

Alison Webster

Queer – um religiös zu sein

Lesbische Abenteuer jenseits der Dichotomie christlich/post-christlich

VOR EINIGEN Jahren schrieb Lindsay van Gelder in dem Magazin *Ms* einen Artikel mit dem Titel »The Born that Way Trap«. Aus lesbischer Perspektive drückte sie darin ihre Unzufriedenheit mit den Bestrebungen für lesbische und schwule bürgerliche Rechte aus, die von der angeborenen Natur der Sexualität ausgehen. Auch wenn dies vielleicht nichts Neues ist, war doch die von ihr vorgeschlagene Alternative ungewöhnlich. Indem sie sich auf ein Modell von religiöser Freiheit berief, schlug sie vor, dass die Lobbyisten für lesbische und schwule Rechte »damit anfangen, sich massenhaft auf ein anderes Fundament der amerikanischen Freiheit zu beziehen: das Recht auf Gottesdienst im Glauben der eigenen Wahl«. Sie fuhr fort: »Über weite Strecken der Geschichte waren die Menschen gezwungen, ihre Religionen zu ändern oder sie untergründig zu praktizieren. Die Vereinigten Staaten gründen sich auf die Ablehnung solcher Lösungen, die inzwischen auch weltweit als unterdrückerisch angesehen werden. Das Prinzip ist hierbei die Freiheit des Ausdrucks. Es macht nichts, ob du ein Jude oder Quäker bist, weil es deine Eltern waren, oder ob du als Erwachsener konvertiert bist. Du wirst immer noch geschützt.«¹

Ihre Perspektive brachte mich auf eine möglicherweise nützliche Verbindungslinie zwischen religiösen und sexuellen Identitäten, der ich in diesem Aufsatz nachgehen möchte. Mein Ziel ist es aber, den Faden in umgekehrter Richtung aufzurollen. Das heißt, anzuschauen, wie feministische Theorien der sexuellen Identität, insbesondere solche, die man als »postmodern« bezeichnet, eingesetzt werden könnten, um denen von uns zu helfen, die damit kämpfen, in ihren vergangenen und gegenwärtigen religiösen Bindungen einen Sinn zu finden. Ich nenne das »lesbische Abenteuer«, teilweise, weil sie von mir unternommen werden und ich mich als lesbisch identifiziere, teilweise, weil ich von den Schwierigkeiten ausgehe, die daraus erwachsen, lesbisch und Christin zu sein. Ich möchte damit nicht implizieren, dass nur Lesben Erfahrungen machen, die ein Überdenken ihrer christlichen Identität vorantreiben. Gleichzeitig, auch wenn das Chris-

1 L. Van Gelder, »The Born that Way Trap«, wieder abgedruckt in: ISCS Bulletin 5 (London: Institute for the Study of Christianity and Sexuality 1991), S. 4–5.

tentum sicherlich nicht der einzige religiöse Kontext ist, in dem es schwierig ist, eine lesbische Identität aufrecht zu erhalten, liegt mein Fokus auf dieser besonderen Glaubensstradition, weil dies auch der Kontext ist, von dem ich komme und mit dem ich am besten vertraut bin. Ich hoffe auf zukünftige Diskussionen über weitere Übertragungen dieses Aufsatzes auf andere religiöse und sexuelle Identitäten sowie auf das Verhandeln von anderen offensichtlich »widersprüchlichen Singularitäten«.

Der Aufsatz ist ein Versuch, auf etwas systematischere Weise ein Gebiet der Verwirrung zu erschließen, das ich anderswo – zumindest oberflächlich – erforscht habe.² Dieses Gebiet der Verwirrung zentriert sich um eine Frage, mit der viele Lesben, die einen christlichen Hintergrund haben, konfrontiert gewesen sind: »Soll ich gehen oder soll ich bleiben?« Etwas weniger feinfühlig formuliert lautet die Frage: »Wenn das Christentum so schrecklich ist, warum verlässt Du es nicht einfach?« Als ich beim Ringen mit diesen Fragen herausgefordert wurde durch neue und aufregende Formen, über die Natur meiner lesbischen Identität nachzudenken – oder sollte ich sagen: über die Natur des Signifikanten »lesbisch« auf mich selbst angewandt –, wurde mir klar, dass ich damit auch neue Werkzeuge gefunden hatte, mittels derer das Gleiche mit dem Signifikanten »christlich« gemacht werden konnte. Ich fasste meine bisherige Forschung zusammen mit der Feststellung, »für jemand mit einem christlichen Erbe besteht vielleicht die politisch pragmatische Antwort auf die Frage ›Bist Du Christin?‹ darin zu sagen: ›Ich bin es und ich bin es nicht‹, und die Antwort auf die Frage ›Hast Du das Christentum hinter Dir gelassen?‹ sollte sein: ›Ich habe und ich habe nicht – was immer der Sache der sexuellen Gerechtigkeit dient.«³ Ich muss gestehen, dass ich dies eher als eine Aufforderung sagte, mir aus diesem Problem herauszuhelfen und mit einer Alternative aufzuwarten, als aus der Überzeugung heraus, dass dies wirklich eine befriedigende Lösung war. Die Frage ist, ob dies das Beste ist, was wir tun können. Kommen wir mit einer solchen Strategie einer postmodernen Vision von religiöser Bindung am nächsten?

