

Sodomiter – Verwerfungen der Kirchengeschichte

Norbert Reck

Die Sodomiter und das Reich Gottes

Ein Kapitel Schwule Theologie der Kirchengeschichtsschreibung

WARUM ist eigentlich die herrschende Kirchengeschichtsschreibung so öde, so mittelmäßig, so belanglos? Weil sie in ihrer Hauptsache nur eine Kirchenfürstengeschichte ist? Weil in ihr das Kirchenvolk nur als Objekt administrativer oder missionarischer Maßnahmen in Erscheinung tritt? Weil viele Kirchenhistoriker sentimental feudalen Zeiten mit kirchlicher Machtfülle nachhängen und den kritischen Blick auf die Geschichte nicht kennen? Weil in der Kirchengeschichte die Ergänzung etwa durch Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, wie sie sich bei »profanen« Historikern längst durchgesetzt hat, noch weitgehend unbekannt ist? Weil in ihr das Schicksal von Schwulen und Lesben wie auch anderer »Außenseiter« so konsequent ausgeblendet wird?

Das alles sind Mosaiksteine, die das Elend dieser Disziplin beschreiben. Sie ergeben noch keine klare Diagnose, aber sie zeigen schon, wie fatal die Situation der Kirchengeschichte auch innerhalb des theologischen Fächerkanons ist: Das Wissen, das die Kirchengeschichtler anhäufen, steht zu einem großen Teil unverbunden neben den brennenden theologischen Fragen der Gegenwart; die Mitteilungen über die Taten irgendwelcher Fürstbischöfe gelten als irrelevant für die pastorale Praxis; Kirchengeschichte insgesamt gilt als »theoretische« Wissenschaft, die für den Gemeindealltag nichts austrägt. Daneben verhalten sich auch die anderen theologischen Disziplinen reserviert gegenüber der Kirchengeschichte: Der

Blick auf das gesamte kirchliche Handeln im Laufe der Jahrhunderte ist wohl zu sperrig (oder auch zu gefährlich?) für die einzelnen fachspezifischen Fragestellungen, statt dessen haben alle Einzeldisziplinen sich mit spezifischen reduzierten Fachgeschichten versehen, die fürs jeweilige Arbeiten genügen müssen. Wenn man fürs eigene Fach mit der Schmalspur einer Dogmen-, Liturgie- oder Philosophiegeschichte etc. auskommt, erhält natürlich die Kirchengeschichte auch noch den Ruch des »Untheologischen«, eines uneigentlichen Anhängsels an den theologischen Fächerkanon.

Nun liefert also auch noch die WERKSTATT SCHWULE THEOLOGIE ein Themenheft zur Kirchengeschichte. Ist dies, nach den eher praxisbezogenen Themenheften über »Ehe« (2/1999) und »Gemeinde« (3/1999) ein Rückfall ins alte, abgehobene Theoretisieren, das für »Praktiker« ohne Belang ist? Ich bin überzeugt, dass es nicht so sein muss. Das hängt allerdings sehr davon ab, wie wir unsere konkrete kirchliche Praxis und unsere Rolle als schwule Theologen darin verstehen. Sehen wir uns lediglich als Pastoralagenten in einem Servicebetrieb, als professionelle Lieferanten der Ware Seelsorge, die ihren Job tun und ansonsten vom »Religionsbetrieb« in Ruhe gelassen werden wollen, dann werden wir mit einer neuen Vision der Kirchengeschichte nicht viel anfangen können, werden unsere Geschichtsblindheit sogar zum Weitermachen benötigen. Sehen wir uns aber als Menschen, deren Leben einem umfassenden Befreiungsprozess, dem »Reich Gottes« gehört, als Christen, die sich mit den ihnen anvertrauten Menschen auf diesem Weg der Befreiung befinden, dann dürfte uns der geschichtliche Atem lebensnotwendig sein.

Ich werde im Folgenden argumentieren, dass Kirchengeschichte sich von der »Profanhistorie« nicht durch ihre Forschungsobjekte unterscheiden sollte, sondern dadurch, dass sie sich als genuin theologisches Fach versteht. Damit steht und fällt ihre Bedeutung, die sie für den messianischen Prozess auf das Reich Gottes hin hat. Und daran wird sich auch zeigen lassen, dass Schwule und Lesben nicht nur ein paar Seiten zu einer allgemeinen Kirchengeschichte hinzuzufügen haben, sondern dass ihr Beitrag ein anderer, unverzichtbarer Blick auf die gesamte Geschichte sein könnte.

