

Elizabeth Stuart

Sexualität aus dem Blickwinkel der Taufe

Der Leib und seine ekklesiologische Bestimmtheit

ALAN BENNETT schreibt von seiner Erfahrung »desselben Konflikts in der Kirche, ... den ich in Kunstgalerien erlebe, ein Bedürfnis wegzugehen und gleichzeitig zu verweilen ... Es ist der Eindruck, dass dort etwas zu holen sei und dass ich die Geduld haben sollte, darauf zu warten, während der andere (und allgemein stärkere) Drang der ist, wegzugehen und später darüber nachzudenken.«¹

Dieser Konflikt mag vielen nahe gehen, die an der Debatte über Sexualität in den Kirchen beteiligt sind, einer Debatte, die mittlerweile verkümmert und in eine Sackgasse geraten ist, die allen Beteiligten die letzten Energiereserven raubt. Diese Sackgasse symbolisiert der versuchte Exorzismus am Generalsekretär der Schwul-Lesbischen Christlichen Bewegung (LGCM) von Seiten des Bischofs Chukwuma aus Nigeria bei der Lambeth-Konferenz 1998. Zwei Christen, von denen der eine die Homosexualität, der andere die Homophobie zu verteufeln suchte, während die anderen voller Verlegenheit zusahen – der Traum eines jeden Kameramannes.

Es ist selbstverständlich eine grobe Karikatur der Debatte innerhalb der Kirchen, aber es vermittelt etwas von der Patt-Situation – einer Situation, die natürlich nicht gleiche Machtbeziehungen widerspiegelt. Für sich genommen ist es ein gutes Beispiel für die sich ändernde Machtdynamik. Die LGCM erfreute sich selten einer solch guten und sympathieträchtigen Mediendarstellung.² Reporter reagierten mit belustigtem Erstaunen auf dieses Spektakel. Für diejenigen von uns, die in irgendeiner Weise von dieser Debatte betroffen sind, ist es überhaupt nicht belustigend. Meine stärkste Empfindung beim Betrachten dieses Schauspiels

1 Alan Bennett, *Writing Home*, London: Faber und Faber 1997, S. 229.

2 Vgl. *Lesbian and Gay Christians News Extra* (1998), S. 8, wo Richard Kirker schreibt, dass der Bischof »es sicherlich geschafft hat, weltweit die Aufmerksamkeit von Millionen auf die Arbeit der LGCM zu lenken, die andernfalls die Tiefe der Entrüstung und Ablehnung, die unsere alleinige Existenz als sichtbare menschliche Wesen in den Köpfen mancher auslöst, nie erkannt hätten ... Das Verhalten von Bischof Chukwuma riss manche aus ihrem Unwissen und ihrer Gleichgültigkeit ...«.

war Erschöpfung. Wir sind, wie Mary Grey es formuliert hat, am Rande von oder bereits in der tiefsten Nacht der Kirche in Bezug auf diese Frage, wo »Verworfenheit, Verlust der Seele und das Fehlen einer gemeinsamen Sprache uns an den Rand des Abgrunds gebracht haben«.³

Es gibt, so stelle ich fest, die wachsende Erkenntnis, dass wir ewig weiterreden können unter Verwendung derselben Grammatik, dass es aber lediglich ein Gespräch der Verzweiflung und Stagnation sein wird, das den gegenwärtigen unbefriedigenden Status quo aufrechterhält, um das Ausbreiten der Stille zu verhindern, einer Stille, die ein Urteil über all das in sich trägt, was bisher gesagt worden ist.

Aber, wie Grey betonte, ist die tiefste Nacht in der mystischen Tradition der Kirche ein heiliger Ort, wo man etwas erfahren kann, was ich als die Gnade der Getrenntheit beschreiben würde, eine Form der Reinigung und des Unwissens, welches im Einklang steht mit der postmodernen Denkweise unserer Zeit.⁴

Brüche, so schmerzhaft sie auch sein mögen, tragen das Potenzial in sich, Wege der Gnade zu sein. Was vonnöten ist, ist die Bereitschaft fast wider jede Vernunft, zu bleiben anstatt wegzugehen und sich zu öffnen für den Einfluss einer ungebändigten Gnade, die uns an einen noch unbekanntem und unerforschten Ort bringen könnte. Was genau hat uns in diese tiefe Nacht in Bezug auf die Debatte über Sexualität gestürzt?

Ich denke, wir können drei Hauptpfade aufzeigen:

1. Die Bankrotterklärung der liberalen Theologie

Die Liberalen sind die Pitbull-Terrier der theologischen Welt geworden – niemand hat über sie ein gutes Wort zu verlieren und sie werden für alle Probleme, denen die Kirche gegenübersteht, verantwortlich gemacht. Ich möchte nicht ihren positiven Einfluss auf die Debatte leugnen oder herunterspielen, da sie die Debatte sowohl aufgenommen als auch weitergeführt und schwulen und lesbischen Christen ein einladendes Gesicht des Christentums gezeigt haben. Dennoch glaube ich, dass der Liberalismus gezeigt hat, dass er sein Versprechen nicht einlösen kann, ein rationales, allgemein überzeugendes Argument für die Annahme von Schwulen und Lesben und ihrer Beziehungen in der Kirche zu liefern. Die liberale Tendenz zur Wissenschaftsgläubigkeit, die sich in diesem Fall in der Neigung ausdrückt, sich auf das biologisch gegebene/genetische Verständnis der sexuellen Orientierung zu verlassen, ist immer weniger überzeugend.⁵

3 Mary C. Grey, *Beyond the Dark Night: A Way Forward for the Church*, London: Cassell 1997, S. 34.

4 Mary C. Grey, *Prophecy and Mysticism: The Heart of the Postmodern Church*, Edinburgh: T. & T. Clark 1997.

5 Vgl. zum Beispiel Desmond Tutus Vorwort zu Cristina Sumners (Hg.), *Called to Full Humanity: Letters to the Lambeth Bishops*, London: LGCM 1998, S. 3 und J.S. Spong, *Living in Sin? A Bishop Rethinks Human Sexuality*, San Francisco: Harper & Row 1988.