Der Platz erlaubt hier keine detaillierte Erkundung der Schwierigkeiten, die damit zusammenhängen, lesbisch und Christin zu sein. Eine kurze Zusammenfassung soll hier genügen. Viele der Schwierigkeiten, mit denen Lesben in einem christlichen Kontext konfrontiert sind, werden mit »Frauen im allgemeinen« sowie mit marginalisierten Männern, insbesondere vielleicht mit Schwulen, geteilt. Weiße männliche Normativität in der christlichen Lehre und der kirchlichen Praxis zeigt sich auf vielfältige Weise, wozu man die weitreichenden Effekte der Doktrin der Komplementarität von männlich und weiblich hinzufügen muss – die theologische Variante dessen, was Feministinnen als »Zwangsheterosexualität« bezeichnet haben. Gegenwärtig genießt diese einen hegemonialen Status in christlichen Debatten über Sexualethik und dient dazu, die Wahl anderer Lebensformen als

2 Webster, *Found Wanting*, S. 163–185.

3 Ebd. S. 184.

heterosexueller Beziehungen in der Ehe (und vielleicht des Zölibats, obwohl auch er häufig abgewertet wird) vom Reich des »Idealen« her zu disqualifizieren.

Wenn es um spezifisch lesbische Streitpunkte innerhalb des Christentums geht, trifft Judith Butler den Nagel auf den Kopf (obwohl sie einen christlichen Kontext nicht anspricht), wenn sie festhält: »Es (ist) wichtig zu erkennen, dass Unterdrückung nicht nur durch Akte des offenen Verbots wirkt, sondern verborgen, durch die Konstitution von lebensfähigen Subjekten und durch die anschließende Konstitution eines Bereichs von lebensunfähigen (Un-) Subjekten – die wir Abjekte nennen können –, die in der Ökonomie des Gesetzes weder benannt noch verboten sind. (...) Unterdrückung arbeitet hier durch die Produktion eines Bereichs der Undenkbarkeit und der Unnennbarkeit. Lesbentum ist nicht explizit verboten, teilweise weil es nicht einmal den Weg ins Denkbare, ins Vorstellbare geschafft hat, dieses Raster der kulturellen Intelligibilität, das das Reale und das Benennbare reguliert.«⁴

Explizite Erwähnungen lesbischen Lebens und lesbischer Erfahrung sind in der Tat selten im christlichen Kontext. Man muss nur einen Bischof dabei beobachten, wie er versucht, das Wort »Lesbe« auszusprechen und man wird sehen, warum »Abjekt« in diesem Fall ein treffender Begriff ist. In kirchlichen Verlautbarungen über »Homosexualität« (d.h. Verlautbarungen über schwule Männer) sind wir eingeschlossen, aber nur durch Implikationen. Dieses Schweigen und die Unsichtbarkeit lassen manchmal die Annahme aufkommen, dass Lesben in der christlichen Gemeinschaft durch Autoritätsfiguren eine wohlwollende Behandlung erhalten, eine Annahme, die von Lesben allerdings aufgrund ihrer Erfahrungen stark infrage gestellt werden muss, was mehr theoretische Aufmerksamkeit verdienen würde, wozu hier aber kein Platz ist.

An diesem Punkt wirken mehrere Faktoren zusammen, die Optionen einer Lesbe mit christlichem Erbe zu versperren, die versucht, aus sich eine aufrichtige Frau zu machen, was bedeutet, dass sie versucht zu entscheiden, ob sie mit Integrität innerhalb des christlichen Rahmens leben kann oder nicht. (Als Anmerkung sollte ich an dieser Stelle sagen, dass »Lesbe mit christlichem Erbe« meine vorläufige Selbstdefinition ist, zu der ich aufgrund der Abwesenheit befriedigender anderer Optionen gekommen bin. Sie hat den Vorteil, gegenüber aktuellen und zukünftigen Beziehungen zum institutionalisierten Christentum angenehm agnostisch zu sein und zugleich die Wichtigkeit des Christentums in meiner persönlichen Geschichte bis heute zu signalisieren.) Auf der einen Seite gibt es den Druck von den säkularen schwulen, lesbischen und feministischen Gemeinschaften (in ihren verschiedenen Manifestationen), die, zumindest in Großbritannien, die Annahme teilen, dass es etwas merkwürdig, wenn nicht sogar masochistisch ist, jedenfalls auf eine bestimmte Art zweideutig, dem Christentum anzuhängen. Ich habe für mich gelernt, vorsichtig mit meinen Interessen für Christentum und

4 J. Butler: *Imitation and Gender Insubordination*, in: D. Fuss (Hg.): *Inside Out. Lesbian Theories/Gay Theories*, London: Routledge 1991, 13–31, S.18.

Theologie in solchen säkularen Kontexten zu sein. Auf der anderen Seite gibt es natürlich den offensichtlicheren Druck aus dem Inneren der christlichen Gemeinschaft. Hier gehört es zur Tagesordnung, dass man sein Lesbentum aufgeben muss, um innerhalb der christlichen Herde zu bleiben. Je konservativer das Christentum, desto offener und expliziter wird dieser Druck, aber er ist sicherlich auch in liberalen Kreisen des Christentums präsent. Jedoch habe ich mehr als einmal gehört, dass ein Coming-out als Lesbe im christlichen Kontext leichter ist als ein Coming-out als Christin in einem lesbischen Kontext. Das sollte uns zu denken geben!

