handkes zu bemühen – all das verdankt sich dem Eros; unter anderem auch die Sexualität. Platon versteht die Sexualität also vom ihr übergeordneten Eros her: »Erotisch« ist der Mensch in allen seinen Dimensionen, und eine davon ist die Sexualität. Wenn der heute gängige Sprachgebrauch das » Erotische « mit Sexualität identifiziert und so den Begriff des » Erotischen « auf das Sexuelle einschränkt, verfährt er genau umgekehrt: Er beschränkt das Erotische auf das Sexuelle; Platon dagegen hat einen weiten Begriff vom Eros, ohne die Sexualität davon auszugrenzen. Der Eros – als Sohn von Armut und Reichtum – gilt Platon gleichsam als Motor der Grundbefindlichkeit des Menschen, nach etwas streben zu können: konkret nach vielem einzelnen, generell nach Glück und Erfüllung.

Die sehnsüchtige Suche nach der Erfahrung von Einheit in aller Vielheit und Zerstretheit, nach je einem größeren ganzen, ist die Grundsehnsucht des Menschen in all seinen Dimensionen: Sie macht ihn paradoxerweise gerade dadurch reich, daß sie ihn seine Armut spüren läßt. Ohne den aus der Erkenntnis der Armut und der Hoffnung auf Reichtum geborenen »Eros« gäbe es keine religiöse Mystik, keine Philosophie und keine Literatur, aber auch keine Weltwirtschaft und Weltpolitik, und schließlich auch keine sexuelle Zuneigung.

Dabei ist die Suche nach der je größeren Einheit allen Ausprägungen der Sexualität gemeinsam, und niemand hat es willentlich in der Hand zu bestimmen, zu welcher Gruppe er gehören möchte: zu den Heterosexuellen oder den Homosexuellen – oder den Bisexuellen, wie man Platon heute ergänzen darf. Der entscheidende Vorteil des platonischen Mythos ist, daß er den »Eros« insgesamt, in allen seinen Spielarten, vorurteilslos verständlich macht. Platon sucht – durch die Verschiedenheit der sexuellen Prägungen gleichsam hindurchblickend – nach deren Gemeinsamkeit, weil das Gemeinsame das Höhere ist. Im Gegensatz hierzu trennen heute diskriminierende »Erklärer« scharf zwischen Heterosexualität und Homosexualität. Dabei übersehen sie meist, daß auch die Heterosexualität erklärungsbedürftig ist: Unter dem Motto »Das ist doch klar!« betreiben sie ihre »Erklärung« des Schwulseins von vornherein vorurteilsbedingt, nämlich als die Aufklärung von etwas Negativem.

Georg Picht, der Philosoph und Pädagoge, hat das platonische »Gastmahl« sehr genau bedacht und ausgelegt; in seiner großen Heidelberger Platon-Vorlesung vom Wintersemester 1968/69, deren kongenialer Verstehensversuch leider unvollendet geblieben ist, heißt es lapidar zur Rede des Aristophanes: »Das ist die außerhalb jeder Sexualität begründete Erklärung für die drei Typen der Liebe zwischen Menschen.« Georg Picht deutet mit Platon die Natur des Menschen »symbolisch«. Am Schluß seiner Platon-Vorlesung zum »Symposion« stellt er fest: »Das Geheimnis der Rede [des Aristophanes] liegt darin, daß gerade vor dem kosmischen Hintergrund die Menschlichkeit des Eros sichtbar wird. Dieses Geheimnis läßt sich nicht entschlüsseln, man kann es nur betrachten und bestaunen.« Das Geheimnis des Eros betrachten und bestaunen und – so sei hinzugefügt – in den Momenten des Gelingens als Glück erleben!

Für die gleichgeschlechtlich Liebenden heißt das: Sie müssen (mit Platon) darauf bestehen, daß das Schwulsein oder Lesbischsein ihre eigene Natur ist und keineswegs eine Gegen-Natur des Heteroseins. Das *ist zunächst einmal da!* Und, indem es sich körperlich-geistig bewährt, *erweist es sich als gut*. Und wie vieles oder gar alles grundlegend Menschliche *bleibt es geheimnisvoll*. Es gibt keine letztlich schlüssige, alle möglichen Aspekte umfassende Antwort darauf, warum das so ist. Diese sokratische Weisheit des Nichtwissens entlarvt die viel- und besserwisserischen Versuche, das Schwulsein auf irgend etwas zurückzuführen (zu »reduzieren«): auf eine dominante Mutter, den schwachen Vater oder die Gene, also auf die bereits zitierte »Macht der Mütter und der Moleküle«.

Entscheidend ist weiterhin, daß Platon bereits die ethische Dimension mitdenkt, die Kant formuliert als die Frage »Was soll ich tun?«. Was entscheidet letztlich über gut und ungut? Ob der Eros gut ist oder nicht, hat für Platon nichts mit gleichgeschlechtlich oder gegengeschlechtlich zu tun, sondern damit, ob der Eros – mit den Worten Georg Pichts – »... dazu dient, die Seele für ihre höheren Regungen und Möglichkeiten aufzuschließen«: »Der ethische Grundsatz den Platon hier aufstellt, hat seine Gültigkeit, ganz unabhängig davon, ob die Liebe dem gleichen Geschlecht oder dem anderen Geschlecht gilt. Er ist die Basis jener freien Form der Humanität, die Europa den Griechen verdankt.«

In eine etwas andere Sprache übersetzt heißt das: Der Eros ist – die Worte mögen abgegriffen klingen – schön und gut und wahr, wenn er sich bewährt; und gleichwelche Ausprägung des Eros bewährt sich, indem sie vom ganzen Menschen las leib-seelischer Einheit, das heißt als »Person«, frei mitvollzogen wird.

Das entscheidende Stichwort im Kontext der Bewährung des gleichgeschlechtlichen Eros heißt »Fruchtbarkeit«. Manche denken: Weil schwule Partnerschaft nicht auf Kinderzeugung aus ist, sei sie unfruchtbar. Doch das ist ein Irrtum, der bloß

eine Form der heterosexuellen Fruchtbarkeit verabsolutiert und andere Möglichkeiten darüber vergißt – darunter im übrigen auch die frei gewählte Ehelosigkeit, etwa im Rahmen des Mönchtums.

Nein, Fruchtbarkeit ist mehr! Platons Einsicht hieß: Die Fruchtbarkeit des gleichgeschlechtlichen Eros erweist sich etwa in der erzieherischen Begleitung eines Jüngeren durch einen Älteren. Die griechische Knabenliebe war ja eingebunden in ein pädagogisches Konzept. Doch das ist noch nicht der Kern des gleichgeschlechtlichen Eros, denn so verhielten sich auch Heterosexuelle. Die zweite Antwort, die Platon bereits andeutet, bringt die gegenseitige Ergänzung als Frucht des gleichgeschlechtlichen Eros ins Spiel: das »Zusammensein«, das Einander-Ergänzen und gegenseitige Inspirieren als vielgestaltige Alternative zum Alleinsein. Und für heute ist zu ergänzen: die gegenseitige Ergänzung, geistige Bereicherung und das Zusammensein nicht im Halbdunkel des Doppellebens, sondern frei und selbstbewußt. Denn die gleichgeschlechtliche Liebe ist eine Liebe wie jede andere: mit all ihrer Erwartung, Erfüllung und auch ihrer Eifersucht, mit all ihrem Gelingen und ihrem möglichen Scheitern!

Es gibt eine Fülle von Zeugnissen, die das belegen können. Ohne hier eine schwule Ahnengalerie zu eröffnen, darf doch erwähnt werden, daß der Komponist Benjamin Britten und der Sänger Peter Pears ihr Leben miteinander geteilt haben. Ihre Inspiration und Frucht war die Kunst – ähnlich war es wohl bei Michelangelo, bei Shakespeare und bei unzähligen anderen Künstlern.

Der gleichgeschlechtliche Eros bewährt sich aber auch ganz unspektakulär, in dem, »was sonst zum Leben gehört«, wie Platon es formuliert – oft sogar im familiären Bereich. Nicht selten wurden und werden Kinder durch unverheiratete Familienangehörige gefördert und an Eltern Stelle begleitet, wengleich daß auch Fragen aufwirft: Welche Erwartungen stecken dahinter – von seiten der Umgebung und aus dem eigenen Inneren? Muß sich hier jemand etwas beweisen oder sich gar einen Ausgleich schaffen zu dem nicht akzeptierten, einem in sich selbst unverstandenen Schwulsein?

Entscheidendes Kriterium der schwulen Fruchtbarkeit und der Verantwortung ist das Stichwort »Person«. Es geht darum, sich selbst, den anderen und letztlich dem »ganz Anderen« vertrauensvoll als Person zu begegnen. Personsein ermöglicht eine Fülle von Lebensgestaltungen, darunter die schwule Partnerschaft, die heute, im Gegensatz zu früheren Epochen, ehrlich und ohne Verheimlichung gelebt werden kann. Das Spektrum schwuler Beziehungen scheint insgesamt weiter zu sein als das der Heterosexualität. Primitive Schwarzweißmalerei nach dem Motto »hier das heterosexuelle monogame Beziehungsglück – dort die schrankenlose schwule Promiskuität« ist eine grobe Verzerrung der Wirklichkeit. Im gleichge-

schlechtlichen »Konzert« geht es eben auch bei diesem Thema vielstimmig zu. Stabile Zweierbeziehungen sind keineswegs selten, nicht wenige von ihnen dauern Jahre und Jahrzehnte. Aber das ist eben nicht die einzige Form von Beziehungsfruchtbarkeit. Auch das Eingehen kurzfristiger Beziehungen muß – wie zwischen Heterosexuellen – nicht verantwortungs- und gewissenlos sein.

Ein weiterer Aspekt ist das Engagement für Toleranz und Aufklärung. Wie wichtig das ist, hat sich in der Aids-Debatte gezeigt. Viele Homosexuelle gehörten zu den ersten, die weltweit offen über die Risiken gesprochen und angemessenen Schutz vor Aids praktiziert haben. Das kam der Gesellschaft als ganzer zugute, und diese Aids-Aufklärung bewirkte auch ein Stück Aufklärung über die so unterschiedlichen Lebensformen und Ausprägungen der Sexualität.

Dennoch: Der Mehrheit wird Homosexualität immer ein Stück weit fremd bleiben. Das gilt es nüchtern einzusehen, zumal solche Fremdheit niemandem schadet. Ein fieberhaftes Streben nach Akzeptanz um jeden Preis wäre nachgerade verhängnisvoll: Wer kennt nicht den überangepaßten Homosexuellen, der es allen recht machen will und sich vor Nettigkeit schier überschlägt, wer er nur so kompensieren kann, daß er mit sich selbst nicht im klaren ist. Homosexualität ist anders, aber sie bewährt sich sinnvoll – und das heißt auch ethisch verantwortet –, wenn man sie im Gesamtbild der Gesellschaft, in der Lebens- und Arbeitswelt, in den Familien und den Kirchen vorurteilslos wahrnimmt. Ein Moment von Unangepaßtheit, von alternativer Minderheit soll und darf der gleichgeschlechtliche Eros – bei aller Vertrautheit – behalten, nicht zuletzt deshalb, weil das die Aufgabe eines toleranten Umgangs mit allen Minderheiten wachhält. Deren Diskriminierung resultiert aus schwächerer Angst, ihre unvoreingenommene Wahrnehmung ist dagegen ein Zeichen von Stärke. Jeder Mensch kann heute genug über die Homosexualität und ihre spezifische Fruchtbarkeit wissen, um sie zu achten; und alle Menschen wissen mehr als genug über das, was passiert, wenn sie sie ächten, um solche Ächtung deshalb zu unterlassen.

Bereits Platons überlieferter Verstehensversuch ist vielen neueren Erklärungsansätzen gerade darin überlegen, daß er das Wissenwollen unvoreingenommen betreibt und nicht als Legitimation von Vorurteilen. Weil solche Vorurteile das Phänomen des Schwulseins mit etwas ihm Fremdem »umkleiden«, können sie der Sache selbst gar nicht gerecht werden. Nachdem die alten Irrtümer in der Beurteilung der Homosexualität – sie hießen »Sünde« (peccatum), »Verbrechen« (crimen) und »Krankheit« (morbus) – eigentlich längst ausgedient haben, kommen sie doch immer noch und immer wieder in Gestalt von »Vorurteilen light« daher: Aus den Sündern und Kriminellen früherer Epochen sind neuzeitlich zunächst einmal Kranke geworden und schließlich dann Betroffene oder in ihrer Existenz Geminderte – also mit

anderen Worten: Minderwertige. Gegen solches Scheinwissen hilft allein geduldiges, sachliches Argumentieren. Genauso wichtig ist jedoch die unmittelbare Begegnung mit Schwulen, weil sie die Zerrbilder am wirksamsten korrigiert. Die meisten Schwulenhasser kennen keinen Schwulen, lassen es jedenfalls nicht wissentlich zu, einen Homosexuellen zu kennen. In Wirklichkeit kennt natürlich jeder Mensch eine ganze Menge Schwuler, er weiß es nur nicht immer. Doch gerade dieses Inkognito-Schwulsein ist der Nährboden für Vorurteile und Zerrbilder, gleichsam deren Projektionsfläche. Erst wenn an ihre Stelle Menschen aus Fleisch und Blut, Menschen wie du und ich treten, können die Zerrbilder abdanken.

»Was können wir wissen?« hieß die von Immanuel Kant geborgte Frage, die sich mit dem von Platon ins Spiel des Denkens eingebrachten Mythos beantworten läßt. Die Antwort lautet: Die Menschen wissen wenig im Sinne des Erklärens, aber doch genug im Sinne des Verstehens, und gerade darin erweist sich das Phänomen Homosexualität als ein grundlegend menschliches. Es narret seine Erklärer mit seiner Tiefgründigkeit. Und zugleich ist es ein immer neuer Anreiz zu einem Verstehen, das den Rätselcharakter mitbedenkt. Das Erklären will das Erklärte in seine ein für allemal gültige Erklärung einschließen. das Verstehen hingegen öffnet Perspektiven für die Begegnung mit dem Phänomen selbst, mit dem Geheimnis.