Nicht nur der Selbstbetrug des uneingeschränkten Wissenschaftsglaubens ist durch die postmoderne Denkweise aufgedeckt worden, die »Queer-Theorie« hat zudem die Aufmerksamkeit auf die Art und Weise gelenkt, wie Identitätskategorien im Rahmen eines spezifisch historisch und sozial konstruierten symbolischen Systems gebildet und ausgelebt werden.⁶

Das Unvermögen des Liberalismus, sich kritisch mit den Theorien der Körperlichkeit auseinanderzusetzen, hat ihn angreifbar gemacht für Vorwürfe des Kolonialismus von Christen aus anderen Teilen der Welt. Sie empfinden die Debatte über Homosexualität als ein Aufdrängen westlicher Konzepte und Praktiken, was erfolg versprechende Möglichkeiten einer nuancierten Diskussion über die gleichgeschlechtliche Liebe, wie sie sich auf verschiedene Weise in unterschiedlichen Kulturen zeigt, zunichte macht.

Manche Christen, die sich nicht innerhalb des liberalen Erklärungsmodells wiederfinden, empfinden den Wissenschaftsglauben auch als wenig treffsicher, weil für sie, wie für Barth und Frei, die Welt innerhalb des Rahmens der Geschichte Gottes gesehen werden muss und nicht umgekehrt. Der Verdacht, dass christliche Ethik oder besser Moraltheologie⁷ mehr sein muss als die Verkündung säkularer Ethik mit salbungsvoller Stimme und dass wahre christliche Moral, wenn sie die göttliche Wahrheit widerspiegeln und auslegen will, so merkwürdig sein muss, dass sie kaum als Moral erkennbar ist, wie John Milbank argumentiert, ist ein Verdacht, der von vielen Theologen geteilt wird, die sich aus eben diesem Grund außerhalb der liberalen Gesinnung sehen.⁸

2. Das wachsende Bewusstsein der Unzulänglichkeiten theologischer Theorien, die auf persönlicher Erfahrung beruhen

Die Wendung hin zum Subjekt hat die christliche Theologie des 20. Jahrhunderts über alle Maße auf eine primär dekonstruktive Weise bereichert. Als Folge davon sind wir uns immer stärker der theologischen »Horizonte« bewusst (um ein Bild von Anthony Thistleton zu benutzen) und der sich ändernden Grenzen dieser Horizonte.⁹ Aber selbst unter denjenigen von uns, die mit einigem Erfolg theo-

6 Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, London: Routledge 1990, und *dies., Bodies that Matter*, London: Routledge 1993.

7 John Mahoney lenkt die Aufmerksamkeit darauf, wie sehr »Christliche Ethik« anstelle von »Moraltheologie« von der Reduktion des Christentums zur Ethik im Rahmen der Aufklärung betroffen war, in: *The Making of Moral Theology: A Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford: Clarendon Press 1987, S. 339.

8 John Milbank, *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture*, Oxford: Basil Blackwell 1997. Vgl. auch Mahoney, *The Making of Moral Theology*, S. 337–41. John Milbank, *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture*, Oxford: Basil Blackwell 1997. Vgl. auch Mahoney, *The Making of Moral Theology*, S. 337–41.

9 Anthony C. Thistleton, *New Horizons in Hermeneutics*, London: Harper-Collins 1992.

gische Theorien basierend auf persönlicher Erfahrung aufgebaut haben – in dem Sinn, dass sie den Horizont anderer erweitert haben und ihre Theorien zumindest für eine größere Anzahl von Menschen, deren Erfahrungen zentral waren¹⁰, Wahrheitscharakter hatten –, wächst die Überzeugung, dass persönliche Erfahrung ein besseres Werkzeug für die Destruktion als für die Konstruktion sei. Die postliberale Theologie¹¹ hat die Aufmerksamkeit auf die örtliche, kulturelle und sprachliche Prägung aller persönlichen Erfahrung gelenkt, was eigentlich das ganze Unterfangen, Theologie aus persönlicher Erfahrung abzuleiten, logischerweise als schwierig herauskristallisiert. Das erklärt womöglich, warum es oft so wenig theologisches Engagement für Arbeiten gibt, die auf persönlicher Erfahrung beruhen. Diejenigen, die dazugehören, aber sich nicht repräsentiert fühlen, haben aufgezeigt, dass der Inhalt dieser Erfahrungen problematisch ist.¹² Es besteht die Gefahr, dass theologische Theorien, die auf persönlicher Erfahrung beruhen, entweder darin enden, eine schlecht verkleidete Version des Essentialismus¹³ zu proklamieren oder aber eine Identität, die auf Unterdrückung und einer Opferrolle aufbaut und die, so sehr sie dies auch zu vermeiden sucht, Themen wie Sünde von sich weist, es sei denn, es handle sich um die eines anderen. Und schließlich liegt die Schwierigkeit mit persönlicher Erfahrung als Basis für Theologie darin, dass es sich immer um einen Übersetzungsvorgang handeln wird.¹⁴ Es sind nicht nur viele derer, die in den Debatten über Sexualität in der Kirche eine