1. Kirchengeschichte als Theologie?

Kirchenhistoriker lassen sich kaum darüber aus, worin das Profil ihrer Disziplin gegenüber den »profanen« geschichtlichen Fächern besteht, was sie zu einem theologischen Fach macht¹; im wesentlichen wird einfach erzählt: von Päpsten, Konzilien, Kirchenentwicklungen usw. – ohne sich dabei um sozial- und humanwissenschaftliche Erklärungsmodelle allzu sehr zu kümmern, ohne Scheu davor, die Geschichte gemäß den Interessen der eigenen Konfession und Position zu konstruieren.

1 Vgl. N. Brox, Fragen zur »Denkform« der Kirchengeschichtswissenschaft, in: ZKG 90=4, F. 28 (1979) 1–21.

ren. Aufklärung über die leitenden Interessen der Kirchengeschichtsschreibung findet gemeinhin nicht statt. »Dass dies die Kirchengeschichte nicht wagt«, so erklärt sich das der systematische Theologe Peter Eicher, »hängt – neben dem auch für Wissenschaften geltenden Trägheitsprinzip – mit ihrem theologischen Charakter zusammen: sie überlässt die Begründung und Beurteilung der das kirchliche Handeln leitenden Interessen den Systematikern.«² Demnach hätte die Einbettung in den theologischen Fächerkanon die Kirchengeschichte zu einer gefährlichen Arbeitsteilung verführt: Über Interessen und Ziele kirchlichen Handelns geben nicht die Kirchenhistoriker Rechenschaft, sondern man überlässt diese Aufgabe, vollkommen losgelöst vom geschichtlichen Material, der systematischen Theologie, die natürlich nur Ideale und Ansprüche liefern kann. Die wären dann aber bezogen auf die tatsächliche Geschichte nur eine Art ideologischer Überbau.

Entsprechend skeptisch ist Eicher gegenüber einem theologischen Verständnis der Kirchenhistorie; im Sinne einer »glaubenswissenschaftlichen Ideologie« wünscht er sie sich so wenig »theologisch« wie möglich. Eher sieht er ihre Aufgabe darin, von theologischen Vorgaben unbelastet »das Glaubenshandeln mit seiner realgeschichtlichen Auswirkung«³ zu konfrontieren. Sieht man aber genauer hin, dann scheint doch das Problem der gängigen Kirchengeschichte gerade darin zu bestehen, als eigenständiges Fach auf eine theologische Fundierung zu verzichten und diese Aufgabe an die anderen Fächer zu delegieren. Eine Wissenschaft, die Daten und Quellen kompiliert und dabei ihre erkenntnisleitenden Interessen verschweigt, leidet nicht an zuviel, sondern an zuwenig Theologie.

Die Sache sähe anders aus, wenn sich kirchengeschichtliches Arbeiten dem messianischen Prozess hin zum Gottesreich der Gerechtigkeit verpflichtet sähe. Dann wäre, schreibt Georges Casalis, »die biblische Geschichte der Befreiungsprozesse ... ein wertvolles Lektüreraster zur Entzifferung der gesamten Geschichte der Menschheit bis auf den heutigen Tag.«⁴ Die Aufgabe aller KirchengeschichtlerInnen wäre dann, parteiisch auf der Seite der Unterdrückten und Beleidigten die Fortschritte in Richtung Gerechtigkeit akribisch zu prüfen und einzufordern, Rückschritte anzuprangern, den Finger unerbittlich auf die wunden Stellen zu legen. In diesem Sinne kann sich auch Peter Eicher Kirchengeschichte wieder als theologische Disziplin vorstellen, wenn er sich wünscht, »dass sie ihre Themenauswahl, ihre Beurteilungskriterien und ihre leitenden Interessen an jener kritischen Norm klärt, um welche andere theologische Fächer ringen: an Gottes Handeln, welches eintritt für die Ohn-Mächtigen bis zum Kreuz. Unter dieser Norm zeigen sich große Teile der vorliegenden Kirchengeschichte als bürgerlicher Ideologie verpflichtet und als Anwalt der Herrschenden auch in der Kirche.«⁵

2 P. Eicher, *Theologie*, München 1980, 134.

3 Ebd. 136

4 G. Casalis, *Die richtigen Ideen fallen nicht vom Himmel. Grundlagen einer induktiven Theologie*, Stuttgart u.a. 1980, 62.

5 P. Eicher, aaO. 136.

An diesem Punkt möchte ich ansetzen. Ausgangspunkt ist der messianische Prozess, von dem die ganze Bibel durchzogen ist, an dessen Ende der neue Himmel und die neue Erde stehen sollen (und nicht etwa bloß eine bessere postmortale Existenz in einem Jenseits), das Reich der Gerechtigkeit, von dem es im Vaterunser exakt heißt, dass es *kommen* soll. Wenn es *darum* den Stammvätern und den Propheten gegangen ist, wenn *das* Jesus bei der Bergpredigt im Sinn hatte, dann kann Kirchengeschichte nicht scheinbar neutral Papstlisten anfertigen und die Ausbreitung der christlichen Religion skizzieren, dann hat sie im theologischen Fächerkanon das kritische Amt der Praxisbegleitung wahrzunehmen – alles andere als eine theoretische Aufgabe! Sie muss die Wege der Kirche in der Vergangenheit untersuchen, Konflikte analysieren, Untaten und Großtaten festhalten – mit dem ganz konkreten Zweck, messianisches Handeln in Gegenwart und Zukunft genauer und entschiedener zu ermöglichen.