Im Gegensatz zum freimütigen Reden Platons im »Symposion« steht die in Europa jahrhundertlang vorherrschende, alleinherrschende und immer noch weit verbreitete Tabuisierung der Homosexualität. Sie hat außer Unglück und Unehrllichkeit wohl kaum etwas erbracht. Speziell unter dem Vorzeichen des Christentums wird sie seit vielen Jahrhunderten praktiziert. Schwules Leben und Lieben gilt für Menschen in kirchlichen und von der Kirche beeinflussten Arbeitsverhältnissen immer noch als Kündigungsgrund. Daß gleichzeitig etwa im Raum der katholischen Kirche vom Hausmeister bis zum Priester alle Facetten schwulen Lebens in der Heimlichkeit des mehr oder weniger geschickt getarnten Doppellebens praktiziert werden, ist ein Schlußstein im morschen Gemäuer kirchlicher Unehrllichkeit und Unglaubwürdigkeit.

Gewissen und Verantwortung sollten auch im Kontext der Homosexualität zu biblisch fundierten Leitbegriffen des kirchlichen Handelns und Denkens werden, und nicht mehr, wie bislang, Angst und Vorurteil. Aber auch in den neuesten katholischen Katechismen kommt, wenn von Homosexualität in überaus entstellender Weise die Rede ist, das Wort »Gewissen« gar nicht vor, ganz im Widerspruch zu den Perspektiven, die sich mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil einmal eröffnet hatten.

Ein Theologe, der dieses Aufbruchsphänomen der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts bereits Jahrzehnte zuvor latent vorbereitet hat, Romano Guardini, kann

auf die zweite »weltbürgerliche« Frage Immanuel Kants »Was sollen wir tun?« eine Antwort geben. Im Jahr 1953 veröffentlichte der katholische Religionsphilosoph Romano Guardini unter dem Titel »Die Annahme seiner selbst« eine kleine Schrift, die auch für Schwule unter dem Aspekt der persönlich-religiösen Identitätsfindung sehr hilfreich sein kann. Obwohl Romano Guardini hier nirgends die Homosexualität im Blick hat (nicht einmal die Sexualität generell), stehen seine Gedanken in ihrer spirituellen Tiefe dem platonischen Mythos aus dem »Symposion« kongenial zur Seite. Das, was heute »Coming out« heißt, die schwule Selbstfindung also, wird hier besser getroffen als in irgendeinem anderen Werk – einschließlich der explizit »schwulen Theologie«, die es inzwischen auch gibt. Denn wie könnte man die Selbstfindung, diese lebenslange Aufgabe besser kennzeichnen als mit den Worten, daß ich beständig »unterwegs zu mir« bin, und zwar mit dem Ziel der »Annahme meiner selbst«!

Guardini sieht jeden Menschen als Geschöpf Gottes. Keiner existiert aus eigenem Vermögen, sondern vielmehr als Gottes Geschenk: »Ich habe mich also empfangen«, heißt Guardinis Grundsatz – übrigens ein alter philosophischer Gedanke: Gott allein ist sein eigener Ursprung, ist »causa sui«; der Mensch aber als Gottes Geschöpf und Ebenbild verdankt sich seinem Schöpfer.

Dieses Verdanktsein ist Gabe und Aufgabe zugleich. Die Aufgabe aller Aufgaben, mithin die Grundlage allen Lebenssinnes und gelingenden Daseins, formuliert Guardini so: »Ich soll sein wollen, der ich bin; wirklich ich sein wollen, und nur ich. Ich soll mich in mein Selbst stellen, wie es ist, und die Aufgabe übernehmen, die mir dadurch in der Welt zugewiesen ist.«

Je gefestigter diese Selbst-Identität ist, desto besser gelingen die einzelnen Aufgaben Tag für Tag: »An der Wurzel von allem liegt der Akt, durch den ich mich selbst annehme. Ich soll damit einverstanden sein, der zu sein, der ich bin. Einverstanden, die Eigenschaften zu haben, die ich habe. Einverstanden, in den Grenzen zu stehen, die mir gezogen sind.«

Vielleicht ist dieses Prinzip der »Annahme seiner selbst« sogar noch umfassender als der bekannte philosophische Imperativ: »Erkenne dich selbst!«; denn der kann leicht als einseitig rationaler Akt mißverstanden werden. »Annahme seiner selbst« ist ein Weg, der Verstand und Gefühl gleichermaßen fordert, ist ein lebenslanger Weg zu je eigenen Stimmigkeit. Dieser Weg muß nicht immer geradlinig verlaufen, er kann über viele Umwege und Hindernisse führen – die Hauptsache ist, daß die Richtung stimmt. Wo es dem Homosexuelle jedoch gar nicht gelingt, seinen eigenen Weg einzuschlagen, wo er etwa auf den Wegen der Heterosexualität herumirrt, bleibt er mit sich selbst im unreinen, unzufrieden, ohne Entfaltung seines persönlichen, seines schwulen Talents. Mit Romano Guardini gesprochen:

»Nur von der Annahme seiner selbst führt der Weg in die wirkliche Zukunft – für jeden in seine eigene. Denn als Mensch zu wachsen bedeutet nicht, aus sich hinauszuwollen. Sich sittlich zu verhalten bedeutet nicht, sich aufzugeben. Wir sollen an uns selbst Kritik üben, aber in Loyalität gegen das, was Gott in uns grundgelegt hat.«

Läßt sich die Aufgabe auch des Schwulen in seinem Sosein besser formulieren? Sich erkennen und sich selbst liebend annehmen bedingen einander: Sie bilden die Grundlage für alles Handeln nach außen, etwa für die Beziehungsfähigkeit und für das soziale Verhalten.

Ein Mißverständnis könnte an dieser Stelle lauten: Also muß der Homosexuelle seine Veranlagung wie eine Behinderung tapfer annehmen, tragen und ertragen. Doch gerade hier gilt: »Behindert ist man nicht, behindert wird man.« Schwulsein ist »weder Krankheit noch Verbrechen«, sondern eine Variation des Menschseins. Jede Krankheit schränkt den Kranken ein und läßt ihn früher oder später leiden. Das Schwulsein aber schränkt nicht mehr ein als das Heterosein. Jegliches Leiden daran verschwindet, persönlich wie gesellschaftlich, wenn innere und äußere Freiheit gegeben sind. jeder Schwule, der seine Umgebung offen und ehrlich mit sich selbst konfrontiert, kennt die Frage: »Aber fehlt dir denn nicht etwas, die Ergänzung durch das andere Geschlecht, durch eine Frau ...« Die Antwort kann nur lauten: »Ja. In der Tat fehlt da etwas, genauso wie bei jedem heterosexuellen Menschen die Ergänzung durch das eigene Geschlecht fehlt.« Denn hier gilt im besonderen Maße: »Nobody is perfect.« Gar niemand ist vollkommen.

Das Phänomen Homosexualität läßt sich also in einem Dreischritt verstehen: Homosexualität ist erstens natürlich, ist eine gute Gabe. Zweitens ist sie eine Aufgabe: Das Schwulsein soll und will sich als gut bewähren in seiner je eigenen Fruchtbarkeit. Und drittens bleibt der gleichgeschlechtliche Eros geheimnisvoll, letztlich so unergründbar wie die Heterosexualität, wie alles grundlegend Menschliche. Für schwules Handeln gilt das, was für alles Handeln gilt: Handeln gründet in Haltung. Ist sie aufrecht, wird Handeln sinnvoll; ist sie geduckt und ängstlich, kann aus ihr auch kein fruchtbares Handeln entspringen. Die »Annahme seiner selbst« ist Grundlage jeder Identität und Fundament allen Tuns. Richtschnur im einzelnen können nur Gewissen und Verantwortung sein; denn das Gewissen fordert und bestätigt das Schwulsein als Moment der persönlichen Identität (nach innen), und die Verantwortung weist auf eine Gestaltung im Einklang nicht nur mit sich selbst, sondern auch mit »den anderen« und letztlich – religiös gesprochen – mit dem »ganz Anderen«.

Gerade für Schwule, denen Religion, Spiritualität und auch die Kirche noch etwas bedeuten, entsteht aus dem Zwiespalt zwischen kirchlicher Doktrin und der

Stimme ihres Gewissens oft ein harter Konflikt. manche verabschieden sich deshalb von der kirchlichen Gemeinschaft, andere bleiben hin- und hergerissen oder suchen nach lebbareren Kompromissen. Die einzig sinnvolle Perspektive besteht jedoch wohl darin, das eigene Gewissen zu prüfen, auch an den Aussagen kirchlicher Lehre – aber dann der glaubwürdigeren Instanz zu folgen. Ein Rat des großen englischen Theologen John Henry Newman kann dabei als Ermutigung dienen: »Wenn ich genötigt wäre, bei den Trinksprüchen nach dem Essen ein Hoch auf die Religion auszubringen (was freilich nicht ganz das Richtige zu sein scheint), dann würde ich trinken – freilich auf den Papst, jedoch zuerst auf das Gewissen und dann erst auf den Papst.«

»Was darf ich hoffen?« Diese dritte Frage aus der Kantschen »Logik« weist aus der Gegenwart in die Zukunft, kennzeichnet den sich deutlich abzeichnenden Scheideweg: Aus den homosexuellen Schleichwegen vergangener Jahrzehnte ist eine immer breitere schwule Straße geworden, die in Richtung einer gewissen gesellschaftlichen Normalität führt, wenngleich bei nicht ganz klaren Sichtverhältnissen. Lauert hinter der nächsten unübersichtlichen Kurve schon wieder die rohe Gewalt? Haben die Schwulen in Deutschland nur eine Verschnaufpause, solange andere Minderheiten wie Ausländer im Visier verblendeter Gewalttäter stehen? Oder, auch diese Befürchtung gibt es, ist die »Normalität« gar eine verführerische Sackgasse, mithin das unspektakuläre Ende schwuler Emanzipation?

Entscheidend ist die hart erkämpfte Möglichkeit zur schwulen Selbstbestimmung mit den Möglichkeiten und in den Grenzen, die für alle gelten. Die Homosexuellen sollten sich jedoch nicht bloß von Unterdrückung und Heimlichtuerei befreien, sondern auch von dem äußeren und inneren Druck zur Uniformität. Warum soll es nicht eine schrille und eine eher stille Szene geben? Warum nicht, um ein Beispiel zu nennen, Schwule, die der bürgerlichen Ehe gar nichts abgewinnen können, und andere, die für sich eine eheähnliche »registrierte Partnerschaft« nach dem Vorbild nordeuropäischer Länder anstreben und für dieses Ziel auch politisch kämpfen? Das homosexuelle, das schwul-lesbische Spektrum ist heute in der Tat so breit und bunt wie der Regenbogen, das wohl unangefochtene schwul-lesbische Hauptsymbol.

Für den Einzelnen geht es um nichts Geringeres als um seine erotische Identität. Und für sie gilt ein doppeltes: Zuerst gilt das, was für jede Form und Spielart von Identität gilt. Sie will errungen und persönlich gefestigt sein, damit sie den Bewährungsproben des täglichen Lebens standhält, ohne zu erstarren, aber auch ohne zu zerfließen.

Und das zweite: Die Identitätsfindung ist »in concreto« für den Schwulen immer noch deutlich schwieriger als für die Heterosexuellen. Immer noch entdecken und erfahren der schwule Mann oder die lesbische Frau ihr Sosein als Andersein: an-

anders als die Norm, anders auch als die eigene Erwartung, anders als der quasi-selbstverständliche Hauptstrang des familiären und gesellschaftlichen Umfeldes. Mit diesem Anderssein muß der Einzelne fertig werden, muß es in seinem individuellen Coming-out-Prozeß, in der Annahme seiner selbst gleichsam »verdauen«, und er muß sich Strategien aneignen, dies seiner Umgebung zu vermitteln. Ansonsten bleibt ein unfertiger Mensch zurück, ebenso angepaßt wie unsicher, ebenso uneindeutig wie unglücklich. Vordergründig angepaßt, hintergründig jedoch auf sein entwürdigendes Doppelleben und letztlich auf eine permanente Lebenslüge angewiesen.

Wie in jedem komplizierteren Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen gibt es dabei entgegengesetzte Kräfte: In der Abwärtsspirale herrscht die Diskriminierung der Homosexualität vor. Sie fordert Verheimlichung und verhindert eine geglättete schwule Identität, die sich auch angstfrei zeigen darf. Ihr wichtigster Nährboden ist die Sprachlosigkeit, die ihre perfide Spitze dann erreicht, wenn dem »Betroffenen« erklärt wird, daß das alles so nur zu seinem Besten geschehe. In diesem System gilt: Es kann nicht sein, was nicht sein darf.

In der Aufwärtsspirale hingegen fördert die mutige Selbstdarstellung den Abbau von Vorurteilen, und der Abbau von Vorurteilen ist wiederum – im Gegenzug – die beste Bedingung für das unbefangene Sich-zeigen-Dürfen. Warum sollen unterschiedliche Lebensformen denn nicht in einer fairen Konkurrenz zueinander stehen? Warum sollte nicht eine Art von »versöhnter Verschiedenheit« denkbar sein, die zur Grundlage hat, daß sich alle zunächst einmal so zeigen, wie sie sind? Wer dabei gleich an Verführung denkt, die Funktion von »Leitbildern« in Feld führt oder gar den massenweisen Auszug von Eheleuten ins schwule oder lesbische Lager befürchtet, der traut seiner eigenen heterosexuellen Lebensform wohl nicht viel zu.

Und zum Stichwort »Verführung« wäre noch anzumerken: Wenn die Entdeckung der Sexualität, die schon beim Kleinkind beginnt, in der Pubertät ihre entscheidende Phase erreicht, ist an der erotischen Prägung nichts mehr zu verändern. Die Frage lautet deshalb nicht: Wer wird schwul oder lesbisch? Die Frage heißt: Wer wird glücklich und wer unglücklich? Wem gelingt es, sein Leben selbstbestimmt und selbstbewußt zu gestalten – und das heißt eben auch als schwules oder lesbisches Leben –, und wer läuft mit Unglücksminne und psychosomatischen Beschwerden durchs Leben?