- 10 Ich denke hier besonders an mein Buch *Just Good Friends. Towards a Theology of Lesbian and Gay Relationships*, London: Mowbray 1995, und die Entscheidung der St. Andrews'-Day-Gruppe protestantischer Gelehrten, sich damit auseinanderzusetzen – vgl. Timothy Bradshaw (Hg.), *The Way Forward: Christian Voices on Homosexuality and the Church*, London: Hodder & Stoughton 1997.
- 11 George Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia: Westminster Press 1984.
- 12 Vgl. zum Beispiel Susan Brooks Thistlethwaites Studie darüber, wie die Erfahrungen von Frauen, die nicht weißer Hautfarbe, westlich und der Mittelschicht angehörig waren, in der feministischen Theologie außer Acht gelassen werden, in: *Sex, Race and God*, London: Geoffrey Chapman 1990. Vgl. auch Mary McClintock Fulkerson, *Changing the Subject: Women's Discourses and Feminist Theology*, Minneapolis: Fortress Press 1994, die die Aufmerksamkeit darauf lenkt, wie Diskurse über weibliche Erfahrungen im akademischen Umfeld stattfinden, was den Inhalt dieser Erfahrungen bestimmt.
- 13 Nancy Wilson, *Our Tribe: Queer Folks, God, Jesus and the Bible*, San Francisco: Harper San Francisco 1995, beschreibt, obgleich sie sich der Gefahren des Essentialismus bewusst ist (S. 233), dass lesbische und schwule Kultur von Gastfreundschaft charakterisiert wird. Es gibt gute soziologische und anthropologische Beweise hierfür (wie auch für meine Behauptung in *Just Good Friends*, dass lesbische und schwule Menschen ihre primären Beziehungen im Sinne von Freundschaft definieren), jedoch lässt die Tatsache, dass sich solche Behauptungen nicht universell anwenden lassen, diese weniger stark und ausschließlich sein.
- 14 Ich bin Alison Weber sehr dankbar, die 1998 in einem Vortrag, den sie an der britischen und irischen Schule für Feministische Theologie hielt, »*Translating Difference*«,

Stimme suchen, oft mit der Weigerung von Christen konfrontiert, sich den Standpunkt eines anderen Menschen anzuhören, sondern auch dort, wo sie willkommen sind und eine Bereitschaft zum Zuhören besteht, ist die lingua franca Heterosexualität. Um überhaupt verstanden zu werden, sind Schwule und Lesben gezwungen, ihre Erfahrungen in die Sprache der Heterosexualität zu übersetzen, selbst wenn sie doch gerade versuchen, ihr ›Anders-Sein‹ zu erklären. Etwas geht bei dieser Übersetzung immer verloren und es besteht die Gefahr, dass es die zentrale Aussage ist.

3. Das wachsende Bewusstsein – besonders innerhalb der protestantischen Tradition – vom Ausmaß, in dem die Kirche in Mitteleuropa und den Vereinigten Staaten es zugelassen hat, mit der bürgerlichen Familie identifiziert zu werden und damit in die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Muster einbezogen zu werden, die diese geschaffen und inmitten der sie ändernden Welt über Generationen hinweg aufrechterhalten haben¹⁵

In Großbritannien hat der verstorbene Michael Vasey seine Mitprotestanten des dreisten Götzendienstes beschuldigt, weil sie das Evangelium mit einem bestimmten sozialen Mythos gleichsetzten:

Die entscheidenden Theoreme und Prinzipien, um die herum die moderne Gesellschaft organisiert ist, sind wirtschaftlicher Wettbewerb und die sexuelle Anziehung zwischen Männern und Frauen. Der Mythos hinter diesem sozialen Arrangement ist die Tatsache, dass das Wohlergehen der Gesamtheit am besten gewährleistet wird, so weit dies in einer gefallenen Welt möglich ist, indem man Zuneigung und Verlangen innerhalb von sozialen Einheiten verankert, die durch die sexuelle Anziehung zwischen Männern und Frauen gebildet werden und indem man die Erschaffung und Verteilung der überlebensnotwendigen Dinge dem uneingeschränkten Wettbewerb zwischen Individuen der Gesellschaft überlässt.¹⁶

Indem die Kirche den althergebrachten Glauben, dass alles Verlangen seinen Ursprung und sein *telos* in Gott hat, aufgab zu Gunsten der modernen Annahme, dass alles Verlangen seinen Ursprung und sein *telos* in heterosexueller Anziehung hat und indem sie den Kapitalismus und die Identitäten – sexuelle und andere – in ihrer weltlichen Definition annahm, hat sie (denn nicht nur Protestanten sind zu diesem Götzendienst übergegangen) sich selbst ultimativ an den Rand des Geschehens gedrängt und sich damit der Möglichkeit beraubt; über-

meine Aufmerksamkeit hierauf gelenkt hat (jetzt veröffentlicht als *Translating Difference: Lesbian Theological Reflections*, in: FT 21 [1999] S. 39–51).

15 Vgl. zum Beispiel Rodney Clapp, *Families at the Crossroads: Beyond Traditional and Modern Options*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press 1993; und Michael Vasey, *Strangers and Friends: A New Exploration of Homosexuality and the Bible*, London: Hodder & Stoughton 1995.