Natürlich klingt das alles viel zu schön. Natürlich ist die Rückfrage berechtigt, wo sich denn Kirchen wirklich als Teil eines umfassenden Prozesses für Gerechtigkeit begreifen. Und Peter Eicher hat oben schon das Stichwort gegeben: Es geht auch in den Kirchen um Herrschaft und ihre Stabilisierung (wenn auch sicher nicht ausschließlich!), die (Gewalt-) Herrschenden der Welt haben auch in den Kirchen, auch unter den Theologen ihre Anwälte. Die Theologien der Befreiung wurden und werden von den kirchlichen Hierarchien oft als gefährlichere Feinde angesehen als etwa Waffenhändler oder multinationale Konzerne. Und aufmuckende *queers* werden zumeist nicht als Bereicherung im messianischen Stimmengewirr, sondern als Störenfriede angesehen.

Dennoch ist am Anspruch der *basileia tou theou* theologisch nichts zu deuten. Der Norm (wenn man so juridisch sprechen möchte) der Gerechtigkeit Gottes muss sich alles kirchliche Handeln stellen. Hier liegt die Aufgabe und auch die Chance aller kritischen Theologie: Sie muss gegenüber jeglichem Herrschaftshandeln die messianischen Perspektiven geltend machen und die ideologischen Konstrukte der Herrschaft entlarven. Natürlich gilt das auch für den Entwurf einer kritischen Kirchengeschichte. Dass für diese Projekte innerkirchlich und im kirchlichen Umfeld bisher nur Minderheiten zu gewinnen sind, macht sie nicht falsch. Der kritische französische Kirchengeschichtler Michel Clévenot umreißt diese Aufgabe folgendermaßen:

»Heute wissen wir genau, dass auch wir selber zu den Gruppen in der Minderheit und zu den Marginalisierten gehören. Unsere Kämpfe gegen die religiöse Ideologie und die sie produzierenden bzw. reproduzierenden Apparate ... setzen voraus:

- a) dass wir lernen, die Produktions- bzw. Reproduktionsbedingungen von Ideologie, besonders der religiösen Ideologie, zu ermitteln, was ebenso historische (diachrone) wie systematische (synchrone) Untersuchungen erfordert;
- b) dass wir uns wieder einwurzeln in jenen mehr oder weniger unterirdisch verlaufenden Strömungen, welche uns seit 2000 Jahren mit jenen dynamischen

Kräften in Verbindung bringen, von denen die biblischen Texte Zeugnis ablegen und die uns auch heute noch bewegen.

Kurz gesagt geht es darum, uns die Mittel zu beschaffen, um ein *auf unsere Kämpfe bezogenes Gedächtnis* herauszubilden. Wir sind allzu sehr geneigt, die Geschichte (und auch die Bibel) den Spezialisten zu überlassen, unter dem Vorwand, wir hätten uns um die drängenden Probleme der Gegenwart zu kümmern.«⁶

Man könnte Clévenots Programm in zwei Anforderungen zusammenfassen: zum einen Entlarvung der (inner- wie außerkirchlichen) Herrschaftstraditionen und -ideologien, zum anderen Fruchtbarmachen der (oft verschütteten) befreienden Traditionen, und zwar so, wie es uns für unsere konkreten gegenwärtigen Auseinandersetzungen nützlich erscheint. Auf diese Weise könnte Kirchengeschichte zu einem spannenden und praktisch nützlichen Instrument für uns werden.

Der mögliche Einwand liegt damit aber schon nahe: Wäre das noch Wissenschaft, die Kirchengeschichte auf diese Weise zu instrumentalisieren, sie einerseits theologisch zu fundieren, also auf Glaubenssätzen aufzubauen, sie andererseits auch noch unseren konkreten Zwecken dienlich zu machen? Wäre das nicht selbst pure Ideologie? Ist nicht doch diejenige Kirchengeschichte die beste und kritischste, die allen »Fundierungen« entsagt und sich streng an die »nackten Fakten« hält? Hier ist wohl eine kurze Betrachtung zum Verhältnis von Fakten und Perspektiven, von Objektivität und Subjektivität am Platze.