Der Teufelskreis des Verschweigens und Verdrängens scheint jetzt durchbrochen: Wirken in früheren Generationen nicht selten Priester, Ärzte und Juristen meinungsbildend, die von dem Phänomen des Eros und den Menschen als ganzheitlichen Wesen kaum eine Ahnung hatten, melden sich heute Schwule und Lesben selbst zu Wort – und zwar argumentierend und feiernd, eher schrill oder eher

still, aber eindeutig. Und warum kann denn nicht – jenseits des Verschweigens oder Verdrängens – ein Lehrer oder Pfarrer gerade auch in seinem mit sich selbst identischen Schwulsein zum Leitbild für ein ganz normales Anderssein werden und auch für eine gegenseitige Toleranz? Sind es nicht gerade solche Leitbilder, mit denen auch Jugendliche sich auseinandersetzen sollten?

Gleichgeschlechtliche Liebe ist keine Einheitsuniform, sondern so vielfarbig wie der zum schwulen Symbol avancierte Regenbogen. Mancher fühlt sich in einer fast ausschließlich schwulen Umgebung wohl, wie sie die Großstädte bieten. Andere suchen nach einer weniger auffälligen, vielleicht sogar bürgerlichen Existenz. Für die einen ist die Ehe Symbol patriarchalischer Unterdrückung, die abgeschafft gehört, für die anderen ist die Ehe ein persönliches – und darum häufig auch ein gesellschaftliches – Ziel.

Solche Unterschiede müssen in einer toleranten Gesellschaft nicht eingeebnet werden. Sie sind als Spannungen aushaltbar und werden sogar fruchtbar, wenn sie sich in gegenseitigem Respekt artikulieren. Ziele der gleichgeschlechtlichen Liebe sind die persönliche Identität und die gesellschaftliche Emanzipation. Nicht mehr, aber auch nicht weniger. Duckmäsertum, bestrafte Ehrlichkeit und belohnte Unehrlichkeit sind keine Ziele. Ziel für die Gesellschaft kann es nur sein, vorbehaltlos einer Facette der menschlichen Natur zu begegnen, die das Leben in dem Maße bereichert, wie sie akzeptiert wird.

Homosexualität ist also ein Phänomen auf dem Weg: vom vorurteilsbelasteten und ebenso kategorischen wie sprachlosen »Nein« über die Zwischenstufen einer von Vorbehalten begleiteten zögerlichen Zustimmung hin zu seiner unbefangenen Akzeptanz. Diese Akzeptanz ist nicht nur die Hoffnung von Schwulen und Lesben, sondern sie ist auch als Gebot der Aufklärung zu fordern und zu fördern. Das ist mehr als eine wissenschaftliche oder gar abstrakt-philosophische Angelegenheit: Akzeptanz ist wie die Annahme seiner selbst ein Phänomen, das wächst und gedeiht. Dafür braucht es Zeit und guten Willen – und vor allem persönliche Begegnung.

In der Frage »Was ist der Mensch?« faßte Kant seine weltbürgerlichen Fragen zusammen. Vielleicht wird mit diesem Versuch einer Verständigung über Homosexualität ein wenig Licht auf eine Dimension dieser Frage geworfen, auf die Zuneigung des Menschen, auf seinen Eros, sofern er dem gleichen Geschlecht gilt. Allen das Thema vermeintlich erschöpfenden, abschließenden Antworten, allem »Erklären« sollte mit gehöriger Skepsis begegnet werden: Die menschliche »Natur« ist nur an ihrer Oberfläche quasi-naturwissenschaftlich analysierbar, und sezieren läßt sich ohnehin nur Totes. wer in die Tiefe dieses Phänomens gelangen will, muß den Weg des Bedenkens wählen – ein Weg, auf dem nicht alle Fragen Antworten finden, ein Weg, auf dem jede Antwort weitere Fragen aufwirft.

Der gleichgeschlechtliche Eros, die Homosexualität, ist nichts weniger als eine Form, eine Spielart menschlicher Identität. Deshalb gehört sie zum Kern des Menschlichen. Wer das immer noch ignoriert oder – mit welchen Mitteln auch immer – das Schwulsein gar beseitigen will, übt menschliche Gewalt aus. Er trägt bei zur ohnehin schon schlimmen Bilanz der Homophobie, und er setzt sich in blasphemischer Vermessenheit an die Stelle dessen, der die dreifach-eine Ausprägung der Erotik geschaffen hat.

Auch für den Homosexuellen gibt es schlechthin keine Alternative zur »Annahme seiner selbst«, wie Guardini formuliert, wobei die Akzeptanz von innen und die von außen sich gegenseitig bedingen. Wer sich bejaht, kann sich auch zeigen, wie er ist. Und wer Bejahung von außen erfährt, wird in seiner Identität bestärkt. Längst gibt es eine Art von Netzwerk, das psychisch und gesellschaftlich die schwule Identität festigt. Aber es gibt auch immer noch Versuche zu verhindern, daß Menschen zur Annahme ihrer selbst finden.

Im tiefsten Kern des Menschen liegt seine Fähigkeit, über sich hinaus zu wollen; platonisch gesprochen: Der Eros ist die geheimnisvolle Spannung zwischen den beiden Teilen eines entzwei gebrochenen »symbolon«, ist die Triebfeder jeder Vereinigung. Paradoxaerweise kommt der Mensch gerade dadurch zu sich selbst, daß er »transzendierend« aus sich herausgeht. »So ist der Mensch seiner Natur nach [selbst] ein »symbolon«. Er verweist seiner Natur nach über sich hinaus.« Das ist die Interpretation von Georg Picht. Eine der Möglichkeiten dieses Über-sich-selbst-Hinausweisens ist die vom Eros geprägte Sexualität; und eine ihrer Richtungen ist die Homosexualität, das Schwul- oder Lesbischsein. Das hat niemand je ändern können, und auch in Zukunft wird niemand daran etwas ändern.

Die Frage ist nur, wie Menschen als Mitmenschen mit diesem Anderssein umgehen: angstgesteuert und homophob – oder aufgeklärt und offen; nur wenn das Zweite gelingt, kann Homosexualität das sein, was sie ist: eine personal geprägte Lebensform neben anderen, mit all ihren Chancen und Grenzen; eine Lebensform, die sich bewährt in fruchtbarem Gelingen, wenn sie sein darf, was und wie sie ist – und doch ganz anders normal.

Weihnachts- geschichte

(wein) Im KaDeWe und anderswo

von Michael Sollorz

»Schenk mir ein Ofen-Thermometer für große Hitze«, bittet Schweinchen mit fester Stimme. Ofen-Thermometer – wie schön das klingt; nach Großmutter, behaglichem Kohleherd, dem Duft gefüllten Geflügels und Frieden. Paul will sich nicht mehr wehren. So lange hat er sich mit der Verweigerung weihnachtlichen Brauchtums überanstrengt, früher auf der Suche nach offenen Kneipen im abgedunkelten Ostberlin, in späteren heiligen Nächten auf Safer-Sex-Parties oder beim Durchstreifen menschenleerer Saunen – die Verweigerung selbst ist bloß noch erstarrtes Ritual. So kommt es, dass Paul sich ergibt.

»Ein Ofen-Thermometer, aber gern«, sagt Paul und geht los. Nach dem achten Hauswirtschafts-Laden (Kopfschütteln, bedauernde Blicke, mitleidiges Lächeln) zweifelt er an der These von der lückenlosen Versorgung der Bevölkerung mit Konsumgütern und beschließt zerknirscht eine Visite im glitzernden Hohetempel des absterbenden Imperialismus.

Im KaDeWe herrscht derbes Schieben und Drängen; Paul schiebt tapfer mit, bis er zu einer gepuderten Dame in der Abteilung für Herde und Öfen vorgedrungen ist. »Oh, ja«, spricht sie mit verklärem Blick. »Ich erinnere mich. So etwas gab es, als ich 67 hier anfang ...« Und schickt ihn zur Foto-Abteilung. Wieder Fehlanzeige. »Vielleicht tut's auch ein Fläschchen Entwickler?« fragt der Verkäufer besorgt, aber das hört Paul schon nicht mehr. Liebliche Vorweihnachtsweisen verkleben sein Gehör. Er muss sich sputen, denn die Erfahrung lehrt, nach mehr als einer Stunde in diesem Haus wachsen ihm vor Ekel und Scham lauter Warzen und Pickel. Von wegen, was das KaDeWe nicht hat, muss erst erfunden werden ...

Gegen Niederlagen des Alltags hilft nur eins: *Kaufen!* Und was, wenn man nichts (außer einem Ofen-Thermometer) wirklich braucht? Schlüpfert! Ein hübscher Schlüpfert tröstet immer. Bis sich Paul zu den Untertrikotagen durchgeboxt hat, ist der Geschäftsschluss eingeläutet. Den drohenden Rausschmiss im Genick, wappnet

sich Paul mit Empörung, rafft ein Dutzend schwarze Tangas vom Ständer und schlüpft in eine Kabine; völlig unbemerkt, wie sich bald erweist, denn als er alle Höschchen zweimal probiert und in eines verstohlen ejakuliert hat, erfüllt unheimliche Stille das große Haus.

Alle sind weg. Paul ist vergessen worden. Was, wenn sie die Türen verschlossen haben? Der erste Pickel juckt auf seiner Stirn. Das Gesicht des Ortes wandelt sich, jetzt, wo Paul in Ermangelung von Gesellschaft seine Ellbogen nicht mehr braucht und frei umhergehen kann von den Untertrikotagen zur Herrenoberbekleidung, wie der Hausherr dieser guten Adresse. Über die Tische und Aufsteller sind weiße Tücher gebreitet, als glaubten die einstigen Inhaber noch, sie kehrten von ihrer Reise zurück.

Ja, die Eingänge sind verschlossen. Paul könnte ein Schaufenster im Erdgeschoss zertrümmern, doch wer weiß, was auf Ausbruch steht, wo doch schon Einbruch bestraft wird. Er stellt sich mit Grauen die Schlagzeile vor: *Psychiater rätseln – Homo entkam Konsum-Paradies!*

Auf dem Weg nach oben, wo er die Getränke weiß, scheuert ihn ein neuer Pickel am Hals. Er knöpft sein Hemd auf. Regale voller drolliger, barfüßiger Engeln aus afrikanischen Hölzern säumen seinen Aufstieg, und aus der Betten-Etage dringen die Schmerzensschreie ungarischer Daumentiere. Im Obergeschoss ist es besser, weil die polnischen Kolleginnen von der Stopfleberfraktion ihre Schnäbel halten. Wie wir, denkt Paul. Heidelbeeren träumen in ihren Gläsern vom masurischen Sommer, stumm wie die Pilze und Spreewald-Gurken. Schinken schimmern lüstern, goldige Käse duften nach Versöhnung. So soll es sein – und damit es auch so bleibt, sind die Schnaps-Regale nicht zu verfehlen. Paul, ganz bescheiden, nimmt erst mal eine Flasche *Chevas Regal* (da weiß man, was man hat). Er will sich setzen, aber zwischen seinen Arschbacken erblüht eine Warze wie holländischer Blumenkohl; er zieht die Hose aus und kniet sich hin. »Prost, Paul!« Das letzte, was er in Erwägung zieht, bevor er aufhört, sich zu wehren (diesmal endgültig), ist eine kleine Brandstiftung. (Brandstifter werden ernst genommen!) Doch dann wären all die Schweine umsonst gestorben und tausend Tunten ohne Job.

Mit der Pulle in der Hand stromert Paul durch die Gänge. Ein Fenster gibt den Blick zum Wittenbergplatz frei. Drunten ziehen die Herren zu ihren Lokalen, wo sie lustlos lärmern, bis das erste Licht sie wieder trennt. Paul möchte runter. Er winkt, aber sie sehen ihn nicht.

Und noch einmal (*Chevas Regal* sei Dank!) ändert der Ort sein Gesicht: »Nimm es an«, raunt tausendundein exotisches Döschen, »akzeptiere die Welt!« Wer weiß, vielleicht schwellen die Pickel dann ab? Am Ende des langen Gangs mit den geräumten Fisch-Theken steht Paul vor zwei grünlich beleuchteten Bassins ohne

Sauerstoffpumpe; im ersten erstickt eine Languste, im zweiten ein großer, trauriger Stör. Prost, Kinder, Freunde, auf bald! »Nimm es an«, summen die Honigtöpfe, »ergib dich einfach!« Wie recht ihr habt, denkt Paul. Von wegen Würde und Widerstand. Was heißt hier Klarheit, wo ich nicht mal weiß, wie ich Schweinchen erklären soll, wo ich heute Nacht war? Das Leben ist kurz – die Liebe ein Furz! Prost!

Irgendwann erwacht Paul. Ungeniert feudeln türkische Putzen gegen seine Schienbeine. Er hört entsetztes Gekreisch. »Keine Angst«, sagt Paul. »Ich bin ganz brav. Ich habe mich gefügt! Liebe! Liebe!« Sie verstehen ihn nicht. Dann kommt ein deutscher Aufseher, über seiner Uniform leuchtet ein dienstbeflissenes Gesicht. Er fummelt an seinem Handy. »Herr Direktor? Ja, ein Problem. In der Lampenabteilung. – Bitte? – Nein, ein Mensch nicht, nicht direkt. Ich weiß auch nicht. Irgendwie ein Haufen ... – Was? – Ja, wenn Sie mich so fragen, es sieht aus wie ein riesiger Pickel. – Ja? – Keine GSG 9, jawohl. – So? Jetzt gleich? – Gut, wie Sie meinen. Handeln. Verstanden. Jawohl. Zu Befehl!«

Es piepst. Anweisungen. Gebrüll. Schweres Gerät wird in Stellung gebracht. Poltern und Rumpeln, als im Nu die hässlichen Lampen verschwinden. Der Pickel rülpt und sucht ahnungsvoll ein Schlussgebet. Aber zu spät. Starke Organismen scheiden jeden Fremdkörper aus, denkt Paul und ruft: »Frohes Fest!« Ungehört verhallt auch dies, genauso wie sein längst verstaubtes Ansinnen, adieu, du Ofen-Thermometer für große Hitze, ach, mein Schweinchen, nu feier mal schön und grüß die Lore; nicht bloß in Sarajevo faucht der Flammenwerfer.