16 Vasey, *Strangers and Friends*, S. 176.

zeugend auf das Phänomen des gleichgeschlechtlichen Verlangens oder sogar auf die Manifestation von Sünde innerhalb heterosexueller Beziehungen einzugehen.

All diese Umstände stürzten uns in tiefe Nacht; abgekämpfte Heilige mussten aufgeben – mit dem gleichzeitigen Drang, zu fliehen und zu verweilen, sich auf leere Gesten beschränkend. Aber man muss immer darauf hoffen, dass das Licht der Welt am Ende des Tunnels ist und ich denke, wir sehen davon schon die ersten Strahlen. In den letzten zwei Jahren sind mehrere Bücher auf dem Gebiet der ›Queer-Theologie‹ veröffentlicht worden, die das Thema der gleichgeschlechtlichen Liebe aus der Perspektive der Taufe thematisieren.¹⁷ Die Erklärung der Lambeth-Konferenz zum Thema der menschlichen Sexualität enthält die folgende Aussage:

Wir haben den festen Vorsatz, uns die Erfahrungen von homosexuellen Menschen anzuhören und wir möchten Ihnen versichern, dass sie von Gott geliebt sind und dass alle Menschen, die getauft wurden und gläubig sind, vollwertige Glieder des Leibes Christi sind, unabhängig von ihrer sexuellen Orientierung.¹⁸

Ist es möglich, dass die gemeinsame Sprache und Erfahrung der Taufe, desjenigen Sakraments, das am wenigsten zu Spannungen unter Christen führt¹⁹, eine theologische Basis für eine gedankliche Auseinandersetzung mit dem Thema Sexualität bietet, die manche der Fallgruben der vorangegangenen Versuche vermeidet? Abschließend möchte ich in diesem Beitrag die Grundzüge einer Theologie skizzieren, von der ich hoffe, dass sie aufgenommen und die Grundlage eines echten Dialogs unter Christen bezüglich dieses Themas wird.

Wir finden eine erstaunliche Übereinstimmung zwischen der protestantischen lesbischen Theologin Kathy Rudy und dem Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, was die Wirkung der Taufe betrifft.²⁰ Durch die Taufe werden Menschen verwandelt von einem Dasein als versprengte Individuen und werden umfasst in dem Sein des dreieinigen Gottes, der in der Kirche Substanz angenommen hat.²¹ Die Ontologie der Getauften wird vollkommen verändert:

17 Marilyn Bennett Alexander und James Preston, *We were Baptised Too: Claiming God's Grace for Lesbians and Gays*, Louisville: Westminster/John Knox Press 1996; Kathy Rudy, *Sex and the Church: Gender, Homosexuality and the Transformation of Christian Ethics*, Boston: Beacon Press 1997.

18 Resolution der Lambeth-Konferenz 1.10, Menschliche Sexualität, Abschnitt c.

19 Was nicht leugnen will, dass es Spannungen gibt. Die Möglichkeit einer erneuten Taufe im Erwachsenenalter ist offensichtlich ein Streitpunkt zwischen manchen Christen.

20 Rudy, *Sex and the Church*, S. 97. Joseph Ratzinger, *Das neue Volk Gottes: Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf: Patmos 1969; ders., *Kirche, Ökumene, Politik. Neue ekklesiologische Versuche*, Freiburg 1987.

21 Ich möchte mit Oscar Cullmann behaupten, dass der ursprüngliche und essentielle Akt der Taufe am Kreuz stattfand und dass alle daran teilhaben. Die kirchliche Taufe ist ein bewusstes Annehmen dieser Taufe und die Eingliederung in eine Gemeinde, die

sie werden aufgenommen in die Gemeinschaft der Glaubenden. Wie Ratzinger schreibt, ist diese neue Persönlichkeit von einer neuen Subjektivität gekennzeichnet, die gemeinschaftlich und konstituierend ist, weil sie sowohl an dem Leib Christi Anteil hat, als auch den Leib Christi selbst ausmacht, den neuen Menschen. Die Kirche, obgleich in einem ständigen Kampf gegen die Sünde, bezeugt und erwartet ein Menschsein, bei dem menschliche Wesen unlösbar in eine einzige Existenz mit Christus eingehen.²² Ein paar naheliegende Implikationen für die Debatte über Sexualität ergeben sich daraus:

Zuallererst findet diese Debatte nicht länger zwischen den Christen und den Homosexuellen statt, sondern zwischen Gliedern eines Leibes, die eine gemeinsame Subjektivität teilen, und für die der Erhalt der Einheit zwingend ist, weil die Integrität der Person Christi auf dem Spiel steht. Die frühen Kirchenväter waren der Meinung, als sie ihre Theologien über christliche Freundschaft erstellten, dass nur Gotteslästerung die Auflösung einer Freundschaft rechtfertigen könne, vermutlich deshalb, weil es Häresien waren, die im vierten und fünften Jahrhundert die Kirche angriffen und genau die theologischen Grundlagen und die Christologie in Frage stellten, auf denen die *koinonia* basierte.²³

Es gab keine andere Entschuldigung. Heilige, die nicht einer Meinung sind, müssen kämpfen, aber immer muss ein Regelwerk angewandt werden, das ihre gemeinsame Subjektivität widerspiegelt, wie Oliver O'Donovan bemerkt:

Eine Debatte findet dann statt, wenn Menschen Argumente, die andere Menschen ihnen geliefert haben, annehmen und versuchen, ernsthafte Antworten zu geben. Um dies zu tun, müssen sie sicher davon ausgehen, dass ihre Gegner falsch liegen, aber dass sie weder dumm noch bössartig sind. Sie müssen davon ausgehen, dass irgendeine Fehlmeinung oder eine Teilwahrheit, die nicht in anderen Wahrheiten integriert ist, ihre Sicht begrenzt hat. Sie müssen die Last auf sich nehmen, aufzuzeigen, inwiefern die Teilwahrheit in andere Wahrheiten integrierbar ist oder sie müssen die Fehlmeinung korrigieren. Dies kann nicht geschehen, solange es noch einen Kampf um rhetorische Überlegenheit gibt; will sagen, solange jede Seite darauf hofft, ein Monopol in den Sparten zu gewinnen, in die sie selbst die Fragen einordnen.²⁴

Die zweite Dimension, die die Theologie der Taufe dieser Debatte beisteuert, ist die Tatsache, dass die Beziehung zwischen dem Individuum, der Kirche und der Schrift komplex wird. Sie stehen in keiner Rangfolge sondern sind miteinander verwoben und bedingen einander in einer Art, die in der Liturgie augenscheinlich wird – besonders in der Eucharistie, dem perfekten Ort, an dem christ-

daraus hervorgegangen ist. Oscar Cullmann, *Die Tauflehre des Neuen Testaments*, Zürich 1948.

22 Joseph Ratzinger, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Freising: Kyrios 1973.

23 Caroline White, *Christian Friendship in the Fourth Century*, Cambridge: Cambridge University Press 1992.

24 Oliver O'Donovan, *Homosexuality in the Church: Can there Be a Fruitful Theological Debate?*, in: Bradshaw (Hg.), *The Way Forward*, S. 20–21.

liche Identität entsteht und ausgelebt wird in einem ständigen Prozess des sich Öffnens und Ausgießens.²⁵ Wenn die Debatte über Fragen der Sexualität zu einem Ping-Pong-Spiel um eine möglichst wortgetreue Auslegung wird oder sich nur auf Erfahrung oder Rechte beruft, ist ein Versagen unumgänglich. Es mag hoffnungslos frömmelnd klingen, wenn man erklärt, dass dieser Dialog ins Gebet getragen werden müsste, aber es geschieht nur im Rahmen des Gebetes, dass die verwobene Struktur der christlichen Identität in Erinnerung gerufen werden kann und man ihr den nötigen Respekt zollt.

Lassen Sie uns nun zu den weitläufigeren Dimensionen kommen, die die Theologie des Taufsakraments mit sich bringt. Die Kirche ist die primäre Gemeinschaft des gläubigen Menschen. Die Taufe lässt den Menschen Teil einer neuen Gemeinschaft und eines neuen kulturellen Kontextes werden, was seine Beziehungen zu allen anderen sozialen Einrichtungen relativiert und radikaler werden lässt, was die Familie mit einschließt. Überaus deutlich wird dies im Neuen Testament, wo Jüngerschaft ständig über Verwandtschaft gestellt wird – auf die Spitze getrieben in der Beziehung Jesu zu seiner Mutter Maria.²⁶ Bruce Malina argumentiert in seiner Studie über die soziale Welt von Jesus und den Evangelien, dass man die Aufforderung der Evangelien zur Selbstaufgabe (Mt 16,24) nur als eine Aufforderung zur Aufgabe der Verwandtschaftsverhältnisse verstehen kann, weil das Selbst in der Kultur des Mittelmeerraumes des ersten Jahrhunderts größtenteils über Blutsverwandtschaft definiert war.²⁷ Paulus war ebenso davon überzeugt, dass die Freiheit, die Jesus Christus errungen hat – die Freiheit nämlich von der Sklaverei der Sünde, des Todes und der ziellosen Impulse – die Familie dezentralisiert. Vor allem die Auferstehung erübrige es, Nachkommen zeugen zu müssen, weil in der Auferstehung alle wieder Substanz annehmen und erinnert werden. Karl Barth konnte als großer Paulus-Theologe feststellen, dass »der Begriff der Familie bestimmt kein für die christliche Theologie interessanter Begriff«²⁸ ist.

25 Vigen Guroian, *Ethics after Christendom: Towards an Ecclesial Christian Ethic*, Grand Rapids: Eerdmans 1994, argumentiert, dass die Liturgie der primäre Kontext und die primäre Quelle der christlichen Ethik ist. Sein Argument wäre überzeugender gewesen, wenn er anerkannt hätte, dass Liturgie jetzt, wie auch schon oft in der Vergangenheit, ein umstrittenes Thema innerhalb der Kirchen ist.

26 Clapp, *Families at the Crossroads*, S. 79–81. Clapp führt das Dilemma über die Identität Marias an, das in den Evangelien dargestellt wird – ist sie Mutter oder Nachfolgerin? Die Antwort ist, dass sie immer und an erster Stelle Nachfolgerin ist und Johannes sie in der Szene am Fuße des Kreuzes im 9. Kapitel als die Urchristin darstellt, als Jesus ihr eine neue Familie gibt, die nicht auf Verwandtschaft sondern auf Nachfolge aufbaut.

27 Bruce Malina, *The Social World of Jesus and the Gospels*, London: Routledge 1996, S. 67–96.

28 Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, 4 Bände; Zürich-Zollikon 1951, III/4, S. 271.