Angesichts dieser Kombination von Druckverhältnissen wird einer Lesbe mit christlichem Erbe eine völlig dichotomische Wahl hinsichtlich ihrer religiösen Identität angeboten: Nimm sie an oder gib sie auf! Es ist Zeit sich zu entscheiden: Bist Du Christin oder nicht? Schwanken ist erlaubt, aber nur eine kurze Zeit. Der Punkt aber ist für einige von uns, dass wir schon so lange schwanken, dass wir anfangen müssen zu überlegen, was es bedeutet, dass dieser Zustand wahrscheinlich dauerhaft ist. Später mehr davon. Letztlich, scheint es, muss man sich für die eine oder die andere Seite entscheiden. Wirklich ironisch dabei ist, dass viele säkulare schwule, lesbische und feministische politische Strategien einmal damit begonnen haben, sich darauf zu konzentrieren, restriktive Binarismen zu überwinden.

Das mag eine Ironie sein, aber solch eine dichotomische Wahl hilft sicherlich gar nicht, weder psychologisch noch philosophisch. Mir ist aufgefallen, wie destruktiv starker ideologischer Druck, »das Christentum hinter sich zu lassen« sein kann, wenn es uns dazu ermuntert, unsere Einschätzung dessen, was das Christentum für uns im positiven wie im negativen Sinn bedeutet hat, zu verkürzen. Wenn wir die post-christliche Option wählen und das Christentum verlassen, neigen wir dazu, ein lineares Modell von »Verlassen« zu akzeptieren, wobei wir denken, dass wir »das christliche Kapitel« unseres Lebens willentlich schließen können, wenn wir es nur genügend versuchen. Wir hassen uns selbst, wenn wir das Verlangen wie einen bohrenden Schmerz spüren, einen Hymnus von Charles Wesley zu singen oder zu Weihnachten Lieder vom Chor des Kings College im Fernsehen zu hören. Wir stellen uns vor, dass dies der Beweis ist, dass wir es nicht geschafft haben, unser Herz und unseren Verstand vom Christentum zu reinigen. Meine Behauptung ist, dass der Annahme, eine solche zielstrebige Entscheidung könne wirklich getroffen werden, ein inadäquates Modell von religiöser Identität zugrunde liegt. Ich nehme an, dass es einen Sinn gibt, bei dem religiöse Identität nicht auf diese Weise durch den Willen aufgehoben werden kann. Religiöse Identität ist dafür zu kompliziert, denn sie ist in unserer Moralität und in Werten, Motivation und Temperament, politischem Verständnis und Bindungen, Bewusstsein von Rasse, Klasse und Geschlecht sowie sozialen Netzwerken und Kontakten impliziert. Sie kann nicht einfach abgelegt werden. Was ich suche, sind neue Modelle von religiöser Identität, die zu dieser Komplexität passen.

Dazu müssen wir die Schwankungen von Gefühlen und Wünschen, von unseren un- bzw. unterbewussten Motivationen in Betracht ziehen. Es macht keinen Sinn, dass ich als Lesbe romantische heterosexuelle Feel-Good-Movies aus Hollywood genieße. Aber ich tue es. In ähnlicher Weise macht es keinen Sinn, dass ich mich vom Christentum angezogen fühle – eingewoben in und von Religion, wenn ich intellektuell entschieden habe, dass es auf vielen Ebenen Müll ist, schädlicher Müll sogar. Die Wahrheit ist, dass ich es nicht verlassen kann, intellektuell oder persönlich, und darin muss ich einen Sinn finden. Eine Entscheidung zu treffen, die ein für alle Mal festlegt, welche Seite der Dichotomie christlich/post-christlich aufgegeben wird, hilft uns nicht beim Prozess der Sinnfindung.

Auf einer intellektuellen Ebene finde ich eine doppelte Schwierigkeit in der Dichotomie christlich/post-christlich. Erstens unterwirft sie das Christentum einem Essentialismus und Reduktionismus; zweitens übergeht sie die Wichtigkeit der politischen und geschichtlichen Entwicklung der christlichen Lehre. Lassen Sie mich diese beiden Punkte näher ausführen. Auf den ersten Blick könnte man denken, dass es ziemlich zielstrebig sein könnte, zu entscheiden, ob man noch Christin ist oder ob man bereits hinübergeglitten und eine Post-Christin geworden ist. Ist es nicht einfach nur die Frage, ob man noch immer daran glaubt, ob man es immer noch für wahr hält? In Wirklichkeit ist es überhaupt keine zielstrebige Frage, denn das »Es« zu definieren, das zu glauben von einer erwartet wird, ist der springende Punkt bei dem Problem. Was wird hier als eine identifizierbare Sammlung von Glaubensüberzeugungen vorausgesetzt, die »Christentum« genannt wird, gegenüber der wir unsere Zugehörigkeit bemessen, um zu sehen, ob wir des Titels »Christin« würdig sind? Eine alternative (reduktionistische) Strategie würde bedeuten: Wir setzen einen essentiellen, nicht-verhandelbaren Kern des Christentums, der das Minimum darstellt, dem wir zustimmen müssen, um an dem Namen festzuhalten. Wie die Geschichte der ökumenischen Bewegung – und, in der Tat, die Geschichte der Christenheit im Allgemeinen – bewiesen hat, ist es entweder unmöglich oder uneffektiv, diesen nicht-verhandelbaren Kern zu identifizieren. Die zusätzliche Komplikation hier liegt darin, dass dieser essentielle Kern, um seine vereinheitlichende Funktion zu erfüllen, objektiv sein muss, und um objektiv zu sein, muss er transhistorisch sein.