Diese Geschichte ist dem Erzählband von Michael Sollorz mit dem Titel »Deutscher Meister im Seitensprung. Neue Geschichten von Paul« entnommen. Wir danken dem Autor herzlich für seine Genehmigung zum Abdruck. Der Band ist 1997 im Verlag rosa Winkel, Berlin, erschienen und auch weiterhin im Buchhandel erhältlich.

Themenhefte der WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE

Auf der 6. Offenen Tagung der Arbeitsgemeinschaft Schwule Theologie im Oktober 1998 in Mesum wurde die Redaktion der WERKSTATT personell aufgestockt und mit erweiterten Kompetenzen versehen. Nun arbeiten insgesamt fünf Menschen in Redaktion und Verwaltung der Zeitschrift mit. Sie werden im Turnus jeweils einzelne Ausgaben der WERKSTATT betreuen, die ab Heft 2/1999 immer mit einem Schwerpunktthema erscheinen sollen (Heft 1/1999 wird schwerpunktmäßig Texte und Berichte des Jahrestreffens in Mesum veröffentlichen). Geplant sind für die nächste Zeit die folgenden Themenschwerpunkte:

- Zur Theologie der Ehe: Bürgerliche Ehe, Homoehe, Partnerschaftssegnungen – welche Konzepte stecken dahinter? Ist die heterosexuelle Ehe ein »Herzstück« des christlichen Glaubens, das durch eingetragene Partnerschaften gefährdet wäre?
- Schwule und Gemeinde: Mitmachen in »normalen« Kirchengemeinden? Aufbau eigener schwuler Gottesdienstgemeinden? Gründung eigener Kirchen? Wie beschreiben schwule Theologen ihren Bezug zu den christlichen Kirchen?
- Sodomitergeschichte: Beiträge zur Geschichte von Schwulen und Lesben in der Geschichte der Kirchen. Neue Forschungsergebnisse und Fragen zur Theologie der Kirchengeschichtsschreibung
- Paulus – die Person und seine Theologie. Ist Paulus als Urheber der christlichen Antihomosexualität ausreichend beschrieben? Beiträge zur Rekonstruktion der paulinischen Theologie und Semiotik aus schwul-theologischer Perspektive

Zu diesen Themen sind alle Interessierten herzlich eingeladen, sich mit Beiträgen und Stellungnahmen zu Wort zu melden. Dies gilt natürlich weiterhin auch generell: die WERKSTATT soll auch in Zukunft ein offenes Forum für Beiträge zu allen denkbaren anderen Themen Schwuler Theologie bleiben. Und die Adresse für alle Beiträge bleibt auch weiterhin die im Impressum angegebene. Wir sind gespannt auf jedes Echo!

Finanzen

Ein Kassensturz anlässlich der 6. Offenen Tagung der Arbeitsgemeinschaft Schwule Theologie im Oktober in Mesum hat ergeben, daß es mit der finanziellen Absicherung der WERKSTATT derzeit nicht zum besten steht. Dies hat zwei Gründe und führt zu zwei Konsequenzen bzw. Bitten an alle Leserinnen und Leser:

- Eine ziemlich große Zahl von Abonnenten hat die Abogebühren für 1998 noch nicht bezahlt! Wir bitten alle inständig, dies doch einmal zu überprüfen und gegebenenfalls den fälligen Betrag umgehend zu überweisen. Wäre es nicht ein Jammer, wenn banale Vergeßlichkeit unserem Projekt den Hals bräche?
- Umfang und Ausstattung der WERKSTATT sind in der letzten Zeit kontinuierlich gesteigert worden. Das hat der Zeitschrift wachsenden Zuspruch eingebracht, aber auch Kosten verursacht, die mit den bisherigen Preisen nicht zu decken sind. Wir werden also ab dem nächsten Jahr die Preise etwas anheben müssen: Das Jahresabonnement wird DM 30 kosten, für das Einzelheft wird in Zukunft DM 8 zu bezahlen sein. Natürlich soll das nicht ausschließen, daß Gutverdienende nach eigenem Gutdünken auch weiterhin mehr überweisen können - wie es bisher schon manche getan haben.

Wir hoffen in dieser Sache sehr auf die Unterstützung aller Leserinnen und Leser!

kurz & gut, Wilhelm

kurz & gut, Wilhelm, waren in Goethes berühmtem Roman die einleitenden Worte Werthers an seinen (Brief-) Freund, um ihm klipp und klar von seiner Liebe zu berichten. Ebenso soll diese Rubrik allen die Möglichkeit geben, sich klipp und klar mit Kommentaren, Fragen und kurzen Berichten zu Wort zu melden – wenn man z.B. keine Zeit hat für ausführlichere Abhandlungen, aber dennoch nicht schweigen will.

Früchte des einen Baums

kurz & gut, Norbert Reck, zu Deinen Ausführungen über meine Replik auf David Lustmann (WeStH 1+2/98, Seite 56 ff) möchte ich nur sagen: Diskussion ja, aber keine polemische Besserwisseri!

Ob es in biblischen Geschichten immer der Andere ist, in dem ich Gott begegne, wie Du behauptest, möchte ich bezweifeln. Gott begegnet uns nicht nur im Anderen, sondern auch in uns, denn mit uns sind wir immer, und da hinein spricht Gott (s. bei Mose) sein: »Ich bin der, der immer da ist«. Der Andere aber als mein Nächster ist immer nur zeitweise da. Daher auch die Unterscheidung zwischen dem ersten und dem zweiten Liebesgebot Gottes: a. Du sollst Deinen Gott lieben aus ganzem Herzen, Gemüt und Verstand. b. Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst. In den Gleichnissen von den Talenten und den Hochzeitsgästen werden diejenigen ver-

dammt, die ihren eigenen Wert (Talent, Hochzeitskleid = der von Gott gegebene Wert) nicht erkannt haben.

Es geht in den biblischen Geschichten keineswegs einfach um den Anderen schlechthin, sondern um den rechtlosen Anderen. Es geht um den, der von der Gemeinschaft, die sich als rechtens wähnt, ausgeschlossen bzw. ausgebeutet wird. Da Gott selbst für sich kein Recht in Anspruch nimmt, sondern einen Bund anbietet, fordert er auch die Gläubigen auf, mit allen einen Bund zu schließen. ER setzt gegen das Recht den Bund = das Zusammenleben = die Liebe.

Du schreibst: »Warum soll man Gott nicht in sich selbst finden können?« und gibst als Antwort: »Es geht dabei um ein Wissen um die Dürftigkeit des eigenen Ichs, um seine Bedingtheit und Banalität.« Eben! Ist diese Erkenntnis nicht geradezu göttlich, zu begreifen, wie eitel unser ganzes Streben ist? Wer aus dem Bewußtsein der Dürftigkeit, Bedingtheit und Banalität seiner selbst lebt, der hat Gott gefunden, weil er erkannt hat, wie

sehr er aus der Kraft Gottes, nicht aus seiner lebt.

Ich kann auch nicht den Vorwurf der Beliebigkeit, die zu einem Glaubensbriefführe, gelten lassen, weil damit wiederum das Richtige = das Recht gegen das Falsche = das Rechtlose gesetzt wird. Warum bittet Gott zu Beginn der Schöpfungslehre, daß der Baum in der Mitte unangetastet bleiben soll? Weil die Mitte symbolisiert, daß alle Menschen Zugang zu Gott haben sollen. Alle! Und Gott ist es, der den Bund mit den Menschen schließt, nicht wir. Seine Früchte am Baum (= das sind wir) sollen wir deshalb nicht essen, weil wir uns dann selbst zum Maß des Glaubens machen. Wir sollen uns aber nicht absolut setzen, sondern betrachten, beobachten, achten, weil wir ja ursprünglich Botschafter Gottes sind. Deshalb auch unsere Kämpfe mit den Wahrheitsverwaltern in den Kirchen; sie haben Gott nicht in der Mitte lassen wollen, damit alle zu ihm finden, sondern sie haben sich davor gruppiert und bieten Einlaß zu Gott nur denjenigen, die ihren Glauben annehmen.

Daher gilt es zunächst, allen den Zugang zu Gott wieder frei zu machen, damit alle, denen es beliebt, sich IHM zuwenden können. Da ich nur eine Frucht am göttlichen Baum bin und nur das erkennen kann, was Gott mir mitgegeben hat, besitze ich nicht das Recht, andern abzusprechen, was Gott ihnen mitgegeben hat.

Wenn wir den wahren Glauben erkennen wollen, dann sollten wir den

Anderen wirklich auch als Anderen kennenlernen wollen und ihm nicht in der Pose der Polemik, der Besserwisserei oder der Belehrung begegnen. Denn nur einer sei Euer Lehrer: Jesus, der Christus. Ihr aber, dient einander!

Zwar kann man sich tatsächlich im eigenen Ego verstecken, aber doch auch hinter dem Anderen. Nicht die eigene Seite zur richtigen machen, »darin liegt eine Wertschätzung des Anderen«. Denn so viele Iche es gibt, so viele Standpunkte. Alles eben Früchte des einen Baumes.

Schade, daß Du den sexuellen Anschlag Gottes auf Jakob machohaft als »Eier treten« bezeichnest (WeStH 1+2/98, Seite 4 ff). Könnte es nicht ein schwuler und sexueller Akt sein, bei dem am Anfang noch der Macho = der Kampf steht, während am Ende der Segen = die Liebe siegt?

Denn die Liebe Gottes gilt den Rechtlosen (s. Abel), aber Jakob hatte sich das Erstgeburtsrecht samt den Segen des Vaters Isaak erschlichen. Um das Erstgeburtsrecht zu brechen, mußte Gott ihn schwächen; er schwächt ihn an seiner Hüfte = an seiner Sexualität = die eine Symbolseite der Begehrlichkeit. Als Jakob erkennt, daß Gott nicht das Recht liebt, sondern das Leben = die andere Symbolseite der Hüfte = die andere Seite der Sexualität, kann er ihn um den Segen = die Liebe bitten.

In dem Kampf geht es um die Entscheidung zwischen Recht (= Erstgeburtsrecht + Segen) und Leben (= Liebe

+ Segen). Wenn Du die Geschichte Jakobs liest, dann kannst Du feststellen, daß das ganze Thema sich um das Erstgeburtsrecht dreht. Dies muß Jakob auch bei seinen Frauen erfahren, wo er ja ebenfalls nicht seine Geliebte erhält, sondern heimlich die Erstgeborene ins Bett geführt bekommt. Und wie sehr diese sich auch anstrengt, die Liebe Jakobs zu erhalten, er will die Zweitgeborene. Und dann muß er es noch einmal an seinem Sohn Josef erfahren, wie gefährdet der Jüngste war, weil er von seinen älteren Brüdern, die sich im Erstgeburtsrecht fühlten, nicht akzeptiert wurde. Es ist Gott, der ihm die große Zukunftsaufgabe Israels in die Hand legt.

Hans Th. Flory

Weitere Tanzfiguren

kurz & gut, Wolfgang Schürger, für die Idee vom Lebenstanz zwischen Spiritualität und Sexualität in Deinem Artikel in der WeSTh 1+2/98, Seite 16 ff, sollten Tanzfelder und -figuren gesucht und mehr damit experimentiert werden bzw. Erfahrungen darüber berichtet werden. Zu Tanzfiguren wie Jesus/Johannes, David/Jonathan, Sebastian u.a. habe ich noch eine weitere entdeckt: Der Erzengel Raphael. Sein Name bedeutet »Gott hat geheilt«. Er wird Schutzheiliger der Stigmatisierten genannt. An seinem Festtag ließe sich ein Passageritus der Heilung feiern.

Hans Th. Flory

Fatale Verwechslung Gottes

kurz & gut, Michael Brinkschröder, Du hast gute Argumente auf Deiner Seite (in WeSTh 3/98, Seite 131), aber ich muß doch weiterhin in einigen Punkten dagegenhalten. Die »Mystik-Debatte« geht also weiter.

Ich stimme der ersten Hälfte Deines Satzes zu: »Für schwule Existenz ist der Blick nach innen konstitutiv und deshalb ist Schwule Theologie notwendig mystisch!« Ohne Ernstnehmen unserer Erfahrung, unserer Gefühle, unseres Begehrens – gegen allen dogmatischen Objektivismus, der das Ich auslöscht oder gar zerstört – könnten wir uns ja gar nicht als schwul und christlich verstehen, könnten wir auch nicht die damit verbundenen Spannungen aushalten und theologisch angehen. Doch das hat noch kaum etwas mit Mystik zu tun. Die »Wendung des Blicks nach innen« ist in der Tat Grundlage Schwuler Theologie (auch wenn wir das noch kaum ausreichend durchdacht haben), und ich will das auch keineswegs diffamieren. Für ein Mißverständnis, vermutlich für ein neuzeitliches, halte ich es aber, daß es Gott sein soll, den wir beim Blick in uns hinein finden. Beim Blick nach innen finden wir – unser Inneres. Das ist genug, und das ist wichtig, wenn es darum geht, bei sich Maßstäbe gegen Zumutungen von außen zu finden. Doch es wäre fatal, das mit Gott zu verwechseln. Das tun auch

die Mystiker nicht. Bei ihnen (z.B. bei Meister Eckardt oder Heinrich von Seuse) geht es sogar zunächst sehr schroff darum, das alles loszuwerden, was man da in sich finden mag: das Ich, das Selbst und alles, was im Leben prägend war. Erst wenn man frei geworden ist von alledem, wenn man ganz leer ist, ist man bereit für eine Begegnung mit Gott. Und auch die *unio mystica*, das mystische Einswerden mit Gott, findet – wenn ich recht sehe – nicht so statt, daß Gott *in der Seele* gefunden würde. Umgekehrt ist es: Der Mensch erlebt sich dabei *in Gott* aufgehoben. Und Gott wird erfahren als das All. Und die Menschenseele ist nur ein winziger Teil darin.