2. *Fakten und Wahrheit sind nicht das gleiche*

Ereignisse, bei denen wir selbst nicht dabei waren, kennen wir nur so, wie sie uns dargestellt wurden. Irgend jemand hat sie uns so dargestellt, hat verschiedene Umstände herausgehoben, andere ausgelassen. Die Darstellung mag sorgfältiger oder oberflächlicher gewesen sein, eventuell haben wir noch Zugang zu einer Darstellung desselben Sachverhalts aus einer anderen Perspektive und können die eine oder die andere Darstellung für überzeugender halten – einen direkten Zugang zu den Fakten haben wir nicht.

Ereignisse, bei denen wir selbst dabei waren, kennen wir nur so, wie wir sie erlebt haben. Andere, die auch dabei waren, haben sie möglicherweise anders erlebt, finden beim Erzählen andere Merkmale erwähnenswert – je nachdem, was in ihrer persönlichen Perspektive größere Bedeutung hat. Wenn wir als einzige Zeugen anderen von einem Ereignis erzählen, können wir vielleicht noch

6 M. Clévenot, *Histoire de l'église ou histoire des chrétiens*, in: *La Lettre* Nr. 220, S. 16. Das »Wir« bei Clévenot könnte man als »befreiungstheologisches Wir« bezeichnen, das Zitat kann aber auch gut von einem »schwulen Wir« her verstanden werden. Mittlerweile ist Clévenots empfehlenswerte »Geschichte des Christentums« endlich auf Deutsch erschienen (Edition Exodus, Luzern, Subskriptionsfrist bis 30.6.2000); sie vermeidet die meisten der oben aufgeführten Mängel der gängigen Kirchengeschichte.

in den Gestus verfallen »Er war so, wie ich es euch erzähle«. Sind noch andere Zeugen beim Erzählen dabei, kommen verschiedene Versionen zur Sprache, und es wird klar: Niemand hat den *objektiven* Zugang zu den Fakten, niemand könnte autoritativ sagen: »So war es.«

Die Fakten existieren, letztgültig erzählbar sind sie aber nicht. Was man tun kann, als gewissenhafter Historiker beispielsweise, ist, alle zugänglichen Quellen und Dokumente, alle verfügbaren Sichtweisen eines Geschehens zu Rate zu ziehen und sie in ein gerechtes Verhältnis zueinander zu bringen. Diese Gerechtigkeit wird dabei aber dennoch immer die eigene bleiben: heillos subjektiv. Geschichtliches Darstellen wird immer dem interpretierenden Erzählen verhaftet bleiben, von ihm abgeleitet bleiben. Paul Ricœur schreibt: »Meiner These zufolge ist die Geschichte, die so weit wie nur möglich von der narrativen Form entfernt ist, immer noch mit dem narrativen Verstehen durch einen *Ableitungszusammenhang* verknüpft, der sich anhand einer geeigneten Methode Schritt für Schritt und Stufe für Stufe nachkonstruieren lässt. Diese Methode beruht nicht auf einer Methodologie der historischen Wissenschaften, sondern auf einer Reflexion zweiten Grades über die *letzten Bedingungen der Sinnstruktur* einer Disziplin, die aufgrund ihres wissenschaftlichen Anspruches dazu neigt, den Ableitungszusammenhang zu vergessen, der trotz allem stillschweigend ihre Eigenart als historische Wissenschaft bewahrt.«⁷

Es ist denkbar, dass HistorikerInnen sich über ihr Vorverständnis sorgfältig Rechenschaft ablegen und sich redlich bemühen, der Geschichte »unvoreingenommen« zu begegnen, von persönlichen Überzeugungen abzusehen, offen für Überraschungen zu bleiben. Aber selbst dann *muß* historisches Bemühen – ausgesprochen oder unausgesprochen – voraussetzen, dass geschichtliche Vorgänge sich in kohärenten Kausalzusammenhängen und mit den Mitteln der Rationalität darstellen lassen. Wer diese Voraussetzung nicht macht, entzieht sich selbst die Arbeitsgrundlage. Diese Voraussetzung ist eine schlechthin nicht suspendierbare Prämisse, man könnte auch sagen: ein metaphysischer Ausgangspunkt, eine letztlich nicht beweisbare Annahme, ohne die historisches Arbeiten aber nicht möglich wäre. Mit anderen Worten: Wer sein historisches Material der Öffentlichkeit präsentieren will, kann es nur kausallogischen Erwägungen folgend organisieren und setzt damit stillschweigend die – durchaus anfechtbare – Grundüberzeugung voraus, dass Geschichte Kausalgesetzen folgt und eine gewisse innere Logik hat, die sich auch darstellen läßt. Aber *das* ist bereits eine Interpretation, ein Aufladen der Geschichte mit Bedeutung. Und es ist unumgänglich. Es gibt keinen Zugang zu den Fakten ohne persönliche Perspektive, ohne ordnenden Zugriff, ohne Interpretation.