Daphne Hampson ist vielleicht die bekannteste feministische Theologin im britischen Kontext, die sich solche Fragen über die »Wahrheit« des Christentums gestellt hat und sie negativ beantwortet hat. Sie hat den Schluss gezogen, dass das Christentum »weder wahr noch moralisch« ist und empfand es deshalb als notwendig, »das Christentum abzulegen«.⁵ Das Ergebnis war ihre Definition als »Post-Christin«. Die Klarheit und Aufrichtigkeit dieser Position sind offensichtlich. Es liegt eine sehr reale Gefahr darin, uns weiterhin als »Christin« zu definieren, wenn wir darin nur noch wenig Wert sehen, aber nicht die Courage haben, darüber hinauszugehen. Hampson kann dessen sicherlich nicht beschuldigt wer-

5 D. Hampson: *Theology and Feminism*, Oxford: Basil Blackwell 1990, S. 1.

den. Der Nachteil ihrer Position ist trotzdem, dass sie, indem sie die letzte Unvereinbarkeit von zwei Glaubenssystemen (Christentum und Feminismus) beweist, diese zu geschlossenen Systemen machen muss. Dabei unterlässt sie es, die entscheidenden Fragen danach zu stellen, wer die Grenzen definiert hat, wer sie aufrechterhält und zu welchem Zweck. In Begriffen von Foucault gesagt, ist es nötig, mehr Aufmerksamkeit auf die politische Geschichte oder »Genealogien« bestimmter Pakete des christlichen Glaubens zu richten.

An dieser Stelle möchte ich nun »queer« in das Geschehen einführen. In dem Ausmaß, in dem es überhaupt auf der Tagesordnung stand, bezeichnet das »Queering des Christentums« annähernd den Prozess, die Kirchen und christlichen Institutionen (einschließlich der christlichen Lehre) für die Teilnahme von Lesben, Schwulen, Bisexuellen und Transsexuellen zugänglich zu machen. Aber auf diese Weise verwende ich »queer« nicht. Im Anschluss an Eve Sedgwick⁶ werde ich damit Versuche bezeichnen, bisher als notwendig betrachtete und allgemein anerkannte Verbindungslinien zu zerreißen. Bis jetzt wurde dies für gewöhnlich im Kontext der Sexualität benutzt, um die sonst als selbst-evident und natürlich betrachtete Triade von biologischem Geschlecht, Geschlechtsidentität und sexueller Orientierung zu zerreißen. Wie Sedgwick aufzeigt, wurde das biologische Geschlecht im normativen Sprechen dazu benutzt, um eine ganze Liste personaler Eigenschaften aus ihm herauszulesen; das biologische Geschlecht, geschlechtliche Ausrichtungen und die Maskulinität oder Femininität des bevorzugten Partners sowie die Wahl zur Fortpflanzung, um nur einige zu nennen. Bei der Erforschung der Bedeutung von »queer« ist sie an den Möglichkeiten interessiert, die auftreten, wenn diese Verbindungslinien nicht mehr anwendbar sind. So formuliert sie: »Das ist eines der Dinge, auf die »queer« sich beziehen kann: das offene Netz von Möglichkeiten, Lücken, Überlappungen, Dissonanzen und Resonanzen, Fehlritten und Exzessen von Bedeutungen, wenn die konstituierenden Elemente des Geschlechts oder der Sexualität irgendeiner Person nicht dazu herangezogen werden (können), auf monolithische Weise Bedeutungen zu erzeugen.«⁷

Was sind denn die notwendigen Verbindungslinien im religiösen Kontext, von denen wir wünschen könnten, sie infrage zu stellen? Traditionellerweise (und wie oben erläutert) meinte »Christin zu sein«, einen gottgegebenen, präexistenten, definierbaren Korpus von Lehren anzunehmen, den wir »Doktrin« nennen wollen und den ein gläubiges Subjekt bestätigt oder akzeptiert – ein Prozess, den wir als »Glauben« bezeichnen könnten. Einmal bestätigt, wird dieser Glaube in gemeinschaftlichen und individuellen Formen religiöser Aktivität zum Ausdruck gebracht: Gebet, Ritual, Anbetung, soziale und politische Aktivitäten usw. Nach meiner Erfahrung sind Lesben angesichts der Wahl, Christin zu bleiben oder ihre religiöse Identität aufzugeben, normalerweise in etwas gefangen, was sie als notwendi-

6 Siehe z. B. E. Kosofsky Sedgwick: *Tendencies*, London: Routledge 1994.

7 Kosofsky Sedgwick, *Tendencies*, aaO., S. 8.

ge Verbindung zwischen den drei Aspekten der Triade Doktrin-Glaube-Ausdruck hinnehmen.