Mir fällt ein Vergleich dazu ein: Natürlich könnte ein Wassertropfen sagen: »Wenn ich in mich hineinsehe, sehe ich das Meer!« Und in der Tat ist da im Tropfen etwas, das mit dem Meer etwas gemeinsam hat. Würde aber der Tropfen meinen, dieses Etwas sei das Meer selbst, dann dürften wir ihn milde belächeln und sagen: Warte nur, bis du wirklich ins Meer gefallen bist; bis jetzt weißt du noch nichts von seiner Größe!

Ich fürchte: Wer vermeint, Gott in sich zu finden, verfällt der Selbstvergottung und bringt sich damit tragisch um die wahre Erfahrung des immer größeren und und immer anderen Gottes. Deshalb kann ich, lieber Michael, Deinem Satz nicht zustimmen: »Wenn Gott sich nicht im Ich, im Selbst oder im Inneren eines Schwulen finden läßt, ist dieser Gott kein Gott.«

Bei Ernst Eggimann (Psalmen, Wiesbaden 1974, S. 29 f.) fand ich hübsch Gesagtes zur Frage, wo wir Gott finden:

»ich suche dich nicht in den kirchen / die dein lob singen architektonisch aufragend / auf einem orgelpunkt / ich suche dich nicht in der natur / die dein lob singt seit sonnenaufgänge / hinter den bergen stattfinden vögel zwitschern / seit franz von assisi und kloppstock / ich suche dich nicht im buchstäblichen buch / nicht in gedruckten gebeten / im stillen kämmerlein nicht / im mekka meskalin nicht und rom ... / die menschen haben dir fallen gestellt / die schnappten zu / nun haben sie dich in tempeln und texten / duzen dich sitzen mit dir am tisch ... / ich weiß du entgehst allen fallen / selbst betenden händen und worten / ich weiß du bist da / du hältst uns gefangen in dir / nichts außerhalb weiß ich / du bist die falle«

Dieser Text klingt am Anfang sogar ähnlich wie die Formulierung aus dem HuK-Gottesdienst (WeSTh 4/97, Seite 170). Ob wir uns auf diese Worte einigen könnten?

Norbert Reck

*Schwule Seelsorger Schweiz
Postfach 8044
CH-3001 Bern*

Wo bleiben die mutigen Männer ...

Mein Arbeitsplatz ist so eingerichtet, dass ich aus dem Fenster schauen kann. Der Blick fällt auf die barocke Sakristei, den spätgotischen Kirchturm und den Kirchhofpark mit einer mächtigen, über 200jährigen Rotbuche. Ich liebe diesen Ausblick. Die Kirche steht unerschütterlich und beeindruckend da. Gleichsam ein Symbol für die Unveränderlichkeit ihrer Lehre und abwehrenden Haltung andersdenkenden und -fühlenden Menschen gegenüber. Die Rotbuche ist inzwischen herbstlich gelb, Blätter lassen sich wirbelnd vom Wind in den Totentanz treiben und liegen haufenweise auf dem Boden.

Dieses Bild passt gut zu unserem Verein: Auf der einen Seite die traditions-trächtige, starre Kirche, auf der anderen unser Verein, der sich zunehmend in herbstliche Verzagtheit treiben lässt. Zwar sind wir zahlenmässig grösser geworden, aber viele von uns verlieren immer mehr an Mut und Hoffnung. Sicher, wir sind ein nettes Grüppchen von jüngeren und älteren Männern, die sich gelegentlich treffen. Einigen ist der Kontakt und Austausch mit anderen Kirchenmännern sehr wichtig, weil sie dadurch mit Leuten ins Gespräch kommen, die sich in ähnlichen Situationen befinden. Eine Art Selbsthilfegruppe zu sein ist ein wichtiger Aspekt unseres Vereins. Aber ist das schon alles? Mit der Gründung des Vereins wurde die Hoffnung verbunden, durch das Hervortreten mutiger schwuler Kirchenmänner etwas innerhalb unserer Kirche verändern zu können. Die wenigen Mutigen sind inzwischen enttäuscht und mit einer gewissen Verbitterung zurückgewichen. Die grosse Menge an schwulen Laientheologen und Priestern, die sich (verständlicherweise) nicht die Finger verbrennen wollen, bewirken politisch nichts, weil sie nicht wahrgenommen werden wollen.

Hier stehen wir und wissen nicht mehr so recht, wie weiter. Gibt es für unseren Verein einen Frühling? Stehen mutige Männer zusammen und wagen es, sich vor ihren Bischöfen zu outen? Stehen Frauen und Männer aus den Gemeinden hinter ihnen? Oder mahlen die kirchlichen Mühlen so langsam, dass wir auf das Ernten unserer gesäten Bemühungen nicht mehr hoffen dürfen? Vielleicht ist es so, dass nur das, was sich zermahlen lässt, im Kirchenpot Platz findet. Ausserdem gibt es bei jedem Mahlen einen Restbestand an unverwertbarem Material.

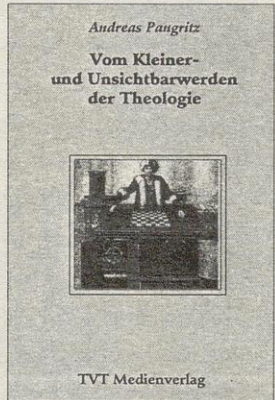
Gianni Christen

»Dieses Buch erscheint mir als ein höchst origineller Beitrag zu den Versuchen, das christlich-jüdische Verhältnis nicht nur ethisch, sondern auch zentral theologisch zu erneuern. Originell insofern, als es ... eine Unverlierbarkeit der Theologie durch jüdische Nichttheologen feststellen lässt - und dies in Beziehung zu evangelischen Theologen stellt, die von innen her ein »Kleiner- und Unsichtbarwerden« (nicht: ein Verschwinden!) der Theologie für Gott entsprechend halten.«
(aus dem Vorwort von Friedrich-Wilhelm Marquardt)

Im modernen Kapitalismus ist ein komplexes System von Verwertungszusammenhängen entstanden, in denen für Theologie kaum Platz ist. Selbst die Nachfrage nach »Sinnstiftung« vermag der zunehmenden Bedeutungslosigkeit von Theologie kaum etwas entgegenzusetzen.

Zwei Traditionen, die sich in der Vergangenheit wenig zu sagen hatten, bringt der an der »Freien Universität Berlin« arbeitende Theologe Andreas Pangritz in ein spannendes Gespräch: einerseits eine durch Barthsche Einflüsse vor dem liberalen Mißverständnis geschützte »weltliche« Theologie im Anschluß an Dietrich Bonhoeffer; andererseits eine »implizite Theologie« in der Tradition der Kritischen Theorie, vertreten durch Max Horkheimer, Theodor W. Adorno und Walter Benjamin. So gelingt es, den Bedeutungsverlust von Theologie kritisch zu analysieren und zugleich in ihrem Kleiner- und Unsichtbarwerden eine Kraft zu entdecken, den allumfassenden Verwertungszusammenhängen der Moderne zu widerstehen.

TVT MEDIENVERLAG • Postfach 2562, 72 015 Tübingen



Andreas Pangritz
Vom Kleiner- und Unsichtbarwerden der Theologie
Ein Versuch über das Projekt einer »impliziten« Theologie« bei Barth, Tillich, Bonhoeffer, Benjamin, Horkheimer und Adorno. Mit einem Vorwort von Friedrich-Wilhelm Marquardt
TVT Medienverlag, 1996,
ISBN 3-929128-04-7;
306 Seiten, 34,80 DM.

Einmal Schöpfung und zurück

Martin Steinhäuser, Homosexualität als Schöpfungserfahrung. Ein Beitrag zur theologischen Urteilsbegründung, Stuttgart: Quell-Verlag 1998, 482 Seiten

»Über der Homosexualitätsdiskussion liegt ein ›Qualm‹ wissenschaftlicher oder konfessorischer Art, der denen, um die es dem Namen nach geht, also den homosexuellen Menschen, wenig Luft zum Atmen läßt und von dem zu vermuten ist, daß er von einer ganzen Reihe anderer (zum Beispiel sexualpolitischer oder fundamentaltheologischer) ›Feuer‹ erzeugt wird. Die vorliegende Untersuchung will diesen Qualm nicht weiter verdicken, etwa durch die synoptische Ansammlung aller möglichen ›Meinungen zum Thema‹, sondern ihn durch ›selektierte Begründungsarbeit‹ wenigstens partiell lichten.« (301) Die systematische Aufarbeitung des kirchlichen Diskussionsprozesses, die Martin Steinhäuser in seiner Dissertation leistet, ist vom Geist dialogischer Fairneß durchdrungen. Vor allem die Begegnung mit Schwulen im Studium hat ihn dazu motiviert, die Lebenswirklichkeit Schwuler in all ihren Facetten wahrnehmen zu wollen, ohne unliebsame Seiten zu ignorieren. Die Fairneß verläßt ihn auch dort nicht, wo er sich auf das kritische Gespräch mit Vertretern der Humanwissenschaften und der theologischen Ethik einläßt, die

Bücher Regal

eine andere Meinung vertreten als er. Leider hat diese Haltung den Nachteil, daß eine unendlich erscheinende Breite an Erfahrungen und Positionen dargestellt und referiert wird, was das Lesen alles andere als kurzweilig macht und man – trotz zahlreicher Zwischenresümées – manchmal den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr sieht.

Nachdem im ersten Teil die schwule Lebenswirklichkeit anhand von Selbstzeugnissen vorgestellt wird, werden dann die verschiedenen landeskirchlichen Stellungnahmen anhand der wichtigsten Konsens- und Konfliktpunkte sortiert. Zu den offenen Konfliktpunkten gehören der Umgang mit der Schriftauslegung, wobei v.a. die heuristische Bedeutung der personalen Lebenserfahrung in ihrem Verhältnis zur Bibel ungeklärt bleibt sowie die Frage, ob bei den theologischen Kriterien eher auf die Schöpfungsorientierung oder auf die Rechtfertigung zurückgegriffen werden muß. Weitere Konfliktpunkte sind die Frage der Irreversibilität homosexueller Einstellungen, der Ethik, der homosexuellen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen und der Segnungshandlungen.

Wie kommt nun klärendes Licht in dieses Dunkel? Im umfangreichen dritten Teil rekonstruiert Martin Steinhäuser die humanwissenschaftliche Diskussion und wirft die Frage auf, wie die Theologie die Humanwissenschaften rezipieren muß. Denn in den Humanwissenschaften stehen sich ein naturalistisches und ein konstruktionistisches Paradigma unvereinbar gegenüber, was kirchlicherseits bislang kaum bewußt zur Kenntnis genommen worden ist. Hier hat aus verschiedenen Gründen das naturalistische Verständnis überwogen, wengleich beide Paradigmen in den Stellungnahmen häufig kompilierend nebeneinandergestellt wurden.

Im einzelnen setzt er sich mit dem Psychotherapeuten Gerard J.M. van den Aardweg, dem Pädagogen Helmut Kentler, dem Verhaltensforscher Irenäus Eibl-Eibesfeld und den Soziologen Martin Dannecker und Rüdiger Lautmann auseinander. Dabei macht er van den Aardweg und Eibl-Eibesfeldt den Vorwurf, daß sie über das Sexualverhalten als solches nicht hinausgelangen, da bereits ihr Zugriff auf das Thema »von klaren Abwertungen umstellt« (215) sei. Für die weitergehende Frage, wie der Zusammenhang von Sexualverhalten und Lebensentwurf zu erkennen und zu bewerten sei, ist bei ihnen deshalb kein Platz. An Kentler kritisiert er, daß in seinem Leitbild einer »humanen Sexualität« eine konstruktionistische Perspektive auf ein naturalistisches Urteil« (139) aufbaut, da er einerseits von psychoanalytischen und biologischen Bisexualitätstheorien aus-

geht, an die er das Werturteil »gleichberechtigt« knüpft, aber andererseits das ethische Ziel davon abhängig sieht, was jemand aus seiner Ausstattung macht. Ergebnis seiner »selektierten Begründungsarbeit« ist es daher, daß die Sozialwissenschaftler (repräsentiert durch Dannecker und Lautmann) am ehesten als humanwissenschaftliche Gesprächspartner geeignet sind, zumal sie den aktuellen Veränderungen der Homosexualität und der Homosexuellen am dichtesten auf den Fersen sind.

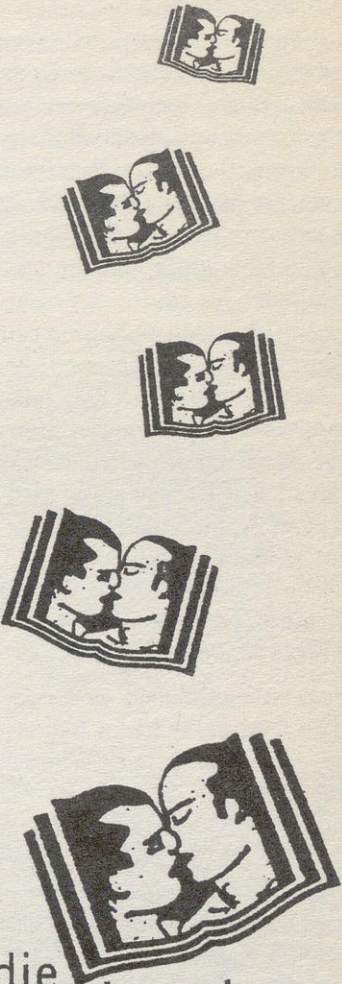
Auch im vierten, ethischen Teil diskutiert Steinhäuser mit Einzelvertretern der evangelischen Ethik, die bei der Urteilsbildung zur Homosexualität großen Einfluß hatten: Helmut Thielicke, Hermann Ringeling, Christofer Frey und Hans-Georg Wiedemann.