Jetzt haben Beziehungen innerhalb des Leibes Christi Priorität. Die *koinonia*, die sich daraus ergibt, dass Christus und die Kirche ein Fleisch sind, bedeutet, dass innerhalb der kirchlichen Gemeinde alle Menschen sich primär in ihrer Beziehung zu Christus definieren. Inwieweit die Kirche schon die Sicht auf diese ekklesiologische Bestimmtheit des Menschen verloren hat, wird deutlich in dem faktischen Verschwinden von christlicher Nachfolge in Heirat und Familienleben, die offensichtlich wird in neueren Verlautbarungen der Kirche zur Sexualität und einem selbst innerhalb der Römischen Tradition bestehenden Hang, das religiöse Leben an den Rand der Aufmerksamkeit zu drängen.²⁹

Die ekklesiologische Person ist also die, in der alle anderen Identitäten verschwinden und ihre Notwendigkeit verlieren, wie in Galater 3,28 steht: »Es gibt nicht mehr Jude und Grieche, nicht Sklave und Freier, nicht Mann und Frau; denn ihr seid alle einer in Christus Jesus.« Aber kulturell konstruierte Identitäten werden nicht aufgegeben, sondern sie werden erneuert und uns zurückgegeben als Karikatur dessen, was sie einmal waren. Ich benutze Karikatur jetzt nicht im herkömmlichen Sinne, dass etwas lediglich überspitzt dargestellt wird. Linda Hutcheon definiert Karikatur als »eine erweiterte Wiederholung mit einem entscheidenden Unterschied«, was »eine hermeneutische Funktion sowohl mit kulturellen als auch mit ideologischen Implikationen« bedingt.³⁰ Christen handeln in einer Kultur, die im Begriff ist, erlöst zu werden. Es ist schwierig, wenn nicht sogar unmöglich, den Identitäten, die unsere Kultur uns auferlegt, zu widerstehen – aber der Christ ist dazu verpflichtet, diesen Identitäten einen entscheidenden Unterschied hinzuzufügen, den Unterschied, der durch die ekklesiologische Bestimmtheit des Menschen bedingt ist. Dies wird nun oft mit einem gewollten Umsturz von Identitätskategorien einhergehen. Die christliche Auslegung von Männlichkeit oder Weiblichkeit wird deshalb eigenartig anmuten (und ist in der Tat durch die gesamte christliche Geschichte hindurch sehr eigenartig gewesen),³¹ weil das Geschlecht für unsere Beziehung zu Gott nicht von Belang ist. Zwei Jahrtausende vor der Erfindung der »Queer-Theorie« haben christliche Theologen schon mit den Gender-Konzepten gespielt, um sie zu Fall zu bringen. In Epheser 5, um nur das Beispiel zu nennen, das von Gerard Loughlin hervorgehoben wird, heißt es, dass der männliche Christus einen weiblichen Körper habe – die Kirche. Männer, die zum Leib Christi gehören, sind deshalb Teil eines weiblichen Körpers und doch wird die Kirche als Ganzes als Christus in der Welt bezeichnet und fordert damit von ihren Mitgliedern innerhalb dieses Denkmodells, eine männliche Identität anzu-

29 Vgl. zum Beispiel *House of Bishops of the General Synod of the Church of England, Issues in Human Sexuality*, London: Church House Publishing 1991, und Papst Johannes Paul II., *Familiaris Consortio*, London: Catholic Truth Society 1981.

30 Linda Hutcheon, *A Theory of Parody: The Teaching of Twentieth-Century Art Forms*, New York: Methuen 1985, S. 2–7.

31 Vgl. mein Buch *Spitting at Dragons: Towards a Feminist Theology of Sainthood*, London: Mowbray 1996.

nehmen. Immer wieder wird in frühen christlichen Schriften Geschlechtlichkeit ausgespielt und neu definiert, um besser den Charakter des Erlösten, ekklesiologisch bestimmten Menschen aufzuzeigen.³²

Eine kirchliche Theologie über Sexualität kann deshalb auch nicht wirklich auf dem Geschlecht fußen. Statt dessen muss sie beginnen in dem Wunsch, innerhalb der Tragödie der menschlichen Existenz eine Geschichte zu vollenden, nämlich die Geschichte des Aufstiegs des Menschen zur Einheit mit Christus. Dies ist sowohl ein individueller als auch ein gemeinschaftlicher Wunsch. Er kann auf verschiedene Weisen in die Tat umgesetzt werden, wovon eine sicher der freiwillige Verzicht auf sexuelle Beziehungen ist. Der Teil der kirchlichen Gemeinschaft, der diesen Weg wählt, wählt das Alleinsein, um Zeugnis abzulegen für die Wahrheit, dass alles Verlangen ihr *telos* nicht in heterosexueller Anziehung hat, wie die moderne Denkweise uns glauben machen will, noch in Selbstverwirklichung, wie die postmoderne Denkweise es gerne hätte, sondern in Christus. Es erscheint mir nicht als Zufall, dass zu etwa der gleichen Zeit, als die Kirche einem durchgehenden Körper-Seele-Dualismus verfiel – was bis zur Zeit der Aufklärung nicht der Fall war – die Kirche ihr Verlangen nach dem Himmel verlor, dem Ort göttlicher Gegenwart *par excellence*. Verlangen und Tod wurden beide der medizinischen Wissenschaft zur Auslegung übergeben, wie Michael Vasey bemerkt, und doch macht nirgendwo sonst der christliche Glaube einen solch grundlegenden Unterschied mit einer so starken Umkehrung als im Tod.³³ Christen scheinen zu sterben, aber in Wirklichkeit leben sie, weil der Tod als symbolische und materielle Trennung vom Göttlichen durch den Akt der Erlösung aufgehoben worden ist. Jene, die im Zölibat leben, geben Zeugnis für die eschatologische Wahrheit, dass alles menschliche Verlangen letztendlich auf Gott ausgerichtet ist. Jedoch haben christliche Theologen, wie wir gesehen haben, von Anfang an auch versucht, das sexuelle Verlangen eigentümlich aussehen zu lassen, indem sie es innerhalb des Leibes Christi ausgelebt sahen. Im Leibe Christi keusch zu sein muss einschließen, dass man sein sexuelles Verlangen in einer solchen Art und Weise in das Gesamtbild einfügt, dass es die ekklesiologische Persönlichkeit ausdrückt und verstärkt – eine Verbindung von Persönlichkeiten des Leibes Christi im Leib Christi. So sollten die sexuellen Beziehungen der Getauften das Zeichen von Christus tragen. Die vier Zeichen der Kirche, wie sie im apostolischen Glaubensbekenntnis aufgeführt sind, sind die einer *einen, heiligen, katholischen und apostolischen* Kirche.