Was es gibt, ist das Bemühen von HistorikerInnen, »objektiv« zu arbeiten, ihre Untersuchungen ausdrücklich *nicht* mit Bedeutung zu versehen, sich mit

7 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung*, Bd. 1: *Zeit und historische Erzählung*, München 1989, 137 f.

persönlichen Wertungen zurückzuhalten. Das muss ein vergebliches Unterfangen bleiben; es lädt einen Text sogar noch stärker mit Bedeutung auf: nämlich mit der Bedeutung, »objektiv« (und also zwingend) zu sein. Roland Barthes hat das sehr schön auf den Punkt gebracht: »Die Eliminierung der Bedeutung aus dem ›objektiven‹ Diskurs erzeugt lediglich eine neue Bedeutung, indem sie einmal mehr bestätigt, dass das Nichtvorhandensein eines Elements in einem System ebenso signifikant ist wie sein Vorhandensein. Diese neue Signifikanz erstreckt sich auf den ganzen Diskurs, und in der Analyse erweist sich in letzter Instanz, was den historischen Diskurs von allen anderen unterscheidet. Er ist Realität, aber eine heimlich in verschämte Bedeutung verwandelte Realität: Der historische Diskurs folgt nicht der Realität, sondern unterlegt ihr nur eine Bedeutung. Sie behauptet jeden Moment: *So ist es gewesen*, aber die damit ausgesagte Bedeutung ist nur, dass irgend jemand diese Behauptung aufgestellt hat.«⁸

Ich ziehe aus diesen Beobachtungen folgende Schlüsse:

Keine historische Darstellung entgeht der Aufladung mit einer subjektiven Bedeutung. Unabhängig davon, wie zurückhaltend sich ein Text gibt, ist er immer schon bestimmt von der vorausgehenden Annahme eines zeigbaren Sinnzusammenhangs und von der Auswahl und Anordnung des Quellenmaterials durch seinen Autor. Weil das immer so ist, ist es natürlich auch kein Beinbruch für die angestrebte Wissenschaftlichkeit: In der nachfolgenden Diskussion können andere ihre abweichende Perspektive ins Gespräch bringen, auf vernachlässigte Aspekte hinweisen, weitere Dokumente ins Feld führen etc. Durch gute Argumente kann sich so das Bild eines Ereignisses verändern, kann die Abhängigkeit von einer Einzelperspektive abgebaut werden – ein *Bild* (nicht eine objektive Darstellung) bleibt es aber weiterhin.

Für diesen Diskussionsprozess über Geschichte kann es nur hilfreich sein, wenn die Beteiligten ihre jeweiligen Prämissen, Perspektiven und ihre Erkenntnisinteressen offen benennen. Insofern ist eine explizit sich als Theologie verstehende Kirchengeschichte keineswegs eine unwissenschaftliche, gar ideologische Angelegenheit. Im Gegenteil: Die Offenlegung der eigenen Grundannahmen trägt vielmehr zur Transparenz der Arbeitsweise bei und ermöglicht eine genauere Diskussion. Kirchengeschichte als Theologie wäre also eine Geschichtsschreibung, die sich ihrer Perspektivengebundenheit und Werthaltigkeit nicht nur bewusst ist, sondern diese gezielt einsetzt!

Misstrauen ist hingegen grundsätzlich gegenüber jedem objektivistischen Gestus angesagt. Sich wertfrei und neutral gebende Wissenschaft ist nie, was sie zu sein vorgibt. Hinter jedem objektivistischen »So ist es gewesen« verbirgt sich ein Herrschaftsanspruch, ein Anspruch, die Geschichte autoritär allein interpretieren zu können. Demgegenüber ist immer der Verdacht anzumelden, dass

8 R. Barthes, *Historical Discourse*, in: M. Lane (Hg.), *Introduction to Structuralism*, New York 1970, 145–155, hier 154.

Opfer unsichtbar gemacht, Verbrechen vertuscht und oppositionelle Strömungen verleugnet werden sollen. Wir Marginalisierten und Gruppen in der Minderheit, wie Clévenot uns genannt hat, haben allen Grund, hier wachsam zu sein und uns nicht ins Bockshorn der Objektivität jagen zu lassen. Im Gegenteil: Es gilt, unbeirrt die eigene Subjektivität ins Feld zu führen gegen jedes »So ist es gewesen«, selbstbewusst parteiisch Geschichte zu schreiben und sich der theologischen Grundlage des messianischen Prozesses nicht zu schämen. Wissenschaftstheoretisch ist das aufgeklärter als alle Pseudo-Objektivität. Und andere (meist unausgesprochene) Grundlagen, etwa der Fortschrittsmythos oder das bürgerliche »Wie es läuft, läuft es schon recht« oder das kirchliche »Der Geist Gottes führt die Kirche und bewahrt sie auf ihrem Weg durch die Zeit«, können in ihrem Zynismus keine Alternative sein. Der messianische Prozess, das Hungern und Dürsten nach Gerechtigkeit, ist dagegen an den »Außenseitern«, den Schwächsten und Leidenden orientiert, er ist für Rückschläge empfindlich, kann sich nie mit dem Erreichten zufrieden geben und darf sich mit Triumphalismus nicht aufhalten.