Thielicke kommt das Verdienst zu, in einem »urteilsgeschichtlichen Neuansatz« erstmalig die Frage nach der ethischen Gestaltung der Homosexualität aufgeworfen zu haben. Da er jedoch aus der Schöpfungsordnung die geschlechtliche Komplementarität ableitet, muß ihm die Homosexualität als Störung dieser Ordnung erscheinen. »Anschließend gestattet er der Homosexualität, von der Kategorie ›als schöpfungswidrig abzulehnen« durch das Nadelöhr ›Unheilbarkeit« in die Kategorie ›zu bejahende Schickung« zu schlüpfen. (...) Wie problematisch diese Argumentation ist, zeigt Thielickes hamartologische Gleichschaltung von ›Homosexualität, Krankheit, Leid und Schmerz.« (237) Steinhäuser kritisiert an Thielicke darüber hinaus vor allem seine selektive

Rezeption humanwissenschaftlicher Erkenntnisse, die die Folgen gesellschaftlicher Diskriminierung und die geschichtlichen Veränderungen der Lebenswirklichkeit Homosexueller ausblendet.

Ringeling findet seinen Grundbegriff der »Vermehrungsordnung Familie« in der paulinischen Schöpfungstheologie, in die er den Auftrag Gottes zur Fruchtbarkeit eingeschrieben sieht. Homosexualität erscheint ihm demgegenüber vor allem als zwanghafte Promiskuität und deshalb als Verfehlung dieses Auftrags. Abgesehen von dieser Argumentationsfigur reklamiert Ringeling in Anknüpfung an die konservative Soziologie Gehlens und Schelskys einen Bedarf an Institutionen, der in diesem Kontext durch Ehe und Familie gedeckt wird, weshalb ihnen im Vergleich zu anderen Lebensformen die »Höchstgeltung« zukommt. Homosexuelle Promiskuität verstößt somit auch auf dieser Ebene gegen die menschliche Natur. Steinhäusers Ergebnis: »Ringelings konkretes Werturteil zur Homosexualität« zeigt »eine deutlich konservative Engführung, die einer konstruktiven, positiv-sittlichen Beurteilung des möglich erscheinenden sexuellen Verhaltens wenig Raum läßt; das »Befugnis partnerschaftliche Integration« bleibt für Homosexuelle eine Überschrift ohne Text. Eine doch erhebliche Rolle scheint die hypostasierte Konkurrenzsituation von Ehe und homosexueller Partnerschaft zu spielen.« (264)

Mehr Anknüpfungspunkte als bei diesen beiden »Veteranen« findet Steinhäuser bei Frey und Wiedemann. Frey ent-



die
schwulen
buchläden

PRINZ EISENHERZ *Berlin*
MÄNNERSCHWARM *Hamburg*
ERLKÖNIG *Stuttgart* MAX &
MILIAN *München* GANYMED *Köln*

wickelt ein Verfahren der Urteilsprüfung, indem er Normen hinsichtlich ihrer Reichweite (als logische Prinzipien, als allgemeine Bedingungen menschlichen Lebens, als geschichtlich gewordene Lebensformen und als situationsspezifische Normen) und ihrer Begründungsebenen (Kohärenz, Realisierbarkeit, Stellung im umfassenden Horizont) unterscheidet. Ethik ist für ihn von der Bibel her »arbeitendes Ethos«, das darauf angewiesen ist, adäquate Normen zu entdecken. Weder die Ehe noch die Homosexualität fallen nach Frey unter die »allgemeinen Bedingungen menschlichen Lebens«, da sie nicht universalisierbar sind. Diese Einsicht gilt es nach Frey angesichts des veränderten gesellschaftlichen Horizonts neu und gegen das biblische Urteil zu entdecken. Offen bleibt bei Frey allerdings die Frage nach konkreten Handlungsanleitungen.

Fast spiegelbildlich verteilen sich Stärken und Schwächen bei Wiedemann. Aus seiner gemeindlichen Praxis heraus nimmt er die konkrete Alltagswirklichkeit Homosexueller genau wahr, was ihn zu der Konsequenz veranlaßt hat, die kirchliche Homophobie anzugreifen. Leitwert ist für ihn – biblisch hergeleitet – allein die Liebe, womit er sich zugleich gegen eine biblizistische Ablehnung homosexuellen Verhaltens und gegen die Schöpfungsordnungstheologie richtet und für die liebende homosexuelle Partnerschaft ausspricht. Steinhäuser bemängelt an Wiedemanns situationsethischen Überlegungen das Fehlen innerer Konsistenz an mehreren

Punkten: Wie kann man gleichzeitig die biblischen Aussagen zur Homosexualität historisch relativieren, dem Hohenlied aber überzeitliche Geltung für die Identitätsbildung zuschreiben? Warum rezipiert Wiedemann (über Kentler) die Bisexualitätstheorien und damit einen Naturbegriff, der theologisch nicht weiter ausgewiesen wird? Subsumiert Wiedemann nicht die Vielfalt der homosexuellen Lebensformen unter das Gesetz der partnerschaftlichen Liebe? »Was hätte Wiedemann zum Beispiel zu einer homosexuellen Lebensform wie der stabilen, postlibidinösen Quasifamilie mit nach außen gerichteter, partnerfrequenter Sexualität zu sagen?« (294)

Im fünften Teil begründet Steinhäuser seine eigene These, die da lautet: »Die Verbindung von christlicher und homosexueller Identität kann durch eine schöpfungstheologische Reflexion der Lebenserfahrungen homosexueller Menschen aufgewiesen werden.« (302) Damit wendet er sich gegen die Sicht, »daß ein Mensch nicht zugleich als Christ und als aktiver Homosexueller leben kann« (301), die Paulus in Röm 1 in die Welt gesetzt hat. »Diese These entspringt der Einsicht, daß ein naturalistisches Verständnis der Homosexualität nur wenig für die Interpretation ihrer Alltagsgestalt austrägt. Aber auch eine konstruktivistische Perspektive bedarf inhaltlicher Näherbestimmungen.« (302) Zu diesem Zweck stützt Steinhäuser seine Argumentation auf die Begriffe »Erfahrung«, »Identität« und »Schöpfung«, die sich wechselseitig bestimmen sollen.

Allgemeiner als mit der Erfahrung könnte man nicht ansetzen. Das bietet jedoch den Vorteil heuristischer Unvoreingenommenheit, durch die viele ethische und theologische Fragen – häufig die wesentlichen – erst sichtbar werden (vgl. 319f). Eingegrenzt wird das weite Feld der Erfahrung durch zwei Fragen nach der Identität: »Was sind die identitätsstiftenden Erfahrungen von Schwulen und Lesben?« und »Was sind die identitätsbildenden Erfahrungen der Christen mit Gott?« Durch die beiden Fragen weist Steinhäuser zwei falsche Einzäunungen des Feldes ab, nämlich die naturalistische Reduktion der Erfahrungen mit der Homosexualität auf eine gleichbleibende Essenz und eine offenbarungspositivistische Vorstellung, für die es nach der Festlegung des Kanons keine relevanten Erfahrungen mit Gott mehr geben kann.

Um nun beide Erfahrungsbündel miteinander positiv in Beziehung zu setzen, bringt Steinhäuser den Schöpfungsgedanken ins Spiel. Der immanente Konservatismus der Schöpfungstheologie und ihre Neigung, Schöpfung und Natur miteinander zu identifizieren, wird bei ihm dadurch unterlaufen, daß er Schöpfung auf einer vom Exil bis Paulus verlaufenden Linie als Neuschöpfung interpretiert. Was bringt das? Gegenüber dem profanen Konstruktionismus erscheint die homosexuelle Veranlagung nun erstens als eine Schöpfergabe, wodurch die Überforderung einer permanenten Selbsterschaffung, auf die jener hinausläuft, aufgehoben wird, ohne daß

dabei die mit der Schöpfungsgabe verbundene ethische Aufgabe zur Gestaltung der Homosexualität fallengelassen wird. Durch dieses schöpfungstheologische Verständnis sind Homosexuelle zweitens davon entlastet, sich als gute Christen erst beweisen zu müssen. Vielmehr können sie drittens von seiten der Kirche als Subjekte der ethischen Reflexion ihres eigenen Lebens anerkannt werden.

Trotzdem leuchtet mir folgendes an der schöpfungstheologischen Argumentation nicht ein:

1. Immanent: Wie verhält sich die Schöpfung zur Heiligkeitskonzeption und zur paulinischen Ethik? Kann sie die letzten beiden einfach übertrumpfen oder muß man nicht vielmehr davon ausgehen, daß es in der paulinischen Theologie sachliche Zusammenhänge zwischen ihnen gibt (z.B. im Pneuma-Begriff)?

2. Die Begründung: Warum wird ausgerechnet die Schöpfung ausgewählt, um die beiden Erfahrungsbündel miteinander ins Gespräch zu bringen? Andere Ansätze, z.B. befreiungstheologische, wurden anscheinend nicht ernsthaft geprüft.

3. Grundsätzlich-theologisch: Werden mit dem Konzept einer versöhnten Neuschöpfung in Christus nicht die schmerzhaften, aber dennoch identitätsrelevanten Erfahrungen Schwuler übergangen, die in der Geschichte durch den christlichen Gott legitimiert worden sind? Die christliche Schuldgeschichte kann

nicht durch ein noch so kreatives theologisches Argument getilgt werden und deshalb kann Schöpfungstheologie ohne deren Aufarbeitung nicht die heterosexuelle Antwort auf die Herausforderung durch die Schwulen sein. Also, keine billige Versöhnung, bitte, auch wenn die HuK den Ablass zu diesem Preis anbietet!

Michael Brinkschröder

Attacke gegen den Zeitgeist

Hans Conrad Zander, Zehn Argumente für den Zölibat. Ein Schwarzbuch, Düsseldorf: Patmos-Verlag 1997, 159 Seiten, DM 24,80

Auf dem Buchumschlag springt ein fröhlich grinsender Monsignore in schwarzer Soutane und knallroten Pumps vorbei. Dementsprechend hielt ich den Buchtitel für geschliffene Ironie und erwartete eine fröhlich-freche »Abrechnung« mit dem Elend des Pflichtzölibats. Die Kapiteleinteilung unterstützte meinen ersten Eindruck: »Zölibat ist abenteu-erlich«, »Zölibat macht schlank«, »Zölibat macht männlich« lauten einige der Überschriften. Also kaufte ich das kleine Buch und machte mich an die Lektüre, staunte dann aber nicht schlecht: Der Zander meint das tatsächlich ernst mit den Argumenten für den Zölibat. Hätte ich das geahnt, dann hätte ich das Buch nie angeschafft – die Verpackung war

es, die mich rumgekriegt hat. Jetzt bin ich richtig froh, es gelesen zu haben.

Warum? Zanders Text ist eine furiose Auseinandersetzung mit gängigen, kaum noch hinterfragten Vorstellungen, wie sie der Zeitgeist von allen möglichen Dächern pfeift. Kenntnisreich, mit scharfem Blick und polemischer Schärfe zieht er gegen die zu Felde, die Zölibatäre als kranke, verklemmte Menschen darstellen und so tun, als liege in der Sexualisierung unseres gesamten Lebens und der entsprechenden Dauerbereitschaft zur sexuellen »Selbstverwirklichung« das tiefste Glück des Menschseins.

Das läßt Zander alles nicht gelten. Ihm fällt bei der gegenwärtigen Diskriminierung von Zölibatären die Hexen- und die Schwulenverfolgung ein. Schwule nahm die »Gesellschaft von Spiessern« lange Zeit entweder als böse, als Sünder oder als krank wahr. Tertium non datur. Das ist mittlerweile vorbei, inzwischen gibt es auch dritte und vierte Sichtweisen, gelegentlich hört man sogar unsere eigene Version an. »Aber die Spiesser sind natürlich alle noch da«, stellt Zander fest und diese Spiesser hätten sich »inzwischen ein anderes Vorurteil in den Kopf stopfen lassen, nämlich den Aberglauben, Sex, gleich welcher, sei »das Eigentliche«. Sex, gleich welcher, müsse unbedingt sein.« Und dementsprechend gelten heute diejenigen, die dieses Spiel nicht mitspielen, die Zölibatäre, wie gehabt entweder als böse (z.B. als kriminelle Kinderschänder) oder als krank (z.B. als Zwangsneurotiker). Die zeitgeistige Frage der

Leute laute: »Der katholische Pfarrer, was ist das eigentlich anderes als ein Sexkrüppel, halt so ein verkorkster Schwuler, der sich noch nicht einmal outet?« So erfährt das Geschütz der »Natürlichkeit«, das lange (und zum Teil noch immer) gegen Schwule in Stellung gebracht wurde, eine neue Ausrichtung, die es nicht besser und nicht weniger ideologisch macht.

Zander geht diesen ideologieschwangeren Haltungen nach, macht Ursachen ausfindig, er stellt das landläufige Dogma in Frage, daß Menschen dauernd Sex brauchten, entlarvt es als ein Konstrukt, das noch gar nicht so alt ist. Und er geht den Wurzeln und der Geschichte des Zölibats nach, nicht systematisch, sondern so, wie er es für seinen Argumentationsgang braucht: Er streicht besonders das Nonkonformistische der zölibatären Bewegung und das Spiesserhafte und Frauenfeindliche der Gegenseite heraus. Da ist natürlich manches mehr und manches weniger überzeugend, aber seine Darlegungen sind immer originell, mit höchst interessanten kirchengeschichtlichen Details angereichert – und immer wieder vermeinte ich, den anarchischen Wind des Evangeliums aus diesem Buch wehen zu spüren. Jedenfalls hat Zanders Plädoyer nichts gemein mit den schwächlichen, lustfeindlichen Pro-Zölibats-Traktaten, wie man sie in Priesterseminaren zu lesen bekommt.

Sind hier also die besseren, die schlagenden Gründe für den Zölibat versammelt? Nein, so etwas gibt es wohl nicht.