Eine

Es gibt eine alte Tradition in der Kirche, die bestätigt, dass sexuelle Beziehungen einer Vereinigung entsprechen sollen, was bedeutet, dass sie die Grenzen des

32 Gerard Loughlin, *Sexing the Trinity*, in: *New Blackfriars* 79 (1998) S. 18–25 und ders., *Baptismal Fluid*, in: *SJT* 51,3 (1998) S. 261–70.

33 Vasey, *Strangers and Friends*, S. 238–49.

Selbst sprengen und Menschen aus dem Leben als getrennte Individuen zur *koinonia* bringen. Während jede sexuelle Begegnung für kurze Zeit die Grenzen des Selbst zu sprengen vermag, ist es das Ziel des Christen, eine dauernde Durchlässigkeit dieser Grenze zu erreichen, was nur mittels enormer Übung – in der Tat lebenslanger Übung – möglich ist. Dies erfordert Stabilität und die Annahme von Seiten des Paares und ihrer Gemeinde. Aber Christen sind nicht in eine sexuelle Gemeinschaft berufen, sondern in eine kirchliche. Sexuelle Beziehungen müssen auch durchlässig sein für die Kirche sowie sich in diese einbringen. Nur wenn unsere Beziehungen den Leib Christi aufbauen, indem sie das Evangelium verkünden und die Kirche dazu herausfordern, dem Evangelium treu zu bleiben, können sie auch wirklich als einigend angesehen werden.

Heilig

Wir sagen, dass etwas heilig ist, wenn wir das wiedererkennen, was John Milbank den »starken Druck des Göttlichen auf die endliche Realität«³⁴ bezeichnet. Und göttliche Realität ist pure Gnade, ein übermäßiges Geben, das die Möglichkeit der Gegenseitigkeit und Gemeinsamkeit schafft. Gnade wird an Gott zurückgegeben, indem sie weitergegeben wird und indem man den Impuls des göttlichen Gebens am Leben erhält. Die Kirche wird von diesem Geschenk ins Leben gerufen und ist gleichermaßen umfungen von diesem göttlichen Akt beziehungsweise Wesen des Gebens.³⁵ Innerhalb der christlichen Tradition hat eine sexuelle Beziehung Anteil am grenzenlosen Reichtum der Gaben Gottes, indem sie zum Beispiel der Neuerschaffung des Lebens gegenüber offen ist – aber dies ist nicht der ausschließliche Weg. Johannes Chrysostomus hat diese grenzenlose Großzügigkeit auch in der uneingeschränkten Gastfreundschaft gegenüber dem Fremden gesehen, welche die christliche Familie zu zeigen verpflichtet war und durch welche sie gesegnet wurde.³⁶ Rodney Clapp fasst diese beiden Aspekte der Großzügigkeit zusammen: »Christen haben Kinder, damit wir die Art von Menschen werden, die Fremde willkommen heißen.«³⁷ Damit sexuelle Beziehungen heilig sind, müssen sie Frucht tragen im Sinne der Gastfreundschaft, die Fremde willkommen heißt, und wie Kathy Rudy bemerkt,

»gestattet dies uns über die Spaltung »öffentlich« – »privat« hinaus in eine Umgebung hinein zu denken, die dem Reich Gottes entgegenstrebt. Wenn wir unsere Häuser Außenstehenden öffnen und Fremde hineinbitten, werden unsere Häuser selbst zu einem öffentlichen Ort der Kirche. Und umgekehrt gehört das, was bislang außerhalb unserer Häuser existierte, jetzt zu uns allen, so wie auch die Welt um uns herum ein Ort wird, wo Gemein-

34 Milbank, *The Word Made Strange*, S. 131.

35 Stephen H. Webb, *The Gifting God: A Trinitarian Ethics of Excess*, Oxford: Oxford University Press 1996.

36 Guroian, *Ethics after Christendom*, S. 133.

37 Clapp, *Families at the Crossroads*, S. 138.

schaft aufgebaut und Zeugnis abgelegt wird. Es gibt nicht mehr länger ein häusliches Reich, welches die Frauen erhalten, oder eine Außenwelt, wo Männer miteinander im Wettbewerb stehen. Stattdessen sind alle Geschlechter im Christenmenschen zusammengeführt und alle Christen gehen der einheitlichen Arbeit Gottes nach.«³⁸