3. Das Reservoir der kollektiven Träume

So weit, so befreiungstheologisch gut. Was aber hat dies alles mit der Geschichte von Schwulen zu tun? Sollen sie sich einfach einreihen als eine Gruppe unter vielen Marginalisierten und mitwirken an der Geschichte ihrer gemeinsamen Befreiung? Die Antwort hängt davon ab, welche Bedeutung man der Homosexualität und ihrer Unterdrückung in unserer Kultur beimisst.

Ich denke, es kann nicht ausreichen, die Unterdrückung und Verfolgung von Homosexuellen zur Kenntnis zu nehmen und deshalb eben ihre Gleichberechtigung zu fordern. Um Widerstände und Unterdrückungsmechanismen besser zu begreifen und angehen zu können, brauchen wir ein tieferes Verständnis der Ursachen und Wurzeln der Antihomosexualität. Damit ausgerüstet werden wir in der abendländischen Geschichte weit mehr Beachtenswertes finden als die konkreten Verfolgungsgeschichten von *impudici*, Sodomitern und Urningen.

Natürlich können die Wurzeln und Antriebe der Antihomosexualität hier nicht knapp und beiläufig abgehandelt werden. Das Feld ist äußerst komplex, die meisten Hypothesen sind umstritten, die Forschung hat hier noch viel zu tun. Ich möchte hier deshalb nur drei Erklärungsmomente ansprechen (von Hocquenghem, Brouwer/Hirs und von Kellenbach), die sicher nicht die ganze Angelegenheit erfassen, von denen ich aber meine, dass sie für den kirchengeschichtlichen Blick anregend und weiterführend sein könnten.

Allen drei Ansätzen ist gemeinsam, dass sie von der Provokation ausgehen, die die Begegnung mit Homosexuellen oder die Konfrontation mit Homosexualität für Heterosexuelle bedeutet. Die Reaktion ist vor allem Abwehr und Angst vor den eigenen verdrängten Seiten. Jean Paul Sartre hat dies folgendermaßen zum Ausdruck gebracht: »Der Päderast muss ein Objekt bleiben, Blume, Insekt,

Bewohner des antiken Sodom oder des fernen Uranus, Automat, der im Rampenlicht herumhüpft, oder was immer man will, bloß nicht mein Nächster, bloß nicht mein Bildnis, bloß nicht ich selbst darf es sein.«⁹

Homosexualität wird offenbar vor allem dann provozierend, wenn sie einem nahekommt, wenn sie einem, auch bei heterosexueller »Identität«, als Teil von einem selber begegnet. Diese Beobachtung teilt auch der Soziologe Guy Hocquenghem und hat sie in seinem berühmten Buch »Das homosexuelle Verlangen« zu einer psychoanalytischen Theorie (im Anschluss an Gilles Deleuze und Felix Guattari) ausgebaut. Hocquenghem fiel zunächst auf, dass viele Menschen, wenn sie vor anderen etwas über Homosexualität sagen wollen, ins Stottern geraten: »Überall, wo das Wort nur auftaucht, zieht es eine Flut von Versprechern oder zumindest von Fehlinterpretationen der einfachsten Wörter nach sich.« Das gilt in breitem Maße, auch wenn die Sprechenden sich selbst überhaupt nicht als »Betroffene« sehen, sondern über andere reden, zu denen sie sich nicht zählen. Aber offenbar verschaffen die gezogenen Trennungslinien nicht einmal die nötige Ruhe, um fehlerfreie Sätze hinzubekommen. Hocquenghem folgert: »Gegenüber der Homosexualität gibt es keine unschuldige oder objektive Haltung, es gibt lediglich Situationen des Verlangens, bei denen die Homosexualität ins Spiel kommt.«¹⁰ In seiner Sicht ist demnach Homosexualität Ausdruck eines allgemeinen, polymorph-perversen Verlangens, nicht auf konkrete Objekte fixiert und also gesellschaftlich allgegenwärtig. Jeder und jede habe wohl auch Bekanntschaft mit diesem Verlangen gemacht und es mehr oder minder erfolgreich in sich unterdrückt. Menschen, die dieses Verlangen bei sich nicht unterdrücken, werden natürlich als provozierend empfunden und werden zur Zielscheibe von Aggression und Verfolgung. Die Mehrheit sublimiert also ihr eigenes homosexuelles Verlangen als ein Verlangen nach Unterdrückung. So ist nach Hocquenghem »die Unterdrückung der Homosexualität durch eine gesellschaftliche Maschinerie Ausdruck eines paranoiden Libido-Systems mit homosexueller Wurzel«¹¹, wobei »das größte Maß an latenter Homosexualität ... in den besonders ausgeprägten anti-homosexuellen Gesellschaftsmaschinerien: in der Armee, der Schule, der Kirche, im Sport etc.«¹² zu finden sei. Lassen wir einmal dahingestellt sein, wie stichhaltig der psychoanalytische Hintergrund von Hocquenghems Theorie ist – die Vermutung, dass die schwulenfeindlichsten Milieus Probleme mit ihrer eigenen Homosexualität haben, könnte als heuristische Kategorie durchaus weiterführen. Für den Blick auf die Kirchenhistorie ergäbe sich daraus, dass die kirchliche Diskriminierungsge-