Vor allem halte ich Zanders Generalthese, daß gerade der Zölibat *die* Alternative zum spießigen Eheleben und zur zwanghaften sexuellen Selbstverwirklichung sein soll, nicht für zwingend (und Zander selbst kehrte dem Dominikanerorden nach einem halben Jahr den Rücken). Er weiß das auch: »Jedes Argument in diesem Buch habe ich so formuliert, dass sich dem Leser auf der Stelle das Gegenargument aufdrängt. Das war töricht von mir. Doch die Torheit war Absicht. Es ist ja nicht wahrscheinlich, dass ich Recht behalten werde. Es ist sogar möglich, dass ich gar nicht Recht habe. Rechthaben ist keine religiöse Kategorie.« Zwingend wären wohl Argumente, die für alle gleichermaßen Gültigkeit hätten. Und ein Lebenskonzept *für alle* war der Zölibat ja nie. Er kann aber ein Konzept *für manche* sein, und ein respektables dazu.

Norbert Reck

Couch zum Aufklappen

Wunibald Müller, *Lieben hat Grenzen. Nähe und Distanz im seelsorglichen Gespräch*, Mainz: Grünewald-Verlag 1998

»Peter, 22 Jahre alt, wurde von seiner Mutter sexuell mißbraucht. Jetzt ist er Priesteramtskandidat. Seit einem Jahr geht er zur Therapie. Er hatte sich, als er mit dem Studium begann, in einen Mitstudenten verliebt. Er war ihm nachgestiegen. Doch dieser wollte nichts von ihm wissen. Irgendwie kann ich akzeptieren, daß ich homosexuell bin,

sagt er, aber nicht endgültig. Er ist besorgt, da er um die Seite in sich weiß, die gegenüber Kindern gewalttätig werden kann, bis dahin, daß er sie sexuell mißbrauchen könnte.

Peter spricht schnell, verschluckt die Worte. Manchmal ist er kaum zu verstehn. Er fühlt sich nicht als Mann, sehnt sich danach, Mann zu sein. Mit Hilfe seiner therapeutischen Begleitung hat er manches bei sich entdeckt und integrieren können, was er mit Mannsein verbindet. Für Peter wird es wichtig sein, weiter in Therapie zu gehen, um seine traumatischen Erfahrungen aufzuarbeiten, um noch mehr sein ›Gewaltpotential‹ zu beleuchten und zu ›besitzen‹, sich noch zuverlässiger zu befähigen, damit umgehen, es kontrollieren zu können. Weiter muß er dem geistlichen Begleiter seine Situation eröffnen.

Peter ist sensibel, er ist in Berührung mit seinem Problem, er ist besorgt über sein ›Gewaltpotential‹. Er ist kooperativ. Er hat Strategien entwickelt, wie er sich verhalten muß, wenn er sich in Stimmungen befindet, die ihn anfällig für das Ausleben seines ›Gewaltpotentials‹ machen. Er will andere in seine Situation einweihen, will ein Netz von Beziehungen aufbauen, das ihn stützt und hält, wenn er gefährdet ist.

Doch kann er zum Priester geweiht werden? Unter denen, die Kinder sexuell mißbrauchen, befinden sich viele, die als Kinder bzw. Jugendliche selbst mißbraucht worden sind. Die immer noch vorhandene Ambivalenz hinsichtlich seiner sexuellen Orientierung kann ein Hinweis für eine mögliche pädophile oder ephebophile Veranlagung sein. Peter sollte vom augenblicklichen Stand seiner Situation her gesehen (noch) nicht zum Priester geweiht werden, wenn er überhaupt je geweiht werden kann. Zunächst muß abgewartet werden, wie sich die Therapie entwickelt und dafür muß er sich noch Zeit, viel Zeit lassen.«

Wenn man nur dieses (böswillig?) herausgegriffene Zitat liest, kann man den Autor schwer erraten. Alle möglichen Leute könnten so etwas schreiben: ein fundamentalistischer Erweckungsprediger, der möglichst alle schwulen Christen dazu bringen möchte, sich »heilen« zu lassen, Herr Dyba oder eine Opus-Dei-Nase, für die der Zusammenhang von Homosexualität und »Gewaltpotential« immer schon klar ist ... Oder es könnte ein liberaler, »verständnisvoller« Autor sein, der sich nicht scheut, auch die »Schattenseiten« einer Sache »offen« anzusprechen. Diesmal handelt es sich um Herrn Wunibald, der wieder einmal zugeschlagen hat. Ganz recht: Homo-Müller, von dem all die herrlichen Werke über »Homosexuelle Menschen« und über die »Herausforderung an die Kirche« durch die Homosexualität stammen.

Sein Thema sind diesmal sexuelle Übergriffe und sexueller Mißbrauch in der seelsorglichen Beziehung. Wenn auch das Thema auf eine gewisse, von den USA herstammende hysterisierte Konjunktur trifft, ist seine Bedeutung keineswegs zu leugnen. Gerne erführe man Verlässliches über die Realität und das Ausmaß des Mißbrauchs seelsorglicher Beziehungen, aber leider weiß Müller hier auch nichts Genaueres (statistisch dürfte das auch in der Tat schwer zu erfassen sein). Um so wolkiger spricht er von einer starken Verbreitung des Phänomens, auf diese Weise insinuerend, daß in jedem Seelsorger ein potentieller Übergriffing steckt. So bringt man sein Thema an die Leser; zu mehr Nüchtern-

heit dürfte dies kaum beitragen.

Analytisch-theoretisch hat Müller nichts Neues vorzubringen, er zitiert lediglich aus neueren Arbeiten vor allem von US-amerikanischen KollegInnen und beruft sich auf Erfahrungen aus der eigenen psychotherapeutischen Praxis. An die Stelle einer erhellenden Analyse tritt ein umfängliches Sortieren; über viele Buchseiten wird man in eine Stufenleiter vom »Übergriff« zum »Mißbrauch« bis hin zur »sexuellen Gewalt« eingeweiht, alles versehen mit Fallbeispielen, Überlegungen zu Therapiechancen und zur Frage der Weiterbeschäftigung in der Seelsorge. All diese Einteilungen könnte man mit guten Gründen auch anders vornehmen oder grundsätzlich in Frage stellen – einen weiterführenden Wert haben sie kaum.

Was ist dann der Zweck dieses Buches? Worin besteht sein beabsichtigter Nutzen, wenn es nur wenig aufklärenden Gehalt hat? Müller betreibt hier die Fortsetzung der Gespräche in seiner therapeutischen Praxis mit anderen Mitteln. Angesprochen sind offensichtlich vor allem Leser, die über ihre eigenen erotischen Empfindungen bei der seelsorglichen Arbeit verunsichert sind. Ihrer Selbsterforschung soll diese ausgesprochen therapeutische Schreibe dienen; immer wieder sind in eigens hervorgehobenen Kästen Fragen direkt an die Leser gerichtet – man befindet sich sozusagen schon auf Müllers Couch, wenn man das Buch aufschlägt. Auch schwul »darf« man auf Müllers liberaler Couch gerne sein, wenigstens sich selbst sollte

man da nichts vormachen, es sei »wichtig, daß ich auch weiß, wer ich bezogen auf meine Sexualität bin«. Mag sein, daß solche klemmigen Formulierungen manchen Seelsorgern helfen herauszufinden, wer sie »bezogen auf ihre Sexualität« sind; brauchbare Handreichungen zum Umgang mit Übertragungsmechanismen im Seelsorgegespräch, einen kritischen Blick auf die spezifische Situation des zölibatären Seelsorgers oder gar eine sorgfältige Auseinandersetzung mit so pauschalen Begriffskonstrukten wie »Sexualität« (und was uns das für zusätzliche Probleme beschert) bekommt man hier nicht geliefert. Statt dessen darf man sich beim Lesen fragen, wo man selber in der Stufenordnung des Mißbrauchs vorkommt und wieviel Therapie Herr Wunibald dementsprechend empfiehlt. Bedenklich erscheint mir dabei vor allem, daß der »therapeutische Blick« die Fragen völlig individualisiert und das gesellschaftliche und kirchliche Umfeld erst einmal als unveränderlich gegeben voraussetzt. Ein Problem hat am Ende immer bloß der einzelne Seelsorger mit seiner Geilheit.

Ludwig Löwe

Adressen

Immer mehr schwule und lesbische TheologInnen wollen sich nicht mehr alleine durchschlagen und tun sich mit anderen zusammen. Allen, die Kontakte suchen, möchte die WERKSTATT weiterhelfen, indem hier die Adressen von Selbsthilfegruppen und Arbeitskreisen gesammelt werden. Die Liste ist noch keineswegs komplett – sie soll von Ausgabe zu Ausgabe ergänzt und aktualisiert werden. Wir bitten alle Gruppen, die hier gelistet werden möchten, sich an die Redaktion zu wenden. Ebenso bitten wir darum, uns Adreßänderungen mitzuteilen, damit diese Seite zu einer verlässlichen und nützlichen Hilfe werden kann.

ÜBERREGIONAL:

Schwule Priestergruppen
in **Deutschland**

Kontakt über:
Titus Neufeld
Hörstkampport 2
D-49196 Bad Lahr
Tel. 0 54 24/94 55

Ansprechpartner für den
Bereich der Ev.-ref. Kirche in
Deutschland:

Klaus Fuchs
Lorichsstraße 49
D-22307 Hamburg
Tel./Fax 0 40/6 39 93 39
e-mail K_Fuchs@public.uni-
hamburg.de

Schwule Seelsorger **Schweiz**
Postfach 8044
CH-3001 Bern

Evangelische homosexuelle
PfarrerInnen in **Österreich**

Kontakt über:
Dr. Peter Gabriel
Wiesbauerstraße 4a/5
A-5020 Salzburg

Tel. 06 62/83 34 68
Ökumenische Arbeitsgruppe
Homosexuelle und Kirche
(HuK)
(+ viele Regionalgruppen)
Kontakt über:
Johannes Frank
Kalkofenweg 6
55130 Mainz

AG Queer
ESG-Geschäftsstelle
Tunisstraße 3
D-50667 Köln
Tel. 02 21/2 57 74 55

REGIONAL:

Ökumenischer Konvent
schwuler Theologen und
lesbischer Theologinnen in
Schleswig-Holstein und
Hamburg

Kontakt über:
Dr. Hendrik van Sluijs
Elbchaussee 334
D-22609 Hamburg
Tel./Fax 0 40/82 44 15

Arbeitsgemeinschaft lesbi-
scher und schwuler Mitarbei-
terInnen in der Ev.-luth. Kir-
che in **Oldenburg**
Kontakt über:
Bernd Mehler
Holtermannstraße 27c
D-26384 Wilhelmshaven
Tel. 0 44 21/36 60 49

Konvent schwuler Pfarrer
und lesbischer Pfarrerinnen
der Ev. Kirche im **Rheinland**
Kontakt über:
Ralf Jörg Raber
Gumbertsraße 168
D-40229 Düsseldorf
Tel. 02 11/21 48 27

Schwul-lesbische Theolog-
Innengruppe in der Ev. Kir-
che von **Westfalen**
Kontakt über: Hanno May
Buschei 77
D-44328 Dortmund
Tel. 02 31/23 01 65

Schwullesbischer Pfarr-
konvent
Hessen-Nassau
c/o Arche

D-65931 Frankfurt/Main
Tel. 0 69/37 51 94
Homosexuelle in der Kirche
(Pfalz)
Kontakt über:
Carsten Heinisch
Altenwoogstraße 10-12
D-67655 Kaiserslautern
Tel. 06 31/6 19 97
Fax 06 31/3 11 07 48
e-mail: Carsten.Heinisch@
t-online.de

Lesbisch-Schwuler Konvent
(LSK)
Württembergischer Theo-
logInnen
Kontakt über:
Dr. Helmut Elsässer
Augustenstraße 39B
D-70178 Stuttgart

Schwule Theologiestuden-
ten, Vikare, Pfarrer und Dia-
kone in **Bayern**
Kontakt über:
Leo Volleth
Taxetstraße 35
D-85737 Ismaning

LOKAL:

AG Schwule Theologie
Kontakt über:

Projekt: schwul und katho-
lisch in der
Gemeinde Maria Hilf
Rebstöckerstr. 70
D-60326 **Frankfurt/Main**
Tel. 0 69/7 68 23 07

Johannes-Minne
AK Schwule/Lesben und
Christentum
Alte Eppelheimer Straße 38
D-69115 **Heidelberg**
Anrufbeantworter: 18 47 44

PastoRosa
Gruppe schwuler katholi-
scher Seelsorger
München
Anrufbeantworter:
0 89/43 66 04 26

Netzwerk
Katholischer Lesben
Regionalgruppe **München**:
Mirjam:
Tel. 0 89/69 34 18 01

Kreuz & Quer ist eine Initiative von linken ChristInnen, die voneinander lernen und miteinander streiten. Kreuz & Quer ist der Versuch,

- der volkskirchlichen Dumpfheit von oben und unten zu entgehen;
- die kirchenreformerische Emsigkeit zu durchkreuzen;
- dem familienfreundlichen Konsens der wiedervereinigten Volksgemeinschaft behende zu entkommen;
- einen lesbaren Mittelweg zwischen Hochglanzbroschüren und den Bleiwüsten protestantischer Bilderfeindlichkeit zu finden;
- in Fragen von Kirche und Theologie die gesetzliche Pressefreiheit in Anspruch zu nehmen. Eine Zensur findet nicht statt – weder von kirchenamtswegen noch aus Angst vor der eigenen Meinung. Darum kann man und frau in K&Q namentlich, pseudonym und anonym beitragen.

Für ein kostenloses Probeheft genügt eine Postkarte an das Postfach. Bestellungen an:

Kreuz & Quer, Postfach 1841, 72008 Tübingen

Kreuz & Quer – Links und frei

Mr. 2/98 • 30.6.1998 • 16. Jahrgang • DM 7,-

ISSN 0178 - 9635
KREUZ & QUER
Das linke kirchliche Magazin

Kirche Jobs
von unten


Initiative Kirche von unten

Aus dem Inhalt:
Maria Merc:
Was bringt das
MAI der
Frauen ...
Ton Veerkamp:
Reichtum & Armut
im Erbes
Testament ...
Die kapitalistische
Revolution ...
eine
Buchbesprechung

WENN DIE STÜHLE LEHR BLEIBEN
Katholikentag von unten in der Krise!