Katholisch

Avery Dulles lenkt in seiner Studie über den Katholizismus der Kirche das Augenmerk auf die wortgetreue Bedeutung des Wortes ›katholisch‹. Es suggeriert eine körperliche Einheit: fest in einem Mittelpunkt verankert und dennoch dynamisch und auf Unterschieden aufbauend. Primär manifestiert sie sich in Gott selbst, im Universum und in der Kirche. Sowohl das Universum als auch die Kirche beziehen ihren Katholizismus von Gott.³⁹ Sexuelle Beziehungen sind also dann nicht primär in dem Kontext der modernen liberalen Anschauung über Sexualität oder die Kernfamilie zu sehen, sondern in einem breiten katholischen Kontext der Beziehungen menschlicher Wesen miteinander und mit Gott. Individuelle Lebensentscheidungen, welche sexuelle Richtung sie auch immer nehmen mögen, müssen sich der ganzen Ausrichtung der Kirche anpassen und auf dieser Basis beurteilt werden. In welchem Maße geben sexuelle Beziehungen Zeugnis über das katholische Wesen der Gottheit? Reflektieren sie gegenseitiges Sich-Geben mit dem eigenartigen Unterschied, dass hierbei eine Einheit geformt wird, die ständig nach außen strahlt? Sind sie sich ihres Effekts des gelebten katholischen Glaubens auf den des gesamten Systems bewusst?

Apostolisch

Die Kirche als apostolische Einrichtung existiert innerhalb einer dynamischen Tradition, einer Gemeinschaft von Heiligen. Des weiteren versteht sie sich als eine Gemeinschaft unter Autorität. Sexuelle Beziehungen unter Christen sind keine privaten Angelegenheiten. In all unseren Beziehungen erzählen wir die gesamte Geschichte des Glaubens der Vergangenheit, geben diese Geschichte weiter und setzen sie fort, indem wir sie im jeweiligen historischen, sozialen und kulturellen Kontext interpretieren, in dem wir leben. Aber wir stehen immer in der Gefahr, diese Geschichte unseres Glaubens zu verraten. Wie Michael Jinkins bemerkt hat, wird dasselbe Wort *paradidomi* im Neuen Testament dazu verwendet, das Weitergeben von Traditionen zu beschreiben, als auch die Übergabe von Jesus als ein Akt des Verrats.⁴⁰ Das Wort Gottes macht sich selbst verletzlich gegenüber Verrat, indem es Fleisch annimmt und ein für alle sichtbares Zeichen wird.

38 Rudy, *Sex and the Church*, S. 129.

39 Avery Dulles, *The Catholicity of the Church*, Oxford: Clarendon Press 1985.

40 Michael Jinkins, *De-Scribing Church: Ecclesiology in Semiotic Dialogue*, in: SJT 51,2 (1998) S. 188–213.

Dies ist der Grund, warum die Kirche auf jeden Fall das Recht hat, die Art, wie wir unser Leben führen, in Frage zu stellen und das ist der Grund, warum wir als Kirche uns weiterhin in Beziehung zu unseren Vorgängern im Glauben sehen und ihnen erlauben, uns zu fordern und uns zu ermutigen. Ein Bewusstsein der apostolischen Identität sollte uns alle, die wir an dieser Debatte beteiligt sind, zu einer entsprechenden Bescheidenheit auffordern und uns dazu bringen, die Möglichkeit in Betracht ziehen zu wollen, dass wir uns irren. Sie sollte uns auch davor warnen, irgendeine Form der Beziehung rundweg zu idealisieren.

Können lesbische und schwule Beziehungen das Zeichen der Kirche tragen? Ich möchte diese Frage hier nicht beantworten. Nicht, weil ich darauf keine Antwort habe, sondern weil es hier lediglich meine Absicht war, ein paar neue Aspekte für diese Debatte zu umrahmen und nicht etwa, eine Lösung vorwegzunehmen.

Niemand tauft sich selbst. Vom Moment der Entstehung des ekklesiologischen Menschen werden sowohl sein Körper als auch seine Seele in einen komplexen Nährboden der Beziehungen versenkt, von dem aus sie in einer eigentümlichen Beziehung zur übrigen Kultur stehen. Die Kirche in ihrer Eigenschaft als Leib Christi mag sich vielleicht als das theologische Konzept herausstellen, das uns aus der Patt-Situation der gegenwärtigen Debatte zu befreien vermag und es uns allen ermöglicht, zu bleiben statt zu gehen.

Dieser Artikel war ursprünglich die Antrittsvorlesung von Elisabeth Stuart als Professorin für christliche Theologie am King Alfred's College, Winchester, am 14. Oktober 1998. Die Übersetzung des Originals »Sexuality: The View from the Font (the Body and the Ecclesial Self)«, in: *Theology & Sexuality* 11/1999, S. 9–20, besorgte *Tilmann Paschke*.

Elizabeth Stuart hat den Lehrstuhl für christliche Theologie am King Alfred's College in Winchester inne und ist geschäftsführende Herausgeberin der Zeitschrift »Theology and Sexuality«. Korrespondenzadresse: King Alfred's College, Winchester SO22 4NR, Großbritannien. E-Mail: E.Stuart@wkac.ac.uk.