9 J.P. Sartre, Saint Genêt comédien et martyr, zit. n. G. Hocquenghem, aaO. 14. Dem Ausdruck »Päderast« dürfte hier das französische *pédé* zu Grunde liegen, das die Schwulen insgesamt bezeichnet, nicht nur die Pädos.

10 G. Hocquenghem, Das homosexuelle Verlangen, München 1974, 42.

11 Ebd. 40f.

12 Ebd. 41.

schichte zu lesen wäre als eine Geschichte des unterdrückten Begehrens! Mit dieser Brille auf der Nase könnten schwule und lesbische KirchenhistorikerInnen nicht nur antihomosexuelle, sondern sämtliche sexualregulierenden Maßnahmen der Kirchen einer genaueren Prüfung unterziehen. Phänomene wie Zölibat, gottgeweihte Jungfräulichkeit, Ehetheologie und Ehesakrament bis hin zur umfassenden ethischen Diskursivierung im Protestantismus¹³ könnten in einem neuen Licht als Regulative (und gleichzeitig als Stimulantien?) des Begehrens analysiert werden.

Etwas mehr *down to earth* ist die Überlegung der niederländischen Theologen Frans-Joseph Hirs und Rinse Reeling Brouwer, die sich nicht auf sexuelle Provokation beschränkt, sondern umfassender die herausfordernden Aspekte »freien« Verhaltens veranschlagt: »Als Zeugen für das gute, wahrhaft lustvolle Leben werden Schwule verfolgt. Gerade dann, wenn sie aus jener Zwangsjacke ausbrechen, die genau vorschreibt, wie ein richtiger Mann sich zu verhalten hat, gerade dann, wenn sie andere Lebensmöglichkeiten ans Licht bringen, wenn sie auf die Straßen gehen und damit auch andere einen Hauch Freiheit schmecken lassen, gerade dann schließen sich die Reihen eines Bollwerkes, das vor diesem Lebenszeugnis Todesängste hat.«¹⁴ Damit befinden Brouwer und Hirs sich auf der Linie der Sozialwissenschaften, auf der gegenwärtig auch Fremdenhass und Ausländerfeindlichkeit diskutiert werden. Kurz gesagt geht es hierbei um den Krieg des ungelebten Lebens gegen das gelebte. Besonders im Blick auf komplexe spätindustrielle Gesellschaften, in denen knappe Güter wie Arbeit und Wohnung über den Markt geregelt und die Menschen zu Konkurrenten werden, die sich selbst flexibel, anpassungsfähig, belastbar und diszipliniert halten müssen, wo also ungelebtes Leben nicht »von oben« verhängt wird, sondern selbstdiszipliniert in Kauf genommen werden muss, kann es nachvollziehbar sein, dass lustbetonte Lebensweisen anderer Leute Aggressionen wecken. Signalworte, die auf eine solche Reaktion in geschichtlichen Texten hindeuten könnten, dürften z.B. Laster, verantwortungslos, liederlich, selbstüchtig, arbeits-scheu sein.

Für eine Provokation gegenüber den herrschenden Geschlechterarrangements hält die feministische deutsch-amerikanische Theologin Katharina von Kellenbach¹⁵ die männliche Homosexualität. Die traditionellen Über- und Unterordnungsverhältnisse heterosexueller Paarbeziehungen werden von schwulen Paaren sowohl im Sex als auch im Beziehungsalltag durchbrochen, d.h. es wird demonstriert, dass männliche Herrschaft keineswegs zwingend ist, dass an-

13 In meinem Aufsatz »Ehe – Norm christlichen Lebens?«, WeSTH 6 (1999) Heft 2, 75–93, habe ich hierzu schon einige Überlegungen vorgetragen.