Lassen Sie mich einige Beispiele geben: Um an der Versöhnung zwischen meiner Sexualität und meinem Christentum zu arbeiten, könnte ich Theologie und Kirchengeschichte studieren. Durch das Studium könnte ich entdecken, dass verschiedene Aspekte dessen, von dem ich gelehrt worden bin, dass sie prä-existente, göttlich vorgeschriebene Aspekte des Korpus der christlichen Lehre waren, in Wirklichkeit durch die Geschichte der Kirche hindurch höchst umstritten waren. Ich könnte entdecken, dass dies nicht nur für periphere Aspekte der kirchlichen Lehre gilt, sondern dass dies auch von solchen Doktrinen gilt, die oftmals hergenommen werden, um die Essenz des Christentums zu definieren: die Göttlichkeit Christi, das Sühneopfer und die Trinität. Das nächste Mal, wenn mir ein Kirchenmann erzählt, dass lesbische Sexualität von der kirchlichen Lehre ausgeschlossen wird und dies immer schon so war, werde ich Grund haben, an der Gültigkeit seiner Behauptung zu zweifeln. Aber da ich nur ein Individuum bin und der Korpus der »Doktrin« den Rücken von beträchtlicher institutioneller Macht gestärkt bekommt, könnte ich meine Glaubensüberzeugungen so wahrnehmen, dass sie außerhalb der Grenzen des traditionellen Christentums liegen und deshalb zweifeln, ob es angemessen ist, ihnen einen christlich-religiösen Ausdruck zu verleihen. Mit anderen Worten, Zweifel auf der Ebene der Doktrin, nach dem traditionellen Modell, erzeugt Unsicherheit im Hinblick auf Glauben und Ausdruck, die ihr eigentlich entspringen sollen.

Was ist, wenn wir mit dem religiösen Ausdruck beginnen? Was, wenn ich mich bei meinem Vikar »oute« und er zeigt Abscheu und Empörung und verbietet mir, an der Eucharistie teilzunehmen (was man durchaus schon gehört hat)? Diese spezielle Form des religiösen Ausdrucks ist mir dann verschlossen, und das wird umgekehrt beeinflussen, wie ich andere Aspekte des religiösen Ausdrucks empfinde. Will ich überhaupt noch zur Kirche gehen, wenn ich von diesem speziellen Sakrament ausgeschlossen bin? Letztlich kann dies eine tiefe Glaubenskrise verursachen, wenn ich realisiere, dass Dinge, die mir als zentrale Inhalte der christlichen Lehre beigebracht worden sind – z. B. bedingungslose Liebe –, nicht zuverlässig sind.

Viele der Fragen, mit denen Lesben, die ihre religiöse Identität neu verhandeln, konfrontiert sind, stecken in dem komplexen Zusammenspiel und der Wechselwirkung zwischen diesen drei Aspekten: Doktrin, Glaube und Ausdruck. Ich bin deshalb an Wegen interessiert, auf denen es möglich wird, das Christentum zu »queeren«, indem diese Triade durchbrochen wird. Bei der Erforschung dessen werde ich mich auf die Einsichten von Judith Butler stützen. In ihrem Aufsatz »Imitation and Gender Insubordination« reflektiert sie die Erfahrung, zu einer Konferenz zu gehen, »um eine Lesbe zu sein«, und sagt folgendes: »Wie ist es, dass ich sowohl eine ›sein‹ kann und doch zugleich bemüht bin, eine zu sein? Wann und wo kommt mein Lesbe-Sein ins Spiel, wann und wo konstituiert dieses Lesbe-Spielen etwas wie das, was ich bin? Zu sagen, dass ich ›spiele‹, eine zu

sein, heißt nicht, dass ich nicht ›wirklich‹ eine bin; sondern wie und wo ich spiele, eine zu sein, ist die Weise, auf die das ›Sein‹ etabliert, instituiert, in Umlauf gebracht und bestätigt wird (...). Durch das wiederholte Spiel dieser Sexualität wird das ›Ich‹ nachdrücklich als das lesbische ›Ich‹ wiederhergestellt.«⁸

Später sagt sie, wobei sie sich auf die Geschlechtsidentität konzentriert: »Es gibt kein wollendes Subjekt hinter dem Schauspieler, das entscheidet, welches Geschlecht es heute sein soll. Im Gegenteil, die Möglichkeit ein lebensfähiges Subjekt zu werden ist darauf angewiesen, dass ein bestimmter Geschlechter-Mime schon unterwegs ist (...). Geschlecht ist keine Darstellung, die ein vorhergehendes Subjekt sich entschließt zu geben, sondern Geschlecht ist performativ in dem Sinn, dass es das eigentliche Subjekt als einen Effekt konstituiert, das es auszudrücken scheint. Die Leugnung der Priorität des Subjekts ist gleichwohl nicht die Leugnung des Subjekts; in der Tat markiert die Zurückweisung dessen, das Subjekt mit der Psyche zu verwechseln, das Psychische als das, was der Herrschaft des bewussten Subjekts entgeht. Dieser psychische Exzess ist genau das, was durch die Vorstellung eines wollenden ›Subjekts‹, das durch den Willen entscheidet, welches Geschlecht und/oder welche Sexualität es ist – wann und wo auch immer – systematisch verleugnet wird.«⁹

Was wäre, wenn wir Parallelen ziehen müssten zwischen Judith Butlers Vision sexueller und geschlechtlicher Identität und christlicher Identität? Im traditionellen Modell christlicher Identität, das vorher beschrieben worden ist, haben wir ein wollendes Subjekt, das einem speziellen Korpus von theologischen Lehrensätzen zustimmt und religiöse Aktivitäten als einen Ausdruck dieses Glaubens unternimmt. Wie ich gezeigt habe, passen die Erfahrungen von Lesben mit christlichem Erbe schlecht in dieses Schema, insofern wir entdecken, dass es Grenzen gibt für das, was das wollende Subjekt tun kann. Wir finden z.B., dass wir unsere religiöse Identität nicht per Willensakt widerrufen können. Judith Butlers Konzept des »psychischen Exzesses« im zweiten Zitat erzeugt bei mir bestimmte Echos bezüglich dessen, was ich früher über die Notwendigkeit eines komplexeren Modells religiöser Identität gesagt habe, das die Schwankungen des Wunsches und unbewusster Motivation berücksichtigt. Sie hätte vielleicht gesagt: »Dieser psychische Exzess ist genau das, was durch die Vorstellungen von einem wollenden Subjekt, das durch den Willen entscheidet, ob es Christ ist oder nicht – wann und wo auch immer – systematisch verleugnet wird.«