Register

Werkstatt
Schwule Theologie 

5. Jahrgang (1998)

• Heft 1+2: Seiten 1–78 • Heft 3: Seiten 79–132 • Heft 4: Seiten 134–200

Aufsätze & Berichte

Norbert Reck

Ein sexueller Anschlag Gottes? Eine Reflexion über Jakobs Kampf
am Jabbok Gen 32,23–32 4

Sieghard Wilm

Zwischen Exodus und Gelobtem Land. Schwule Befreiungstheologie
oder Kontextuelle schwule Theologie? 11

Wolfgang Schürger

Auf den Parketten des Lebens tanzen. Felder und Charakteristiken
schwulesbischer Spiritualität 16

Reinmar Schott

»... und schuf sie als Mann und Weib« oder: Wie Geschlechter
gemacht werden 42

Michael Brinkschröder

Freiheit von Lesben und Schwulen und die Eifersucht Gottes.
Ein Herz-Stück schwuler Theologie 82

Martin Hüttinger

Von der Peripherie zum Zentrum 92

Robin Hawley Gorsline

Der Körper am Kreuz. Schwule Reflexionen über Passion und Kreuzigung 97

Christoph Nobs

Einige Ideen für einen Apostolat mit homosexuellen Menschen.
Ein Missions-Beitrag aus Kolumbien 136

Jens Weizer

Erklären oder Verstehen? Versuch einer Verständigung über
Homosexualität 155

<i>Michael Sollorz</i>	
Im <i>KaDeWe</i> und anderswo. Eine Weihnachtsgeschichte	174
kurz & gut	
»Wir finden Dich nicht in Kathedralen und Tempeln (Norbert Reck)	56
Stuttgart 1999 (Lesbisch-Schwuler Konvent)	58
Postmodernes Geblubber (Tina Adam-Cassini)	58
Mystik und Politik (Michael Brinkschröder)	131
Früchte des einen Baums (Hans Th. Flory)	179
Weitere Tanzfiguren (Hans Th. Flory)	181
Fatale Verwechslung Gottes (Norbert Reck)	181
Schwule Seelorger Schweiz	auf den Seiten 49,183
BücherRegal	
Religion und Homosexualität. Auswahlbibliographie 1996–1997	
Nachträge zu Teil I: Bücher und Themahefte zu Religion und Homosexualität (Teil I befindet sich in WeStH 4/1997)	
Teil II: Bücher, die das Thema in einem weiteren Kontext berühren	
Teil III: Kapitel und Aufsätze in Büchern	
Teil IV: Abschnitte in Büchern	
(Georg Trettin)	60
Michel Foucault, Über Hermaphroditismus. Der Fall Barbin (Tina Adam-Cassini)	122
Homosexualität. Themenheft der Zeitschrift »Wort und Antwort« (Martin Hüttinger)	123
Martin Steinhäuser Homosexualität als Schöpfungserfahrung. Ein Beitrag zur theologischen Urteilsbegründung (Michael Brinkschröder)	185
Hans Conrad Zander Zehn Argumente für den Zölibat. Ein Schwarzbuch (Norbert Reck)	190
Wunibald Müller Lieben hat Grenzen. Nähe und Distanz im seelsorglichen Gespräch (Ludwig Löwe)	191

Namensindex

(ohne die Namen, die in der Bibliographie von Georg Trettin erwähnt werden – siehe BücherRegal)

- Adam-Cassini, T. 58, 123, 131
 Albertz, R. 84, 87
 Aristophanes 161, 164
 Auer, A. 18
 Augustinus, A. 117
 Bach, J.S. 156
 Baldwin, J. 97, 116, 117
 Barbin, A.H. 122, 123
 Berger, K. 33
 Berlin, I. 83
 Birkhölzer, H. 26–29
 Bohn, C.R. 117
 Bonhoeffer, D. 113, 117
 Boyd, M. 118
 Brennicke, S. 92, 94, 96
 Brinkschröder, M. 31, 45, 82, 131, 150, 181, 190
 Britten, B. 165
 Brock, R.N. 98, 117
 Brown, J.C. 98, 117
 Butler, J. 45
 Christen, G. 184
 Clark, J.M. 12
 Comstock, G.D. 115, 117
 Cone, J.H. 14, 105, 106, 117
 Curtis, J.B. 6
 Dannecker, M. 186
 Davies, P. 19
 Davies, S.E. 117
 Davis, E.C. 118
 dé Barbari, J. 129
 de Boer, P.A.H. 6
 de la Cruz, J.I. 124, 126
 Delgado, T. 112
 Dollimore, J. 103, 104, 117
 Doré, G. 1, 2
 Driver, T.F. 98, 117
 Dyba, J. 192
 Eckardt, Meister 182
 Eggensperger, T. 124, 126
 Eggimann, E. 182
 Eibl-Eibesfeld, I. 186
 Engel, U. 124, 129
 Etgeton, S. 24, 87, 92–95, 142, 145, 148
 Evans, A. 97, 117
 Farajajé-Jones, E. 109, 117
 Farrell, S.A. 47
 Flory, H. Th. 56, 57, 131, 181
 Foster, G.-M. 101, 102, 117
 Foucault, M. 117, 122, 123
 Fox, M. 18, 34, 35
 Franz v. Assisi 182
 Freud, S. 117
 Frey, C. 186 – 188
 Frör, H. 84
 Garfinkel, H. 48, 49, 51
 Gehlen, A. 187
 Geller, S.A. 6
 George, S. 155
 Giel, H. 24
 Gildemeister, R. 44–54
 Glaser, C. 17, 18
 Goffman, E. 51
 Gorsline, R.H. 80, 97, 110, 117
 Goss, R. 108, 117
 Gründel, J. 124, 126
 Guardini, R. 167, 168, 173
 Gunk, H.-A. 124, 127
 Gunkel, H. 4
 Hagemann-White, C. 47
 Handke, P. 163
 Haney, E.H. 117
 Heinrich von Seuse 182
 Heinz, Hr. 92, 93, 95, 96
 Hemphill, E. 117
 Heyward, C. 98, 114, 117
 Hinzpeter, W. 14
 Hirs, F.-J. 11, 55
 Hirschfeld, M. 155
 hooks, b. 99, 106, 118
 Irenäus von Lyon 136
 Jarchow, R. 95
 Jetter, W. 37
 Käufl, C. 16, 139, 147
 Kaiser, N. 43
 Kaiser, O. 4
 Kant, I. 158, 159, 164, 167, 170
 Kentler, 186, 188
 Kessler, S.J. 50

- Klopstock, G. 182
 Knapp, G.-A. 44
 Knoth, H. 92, 95
 Kosofsky Sedgwick, E.
 102, 103 118
 Kredel, E.M. 18
 Krondorfer, B. 118
 Küster, V. 13
 Lack, P. 4, 42, 153
 Lautmann, R. 124, 125, 186
 Lehmann, K. 94
 Lévinas, E. 9, 149
 Lichtblau, K. 51
 Lipinski, M. 92
 Löwe, L. 193
 Lorber, J. 47
 Lorde, A. 98, 118
 Lustmann, D. 56, 131
 Luther, M. 35, 57
 Marcus, einer von uns 147
 Márquez, G.G. 136
 McKenna, W. 50
 McNeill, J.J. 12
 Ménard, G. 11
 Metz, J.B. 131
 Michelangelo 165
 Miles, M.R. 102, 103, 110,
 111, 118
 Miller, T. 100, 112, 118
 Müller, W. 191 – 193
 Neufeld, T. 124
 Newman, J.H. 170
 Nobs, C. 134, 136
 O' Connor, Kard. 109
 Ostermaier, A. 91
 Ostner, I. 51
 Panizza, O. 123
 Parker, R. 98, 117
 Pastrana 139
 Paulus 84, 89, 188, 189
 Paz, O. 126
 Pears, P. 165
 Pfandl, L. 126
 Picht, G. 164, 173
 Plato 159, 161 – 167
 Plotin 97, 116
 Plummer, K. 19
 Rabba (Rabbiner) 55
 Rauchfleisch, U. 124, 128
 Reck, N. 4, 58, 131, 149,
 179, 191
 Reeling Brouwer, R. 55
 Rerrich, M.S. 47
 Ringeling, H. 186, 187
 Rosenmüller, J. 156
 Sachs, N. 4
 Sallman, W. 79, 80
 Samper 139
 Schelsky, H. 187
 Schiffer, B. 150
 Schott, R. 42
 Schürger, W. 16, 41, 141,
 181
 Schüssler Fiorenza, E. 13
 Schütz, H. 156
 Schützeichel, H. 92–95
 Schumann, A. 92
 Scott, J.W. 43
 Shakespeare, W. 165
 Shearman, S.L. 6
 Sölle, D. 18
 Sollorz, M. 134, 174, 176
 Spall, A. 92, 94
 Steffensky, F. 57
 Steinhäuser, M. 185 – 190
 Strauss, D. 95
 Taylor, C. 83, 84
 Theobald, M. 130
 Thielicke, H. 186
 Tholema, H. 92, 93, 95, 96
 Trettin, G. 60
 van den Aardweg, G.J.M.
 186
 van Trigt, F. 6
 von Thun, S. 151
 Walton, J. 111
 Weimar, P. 4, 5, 9
 Weizer, J. 134, XXX
 West, C. 47, 48, 52
 Westermann, C. 7
 Wetterer, A. 44–54
 Wiedemann, H.-G. 186 –
 188
 Wilde, O. 117, 136
 Williams, D.S. 98, 118
 Wilm, S. 11, 82, 147, 149
 Wilmore, G.S. 117
 Wilson, N.L. 118
 Zacharias, S. 40
 Zander, H.C. 190, 191
 Zimmerman, D.H. 47, 48,
 52

Bibelstellen

- Gen 1₂₇: 55
 Gen 1₃₁: 129
 Gen 2₇: 21
 Gen 13₁₋₁₂: 33
 Gen 19₁₋₁₁: 124
 Gen 32₂₃₋₃₂: 4-10
 Ex 3₁₄: 123
 Ex 16_{2f.}: 11
 Ex 20₂₋₅: 86
 Lev 17₁₋₂₆: 124
 Lev 18₂₂: 130
 Lev 20₁₃: 130
 Num 22₁₋₃₅: 21
 Dtn 7₇₋₁₁: 30
 1 Sam 18₁₋₄: 124
 2 Sam 1₂₆: 124
 1 Kö 15₁₂: 124
 1 Kö 18: 87
 1 Kö 22₁₋₄₀: 21
 Ps 16₆: 129
 Ps 139₁₂: 75, 119
 Jer 38₆: 75, 119
 Hos 1₂: 88
 Hos 2₄₋₁₇: 88
 Mt 25₃₁₋₄₆: 36
 Joh 1: 12
 Joh 10₁₀: 139
 Joh 16₈: 21
 Joh 16₁₃: 21
 Joh 19₂₅₋₂₇: 113
 Röm 1: 188
 Röm 1_{26f.}: 124, 130
 Röm 1₂₇: 130
 Röm 8₁₁: 21
 Röm 8₂₆: 21
 Röm 11_{13f.}: 89
 Röm 15₇: 130
 1 Kor 3₁₆: 131
 1 Kor 6₁₂₋₂₀: 131
 1 Kor 6₁₉: 131
 1 Kor 11₁₋₁₆: 131
 1 Kor 12₄₋₇: 95
 2 Kor 11₂: 89
 1 Tim 1₁₀: 130

TVT MEDIENVERLAG

Postfach 2562, 72 015 Tübingen



F.-W. Marquardt
Rudi Dutschke als Christ

TVT Medienverlag 1998,
ISBN 3-929128-16-0;
36 Seiten, DM 7,- DM

Friedrich-Wilhelm Marquardt

Rudi Dutschke als Christ



TVT Medienverlag

Rudi Dutschke soll nicht für das Christentum vereinnahmt werden. In Marquardts Essay geht es um die Bedeutung der christlichen Tradition für Rudi Dutschke: »Ich bin ein Sozialist, der in der christlichen Tradition steht. Ich bin stolz auf diese Tradition. Ich sehe Christentum als einen spezifischen Ausdruck der Hoffnungen und Träume der Menschheit.«

Oder wie er 1958 in einem Brief an den Direktor seiner Schule schrieb: »Wenn ich auch an Gott glaube und auch nicht zur Volksarmee gehe, so glaube ich dennoch, ein guter Sozialist zu sein.«

Abo Dir was ...

Die »Werkstatt Schwule Theologie« ist Forum der Diskussionen schwuler Theologen; sie macht Positionen klar, zeigt Streitpunkte und Befindlichkeiten. Wer die Frage nach dem »Gestattet-Sein« von Homosexualität hinter sich gelassen hat und am Aufbruch Schwuler Theologie lesend, schreibend und diskutierend teilnehmen will, der braucht die »Werkstatt Schwule Theologie«. Bestellt werden kann sie bei der

AG Schwule Theologie
c/o SUB
Müllerstraße 43
80469 München

An diese Adresse einfach den untenstehenden Coupon absenden



Ich bestelle die »Werkstatt Schwule Theologie«

- ab der nächsten Ausgabe
- ab Heft 1/1998

Ich möchte die »Werkstatt Schwule Theologie«

- auf Dauer (Kündigung jederzeit möglich)
- erstmal ein Probeheft (DM 6.-)

Das Jahresabonnement kostet DM 20.-, ab 1999 DM 30.-
Verdienende sollten sich ermuntert fühlen, mehr zu bezahlen.

Ich bezahle

- per beiliegendem Scheck
- per Überweisung auf das Konto der AG Schwule Theologie
Nr. 400 76 88 bei der Stadtparkasse Münster, BLZ 400 501 50

Ausstellung einer Quittung/Rechnung ist möglich

Ort, Datum, Unterschrift