14 R.R. Brouwer/F.-J. Hirs, Die Erlösung unseres Leibes. Schwul-theologische Überlegungen wider natürliche Theologie, Wittingen 1995, 49.

15 Mitteilung bei einem Gespräch. Selbstverständlich bin ich für die Darstellung des Gedankens und etwaige Fehler darin allein verantwortlich.

dere Rollenmodelle durchaus lebbar sind. Das mag für Hetero-Machos immer noch schwer erträglich sein. Das zugehörige Ressentiment dürfte in diesem Fall vor allem aus Geringschätzung und Verachtung bestehen. Diese Haltung dürfte etwa dort zu Grunde liegen, wo Schwule als Weichlinge, Waschlappen, weibisch etc. bezeichnet werden. Auch die verbreitete Frage »Wer ist denn bei euch der Mann und wer die Frau?« geht sicher auf dieses Konto. Auch in diesem Fall könnte ein Durchforsten der Geschichte auf verunsicherte Geschlechterverhältnisse hin ertragreich sein.

Die Frage, ob nicht auch die »Sanftmütigen« (πραει̅ J, mit starken »femininen« Konnotationen), denen in den Seligpreisungen der Besitz der Erde verheißen wird (Mt 5,5), zum Wortfeld der »Weichlinge« gehören, vermag ich nicht zu entscheiden (semantische Untersuchungen könnten hier aufschlußreich sein), dass aber dem Weichling, dem verantwortungslosen Lustmolch, dem Sodomiter das Reich Gottes verheißen ist, halte ich für einen fundamentalen Grundsatz einer endlich sich als Theologie begreifenden Kirchengeschichtsschreibung.

Wie bereits gesagt, können die drei Ansätze zum Verständnis der Antihomosexualität das Phänomen nicht erschöpfend erklären; sie müssen durch andere Modelle ergänzt oder auch ersetzt werden. Aber ich glaube, es dürfte deutlich geworden sein, dass der schwule Blick auf die Kirchengeschichte sehr viel mehr entdecken wird als brennende Scheiterhaufen. Unsere Kultur scheint mir von sexualregulativen Diskursen so stark durchzogen, dass die Frage nach den Lebensverhältnissen von Homosexuellen nicht nur in ein Kapitel »Minderheiten in der Kirchengeschichte« gehört, sondern dort ihren Ort hat, wo über zerstörerische Tendenzen dieser Kultur, Freiheit und Repression, über Geschlechterverhältnisse, Gewalt und Sexualität nachgedacht wird.

Solche Forschungsarbeiten sind beileibe kein Glasperlenspiel, auf das man auch verzichten könnte. Noch für die konkrete Emanzipationsarbeit der Gegenwart ist es bedeutsam zu wissen, wie das Schicksal mittelalterlicher Sodomiter aussah, denn, so schreiben Brouwer und Hirs, »ihre damalige Verfolgung (ist) noch immer ein Argument für unsere Verfolgung heute. ›Homosexualität wurde in der christlichen Tradition schon immer verurteilt, sagte jemand während der ›Gereformeerde Oecumenische Synode‹ in Nimes 1980 ... und weil die Schwulenfeinde noch immer glauben, dass sie die Geschichte auf ihrer Seite haben, müssen wir diejenigen sein, die die Verurteilten vor Augen führen.«¹⁶ Aber nicht nur als Mittel des Kampfes im messianischen Prozess ist Geschichtswissen von Bedeutung, sondern auch für uns selbst, die in den manchmal endlos und ergebnislos scheinenden Auseinandersetzungen müde und lustlos zu werden drohen. Hören wir noch einmal Rinse und Frans-Joseph: »Wir aber, die Minderheit, die Abnormen, wir brauchen die historische Erinnerung: Wir brauchen sie, um aus dem Reservoir der kollektiven Träume der Unterdrückten der Jahr-

16 R.R. Brouwer/F.-J. Hirs, aaO. 55.

hunderte Träume von einer erneuerten Welt zu schöpfen; wir brauchen sie, um zu realisieren, dass unserem Protest schon Proteste vorausgegangen sind, und um uns einzuschärfen, dass sich bereits Vieles in einer unwandelbar scheinenden Wirklichkeit verändert hat, dass also auch unser Schicksal verändert werden kann.«¹⁷

Norbert Reck, Dr. theol., Jahrgang 1961, freier Autor und Referent in der Erwachsenenbildung. Für die WERKSTATT schrieb er zuletzt: »Ehe – Norm christlichen Lebens? Zur Karriere einer Institution« in Heft 2/1999. Korrespondenzadresse: Schulstraße 31, D-80634 München