Aber hat das nicht den Beigeschmack, so könnte man fragen, nach einer Verleugnung des Handelns? Ich glaube das genaue Gegenteil, denn wenn man Butlers Modell weiter denkt, führt es uns zu einem Modell religiöser Identität bzw. des »Glaubens« als performativ, als etwas, das als Effekt von religiöser Aktivität und Kreativität konstituiert wird. Durch dieses Modell, so glaube ich, kann

8 J. Butler, *Imitation and Gender Insubordination*, in: D. Fuss (Hg.): *Inside Out. Lesbian Theories/Gay Theories*, London: Routledge 1991, 13–31, S. 18.

9 Ebd., S. 23f.

religiöses Handeln wieder hergestellt werden. Nach dem alten Modell ist Glauben etwas, das man hat oder nicht hat, statt etwas zu sein, das man tut oder erschafft. Dies ist der Grund dafür, warum traditionelle Diskurse über den Verlust des Glaubens fast immer die Passivität betonen: Etwas machte sich auf und verließ mich, wie Geister und Seelen in dualistischen Kosmologien gewöhnlich den Körper verlassen. Es gab nichts, was ich dabei tun konnte – es geschah einfach.

In dem neuen Schema dagegen ändert sich die Aufmerksamkeit. Jetzt ist die Frage nicht: Auf welcher Seite der Unterteilung in christlich und post-christlich stehst Du? Hast Du Deinen Glauben verloren oder hast Du ihn bewahrt? Vielmehr lautet die Frage, die nun gestellt wird: Wie wurden wir als religiöse Subjekte bis jetzt konstituiert und welche Formen von religiösen Subjekten sollen wir in der Zukunft durch unsere religiöse Performativität schaffen? Oder anders formuliert mit Hilfe des ersten Zitats von Judith Butler: Wie und wo werde ich »spielen« eine Christin zu »sein«? Wie sie geschrieben haben könnte: »Zu sagen, ich »spiele« eine Christin zu sein, heißt nicht, dass ich nicht »wirklich« eine bin; sondern, wie und wo ich spiele, eine zu sein, ist die Weise in der das »Sein« etabliert, instituiert, in Umlauf gebracht und bestätigt wird (...). Durch das wiederholte Spiel dieser christlichen Identität wird das »Ich« nachdrücklich als das christliche »Ich« wiederhergestellt.«

Zusammengefasst glaube ich, dass hier das Potential für neue Modelle religiöser Identität liegt, die dem religiösen Handeln eine größere Aufmerksamkeit schenken und die alten Alles-oder-Nichts-Modelle durch komplexere und nuanciertere Möglichkeiten ersetzen.

Wenn Judith Butler uns dabei hilft, das Glaubenssubjekt zu dekonstruieren und zu zerlegen sowie die Natur des religiösen Ausdrucks und ihre Wechselbeziehungen, ist es eine andere Theoretikerin, (die allgegenwärtige und unendlich wandlungsfähige) Donna Haraway, die uns beim letzten Teil der Triade, dem gottgegebenen, präexistenten und definierbaren Korpus der Lehre, den ich vorher einfach als Doktrin bezeichnet habe, hilft. Als ich Haraways Aufsatz »Situated Knowledges« las, war ich besonders von ihren Reflexionen über das feministische Projekt, wissenschaftliche Diskurse zu entobjektivieren, angetan. Sie spricht von der Suche nach »einem starken Werkzeug, um die Wahrheitsansprüche feindlichen Wissens zu dekonstruieren, indem man die radikale historische Besonderheit zeigt und dadurch die Anfechtbarkeit von jeder Schicht der Zwiebel der wissenschaftlichen und technologischen Konstruktionen.«¹⁰ Sie argumentiert, dass das traditionelle Konzept der »wissenschaftlichen Objektivität« ein Betrug ist – ein »Gott-Trick«; ein Versuch, eine unendliche Einsicht zu haben, ohne für eine besondere Einsicht Verantwortung zu übernehmen.

10 D. J. Haraway, *Situated Knowledge. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, in: *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, London: Free Association Books 1991, 183–201, S. 186.

Auffällig sind die Parallelen zwischen diesem und vergleichbaren Bewegungen im theologischen Feld. Denn eine kleine, aber bedeutsame Gruppe von Theologen hat, vom Poststrukturalismus beeinflusst, kräftig die WAHRHEITS-Ansprüche – Wahrheit in Großbuchstaben – der Theologie dekonstruiert und stattdessen etwas entwickelt, was als »nicht-realistische Theologie« bekannt geworden ist. Der berühmteste Vertreter der nicht-realistischen Theologie in Großbritannien ist Don Cupitt.¹¹ Zusammengefasst schiebt er jede Idee von »Gott« als einem objektiven Wesen beiseite; er lehnt alle Referenz auf Übernatürliches und Metaphysisches ab; er betrachtet religiöse Sprache stärker als expressiv denn als deskriptiv sowie als »horizontal«, was heißt, dass religiöse Sprache nicht »referiert«. Die Frage: »Existiert Gott außerhalb von Glaubensbeziehungen zu Gott?« wird eine Nicht-Frage; stattdessen wird Religion ein Sprachspiel, ein »wenig wie Kunst«; sie ist eine schöpferische menschliche Aktivität, nicht mehr und nicht weniger. Interessanterweise teilt er mit Haraway eine Vorliebe für Zwiebel-Analogien, denn er argumentiert, dass es keinen Wahrheitskern des Christentums gibt – nur Schichten über Schichten von Geschichten, Zuwachs und menschliche Kreativität. In unserem Zusammenhang ist ebenfalls seine Sichtweise des religiösen Lebens interessant, in der sich ein Wiederhall von Butlers Performativität findet. In seinem letzten Buch, *Solar Ethics*, formuliert er: »Wir existieren in und nur als die Darstellung, die wir aufführen. Wir haben kein Sein neben unserem Leben. Wir werden wir selbst nur im Vorübergehen und im Weggehen.«¹²

Nicht-realistische Theologie hat unschätzbare analytische Ressourcen für diejenigen von uns zur Verfügung gestellt, die sich mit dem religiösen Totalisierungsprojekt des patriarchalen und kolonialen Christentums auseinandersetzen, das wir als den »Gott-Trick« par excellence bezeichnen können. Wir haben versucht, seine zerstörerischen Konsequenzen für Frauen, marginalisierte Männer und die Umwelt aufzuzeigen. So haben wir mit der Hilfe der nicht-realistischen Theologie religiöse WAHRHEIT entobjektiviert, um zu zeigen, was Haraway »ihre radikale historische Besonderheit und somit Bestreitbarkeit« nennt.¹³ Und – dabei spreche ich wenigstens für mich – es hat Spaß gemacht und war befreiend für diejenigen von uns, die aufgrund von Rasse und Bildung in relativ privilegierten Positionen waren, wenn auch nicht aufgrund von Sexualität und Geschlecht, »postmodern zu werden«: die Fesseln patriarchaler Theologie abzuwerfen und uns selbst als religiöse Subjekte wiederzuerfinden.

Haraway weist freilich auch auf eine ernsthafte Schattenseite bei diesem Ansatz hin. Nachdem sie dargelegt hat, dass »ich und andere damit anfangen, ein starkes Werkzeug zu wollen, um die Wahrheitsansprüche fremder Wissenschaft

11 Vgl. z. B. D. Cupitt, *Taking Leave of God*, London: SCM Press 1980; *The Long Legged Fly*, London: SCM Press 1987; *The New Christian Ethics*, London: SCM Press 1988, *Radicals and the Future of the Church*, London: SCM Press 1989.

12 D. Cupitt, *Solar Ethics*, London: SCM Press 1995, S. 14.

13 D. Haraway, *Situated Knowledge*, aaO., S. 186.

ten zu dekonstruieren«, fährt sie fort: »Wir endeten bei einer Art von epistemologischer Elektroschocktherapie, die, weit davon entfernt, uns bei den Spieltischen einzuführen, an denen mit den hohen Wetteinsätzen um die öffentlichen Wahrheiten gestritten wird, uns auf die Tische mit selbstverursachter multipler Persönlichkeit legte.«¹⁴ Hier findet sich die Einsicht reflektiert, dass die Bestreitung von Objektivität dazu führen kann, dass wir uns selbst in eine Position ohne Fundament platzieren, von der aus es schwierig ist, an irgendetwas eine effektive Kritik zu üben. Ein theologisches Gegenstück davon kann darin gesehen werden, dass feministische Theologinnen derzeit damit konfrontiert sind, entweder am patriarchalen Streben nach festen Grundlagen herumzuflicken oder sich einem offensichtlich zahnlosen, anti-fundamentalen Relativismus in die Arme zu werfen.

Dies ist eine experimentelle Erkundung, aber ich möchte der Möglichkeit nachgehen, dass das, was Haraway »situiertes Wissen« nennt, in der Theologie Nützlicherweise aufgegriffen werden könnte, um »sitierte Theologien« zu entwickeln. Ihre Strategie ist, »Objektivität« auf eine solche Weise umzudefinieren, dass »(n)ur eine partikuläre Perspektive eine objektive Sichtweise verspricht.«¹⁵ Sie erklärt, dass »die Alternative zum Relativismus nicht Totalisierung und eine einzige Sichtweise sind (...), die Alternative zum Relativismus ist partielles, verortbares und kritisches Wissen, das die Möglichkeit für Verbindungsnetze aufrechterhält, die man Solidarität in der Politik und gemeinsamen Austausch in der Erkenntnistheorie nennt.«¹⁶ Ich würde auch auf der verleiblichten Natur jeder Sichtweise insistieren und auf diese Weise das sinnliche System wiedergewinnen, das verwendet wurde, um einen Sprung aus dem markierten Körper heraus und in einen erobernden »Blick von nirgendwo« hinein zu bezeichnen.¹⁷ Es gäbe hier noch vieles weiterzuentwickeln, das jenseits der Grenzen dieses Textes liegt, nicht zuletzt einen möglicherweise fruchtbaren Dialog zwischen den bewusst gewählten partikulären Perspektiven von verschiedenen Befreiungstheologien (einschließlich der schwarzen, womanistischen, feministischen sowie der lesbischen und schwulen Theologie) mit Theologen wie James Nelson, die daran gearbeitet haben, verleiblichte »sexuelle Theologien« zu entwickeln, die radikal die ausgesprochen »olympischen Standpunkte« der traditionellen »Theologie der Sexualität« in Frage stellen.¹⁸

Ich habe vorhin dargestellt, dass ein Modell religiöser Identität als performativ ein Maß des Handelns wiedereinführt, das traditionelle Glaubensmodelle nicht erlauben. Aber die Frage bleibt, welche Art von christlichem »Ich« ich durch reli-

14 Ebd. S. 186.

15 Ebd. S. 188.

16 Ebd. S. 191.

17 Ebd. S. 188.

18 Vgl. etwa J. Nelson, *Body Theology*, Louisville, KY: Westminster/John Knox Press 1992.

göse Performativität konstituieren und wiederkonstituieren will. Was Haraways Arbeit in diesem Kontext besonders wertvoll macht, ist ihre Betonung von Ethik und Verantwortlichkeit. Sie sagt, »Feministinnen müssen auf einer besseren Darstellung der Welt insistieren; es ist nicht genug, radikale historische Kontingenz und Weisen der Konstruktion von allem aufzuzeigen«. ¹⁹ »Feministinnen haben Anteile bei einem wissenschaftlichen Nachfolgeprojekt, das eine adäquatere, reichere und bessere Darstellung der Welt anbietet, um darin gut zu leben, in kritischer, reflexiver Beziehung zu den eigenen Herrschaftspraktiken und denen von anderen sowie den ungleichen Teilen von Privilegien und Unterdrückung, die alle Positionen ausmachen. In traditionellen philosophischen Kategorien sind Ethik und Politik, vielleicht mehr als Erkenntnistheorie, die entscheidenden Punkte.« ²⁰

Ich glaube, dass dies die Herausforderung ist, mit der alle von uns konfrontiert sind, die gleichfalls an einem »theologischen Nachfolgeprojekt« arbeiten. Es gibt noch eine andere wichtige Frage, die hier im Hintergrund lauert und die selten angesprochen wird: In welchem Sinne bedeutet »christlich« Dominanz? Und welchen Unterschied macht dies für diejenigen von uns, die sich damit befassen? Dies eröffnet die große Frage von Religion als einem kulturellen Phänomen und unserem Verhältnis dazu, ein Verhältnis, das, so würde ich sagen, eine kritische Reflexion verlangt, wer wir auch immer sind. Im gesellschaftlichen und politischen Kontext des gegenwärtigen Großbritanniens wird »Christentum« über und gegen »andere Glaubensrichtungen« (man beachte die Terminologie!) definiert. Jede von uns ist irgendwo in dieser Gleichung von »Änderung« positioniert, ob wir es mögen oder nicht. Was wir glauben oder nicht glauben, ist hierbei nicht das primäre Problem.

Ein anderes Beispiel, das damit in Beziehung steht: Ich glaube, dass das Christentum tief in meine Konstruktion von mir als »weiß« verstrickt ist, auf Weisen, die ich kaum zu entwirren begonnen habe. Es gibt keine Möglichkeit, wie ich über meine rassistische Identität nachdenken könnte, ohne mich auf meine religiöse Erziehung zu beziehen. Überhaupt keine! Und darüber hinaus glaube ich, dass dies nicht nur für diejenigen unter uns der Fall ist, die in explizit religiösen Haushalten aufgewachsen sind, denn die Wichtigkeit und der Einfluss der christlichen Ideologie war und bleibt enorm bei der politischen Konstruktion rassistischer Identität, der Grenzen der Zugehörigkeit zu unserer Gesellschaft und der nationalen Identität. Es gibt Weisen, auf die ich »kulturelle Christin« bin, nur weil ich im britischen Kontext weiß bin; dies gilt wieder unbesehen der Glaubensvorstellungen, die ich als Individuum haben mag oder nicht.

Die umfassendere Tagesordnung ist hier, dass Religion als kulturelles Phänomen, eingewoben in gesellschaftliche und politische Strukturen, etwas ist, das feministische Theorie sich zu ignorieren nicht leisten kann. Und diejenigen von uns, die »Insider« in spezifischen religiösen Traditionen sind oder waren, haben

19 D. Haraway, *Situated Knowledge*, aaO., S. 187.

20 Ebd. S. 187.

nützliche analytische Ressourcen für ein umfassenderes feministisches Projekt anzubieten. Dies ist ein weiterer Grund, um der Dichotomie von christlich/post-christlich nicht zu erlauben, unsere dekonstruktive und rekonstruktive Arbeit in diesem Feld zu verkürzen.

Originalveröffentlichung: Alison Webster: Queer to be Religious: Lesbian Adventures beyond the Christian/Post-Christian Dichotomy, in: Theology & Sexuality. The Journal of the Centre for the Study of Christianity and Sexuality, Nr. 8, March 1998, 27–39. Übersetzung: Michael Brinkschröder

Alison Webster ist 34 Jahre alt. Sie ist Autorin von *Found Wanting. Women Christianity & Sexuality* (Cassell 1995). Von 1994–99 war sie Herausgeberin von »Theology & Sexuality«. Sie arbeitet gegenwärtig in der Diözese Worcester der Kirche von England als Social Responsibility Officer und ist darüber hinaus Herausgeberin der nationalen Zeitschrift »Political Theology« (Sheffield Press).